

sommaire du n° 157, février 2022

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
« J. Lacan, <i>Télévision</i> , Question VI »	
Patrick Barillot	8
Dominique Touchon-Fingermann	17
■ Séminaires Champ lacanien	
« Les formes actuelles de la censure »	
<i>Soirée avec Danièle Brun</i>	
Nadine Cordova	24
Danièle Brun, La féminité entre censure délibérée et censure psychique	26
■ Et entre-temps...	
Irina Tsitovitch-Brown et Llewellyn Brown, Dostoïevski, ses lecteurs et l'hystérie	29
Jean-Jacques Gorog, Les tromperies du sexe dans la névrose obsessionnelle. Une lecture de quelques pages de « La direction de la cure »	36
Jacques Tréhot, Faire réponse	44
■ D'un pôle à l'autre	
Irène Tu Ton, Qu'offre la psychanalyse de différent ?	47
Philippe Madet, L'écho dans le corps du fait d'un désir	54
Natacha Vellut, Une érotique de la différence	62
■ Arts et psychanalyse	
Ève Cornet, <i>Pan</i> ! Le parcours d'une belle, l'impact d'une balle, ou l'inverse	73
■ Produits des cartels	
Giselle Biasotto-Motte, Du désir du savoir au désir de savoir	78
■ Brèves	
Antonio Quinet, <i>L'Inconscient théâtral. Psychanalyse et théâtre : homologies</i> . Par Sylvie Chazel	83
■ Fragments	
Jacques Lacan, « Ouverture du séminaire », <i>Les Écrits techniques de Freud</i>	85

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

Vichy, le 31 décembre 2021
À ceux qui ouvriront les pages de ce nouveau Mensuel,

Le Mensuel est comme le lieu où se recueille le produit de ceux qui se livrent à la discipline du commentaire, écrit Alexandre Faure dans l'Ouverture du numéro de février 2021 ¹. C'est aussi le lieu de recueil des témoignages de ceux qui viennent dire ce qui les pousse à filmer, à écrire, à créer... Le Mensuel fait écho aux mouvements de pensées de notre école de psychanalyse et de ce qui gravite autour.

Puisqu'il est question dans les thèmes qui alimentent les textes de ce Mensuel du traitement de la parole, des dits, du signifiant donc, de ce qui se dit, de ce qui se lit ou encore de ce qui ne peut pas se dire... de ce qui peut faire censure, je me permets d'évoquer ici un fait qui peut être classé comme un fait divers. Un fait banal somme toute...

Le président de la République est venu dernièrement en déplacement à Vichy. Une première qui a fait parler les journalistes. Accompagné par Beate et Serge Klarsfeld, il a déambulé dans la ville, s'arrêtant, se recueillant dans différents lieux symboliques. C'est une reconnaissance publique du poids de l'histoire, de sa complexité dans cette ville particulière. Vichy est une ville témoin, une ville qui porte le tragique de l'histoire, mais contrairement à d'autres villes témoins comme Oradour-sur-Glane ou encore Oswiecim en Pologne, le poids de ce tragique ne se transmet pas dans ce qui est encore visible, observable. Il se transmet dans le récit des événements, dans le récit de l'histoire, même s'il existe des documents d'archives bien visibles. C'est un peu comme si une carte invisible à l'œil nu venait se superposer sur le plan cadastral de la ville pour y raconter autre chose. Un récit.

Que demande le maire de Vichy à cette occasion ? Il n'est pas le premier maire d'ailleurs à le faire. Il demande que le gouvernement fasse exemple pour ne plus employer le signifiant « régime de Vichy » et le remplacer par « régime de Pétain ». C'est comme un caillou dans la chaussure des maires de la ville, ce « régime de Vichy ».

Ça n'a l'air de rien, cette demande, juste un changement de signifiant. Sur quoi porte la censure ? Car c'en est bien une ! La censure porte sur un signifiant maître de notre histoire, de notre culture : « régime de Vichy »... signifiant né de la contingence des événements. Il vient opérer dans le discours comme principe de lisibilité qui est aussi un principe d'ordre, je cite Colette Soler : « Il [le signifiant maître] permet de saisir, dans ce qui se dit ou dans ce qui se passe, où ça va, qu'est-ce que ça vise, comment c'est ordonné ². »

Comment opère cette censure ? La censure opère par la dégénérescence du signifiant maître. Cette « dégénérescence du signifiant maître » est un diagnostic que pose Lacan dans L'Envers de la psychanalyse ³ et que Colette Soler déplie dans un article du numéro 58 du Mensuel ⁴... Il faut le lire ou le relire ! En quoi consiste cette dégénérescence ? Au fait qu'un nom propre vienne prendre la place d'un signifiant maître, lui enlevant son principe de lisibilité.

Il me semble que cette dégradation du signifiant maître est une forme actuelle de la censure. En effaçant le nom de la ville de Vichy pour mettre le nom de Pétain, ce switch opéré par la censure livre un nom, un auteur, avec la honte qui l'accompagne, rejoignant la culture du nom de notre époque : « Cette dégénérescence touche évidemment à "l'être pour la mort" qui désigne la fonction instituant de signifiant maître ⁵. » En effet, « régime de Vichy » permet de penser le monde, la barbarie, la mort. Ce signifiant maître reste au plus près d'un réel, il le borde. Vichy a un devoir de mémoire. Encore faut-il supporter cette approche du réel, ce qui n'entre pas dans les valeurs du discours capitaliste – là est sans doute le ressort de la demande.

L'approche de ce réel dans le cadre des productions de l'industrie cinématographique peut générer différentes formes de censure : l'être pour la mort, ça n'est pas vendeur à l'ère de la consommation générée par des plateformes telle Netflix. C'est ce qui est passé dans le témoignage de Costa-Gavras, invité en octobre au séminaire du Champ lacanien – je vous renvoie au Mensuel précédent, avec le texte de Camilo Gomez ⁶. Ce que démontre Danièle Brun, invitée en décembre dans ce même séminaire, c'est la force de l'auto-censure face à cet impossible à dire, à ce qui n'est pas chiffré dans l'inconscient, c'est-à-dire la mort, le sexe. Costa-Gavras avait déjà insisté sur le poids de l'autocensure. Constatons que ce n'est pas sans effet sur la création : dans le cinéma ou le théâtre, dans la littérature avec Danièle Brun. Vous trouverez dans ce numéro deux textes sur ce moment d'échange.

La clinique des névroses nous ramène inmanquablement à ce trou dans le sens : pourquoi la vie, pourquoi la mort ? Ou encore, suis-je un homme ou une femme ? Finalement, peut-on dire que le sujet par essence est en proie à

la censure ? Le thème des collèges de clinique de cette année, « Qu'est-ce qu'une clinique psychanalytique ? », est propice à déployer la particularité de la psychanalyse dans la position qu'elle prend avec le réel.

À lire ou à relire dans ce Mensuel et dans ceux qui le précèdent.

Emmanuelle Moreau

-
1.  A. Faure, « Ouverture », *Mensuel*, n° 148, Paris, EPFCL, février 2021.
 2.  C. Soler, « Statut du signifiant maître dans le champ lacanien », *Mensuel*, n° 58, Paris, EPFCL, février 2011, p. 12.
 3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 209.
 4.  C. Soler, « Statut du signifiant maître dans le champ lacanien », art. cit.
 5.  *Ibid.*, p. 14.
 6.  C. Gomez, « Soirée avec Costa-Gavras », *Mensuel*, n° 156, Paris, EPFCL, janvier 2022.

SÉMINAIRE ÉCOLE

J. Lacan, *Télévision*

Question VI

Télévision, Question VI

Il faut pourtant oser la poser telle pour avancer comment, à suivre l'expérience instituée, pourraient venir propositions à démontrer pour la soutenir. Allons.

Peut-on dire par exemple que, si L'homme veut *La* femme, il ne l'atteint qu'à échouer dans le champ de la perversion ? C'est ce qui se formule de l'expérience instituée du discours psychanalytique. Si cela se vérifie, est-ce enseignable à tout le monde, c'est-à-dire scientifique, puisque la science s'est frayé la voie de partir de ce postulat ?

Je dis que ça l'est, et d'autant plus que, comme le souhaitait Renan pour « l'avenir de la science », c'est sans conséquence puisque *La* femme n'existe pas. Mais qu'elle n'existe pas, n'exclut pas qu'on en fasse l'objet de son désir. Bien au contraire, d'où le résultat.

Moyennant quoi L'homme, à se tromper, rencontre *une* femme, avec laquelle tout arrive : soit d'ordinaire ce ratage en quoi consiste la réussite de l'acte sexuel. Les acteurs en sont capables des plus hauts faits, comme on le sait par le théâtre.

Le noble, le tragique, le comique, le bouffon (à se pointer d'une courbe de Gauss), bref l'éventail de ce que produit la scène d'où ça s'exhibe – celle qui clive de tout lien social les affaires d'amour – l'éventail, donc, se réalise, – à produire les fantasmes dont les êtres de parole subsistent dans ce qu'ils dénomment, on ne sait trop pourquoi, de « la vie ». Car de « la vie », ils n'ont notion que par l'animal, où n'a que faire leur savoir.

Rien ne tu-émoigne, en effet, comme s'en sont bien aperçus les poètes du théâtre, que *leur* vie à eux êtres de parole ne soit pas un rêve, hors le fait qu'ils tu-ent ces animaux, tu-é-à-toi même, c'est le cas de le dire dans la langue qui m'est amie d'être mie(nne).

Car en fin de compte l'amitié, la φιλία plutôt d'Aristote (que je ne méstime pas de le quitter), c'est bien par où bascule ce théâtre de l'amour dans la conjugaison du verbe aimer avec tout ce qui s'ensuit de dévouement à l'économie, à la loi de la maison.

