

sommaire du n° 154, octobre 2021

| | |
|---|----|
| ■ Ouverture | 3 |
| ■ Séminaire École | |
| « J. Lacan, <i>Télévision</i> , Questions III et V » | |
| Nicole Bousseyrroux | 7 |
| Radu Turcanu | 12 |
| ■ Séminaires Champ lacanien | |
| « Ce qui nous tombe dessus » | |
| <i>Ça ne cesse pas de tomber, après l'analyse</i> | |
| Luis Izcovich, L'après-coup | 20 |
| Lydie Grandet, Une analyse, et après ? | 28 |
| ■ Et entre-temps... | |
| Armando Cote, Entre les langues : l'enfer et la beauté de l'exil | 33 |
| Marc Strauss, La pandémie et la guerre | 41 |
| ■ D'un pôle à l'autre | |
| Roger Mérian, Le désir, entre tragique et sacrifice | 48 |
| Lina Velez, De l'angoisse à l'urgence | 57 |
| David Bernard, Money, money, money | 65 |
| ■ Arts et psychanalyse | |
| Jean-Pierre Drapier, Le corps borroméen en scène | 75 |
| ■ Brèves | |
| Dominique Marin, <i>Beckett avec Lacan</i> | |
| Par Sophie Pinot | 78 |
| Par Anne Meunier | 80 |
| ■ Fragments | |
| <i>Hystéries</i> , Journées nationales, Paris, 27 et 28 novembre 2021 | 83 |
| Podcasts : Jean-Jacques Gorog | |
| Sidi Askofaré | |
| Gwénaëlle Dartige | |
| Sol Aparicio | |
| Anastasia Tzavidopoulou | |

Directrice de la publication

Patricia Zarowsky

Responsable de la rédaction

Nadine Cordova

Comité éditorial

Giselle Biasotto-Motte

Isabelle Boudin

Brigitte Bovagnet

Anne-Marie Combres

Nathalie Dollez

Alexandre Faure

Laure Hermand-Schebat

Emmanuelle Moreau

Pierre Perez

Florence Signon

Christine Silbermann

Louis-Marie Tinthoin

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Paris, le 21 septembre 2021

Chers collègues,

Comme une bouteille à la mer, nous parvient cette lettre de Jean-Pierre Drapier publiée pour la première fois dans ce numéro du Mensuel et déjà diffusée en 2013 dans notre communauté.

Alors j'y réponds, en quelque sorte, en proposant une « correspondance » avec le thème de nos Journées nationales, toutes proches, « Hystéries ».

Il y est question d'une pièce de théâtre d'Antonio Quinet, La Leçon de Charcot, Théâtre hystérique. Notre collègue brésilien fut d'ailleurs invité en septembre dernier pour nous présenter à Paris son dernier livre, L'Inconscient théâtral, Psychanalyse et théâtre : homologie ¹.

L'inconscient que Freud a aussi appelé der andere Schauplatz, l'Autre scène, où se joue une partition singulière pour chacun et où Lacan situe un savoir sans sujet, « ça » parle : qu'en est-il pour les hystériques ?

L'une des figures inaugurales de la psychanalyse que Freud, dans son « Fragment d'une analyse d'hystérie », nomma Dora, nous laisse entrevoir la complexité de son questionnement liée au père, à monsieur K, à madame K, à la mère en creux, à partir des questions qu'elle adresse à Freud. Partition singulière mais à plusieurs donc. Il y a comme un détour nécessaire par les autres, certains autres, pour attraper des bribes de cet inconscient, qui par définition échappe. Dora, comme tout analysant, n'a pas idée de la nature de l'opération : que toute parole implique une adresse et un passage obligé par quelques autres.

Si cela vaut pour tous, qu'est-ce qui en distingue les hystériques ? Et ne serait-il pas plus juste d'affiner la distinction en avançant que l'expérience clinique atteste de l'hystérie comme structure, mais aussi que chaque sujet hystérique y va de ses propres symptômes ?

Ou alors, inverser la question n'ouvre-t-il pas une voie dans la réflexion de notre thème : y a-t-il dans le rapport à la parole des hystériques un

fonctionnement qui vaudrait pour tout analysant ? Est-ce ainsi que l'on pourrait approcher ce que Lacan a désigné comme « structure de discours » dans l'hystérie ?

Les deux questions ne sont pas incompatibles, me semble-t-il, et l'on peut également les formuler ainsi :

Qu'est-ce qui distingue la névrose hystérique de l'autre, la névrose obsessionnelle ? En quoi leurs questions adressées au sujet supposé savoir qu'est l'analyste diffèrent-elles ?


Quel cheminement a amené Lacan de l'hystérie comme structure clinique à l'hystérie comme structure de discours ?

Ce sont des ébauches de question.

Nous avons eu quelques pistes de réflexion et de réponse qui vous ont été proposées dans des podcasts, que vous pouvez toujours écouter sur le site de l'École et les réseaux sociaux. Nous en aurons d'autres au cours de nos Journées. Évidemment, nous souhaitons que ces dernières soient enrichies par votre présence et votre participation. Nous vous invitons donc à venir poursuivre cette « correspondance » avec vos propres interrogations et réponses. Nous serons heureux de les accueillir les 27 et 28 novembre, et gageons que nous pourrons nous retrouver dans ce nouveau lieu à l'université de Jussieu, en chair et en os !

Irène Tu Ton

Responsable des Journées nationales 2021

*  A. Quinet, *L'Inconscient théâtral, Psychanalyse et théâtre : homologie*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021.

SÉMINAIRE ÉCOLE

J. Lacan, *Télévision*
Questions III et V

Télévision, Question V

– *Vous n’opposez pas aux jeunes, comme vous dites, bouche pincée. Certes pas, puisque vous leur avez lancé un jour, à Vincennes : « Comme révolutionnaires, vous aspirez à un maître. Vous l’aurez. » En somme, vous découragez la jeunesse.*

– Ils me cassaient les pieds selon la mode de l’époque. Il me fallait marquer le coup.

Un coup si vrai que depuis ils se pressent à mon séminaire. De préférer, somme toute, à la trique ma bonace.

– *D’où vous vient par ailleurs l’assurance de prophétiser la montée du racisme ? Et pourquoi diable le dire ?*

– Parce que ça ne me paraît pas drôle et que pourtant, c’est vrai.

Dans l’égarement de notre jouissance, il n’y a que l’Autre qui la situe, mais c’est en tant que nous en sommes séparés. D’où des fantasmes inédits, quand on ne se mêlait pas.

Laisser cet Autre à son mode de jouissance, c’est ce qui ne se pourrait qu’à ne pas lui imposer le nôtre, à ne pas le tenir pour un sous-développé.

S’y ajoutant la précarité de notre mode, qui désormais ne se situe que du plus-de-jouir, qui même ne s’énonce plus autrement, comment espérer que se poursuive l’humanitarisme de commande dont s’habillaient nos exactions ?

Dieu, à en reprendre de la force, finirait-il par ex-sister, ça ne présage rien de meilleur qu’un retour de son passé funeste.

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

Nicole Bousseyroux *

J'ai consulté la vidéo sur Youtube ¹ de ce passage de *Télévision* et il m'a paru valoir la peine de le transcrire, car la retranscription de Miller a raccourci le dire de Lacan.

« Jacques-Alain Miller :

– *Je me demande d'où vous vient l'assurance de prophétiser, comme vous l'avez fait naguère que le racisme a de l'avenir. Pourquoi diable dites-vous ça ?*

Jacques Lacan :

– Oui, je le dis parce que ça ne me paraît pas drôle. Et pourtant, j'en ai pas fait un grand état, j'ai terminé une année un séminaire là-dessus, c'est mieux de savoir à quoi on peut s'attendre. C'était comme ça en guise d'adieu que je l'ai dit à la fin d'un de mes séminaires, histoire que les gens soient avertis. La seule chose qui serait intéressante et que justement je n'ai pas du tout voulu à ce moment-là commenter c'est que ça me paraît non seulement prévisible, parce qu'il y en a toutes sortes de symptômes, mais nécessaire. C'est nécessaire du fait de ce que j'appelle ou que j'essaie de faire sentir, de l'égarement de notre jouissance. Ce que je veux dire, n'est-ce pas, et que je souligne, c'est qu'il n'y a que l'Autre, l'Autre absolu, n'est-ce pas, l'Autre radical, qui la situe cette jouissance. Et qui la situe en tant que, justement, de l'accentuer comme étant l'Autre, ça veut dire que l'Autre, l'Autre côté du sexe, nous en sommes séparés, n'est-ce pas. Alors à partir du moment où on se mêle comme ça, il y a des fantasmes, des fantasmes tout à fait inédits, qui seraient pas apparus autrement, c'est une façon de dramatiser cet Autre, cet Autre qui est là de toute façon. S'il n'y a pas de rapport sexuel c'est que l'Autre est d'une autre race, n'est-ce pas. Alors si cet Autre on le laissait à son mode de jouissance, la chose est déjà décidée, n'est-ce pas, on ne pourrait le faire que si depuis longtemps on ne lui avait pas imposé le nôtre, on ne pourrait le faire que si les choses n'en étaient pas au point qu'il n'y a plus qu'à le tenir pour un sous-développé, ce à quoi on ne manque pas naturellement.

Il s'ajoute à tout ça la précarité de notre mode à nous de jouissance. C'est ce que j'ai accentué de la position que je désigne de celle du plus-de-jouir – ce plus-de-jouir qui même s'énonce couramment, la plus-value c'est ça. Alors sur cette base de quelque chose qui quand même nous spécifie dans le

rapport à la jouissance, nous spécifie de ce que j'appelle notre mode, comment espérer que se poursuive ce que j'appelle notre humanitarisme qui après tout ne nous a servi qu'à habiller nos exactions ?

Voilà. Si même Dieu, à reprendre de tout ça de la force, s'il finissait par ex-sister, puisqu'après tout c'est pas impensable, c'est pas impensable mais ça ne présagerait rien de meilleur qu'un retour de son passé, d'un passé en fin de compte plutôt funeste. »

La question que pose à Lacan Jacques-Alain Miller provient de ce que Lacan avait déclaré, comme il le dit lui-même, à la fin de son séminaire précédent, qui s'intitule *...Ou pire*. Lors de la dernière séance du 21 juin 1972 ², Lacan avait parlé des « corps attrapés par le discours ». Il disait que le support du discours c'est le corps, que quand quelqu'un vient le voir dans son cabinet pour la première fois et qu'il scande leur entrée dans l'affaire de quelques entretiens préliminaires, ce qui est important c'est la confrontation de corps, même si de cette rencontre de corps il ne sera plus question à partir du moment où on entre dans le discours analytique. Ce dont il y sera question c'est du dire, du fait du dire comme oublié et qui est l'objet de ce qui pour chacun est la question *Où suis-je dans le dire ?* et dont l'analyste comme objet *a* est le *representamen*. Lacan emprunte ce terme au logicien Peirce. Pour répondre à la question de ce qui nous lie à celui qui s'embarque avec nous dans le discours analytique, Lacan introduit alors le terme de fraternité : nous sommes frères de notre patient en tant que nous sommes les fils du discours. C'est une fraternité très particulière, une fraternité dans le dire et qui se passe du père. Il ne s'agit pas de la fraternité universelle que Freud déduit de *Totem et tabou* ³ et par laquelle les frères du parricide sont exclus de la jouissance réservée au Père. Lacan semble dire que le discours analytique produit une fraternité qui ne procède pas de la soustraction de jouissance découlant du parricide. Et c'est là que Lacan termine son séminaire sur une chute où il évoque l'avenir pas en rose de « ce qui monte, qu'on n'a pas encore vu jusqu'à ses dernières conséquences, et qui, lui, s'enracine dans le corps, dans la fraternité du corps, c'est le racisme. Vous n'avez pas fini d'en entendre parler ⁴. »

Tel est l'avertissement que donnait Lacan à la fin de *...Ou pire*, en guise d'adieu, « histoire que les gens soient avertis », et qu'il révoque dans *Télévision*. Ce qui monte et qui s'enracine dans la fraternité du corps, c'est le racisme. Pourquoi ? Parce que la fraternité de corps fait groupe et produit la ségrégation. C'est une thèse que l'on trouve déjà dans la « Proposition du 9 octobre 1967 » quand il dit que notre « avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation ⁵ ». Lacan formule sa théorie sur la ségrégation en 1970 dans sa

« Préface à une thèse » d'Anika Rifflet-Lemaire où il dit que « le refus de la ségrégation est au principe du camp de concentration ⁶ », car le camp ne discrimine pas, il uniformise, il éradique la différence.

Dans *Télévision*, en 1973-1974, Lacan précise et corrige sa thèse de 1972 sur le racisme. C'est une théorie du racisme non pas comme s'enracinant dans le corps mais comme égarement de notre jouissance. La thèse de Lacan est que le racisme s'enracine dans l'égarément de notre jouissance. Il ne s'enracine pas dans l'imaginaire du corps, dans une couleur de peau ou dans une forme de nez crochu. Il est affaire de couleur de jouissance, dont l'étoile jaune a pour les nazis marqué le réel. Lacan commence par dire que cette montée du racisme ne lui paraît pas seulement prévisible. Il y voit une nécessité, un « ça ne cesse pas de s'écrire », qui tient précisément à l'égarément de notre jouissance. Ce signifiant « égarement » m'évoque *Le Guide des égarés* ⁷ du philosophe et théologien juif Maïmonide. Qu'est-ce qui fait de nous des égarés de la jouissance ? Qu'est-ce qui nous fait perdre la boussole, qu'est-ce qui nous fait faire fausse route ? Lacan pose d'abord qu'il n'y a que l'Autre qui situe la jouissance (l'Autre la situe, certes différemment, dans la névrose, la psychose et la perversion, c'est transstructural). Et il ajoute que notre égarement vient de là.


Quand Lacan parle de « l'égarément de notre jouissance », de quel égarement parle-t-il et de quelle jouissance parle-t-il ? Est-ce notre jouissance qui nous égare, celle de l'Un phallique ? Ce n'est pas ce que semble vouloir dire Lacan puisqu'il ajoute, précise et souligne qu'il n'y a que l'Autre qui la situe. Ce n'est donc pas notre jouissance qui nous égare, c'est le fait que nous la situons, que nous situons le lieu d'où elle vient. Il n'y a que l'Autre, souligne-t-il, qui la situe, cette jouissance, l'Autre dont nous sommes séparés. Or, c'est bien de cela qu'il s'agit dans le racisme *politiquement institutionnalisé* qu'est l'Apartheid : instituer une séparation radicale des populations sur des critères raciaux et ethniques, avec la notion de *colour bar*, de barrière de couleur. Je rappelle aussi que les Nations unies ont défini l'apartheid comme crime le 30 novembre 1973, au moment où Lacan parle dans *Télévision*. Et Lacan précise de quel Autre nous sommes séparés : il s'agit de l'Autre absolu, de l'Autre radical, de l'Autre côté du sexe dont nous sommes radicalement séparés, et il précise bien que c'est à partir du moment où on se mêle que commencent des fantasmes tout à fait inédits qui ne seraient pas apparus autrement, sans ce mélange. Le mélange, le fait de se mêler, fait surgir le délire du « Grand Remplacement », dont la théorie complotiste, selon laquelle les Noirs et les Arabes vont remplacer les Français de souche, a été propagée depuis 2010 par Renaud Camus, Éric Zemmour et *Valeurs actuelles*. Le racisme est une façon de « dramatiser » cette










séparation nécessaire d'avec l'Autre « d'une autre race » qui est là et avec lequel il ne saurait y avoir de rapport. Le racisme est une dramatisation de cette jouissance de l'Autre « d'une autre race », dont le fait qu'on se mêle, non seulement qu'on se métisse mais aussi qu'on mélange nos modes de vie, nos coutumes, fait surgir les fantasmes qui étaient inédits quand on ne se mêlait pas. Il n'y a de races que des races de jouissance. Le racisme nous fait dramatiser cet Autre avec la jouissance duquel nous ne devons pas nous mêler. L'altérité de l'autre race que le racisme rejette est une altérité de jouissance, un mode autre de jouissance par lequel il nous échappe. Mais ce n'est pas tout : nous refusons de laisser cette jouissance à l'Autre, nous lui imposons la nôtre. Lacan évoque là le colonialisme par lequel depuis longtemps nous imposons à l'Autre notre mode de jouissance, à le tenir pour un sous-développé. Non seulement, donc, le racisme est rejet de l'altérité de la jouissance, mais aussi, réduisant l'Autre à un petit autre sous-développé, il est aussi volonté de lui imposer notre propre jouissance.

S'y ajoute, poursuit Lacan, la précarité de notre mode de jouissance qui désormais, avec le marché capitaliste et sa globalisation, ne se situe que du plus-de-jouir, dont le cynisme n'a même plus à se cacher. « Comment espérer, demande-t-il, que se poursuive l'humanitarisme de commande dont s'habillaient nos exactions ⁸ ? » Lacan utilise ce mot d'Alfred de Musset dans *Poésies nouvelles* : « Le monde sera propre et net comme une écuelle ; l'humanitarisme en fera sa gamelle ⁹. » Lacan est donc plutôt pessimiste dans son appréciation du futur de nos exactions.

Il semble aussi que Lacan associe l'avenir qu'il prophétise du racisme à l'avenir de la religion puisqu'il dit, au conditionnel, que Dieu pourrait en reprendre de la force. Autrement dit, cet égarement de notre jouissance que provoque le fait que nous nous mêlions et que nous dramatisions notre rapport à l'Autre absolu, à l'Autre « d'une autre race », pourrait finir par faire ex-sister Dieu. Lacan dit que ce n'est pas impensable et que si c'était le cas, c'est-à-dire si Dieu reprenait de la force, cela ne présagerait rien de meilleur qu'un retour de son passé, dont l'histoire des religions et de ses guerres nous enseigne qu'il est plutôt funeste. Là aussi ce que prédit Lacan en 1973 ne peut que laisser pantois ceux qui le lisent en 2021.

Mots-clés : racisme, jouissance, égarement, l'Autre radical, l'Autre absolu, l'Autre côté du sexe.

* Intervention au séminaire École 2020-2021 « Jacques Lacan, *Télévision*, questions III et V », soirée du 17 juin 2021, par visioconférence.

1.  https://www.youtube.com/watch?v=N_Stqh7q6-Y
2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 221-236.
3.  S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1981.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 235.
5.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 257.
6.  J. Lacan, « Préface à une thèse », dans *Autre écrits, op. cit.*, p. 395.
7.  M. Maïmonide, *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, 2012.
8.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 534.
9.  A. de Musset, « Dupont et Durand », dans *Poésies nouvelles (1936-1852)*, Paris, Charpentier, 1857, p. 112.

Radu Turcanu *

Commençons par reprendre la question de Jacques-Alain Miller :

« Vous n’opposez pas aux jeunes, comme vous dites, bouche pincée. Certes pas, puisque vous leur avez lancé un jour, à Vincennes : “Comme révolutionnaires, vous aspirez à un maître. Vous l’aurez.” En somme, vous découragez la jeunesse ¹. »

Référence est faite, dans cette question, à un paragraphe précédent, où « les jeunes » en question ainsi que « la bouche pincée » renvoient à ce commentaire de Lacan : « Si j’ai parlé d’ennui, voire de morosité, à propos de l’abord “divin” de l’amour, comment méconnaître que ces deux affects se dénoncent – de propos, voire d’actes – chez les jeunes qui se vouent à des rapports sans répression –, le plus fort étant que les analystes dont ainsi ils se motivent leur opposent bouche pincée ². »

« Bouche pincée », serait-ce ici une référence aux analystes qui ont porté un regard hautain sur les jeunes « révolutionnaires » ? Figurent-ils, ces analystes « bouche pincée », parmi ses propres élèves, ou parmi ceux dont Lacan parle comme étant devenus des « canailles » à la fin d’une analyse ? Dans tous les cas, Lacan se sépare de ces analystes qui, par leur attitude face aux jeunes, ne sortent pas du discours du maître, auquel ils veulent plutôt plaire ; on peut associer ici la « bouche pincée par minauderie », ou « la bouche en cœur » ou « en cul de poule », ce qui veut dire « faire plaisir », au maître sans doute de la part de ces analystes pointés ici du doigt par Lacan.

Selon Miller donc, Lacan n’oppose « pas aux jeunes, comme [il dit], bouche pincée ». Pour une raison simple, qu’on va trouver développée dans le texte de Lacan « Réponse à des étudiants en philosophie ³ », de 1966, où il contraste la théorie révolutionnaire et la praxis révolutionnaire. La dernière n’est pas à interpréter, et d’ailleurs Lacan ne la critique pas ; c’est la théorie qui laisse à désirer, c’est le cas de le dire, car elle « ferait bien de se tenir pour responsable de laisser vide la fonction de la vérité comme cause, quand c’est là pourtant la supposition première de sa propre efficacité ⁴ ».

Car, même s'ils sont matérialistes, et par là ils sont dans l'ensemble heureusement « aristotéliens ⁵ », ces jeunes étudiants ne s'intéressent pas à la théorie lacanienne du langage comme structure de l'inconscient. Et Lacan d'ajouter dans ce même texte : « Ma théorie du langage est vraie quelle que soit la suffisance du marxisme, et [...] elle lui est nécessaire quel que soit le défaut qu'elle y laisse ⁶. »

Dans la question, on assiste ensuite à un saut vers ce qu'on appelle « l'impromptu » de Vincennes, publié à la fin du Séminaire XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, sous le sous-titre « Analyticon ⁷ ». C'est ici qu'on trouve la phrase lancée effectivement par un Lacan à la limite scandalisé, aux étudiants qui n'arrêtaient pas de l'interrompre et de le critiquer, voire de l'insulter, de lui « casser les pieds ⁸ », comme il le dit lui-même dans sa réponse à Miller.