Comme on le sait, l'homme habite et, s'il ne sait pas où, n'en a pas moins l'habitude. Ἐθός, comme dit Aristote, n'a pas plus à faire avec l'éthique, dont il remarque l'homonymie sans parvenir à l'en cliver, que n'en a le lien conjugal.

Comment, sans soupçonner l'objet qui à tout cela fait pivot, non ἦθος mais ἔθος, l'objet (*a*) pour le nommer, pouvoir en établir la science ?

J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 60-61

Patrick Barillot *

Nous partirons aujourd'hui de la page 60 de *Télévision*, au niveau de « Il faut pourtant oser la poser telle [...] » ; il s'agit de la question : que puis-je savoir ?

Avant de commencer la lecture du passage qui nous incombe, j'ai trouvé qu'il n'était pas superflu, et même nécessaire, de revenir un peu en arrière sur la partie du texte qui précède, que nous ont commentée Bernard Lapinalie et Luis Izcovich ¹ la fois dernière. En effet, certains paragraphes ont donné lieu à deux lectures différentes ou bien sont restés un peu dans l'ombre.

Je commencerai par la façon dont Lacan introduit, je dirai pose le cadre de la réponse à la question qui nous occupe ce soir : que puis-je savoir ? Il répond en disant : « Rien qui n'ait la structure du langage en tout cas, d'où résulte que jusqu'où j'irai *dans* cette limite, est une question de logique ². »

La fois précédente, une divergence est apparue sur cette question de limite et qu'avec Dominique Touchon-Fingermann nous avons aussi discutée. Une façon de la lire est de considérer que c'est la logique qui impose sa limite à la structure du langage. Une autre lecture qui nous a été proposée est d'avancer que la limite à la réponse de ce qu'on peut savoir est donnée par la structure du langage. J'opte pour cette deuxième lecture qui nous dit que rien ne peut se savoir qui n'ait la structure du langage, ce qui donne sa limite au savoir inconscient d'être structuré comme un langage, et que dans le cadre de cette limite, celle du langage, jusqu'où j'irai sans dépasser cette limite, est une question de logique.

C'est cohérent avec la pratique analytique qui d'être une pratique de parole, dépendante de la structure du langage, est forcément soumise aux limites propres à cette structure. La logique est donc convoquée pour répondre à la question de ce qu'on peut savoir et jusqu'où on peut aller dans le savoir. Et ajoutons que ce savoir est fait de signifiants. Comme Lacan le dit dans *Encore* ³, le savoir n'est pas véhiculé par des mots mais par des signifiants.

En quoi la logique nous est-elle utile dans ce qu'on peut savoir à partir d'une pratique, la psychanalyse, dont l'objet est le sujet supposé à la parole et ses symptômes comme évènements de corps ? Elle peut lui être utile en lui empruntant sa définition du réel comme relevant de l'impossible. Impossible à dire et impossible à écrire. Et ce n'est pas forcé, car la psychanalyse comme la logique ont en commun les contraintes propres à la structure du langage.

Un autre petit paragraphe sur lequel il m'a semblé utile de revenir et qui, je crois, est lié au précédent, est celui dans lequel Lacan, à la question qu'il pose lui-même « de quoi aidera à sortir le réel-de-la-structure ⁴ », apporte une réponse qui va nous orienter pour la suite de la lecture. Dans le texte se trouvent :

– la question : « L'enjeu maintenant est de quoi aidera à sortir le réel-de-la-structure »,

– et la réponse, je dis la réponse car la seconde partie de phrase commence avec deux points : « de ce qui de la langue ne fait pas chiffre, mais signe à déchiffrer ».

Dans la première partie de la phrase, la question de savoir de quel réel il s'agit s'était posée la fois précédente. À l'interrogation sur le réel dont il est question, il faut aussi ajouter celle qui porte sur la structure que Lacan convoque ici. Je crois que la cohérence du texte impose que la structure est celle du langage dont il vient de parler, si bien que le réel dont l'enjeu est de savoir ce qui aidera à le sortir est celui propre au langage. Le réel de la structure est donc à prendre comme étant celui du langage, réel du symbolique.

Le réel du symbolique, quel est-il ?

Dans un premier temps, pour répondre à la question, je suis parti dans la direction de l'objet *a* et de son lien avec la logique, comme impossible à dire. Nous savons que Lacan a conceptualisé ce que le langage produisait comme effet, soit l'objet *a*. L'objet qui comme cause du désir soutient toutes les appétences du sujet et assure son plus-de-jouir. Mais cet objet, il n'y a pas de mot pour le dire, il ne passe pas à l'articulation signifiante. Ce n'est pas un objet que l'on pourrait dire substantiel, sauf à s'incarner épisodiquement dans les quatre substances dont nous connaissons la série formée par la voix, le regard, le sein et l'excrément. Cet objet *a*-substantiel, manque impossible à dire, n'en a pas moins une consistance logique. D'où le recours à la logique pour l'approcher.

Dans son compte rendu de *L'Acte*, Lacan en fait un irréel ⁵, un nombre qui n'entre pas dans l'ensemble des nombres réels mais qui a une fonction en mathématique. L'objet *a* est donc à prendre comme un réel en tant qu'il ne passe pas au signifiant, ni dans le sonore de la langue, ni dans la graphie. Part perdue d'une jouissance, chute, effet de langage, de l'articulation de S1 et S2. Et c'est en cela que le recours à la logique est nécessaire pour l'approcher, puisque la vérité qu'il s'agit de dire dans l'analyse, de n'être que toujours mi-dite, se divise en deux parties :

- d'un côté celle articulée en signifiants, la part dite de la vérité mi-dite,
- de l'autre côté la partie impossible à faire passer à l'articulation signifiante, sœur de jouissance.

Ce n'est que par le recours à la logique que l'on approche ce qui fait trou dans le langage articulé, ce réel que Freud appelle *das Ding*.

Donc nous avons ce réel en tant qu'impossibilité de dire toute la vérité, mais est-ce bien le réel-de-la-structure que Lacan convoque ici ? Car ce réel dont je viens de parler est plus celui du dispositif analytique dans ce qu'il ne permet pas que tout de la vérité soit dit. C'est la réponse à la question qui m'oriente à situer ce réel du symbolique comme l'impossible à écrire. En effet, l'impossible à écrire le rapport de jouissance entre les sexes est bien, lui, le réel de la structure du langage.

Cette option est confortée par la suite du texte, dans la partie que nous avons à lire ce soir, où il est question de ce qui cloche entre les sexes, et aussi à la page 62 qui vient après notre passage d'aujourd'hui, où Lacan dit qu'à démontrer le rapport sexuel comme impossible on l'institue dans le réel ⁶. Si ce réel de la structure est bien celui du non-rapport, nous ne sommes pas pour autant nous-mêmes sortis de l'affaire avec la réponse de ce qui aidera à le faire sortir dans l'analyse : non pas ce qui de la langue fait chiffre, mais signe à déchiffrer. La réponse, vous le voyez, exclut qu'il s'agisse de l'objet *a*. On peut formuler ainsi la réponse : le réel de la structure, celui du non-rapport, ne nous est pas donné par ce qui de la langue fait chiffre, donc matière à déchiffrer par le déchiffrement des signifiants propres au sujet, mais par ce qui de la langue fait signe, signe à déchiffrer.

Dans l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », écrite la même année que *Télévision*, il formule que ce qui « cesse de ne pas s'écrire » dans la pratique analytique démontre l'impossible à écrire du rapport ⁷. Ce qui « cesse de ne pas s'écrire », soit le Un phallique, a pour résultat « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire », soit l'impossible du rapport. Autrement dit, le Un de jouissance étant ce qui s'écrit dans l'analyse démontre l'impossible à écrire le rapport. Et un peu plus loin il fait du symptôme un signe

(sur lequel les universitaires pourraient prendre un appui solide⁸). On a donc le Un de jouissance, lettre qui fixe la jouissance de corps pour former un symptôme, qui lui-même fait signe, mais signe de quoi⁹ ?

Pour avancer sur ce point de savoir de quoi le symptôme est le signe, je me suis référé à « La troisième » du 29 octobre 1974, texte de la même période que *Télévision* (1973). Dans cette « Troisième », Lacan dit : « J'appelle symptôme ce qui vient du réel » et « le sens du symptôme n'est pas celui dont on le nourrit pour sa prolifération ou extinction¹⁰ ». Il parle du symptôme dans l'analyse, nourri de sens par la substitution signifiante, puisque l'analyse donne au sujet le sens de ses symptômes. Mais ce sens dont on le nourrit n'est pas le vrai sens du symptôme, puisque son vrai sens est le réel, comme il le définit en tant qu'il se met en croix pour empêcher que les choses marchent. Ces choses en question sont celles dont il va nous parler ensuite dans notre texte, celles de l'amour et des rapports entre hommes et femmes, qui sont empêchés par le réel de l'impossibilité d'écrire le rapport. Ce que formule le vrai sens du symptôme, c'est : pas de rapport sexuel. Et comme par définition on ne peut pas dire le vrai du réel, le propre du symptôme est d'être le signe de ce pas de rapport, signe du réel du non-rapport.

Des symptômes, nous en avons tous, spécialement à l'entrée en analyse, et ils ont un sens propre à chacun, que l'analyse livre à l'analysant, par le sens produit par le déchiffrement, c'est le sens joui-sens, les S1 dans le discours analytique ; et puis il y a le réel de la structure, qui vaut pour tous les parlants et dont le symptôme donne le sens comme non-rapport.

On a donc la lettre hors sens qui fixe une jouissance de corps pour former un symptôme qui lui-même a pour sens le non-rapport, signe du réel de la structure. C'est ce en quoi le réel du non-rapport donne son sens au symptôme. Lacan va le développer un peu plus loin, aux pages 62 et 63, quand il pose que le Un de jouissance du symptôme démontre le réel de la structure et lui donne son sens. Mais j'anticipe.

J'en viens à la page 60, qui commence par « Le sujet de l'inconscient, lui, embraye sur le corps ». Vous voyez que ça introduit le corps, encore faut-il préciser de quelle dimension du corps il s'agit ici. On peut déjà sans trop de risque considérer qu'il ne s'agit pas du corps dans son appréhension imaginaire puisque c'est le sujet de l'inconscient qui embraye sur le corps. Que faut-il entendre par sujet de l'inconscient ?

Lacan précise qu'« il ne se situe véritablement que d'un discours, soit de ce dont l'artifice fait le concret ». Est-ce le sujet de l'inconscient ou l'inconscient lui-même qui ne se situe que d'un discours ? me suis-je demandé.

J'opte pour le sujet de l'inconscient si on pose qu'il n'est pas S barré, mais le S1, que Lacan écrit comme le produit dans le discours analytique. Le sujet de l'inconscient, pourrait-on le dire comme le sujet du chiffre ?

Le discours analytique est le seul à situer véritablement l'inconscient par l'artifice du dispositif analytique qui fait le concret de cet inconscient. Concret qui hors de ce discours n'en a pas puisque dans l'analyse l'inconscient est mis en acte. Donc le sujet de l'inconscient, que je suppose être le sujet supposé au S1, soit les signifiants maîtres du sujet, les signifiants de la pulsion, embraye sur le corps. « Embraye sur le corps » est à entendre comme « agit, travaille sur le corps », lui imprime un mouvement, une action. Autrement dit, le savoir inconscient a des effets sur le corps.

Une fois tout cela précisé, Lacan peut reformuler la question, traduire en termes analytiques la question du « que puis-je savoir ? » en : qu'est-ce qui « peut se dire, du savoir qui ex-siste pour nous [psychanalystes] dans l'inconscient, que [seul le] discours [analytique] articule, quoi peut se dire dont le réel qui nous vienne par ce discours ? »

J'ai eu une interrogation sur cette écriture « du savoir qui ex-siste dans l'inconscient » et je me suis demandé si ce n'était pas fait pour désigner le S2 du savoir inconscient impossible à rejoindre par les S1, les signifiants du sujet, du sujet de l'inconscient. Le réel de l'inconscient, savoir sans sujet, n'est pas savoir qui se déchiffre. Ainsi posée, cette distinction ferait le joint avec ce que Lacan disait précédemment sur ce qui « aidera à sortir le réel-de-la-structure : de ce qui de la langue ne fait pas chiffre, mais signe à déchiffrer ¹¹. »

Cette interrogation sur ce qui peut se dire du réel en question peut paraître folle, mais il faut pourtant oser la poser, dit-il. Pourquoi faut-il oser la poser ? C'est qu'à la poser on arriverait, à partir de l'expérience analytique, à produire des propositions démontrables qui pourraient la soutenir.

« Allons ! », dit-il, et il commence à énoncer ces propositions qui de démontrables par l'expérience de la psychanalyse soutiennent cette question.

Une petite précision sur la première de ces propositions qui est dans le *Télévision* de la télévision ¹², une réponse à la question 20 : « Est-ce que – oui ou non – vous pouvez enseigner ce que le discours analytique nous apprend sur le rapport des sexes ? » La première de ces propositions est avancée sur le mode interrogatif : « Peut-on dire que si L'homme veut La femme, il ne l'atteint qu'à échouer dans le champ de la perversion ? » Nous sommes plus en terrain connu. Ça dit que, quand l'homme désire sexuellement une femme, il ne l'atteint pas et qu'il échoue dans le champ de la perversion, puisque l'objet de son désir est l'objet petit *a* de son fantasme.

C'est la thèse de la perversion pour tous. Et ce n'est qu'à partir de l'expérience analytique que se formule une telle proposition.

Maintenant, à la question « est-ce enseignable à tout le monde ? », c'est-à-dire scientifique puisque la science est partie de ce postulat d'être enseignable, soit transmissible pour tous, il répond que oui. Dans le texte, en marge, il est écrit : « mathème ». Le mathème est en effet ce qui permet de transmettre avec le minimum de perte et nous le connaissons par \$ ◇ a.

Voici le passage de *Télévision* dans la version enregistrée :

« Peut-on dire par exemple que, si L'homme veut La femme, il ne l'atteint qu'à échouer dans le champ de la perversion ? C'est pourtant ce qui se formule de l'expérience instituée du discours psychanalytique. Et si ça se vérifie, est-ce enseignable à tout le monde, c'est-à-dire scientifique, puisque la science c'est comme ça, elle s'est frayée la voie de partir de ce postulat ? Je ne dis donc pas que c'est vérifié, je dis que c'est enseignable. Et d'autant plus que c'est ce que souhaitait Renan pour "l'avenir de la science" : c'est qu'il soit absolument sans conséquence (c'est une merveille). Dans ce cas-là c'est bien le cas, puisque La femme n'existe pas. Ça je l'ai dit. »

Il ne dit pas que c'est pour autant vérifié, mais enseignable. Qu'est-ce qui n'est pas vérifié ? On supposera qu'il ne se vérifie pas que ce qui est enseignable soit pour autant enseigné, c'est-à-dire savoir transmis avec ses conséquences. Ce que la suite de la phrase vient conforter puisqu'il ajoute « d'autant plus que c'est ce que souhaitait Renan pour "l'avenir de la science", que ça soit sans conséquence. »

Ernest Renan est un type qui a écrit un livre *L'Avenir de la science*, publié à la fin du XIX^e siècle, qui était, d'après ce que j'ai lu, un plaidoyer pour une humanité organisée scientifiquement selon les méthodes des sciences exactes, et non pas les sciences sociales. L'avenir de l'humanité devait passer par la science, qu'il avait élevée au rang de religion. Évidemment, une telle proposition sur la perversion dans les rapports homme-femme n'avait aucune portée pour Renan qui ne jurait que par les sciences dures, sciences qui ne se préoccupent pas des questions de sexe.

Lacan ajoute que c'est d'autant plus enseignable que ça n'a aucune conséquence, puisque La femme n'existe pas. Je n'ai pas bien saisi ce qui motive Lacan à dire que c'est d'autant plus enseignable, sauf à y voir une attaque contre l'enseignement universitaire, à savoir un type d'enseignement qui ne porte pas à conséquence ¹³.

La suite : « Mais qu'elle n'existe pas, n'exclut pas qu'on en fasse l'objet de son désir. Bien au contraire, d'où le résultat. » Ratage et réussite de l'acte sexuel.

De ne pas ex-sister, *La femme* – c’est son pas-tout – n’empêche pas qu’on en fasse l’objet de son désir, et il en résulte que l’homme, à se tromper – à se tromper sur l’objet de son désir, qui est l’objet *a* de son fantasme –, aboutit d’ordinaire au ratage en quoi consiste la réussite de l’acte sexuel. C’est donc l’acte sexuel réussi qui fait le ratage, soit l’échec du rapport avec laquelle, comme il l’écrit, tout arrive. Ratage à faire rapport et réussite de l’acte. L’acte dans sa réussite aboutit à la jouissance de l’Un et à la reproduction, ce que signifie « avec laquelle tout arrive ¹⁴ », me semble-t-il.

Lacan nous dit avec une pointe d’ironie que, dans ce couple, les acteurs sont capables des plus hauts faits comme nous le montre le théâtre ¹⁵. Ces hauts faits de l’amour se retrouvent rangés dans différents registres, ordonnés en courbe de Gauss, soit une courbe en cloche, et qui vont du noble au tragique, en passant par le comique et le bouffon. Le noble et le bouffon, étant aux extrémités, sont les moins fréquents. Les hauts faits de l’amour oscillent donc essentiellement entre le tragique et le comique. Et il ajoute que cet éventail de ce que produit la scène d’où ça s’exhibe se réalise, – à produire les fantasmes des êtres parlants. On peut se demander si la scène en question, au-delà de la scène théâtrale, n’est pas aussi l’autre scène de Freud, *der andere Schauplatz*, celle de l’inconscient et de ses pulsions partielles. De cette scène, il dit qu’elle clive de tout lien social les affaires d’amour. Autrement dit, si les pulsions partielles et leurs jouissances organisées dans le fantasme opèrent au rapprochement des corps, elles n’œuvrent pas pour le lien social dans les affaires d’amour. Cela rejoint ce qu’il dit dans *Encore*, « la jouissance de l’Autre, du corps de l’Autre qui le symbolise, n’est pas le signe de l’amour ¹⁶ ».

Ces « fantasmes [sont ce] dont les êtres de parole subsistent dans ce qu’ils dénomment [...] de “la vie” », ce que Lacan conteste. Dire que les êtres subsistent connote une façon de persévérer dans l’existence, de continuer à être dans ce que nous désignons par la vie. Persévérer dans l’existence, la sienne propre, mais je crois qu’est aussi ici convoquée la question de la survie de l’espèce, donc de la procréation. Mais de cette « vie » l’homme, dit-il, n’en a la « notion que par l’animal », qui n’a que faire du savoir de l’homme. Je crois que c’est une façon d’indiquer que la vie et sa subsistance ne sont vues que par ce qui guide l’animal, à savoir l’instinct. L’instinct tel que nous le voyons chez l’animal est ce qui le guide dans les fonctions vitales et la reproduction. À la différence de l’être parlant, qui, lui, n’est pas guidé par l’instinct mais par le savoir de son inconscient, avec cette homologation savoir = jouissance.