Vers la fin de l'impromptu, Lacan se dit en effet « révolté », non pas par les critiques et l'incompréhension de son public, au contraire, il se montre plutôt calme et ouvert aux échanges, insistant sur l'importance de sa théorie des discours, qu'il propose aux étudiants comme arme plus efficace politiquement que leurs revendications (leur « théorie »). Car les étudiants ne font que tourner en rond à l'intérieur du discours universitaire d'abord, et plus largement à l'intérieur du discours du maître. Ils ne font ainsi que revenir à la même place (sens premier de révolution, qui est d'abord celle des astres). Et c'est là où Lacan propose une sortie de ce cycle infernal, rendu imbattable par le discours capitaliste, lorsqu'il évoque son discours de l'analyste, qui est l'envers du discours du maître, qui est également le discours de l'inconscient et de son sujet. Nous allons voir dans la réponse de Lacan pourquoi on pourrait aussi appeler le discours du maître « discours de la trique ».

D'où vient donc la « révolte » de Lacan ici ? De l'inculture dont font état certains participants dans le public. Quelqu'un de l'assistance lui crie en effet : « Je ne sais pas ce que c'est, aphasique. » Ce à quoi Lacan explose : « Vous ne savez pas ce que c'est, aphasique ? C'est extrêmement révoltant. Vous ne savez pas ce que c'est, un aphasique ? Il y a quand même un minimum à savoir ⁹. » Lacan enchaîne avec une critique à la fois de l'Université et d'un régime politique en particulier, régime dit nouveau où, sous la forme de la bureaucratie, le discours universitaire est arrivé au pouvoir : il s'agit de l'URSS, « une forme de société où c'est justement l'Université qui a le manche ¹⁰ », ajoute-t-il dans l'impromptu, c'est-à-dire qui dirige.

C'est également à la suite d'une autre référence à l'aphasie, lors de ce même impromptu, que Lacan prononce la phrase reprise dans sa question

de *Télévision*. Il essaie ainsi d'expliquer à son audience ce qu'est l'aphasie. Pour ce faire, il commence par distinguer cette nouvelle société où l'université a le manche, c'est-à-dire un pouvoir discrétionnaire et finalement absurde, comme chez Kafka, d'une société qui pourrait se renouveler effectivement à partir du savoir sur ce qui la domine, « la pratique du langage » – nous retrouvons ici la critique de Lacan de la théorie, et non pas de la pratique, révolutionnaire. Ce savoir, qui n'est ni bureaucratique ni kafkaïen, c'est la psychanalyse qui « en donne le témoignage ». Quant à l'aphasie, « cela veut dire qu'il y a quelque chose qui flanche de ce côté-là ¹¹ ».

Dans sa réponse, Lacan oppose donc au discours du maître et de l'université, qui ont le manche et qui ensemble donnent « le discours de la trique », le discours de la « bonace », terme utilisé dans sa réponse, qui est le discours de l'éthique du bien-dire. Dans les deux premiers discours, du maître et de l'université, on produit soit des *ilotés*, dit-il dans son impromptu, à qui leur propre jouissance n'appartient pas (discours du maître), soit des sujets apathiques face à leur propre division, des individus et leurs unités de valeur qui ne font que se transformer en trique d'appoint pour un maître qu'ils reproduisent à l'infini (discours de l'université). L'envers de la collusion de ces deux discours, c'est le discours du psychanalyste, le seul à même de porter aux deux autres un vrai coup, cela en passant par le discours de l'hystérique, comme on va le voir.

C'est pourquoi l'aspiration à une nouvelle société, mais qui ne sait pas interpréter ce qui domine toute société, à savoir le langage et les discours, « ça n'a qu'une chance, d'aboutir, toujours, au discours du maître. C'est ce dont l'expérience a fait la preuve. Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un maître. Vous l'aurez ¹². » Voilà donc, vers la fin de cet impromptu, la phrase utilisée par Miller dans *Télévision* pour interroger Lacan là-dessus.

Il ne s'agit pas ici de « décourager la jeunesse », mais de lui ouvrir les yeux quant à ce qu'elle fabrique elle-même comme *trique* reproductible à l'infini, dans ses élans « révolutionnaires » mais découplés de la vérité ; une vérité synonyme ici du rapport au discours de l'analyste et au transfert analytique.

Passons maintenant à la réponse de Lacan à la question de Miller :

« Ils me cassaient les pieds selon la mode de l'époque. Il me fallait marquer le coup. Un coup si vrai que depuis ils se pressent à mon séminaire. De préférer, somme toute, à la trique ma bonace. »

« La mode de l'époque » peut se comprendre à la fois comme la mode du discours dominant de l'époque, finalement nourri par les mouvements

protestataires des étudiants, mais aussi comme « la mode » ou comme le mode typiquement révolutionnaire, celui de la recherche d'une nouvelle forme de société. Dans la réponse de Lacan, il y a une tension constante entre ces discours à la mode, y compris celui dit révolutionnaire, et le discours de l'analyste.

C'est pour cette raison qu'à l'époque de l'imromptu à Vincennes il lui « fallait marquer le coup », c'est-à-dire présenter la vérité manquante dans les discours des protestataires, car sa place reste vide, alors que la vérité est elle-même la cause de tout discours. Comme pour la jouissance dans la question suivante qui lui est posée, Lacan marque, localise, assène la place, et par là la fonction, de la vérité laissée vide par les protestataires. Dans leur théorie à la mode ils ont laissé vide cette place de la vérité, alors que dans le discours de l'analyste cette place indique le savoir refoulé de toute théorie, à la mode ou pas.

Marquer le coup ici est sans doute l'envers d'avoir le manche lorsqu'il s'agit de changer la société : c'est l'acte qui se montre à travers le discours, contrairement à son absurde bureaucratisation. D'où le « si vrai » quant au coup : « un coup si vrai » lorsque précisément Lacan propose sa théorie des discours à la place de la théorie révolutionnaire à la mode, et par là introduit son auditoire à la pratique psychanalytique et à son moteur principal, le transfert analytique. Finalement, c'est ce « coup si vrai », le transfert, qui permettra à Lacan de dire plus tard que « l'inconscient, c'est la politique ¹³ » ; une politique qui se situe à l'envers de la politique du manche, celle du maître et de sa jouissance soustraite à la jouissance de ses « sujets ilotes ».

Ce coup de Lacan n'abolira pas la mafieuse collusion des discours du maître, de l'université et du capitaliste. Mais il lui portera un coup *épocal*, dont nous sommes les produits aujourd'hui, tout comme l'invention freudienne de la psychanalyse a porté un coup tellement sérieux à son époque qu'il n'arrête pas depuis de transformer en profondeur, et, curieusement, d'une manière de plus en plus méfiante et critique à l'égard de la psychanalyse et du freudisme mêmes, tous les champs de l'expérience humaine. Ce coup, il n'y a que le discours du psychanalyste qui peut le porter aux autres discours et théories, car il implique dans sa mise en pratique le transfert analytique et le désir de l'analyste.

Au lieu de rassembler « les jeunes », « unis », « vers Cythère », vers la jouissance promise, Lacan les fait venir à son séminaire, où il est précisément question de ce discours de l'analyste, non pas révolutionnaire, mais disruptif. Parce que la psychanalyse est aussi une praxis, une pratique, et c'est pour cela que son discours n'interprète pas la pratique révolutionnaire.

Le discours de l'analyste secoue le sujet plus encore que les triques des gendarmes, depuis sa trompeuse tranquillité (« ma bonace »), qui pourrait bien être celle qui annonce non pas une révolution, mais une révolte du sujet ; un tsunami quant au positionnement du sujet par rapport à sa propre jouissance et à son mode toute phallique, mais aussi par rapport à la jouissance de l'Autre et sa malédiction, comme on le verra dans la question suivante.

Le trompe-l'œil est saisissant. La trique est devenue elle-même une mode : il y en a qui protestent, il y en a qui tapent, mais rien ne change. Calme plat, mer tranquille, pas de vagues. Alors que « ma bonace » (dont certains ont voulu se moquer en la transcrivant « ma bonasse », pour accuser Lacan de manque de fermeté et de complicité même avec la trique), c'est quoi ? J'utilise ici l'article de Camille Scalabrino « La science du texte rencontre Lacan », dans le numéro 2 de la revue *Critique communiste* (juin-juillet 1975). Selon le Larousse, « bonace » signifie : « État de la mer pendant un calme plat, quand ses eaux n'éprouvent aucune agitation. Figuré : tranquillité, repos. » Mais aussi, dans « temps de bonace » : « La bonace est redoutée des marins comme le signe précurseur d'un grand orage. » La définition du Robert semble rassurer : « Calme plat de la mer après ou avant une tempête. » Et le Robert de préciser : « Profiter de la bonace pour s'embarquer. » Quant à la fausse transcription, continue Scalabrino, « bonasse » donne « bonasserie » : « Qui est d'une bonté, d'une bonhomie, d'une simplicité excessive : un homme bonasse. » Le Robert précise : « Qui est faible, d'une bonté excessive par simplicité d'esprit, par peur des conflits. » D'où l'implication qu'on peut faire support à la trique par un trop de bonté, et que ce serait le cas de Lacan. Cette position critique absurde continue d'ailleurs de faire des émules de nos jours. Lacan est considéré encore, à l'intérieur des mêmes discours auxquels il a porté son fameux coup « si vrai » avec son discours de l'analyste, comme un gourou ou maître d'École pour des suiveurs peu enclins à la révolte et à l'originalité par rapport au maître.

Quand Lacan dit « ma bonace », il faudrait entendre, je suppose, également « le coup si vrai », le coup qu'il porte aux positions de ceux qui ne veulent pas l'écouter à la fin de l'imromptu : « C'est vous [qui] jouez la fonction des ilotes de ce régime. Vous ne savez pas non plus ce que ça veut dire ? Le régime vous montre. Il dit – *“Regardez-les-jouir”* ¹⁴. »

Dans la Grèce antique, nous rappelle David Bernard dans son livre *Lacan et la honte, De la honte à l'hontologie* ¹⁵, les hilotes étaient des esclaves originaires d'une population autochtone du Péloponnèse, mis au service des citoyens de Sparte. Leur particularité, qui au fil de l'histoire fit de « hilote » un nom commun, était d'être utilisés lors de rites initiatiques

qu'imposait l'éducation spartiate au cours desquels il étaient maltraités, humiliés, voire tués. Et notre collègue de Rennes de conclure : « Le *"Regardez-les-jouir"* indique qu'il ne s'agit pas d'une jouissance propre à chaque esclave, mais d'une jouissance induite par le maître, qui ne peut pas accepter le mode de jouissance qui serait propre à l'esclave ¹⁶. »

Pour finir, revenons à la fameuse « trique », terme central ici et ô combien fort en équivoques. « Trique » peut être le bâton du gendarme ou des CRS ; mais aussi le petit livre rouge qui met les foules au pas, « massue » en appont du nouveau maître, pour « les masses » toujours prêtes à suivre ce maître. C'est en effet avec diverses images de la trique qu'on assomme lesdites masses. Il y a aussi en français « manier la trique et l'encensoir », dans le sens de garder un contrôle autoritaire et sans reste sur l'autre, à coup de trique ou de flatterie (« casser le nez, la figure de quelqu'un à coup d'encensoir »). La trique pourrait être aussi ici « la sexologie », dont il fut déjà question dans *Télévision*, sexologie censée apprendre au sujet, entre autres, comment « avoir une trique ».

Lacan évoque la structure torique de l'homme et de ce retournement du tore (comme le retournement d'un gant) par lequel on identifie un sujet, et qu'il appelle « trique ». « Il n'y a pas de progrès, parce qu'il ne peut pas y en avoir. [...] L'homme tourne en rond si ce que je dis de sa structure est vrai, parce que la structure, la structure de l'homme est torique ¹⁷. » En retirant le « o » de « torique » on obtient en effet « trique ».

Le coup « si vrai » de Lacan ici est donc celui qu'on attrape comme après-coup et qui est la fonction même du transfert. Ce coup – comme les coups de l'inconscient en tant que retours du refoulé – nous vient du futur, comme futur antérieur : c'est la vérité sur la division du sujet.

Le futur maître, on le prépare donc sans savoir ce qu'on fait, assujettis comme nous sommes à l'inconscient. Il manque le discours de l'analyste pour interpréter cet assujettissement selon un coup non pas de trique, mais de bonace, cette dernière à mettre sans doute du côté d'une nouvelle éthique, celle du bien-dire.

« Pour s'y retrouver il faut savoir que le présent est contingent, comme le passé futile. C'est du futur qu'il faut tenir, contre Aristote qui là-dessus a fléchi, que le présent tient à ce qu'il y a de nécessaire. Le vainqueur inconnu de demain, c'est dès aujourd'hui qu'il commande ¹⁸. » C'est en cela que le message de Lacan dans sa réponse à Miller semble indiquer que ce sont seulement le discours de l'analyste ainsi que la pratique analytique qui s'appuie sur le transfert, comme envers du discours du maître-bureaucrate-capitaliste, qui offrent une alternative au discours de la trique.

* [↑](#) Intervention au séminaire École 2020-2021 « Jacques Lacan, *Télévision*, questions III et V », soirée du 17 juin 2021, par visioconférence.

1. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 533.

2. [↑](#) *Ibid.*, p. 532.

3. [↑](#) J. Lacan, « Réponses à des étudiants en philosophie », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 203-211.

4. [↑](#) *Ibid.*, p. 208.

5. [↑](#) *Ibid.*

6. [↑](#) *Ibid.*

7. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 227-240.

8. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », *art. cit.*, p. 534.

9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 237.

10. [↑](#) *Ibid.*

11. [↑](#) *Ibid.*, p. 239.

12. [↑](#) *Ibid.*

13. [↑](#) J. Lacan, *La logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967.

14. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 240.

15. [↑](#) D. Bernard, *Lacan et la honte, De la honte à l'ontologie*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2019.

16. [↑](#) *Ibid.*

17. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 15 mars 1977.

18. [↑](#) J. Lacan, « D'une réforme dans son trou » (1968), *Journal français de psychiatrie*, n° 27, 2006, p. 3-5.

SÉMINAIRES CHAMP LACANIEN

Ce qui nous tombe dessus

Ça ne cesse pas de tomber, après l'analyse

Luis Izcovich

L'après-coup *

Il existe une vie après l'analyse, c'est ce pour quoi on fait une analyse, pour qu'elle ne soit pas la même. La vie après l'analyse se suffit-elle du repérage que nous avons par rapport au monde tel que nous l'a laissé l'analyse ?

À partir de ce qu'on sait de soi, et du savoir-faire avec son symptôme, on change de place, de point de perspective, on se soutient d'un désir qui ne passe pas par l'Autre et pourtant cela n'évite pas que ça ne cesse pas de tomber même après l'analyse.

Il y a déjà les hasards de la vie que Lacan avait évoqués comme ce qui nous pousse de droite à gauche et fonde un destin. Il y a pourtant une différence par rapport aux hasards d'avant l'analyse. On ne peut pas dire qu'on est poussé de gauche à droite après l'analyse. Le hasard, c'est un autre nom de la contingence et l'analyse permet un savoir-faire avec les contingences.

C'est formulé très tôt par Lacan. L'analyse réordonne les contingences passées en leur donnant un sens à venir et il évoque le peu de liberté par où le sujet les fait présentes. On peut dire qu'avec ce *réordonner*, on se prépare aux contingences nouvelles et, à la différence du passé, on les aborde avec plus de liberté, c'est-à-dire que désormais on a le choix.

Mais il y a des contingences après l'analyse qui vont au-delà de la rencontre avec l'imprévisible. Il y a parfois de l'imprévisible, parfois s'y ajoute l'improbable. Et c'est là où, véritablement, ça tombe. Ça tombe dans la pensée, ça peut tomber dans le corps. Que ce soit dans l'un ou dans l'autre, ça finit toujours par tomber dans le corps. C'est là que la contingence fait événement. Et comme tout événement, qu'il soit de pensée ou de corps, cela affecte le corps.

Quand on dit que ça touche le corps, on dit que ça touche le réel. Et ce qui touche le réel, c'est toujours ce qui perfore l'imaginaire et le symbolique, et affecte toujours le réel du corps. Car on a très bien pu accéder,

dans le trajet de l'analyse, à la destitution subjective, à l'expérience de désêtre de l'analyste dans sa fin d'analyse, au moment où les semblants vacillent, et on constate que les semblants ne disparaissent pas. Ils se reconstituent autrement et font écran au réel, sauf si le réel du sexe ou l'imminence de la mort crèvent cet écran. Il y a donc la contingence de la rencontre après l'analyse. Cela peut être la bonne rencontre ou la mauvaise. Elles ont pourtant, toutes les deux, un point commun. C'est que toujours une rencontre de jouissance peut s'avérer énigmatique. Une rencontre de jouissance peut ainsi surprendre le programme fantasmatique du sujet. Ce qui tombe peut être bien et pourtant le sujet l'éprouve comme ce qui lui est tombé dessus. Donc, il ne faut pas corrèler ce qui tombe après l'analyse à la mauvaise rencontre.

Il y aurait donc deux types de contingences après l'analyse. Il y a d'une part celles qui peuvent se réordonner à partir des propres coordonnées subjectives, soit ce que l'on sait de soi. C'est le cas des rencontres qui touchent le fantasme sans faire trou dans le réel. Il y a un effet de surprise. Elles peuvent faire vaciller le fantasme. On peut être étonné d'apercevoir à nouveau quelque chose qu'on croyait dépassé. Ces surprises exigent parfois un tour de plus sur soi-même qui n'est pas forcément la reprise de l'analyse. Le sujet réorganise la réalité par un réaménagement du fantasme. Cela fait partie de ce que le sujet sait faire. Il se débrouille avec son fantasme.

Il y a d'autre part ce qui tombe, et qui est hors programme, sans que le sujet ait les coordonnées pour l'intégrer. Cela fait événement, trou dans le symbolique et rencontre avec le réel. Et on s'aperçoit qu'à chaque fois cela concerne le réel du sexe ou de la mort. De là l'intérêt à revenir sur la façon dont les analystes traitent ce qui surgit comme contingence après l'analyse.

On pourrait appliquer à l'après-analyse la question que Lacan pose à la fin du séminaire XI, quand il affirme que savoir comment le sujet vit la pulsion après la traversée d'une analyse « n'a jamais été abordé ¹ ». Il pose cette question au centre de sa proposition pour la passe.

On pourrait également dire dans notre actualité que l'après-analyse et même l'après-passe n'ont jamais été abordés non plus. On a commencé il y a quelques années à mettre dans notre programme de travail « la passe et ses suites ». Si ensuite on n'a pas poursuivi, c'est qu'on s'est contenté d'explorer, suivant la proposition de Lacan, l'avènement du désir de l'analyste.

Je pense néanmoins qu'on pourrait obtenir un bénéfique épistémique à partir de l'exploration du rapport que nous avons avec l'inconscient post-analytique.

De ce rapport à l'inconscient, Freud, qui n'est pas passé par l'épreuve du transfert, nous a donné le modèle. Il n'a pas cessé de ne pas reculer, face à ses oublis, actes manqués, affects énigmatiques, inhibitions, pour tenter de cerner son rapport au non-su comme cadre de ce qui, à chaque fois, s'est révélé opaque dans les contingences de la vie. Certes, il l'a fait pour démontrer comment l'hypothèse de l'inconscient se vérifie dans son cas, et donc apporter une preuve de plus sur l'existence de l'inconscient ; mais au-delà, il l'a fait à partir d'une nécessité pour la psychanalyse, à savoir que l'analyste soit au plus près de son savoir inconscient. Ce qui tombe à chaque fois pour Freud, c'est une formation de l'inconscient, mais pas toujours. Il y a aussi, et c'est crucial, ce qui est tombé parce que les mythes fabriqués par l'inconscient n'ont pas constitué une barrière efficace. De ces deux dimensions, ce qui tombe de l'inconscient et ce qui fait trou dans l'inconscient, l'analyste doit être averti.

Pourtant, Freud ne s'est jamais servi de ce modèle pour préconiser qu'on puisse se passer du dispositif analytique, ni non plus qu'au bout d'un moment on puisse poursuivre l'analyse par l'autoanalyse. Sa proposition témoigne d'une nécessité mais aussi d'un choix : être en position d'inventer la psychanalyse ne l'a pas dédouané d'aborder son propre rapport à l'inconscient. Certes, il n'a pas tout dit de son rapport à l'intime. Il n'a pas livré les conséquences pour les analyses de ce qui chez lui n'était pas analysé. Il a eu pourtant le courage de montrer les limites de sa position comme sujet. Il suffit de donner deux exemples : son autocritique concernant l'interprétation manquée dans le cas Dora ; son manque d'hésitation à désigner comme dépersonnalisation, le sentiment étrange qui le prend à la vue de l'Acropole. Il évoque ainsi le plaisir gâché, le sentiment de culpabilité, qui vont jusqu'à l'empêchement de jouir, effets sur Freud lui-même de ne pas avoir pu aller au-delà du père.

Cela met en évidence le caractère aigu d'une position, celle qui consiste à examiner à chaque fois ce qui, pour chacun comme analyste, peut interférer dans la poursuite de l'analyse d'un analysant. Également, cela nous montre la nécessité constante de cerner ce qui reste opaque après l'analyse, pour aller dans la direction d'une des visées de l'analyse, ne pas trahir son désir et jouir de la vie. C'est ce que déduit Freud quand il analyse son sentiment de culpabilité par rapport au père et le trouble à la vue de l'Acropole.

Or, on ne peut parler chez Freud de restes non analysés puisqu'il n'y a pas eu d'analyse. La valeur des exemples tient aux conséquences que Freud extrait à chaque fois de son rapport à l'inconscient. Freud ne s'abrite

pas derrière le non-savoir. Il donne plutôt l'exemple de la nécessité de se guider du non-savoir comme cadre du savoir.

C'est un Freud toujours analysant de sa propre expérience. On peut dire que Lacan a poursuivi dans cette direction et même l'a accentuée. Il y a pourtant une différence fondamentale. À la différence de Freud, Lacan nous donne des indications de son rapport à l'inconscient après l'analyse puisqu'il est passé par l'expérience de l'analyse. Cela témoigne donc de l'inconscient post-analytique.

On pourrait s'arrêter à plusieurs formulations de Lacan, mais elles convergent sur l'idée que, si l'analyste ne pense pas quand il opère, il pense néanmoins à l'analyse de son analysant. C'est ce qu'il énonce dans *R.S.I.* dans la leçon du 10 décembre 1974 : « Il est pourtant indispensable que l'analyste soit au moins deux : l'analyste, pour avoir des effets, et l'analyste qui, ces effets, les théorise ². »

Certes, quand Lacan se réfère aux *deux* en question, l'analyste pour avoir des effets, puis l'analyste qui ces effets les théorise, il ne fait pas allusion à l'inconscient de l'analyste.

Mais je crois qu'on peut l'ajouter. Quand on pense à son acte, il est légitime de se demander si par notre position on a fait obstacle ou pas aux effets sur l'inconscient de l'analysant. Donc, quand je dis que Lacan a accentué la voie freudienne, c'est parce qu'il ajoute aussi, en ce qui concerne la transmission de la psychanalyse, l'analyste en position d'analysant. Il le dit par rapport à l'AE (analyste de l'École), comme analysant de son expérience. C'est ce qu'une École attend de ses AE, qu'ils pensent la psychanalyse à partir des points vifs auxquels eux-mêmes ont eu à faire face. Penser la psychanalyse à l'aide de son expérience, telle est la fonction de l'AE. Mais encore, pourrait-on ajouter, pourquoi devrions-nous nous arrêter à l'AE ? Pourquoi n'ajoutons-nous pas qu'il est indispensable de penser la psychanalyse à partir des nouvelles conjonctures dans le monde mais aussi à partir de notre position avec notre inconscient ? À partir de ce qui a été énoncé, une autre question se pose : déduisons-nous qu'après l'analyse, l'inconscient reste l'Autre, formule souvent utilisée, d'ailleurs par moi-même ? Posons-nous que l'analyste, comme tout sujet, est divisé par ce qui fait retour de ce qui ne s'est pas écrit dans sa propre analyse ?

Mais alors quelle est la différence avec Freud qui analyse ses retours du refoulé exactement comme un sujet divisé ? Au fond, la question est celle du sujet divisé après l'analyse.

Lacan donne un repérage en avançant dans une autre direction.

Il prononce le séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* dans les suites immédiates du séminaire *Le Sinthome* et de la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », où il avance, nous l'avons largement commenté cette année, la satisfaction qui marque la fin. Dans *L'insu*, il prolonge cette question en ajoutant la fin d'analyse par s'identifier à son symptôme. Et à peine un mois plus tard, à la séance suivante de son séminaire, il formule : « Je suis un hystérique parfait, c'est-à-dire sans symptôme sauf de temps en temps ³. » C'est ce qu'il explique à partir d'une erreur de genre grammatical qu'il fait alors qu'il est au restaurant. La phrase de Lacan était : « Mademoiselle, on est réduit à ne manger que des écrevisses à la nage ⁴. » Remarquons que Lacan reconnaît une manifestation de l'inconscient et pourtant ne déduit pas le signe d'une division subjective. C'est même le contraire, car il explique qu'à la différence de l'hystérique, « à force d'avoir un inconscient » il « l'unifie avec [son] conscient ⁵ ».

Ce retour de l'inconscient pour Lacan est plutôt le signe de son symptôme, qui fait retour de temps en temps, ce qui ne l'empêche pas de se dire sans symptômes. Sans symptômes peut s'entendre comme être suffisamment satisfait par ce qui est devenu son symptôme au point de ne plus l'éprouver. Autrement dit, ce serait un exemple, un signe même, de ce que serait avoir accompli l'identification avec le symptôme.

Cela va dans la direction de ce qui précède, comme je le disais juste avant, d'une part l'affirmation dans la Préface, « la satisfaction qui marque la fin ⁶ », et d'autre part sa formulation « s'identifier [à son symptôme], en prenant ses garanties, une espèce de distance ⁷ ».

Le fait de formuler « s'identifier » et non « identification » au symptôme, nous indique la temporalité d'un processus. Quelque chose qui ne se fait pas une fois pour toutes, qui se poursuit, qui ne cesse pas, jusqu'à produire, si on considère que l'exemple de Lacan n'est pas unique et que donc c'est possible, ce que je formulerais ainsi, s'identifier à son symptôme est ce qui permettrait de réduire l'écart entre inconscient et conscient.

Cela rejoint ce que dit Lacan : « à force d'avoir un inconscient », qui introduit la dimension de la répétition post-analytique et donc la nécessité du temps. Je trouve cette remarque précieuse, car elle ouvre sur une autre perspective que celle de l'inconscient toujours Autre. La formule « à force d'avoir un inconscient l'unifie avec son conscient », c'est ce qui permet au mieux de savoir faire avec son symptôme.

Dès lors une question se pose, est-ce que s'identifier au symptôme comporte une dimension stable, fixe, définitive ? Je pense plutôt qu'avec la proposition de s'identifier à son symptôme, Lacan désigne le moment où

commence un nouveau processus pour le sujet. Il commence au cours de l'analyse et se poursuit jusqu'à la fin de la cure, moment où le sujet peut se dire que, même s'il y a de l'incurable, un processus irréversible s'est mis en marche concernant ce « s'identifier ». Donc le « c'est assez de la fin », ce n'est pas, plus de symptôme, mais le moins possible, de temps en temps, au point qu'on acquiert la certitude que désormais on saura faire sans le transfert.

Je crois que c'est aussi cette direction que prend Lacan dans une formulation conclusive du séminaire *Le Moment de conclure*, « l'inconscient, c'est ça, [...] c'est la face de Réel de ce dont on est empêtré. » Puis il ajoute : « L'analyse ne consiste pas à ce qu'on soit libéré de ses *sinthomes*, puisque c'est comme ça que je l'écris, symptôme. L'analyse consiste à ce qu'on sache pourquoi on en est empêtré⁸. »

L'inconscient, face de réel, signifie l'inconscient face du symptôme. C'est dans ce contexte que Lacan écrit « le réel ne cesse pas de s'écrire » alors qu'auparavant il disait que le réel ne cessait pas de ne pas s'écrire.

On peut saisir à travers ses nouvelles remarques la dimension de ce qui continue à s'écrire après l'analyse.

On peut revenir à ce qui tombe après l'analyse et au rapport au réel. Il y a ce qui tombe qui est de l'ordre d'une constante : le réel qui vient toujours à la même place ; c'est un réel connu mais qui n'a pas moins effet de réel. Puis il y a ce qui tombe et qui a un effet de trou. Ce qui tombe hors articulation signifiante, hors appareillage, peut à l'occasion être fulgurant et perfore le savoir que le sujet s'est forgé dans la cure. L'École, si le sujet devenu analyste en fait partie, protège, fabrique une langue, crée des moyens pour éviter ce qui tombe. L'École est un abri mais pas un paratonnerre.

Parfois, la révélation qui tombe se connecte au passé, c'est-à-dire au traçable. Le traçable renvoie à ce qu'on sait sans le savoir. C'est déjà écrit, on n'arrive pas à le saisir mais on a l'intuition qu'il était là depuis longtemps.

Il y a ce qu'on ignore mais il y a ce qu'on sait. On sait que le désir se soutient d'un manque. Et on sait qu'il est ce qui cause notre désir. On sait aussi que les objets plus-de-jouir fonctionnent comme obturateurs du manque, et ne sont pas au service de causer le désir.

L'après-coup de la fin comporte des surprises et démontre qu'on a très bien pu aller dans l'analyse jusqu'à l'incurable, il y a un imprévisible qui fait réel. On ne peut pas le calculer, on ne sait pas quand il va arriver, mais il arrive. Là, on a beau avoir touché dans son analyse à l'impossible, on constate qu'il y a un autre réel qui fait réveil. Parfois, c'est un réveil qui pousse à la reprise d'une analyse, mais pas toujours et pas forcément.

Je crois que c'est là une démonstration de « l'inconscient comme face du Réel ». Cela réveille, car c'est un lapsus ou un rêve qui n'a strictement rien à voir avec ce que le sujet a articulé dans son analyse. Pas de boussole pour l'interpréter. D'ailleurs, quand Lacan pose qu'on attrape des bouts du réel, cela montre que la cure analytique forcément nous laisse dans un rapport inachevé au réel. Ce qui tombe n'est donc pas ce qui nous vient du monde. C'est aussi ce qui vient de nous. Et alors toute la question est de savoir comment on s'arrange avec ce nouveau réel.

Il convient de distinguer, d'une part, ce qui subsiste, restes de symptômes, de ce qu'on connaît, de, d'autre part, ce qui émerge, ce qui surgit, comme surprise du réel.

C'est là que trouve sa pertinence la formule de s'identifier au symptôme. C'est à condition qu'on retienne que le symptôme est devenu sinthome.


« S'identifier en prenant ses garanties », dit Lacan, cela veut dire que c'est un processus, qui ne cesse pas de s'écrire, qu'on ne cesse pas de vérifier. On a accédé à la certitude de fin et pourtant on s'interroge, « c'est bien ça ? » À chaque fois que ça tombe, on s'interroge, sur le rapport à notre inconscient, sur notre identification au symptôme. Sommes-nous si sûr d'avoir obtenu ce qu'une analyse peut nous apporter ? La certitude qui provient d'une satisfaction de fin par le symptôme a des conséquences pour l'analyste. Je pense qu'il ne fera face à ce qui tombe autrement que s'il se satisfait dans sa propre analyse du déchiffrement de l'inconscient.


L'analyste n'est pas affecté par son inconscient quand il opère. Ce qui le met à distance, c'est le désir. Mais c'est par l'identification au symptôme qu'il prend une distance à l'égard de ce qui tombe.


C'est ainsi que je trouve pertinent de distinguer la notion d'enthousiasme de fin de celle de satisfaction de fin. L'enthousiasme est ponctuel. C'est un signe de fin et, même s'il peut y avoir plusieurs moments d'enthousiasme, il est difficile de soutenir que l'analyste se soutient d'un enthousiasme. L'analyste se soutient d'un désir mais un désir qui comporte une satisfaction. La satisfaction qui marque la fin, c'est une satisfaction qui crée les conditions de l'acte analytique.


Ainsi, l'enthousiasme est limité dans le temps et sa chute n'entraîne pas une chute du désir. Par contre, j'aimerais qu'on me dise ce qui se passe si la satisfaction disparaît. Sa chute entraîne celle du désir. Donc, il y a ce qui nécessairement tombe à la fin de l'analyse, mais je pense que le désir de l'analyste n'est pas affecté tant qu'il trouve une satisfaction dans sa tâche d'analyste.

Mots-clés : inconscient, après-analyse.

*  Intervention à la séance « Ça ne cesse pas de tomber, après l'analyse » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », le 10 juin 2021, par visioconférence.


1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, p. 246.


2.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 10 décembre 1974.


3.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 14 décembre 1976.

4.  *Ibid.*

5.  *Ibid.*

6.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 572.

7.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*, leçon du 14 novembre 1976.

8.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 10 janvier 1978.

Ça ne cesse pas de tomber, après l'analyse

Lydie Grandet

Une analyse, et après * ?

Argument

Le vivant nous est tombé dessus et avec lui le langage : ce « quelque chose » qui se transmet et que l'on cueille à notre insu dans ce qui sera pour chacun la langue sienne, sculptant les aspérités d'une vie.

Une analyse permet de cerner les contours de cette coupure qui nous fait parlêtre : en quoi peut-il s'ensuivre – ou pas – un changement dans la réponse à ce qui ne manque pas de nous tomber dessus, une fois la cure terminée ?

*

Le titre sous lequel je suis invitée à parler ce soir m'a mise dans l'embarras – terme que j'emploie avec l'équivoque qu'amène Lacan dans *L'Angoisse* : l'en/barra¹, car comment pourrions-nous répondre à cette question, puisque, par définition, il est impossible d'anticiper ce qui nous tombera dessus, que ce soit avant, pendant ou après une cure analytique ? Je relève aussi l'insistance du verbe « tomber » ; il charrie autre chose que ses synonymes qui seraient « arriver », « chuter », etc. « Tomber » fait résonner « tombe », la tombe, le lieu de l'inhumation, et aussitôt nous voilà renvoyés à « humus » et « humain ».

Donc, dirais-je, « ce qui nous tombe dessus » pour chacun, c'est d'être au monde ! Le hasard du vivant qui aujourd'hui encore – au moins pour partie – échappe à la science fait l'énigme de l'enfantement. Actuellement, il est possible de choisir son genre, décider du moment de sa mort, s'il ne s'agit pas toutefois d'une mort imprévue, mais choisir sa naissance est impossible ! « On choisit pas ses parents, on choisit pas sa famille, on choisit pas non plus les trottoirs de Manille, de Paris ou d'Alger pour apprendre à marcher. Être né quelque part, pour celui qui est né c'est toujours un hasard². » Et c'est bien de cet « être né quelque part » qu'on peut être

conduit à faire appel à un analyste. Lacan, dans la conférence à Genève sur le symptôme ³, est très clair quand il insiste sur « la façon qu'a eue le sujet [...] d'être imprégné, si l'on peut dire, par le langage », parce que, dit-il, « c'est dans la rencontre des mots avec son corps que quelque chose se dessine. » J'aime bien cet énoncé de Lacan ; à mon sens, il concentre ce qui fait l'essence d'une psychanalyse lacanienne : l'écrit et le dire. C'est bien parce qu'il y a eu rencontre, contingence donc, de mots avec le corps, que quelque chose fait marque. Cette imprégnation, la cure analytique a quelque chance d'en produire Un dire, si l'analysant témoigne d'une certaine docilité au réel et que, cette docilité, l'analyste en a fait l'expérience.

Je voudrais faire ici une remarque : actuellement, dans le discours courant, un glissement sémantique s'opère : le terme « expertise » s'utilise de plus en plus souvent pour désigner « l'expérience ». Or, l'expertise suppose un expert, tandis que l'expérience se réfère à un vécu ; il y a là un écart d'importance, qui prend toute sa portée quand il s'agit d'une analyse et d'un analyste. Je ne crois pas que l'analyste, quelles que soient ses contributions épistémiques, soit voué à devenir un expert. Précisément, ce qu'indique Lacan dans cette conférence sur le symptôme, c'est bien que « nous ne pouvons pas nous nettoyer de ce qui est notre expérience », mais que, par contre, « ce qui est exigible, c'est évidemment d'être passé par cette expérience ⁴. »

Comment entendre « nous ne pouvons pas nous nettoyer de cette expérience » ? Si les méandres de la cure, dans ses allers et retours parfois fastidieux, ses ressassements, ses moments de découragement, ont cependant permis d'approcher peu à peu la construction de son fantasme fondamental et si une contingence a pu convoquer sa traversée, alors s'opère pour l'analysant un renversement : il réalise que le manque n'est pas imputable à l'Autre, mais qu'il est un fait de structure intrinsèque à son expérience subjective langagière. Ce point réordonne le désir et lui fait considérer autrement sa jouissance de parlêtre. Lorsqu'on a a/bordé le trou de la structure, castration de jouissance-toute corrélative à la prise du sujet dans le langage, se dévoile un point de réel qui ouvre à « la différence absolue, celle qui fait de lui un Un unique de différence ⁵ ».

Lire ce qu'écrit le *sinthome* emporte des conséquences sur le désir, la jouissance et l'amour. Ce pas vers un savoir sans sujet, savoir sur la structure, met en lumière qu'il n'y a pas de rapport sexuel qui puisse s'écrire : prendre acte de la castration inaugurale convoque le sujet à savoir « se faire une conduite ⁶ », à prendre position éthique à partir de ce point de réel rencontré.

La lettre, que j'écris LA l'être, faisant écho au « signifiant m'être ⁷ » comme a pu l'écrire Lacan, mémorial de la rencontre des mots et du corps qui fait *lalangue* singulière à chaque Un, fait littoral entre symbolique et réel : je la lis en tant qu'elle présentifie l'urgence de vivre, vivre son présent !

Ce « jouir du vivant », jouir de *son* vivant, s'accompagne d'une liberté à choisir ce que l'on privilégie dans l'occupation du temps qui nous est imparti et dont on sait d'intime expérience qu'il n'est pas éternel !

Le désir inédit/in et dit, révélé dans l'expérience, m'anime pour faire offre « du » psychanalyste à d'autres : « Être le rebut de l'humanité, c'est ne plus être concerné par l'objet que vise le désir comme c'est le cas dans l'humanité, mais par l'objet qui cause le désir comme c'est le cas dans la psychanalyse ⁸. » En effet, dans ce passage de l'analysant à l'analyste, l'objet cause du désir est au principe de l'acte, faisant du sujet supposé savoir S(A).

Avoir pris la mesure de sa différence absolue opère un renversement dans l'abord de l'amour. Pour moi, cette expérience fait mentir Saint-Exupéry quand il disait : « Aimer, ce n'est pas se regarder l'un l'autre, c'est regarder ensemble dans la même direction ⁹. » Tout au contraire ! Aimer devient justement se regarder l'un l'autre, en considérant ses différences ! Cela se traduit par une attitude de respect à l'égard des autres, des proches bien sûr, pour lesquels le modèle œdipien n'est plus de mise, n'a plus cours, dépassé qu'il a été dans la cure, mais, au-delà, des autres en général. Quelque chose est tombé de ce que je qualifierai de « passion » en soulignant son côté délétère, pour un lien aux autres plus serein, plus respectueux, sans doute plus libre.


En conclusion, je dirais que ce qui ne cesse pas de tomber après l'analyse, ce sont les fruits, « l'affruition » de l'expérience, qui font marque, « re-marque » – j'emprunte ce terme à Florence Signon dans une intervention récente à Rodez ¹⁰ car j'y entends marque d'un réel –, il y a un avant et un après la passe. Cela se traduit dans ce qu'on a lâché de son histoire grâce à *l'hystorisation* qu'a permis l'acte « du » psychanalyste.


Se risquer à en témoigner dans la procédure qu'une école propose met à l'épreuve le *désêtre* entraperçu : là, à mon sens, est le véritable pari de la passe telle que Lacan l'avait conçue, indépendamment du résultat qui, lui, est soumis à la contingence.

Cette re-marque a des effets qui ne cessent pas de tomber, dans le sens où elle modifie le rapport que le sujet entretient avec le temps : il devient « son » temps, autre déclinaison et non des moindres de la castration incarnée.


Cela s'est traduit pour moi notamment dans une autre approche du temps logique, à propos d'évènements qui me touchent de près : de façon inopinée, j'ai pris conscience que le temps pour comprendre se concrétise dans une perception intime qui dit le moment de conclure. Expérience étrange, voire déstabilisante dans le sens où je ne peux pas la partager. Serait-ce l'accusé de réception de ce qu'« il y a du savoir sans sujet » et qu'« on le sait soi » ? Je vous laisse sur cette question, me souvenant de la remarque de Lacan : « La passe [...] quelque chose qui ne veut rien dire que de se reconnaître entre s(av)oir ¹¹. »

Mots-clés : castration, expérience, savoir.


*  Intervention à la séance « Ça ne cesse pas de tomber, après l'analyse » du séminaire Champ lacanien « Ce qui nous tombe dessus », le 10 juin 2021, par visioconférence.


1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, p. 20.


2.  M. Le Forestier, *Né quelque part*, chanson, 1987.


3.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », 4 octobre 1975, *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 5-23.


4.  *Ibid.*


5.  A. Nguyen, « Les jouissances perverses », séminaire 2006-2007, *Le Fil à suivre*, n° 3, publié par le Pôle Atlantique.


6.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 487.

7.  Maître/m'êtré : notamment dans J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 33 : « On n'y verrait que du feu si un discours, qui est le discours du maître, m'êtré, ne mettait l'accent sur le verbe être. »

8.  A. Izcovich, *Les Énigmes du désir de Freud à Lacan*, Paris, Stilius, 2018, p. 199.

9.  A. de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*.

10.  Florence Signon est intervenue à Rodez le 7 mai 2021 sous le titre « De l'urgence vitale à l'urgence, de vivre ».

11.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 15 février 1977.

ET ENTRE-TEMPS...

Armando Cote

Entre les langues : l'enfer et la beauté de l'exil *

Mon titre, je le tiens de François Cheng, qui a connu l'enfer et la beauté de l'exil. En Chine, pendant la guerre civile, puis sino-japonaise. Pendant cette période, sa famille trouve refuge dans le Sichuan, au fin fond de la Chine. En juillet 1945, il obtient son baccalauréat ; peu de temps après, les bombes atomiques explosent sur Hiroshima et Nagasaki. En 1946, la guerre civile reprend, François Cheng fugue de longs mois. Il n'est plus qu'un vagabond errant qui connaît la faim et le désarroi. En 1948, quand les communistes prennent le pouvoir à Pékin, la famille au complet rallie la France. Le père parvient à trouver un engagement aux États-Unis. François Cheng ne partira pas, il est seul, sans argent, il ne parle pas français. Inscrit en auditeur libre à la faculté, il reste en France par amour de la langue : « C'est par la poésie que ma rencontre avec le français a atteint son plus haut point. Ce travail intime sur votre langue a épuré mon chinois ¹. » Il a connu l'exil mais aussi cette vie de l'entre-deux-langues : « Grâce au français, à l'assimilation de deux cultures et à ma longue vie, j'ai senti monter en moi une sorte de souveraineté intérieure. Cette langue française de distanciation me permet d'exprimer l'essentiel en moi ². »

François Cheng rappelle souvent que Jacques Lacan a été un de ses « maîtres ». En effet, Lacan l'a invité plusieurs fois dans sa maison de campagne pour redécouvrir et réinterroger les signes humains cachés derrière l'écriture chinoise. François Cheng reconnaît en Lacan « le rare exemple d'un non-sinologue, capable d'appréhender la pensée chinoise dans sa meilleure part et de la révéler finalement au Chinois que je suis ³. » Le discours analytique a la capacité de révéler au sujet sa langue maternelle. Un après-midi de 1977 a été décisif pour François Cheng. Après qu'il lui eut raconté son parcours d'exil, Lacan lui a dit : « Notre métier est de démontrer l'impossibilité de vivre, afin que de rendre la vie tant soit peu possible ⁴. » Après cet après-midi, François Cheng cessera de voir Lacan mais écrira deux ouvrages déterminants pour lui : *Vide et plein* ⁵ et *L'Écriture*

poétique chinoise ⁶. Dès la publication de ce dernier, il envoie à Lacan un exemplaire ; il reçoit aussitôt une réponse, dans laquelle Lacan écrit : « Je le dis : désormais, tout langage analytique doit être *poétique* ⁷. »

En effet, le langage analytique, comme le langage poétique, dégage la parole de son enfermement dans le plein du sens aussi bien que dans le vide de la signification. Dans la leçon du 15 mars 1977, Lacan déclarait : « Le propre de la poésie quand elle rate, c'est justement de n'avoir qu'une signification, d'être pur nœud d'un mot avec un autre mot ⁸. » Le propre de la langue dite totalitaire ⁹, c'est l'envers de la langue poétique.