Et plutôt que la vie, c'est la mort qui est engagée dans l'affaire, ce qui est développé dans le passage qui suit où il équivoque avec *tu es* et *tuer*. Il y a une phrase qui dit : « *tu-é-à-toi même*, c'est le cas de le dire dans la langue qui m'est amie d'être mie(nne)¹⁷. » *Ma mie*, dans la langue, est synonyme de la femme aimée, de la partenaire. N'est-ce pas façon de dire que ce avec quoi l'homme copule, ce n'est pas une femme, celle avec qui tout arrive, mais les signifiants de l'inconscient, faits de *lalangue* propre à chacun, celle qui lui est amie ? Ce que résume le *tu-é-à-toi même*.

La question de ce qui fait lien dans l'amour vient ensuite avec l'amitié, la *philia* d'Aristote où, dit-il, bascule, dans le théâtre de l'amour, la conjugaison du verbe aimer. Et ce dans quoi bascule le théâtre de l'amour, c'est tout ce qui relève du « dévouement à l'économie, à la loi de la maison ». On bascule donc des fantasmes qui ne font pas lien social, à la *philia*, qui, elle, fait lien social, dans ce qu'il est d'usage d'appeler le *conjugo*.

Une remarque d'étymologie : la dimension de lien social de la *philia* est présente dans son origine sémantique puisqu'elle désignait à l'origine l'hospitalité, soit non pas une relation sentimentale, mais l'appartenance à un groupe social. Et l'hospitalité a à faire avec l'obligation de recueillir sous votre toit celui qui se présente à vous, de partager votre habitat et nourriture. Cela fait lien avec ce que Lacan dit ensuite sur l'homme qui « comme on le sait, [...] habite et, s'il ne sait pas où, n'en a pas moins l'habitude ».

Nous savons que l'homme habite le langage. C'est sur ce point de là où l'homme habite que Lacan passe à l'éthique en distinguant la double étymologie de ce mot : *ethos* qui signifie « habitude, mœurs » et *êthos* qui désigne « l'antre, la demeure, l'habitat ». Il pointe qu'Aristote a bien remarqué l'homonymie sans pouvoir cliver les deux sens.

Je laisse Dominique Touchon-Fingermann développer ce point.

* ↑ Intervention au séminaire École 2021-2022 « Jacques Lacan, *Télévision*, question VI », à Paris le 16 décembre 2021.

1. ↑ Cf. *Mensuel*, n° 156, janvier 2021.

2. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 59.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975.

4. ↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 59.

5. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique. Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 376.
6. ↑ « Il y suffit que quelque part le rapport sexuel cesse de ne pas s'écrire, que de la contingence s'établisse (autant dire), pour qu'une amorce soit conquise de ce qui doit s'achever à le démontrer, ce rapport comme impossible, soit à l'instituer dans le réel. »
7. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 559 : « Comment ne pas considérer que la contingence, ou ce qui cesse de ne pas s'écrire, ne soit par où l'impossibilité se démontre ou ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Et qu'un réel de là s'atteste qui, pour n'en pas être mieux fondé, soit transmissible par la fuite à quoi répond tout discours. »
8. ↑ *Ibid.*, p. 555 : « Tout les ramène pourtant au solide de l'appui qu'ils ont dans le signe : ne serait-ce que le symptôme auquel ils ont affaire, et qui, du signe fait gros nœud, nœud tel qu'un Marx l'a aperçu même à s'en tenir au discours politique. J'ose à peine le dire, parce que le freudo-marxisme, c'est l'embrouille sans issue. »
9. ↑ *Ibid.*, p. 554 : « C'est à bon droit pourtant que de ce rapport sexuel l'inscription pourrait être exigée : puisque le travail est reconnu, à l'inconscient, du chiffrage, soit de ce que défait le déchiffrage. Il peut passer pour plus élevé dans la structure de chiffrer que de compter. L'embrouille – car c'est bien fait pour ça – commence à l'ambiguïté du mot chiffre. Le chiffre fonde l'ordre du signe.
10. ↑ J. Lacan, « La troisième », conférence de presse au Centre culturel français à Rome, le 29 octobre 1974, *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, site internet Pas-tout Lacan.
11. ↑ J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 59.
12. ↑ Cf. le film de B. Jacquot, INA, 1974.
13. ↑ Au cours de la dernière discussion, Colette Soler nous a précisé que c'était sans conséquence pour les parlants eux-mêmes. Même à être enseignable, la structure du rapport homme-femme ne change rien au théâtre de l'amour.
14. ↑ J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 60.
15. ↑ *Ibid.*, p. 61.
16. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 11.
17. ↑ J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 61.

Dominique Touchon-Fingermann *

« Vous ne comprenez pas stécriture. Tant mieux, ce vous sera raison de l'expliquer. Et si ça reste en plan, vous en serez quitte pour l'embarras. »

J. Lacan ¹

Le commentaire dont nous avons la responsabilité commence à : « Il faut pourtant oser la poser ² [...] », Lacan a répondu précisément, page 59, à la question de Kant « Que puis-je savoir ? » : « Que puis-je savoir ? Réponse : rien qui n'ait la structure du langage en tout cas, d'où il résulte que jusqu'où j'irai *dans* cette limite, est une question de logique. »

Mais, page 60, il la traduit « dans [son] contexte », c'est-à-dire qu'il ne répète pas Kant, puisque dans le contexte de la psychanalyse, tout comme dans son expérience propre, il faut partir de l'hypothèse du « sujet de l'inconscient ». Le savoir qui nous intéresse est celui qui ex-siste dans l'inconscient : que puis-je savoir de cette ex-sistence, réelle, donc ? Le discours analytique et son artifice « un dispositif dont le réel touche au réel ³ », à supposer ce savoir comme « sujet de l'inconscient », est le seul qui permette de l'articuler.

Voici donc comment Lacan traduit la question kantienne : « Quoi de là peut se dire, du savoir qui ex-siste pour nous dans l'inconscient, mais qu'un discours seul articule, quoi peut se dire dont le réel nous vienne par ce discours ? Ainsi se traduit votre question dans mon contexte, c'est-à-dire qu'elle paraît folle ⁴. »

C'est folie en effet de croire que le réel puisse s'articuler, qu'on pourrait ne pas en être dupe, et que le non-sens puisse s'abolir, comme dirait Schreber : que « Alles Unsinn wird aufgehobt ⁵ ». C'est folie, à moins qu'un artifice permette de saisir « le réel-de-la-structure », c'est-à-dire sur le versant de la structure qui procède du signe et non du sens ⁶. Le réel de la structure ne peut être que « transmissible hors sens ⁷ ».

Que puis-je savoir ? « [...] rien qui n'ait la structure du langage en tout cas, d'où il résulte que jusqu'où j'irai dans cette limite, est une question de logique ⁸. »

Souvenons-nous de l'orientation que donnait le compte rendu du séminaire ...ou pire, rédigé quelques mois plus tôt : « Il s'agit dans la psychanalyse d'élever l'impuissance (celle qui rend raison du fantasme) à l'impossibilité logique (celle qui incarne le réel) ⁹. »

La limite de la structure, la limite du sens, c'est le signe de la « profonde insuffisance logique ¹⁰ » du signifiant, c'est la limite que la logique permet d'écrire selon le théorème d'incomplétude de Gödel, et que nous écrivons $S(A)$, ou bien « pas de rapport ». Limite logique qui fonde l'acte du psychanalyste en tant que celui-ci interprète (comme un acteur) « dans » cette limite, c'est-à-dire à partir de l'absence de réponse et de répondant chez l'Autre.

Mais nous pouvons entendre aussi cette *limite* où se situe l'analyste comme la limite mathématique d'une suite qui en fonde l'extension à l'infini, « il n'y a pas de rapport », mais où se révèle la *raison* qui rebondit d'un terme à l'autre, *a* (raison du fantasme). Ainsi donc, cette question folle : « Que peut-on savoir du réel ? », « il faut pourtant oser la poser telle pour avancer comment, à suivre l'expérience instituée, pourraient venir propositions à démontrer pour la soutenir. Allons ¹¹ ».

Si nous suivons donc « l'expérience instituée » de la psychanalyse, « le recours qualifié de la psychanalyse ¹² », « le lien social déterminé par la pratique d'une analyse ¹³ », « l'expérience disposée de l'analyse ¹⁴ », le dispositif, l'artifice, le procédé freudien, nous en dégageons forcément les propositions, qui soutiennent cette expérience à condition de savoir les démontrer, à chaque fois. Suivons Lacan. Mais notons qu'une question de Miller non transcrite ici ¹⁵ induit sa réponse : « Est-ce que oui ou non – demande Jacques-Alain Miller – vous pouvez enseigner ce que le discours analytique vous apprend sur la relation entre les sexes ? » Celle-ci reprend en outre la vieille question « ce que la psychanalyse nous enseigne, comment l'enseigner ¹⁶ ? », et celle de la différence entre le savoir et l'enseignement (dépliée par Lacan dans l'« Allocution sur l'enseignement ¹⁷ »). On voit qu'elle fait glisser le problème de la transmission du *savoir* du côté de l'enseignable, de la science et son universel, que Lacan reprend dans sa réponse écrite, en pariant encore sur la voix du mathème « intégralement transmissible », comme il le souhaitera dans le séminaire *Encore* ¹⁸ et sur lequel il insiste ici, en particulier page 62, « se conçoit un nouveau que ce discours transmette, aussi incontestablement que du mathème numérique ».