L'être parlant qui a dû se déplacer dans un pays où il ne peut pas parler sa langue, ressent un double exil : le premier est celui des objets de jouissance et le deuxième celui du manque du trésor des signifiants. Cette expérience montre bien qu'il y a un nœud entre le dire et la jouissance. L'exil brise ce lien et ouvre vers d'autres formes de nœuds, moins étroits, moins féroces. En effet, parler dans une autre langue peut rendre les dire plus légers, moins chargés d'affect, devenir une « langue de distanciation », comme disait Cheng. Cette décharge émotionnelle est appréciable quand on a traversé des expériences traumatiques.

Le recours à une langue étrangère est parfois un secours nécessaire. Nous pouvons évoquer Wolfson et son livre *Le Schizo et les langues* ¹⁰ ; en littérature, les exemples ne manquent pas : Kundera et Todorov. Cependant, il y a un paradoxe quand on fait une analyse entre deux langues : le sujet est privé de ses moyens syntaxiques et principalement d'une jouissance de la langue, mais on constate une plus grande liberté de parole. L'assemblage à la langue maternelle entrave l'énonciation. Dans cette traversée d'une langue à l'autre, il y a transfert de jouissance : le sujet jouit moins du signifiant dont il ignore les trésors. Il est plus direct avec le signifié, il y a moins de détours et de pudeur.

Un autre nœud qui se dévoile dans la nouvelle langue de l'exil est celui de la lettre et du sens, la lettre qui élimine le sens. Parler dans une langue étrangère produit un effet de désaccoutumance, le sujet est confronté à une coupure entre le signifiant et la satisfaction. Cette coupure, avec l'habitude, n'empêche pas l'impossible à dire, il le redouble. Dans mon expérience clinique avec des personnes qui ont été obligées de quitter leur pays et leur langue, cette désaccoutumance peut être très longue et parfois même impossible. En effet, pour des raisons qui touchent le parlêtre, l'apprentissage d'une nouvelle langue peut être perçu comme une menace. Chez les enfants, le désapprentissage de la langue et l'apprentissage d'une nouvelle langue peuvent faire parfois symptôme ou devenir une source

d'inhibition et d'angoisse. L'apprentissage d'une nouvelle langue touche directement à l'être du sujet.

Depuis plus de quinze ans, je travaille dans un centre de soins à Paris où sont reçues des personnes en situation d'exil forcé, qui ont dû quitter leur pays pour des raisons politiques. Grâce à la présence d'interprètes professionnels, nous pouvons faire des accompagnements individuels, pendant plusieurs mois, dans la langue maternelle du patient. J'ai eu l'occasion de pouvoir travailler avec vingt-quatre langues différentes ¹¹. J'ai pu vérifier que « la langue, à peu près quelle qu'elle soit, c'est du chewing-gum ¹². » Elle s'élangue ¹³, c'est-à-dire qu'elle s'étire sans limites. Par ailleurs, elle est capable d'adopter les formes dessinées au choix par son usager, pouvant même revenir à sa forme originelle. Mais la flexibilité dans une langue ou entre les langues n'est pas une garantie d'une modification structurelle, cliniquement se pose la question de ce qui produit, entre les langues, un changement de position subjective. C'est la question, me semble-t-il, à laquelle Lacan a tenté de répondre dans les dernières années de son enseignement et qui sont en lien avec la langue poétique.

Je voudrais partager quelques questionnements et réflexions autour de cette expérience d'entre les langues.

La première est en lien avec la langue maternelle. Beaucoup de choses ont déjà été dites, je condense. Dans ses dernières années, Lacan tirait des conclusions très simples mais essentielles. La première est que, pour parler, il faut un corps et que ce corps est affecté par le langage. Pour Lacan, un corps est troué, il est comme une passoire, il retient seulement quelques restes, quelques débris des bains du langage. Le corps de l'être parlant, avant qu'il ne devienne un corps parlant, est un corps parlé. Le langage est premier par rapport au corps, c'est le langage qui accueille le corps. Il le colonise, le parasite. Le langage ébahit ¹⁴ le corps et le vide. En effet, j'ai pu constater que chez les personnes qui parlent plusieurs langues, quand il s'agit d'évoquer des événements traumatiques ou qui concernent directement le corps, la douleur et les affects, la langue commune qui s'impose est très souvent la première.

Mais, pour pouvoir diriger un travail orienté par la psychanalyse, il ne suffit pas de parler la même langue que le patient, il faut une autre langue : « On ne peut parler d'une langue que dans une autre langue ¹⁵. » Pour Lacan, il y a une autre langue toujours, une langue première à toutes les langues, il l'a écrite *lalangue* en un seul mot pour la distinguer des autres. *Lalangue*, en un seul mot, fait référence à ce langage qui s'instaure entre la mère et l'enfant, avant le langage commun. C'est un langage qui ne

s'apprend pas ; aucun État totalitaire, aucun colonisateur, aucun maître ne pourra y avoir accès, parce que « lalangue est, en toute langue, le registre qui voue à l'équivoque ¹⁶. »

Ni Freud ni Lacan n'ont fait allusion à la question de l'origine de la langue, des langues, ils refusent de croire dans la supériorité d'une langue sur une autre. Dans toute langue, quelque chose persiste et reste irréductible, intraductible, c'est cet impossible qui rend possible la psychanalyse. C'est ce qui offre à l'inconscient une liberté et une indépendance sur toute tentative de maîtrise.

La langue unique totalitaire empêche la création, l'émergence des émotions, la possibilité de la poésie. L'écriture de *lalangue* en un seul mot vient compléter l'hypothèse de Lacan selon laquelle une langue est traduction. La direction de la cure d'entre les langues est une question de traduction, autrement dit l'interprétation analytique cherche « quelque chose qui soudain rend la traduction possible ¹⁷ ».

Au début de son enseignement, Lacan a opposé deux types de paroles, la parole vide et la parole pleine, il donnait plus de poids à la dernière. À présent, il existe encore une « nostalgie ¹⁸ » de la parole pleine, pleine de sens, qui est la voie de l'art et de la littérature. Une certaine éthique du bien-dire est en faveur de cette plénitude. Mais le dernier enseignement de Lacan met clairement en cause la parole pleine. En effet, l'inflation du sens, entraînée par l'association libre, produit un déroulé de la chaîne signifiante véritablement interminable. Ce que l'on trouve entre les langues, c'est justement qu'à partir de la dissociation entre la lettre et le sens, la traduction est rendue impossible et la quête de sens obsolète. En revanche, une autre jouissance s'offre au sujet.

Ces immersions brutales dans un monde étranger produisent des pertes importantes. Après les attentats du Bataclan en 2015, un patient d'origine afghane qui venait de commencer un travail est tombé dans un état très inquiétant ; il a commencé à avoir beaucoup d'hallucinations, notamment des flash-backs de la guerre en Afghanistan. Il venait d'un petit village où la tradition orale était très importante. Alors qu'il était au plus bas et que les séances étaient très éprouvantes pour lui, je lui ai demandé d'écrire ses cauchemars. À ma plus grande surprise, il se mit à écrire des poèmes en m'expliquant que dans sa culture c'était la manière la plus courte et la plus directe de communiquer, tout en évitant le malentendu. Mais il a ajouté une difficulté, il a écrit dans une langue que l'interprète ne connaissait pas : la langue de son père. Pendant plusieurs mois, nous avons assisté à un véritable travail d'interprétation d'entre les langues. L'effet sur son corps était

étonnant, ce corps lourd et douloureux avant la séance devenait léger et souple, il s'érigeait pour pouvoir lire le poème. Son visage, pendant la séance, se transformait littéralement : il devenait lui-même interprète dans sa propre langue. Le thème qu'il a pu aborder était très profond et vaste. À chaque séance, on se retrouvait entre l'enfer de l'exil et sa beauté. Un jour, il a mis beaucoup de temps à sortir sa feuille et lire le poème, il hésitait ; comme le temps passait, il s'est précipité à la fin de la séance et il l'a lu. C'était sur l'exil et l'absence. Ce jour-là quelque chose de très fort s'est passé. À la fin de sa lecture, nous sommes restés plusieurs minutes en silence : il n'y avait plus de temps ni d'espace, c'était un silence rempli de silence.

L'exil, pour la psychanalyse, est en lien avec le trauma et la pudeur. Il occupe un espace qui n'est ni tout à fait externe, public, ni tout à fait intime, c'est un espace que Lacan appelle : *extime*¹⁹. L'intime, dit dans une autre langue, se transforme en extime. L'extime est ce lieu propre à la psychanalyse où la vie privée peut devenir publique, pour y rendre compte d'une expérience d'exil. L'extime concerne les deux à la fois, parce que la pudeur et le trauma sont au cœur de ce qui fait lien, qui noue un sujet aux autres. Seule la pudeur fait barrière, face au réel indicible, elle est gardienne de la castration et garante de la fonction du phallus. La traversée de cette frontière invisible, nous ne pouvons cliniquement la constater que par un changement subjectif profond. Chaque fois que le sujet est en position d'objet pour l'Autre, apparaît le démon de la pudeur. La pudeur veille sur le point d'horreur, face à l'inexistence du rapport sexuel.

C'est la raison pour laquelle j'ajoute à la définition d'« exil » : la « destruction », la « ruine », le « ravage²⁰ ». Donc, l'exil produit un effet de ravissement. Le ravissement²¹ est l'un des noms de l'exil. En effet, le dictionnaire nous apprend que le ravissement est un état mystique supérieur à l'extase, dans lequel l'âme est soustraite à l'influence des sens et du monde extérieur.

Donnons un exemple de cette traversée d'une frontière invisible qui se produit souvent sous le signe du malentendu. Pour Lacan, le verbe n'est pas créateur, au contraire, « le verbe est inconscient, soit malentendu²² », à l'origine c'est un malentendu qui ouvre la voie de l'inconscient. Freud a démontré, dans l'observation du petit Hans, le moment de cette traversée, de ce passage d'un monde à l'Autre. La figure de la girafe chiffonnée est une production poétique. « Chiffonner » – le petit Hans utilise le signifiant « *zerwutzelte*²³, [qu'on] a traduit par *chiffonnée* » – n'est pas un verbe tout à fait courant du lexique germanique commun. Lacan reviendra sur ce mot dans le séminaire sur l'identification²⁴. Il pense que « roulée en boule²⁵ » est une traduction plus proche de ce que Hans voulait dire. Tous les efforts

de traduction sont des efforts pour montrer qu'au fond, le travail de Hans était un travail poétique dans le sens qu'il tentait de produire un signifiant nouveau. Il est question du démarcage singulier d'un signifiant par rapport à sa présence dans le dictionnaire, il est important de le remarquer, on ne le trouve point. C'est en suivant ces dire qu'une traduction de sa jouissance devient possible.



















Freud avait déjà signalé très tôt, dans une lettre à Fliess (n° 46), ce problème de traduction. La satisfaction va au-delà du simple besoin, elle est propre à la sexualité infantile. Dans cette lettre, Freud écrit : « L'excédent sexuel empêche la traduction [en images verbales] ²⁶. » Ce qui veut dire que les premières traces mnésiques restent intraduisibles. Lacan, pour rendre abordable cette question, va inventer l'objet petit *a*, qui est ce plus, ce reste intraductible qui se produit de la rencontre du corps et de la langue.

L'exigence de la psychanalyse est contradictoire : d'un côté, elle demande au sujet de rester dans la langue, de traduire sa pensée, et d'un autre côté, on le convie à penser le moins possible et à parler sans retenue jusqu'à la désalphabétiser. Aucune langue ne saura de toute façon bien dire. L'exil du sens redouble l'exil dans le réel. Ces circonstances dénudent le symptôme arraché à la tragédie de l'exil ; il est ramené à l'essentiel du rapport du sujet à l'autre, notamment l'exil du rapport sexuel, ainsi que Jacques Lacan l'articule à partir de la pièce *Les Exilés* de James Joyce ²⁷. Cette pièce, comme le récit de Marguerite Duras, *Le Ravissement de Lol V. Stein*, traite de l'exclusion, « la forme la plus raffinée de l'exil ²⁸ », dans une mise en scène de deux couples qui montrent le non-rapport sexuel. Le 13 avril 1976, Lacan écrivait sur cette pièce : « On a traduit les *Exilés*, alors que ça veut aussi bien dire les *Exils*. Exils, il ne saurait y avoir de meilleur terme pour exprimer le non-rapport, et c'est bien autour de ce non-rapport que tourne tout ce qu'il y a dans *Exiles* ²⁹. »

Les dire ne sont attribuables à personne, ils outrepassent l'analyste et l'analysant. Le dire de l'interprétation s'inscrit dans une dimension topologique (tore, bande de Möbius...). La topologie permet de renouveler l'abord du corps et les rapports entre ce qu'on a et ce qu'on est. Dans la pulsion, il y a une association entre le dire et le corps qui dépasse le symptôme ; l'écho dans le corps, c'est l'écho du sexuel. La couleur de la pulsion est la « couleur-de-vide : suspendue dans la lumière d'une béance ³⁰ ».

Mots-clés : François Cheng, lalangue, poésie, exil.

-
- * ↑ Première Convention européenne de l'IF-EPPCL, « Le dire des exils », Paris, 12 juillet 2019.
1. ↑ F. Cheng, « Le Docteur Lacan au quotidien », *L'Âne*, n° 48, « numéro spécial Jacques Lacan », octobre-décembre 1991, p. 52.
 2. ↑ *Ibid.*
 3. ↑ *Ibid.*
 4. ↑ *Ibid.*
 5. ↑ F. Cheng, *Vide et plein, Le Langage pictural chinois*, Paris, Le Seuil, 1979.
 6. ↑ F. Cheng, *L'Écriture poétique chinoise*, Paris, Le Seuil, 1977.
 7. ↑ F. Cheng, « La sourire de Jacques Lacan », *La Cause freudienne*, vol. 79, n° 3, 2011, p. 40, disponible sur cairn.fr.
 8. ↑ J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 15 mars 1977.
 9. ↑ L'Allemand est la langue maternelle de la psychanalyse. Freud a inventé un style propre dans cette langue qui lui a valu le prix Goethe en 1930, mais l'Allemagne a connu à ce moment-là la naissance d'une nouvelle forme de langue, la langue qui a été qualifiée de totale, de totalitaire. Imre Kertész, écrivain hongrois, prix Nobel de littérature, fait référence à cette langue : « Dans les dictatures du xx^e siècle, l'homme est confronté à une chose sans précédent dans l'histoire : la langue totalitaire ou, comme l'appelle Orwell, le *newspeak* qui, s'aidant d'une dynamique bien dosée de violence et de terreur, pénètre irrésistiblement le conscient de l'individu et l'exclut peu à peu de sa vie intérieure. » I. Kertész, « La parole exilée », dans *L'Holocauste comme culture*, Paris, Actes Sud, 2009, p. 215.
La langue allemande est devenue pendant plus de dix ans la langue de la persécution et des bourreaux en Europe. Sur cette langue, il y a eu beaucoup d'écrits et d'analyses remarquables. Je retiens l'essentiel de ces analyses, notamment la jonction qui est faite entre la terreur et la crise. Que cherchaient-ils au fond dans la langue totalitaire ? La réponse la plus courante est : réduire l'espace entre le singulier et le collectif, la langue d'un groupe social devient la langue du peuple, ni publique ni privée, une langue une. La langue totalitaire est d'une homogénéité effroyable. De cette manière, elle supprime toute dialectique de la contradiction. Le langage total est la perte de la dimension politique de la langue, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de médiation, laquelle fonde le politique. Il n'y a plus de langue individuelle, il n'y a que « la langue du peuple », langue hypersimplifiée qui finit par intoxiquer et engourdir les esprits. Il existe un nœud entre la langue et le pouvoir, c'est ce nœud que le régime nazi a utilisé, dans un usage de la langue divulgué par la propagande : dans les articles, les tracts et les affiches... Des phrases adoptées de manière mécanique ont réussi à vaincre l'être moral ; des « éléments toxiques » ont contaminé et ont été avalés sans y prendre garde.
 10. ↑ L. Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970.
 11. ↑ Ouzbek, arabe, arménien, azéri, bengali, cingalais, dari, espagnol, français, géorgien, hindi, ingouche, kikongo, lingala, ourdou, pashto, persan, peul, russe, tamoul, tchéchène, tigrinya, turc, zoulou.
 12. ↑ J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, 1977, p. 7-14.

13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 12. Joyce, par la succession d'œuvres qu'il a écrites en anglais, y a ajouté un quelque chose qui fait dire à Philippe Sollers qu'il faudrait écrire l'élangue. Voir P. Sollers, « Joyce et Cie », *Tel quel*, n° 64, 1975, p. 15-24.)
« Il est un fait que l'élangue... j'écris ça *é-l-a-n-g-u-e*, que l'élangue s'élongent à se traduire l'une dans l'autre, mais que le seul savoir reste le savoir d'élangues [...]. » J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, op. cit., leçon du 19 avril 1977.
14.  « Ébahir : v. tr. apparaît (v. 1120) sous la forme es-bahir (intr). Le verbe a été formé par préfixation en es-(é), à partir de l'ancien français baer "être ouvert". » A. Rey (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 1, Paris, Le Robert, 1992.
15.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977, version Staferla.
16.  J.-C. Milner, *L'Amour de la langue*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 22.
17.  « L'interprétation, pour déchiffrer la diachronie des répétitions inconscientes, doit introduire dans la synchronie des signifiants qui s'y composent, quelque chose qui soudain rend la traduction possible », J. Lacan, « La direction de la cure », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 593.
18.  Je pense au livre de Barbara Cassin, *La Nostalgie, Quand donc est-on chez soi ?*, Paris, Autrement, 2013, dans lequel elle met en tension la langue et l'exil.
19.  Le mot d'extimité est proposé par Jacques Lacan en 1969 dans son séminaire XVI, *D'un Autre à l'autre*, publié au Seuil en 2006, p. 249.
20.  O. Bloch et W. Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1968, p. 246. Bien que l'usage ait surtout arrêté la signification du mot « exil » à celle d'être expulsé de l'espace qui tenait lieu de patrie, je retiendrai aussi cet effet de ravage.
21.  « Étymol. et Hist. 1. 1287 termes de mystique et relig. ravissement de Helye (Joinville, *Credo*, éd. Natalis de Wailly, 432 ds Trenel, p. 585) ; 2. a) fin XIII^e s. « État de l'âme en extase » (Dou d'iciple et dou mestre, BN 423, f o88d ds Gdf. Compl.) ; b) 1553 « émotion éprouvée par une personne transportée de joie » (Ronsard, *Les Amours*, 95, 4, éd. P. Laumonier, t. 5, p. 129) ; 3) 2^e moit. XIV^e s. « Action d'emporter de force », ravissements de femmes (*Chron. de S. Denis*, BN 2813, f o434b ds Gdf. Compl.). Dér. de ravir* ; suff. -ment* . »
22.  J. Lacan, « Le malentendu », 1980, *Ornicar ?*, n° 22-23, Paris, Lyre, 1981.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994, leçon du 27 mars 1957, p. 263.
24.  J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 20 décembre 1961, p. 97.
25.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, op. cit.
26.  S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 145.
27.  En 1968, Hélène Cixous a publié chez Grasset sa thèse sur l'œuvre de Joyce intitulée : *L'Exil de James Joyce ou l'art du remplacement*. Impossible de rendre compte ici de cette remarquable étude qui anticipe toutes les autres, il est fort probable que Lacan en ait eu connaissance.
28.  *Ibid.*, p. 611.
29.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 70.
30.  J. Lacan, « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, op. cit., p. 851.

Marc Strauss

La pandémie et la guerre *

Résumé : Il est possible, en s'inspirant des considérations de Freud sur la guerre et la mort, de faire un parallèle entre la pandémie que nous connaissons et la guerre. Reste que les différences sont nombreuses et l'épisode sanitaire actuel est plutôt révélateur de l'extension implacable du discours du marché.

*

En quoi cette pandémie nous concerne-t-elle, non comme citoyens, non comme sujets, mais comme psychanalystes ? Le virus serait-il cette lamelle par laquelle Lacan nous décrivait la matérialisation de la libido, une lamelle qui se glisse partout, en nous aussi, jusque dans nos rêves à l'occasion ?

Certes, nos outils théoriques nous permettent d'analyser les réactions à la pandémie qui se manifestent dans la collectivité, comme Freud l'a fait pour les effets de la guerre ¹. Il y a en effet une similitude, quelque chose nous tombe dessus, exactement comme la réalité de la mort en temps de guerre, si nous en croyons l'inventeur de la psychanalyse. On sait bien que la mort existe, mais surtout pour les autres, en fait on n'a pas les moyens d'y croire. Freud reconnaît en revanche une place prépondérante à l'angoisse sociale, mais tant qu'on arrive à respecter les impératifs sociaux, on arrive à vivre en paix avec. Détail amusant, Freud fait allusion à ce texte dans une de ses lettres à Abraham ², le qualifiant de « bavardage d'actualité sur la guerre et sur la mort, pour satisfaire le dévouement patriotique de l'éditeur. »

À propos de cette pandémie, une première question théorique se pose : qu'elle nous tombe dessus en fait-elle un réel, au sens où nous l'entendons et utilisons ce terme ? Oui bien sûr, si nous nous référons à la première définition de Lacan : l'impensable, l'impossible, ce qui fait trou. Mais non, la pandémie n'est pas le réel, notre réel, celui que la science forclôt et qui fait retour dans notre discours, celui d'une jouissance singulière causée par le langage. Le langage est certes le premier bain de *l'infans*, mais

ses signifiants maîtres frappent le corps et y impriment des traces ineffaçables qui nous déterminent comme sujets.

Mais, réelle ou non, remarquons que cette pandémie avait été déjà imaginée par les auteurs de science-fiction et anticipée par les scientifiques, ce qui n'a pas empêché son arrivée de surprendre tout le monde, presque autant que si les extraterrestres avaient débarqué. Tout simplement nous n'y croyions pas et il nous faut maintenant nous rendre à l'évidence de notre ignorance sur ce qui se passe autour de nous.

La similitude de cette pandémie avec la guerre peut-elle être poussée plus loin ? Probablement, les conséquences économiques et sociales encore incalculables produiront des remaniements dans la distribution des richesses et des pouvoirs. Mais il manque à la pandémie la dimension collectivement organisée et canalisée par l'État du déchaînement autorisé des pulsions habituellement réprimées dans le collectif en temps de paix.

Le versant de la misère psychique l'emporte donc sur les joies mauvaises et à ce propos la distinction que fait Freud entre ceux qui combattent et ceux qui sont à l'arrière peut peut-être encore nous aider. Nous pouvons distinguer une armée de soignants qui sont au front et se battent contre le virus au risque du sacrifice, peut-être pas sans une certaine satisfaction ; même si ça fait longtemps que nous ne pensons plus à les applaudir le soir, ils continuent à faire le job, comme on dit. Pour les autres, ce que dit Freud reste d'actualité : « Parmi les facteurs qu'on peut considérer comme les causes de la misère psychique des hommes de l'arrière et contre lesquels il leur est difficile de lutter, il en est deux que je me propose de faire ressortir et d'examiner ici : la déception causée par la guerre et la nouvelle attitude, qu'à l'exemple de toutes les autres guerres, elle nous impose à l'égard de la mort ³. »

Quelle est la déception causée par le virus ? Il nous saute aux yeux que les États se conduisent comme des voyous et usent du mensonge, que certaines entreprises abusent des aides publiques au détriment du contribuable, que certains individus s'en font un escabeau médiatique au mépris de toute pudeur. Freud en parlait déjà : le voile de l'hypocrisie se déchire et l'illusion se défait.

Quel changement introduit alors cette invisible bestiole dans notre attitude à l'égard de la mort ? Pour Freud, « avec la guerre, il n'est plus possible de nier la mort ; on est obligé d'y croire. Les hommes meurent réellement, non plus un à un, mais par masse, par dizaines de mille le même jour. Et il ne s'agit plus de morts accidentelles cette fois. Sans doute, c'est un effet du hasard lorsque tel obus vient frapper celui-ci plutôt qu'un

autre ; mais cet autre pourra être frappé par l'obus suivant. L'accumulation de cas de mort devient incompatible avec la notion du hasard. Et la vie est redevenue intéressante, elle a retrouvé tout son contenu ⁴. »

Freud nous dit clairement ce qui fait l'intérêt de la vie : cesser de ruser avec la mort en s'imaginant pouvoir l'ignorer, et l'affronter réellement. Là, ce n'est plus un jeu de hasard pur, mais un jeu d'alliances où tout prend de l'importance, et qui permet de bien distinguer les choses : d'un côté, chacun est amené à renforcer son lien au groupe, avec ses limitations et ses sublimations ; de l'autre côté, chacun peut déchaîner sur l'ennemi désigné ses pulsions mauvaises, égoïstes, haineuses, destructrices. En clair, la proximité de la mort permet une plus grande netteté et une plus grande intensité des satisfactions pulsionnelles.

Pour revenir à la pandémie, au contraire de la guerre vue par Freud, l'accumulation de cas de mort n'abolit pas la notion de hasard, d'autant que son mode de transmission est des plus bizarres. Cet ennemi insaisissable, comment le haïr ? Il n'est pas surprenant que les conspirationnistes, ces braves hères que le hasard égare, s'énervent. Rappelons que Freud disait qu'« il faut un haut degré de civilisation pour croire au hasard ⁵ ». Sous-entendu : il faut beaucoup de renoncements...

Pourtant, les illusions, fût-ce au prix de quelques hypocrisies, semblent nécessaires ; elles répondent toutes au besoin fondamental de l'humain, le besoin de protection. Le petit d'homme doit avant tout être protégé pour qu'il soit répondu à ses besoins organiques, mais de surcroît l'amour joue un grand rôle dans la façon dont il pensera pouvoir se protéger lui-même. La pandémie accélère la désillusion vis-à-vis de ceux qui sont censés nous protéger, figure paternelle, figure d'autorité, figure du savoir, toutes ces instances qui en avaient déjà pris un vilain coup avec le discours du marché. Même la bioscience qu'est devenue la médecine, ultime figure du savoir, montre ses limites, alors qu'elle nous promettait de nous débarrasser pour de bon des affaires de mort et de sexe. Ce virus renforce la pente à la survie, impératif dernier toujours plus actuel, mais personne ne sait trop comment s'en débrouiller.

Le sujet contemporain est donc confronté, avec cette pandémie et ses confinements à répétition, à sa solitude et à son impuissance, thèmes qui s'étaient dans notre presse quotidienne.

Nous pouvons ajouter que la psychanalyse apporte quelque chose d'inédit dans la compréhension de la solitude à partir de ce qui s'éclaire du lien entre parlants. Nous pouvons ainsi distinguer la solitude du sujet contemporain de celle de toujours, celle de l'inconscient de chacun. Pour le

sujet contemporain, s'ajoute un ordre de discours qui fait de chacun un prolétaire, qui ne dispose que de son corps pour se représenter.

Ainsi, nous pouvons nous demander si cet épisode pandémique n'est pas précurseur de ce qui nous attend, le discours du marché poussé au paroxysme, accentuant la pulvérisation de l'Un que représentait le maître antique. L'histoire de cette pulvérisation scande la psychanalyse : la guerre dite de 1914-1918, mécanisation aveugle de la mort des combattants ; celle de 1939-1945 y ajoutant la mécanisation méthodique de la mort de tous, rendant effectif l'anéantissement de la figure du père. Elie Wiesel nous l'a crûment dévoilé dans son roman-témoignage, *La Nuit* ⁶.

Cette pandémie, comme toutes, accélère les grands mouvements de l'Histoire, et avec les confinements répétés il n'est plus question d'entretenir des liens qui ne soient pas productifs, il n'est plus question d'en créer de nouveaux, et surtout il n'est pas question de s'amuser. « C'est pas une vie », la plainte surgit de partout, accompagnée de ses vieilles compagnes, l'imbécillité collective et la quête d'une autorité protectrice qui ne pourra pas être plus décevante que l'actuelle.

Quel intérêt autre que journalistique ont pour nous ces considérations, ces lectures des phénomènes sociaux et subjectifs qui accompagnent la covid ? Elles ne changent rien, ne permettent de rien prévoir si ce n'est ce qui se passe déjà sous nos yeux, la convergence de la police et du sanitaire, pour un contrôle toujours plus étroit des masses. Quel que soit l'avenir, l'épidémie est un terrain d'expérimentation social aussi riche que les camps l'ont été pour la médecine au milieu du siècle dernier. La restriction des libertés individuelles, justifiée pour des raisons sanitaires, est encore plus facile à imposer qu'avec la lutte contre le terrorisme, qui néanmoins reste toujours d'actualité.

À propos de l'impact du savoir analytique dans la civilisation, Freud et Lacan ont suivi le même chemin : d'un certain espoir désenchanté à l'indifférence. Ainsi, à propos de la guerre de 1918-1914, Freud déplore que les hommes n'aient pas tenu compte des découvertes de la psychanalyse, qui leur auraient épargné beaucoup de souffrances. En revanche, dans le *Malaise* et dans sa correspondance avec Einstein, il est plus fataliste : ils sont comme ça, rien n'y changera.


De même Lacan, le 2 décembre 1966, parlant de la psychanalyse : « [...] en cet enseignement se joue le sort qu'à tous réserve l'avenir de la science – laquelle court aussi, et bien en avant de la conscience que nous avons de ses progrès ⁷ ». En revanche, en 1973, dans son entretien sur


France Culture, il se contente de qualifier la psychanalyse de « poumon artificiel ⁸ ».


Considérons notre « minceur », un mot que Lacan adresse à des militants révolutionnaires ainsi qu'à lui-même ⁹. Nous ne changerons rien à l'histoire, nous pouvons constater en revanche que l'air n'est pas moins irrespirable que du temps de Lacan : les ressources de la planète s'amenuisent en même temps que se développent les moyens modernes de surveillance. S'y ajoute une manipulation possible des masses par l'excitation immédiate et permanente fournie par les écrans, une addiction entretenue par des algorithmes pilotés par l'IA, l'intelligence artificielle. Nous sommes loin des méthodes d'un des célèbres neveux de Freud qui a aidé les fabricants de cigarettes à faire fumer les femmes pendant que les hommes étaient à la guerre.

À tout cela nous ne changerons rien, mais nous pouvons toujours nous faire l'adresse, ou non, des désarrois subjectifs qui en découlent. C'est à nous, parmi ce « tout-venant ¹⁰ », de savoir conduire certains à prendre au sérieux leur désir. Ce débat s'est tenu au Forum du Champ lacanien. Il a été souligné que l'analyse ne se règle pas sur le bien de tous, et encore moins sur les bons sentiments. Voilà qui explique peut-être un phénomène frappant lors de cette pandémie : nos collègues et nos patients ne sont ni angoissés ni déprimés par celle-ci.

Mots-clés : pandémie, guerre, mort, hasard, psychanalyse.







* Exposé présenté à la journée d'Espace analytique sur les paradoxes du covid, en décembre 2020, par visioconférence.

1.  S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 7-40.

2.  S. Freud et K. Abraham, *Correspondance complète*, Paris, Gallimard, 1969, lettre du 4 mars 1915, p. 218.

3.  *Ibid.*

4.  *Ibid.*

5.  S. Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), Paris, Gallimard, 1984, p. 234.
6.  E. Wiesel, *La Nuit*, Paris, Éditions de Minuit, 2007.
7.  J. Lacan, « Petit discours à l'ORTF », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.
8.  J. Lacan, « Déclaration à France-Culture », retranscription sur le site de Patrick Valas : <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Declaration-a-France-Culture-en-1973,083>
9.  F. Regnault, « Vos paroles m'ont frappé », *Ornicar ?*, n° 49, Paris, Agalma, 1998.
10.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits, op. cit.*

D'UN POLE À L'AUTRE

Roger Mérian *

Le désir, entre tragique et sacrifice **

Deux ans après son séminaire *Le Désir et son interprétation* et un an après son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, spécialement centré sur la question du désir, notamment articulé à la figure héroïque d'Antigone, Lacan, dans le séminaire *Le Transfert*, tire le fil du désir sur son versant tragique – autre pôle que le versant satisfaction, dit-il dans l'argument que nous avons choisi pour ces soirées – et poursuit également sa déconstruction de la métaphore paternelle. Dans ce séminaire, en choisissant la trilogie de Claudel – *L'Otage*, *Le Pain dur* et *Le Père humilié* –, il nous invite de nouveau à repasser par un de ces détours que les synonymes d'excentricité nous suggèrent – originalité, extravagance mais aussi caprice du désir ou encore égarement – et pour lesquels il faut un peu plus que du courage, « une espèce de fureur ¹ ».

D'abord, une remarque, le titre du séminaire donné par Lacan en 1960-1961 n'est pas celui retenu par les éditions du Seuil, l'intitulé exact choisi par Lacan était : *Le Transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*. Je me réfère ici à la publication Stécriture. Le titre complet n'est pas repris par Jacques-Alain Miller pour sa publication grand public, comme d'ailleurs ne sont pas reprises les notes et les références précises que cite Lacan dans ses séminaires. Elles sont absentes des éditions du Seuil, comme si Lacan était un auteur hors histoire et hors des échanges datés, pourtant nombreux, qu'il avait avec ses contemporains.

Dans ce séminaire, les commentaires sur la trilogie des Coufontaine de Paul Claudel sont regroupés dans les quatre leçons du 3 au 24 mai 1961. Nous y rencontrons différentes figures du père. Avec sa lecture de Claudel, quelque chose est en effet franchi du destin de l'héroïne antique, que la loi divine – c'est-à-dire de l'Autre – portait dans l'épreuve ; et Lacan d'interroger : « Que veut dire que le poète nous porte à cet extrême du défaut, de la dérision du signifiant lui-même ² ? »

Claudiel, dit encore Lacan, était en avance ³, élaborant déjà l'idée que « du seul fait que le père est celui qui articule la loi, la voix ne peut que

défaillir derrière ⁴ ». Derrière le signifiant, l'objet donc, mais aussi, les dits du père ne disent pas le tout de sa fonction. Avec Claudel, et la lecture renouvelée du mythe et du destin tragique, Lacan signale qu'« il n'y a pas besoin de remonter [...] à perpète jusqu'au père Adam » pour situer la position du désir chez un sujet : celui-ci se compose entre « la marque du signifiant » et « la passion de l'objet partiel ⁵ ». La lecture de Lacan nous fait saisir, au-delà de la marque signifiante justement, comment la tragédie du désir se dévoile.

Pour cela, il va se servir d'un mythe, un mythe moderne. Avec *Le Mythe individuel du névrosé* ⁶, Lacan donnait au mythe une certaine fonction de transmission de la psychanalyse, avant d'ériger le complexe d'Œdipe lui-même au rang de mythe de la psychanalyse.

Avec la trilogie de Paul Claudel, un cap est franchi. Celle-ci est considérée par Lacan comme moderne donc contemporaine, parce qu'il s'agit d'une tragédie du désir, qui met en scène « un sens nouveau donné au tragique humain ⁷ ». Pourquoi nouveau ? Parce que Claudel le situe après l'ère chrétienne, montrant ainsi contre Hegel que la chrétienté n'a pas mis fin à l'ère tragique. En effet, Hegel ⁸ – dont la philosophie de l'histoire, introduite en France par Kojève et Jean Hyppolite, traite de la relation de l'individu à la liberté, et permet un mouvement radical de transformation politique (c'est ce qui a notamment intéressé Marx) –, Hegel donc, fidèle à sa dialectique, liait la tragédie à une réconciliation du sujet avec l'histoire. Claudel, lui, prend les choses à la racine. Plutôt que de voir dans l'ère chrétienne l'aveu d'une impuissance à résoudre l'impasse mortelle des tragédies grecques, il considère que la chrétienté, comme les deux autres monothéismes, n'empêche en rien la série des tragédies, voire des génocides. Claudel cherche et trouve, contre Hegel donc, dans la tragédie antique une préfiguration de l'époque contemporaine. Et c'est certainement ce qui intéresse Lacan, qui suivait les cours de Jean Hyppolite, comme une sorte d'incursion des tragédies de l'histoire dans le présent, cela pour cerner la place, non de la liberté hégélienne, mais du désir.

Pourquoi avoir choisi Claudel comme clef de voûte de son séminaire *Le Transfert* ? Lacan nous le dit, c'est à cause d'un petit rien, à cause d'un accent circonflexe... En effet, il découvre, par hasard, dit-il, dans l'échange des correspondances entre Paul Claudel et André Gide, qui est alors son éditeur à la NRF, que Claudel réclame – voire exige – de son éditeur quelque chose qui n'existe pas. Ce que Lacan nous déplie ici, comme dans une cure, c'est l'importance du repérage d'un détail, d'une trace manquante mais essentielle : il s'agit en l'occurrence d'un petit signe, une lettre typographique, un accent

circonflexe sur le U majuscule du nom des Coufontaine. Et à l'époque d'avant internet, cet accent circonflexe sur le U majuscule n'existait pas en imprimerie. Il a fallu le fabriquer pour que le texte de Claudel soit publié. Lacan précise : « À ce signe du signifiant manquant, je me suis dit qu'il devait là y avoir anguille sous roche ⁹. »

Lacan se sert de la littérature. La tragédie écrite par Claudel est donc contemporaine ; elle l'est par rapport à Freud, qui formalise le complexe d'Œdipe autour du père, d'ailleurs formulé à la même époque, puisque *L'Otage* est écrit en 1908.

Claudel permet à Lacan de montrer l'actualité d'une problématique propre à l'être parlant qui traverse son histoire et passe entre les générations. Claudel permet aussi à Lacan de dégager le sens spécifique à la transmission de la psychanalyse. La question est de cerner quelle doit être la place de l'analyste dans la cure, ceci pour que l'analysant puisse approcher l'énigme du désir qui le constitue. « J'essaye [dit-il] de replacer la position fondamentale [...] de l'analyste [...] et ce que doit être le désir de l'analyste ¹⁰. » Il poursuit : « [...] il faut savoir remplir sa place, en tant que le sujet doit pouvoir y repérer le signifiant manquant ¹¹. »

La réponse de Lacan quant au transfert se démarque nettement de la solution freudienne : là où Freud, pour préserver la dimension du désir, prenait de son propre aveu la place du père, Lacan montre la nécessité d'occuper une autre place, hors de tout vouloir, une place vide, en creux, celle de l'objet qui « signifie » le désir, l'analysant n'ayant de cesse de tenter de combler ce vide, parce qu'il n'en veut rien savoir, d'où l'acte et la coupure pour tenter de faire résonner, à défaut de le dire, ce désir, puisqu'à le dire ce sera toujours un « c'est pas ça ».

C'est ainsi que le drame conçu par Claudel va être élevé à la dimension de mythe, dans son rapport à la structure. Rosa Guitart-Pont le rappelait au début de son intervention, le récit littéraire a la même valeur de fiction que l'inconscient ¹².

Ce qui est développé par Claudel dans sa trilogie est la thématique du père et, pour Lacan, ce n'est pas un hasard : en écho au mythe freudien, le mythe claudélien présente le meurtre du père, mais aussi l'humiliation du père, un père dont la figure confine même à l'abject ¹³.

En déployant l'histoire de trois générations d'une famille, Claudel a construit une trame dans laquelle Lacan repère pour nous les trois moments, trois temps de la configuration du désir. Chaque pièce correspond à une génération et à l'un des trois moments : d'abord, dans *L'Otage*, la marque du

signifiant ; ensuite, dans *Le Pain dur*, l'objet qui en résulte ; enfin, la configuration du désir réalisée et accomplie dans *Le Père humilié*.

Ainsi, Lacan met en évidence ce qu'on peut appeler la dévaluation du père contemporain. Ici, le père représenté par Toussaint Turelure est à la fois ignoble et monstrueux – et son meurtre par son fils est le pivot de la pièce centrale, *Le Pain dur*.

L'année précédente, dans *L'Éthique de la psychanalyse*, Antigone sert de support au fameux ne pas « céder sur son désir ¹⁴ », elle vient ainsi représenter de façon paradigmatique une position éthique en obéissant à cet impératif. La figure d'Antigone permet à Lacan de faire valoir le thème de la seconde mort, et son incidence dans la psychanalyse. Il s'agit de montrer que le désir prend sa fonction du rapport à la pulsion – et non du besoin – et que cela implique la prise en compte d'une jouissance qui « dans le registre de l'expérience [se présente sous la forme de] la destruction ¹⁵ ». Lacan défend l'idée que la tragédie tourne autour de cette position d'entre-deux-morts, à laquelle l'héroïne est conduite par la force, la fermeté et surtout la détermination de son désir.

Antigone, en effet, sacrifie son destin de femme et son espoir de devenir mère pour s'identifier à son frère mort. C'est à ce prix qu'elle accepte la mort ; elle accepte même la seconde mort, soit la punition infamante d'être enterrée vive. Mieux, elle s'y précipite, elle y consent, elle l'appelle de ses vœux, faisant coïncider sa volonté et son désir. Ce désir, elle le veut. Elle se fait identique à son destin, la fatalité des Atrides, celui de sa famille et de son nom.

Exaltant le désir, elle exalte aussi une position dans le fantasme qui en est le soutien, se situant ainsi à la place de la belle âme, dans un suicide où elle se montre identique à la vérité qu'elle énonce ; suicide en rien altruiste, encore moins mélancolique, mais plutôt d'aliénation. C'est ainsi qu'elle répond au vide de l'Autre, en y abandonnant son corps à la place même de l'idéal.

Antigone agit sans crainte et sans pitié, non pour incarner la loi, mais pour se soumettre à sa propre loi, qui ne vaut pour personne d'autre et dont elle affirme la singularité. On peut se demander sur quoi elle s'appuie pour être si sûre. Elle ne se réfère pas à la volonté des dieux. Elle sait ce qu'elle doit faire, et elle le fait sans calculer le prix à payer. C'est bien parce qu'elle n'a trahi ni son frère, ni son désir, que le prix ne lui semble pas trop élevé. Elle dit : « [...] subir la mort, pour moi, n'est pas une souffrance ¹⁶ ». Sa place est celle de la mort, désignée par le signifiant qui permet que tienne sa place dans un discours, c'est-à-dire dans le symbolique. Son acte n'est

possible qu'à travers le langage parce qu'elle est inscrite dans l'ordre symbolique. En effet, si elle ne pouvait dire cette phrase : Polynice est mon frère et c'est pour ça que je l'enterre et que je meurs, il n'y aurait pas d'acte possible. Une coupure a donc lieu entre toute l'histoire de ce frère – c'est-à-dire entre ce qui se noue de l'histoire des Atrides et sa propre petite histoire – et le signifiant ; le signifiant qui lui seul a pour elle de la valeur. En fait, sa loi n'est autre que la soumission à ce signifiant qu'elle porte, voire supporte.

Ce qui pour Créon est une trahison de la loi de la cité, est pour Antigone l'acte même de fidélité et d'authenticité, par lequel elle ne trahit ni Polynice, ni sa famille. On peut dire ainsi qu'Antigone a dépassé cette limite au-delà de laquelle elle peut reconnaître son désir, désir qui, dans son cas particulier, mène à la mort.