Lacan poursuit : « C'est ce qui se formule de l'expérience instituée du discours psychanalytique. Si cela se vérifie, est-ce enseignable à tout le monde, c'est-à-dire scientifique, puisque la science s'est frayé la voie de

partir de ce postulat ? Je dis que ça l'est, et d'autant plus que, comme le souhaitait Renan pour "l'avenir de la science", c'est sans conséquence puisque *La femme n'ex-siste pas*¹⁹. »

Ce savoir peut être enseignable, affirme ainsi Lacan, mais c'est sans conséquence pour le rapport sexuel, on ne peut pas en espérer plus de rapport, entre Tout homme et *La femme*. À la suite donc du « ce que le discours analytique vous apprend sur la relation entre les sexes ? », Lacan déplie un certain nombre de propositions qui découlent du « pas-de-rapport » et le confirment en tant que celui-ci « soutient » l'acte, puisque ce n'est que de cette limite logique que se sustente l'expérience spécifique de l'analyse.

Ces propositions, tout en confirmant le « pas-de-rapport », pointent vers « mais s'il n'y a pas, qu'est-ce qu'il y a donc ? » Qu'est-ce qui fait « lien » puisqu'il n'y a pas de rapport ? Quels liens, solutions, suppléances ? Qu'est-ce qu'il y a ? Il y a l'acte sexuel, l'amour, la comédie, le semblant, l'amitié, les habitudes. Ce qu'il y a, comme ce qu'il n'y a pas, tourne autour de l'objet (*a*), pivot entre le « pas-de-rapport » et ses solutions dérivées, variations, déclinaisons du plus-de-jouir.

1. L'acte sexuel

« Peut-on dire par exemple que, si L'homme veut *La femme*, il ne l'atteint qu'à échouer dans le champ de la perversion²⁰ ? » *La Femme n'existe pas* – pas d'universel de la Femme, pas d'existence qui s'excepte pour fonder l'universel –, mais l'échec du rapport L'Homme/La Femme conduit à la réussite de l'acte sexuel, soit la rencontre d'une femme qui se prête au jeu du plus-de-jouir, « perversion » donc, car l'acte sexuel, avec sa jouissance possible, procède du rapport à l'objet dispersé dans les plus-de-jouir.

2. L'amour

L'acte sexuel est le fait d'*acteurs*, et ceux-ci du fait de ce ratage du rapport « sont capables des plus hauts faits, comme nous le montre le théâtre²¹ ». Lacan nous en avait avertis page 51 : « L'impasse sexuelle secrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. » Une de ces fictions s'appelle l'amour, dont les scènes de ménage dénotent cet impossible tout en y suppléant, en quelque sorte. Lacan l'indiquait déjà page 18, le « non-sens du rapport sexuel, lequel est patent depuis toujours dans les dits de l'amour ». Le théâtre de l'amour montre, exhibe, rend patent le non-rapport entre les sexes, et sur cette scène des ménages, se déplie, se décline tout l'éventail des affaires d'amour : « Le noble, le tragique, le comique, le bouffon ».

Ce qui se produit, se réalise, sur cette scène, c'est le fantasme de chacun, « grimace du réel » disait Lacan page 17, qui est bien loin de faire lien, car la mise en scène du fantasme de chacun dans les histoires d'amour « clive de tout lien social », et réduit la « vie » à du « rêve » : « La vie est un songe », comme dit le poète Calderón ²². La vie (*zoi* en grec), c'est bon pour les animaux (*zoo* en grec), qui n'ont que faire du savoir qui occupe, encombre, anime le parlêtre, ses rêves, donc sa réalité.

3. Quel lien possible donc, si même l'amitié ne va pas plus loin que le lien à sa propre lalangue qui ne peut être que ma mie, ma mienne, « lalangue qui m'est amie d'être mie(nne) ²³. »

Les émois du tu (« tu-émoigne »), « être à tu et à toi », l'intimité avec le prochain ne renvoient qu'au tué – tu es, du lien imaginaire. « Rien ne tu-émoigne, en effet, comme s'en sont bien aperçus les poètes du théâtre, que leur vie à eux êtres de parole ne soit pas un rêve, hors le fait qu'ils tu-ent ces animaux, tu-é-à-toi même ²⁴. »

En fait, Lacan introduit sa lalangue dans l'écriture de ce passage (qui n'apparaît pas dans l'enregistrement) pour transmettre, enseigner, faire signe de ce qui ne fait pas sens. « C'est enseignable », a-t-il déclaré un peu plus haut, en deçà du mathème et de sa « transmission intégrale », on peut compter sur la résonance de lalangue pour passer au-delà de ce qui ne fait pas lien.

4. Lacan annonce ici une nouvelle rupture avec Aristote et son éthique qui sublimait l'amitié. L'amitié, la *philia* d'Aristote, fait basculer le théâtre de l'amour vers les bonnes mœurs, le dévouement, l'économie, la loi de la maison, le lien conjugal, qu'il habite par habitude. L'amitié se qualifie comme dégradation de l'amour.

5. Lacan quitte Aristote quand il reformule l'éthique de la psychanalyse, en tant qu'elle soutient l'acte depuis l'impossible du rapport ²⁵, question qui traverse *Télévision* de part en part. Il se passe d'Aristote, tout en se servant des voies qu'il a tracées : « [Aristote] (que je ne mésestime pas de le quitter) ²⁶ ». Il quitte Aristote mais va cependant se servir de la différence étymologique et sémantique entre éthos (avec epsilon, ἔθος) et son homonyme êthos, ἦθος, écrit avec êta, qu'Aristote mentionne dans les premières lignes du chapitre II de *l'Éthique à Nicomaque*. « La vertu morale, êthiké, est le produit de l'habitude Ethos ἔθος, d'où lui est venu son nom par une légère modification de l'Ethos ²⁷. »

6. L'éthique, la manière d'agir en fonction d'une vertu, ou excellence, serait donc un produit de l'habitude, donc procéderait de la culture, des us et coutumes et non de la nature.

Notons que la sensible différence sémantique de ces homonymes constitue déjà une problématique dans la Grèce archaïque, comme cela apparaît dans les usages de *êthos* et *éthos* chez Homère (*ἦθος*, *eta*), Eschyle (*ἔθος*, *epsilon*), Héraclite, Parménide²⁸. Que veut faire savoir Lacan en empruntant à Aristote et au grec la différence entre ces deux graphies ?

Lacan l'utilise pour nous annoncer quelque chose de précis quant à l'objet (*a*), « non *ἦθος* mais *ἔθος*, l'objet (*a*), pour le nommer » (page 62). Que nous dit-il ? Il avait énoncé précédemment page 61 que l'habitude qui fonde le lien conjugal, l'*êthos* avec *epsilon*, *ἔθος*, n'a rien à faire avec l'éthique, *êthos ἦθος*. Ces semblants de liens de suppléance au non-rapport sexuel, ces liens « pour semblant » n'ont rien à voir avec l'éthique qui procède de l'impossible rapport. Leur axe, le pivot autour de quoi se produit la bascule du « pas de rapport » aux suppléances, c'est l'objet (*a*), et les plus-de-jouir qui en relèvent permettent de soupçonner le réel auquel ils répondent.

Nous lisons page 62 que le soupçon de l'objet (*a*) se « trouve » dans *ἔθος*, les habitudes, les modalités habituelles, et non dans l'éthique. Plusieurs fois au cours du Séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, contemporain de *Télévision*, Lacan mentionne le soupçon qu'il oppose à la supposition. « Le soupçonnable [...] c'est ce qu'il nous faut soupçonner comme étant le réel²⁹. » Un soupçon de réel peut faire résonance dans la langue et trouver écriture dans le mathème, d'où se peut « établir la science » de tout cela, de tous ces liens qui viennent à la place de, suppléent au non-rapport sexuel. *coFD*. Ce qui répond à la question kantienne : que peut-on en savoir ?

« L'*ἔθος*, comme dit Aristote, n'a pas plus à faire avec l'éthique, dont il remarque l'homonymie sans parvenir à l'en cliver, que n'en a le lien conjugal. Comment, sans soupçonner l'objet qui à tout cela fait pivot, non *ἦθος*, mais *ἔθος*, l'objet (*a*) pour le nommer, pouvoir en établir la science³⁰ ? »

* ↑ Intervention au séminaire École 2021-2022, « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », à Paris le 16 décembre 2021.

1. ↑ J. Lacan, « Postface au *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 505.

2. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 60.

3. ↑ J. Lacan, « ...ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », dans *Autres écrits*, op. cit., « la création du dispositif dont le réel touche au réel, soit ce que j'ai articulé comme le discours analytique », p. 548.
4. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 60.
5. ↑ D. P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Le Seuil, 1975.
6. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., « au versant du sens, je conclus, l'étude du langage oppose le versant du signe », p. 18.
7. ↑ J. Lacan, « ...ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », art. cit., p. 547.
8. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 59.
9. ↑ J. Lacan, « ...ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », art. cit., p. 551.
10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 276.
11. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 60.
12. ↑ *Ibid.*, p. 22.
13. ↑ *Ibid.*, p. 27.
14. ↑ J. Lacan, « ...ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », art. cit., p. 549.
15. ↑ Cf. le film de B. Jacquot, INA, 1974.
16. ↑ J. Lacan, « La Psychanalyse et son enseignement », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 437-438.
17. ↑ J. Lacan, « Allocution sur l'enseignement », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 297.
18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 100.
19. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 60.
20. ↑ *Ibid.*
21. ↑ *Ibid.*, p. 61.
22. ↑ Pedro Calderón de la Barca, *La vie est un songe*, comédie espagnole baroque du XVII^e siècle dont l'idée maîtresse est que la vie est un songe et que toute réalité n'est qu'illusion trompeuse. *L'Illusion comique* de Corneille s'en inspire.
23. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 61.
24. ↑ *Ibid.*
25. ↑ Alors qu'il formulait l'éthique de la psychanalyse depuis le désir en 1959, dans le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*.
26. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 61.
27. ↑ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction Tricot, 1959.
<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Éthique-à-Nicomaque.pdf>
28. ↑ M. Spinelli, « Sobre as diferenças entre êthos com epsilon e êthos com eta », <https://www.scielo.br/j/trans/a/zb5xgWZn3YkmhFjSxkZ7fyc/?format=pdf&lang=pt>
29. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 12 février 1974.
30. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 61-62.