Le désir de Sygne de Coufontaine mène aussi à la mort, mais selon une modalité bien différente.

Dans la première pièce de Claudel, *L'Otage*, Sygne de Coufontaine, noble héritière, est dépossédée de ses privilèges et de tous ses biens par la Révolution et elle a vu ses parents guillotiner par Turelure, un révolutionnaire, lui-même fils de la servante des Coufontaine. Elle s'est employée à reconstituer le domaine familial de Coufontaine dans une transmission fidèle à sa terre. Un homme arrive à l'improviste, avec un autre fugitif, un vieillard, qu'il a arraché de sa prison et qui n'est autre que le Pape. C'est le nœud du drame. Si l'otage pour Claudel est le Pape, pour Lacan c'est Sygne, otage du verbe. Différentes figures de père vont avoir une place décisive dans le déroulé du mythe. Le Pape, Toussaint Turelure, bientôt relayé par son fils Louis, parricide, et enfin Orian dans la troisième pièce.

Turelure, l'assassin des parents de Sygne, présenté sous un jour horrible, sait que le Pape est caché dans le domaine. Aussi fait-il à Sygne un affreux chantage, lui intimant de lui céder sinon il élimine le Pape. Un fils naît de ce mariage forcé, Louis, qui va être le héros de la deuxième pièce, *Le Pain dur*. Louis va tuer son père vieillissant, Turelure, l'exterminateur des Coufontaine. La fin de *L'Otage* est l'acmé du drame : dans une affaire politique où le cousin de Sygne veut tuer Turelure, Sygne se jette devant son abominable mari, le sauve, mais en meurt. Le choix de Sygne est donc de mourir pour sauver un homme monstrueux qui l'a humiliée, bafouée, achetée.

Lacan dit ici : « Elle doit renoncer à ce qui est son être même – au pacte qui la lie depuis toujours à sa fidélité à sa propre famille, puisqu'il s'agit d'épouser l'exterminateur de cette famille – [...] C'est là quelque chose qui la porte, non pas aux limites de la vie, car nous savons que c'est une

femme qui en ferait volontiers sacrifice, [...], mais au sacrifice de ce qui, pour elle, comme pour tout être, vaut plus que sa vie [...] son être même ¹⁷. »

Avec la troisième pièce, *Le Père humilié*, intervient la troisième génération. Après la destruction par Sygne de son être propre, après la marque du signifiant dans la première génération et après l'arrivée de l'enfant en tant qu'objet rejeté, non désiré, Louis de Coufontaine, dans la deuxième génération, nous nous trouvons avec la troisième génération, face à cette question que pose Lacan : « Comment le désir se compose-t-il entre la marque du signifiant et la passion de l'objet partiel ¹⁸ ? »

Pensée de Coufontaine est la fille de Louis, et donc petite-fille de Sygne. « Le drame [interroge Lacan] tel qu'il se poursuit à travers les trois temps de la tragédie, est de savoir comment, de cette position radicale [où l'homme est devenu l'otage du verbe] peut naître un désir, et quel ¹⁹. » Ici ce désir est représenté par Pensée ; son désir pour Orian, neveu du pape, est un désir pur. Elle le désire parce qu'il est inaccessible. Elle est à la place, nous dit Lacan, de l'objet d'« un désir qui n'a plus, à ce niveau de dépouillement ²⁰ », et il ajoute, « elle devient l'objet d'un désir ²¹. » C'est en effet dans cette troisième pièce de la trilogie, *Le Père humilié*, que l'on découvre Pensée de Coufontaine qui frappe par la force et l'évidence de son désir. Il aura fallu pour cela trois temps, trois générations. Cependant, Orian, parti à la guerre, meurt avant d'apprendre qu'il devient père. Pensée épousera le frère, pour sauvegarder l'honneur et élever son enfant.

Le sacrifice que Lacan présente à propos de Sygne de Coufontaine est à l'opposé de celui d'Antigone : en effet, pour sauver le père, ici incarné par Turelure et symbolisé mais aussi décliné par les différentes figures de père – le Pape, Louis et Orian –, elle se trouve contrainte, maltraitée, marchandée, négociée comme un objet, non sans y consentir. La clinique nous enseigne d'ailleurs qu'une femme dans la position hystérique peut parfois aller très loin dans le ravalement d'une position de rebut.

Le tragique trouve son point d'acmé lorsqu'au moment de mourir, elle refuse les secours de la religion, à laquelle elle avait jusqu'alors sacrifié sa vie de vivante. Car, contrairement à Antigone, Sygne de Coufontaine oppose un refus farouche mais muet – en faisant de la tête signe que non – à tout ce qui pourrait avoir rapport à l'idéal.

Antigone ne cède pas sur son désir, en tant qu'il s'articule à l'idéal, « on enterre un frère ». Sygne de Coufontaine, elle, ne cède pas sur son désir en tant qu'il refuse tout idéal, et qu'il s'adjoint sa position d'objet. Une sorte de *sicut palea* qui signe et renie en même temps tout ce qui a été sa vie et son idéal – ce qui rend manifeste et décisif son sacrifice, qui va plus loin que

celui d'Antigone. Alors qu'Antigone exalte le père, *via* la transmission des Atrides, Sygne dénie le père d'un signe de refus, un non. C'est au nom de l'idéal qu'Antigone se sacrifie, alors que Sygne se sacrifie pour l'objet.

Cela dépasse tout ce qu'Antigone a pu approcher. Le non de Sygne est la marque du signifiant porté à son degré suprême, un refus porté à une position radicale. La destinée d'Antigone avait un sens, le sacrifice de Sygne aboutit à la dérision d'un non-sens. Antigone agit sans crainte et sans pitié, Sygne a franchi toute crainte et toute pitié.

Dans la trilogie des Coûfontaine, Paul Claudel renouvelle le thème du héros, mais de façon paradoxale. Cette limite, indique Lacan, qui « se désigne et se voile aussi [...] au moment où, Antigone [a] franchi la limite de sa condamnation, non seulement acceptée mais provoquée, par Créon, [...] ici, après vingt siècles d'ère chrétienne, c'est au-delà de cette limite que nous porte le drame de Sygne de Coûfontaine ²². »

En effet, si la posture d'Antigone, contre la loi de la Cité, vise une loi humaine immuable qu'elle supporte seule, elle donne l'exemple d'une éthique du désir. Différemment, Sygne de Coûfontaine, l'héroïne moderne, met en valeur une éthique du refus. L'action d'Antigone trouvait sa cause dans une raison présente dès avant sa naissance, sur trois générations également, la transmission des signifiants refoulés d'une histoire chaotique, une raison ignorée d'elle-même, le destin tragique des Atrides, depuis Laïos en passant par Œdipe. L'acte de Sygne, au contraire, joue sa liberté à ne se recommander d'aucune loi de l'Autre, royale, divine, paternelle ou transcendante. Elle choisit de *ne pas...*, mais, plus foncièrement que Bartleby dans le roman de Melville, elle fait signe que non. Un désir de refus, un « refusment », selon un vieux mot de la langue que j'emprunte à Janine Altounian pour traduire la *Versagung* de Freud. Refusment, autre terme pour dire avec Lacan ²³ le renoncement ou la dénonciation. Pour Sygne de Coûfontaine, Lacan propose de traduire *Versagung* par « per-dition », ajoutant que c'est « le défaut à une promesse pour quoi déjà tout a été renoncé ²⁴ ». Désir de refus : n'est-ce pas une version possible, mais limite, de la destitution subjective ? Aucun héroïsme là-dedans, même pas l'héroïsme d'une fin. Sygne doit franchir les limites de la seconde mort, mort qu'Antigone a été appelée à seulement en approcher le bord, l'*Até*.

Lacan indique ici que « son attitude nous montre qu'elle a bu le calice sans rien y rencontrer d'autre que ce qu'il est, la dérélition absolue, l'abandon même, éprouvé, des puissances divines, la délibération de pousser jusqu'à son terme ce qui à ce degré ne mérite plus qu'à peine le nom de sacrifice ²⁵. » Et il poursuit : « Toutes les exhortations [...] échouent devant une

négation dernière. Sygne ne peut trouver, par aucun biais, quoi que ce soit qui la réconcilie avec une fatalité dont je vous prie de remarquer qu'elle dépasse tout ce qu'on peut trouver dans la tragédie antique ²⁶. »

Claudel nous conduit à cette image finale extrême et saisissante où le verbe se fait chair d'un événement de corps. Sygne est réduite à un signe du corps. Pendant tout le troisième acte de *L'Otage*, on la voit agitée d'un tic de la tête, Sygne fait signe que non. Ce désir de refus de Sygne porté à une position dernière a une force inouïe. Que veut dire Claudel ? Lacan répond : « Ce dont nous ne pouvons douter en tout cas, c'est que Claudel, au moins, s'imaginait qu'il savait ce qu'il écrivait. Et quoi qu'il en soit, c'est écrit. Une chose pareille a pu venir au jour de l'imagination humaine ²⁷. »

Ce qu'indique Lacan, c'est le glissement pour ne pas dire la mutation de la fonction du père à travers deux millénaires. Au terme, il n'y a ni père royal, ni père divin, Dieu est mort, mais père humilié. Le père est déjà mort, tel Orian qui ne saura pas que Pensée attend son enfant. Mais qui est ce père humilié ? Non le Pape, représentant de Dieu, mais le père horrible, obscène, Turelure, dont le meurtre reste le pivot de la pièce centrale, *Le Pain dur* ²⁸. Lacan ajoute, le père est représenté de façon grotesque sous « la forme de la plus extrême dérision, d'une dérision qui confine même à l'abject ²⁹ ». Un épisode qui, comme pour Sygne, dépasse toutes les limites ³⁰.






























Je termine sur la question du rapport entre le héros tragique et l'analyste. L'analyste se situe-t-il à la même place que le héros ? Il serait difficile de le soutenir bien sûr, de même que celle d'un héraut – le messager des bonnes et mauvaises nouvelles –, d'un missionnaire freudien ou d'un militant de la cause analytique, car cela vise toujours un idéal dont il reste nécessairement, dans chaque cure, à faire le deuil.

Mots-clés : Antigone, Sygne de Coufontaine, Versagung.

* ↑ Pôle 9, Ouest.

** ↑ Séminaire collectif 2020-2021 sur « L'excentricité du désir », à Rennes, le 22 avril 2021.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 320.

2.  *Ibid.*, p. 330.
3.  *Ibid.*, p. 350.
4.  *Ibid.*
5.  *Ibid.*, p. 351.
6.  J. Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé*, Paris, Le Seuil, 2007.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, p. 331.
8.  G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J. Hyppolite, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1973.
9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 322.
10.  *Ibid.*, p. 315.
11.  *Ibid.*, p. 319.
12.  R. Guitart-Pont, « Le tragi-comique du désir », *Mensuel*, n° 153, Paris, EPFL, octobre 2021, p. 85-94.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 338.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 370.
15.  *Ibid.*, p. 248.
16.  Sophocle, *Antigone*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, traduction de P. Mazon, v. 450-470, p. 57.
17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 326.
18.  *Ibid.*, p. 351.
19.  *Ibid.*, p. 360.
20.  *Ibid.*, p. 367.
21.  *Ibid.*, p. 369.
22.  *Ibid.*, p. 327.
23.  J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 460.
24.  J. Lacan, *Le Transfert*, version Stécriture, leçon du 17 mai 1961.
25.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 328.
26.  *Ibid.*, p. 329.
27.  *Ibid.*, p. 330.
28.  *Ibid.*, p. 338.
29.  *Ibid.*
30.  *Ibid.*, p. 334-343.

Lina Velez *

De l'angoisse à l'urgence **

Quel statut donner à l'urgence ? La demande d'analyse se présente souvent comme une urgence. Cette urgence est une façon de créer les conditions pour qu'une rencontre ait lieu entre un sujet soumis à l'effraction du réel et une parole qui le réintroduit comme sujet de son histoire. Le temps convoqué, aussi bien dans l'urgence que dans le traumatisme, s'avère être logique et non chronologique. L'analyste marque cette temporalité avec sa présence.

Il me semble que l'urgence inclut dans sa définition deux dimensions conjointes : celle du temps et celle de l'acte. Le temps lui-même se déploie différemment selon qu'il est dans sa dimension chronologique ou logique. Ainsi, si l'urgence de la demande préside à la mise en place du transfert et à l'entrée dans le dispositif analytique, le cadre de la cure, lui, transpose la dimension de l'urgence : l'installation du sujet supposé savoir soumet les manifestations symptomatiques à la tâche analysante qui s'en empare.

L'acte relève de la logique de l'urgence, celle que Lacan définit en 1977, dans sa « Préface à l'édition anglaise du *séminaire XI* ¹ ». Il n'y parle pas d'urgence subjective mais de cas d'urgence.

Il parle par contre d'urgence subjective dans un texte qui date de 1966, « Du sujet enfin en question ² ». Il s'agit de la formation du psychanalyste. Lacan articule la formation du psychanalyste à l'urgence du sujet : « Il y aura du psychanalyste à répondre à certaines urgences subjectives ³. »

L'urgence se situe à ce moment logique de déstabilisation subjective. Pouvons-nous considérer qu'elle soit le temps logique d'avant l'acte, d'avant la mise en mouvement du parlêtre dans une demande ? Elle anime, elle pousse vers un appel à l'Autre. L'urgence se situe au point de jonction de la parole et de la jouissance. C'est cette urgence-là que le psychanalyste accueille.

Dans le dispositif analytique, le psychanalyste est celui qui incarne ce lieu d'adresse. Il est celui qui accepte de faire la paire avec ces cas d'urgence.

Qu'est-ce qui amène un sujet à rencontrer un analyste ? Cela peut être l'angoisse, un traumatisme qui vient faire effraction et provoque la rupture de la chaîne signifiante (S1/S2). L'empressement du début de l'analyse permet que la parole trouve à s'adresser à un Autre qui devient le lieu du transfert. Ainsi, le sujet peut y loger les signifiants de son histoire et faire les détours nécessaires pour délimiter ce qui, au-delà de la demande d'entrée, ouvre une voie pour que surgisse la rencontre avec un désir qui lui soit propre. Dans le déroulement d'une analyse, la temporalité occupe une place essentielle.

Le sujet s'en plaint, il trouve qu'il ne se passe rien, dans l'attente de la réponse de l'Autre. Dans l'analyse, le sujet expérimente des tours et des détours. C'est le temps de l'attente où se loge la répétition nécessaire afin d'approcher le noyau du symptôme et de se défaire de la recherche du sens. Le sujet ne répète pas de la même façon.

Ce qui bute dans la parole de l'analysant fait irruption et contient des effets de surprise, par un instant de voir, qui peut générer un événement pour l'analysant. Quand une parole authentique échappe dans le discours, elle peut avoir effet de vérité et retentir dans le corps. Lorsque l'analysant s'en saisit, cela constitue une avancée dans l'analyse. Il faut du temps pour sillonner et épuiser les signifiants qui font l'histoire d'un sujet.

Il me semble nécessaire de partir de la question de l'angoisse pour aborder celle de l'urgence.

Dans le texte *Inhibition, symptôme et angoisse*, Freud renverse sa première théorie de l'angoisse : au lieu qu'elle soit engendrée par le refoulement, c'est l'angoisse qui produit le refoulement. Celui-ci s'accompagne de son retour du refoulé. L'angoisse, *via* le refoulement, se trouve donc au principe de la formation du symptôme névrotique.

Qu'est-ce qui cause l'angoisse ? Les angoisses sont reproduites par le moi, comme signal d'un danger qui s'annonce. L'angoisse est rapportée à la perte de l'objet, et, dit Freud, « l'angoisse apparaît donc ici comme réaction à l'absence ressentie de l'objet, et les analogies avec l'angoisse de castration s'imposent tant avec l'angoisse de castration qui a aussi pour contenu la séparation d'un objet en haute estime, qu'avec l'angoisse la plus originaire [...] qui est survenue lors de la séparation de la mère ⁴ ». L'autre danger est celui qui déborde le sujet, le danger pulsionnel.

Dans le séminaire sur l'angoisse, Lacan élabore ce qu'il appellera l'objet *a*. Cette invention permet une avancée du concept de jouissance et ouvre à un possible dépassement de la butée freudienne de la cure qui est la castration.

Qu'est-ce que l'objet *a* ? Comment repérons-nous ses effets dans le réel de la clinique, alors que cet objet est par définition non spéculaire, irréprésentable à jamais, et donc énigmatique ? Dans la leçon du 21 novembre 1962, Lacan évoque ainsi la relation du sujet à l'Autre : « Dépendant de cet Autre, [le sujet] s'inscrit comme un quotient. Il est marqué du trait unaire, du signifiant dans le champ de l'Autre. [...] Il y a au sens de la division, un reste, un résidu ⁵. » L'objet *a* est défini comme le reste de l'opération de la rencontre entre le petit sujet et le grand Autre. Cet objet préside à la logique du désir du sujet venant le diviser et le constituer comme sujet désirant. Cet objet modèle tout son rapport à l'Autre et au monde. Dans la rencontre avec l'Autre, le sujet est confronté à l'énigme du désir de l'Autre, et ce moment peut être traumatique. Selon Lacan, ce temps, celui de l'angoisse et celui du désir, est non repérable. Cet objet qui manque se fera objet cause du désir. Ce reste irréductible, réel, qui résiste à l'assimilation signifiante, c'est là où Lacan reconnaît l'objet perdu de Freud, qui fonde le sujet comme désirant. Cet objet insaisissable peut être identifié par les morceaux de corps que détache le signifiant : objet oral, objet anal, regard et voix. Ainsi, l'objet est mis au pluriel, par ses « substances » qui déterminent des formes spécifiées du désir, l'étape phallique étant la seule où l'angoisse « se [produit] au lieu même du manque d'objet ⁶ ». Du point de vue clinique, l'important est de pouvoir repérer l'incidence des objets partiels dans ce qui détermine le rapport au corps. Ces quatre formes d'objet partiel, bouts de réel, sont rapportés au corps.

L'objet *a* est la cause du désir et n'angoisse que dans des conjonctures spécifiques. Donc, nous pouvons nous demander comment se produit l'angoisse. Du point de vue clinique, l'angoisse apparaît quand quelque chose surgit et suscite l'objet *a*, sous forme voilée. Par exemple, la rencontre de l'énigme du désir de l'Autre. Dans le texte « Radiophonie », Lacan évoque « la montée au zénith social de l'objet dit par [lui] petit *a* ⁷ ». Pouvons-nous penser l'objet *a* et ses fonctions dans l'angoisse ? L'angoisse phallique, du type angoisse de l'avoir, de réussite, ou l'envers : perte, échec, impuissance, l'angoisse des ruptures de sens, perte de repères, du sens de la vie, et l'angoisse du réel qui fait irruption dans le corps. Lacan souligne que l'angoisse est la seule traduction subjective de l'objet *a*.

Je me suis demandé quels étaient les enjeux des différentes formulations concernant l'angoisse : l'angoisse, c'est ce « qui ne trompe pas ⁸ », « l'angoisse n'est pas [...] sans objet ⁹ », l'angoisse, c'est quand « le manque vient à manquer ¹⁰ », « l'angoisse [...] signal [...] du réel ¹¹ » ; il me semble que ces expressions font écho les unes aux autres.

L'angoisse, c'est ce qui ne trompe pas

S'il est souligné que l'angoisse est un affect qui ne trompe pas, selon Freud, l'affect ment sur sa cause dès lors qu'il se déplace. C'est aussi par opposition aux autres affects, face auxquels l'angoisse est de ce fait dans une situation d'exception. Essayons de saisir pourquoi les affects, vécus avec authenticité par le sujet, sont trompeurs. Selon Freud, lors du refoulement, la motion pulsionnelle se sépare du quantum d'affect qui lui était associé, et seule la représentation est soumise au refoulement, tandis que l'affect détaché peut aller se fixer sur une autre représentation. Ainsi, l'affect se déplace et n'est d'aucune utilité interprétative pour l'analyste, c'est un affect trompeur. L'angoisse est un affect d'exception, parce qu'elle ne glisse pas de signifiant en signifiant. L'angoisse liée à un signifiant est un symptôme, dont le paradigme est la phobie. Ce qui fait symptôme, ce n'est pas l'angoisse, c'est la substitution, c'est l'arrimage de l'affect d'angoisse à la chaîne signifiante.

L'angoisse n'est pas sans objet

Cette expression ne dit pas que l'objet soit la cause de l'angoisse. En tant que partie de vie soustraite sous l'effet du langage, l'objet est la cause du désir. La dimension de l'effet de certitude de cet affect tient à « l'angoisse [...] éprouvée, dont le sujet ne saurait dire la nature mais dont il ne peut douter qu'elle le concerne [...]. Comment peut-elle ne pas tromper, alors que l'angoissé ne sait pas ce qui le saisit ? C'est que justement, à la différence de tous les autres affects, l'angoisse ne se déplace pas mais reste arrimée à ce qui la produit ¹². » Elle reste référée à un réel, soit quelque chose qui n'appartient pas au registre du signifiant, mais au registre de la jouissance. Le réel auquel l'angoisse est référée, c'est l'objet *a*. L'angoisse ne sera pas sans objet, mais corrélée à un objet particulier *a*.

Urgence subjective

Après ce rapide petit tour d'horizon sur l'angoisse, venons-en à l'urgence subjective. Parler d'urgence dans ce cas implique de considérer la logique subjective des rapports du sujet à l'inconscient telle qu'elle a été élaborée par Freud et reprise par Lacan. Ce dernier nous donne des indications pour nous repérer dans cette logique lorsqu'il dégage les différentes notions de l'acte, du passage à l'acte et de l'acting out. Quel est le trait commun entre passage à l'acte et acting out ? D'une part ce que Lacan appelle la scène, et d'autre part le monde. Colette Soler nous dit : « Il appelle scène l'espace du sujet en tant que celui-ci est hystorisé, c'est-à-dire [...] qu'il se reconnaît dans son image, qu'il peut se raconter lui-même aux

autres [...] Tout cela suppose l'Autre, le discours et le langage de l'Autre, donc [...] la scène de l'Autre ¹³. » Le monde est le lieu de ce qui est rejeté de la scène, l'endroit où l'on n'est plus dans la fiction. Ainsi, le trait commun du passage à l'acte et de l'acting out sont des phénomènes cliniques qui montrent ce qui échappe à la scène. De ce point de vue, le cas de la « jeune homosexuelle » de Freud est paradigmatique : le passage à l'acte est une sortie de scène. La scène est le montage qu'elle a fabriqué dans sa lutte intérieure avec son père. Elle se jette d'un pont de chemin de fer, après que son père, en colère, a détourné d'elle son regard. Il avait vu sa fille au bras de la dame dont elle était éprise. La dame en avait pris également ombrage, ordonnant à la jeune fille de mettre un terme à ses assiduités. Lacan précise les coordonnées subjectives : dans ce moment où, dans la conjonction du rejet du père et de celui de la dame : je te laisse tomber, toute sa construction fantasmatique vacille, elle n'a pas d'autre solution que de se jeter du haut du parapet. Il n'y a pas ici un temps pour voir, ni un temps pour comprendre, ni un temps pour conclure. Le passage à l'acte, c'est l'instantané. Le sujet sort radicalement de la scène. C'est ce que réalise la jeune homosexuelle lorsqu'elle se précipite au-dessus du parapet.

Il est nécessaire de distinguer la notion de passage à l'acte dans sa référence au rejet de l'Autre de celle de l'acting out qui, elle, est référée à l'Autre.

L'acting out montre quelque chose, à la différence du passage à l'acte qui ne s'adresse à personne, et à la différence du symptôme qui se déchiffre, qui s'interprète mais qui ne s'adresse pas non plus. Pour être interprété, le symptôme doit être connecté au « sujet supposé savoir », tandis que l'acting out se montre au-dehors, *out*. Lacan insiste sur le fait qu'il y a un désir qui se montre mais qu'on ne sait pas lequel. En se montrant, il se désigne. L'acting out pointe un désir mais ne dit pas lequel.

La clinique de l'angoisse montre qu'elle s'éprouve et engage toujours des manifestations corporelles majeures. Colette Soler nous dit : « L'angoisse apparaît là où il y a rupture des significations attendues, que ce soit par un accroc dans le champ perceptif ou par un raté dans celui du discours. L'angoisse est inséparable de cette dimension du non-savoir, de l'objet inconnu que vise la Chose dans l'image désirée et qui pourtant n'y apparaît pas ¹⁴. » Au fond, l'angoisse apparaît à chaque fois qu'un parlêtre éprouve qu'il est en passe de se réduire au statut d'objet.

Concernant la psychose

Dans la clinique de la psychose, là où le signifiant est forclos dans le rapport à l'Autre barré, là vient à l'occasion l'angoisse. « [E]lle réfère non au

signifiant trompeur, [...] prêt à disparaître au profit d'un autre, mais à un réel ¹⁵. » Par exemple, le cas du psychotique soumis à des hallucinations verbales. Il est sous la commande de l'objet voix qui fait retour dans le réel. La voix parle, commande et affecte. Lacan dit que le psychotique a l'objet *a* dans sa poche, c'est-à-dire qu'il n'opère pas comme manquant et donc pas non plus comme cause du désir. L'angoisse n'est pas une angoisse de castration et touche plus directement au réel et à la jouissance.

Précisons quand même qu'il y a des phénomènes dans la psychose qui n'affectent pas seulement le corps de jouissance, ils affectent aussi l'image du corps et la relation imaginaire avec ce dernier. Ces phénomènes se situent au niveau du stade du miroir : de la non-reconnaissance de l'image propre, jusqu'à la non-attribution de l'image, en passant par différents phénomènes comme ceux du double, comme s'il y avait une absence de la fonction identifiante de l'image.

L'angoisse en irruption dans le corps

Le champ de la psychose est celui où l'objet se dévoile, révélant dans certaines manifestations toute sa valeur structurale. Le corps affecté par le langage n'existe que dans le rapport à l'Autre. Le corps dans la névrose se construit dans les trois registres de la structure subjective (le corps dans le symbolique, pris dans la fonction symbolique paternelle, le corps dans l'imaginaire, qui se construit autour de l'image unifiée et narcissique du stade du miroir, et le corps dans le réel, là où la pulsion tourne autour des objets pulsionnels liés aux orifices du corps : oral, anal, voix et regard).

Le corps est susceptible d'inscrire et de garder la marque des expériences de jouissance. En ce sens, l'histoire s'inscrit en symptômes corporels et le corps en garde les traces.

Les effets de la forclusion du Nom du Père et l'échec de la castration sont importants : le corps morcelé vient faire obstacle à la construction narcissique de l'image de soi. Il n'y a pas d'unité qui lui aurait permis le nouage borroméen de R, S et I, centré autour de l'objet *a*, cause de désir. Le corps dans la psychose se situe dans une continuité imaginaire-réel et n'est pas troué.

Dans le « Petit discours aux psychiatres », en 1967, Lacan dit donc que le psychotique a l'objet *a* dans la poche, cela « veut dire que l'objet *a* est détaché. Quand on a quelque chose dans la poche, ça ne fait pas partie de son corps [...] Il y a l'objet *a*, une négativation, un morceau de vie extrait sous l'effet du langage. Mais de ce morceau, l'usage peut différer de sujet à sujet et de structure à structure ¹⁶. »

De l'angoisse à l'urgence, illustré par une vignette clinique

Je reçois une jeune femme dans une institution de soins. Elle vient poussée par l'urgence du morcellement de son corps.

Pendant longtemps, le corps est au centre des séances : elle vient avec des attelles, « je me suis fait mal au genou, mon bras ne tient plus ». Cette jeune femme parle d'un corps accidenté, fracturé, qui est éprouvé hallucinatoirement. Pouvons-nous penser qu'il s'agit d'une « construction délirante » de fragmentation du corps ? Le corps semble aussi fractionné et mort que les signifiants. Ce n'est pas la jouissance du corps vivant, c'est un sujet pour qui dire « mon corps », mon corps comme unité, n'a pas de sens.

Cette femme déploie une mise en scène omniprésente du corps et de ses stigmates : elle dit qu'un organe de son corps a un cancer ou une maladie dégénérative, elle demande répétitivement si ses organes ne vont pas se déplacer. L'objet *a* assaille l'hypocondriaque et le soumet à des constats renouvelés et incessants sur son corps. Ce sont des manifestations fondamentales d'obturation des orifices qui témoignent de l'incidence de l'objet *a* qui surgit et peut aller jusqu'à désorganiser les fonctions corporelles. C'est dans cette conjoncture d'angoisse liée au morcellement du corps, prise dans un basculement maniaque, lorsque l'objet *a* ne vient plus capitonner la chaîne signifiante, avec la fuite des idées et les désordres qui l'accompagnent, que ce sujet a eu un accident, avec comme conséquence un bras dans le plâtre.

Nous pouvons ici faire l'hypothèse que l'accident, qui a en quelque sorte réalisé les fantasmes de catastrophes qui envahissaient cette jeune femme, est venu limiter l'effusion de son délire. Est-ce que les blessures « réelles » et visibles dont elle vient parler font contrepoids à l'angoisse face au corps qui pourrait se disloquer ? La chirurgie et le plâtre lui ont-ils permis de localiser la jouissance dans son corps ? Dans l'après-coup de l'accident, elle exprime sa difficulté à « habiter [son] corps ». Elle me demande si je pense que son corps va partir en lambeaux. Elle revient avec son bras plâtré et le fait de porter un plâtre pendant quelques mois semble donner une certaine consistance à son corps et l'apaiser.


Dans la psychose, les objets se manifestent dans le réel, par l'angoisse et l'hallucination. L'orientation dans ce travail est souvent de pouvoir dégager le sujet de l'anéantissement dans lequel il se trouve.


Chez cette jeune femme psychotique, la demande est une demande de significations, de réorganisation d'un chaos, là où les remaniements imaginaires du sujet ont échoué. Que le corps ne se désintègre pas !


Ce cas nous montre qu'avec les sujets psychotiques, la question de l'urgence se pose avec plus d'acuité. Pour le sujet névrosé, la question de l'urgence peut se poser par exemple lors de la confrontation brutale à l'irreprésentable de la mort, sans que cela entraîne forcément une effraction traumatique. Souvent, dans l'immédiat, ces situations représentent un moment d'urgence subjective car elles viennent questionner le sujet au plus intime de son être.


Il s'agit de pouvoir être au plus près des questions singulières qui se posent au sujet à ce moment-là. Ces questions concernent souvent des coordonnées majeures de son histoire, qui peuvent faire l'objet d'un travail de subjectivation, à la condition de laisser un espace pour les entendre.


Mots-clés : urgence, angoisse, corps.


*  Pôle 14, Paris-Île-de-France Champagne Nord.


**  Prononcé à l'unité de Clinique psychanalytique de Bourgogne Franche-Comté, « Cas d'urgence », par visioconférence, le 13 mars 2021, à Dijon.


1.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 571-573.


2.  J. Lacan, « Du sujet enfin en question », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 229-236.

3.  *Ibid.*, p. 236.


4.  S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1951, p. 61.


5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse (1962-1963)*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 37.


6.  *Ibid.*, p. 371.


7.  J. Lacan « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 414.


8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 188.


9.  *Ibid.*, p. 185.


10.  *Ibid.*, p. 53.

11.  *Ibid.*, p. 188.

12.  C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p. 15-16.

13.  C. Soler, *Séminaire L'Angoisse de Jacques Lacan*, séminaire de lecture de texte, 2006-2007, p. 52.

14.  C. Soler, *Les Affects lacaniens, op. cit.*, p. 23.

15.  *Ibid.*, p. 16.

16.  C. Soler, *Des hommes, des femmes*, cours 2017-2018, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2018, p. 102-103.

David Bernard *

Money, money, money **

Des psychanalystes ont pour habitude d'avancer, au nom de Lacan, que le discours capitaliste produirait une jouissance illimitée, *via* les gadgets qu'il déverse sur le marché. À relire Lacan sur la question, sa thèse apparaît pourtant fort différente. Parmi d'autres références possibles, prenons son texte « Radiophonie ». Le capitalisme y est défini comme « la production extensive, donc insatiable, du manque à jouir ¹ ». On ne saurait être plus clair : le capitalisme ne produit pas une jouissance sans limite, mais du manque à jouir. Par ailleurs, cette production est extensive, au sens où elle ne cesse de se relancer et de s'étendre. Il s'en déduit que la volonté qui anime cette production n'est jamais rassasiée, qu'elle aspire à toujours plus. Toujours plus... de manque à jouir donc. Tel est précisément ce que Lacan avance à un autre endroit de ce texte : il y a chez l'être parlant une « soif de manque à jouir ² », une jouissance du manque à jouir, vorace comme Pac-Man.

La production capitaliste, paradoxe, se soutient donc moins de la réussite que du ratage répété de l'objet de consommation, qui jamais ne comble. Le consommateur est moins le sujet qui jouit de ce qu'il a acheté que celui qui jouit de manquer l'objet et de fantasmer le prochain. Les as du marketing l'auront bien compris : l'objet de consommation idéal doit être immédiatement *has been*, obsolète. À cet égard, la cigarette est peut-être l'objet capitaliste type, où le consommateur trouve sa jouissance dans la consommation/consommation de l'objet.

De ce qui précède, il se déduit aussi une affinité structurale entre le discours capitaliste et la série. Voilà ce qui est véritablement sans limite : la répétition éternisée, en série, de la jouissance du manque à jouir. Nous sommes *addict* moins à la consommation de l'iPhone 9 qu'à l'excitation de se procurer bientôt l'iPhone 10, pour jouir mieux. Les Shadoks en auront formulé le principe : « Plus ça rate, plus on a de chances que ça marche ³. » Dans la répétition de ce ratage, un plus-de-jouir se consomme, auquel nous sommes accros. Pensons à cet instant du grattage d'un ticket de la Française

des jeux, à la petite excitation qui se lira sur notre visage grimaçant au moment de commencer à gratter, muni de la seule somme qui, savons-nous pourtant, nous restera entre les mains : une pièce jaune. La jouissance du surmoi, sa démanaison, est cette jouissance du grattage/ratage.

Je poursuis sur cette thématique de l'argent. Lacan aura inventé ce concept de plus-de-jouir, en se référant à ce que Marx aura isolé au principe de l'économie capitaliste : la plus-value. Pour saisir la logique de cette plus-value, voyons ce que le capitalisme fait de l'argent. Premièrement, la logique capitaliste, depuis sa naissance au ^{xvi}^e siècle, repose sur un mouvement circulaire. Il y a, dans le jeu de l'achat et de la revente, une circulation. « La circulation des marchandises », écrit Marx, « est le point de départ du capital ⁴. » Lacan lui-même soulignait l'importance de ce mouvement circulaire dans le discours capitaliste : « Ça marche comme sur des roulettes ⁵. » Par ailleurs, poursuit le philosophe, le produit final de cette circulation des marchandises peut être isolé : l'argent. L'objet du capital est l'argent, redéfini dans le discours capitaliste comme la marchandise absolue.

Pourquoi cette redéfinition ? Pour y répondre, Marx nous rappelle tout d'abord quel était l'usage premier de l'argent. L'argent servait au départ à acheter une marchandise, dont l'on avait besoin. La forme initiale de la circulation de la marchandise était conduite par la logique suivante. Je vends une marchandise, tel ou tel de mes produits, pour obtenir de l'argent, lequel me permettra d'acheter une autre marchandise, dont j'ai la nécessité. Si l'on désigne la marchandise par la lettre M et l'argent par la lettre A, le trajet circulaire de ce commerce est : M - A - M. Le principe de ce mouvement, dit Marx, est de « vendre pour acheter ⁶ ».

Quelle bascule va opérer ici le capitalisme et définir la plus-value ? Son principe est de considérer l'argent lui-même comme une marchandise. J'ai au départ de l'argent, avec lequel j'achète une marchandise, que je revendrai ensuite à un prix supérieur. Le trajet circulaire sera : A - M - A. Son principe : acheter pour vendre. « Le mouvement aboutit à l'échange d'argent contre argent A - A. » D'un bout à l'autre de ce trajet, il y a donc la même marchandise : l'argent. Quoique, la somme d'argent acquise à la fin sera supérieure à la somme de départ. Tel est l'écart qui définit selon Marx ladite plus-value. « Cet excédent ou ce surcroît », écrit-il, « je l'appelle plus-value [...]. Non seulement donc la valeur avancée se conserve dans la circulation ; mais elle y change encore sa grandeur, y ajoute un plus, se fait valoir davantage, et c'est ce mouvement qui la transforme en capital ⁷. »

Marx peut alors souligner les différences entre ces deux logiques circulaires. Dans la première, l'argent n'était qu'un intermédiaire, un simple

moyen pour acquérir une nouvelle marchandise. En cela, l'argent était véritablement dépensé, pour tel ou tel usage. Dans la seconde, « l'acheteur donne son argent pour le reprendre comme vendeur ». Il précise : « S'il le laisse partir, c'est seulement avec l'arrière-pensée perfide de le rattraper. Cet argent est donc simplement avancé ⁸. » Autrement dit, alors que la première logique mettait véritablement en jeu une perte, une dépense, grâce à laquelle était possible le gain d'un nouvel objet, dans la seconde, cette dépense est justement évitée. Voilà qui ne peut que retenir l'attention des psychanalystes. L'économie capitaliste procède de façon originaire, structurale, d'un évitement de la perte, nous pourrions dire de la castration. Le capitalisme consiste donc bien en une économie. Le revendeur est celui qui voudra ne pas payer un certain prix, pour sa satisfaction. Ce qu'il met en jeu ne sera pas véritablement donné, mais seulement « avancé ».

Nous voici donc passés de la circulation de l'argent comme monnaie à la circulation de l'argent comme capital. Dans cette nouvelle logique, quel est le gain ? Dans la première, le gain consistait dans ce que Marx nommera une « valeur d'usage ⁹ ». Il s'agissait de pouvoir user d'une nouvelle marchandise, pour la satisfaction d'un besoin. Dans la seconde, ce qui sera avancé (et non dépensé) le sera dans l'espoir d'un autre gain : un plus d'argent. Ce mouvement circulaire a donc pour point de départ l'argent, mais y revient, après l'acquisition d'un simple plus.

De cette circularité Marx déduit alors plusieurs remarques. Premièrement, quelque chose d'absurde définit cette logique. Elle produit en effet toujours du même, de l'argent, et se révèle ainsi « vide de sens », « tautologique ¹⁰ ». Il faudrait alors souligner dans la clinique les effets de cette dégradation du sens, et notamment dans la clinique du travail. À cet égard, Lacan rapporta une anecdote que je trouve très enseignante. Se souvenant de sa visite d'une usine Fiat, sous la conduite de son patron, Giovanni Agnelli, un ami à lui, il confie : « J'ai eu vivement ce sentiment, en effet, de voir des gens occupés à un travail sans que je sache absolument ce qu'ils faisaient. Moi, ça m'a fait honte. À vous, ça ne vous le fait pas, tant mieux. Mais enfin, j'ai été très gêné. J'étais justement avec le patron, Johnny, comme on l'appelle, comme je l'appelle. Johnny, lui aussi, était manifestement... enfin, lui aussi avait honte. » Et Lacan de conclure : « Le capitalisme sert [...] à quelque chose, et nous ne devrions pas l'oublier. C'est les choses qu'il fait qui ne servent à rien ¹¹. » Je le comprends ainsi : le capitalisme sert à quelque chose, dans la mesure où il produit la plus-value financière. Pour cela, tout lui sera bon, n'importe quel objet. Plus encore, l'objet de consommation se définit justement d'être un objet dont on n'a aucunement besoin. Fondamentalement, il est un objet substituable, jetable, en série,

que rien ne particularise. Ce que nous désirons consommer, précisera encore Lacan, est toujours « n'importe quoi ¹² ». En ce sens en effet, les choses que ce discours produit, en tant que telles, ne servent à rien, n'étant que prétextes à plus d'argent. Pas étonnant, donc, que nous retrouvions aujourd'hui tant de sujets affectés d'une perte de sens dans leur travail.

Deuxième conséquence : son mouvement sera sans fin, dès lors qu'il s'agira toujours de faire plus d'argent. « Le mouvement du capital n'a pas de limites ¹³ », écrit Marx. Dans une note de bas de page, il reprend ainsi une expression de Mac Culloch dans ses *Principes d'économie politique* : « La soif insatiable du gain [...] caractérise toujours le capitaliste ¹⁴. » Telle est possiblement ce à quoi Lacan se réfère, parlant de la « soif insatiable du manque à jouir ». Quoi qu'il en soit, l'art du capitaliste est donc de « faire de l'argent ». L'argent est peut-être sans limite, mais il tourne en rond, engendrant toujours le même. Voilà qui n'avait pas échappé à Aristote, qui en retrouvait trace dans l'étymologie même du terme d'argent : « De là son nom, écrit-il, [... né, engendré], car les enfants sont semblables aux parents ¹⁵. » Il sera attendu de l'argent qu'il fasse « des petits ¹⁶ », qu'il s'engendre.

Ainsi, l'argent engendre toujours du même. Plus de..., certes, mais rien qui n'invite à sortir de sa bulle, le contraire même. Il y a une bulle financière. J'en souligne une dernière conséquence : l'effet de nivellement que produit l'argent. Marx fait de l'argent la marchandise « absolue », également dans la mesure où il conduit à une équivalence générale de toutes les marchandises. La marchandise est « exclue, et elle devient argent ¹⁷ », simple valeur d'échange. « Toutes les marchandises ne sont que des équivalents particuliers de l'argent, et [...] ce dernier est leur équivalent général ¹⁸. » Dès lors « tout est à vendre », autant que « tout peut s'acheter ¹⁹ ». L'équivalence généralisée en quoi consiste le principe de l'argent a donc aussi pour conséquence une négation des particularités. La marchandise disparaît ²⁰ dans « l'acte de sa conversion ²¹ ». « La marchandise doit se débarrasser de son corps naturel, et se convertir d'or ²² », elle « saute de son propre corps dans celui de l'or ²³ ». Nouvelle conclusion : l'argent est « le niveleur radical ²⁴ », effaçant les distinctions. Tout, ici, ne sera plus que valeur d'échange, non seulement les objets, mais les sujets qui, sur ledit marché de l'emploi, seront à leur tour réduits à cette valeur marchande.

Dans sa *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger commenta également cette référence grandissante à la valeur. Il y a derrière elle, avance-t-il, une idéologie de « l'évaluation », réduisant tout objet et tout sujet à un « faire-valoir ». Il en souligne l'effet paradoxal, mais aussi ravageant : « C'est justement le fait de caractériser quelque chose comme "valeur" qui dépouille

de sa dignité ce qui est ainsi valorisé. » « Toute évaluation [...] ne laisse pas l'étant : être, mais le fait uniquement, comme objet de son faire-valoir. L'étrange application à prouver l'objectivité des valeurs ne sait pas ce qu'elle fait ²⁵. »

En effet, que fait-elle ? Telle est la question à laquelle Lacan permet de répondre, depuis la psychanalyse. Premièrement, dire que l'argent est devenu la marchandise absolue, ce à partir de quoi tout sera évalué, est dire qu'il sera devenu le signifiant maître de cette universalisation à laquelle procède le capitalisme. Lacan l'aura indiqué explicitement lors d'une conversation que nous rapporte François Regnault. Évoquant la Chine, il définit l'argent comme « le signifiant maître absolu ». L'argent est « le signifiant maître ici comme ailleurs, le capitalisme universel, à Pékin même, rien ne compte que la reconnaissance de cette marque ²⁶ ». Désormais, il faut montrer à l'Autre ses signes extérieurs de richesse. Plus encore, il faut se présenter à lui, ajoute Lacan, comme « unité de valeur ²⁷ », ce terme d'unité venant dire à la fois l'unité moïque, ce moi fort et non divisé que promet ce discours, et l'unité du chiffre, la valeur comptable à laquelle chacun est réduit. En effet, l'argent se soutient non seulement du pouvoir du signifiant, mais de celui du chiffre, du comptage, et de sa prétention à pouvoir totaliser. Le discours capitaliste, dans son alliance avec la science, indique-t-il, a produit une « mutation ». « Le point important est qu'à partir d'un certain jour, le plus-de-jouir se compte, se comptabilise, se totalise. Là, commence ce que l'on appelle accumulation du capital ²⁸. » Avec l'entrée de ce nouveau discours, a donc commencé dans l'Histoire cette volonté d'une totalisation numérique. « Total » est devenu l'un des maîtres mots de l'Autre du marché, où se tiendront les comptes.