SÉMINAIRES CHAMP LACANIEN

Les formes actuelles de la censure

Soirée avec Danièle Brun

Nadine Cordova *

Nous avons eu le plaisir de recevoir Danièle Brun ¹ dans notre séminaire Champ lacanien pour parler des « Formes actuelles de la censure ». Danièle Brun est psychanalyste et membre d'Espace analytique. Beaucoup la connaissent notamment à travers les nombreux ouvrages qu'elle a publiés. Elle a choisi d'attraper le thème du séminaire par la porte de la féminité. Quoi de plus actuel en ces temps que de parler de la féminité quand sont dénoncés des abus en tout genre ? Mais comment définir la féminité, quelle place occupe-t-elle aujourd'hui, quel est son lien avec la condition féminine ? Ce sont là autant de questions qui se sont dégagées lors de la soirée.

Souvenons-nous que Freud avançait que « de tout temps les hommes se sont creusé la tête sur l'énigme de la féminité ². » Notre invitée a d'ailleurs largement déplié cette question dans son dernier ouvrage publié en juin dernier, intitulé *La Féminité retrouvée* ³. Devons-nous entendre que nous l'aurions perdue ? Censurée par le dehors, censurée par le dedans ? La féminité serait-elle incomprise par Freud alors qu'il en a ouvert la voie ?

J'extraits de l'ouvrage de Danièle Brun ces mots : « Apprivoiser la féminité qui sommeille à l'intérieur de soi est l'un des bénéfices de la psychanalyse ⁴. » Nous voilà au cœur de sa thèse. L'analyse lèverait quelque chose de la censure à l'endroit de la féminité... un insupportable ? Freud ne définissait-il pas la censure comme une fonction de barrage dans sa première topique pour la situer dans la seconde du côté du surmoi ? Qu'est-ce qui dérange au fond quand on évoque la féminité ? son lien trop étroit avec la femme ? avec l'inconscient ? avec le corps ?

Danièle Brun nous a ainsi permis de continuer à nous creuser la tête sur cette dite énigme de la féminité, qu'elle a localisée *entre*, entre « censure délibérée et censure psychique », comme l'a condensé son titre. Avec Sigmund Freud, le féminisme, l'écriture de Marguerite Duras, Danièle Brun nous a embarqués sur les voies de la féminité censurée/retrouvée...

* [↑](#) Soirée du séminaire Champ lacanien « Les formes actuelles de la censure », à Paris, le 9 décembre 2021.

1. [↑](#) Professeur émérite à l'université de Paris-Diderot. Elle a eu une pratique de psychologue clinicienne en psychiatrie, en pédopsychiatrie et dans des services de médecine. À ce titre, je tiens à ajouter que Danièle Brun est également présidente de la société Médecine et psychanalyse, qu'elle a fondée en 2001 avec Pierre Fédida et Alain Vanier.

2. [↑](#) S. Freud, « XXXIII^e Conférence. La féminité », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 150.

3. [↑](#) D. Brun, *La Féminité retrouvée*, Paris, Odile Jacob, 2021.

4. [↑](#) *Ibid.*, p. 127.

Danièle Brun

La féminité entre censure délibérée et censure psychique

À l'heure où la parole se libère pour les femmes et dans le public, c'est curieusement la féminité qui est délaissée, voire muselée, notamment dans les ouvrages et dans les discours féministes. C'est elle dont on ne veut plus, elle qui suscite le rejet et parfois la détestation. Ainsi Catharine MacKinnon lui confère-t-elle « la dignité d'une indignité ». D'autres, telle Camille Froidevaux-Metterie, inscrite dans la lignée de Simone de Beauvoir et qui y voit comme elle le signe d'une vulnérabilité féminine, la tiennent à distance quand elles ne la stigmatisent pas en mettant au féminin des expressions dont le genre neutre implique les deux sexes. Ainsi en est-il de l'être humain qui, sous sa plume, devient l'être humaine (voir *Le Monde des livres* de novembre 2021). L'une des raisons avancées pour argumenter cette violence repose sur une vision de la féminité qui serait l'un des maux sous lesquels la condition féminine a ployé pendant des décennies, sinon des siècles, assignant les femmes aux charges du ménage et des enfants. L'un des maux au nom desquels des violences sexuelles et conjugales sont et ont été commises. De même pour le harcèlement au travail verbal et sexuellement agi. Bref, la féminité disparaît sous le ralliement au #MeToo.

Pourquoi cette alternative plutôt qu'une coexistence ? Pourquoi l'expression de la féminité serait-elle pour une femme l'équivalent d'une exposition à tous les dangers encourus dans un monde qu'il ne convient plus de tenir pour un monde dit d'hommes ? Un monde dont on ne veut plus et qui fit d'elle un objet de séduction, de parade et de concupiscence ? Comment autrement dit dégager la féminité de sa gangue sexuée que traquent les ouvrages et les discours féministes jusque dans le langage écrit ou parlé ? Le freudisme ne nous aide guère à résoudre cette équation. Car si la découverte freudienne a pu trouver ses assises et ses prolongements depuis plus d'un siècle, elle le doit essentiellement aux femmes que leurs symptômes et leur féminité blessée menèrent jusqu'à Freud. Mais la route d'accès qu'il leur indiqua et qui devait les mener vers les retrouvailles d'une féminité

épanouissante n'eut rien d'engageant tant elle était semée d'embûches liées à la prévalence de la différence anatomique entre les sexes et à la position subalterne qu'en la matière il assigna aux femmes, décrites comme des êtres narcissiques autosuffisants.

Ce que je propose dans mon récent travail sur la féminité vise non seulement à la débarrasser de sa gangue sexuée et des clichés ancestraux qui lui collent à la peau, mais également à en faire l'un des repères dans la transformation d'un mode de vie où deviennent repérables des formes de libération de la censure intérieure qu'en psychanalyse on désigne en termes de refoulement, de clivage, de déplacement et autres mécanismes qui se découvrent au quotidien de notre pratique. Je veux parler d'une forme de lâcher-prise sur les pensées, d'une ouverture sur ses manques, d'un regard renouvelé sur l'autre, homme ou femme, envié pour ce dont il ou elle est supposé avoir ou être et dont soi-même on se croit dépourvu alors qu'on l'a peut-être autrement ou ailleurs.

Bref, pour conclure ce bref parcours, lisons, relisons certains romans de Marguerite Duras, notamment *Le Ravisement de Lol V. Stein* où les méandres de la pensée s'éclairent grâce à la présence et au récit fait dans l'après-coup par un narrateur – un tenant lieu de chœur comme dans une tragédie antique. L'effet durable de l'évènement traumatique en prend d'autant plus de relief qu'on le voit s'ancrer au fil des pages sur le paradoxe d'un fantasme inconscient organisant une répétition désormais agie au lieu d'être passivement subie. La parole, l'emploi des pronoms, notamment la troisième personne du singulier, accompagnent la substitution d'un sujet au moi-je du début, un peu à la manière dont les choses se passent dans une séance d'analyse.

À la censure affichée que le féminisme délibérément et le freudisme de son côté nous invitent à partager, je propose de porter notre attention sur les formes de libération de la censure et sur la levée des tabous qui y font obstacle afin d'y reconnaître la singularité d'une expression de la féminité que les hommes comme les femmes peuvent s'approprier, sans avoir la sensation d'y perdre une identité à laquelle ils sont attachés.

ET ENTRE-TEMPS...

Irina Tsitovitch-Brown et Llewellyn Brown *

Dostoïevski, ses lecteurs et l'hystérie **

Si l'existence d'un sujet est marquée par les signifiants maîtres qui se sont imposés au cours de son histoire, on peut noter des effets similaires dans certaines cultures, dans la mesure où celles-ci manifestent les effets des discours qui y ont cours. Ainsi, Freud remarque, dans ses réflexions sur l'œuvre de Dostoïevski, que « cet accommodement [du crime] avec la moralité est un trait caractéristique des Russes ¹ ». Plus tard, Lacan affirme que « le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel ² ». En effet, le sujet est pris dans l'Autre du discours, qui le détermine, et qui conditionne ses liens aux autres, en sorte que « ce qui se joue entre les hommes du point de vue du collectif, et même de la famille, ne se résout pas au final autrement qu'en réponses individuelles ³ ».

Pour poursuivre la piste donnée par Freud, nous ne pouvons qu'être frappés par les discours des héros de Dostoïevski, qui sont extrêmement ouverts, et souvent déçus. Les héros se contredisent, cherchant en leur petit autre un maître, pour ensuite contester ce rôle et réduire l'interlocuteur élu au statut de nullité. Ces discours hystériques, qui paraissent excessifs à nombre de lecteurs européens, sont plutôt banals pour les Russes, qui rencontrent des manifestations semblables dans leur vie quotidienne. Pourrions-nous alors supposer que ce discours hystérique serait un mode déterminant du lien social dans la culture russe ? Où puise-t-il ses racines ?

La figure paternelle

La société russe porte la marque indélébile du rôle du père, imprimé dans la société de manière historique, et jusque dans la vie quotidienne de ceux qui ont grandi dans ce contexte discursif. Il ne s'agit pas d'un effet diffus du Nom-du-Père, dont on constate régulièrement le déclin en Occident, mais bien d'un signifiant maître dont l'inscription remonte au règne d'Ivan le Terrible (1530-1584). Depuis cette époque, les tsars ont été vus comme pères de la grande famille du peuple russe.

Catherine la Grande (1729-1796) était déjà appelée *tsaritsa-matouchka* (tsarine-petite mère ⁴), puis le XIX^e inaugura le siècle des tsars-petits pères (*tsar-batiouchka*), appellation utilisée par les gens simples pour s'adresser aux monarques. Il n'est pas anodin de dire qu'en Union soviétique la figure du tsar-père n'a pas disparu : Staline aussi se faisait appeler « père des peuples ».

L'autocrate, le maître, dans la société paternaliste russe, jouait un double rôle : celui qui aime et protège est identifié à celui qui punit et qui viole. Cet aspect du pouvoir russe s'exprimait dans de nombreux proverbes et anecdotes, issus du folklore soviétique, en des termes sexuels, énonçant l'idée que « les autorités nous baisent ». Le symbole de l'URSS, la faucille et le marteau, était résumé dans l'esprit des citoyens par la phrase : « Tu es libre de moissonner ou de forger, dans tous les cas tu verras la b... dans tes mains. » On entend ici l'écho du fantasme de l'hystérique, qui reste attaché à un père coupable de séduction, voire de viol, sur l'enfant qu'il fut jadis. En Staline, la figure du père abuseur côtoyait la « figure sublimée du père comme support de l'idéal du moi ⁵ ». Staline apparaissait comme un père sans partenaire féminin ou comme celui dont l'épouse est la patrie. L'hystérie témoignerait ainsi de la nostalgie de ce père-tout, éprouvant le désir comme insatisfait, dans la mesure où aucun père vivant ne pourra le saturer.

Déclin de la figure paternelle

La haine du tsar-petit père a commencé à s'exprimer ouvertement et massivement au milieu du XIX^e siècle. Les attentats visant la vie des monarques – tentatives de la part de ceux qui n'appartenaient pas à la cour impériale, de petits bourgeois et des artisans liés aux cercles socialistes – se sont multipliés. La tentative de Karakozov qui, en 1866, commit un attentat infructueux contre la vie de l'empereur Alexandre II aux portes du Jardin d'été à Saint-Petersbourg, et du groupe Narodnaya Vola sont les premiers exemples de ces velléités de régicide-parricide. Entre 1866 et 1881 suivent douze tentatives d'assassinat du tsar Alexandre II, dont la douzième réussit.

Cette époque coïncide exactement avec celle des trois grands romans de Dostoïevski. *Crime et châtimeut* parut en 1866, *L'Idiot* en 1869 et *Les Frères Karamazov* en 1880 ⁶. La mort du père, le meurtre et le parricide sont au cœur de ces trois grandes œuvres. Dans *Crime et châtimeut* (1866), l'assassinat représente l'événement déclencheur : l'étudiant pauvre, Raskolnikov (dont le père est mort !), assassine une vieille femme. Dans *Les Frères Karamazov* (1880), le meurtre (... du père !) se situe au milieu du roman et constitue son axe principal. Dans *L'Idiot* (1869), le héros du roman, le prince

Muichkine, est orphelin, la mort du père de son rival, Rogojine, permet de nouer l'intrigue principale.

Nous pouvons nous demander si les idées parricides-régicides qui faisaient grand bruit dans la société russe dans les années soixante du XIX^e siècle, et qui trouvaient leur réalisation dans le nombre énorme d'actes terroristes contre les tsars, n'ont pas provoqué le discours hystérique, inconnu auparavant. Car ni dans les œuvres de Gogol, ni chez Pouchkine, ce type de discours n'apparaît. Y aurait-il un lien entre la société paternaliste, soumise au pouvoir autocratique, et la production du discours hystérique ? Le vœu de mort à l'égard du père haï et l'autopunition qui s'ensuit sont-ils applicables non seulement aux « trois des chefs-d'œuvre de la littérature de tous les temps, *l'Édipe roi* de Sophocle, le *Hamlet* de Shakespeare et *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski ⁷ », mais aussi à certains phénomènes et discours dans la société russe ?

À cet égard, il n'est pas étonnant que Lénine détestât Dostoïevski : « Je n'ai pas le temps pour lire cette merde », « vomissement moralisateur ⁸ ». Si les œuvres de Dostoïevski furent incluses dans les programmes scolaires à l'époque révolutionnaire léninienne ⁹, Staline finit par interdire Dostoïevski, et dans les années 1930-1950, la publication de ses romans fut arrêtée.

Un discours hystérique

C'est dans ces romans de Dostoïevski que les fameux discours hystériques des personnages sont étalés sur de nombreuses pages. On a parfois l'impression que tout ce qui relève du « discours intérieur ¹⁰ » du sujet est exposé dans le discours empirique : « à ciel ouvert », en quelque sorte. Ces discours hystériques naquirent dans un milieu socialiste à l'époque où le tsar-père n'était ni aimé ni respecté par les jeunes citadins issus de la petite bourgeoisie, imprégnée d'idées régicides.

Ainsi, Marmeladov, petit fonctionnaire expulsé, étale sa vie, ses peines, les plus sordides moments de son destin, sans aucun but concret, à Raskolnikov, qu'il rencontre pour la première fois dans un cabaret. Il raconte que sa femme a été battue par un voisin, que sa fille est devenue prostituée : « Monsieur, il y a un mois de cela, mon épouse a été rouée de coups [...]. Lorsque ma fille unique est sortie la première fois pour sa carte jaune ¹¹ [...]. »

Il demande à Raskolnikov, personne qui lui est absolument inconnue, de juger sa vie : « [...] il faut s'exprimer d'une manière plus forte et plus imagée, ce n'est pas "pouvez-vous", mais osez-vous, en me regardant à cette heure, dire affirmativement que je ne suis pas un cochon ¹² ? » Évoquant sa femme qui le bat, il déclare : « Les coups, je ne les crains pas...

Sache-le, ces coups-là, non seulement ils ne me font pas mal, mais ils me procurent une jouissance... car je ne peux pas m'en passer ¹³. »

Raskolnikov, qui explique son crime à Sonia, jeune prostituée qu'il connaît à peine, se contredit : « Je t'ai dit moi-même hier que ce ne serait pas pour demander le pardon que je viendrais, et voici j'ai commencé presque par demander le pardon... [...] Mais pourquoi suis-je venu pour te tourmenter ¹⁴ ? »

En expliquant les causes qui l'ont poussé à tuer, il en expose plusieurs en se contredisant à chaque fois : pour aider sa famille, pour devenir Napoléon en transgressant les normes morales, pour faire justice en assassinant « un pou » (il désigne ainsi la vieille usurière), ou juste pour voir s'il avait assez de forces pour oser tuer, pour se convaincre qu'il n'est pas comme les autres êtres humains. Il se soumet au jugement de Sonia : « Tenez, j'aimerais justement savoir comment vous résoudriez maintenant une certaine "question ¹⁵" [...]. » Il finit pourtant par l'agresser en niant son autorité : « Et qu'est-ce que cela peut bien te faire que j'avoue tout de suite que j'ai mal agi ? Allons, qu'as-tu à gagner à cette sottise victoire sur moi ¹⁶ ? »

Encore, dans *L'Idiot*, Rogojine raconte au prince Muichkine, qu'il voit pour la première fois, sa vie, sa rencontre avec une belle inconnue dans la rue, sa passion pour elle qui lui a donné l'idée de voler l'argent de son père pour lui offrir un cadeau exceptionnel, son dévoilement et la torture à laquelle son père l'a exposé.

Ces discours hystériques traduisent non seulement une libération de la parole, mais également l'appel à un maître, dont on réclame une interprétation, quitte à la rejeter ensuite comme insuffisante. Ce qui est particulièrement frappant dans l'étalage des sentiments que représentent ces discours – qui s'étendent en longueur sans jamais susciter l'ennui chez le lecteur – est que le mystère de la jouissance de ces personnages reste entier. En effet, s'identifiant au désir de l'Autre, l'hystérique reste barré de son désir propre, témoignant de la division subjective et du discours de l'inconscient, dans la mesure où il ignore ce qu'il dit. Ce faisant, il soutient le désir de l'Autre pour le mettre au travail, exigeant qu'il produise un savoir. Dans ce processus, la valeur de l'objet se constitue en tant qu'il manque à l'Autre.

La littérature au quotidien

Loin d'être perçus comme excessifs par les lecteurs soviétiques, les discours des héros de Dostoïevski paraissent plutôt banals, susceptibles d'être prononcés au quotidien. Souvent, les Russes se conduisent, dans leur vie quotidienne, comme des personnages de Dostoïevski, tenant un discours

hystérique devant des inconnus, leur demandant d'évaluer, de porter un jugement sur leur vie, et les repoussant en même temps. Dans son appel à la vérité, et se contredisant « à tout bout de champ ¹⁷ », le locuteur, dans chacun de ses dits, passe inmanquablement à la dénonciation « “ce n'est pas ça”, qui est le vagissement de l'appel au réel ¹⁸ ». Ces contradictions témoignent d'une vérité factuelle qui reste malléable, contrairement à celle de la jouissance, car par comparaison avec une « jouissance absolue, toute satisfaction se trouve dévaluée, devenant, par son caractère relatif, insatisfaisante ¹⁹ ».