Dans cette aspiration à l'accumulation, j'ai indiqué ce que deviendra la logique de la consommation. Le sujet se laissera moins aliéner à l'objet acheté qu'à l'objet suivant, lui faisant miroiter une jouissance sans limite. Se rêve alors « la puissance de la monnaie », par laquelle l'homme pourrait enfin devenir « maître de tout ce qu'il désire ²⁹ ». Le client est celui qui s'imagine être roi. Chez chacun, un petit maître se réveille à l'instant de passer *commande*. Xavier de La Porte aura à cet égard fort bien souligné l'impatience nerveuse qui nous anime au moment de cliquer pour valider une commande, combien nous exigeons une satisfaction rapide, quasi immédiate, qui n'ait à souffrir d'aucune attente.

Seulement, dans cette logique de plus-value, qu'est-ce que le *pouvoir* d'achat ? Ce pouvoir consistera moins dans le fait de dépenser, que d'avancer, en espérant avoir *in fine* plus de. En témoigne le terme qui en France

désigne le salaire : « les revenus ». L'argent est ce qui doit « rapporter ». Ainsi que le commente très bien le philosophe Peter Sloterdijk, le paradigme de cette logique est le « retour sur investissement ³⁰ ». Ce retour au point de départ dévoile ainsi que, dans son principe même, l'argent court-circuite la dimension de l'expérience et de l'altérité. Le pouvoir d'achat consiste dans une jouissance fantasmée. À la dimension de l'expérience, se substitue la consommation, sans risque, des possibles. Ce que l'on s'achète, poursuit le philosophe, n'est pas la possibilité d'une expérience, mais la multitude des « options ³¹ ». Vouloir toujours plus, n'est pas vouloir tel ou tel objet, mais leur infinité.

J'en déduis que le capitalisme aura su faire son profit de l'au-delà de la demande. Une demande, démontrait Lacan, désire toujours autre chose que ce qu'elle demande comme objet du besoin, du fait qu'elle demande originellement un objet symbolique. Le discours capitaliste industrialise cette infinitisation de la demande. Son principe n'est pas de vendre l'expérience d'un désir, mais la possibilité d'un choix, illimité.

Il se dévoile dès lors une opposition entre la logique de la castration et la logique capitaliste. La logique de la castration, se fondant d'un impossible, d'un manque radical, est justement ce qui viendra particulariser un objet et lui donner une valeur irréductible. Telle est la raison pour laquelle Lacan définira l'amour comme donner ce qu'on n'a pas, ce rien qui n'est pas rien, mais la cause d'un désir. Voilà qui ne s'achète pas. À l'inverse, la logique capitaliste est ce qui, *via* l'argent, procède à cette dévalorisation générale, au bout de laquelle tous les objets seraient égaux, substituables. Telle est, poursuit Sloterdijk, la vie du marché. Elle démolit « les originalités brutes, elle les remplace par la conscience du fait qu'il existe toujours des possibilités de choix et des issues latérales. Cela signifie, en conséquence, que les personnes deviennent plus pâles, les objets plus colorés. Mais les incolores sont appelés à choisir parmi les colorations ³². »


Le pouvoir d'achat se révèle donc n'être que le pouvoir de cultiver les possibilités. Voilà qui nous reconduit aux origines étymologiques du terme de pouvoir : avoir la possibilité de. L'économie capitaliste est une façon de suspendre les expériences de désir, pour se satisfaire uniquement de leur virtualisation. Rappelons que l'origine latine du terme de virtuel renvoie au *vir*, le sexe masculin. Pas étonnant, à suivre Lacan. L'économie capitaliste procède d'une tentative de rejet de la castration, de la singularité coûteuse d'un désir.


Voilà qui rejoint d'ailleurs ce qui pour Lacan ³³ fonde la position du riche : ne rien payer. Or justement, ne rien payer est aujourd'hui une

promesse de plus en plus clamée par le capitalisme, *via* l'idéal moderne de la gratuité et les nouveaux modes de paiement dans le bien nommé monde *numérique*. Disons-le à la manière de nos start-up d'aujourd'hui : forclure la castration, *to make a better world*. Au royaume du cool et de la gratuité, c'est alors l'acte d'achat lui-même, avec la décision du sujet qu'elle nécessitait, qu'il s'agirait de rendre obsolète. « Faire disparaître l'argent ³⁴ », remarque le philosophe Éric Sadin, est devenu un objectif de ce discours. Ainsi, « Master Card a lancé un programme visant à transformer tout objet, smartphones, bracelets ou montres connectées, jusqu'aux vêtements, en moyen de paiement sans contact. Soit le corps, insensiblement et à tout instant, transformé en carte bancaire ». Pouvoir « payer sans s'en rendre compte ³⁵ ». L'expression « sans contact » dira ses conséquences pour le lien social.

Enfin, qu'est-ce que vouloir payer sans s'en rendre compte ? Rien d'autre peut-être que ce qui fait la lâcheté morale du névrosé. À cet égard, Lacan n'avait pas manqué de souligner l'équivoque : « L'acheter, l'acheter... lâcheté. Tiens, tiens ³⁶ ! ... » La lâcheté ne doit pas être ici entendue comme un jugement moralisateur porté sur les conduites d'achat. Il ne s'agit pas ici de juger l'acte de consommer, encore moins d'en tirer une leçon de bonne conduite qui vaudrait pour toutes et pour tous. Ici comme ailleurs dans son enseignement, Lacan entend la lâcheté au sens de l'éthique psychanalytique, où elle désigne une façon pour le sujet de vouloir ne rien savoir de son désir, ni de sa jouissance, et de se laisser égarer pour cela dans un lien d'aliénation aux suggestions de l'Autre. Au terme, en conclut Lacan, le capitalisme tire sa puissance de proposer au sujet de se racheter, c'est-à-dire, de racheter sa lâcheté ³⁷, son recul face à son désir et cette faute de jouissance qui fait la castration. Un bon consommateur est aussi celui qui, pour tromper son ennui, ce désir d'Autre chose, s'achètera précisément « n'importe quoi ³⁸ ». Il n'en demeure pas moins que l'inconscient, lui, ne s'en laisse pas conter. Par le symptôme, la cause désirante du sujet, qui fait sa singularité inévaluable, reviendra nécessairement lui faire signe. Telle est la raison pour laquelle, peut-être, la psychanalyse est née au temps du capitalisme. Précisons : la psychanalyse est née justement de ce qui ne s'(r)achète pas. Pour cette raison structurale, il est vrai qu'une psychanalyse est toujours hors de prix.


Mots-clés : argent, castration, plus-value, désir.


* Pôle 9, Ouest.


** Cette intervention a été prononcée dans le cadre du séminaire collectif de psychanalyse du pôle 9 Ouest, sur le thème « Toujours plus », année 2019-2020, École de psychanalyse des Forums du champ lacanien.


1.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 435.


2.  *Ibid.*


3.  J. Rouxel, *Les Shadoks en grande pompe*, Union européenne, Circonflexe, 2016, p. 9.


4.  K. Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris, Folio, 1968, p. 239.

5.  J. Lacan, « Discours à l'Université de Milan le 12 mai 1972 », paru dans l'ouvrage bilingue *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 32-55.


6.  K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 192.


7.  *Ibid.*, p. 244.


8.  *Ibid.*, p. 242.

9.  *Ibid.*, p. 243.


10.  *Ibid.*


11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 239.


12.  J. Lacan, « Radiophonie », *art. cit.*, p. 414.


13.  K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 246.

14.  *Ibid.*


15.  *Ibid.*, p. 261.

16.  *Ibid.*, p. 289.


17.  *Ibid.*, p. 170.


18.  *Ibid.*, p. 174.


19.  *Ibid.*


20.  *Ibid.*, p. 197.


21.  *Ibid.*


22.  *Ibid.*, p. 189.


23.  *Ibid.*, p. 193.

24.  *Ibid.*, p. 222.

25.  M. Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1965, p. 130.

26.  F. Regnault, « Vos paroles m'ont frappé », *Ornicar ?*, n° 49, 1998, p. 10.

27.  J. Lacan, « Impromptu n° 2, Analyticon », 3 juin 1970, inédit.

28.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 207.

29. [↑](#) K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 221.
30. [↑](#) P. Sloterdijk, *Le Palais de cristal*, Paris, Pluriel, 2010, p. 124.
31. [↑](#) *Ibid.*, p. 299.
32. [↑](#) *Ibid.*, p. 302.
33. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 416.
34. [↑](#) É. Sadin, *La Silicolonisation du monde*, Paris, L'Échappée, 2016, p. 129.
35. [↑](#) *Ibid.*
36. [↑](#) J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 21 juin 1967.
37. [↑](#) *Ibid.* Cf. aussi le commentaire de ce passage de Lacan dans D. Bernard et Q. Dumoulin, « Désirer, acheter, consommer », *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, Sao Paulo, n° 22, décembre 2019, p. 732-718.
38. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », *art. cit.*, p. 414.

ARTS ET PSYCHANALYSE

Jean-Pierre Drapier

Le corps borroméen en scène *

Paris, le 8 novembre 2013

Chers collègues de l'IF,

Je vous envoie quelques impressions après avoir assisté à la représentation de *La Leçon de Charcot, Théâtre hystérique*, donnée à la Salpêtrière le 5 octobre 2013, par le groupe de théâtre Inconscient sur Scène, dirigé par notre collègue Antonio Quinet, dans l'amphithéâtre qui porte le nom du maître et une effigie de Freud.

Dans le fond, quelle leçon tirer de *La Leçon de Charcot* ? D'abord une leçon personnelle : depuis plus de vingt ans j'essaie de transmettre quelque chose de la psychanalyse à travers des soirées « Cinéma et Psychanalyse ¹ ». Ce soir-là, pendant la représentation, je me suis dit que je m'étais trompé de média et que le théâtre était dix fois plus puissant, pour « passer » quelque chose du fond : avec le théâtre, la scène, il y a même congruence du fond et de la forme, d'autant plus quand il s'agit de l'hystérie et des hystériques.

En effet, qu'est-ce que la représentation théâtrale ? Des corps, mis sur scène, qui parlent. Des corps qui nous parlent s'exposent à nous, spectateurs réduits au silence, mais nécessaires au drame, pièce indispensable à la théâtralisation : le public est le miroir de ce qui se joue sur scène. Première occurrence qui rapproche la pièce de théâtre de la séance d'analyse. Cette mise en scène, cette théâtralisation, colle encore plus évidemment à l'hystérie. L'acteur au théâtre peut se tromper, faire un lapsus, oublier, se troubler, bref, comme on dit couramment, « ce n'est pas du cinéma ».


Enfin, la présence des corps, de ces corps convulsionnaires, ce « donner à voir », ce don généreux du corps (et les actrices brésiliennes Aline de Luna et Marina Salomon ne s'économisent pas !) est lui aussi congruent avec l'hystérie, symptôme de corps. Mais, comme le montre la pièce *La Leçon de Charcot*, un corps n'est pas l'organisme. Et d'une manière plus générale, le corps parlant, c'est celui de la fin de l'enseignement de Lacan : ce

n'est pas celui, imaginaire, du stade du miroir ; ce n'est pas le parlêtre qui met l'accent sur le rapport au langage dans le registre symbolique. Non, il s'agit d'un corps nouant, dans le réel, la jouissance du corps et la morsure du symbolique sur le corps et la jouissance.


Merci à Antonio Quinet et aux acteurs de mettre en scène, de rendre palpable l'enseignement du dernier Lacan, celui des nœuds borroméens.

Mise en scène (et ce n'était pas évident dans cet amphithéâtre conçu pour l'enseignement magistral), jeux des acteurs (Walter de Souza comme Charcot, Claudio de Souza comme Babinski, Antonio comme le narrateur qui dit Freud, et les actrices-danseuses), chorégraphie de Regina Miranda, musique de José Eduardo Costa Silva et texte d'Antonio Quinet, tous ces éléments contribuent à cette transmission.

Qu'ils en soient remerciés.

* Texte republié à l'occasion de la venue à Paris d'Antonio Quinet, AME de l'EPFCL-Brésil, les 16, 17 et 18 septembre 2021. Antonio Quinet a été invité le 17 septembre 2021 par le pôle 14 pour nous parler d'« Hystérie et théâtre », lors de la soirée préparatoire aux Journées nationales de l'EPFCL-France, « Hystéries » ; j'y étais discutant.

Ce texte a d'abord été mis en ligne sur le site de l'IF-EPFCL le 8 novembre 2013.

1. À Orly, depuis 1992.

BRÈVES

Dominique Marin

Beckett avec Lacan *

Par Sophie Pinot

Bazet, août 2021

À la rencontre de qui ou de quoi allons-nous quand nous nous mettons à lire un livre ? À la rencontre de l'auteur ? De son propos ? De celui dont il parle ? Dans le cas présent, à la rencontre de Samuel Beckett et de ses personnages ? De Jacques Lacan ? De Dominique Marin, passeur du dire de ces deux grands noms ? La proposition de D. Marin est que l'un se lit avec l'autre. Beckett *avec* Lacan. De cette préposition, issue du latin *ab hoc*, « de là », quelque chose s'indique : que la lecture d'un auteur, de son propos, se fait avec un autre. Tout comme la lecture qu'un sujet peut avoir du monde ne se fait pas sans l'Autre.

Dans ce livre, Dominique Marin nous mène à la question du « discours intérieur auquel nul n'échappe ¹ », cette « parole qui ne peut s'interrompre, car elle ne parle pas, elle est [...]. Le poète [étant] celui [...] qui lui a imposé silence en la prononçant ² ». Dominique Marin nous rappelle que l'analyse, attention soutenue au discours intérieur, est concernée au plus haut point par l'œuvre de Samuel Beckett. Il nous mène ainsi à suivre ses paroles, ses écrits, ses avis, tels qu'il les formule. Non « abord exhaustif et critique de son œuvre, ni non plus [...] approche clinique de l'auteur ³ ». Il s'agit plutôt de suivre l'artiste dans la voie qu'il fraye au psychanalyste pour penser le monde, l'analyste ayant la tâche d'éclairer ce que l'artiste réussit ⁴. Dans son exploration des impasses et des pouvoirs du langage ⁵, Beckett a expérimenté toutes sortes de dispositifs (récit, pièce musicale et radio-phonique, roman, nouvelle, théâtre, poème) pour mettre en scène ce discours intérieur dans ce que le langage a d'impossible, impossible à représenter et impossible à dire. Lecteur attentif de Beckett, Dominique Marin nous propose aussi une lecture précise, critique et lumineuse des textes et des thèses de Lacan. Si une analyse permet d'être attentif à son propre discours intérieur, si elle permet de se désaliéner des deux illusions que sont

l'histoire et les possessions, elle mène surtout à l'écoute d'un dire inédit, dire porté par une (ou des) voix, dire qui a une efficace pour cerner ces bouts de jouissance qui parasitent l'existence du parlêtre. Atteindre un dire dégagé des mots qu'on nous a appris, auxquels on s'est fié, mais qui ne veulent rien dire ⁶, atteindre un dire présent à sa propre parole. Samuel Beckett s'astreint à cette discipline de creuser le langage, pour « atteindre à l'innommable de la parole ⁷ », atteindre le souffle nécessaire à toute parole. Le souffle, n'est-ce pas *de là* que vient la parole ? Le souffle qui fait silence à la parole ? Pour autant, comme le souligne Dominique Marin, « avec Beckett, il ne s'agit pas de se taire mais de persévérer à dire [...] Continuer à dire tant qu'il y a des mots, même s'ils sont traîtres, même s'ils se montrent impuissants ⁸. » Tout comme avec Lacan il s'agit de dire, pas sans l'indicible.

À la rencontre de qui ou de quoi allons-nous quand nous nous mettons à lire un livre, « partenaire muet ⁹ » ? N'est-ce pas à la rencontre d'un dire ? Pas n'importe quel dire, pas n'importe quelle rencontre. L'inédit d'une rencontre et des effets qu'elle produit, de ceux qui partent *de là* où on en est et qui mènent *là où* on ne s'attendait pas à aller. L'inédit de cette rencontre sera celui de votre lecture dans la façon dont vont résonner les mots de Samuel Beckett et de ses personnages, les mots de Jacques Lacan, les mots de Dominique Marin lisant Beckett avec Lacan.

* ↑ D. Marin, *Beckett avec Lacan*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021.

1. ↑ *Ibid.*, quatrième de couverture.

2. ↑ Très belle citation de Maurice Blanchot qui introduit ce livre. *Ibid.*, p. 9.

3. ↑ *Ibid.*, p. 19.

4. ↑ *Ibid.*, p. 54.

5. ↑ *Ibid.*, p. 153.

6. ↑ *Ibid.*, p. 63.

7. ↑ *Ibid.*, p. 34.

8. ↑ *Ibid.*, p. 152-153.

9. ↑ Belle expression utilisée notamment par Suzanne Dow, dont Dominique Marin nous indique qu'elle a réintroduit le nom Beckett dans la liste des partenaires muets de Lacan. *Ibid.*, p. 44.

Dominique Marin *Beckett avec Lacan* *

Par Anne Meunier

L'insaisissable présent ne peut s'attraper par la parole, parole du discours intérieur dont témoigne l'écriture de Beckett. Lacan, à la même époque, n'a cessé d'explicitier l'impossible à dire le présent, de rendre raison de l'inconscient, de faire valoir les effets de la parole, cancer dont l'être est affecté. Aussi Dominique Marin nous invite-t-il à suivre, non pas ses fantasmes de psychanalyste sur Beckett, mais une étude approfondie de ce que l'œuvre de Beckett enseigne. Il met en évidence, avec Lacan, la singularité de ce savoir-faire avec le malheur d'être ravagé par le Verbe et le foisonnement des textes de Samuel Beckett qui se disait ravagé par ces paroles qu'on lui a collées.

Au-delà des éléments biographiques, au-delà de ce qu'il a pu évoquer de son analyse avec Bion et sans tomber dans le travers mimétique de Didier Anzieu, il eût été tentant de mettre en parallèle et même de superposer aux expressions de Beckett celles de Lacan. Puisque l'écrivain comme le psychanalyste rendent compte du vide, de la répétition, du souffle, du reste, du ratage, de la voix, du silence, de l'impossibilité de savoir, du moins que rien, de la soustraction du sens jusqu'à l'épuisement, de la jouissance vocalique, de ce qui échappe à la traque du verbe, etc.

En effet, comment ne pas entendre la malédiction d'être né dans le « Ma naissance fut ma perte » de Beckett. Comment ne pas rapprocher le *Cap au pire* avec le *...Ou pire* de Lacan, ou la question de la fin de l'analyse avec celle du « comment gagner la sortie » et celle de la poubellification, avec *Fin de partie*.

Dominique Marin propose un dialogue fécond à partir d'une pratique de la lettre qui converge avec l'usage de l'inconscient. Le mérite de ce livre dont le titre aurait pu être, en forçant le propos, « Lacan pas sans Beckett », est de faire résonner l'enseignement de Lacan, lecteur et spectateur, avec le travail et la poésie du théâtre de celui auquel l'auteur donne la place de « partenaire muet de Lacan ».

Les références courtes aux textes de ces deux partenaires, « frères de lettres », fourmillent et donnent envie de les lire et relire. Dominique Marin jongle avec autant de facilité que de rigueur dans les développements clairs des concepts analytiques, en écho à cet *Innommable* si bien dit par le prix Nobel de littérature. Il nous incite ainsi à ouvrir l'œil et à tendre l'oreille du côté de toutes les disciplines qui, à l'instar de l'analyse, éclairent d'une manière impitoyable la nécessité de nous défaire de notre histoire et de nos avoirs.

S'il n'y a « peut-être que des fausses routes », ainsi que l'évoquait Beckett avec Charles Juliet, Dominique Marin a pourtant trouvé « la mauvaise route » qui convenait pour dire ce que Beckett et Lacan lui ont soufflé.

*  D. Marin, *Beckett avec Lacan*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021.

FRAGMENTS

**HYS
TÉ
RIÉS**

JOURNÉES NATIONALES 2021
DE L'ÉCOLE DE PSYCHANALYSE
DU FORUM DU CHAMP LACANIEN-FRANCE

**27 et 28
NOVEMBRE
2021**

SORBONNE UNIVERSITÉ
Campus Pierre et Marie Curie
4, place Jussieu - 75005 Paris

**« FRAGMENTS » RECUEILLERA JUSQU'EN NOVEMBRE
DES BRIBES ENTENDUES SUR LE DIVAN.**

ENTENDU d'un sujet affecté :
« J'entretiens une relation avec un autre homme... À l'idée d'en perdre un, ça me rend folle. »

ENTENDU d'un sujet calculateur :
« Au moins quand on suit la logique ça tombe toujours juste, pas comme avec les hommes. »

ENTENDU d'un sujet en-quête :
« J'ai repéré les jolies plantes en entrant dans votre nouveau cabinet et me suis aussitôt demandé s'il y avait une nouvelle femme là-dessous... ».

Podcasts

Jean-Jacques Gorog
Sidi Askofaré
Gwénaëlle Dartige
Sol Aparicio
Anastasia Tzavidopoulou
et un autre podcast à venir

à écouter sur :

– la chaîne « Soundcloud » de l'EPFCL :
<https://soundcloud.com/user-150088706>

– la chaîne « Youtube » de l'EPFCL :
<https://youtu.be/gBZAvBAna2Q>

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 des livres parus aux ENCL
et qui sera mise en ligne
sur le site des Éditions Nouvelles :
<https://editionsnouvelleschamplacanian.com>
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