Nous avons personnellement eu une conversation comparable avec un Russe à Paris, qui, dix minutes après avoir fait notre connaissance, nous a raconté sa vie, jusque dans des détails intimes sur ses violentes disputes avec sa compagne, les appels au commissariat, la venue de la police dans leur appartement. Il s'efforçait de justifier son comportement et de trouver notre approbation et, n'ayant pas recueilli la réaction souhaitée, a lâché quelques mots sur notre incapacité à lui apporter un conseil intelligent. On peut noter ici que « c'est du côté de tous les petits autres, ses semblables, [que l'hystérique] va faire porter sa question : c'est par le désir insatisfait de ces petits autres qu'elle tente de métaphoriser le désir inconnu du grand Autre ²⁰ ». Chacun des petits autres – interpellés avec la même plainte, dans une série potentiellement illimitée – sera l'incarnation d'un Autre sans faille. Le sujet hystérique montrera que la vérité de la castration ne le concerne pas réellement, parce qu'elle concerne l'Autre.

Puisant dans le discours de l'époque, les monologues des personnages de Dostoïevski semblent devenir eux-mêmes des poèmes qui, à leur tour, entraînent et maintiennent le discours hystérique chez les générations suivantes. La forme aboutie réalisée dans l'œuvre littéraire paraît un véhicule privilégié pour la transmission de ce discours, auquel elle apporte une caution. Le roman *Crime et châtiment* est un texte incontournable et irremplaçable dans l'éducation nationale soviétique et postsoviétique, pour tous les jeunes à l'âge de quinze ou seize ans : dès les années vingt, puis après la mort de Staline et jusqu'à nos jours. Même si la présence de Dostoïevski au programme scolaire fut justifiée par sa qualité d'auteur qui « dénonce les vices de la société bourgeoise [et] dépeint un petit homme dans un monde impitoyable de l'exploitation et l'asservissement ²¹ », les professeurs russes ne demandaient pas moins aux élèves de lire le roman en entier et de faire preuve d'une bonne connaissance du texte. Tous les élèves dans cet immense pays, accompagnés par leurs parents et grands-parents, de Léningrad au Kamtchatka, à l'âge de 15 ans, étudiaient en même temps *Crime et châtiment* : les œuvres de Dostoïevski faisaient ainsi partie de la vie quotidienne d'une population entière. Raskolnikov et Sonia, officiellement promus

comme des exemples de héros souffrant de l'oppression capitaliste, furent adoptés par les jeunes de manière bien plus subjective, comme exemples d'une manière de parler et de faire lien. Cette étude approfondie semble avoir imprimé sur des générations successives, à un âge où l'on cherche justement à s'orienter dans l'existence, des modèles d'identification dont – selon un témoignage personnel récent – on se détache difficilement. Une forme littéraire s'inscrit non seulement dans un infléchissement historique des signifiants maîtres d'une culture, mais perpétue une structure clinique à l'échelle d'une culture, dans sa manière de faire lien.

Mots-clés : discours hystérique, parricide et régicide, déclin du père, société russe du XIX^e siècle.

*↑ Irina Tsitovitch-Brown est historienne et professeur de langue et civilisation russes à l'Institut national des langues et civilisations orientales, et en classes préparatoires. Llewellyn Brown est auteur de monographies sur la littérature française du XX^e siècle et membre du comité de direction des éditions Lettres modernes Minard. Il a publié dans *L'En-je lacanien*, et a préfacé le livre de Dominique Marin, *Beckett avec Lacan*, paru aux Éditions nouvelles du Champ lacanien (ENCL). Il est professeur agrégé en lettres modernes.

**↑ Texte rédigé en écho aux Journées nationales « Hystéries » qui ont eu lieu les 27 et 28 novembre 2021 à Paris.

- 1.↑ S. Freud, *Résultats, idées, problèmes*, vol. II, 1921-1938, Paris, PUF, 1985, p. 162.
- 2.↑ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 213.
- 3.↑ F. Terral, « Violence et discours capitaliste : sur la place de la clinique », *Revue des Collèges de clinique psychanalytique du Champ lacanien*, n° 19, *Parole et violence*, mars 2020, p. 57.
- 4.↑ Voir, par exemple, Nicolai Gogol, *La Nuit de Noël*, dans le recueil *Soirées du hameau* (1831-1832).
- 5.↑ D. Marin, *Beckett avec Lacan*, Éditions nouvelles du Champ lacanien, coll. « In Progress », Paris, 2021, p. 83.
- 6.↑ Il faudrait ici nommer *Les Démons* (ou *Les Possédés*, 1871), mais ce roman demande une étude à part, étroitement liée au sujet du présent article.
- 7.↑ S. Freud, *Résultats, idées, problèmes*, vol. II, 1921-1938, *op. cit.*, p. 173.
- 8.↑ Voir Oléssia Zolotoukhina, *Izučenie russkoj literatury v sovetskoj škole* (*Enseignement de la littérature russe à l'école soviétique*), <http://transformations.russian-literature.com/metodologicheskie-osnovy-izuchenija-russkoj-literatury-v-shkole-sov-period> (consulté le 10 décembre 2021).

9.  Voir Maria Rybnikova, *Russkaâ literatura v voprosah i otvetah (Littérature russe, questions et réponses)*, Moskva, Mir, 1928.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 140.
11.  F. Dostoïevski, *Crime et châtimeut*, trad. de P. Pascal, Paris, GF-Flammarion, 2017, p. 32-34.
12.  *Ibid.*, p. 34.
13.  *Ibid.*, p. 47.
14.  *Ibid.*, p. 523-525.
15.  *Ibid.*, p. 522.
16.  *Ibid.*, p. 530.
17.  J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines, Yale University, 24 novembre 1975 », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Le Seuil, 1976, p. 32.
18.  J. Lacan, « L'Étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 452.
19.  Collectif, « Désir et jouissance chez l'hystérique », *Hystérie et obsession : les structures cliniques de la névrose et la direction de la cure*, Fondation du Champ freudien, 1985, p. 221.
20.  *Ibid.*, p. 220.
21.  *Programmy srednej obščobrazovatel'noj školy, literatura 4-10 klassy (Les Programmes scolaires pour les classes 4-10)*, Moskva, Prosveščenie, 1984.

Jean-Jacques Gorog

Les tromperies du sexe dans la névrose obsessionnelle *

Une lecture de quelques pages de « La direction de la cure »

Puisqu'on m'a demandé une contribution sur « La direction de la cure ¹ », l'article de Lacan, je me permettrai un petit point sur ce texte. Il occupe une place très importante en raison de sa dimension d'abord clinique avec la description des types cliniques, ensuite de la façon dont les psychanalystes ont abordé chacun à sa façon, à la suite de Freud, les patients qui ont entrepris une analyse. Ce texte est toujours actuel. On glose beaucoup sur les changements modernes dans cette clinique – et on trouve en effet des modifications liées à notre époque –, seulement il faut noter qu'elles procèdent surtout par effet loupe : les réseaux sociaux par exemple enveloppent et unifient les croyances les plus variées, mais elles ont toujours existé et les sorciers, marabouts, devins ont depuis toujours accompagné, qu'elles le veuillent ou non, toutes les religions. Les *antivaccs* sont de cette sorte et ils sont magnifiés aujourd'hui comme c'était le cas dans l'histoire chaque fois qu'il y a eu une épidémie d'ampleur. La clinique est restée la même et il suffira pour le prouver de s'intéresser à la vie dite privée, les relations dans les couples et avec les parents.

Donc, je vais parler un peu de ces quelques pages de « La direction de la cure ² » consacrées à un patient de Lacan. C'est très rare donc précieux, qu'il parle d'un de ses cas à lui, surtout pour un peu plus qu'une simple notation.

On notera auparavant une première approche dans ce même texte, où il place ce qu'il doit à Freud et ses commentaires passés sur l'homme aux rats :

« Mais le plus fort est que l'accès à ce matériel n'a été ouvert que par une interprétation où Freud a présumé d'une interdiction que le père de l'homme aux rats aurait portée sur la légitimation de l'amour sublime à quoi il se voue, pour expliquer la marque d'impossible dont, sous tous ses modes, ce lien

paraît pour lui frappé. Interprétation dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est inexacte, puisqu'elle est démentie par la réalité qu'elle présume, mais qui pourtant est vraie en ce que Freud y fait preuve d'une intuition où il devance ce que nous avons apporté sur la fonction de l'Autre dans la névrose obsessionnelle, en démontrant que cette fonction dans la névrose obsessionnelle s'accommode d'être tenue par un mort et qu'en ce cas elle ne saurait mieux l'être que par le père, pour autant que, mort en effet, il a rejoint la position que Freud a reconnue pour être celle du Père absolu. [...] Je dis que c'est dans une direction de la cure qui s'ordonne, comme je viens de le démontrer, selon un procès qui va de la rectification des rapports du sujet avec le réel, au développement du transfert, puis à l'interprétation, que se situe l'horizon où à Freud se sont livrées les découvertes fondamentales, sur lesquelles nous vivons encore concernant la dynamique et la structure de la névrose obsessionnelle. Rien de plus, mais aussi rien de moins ³. »

Un autre rappel est que pour ce qui est du sexe, côté homme, car c'est ainsi que la névrose obsessionnelle se pose, le problème est celui de l'existence : « Nous ne serons pas étonnés en effet de nous apercevoir que la névrose hystérique comme la névrose obsessionnelle supposent dans leur structure les termes sans lesquels le sujet ne peut accéder à la notion de sa facticité au regard de son sexe dans l'une, de son existence dans l'autre ⁴. »

Là encore l'accent est mis sur l'écart homme-femme, qui recouvre celui entre hystérie et obsession. À l'endroit du phallus, si le désir s'articule pour une femme de ce qu'elle n'a pas (ce qui peut sembler aller de soi), pour l'homme il est mis en fonction à partir de ce qu'il n'est pas (la chose est moins évidente) : « Car pour notre patient, ce phallus, rien ne sert de l'avoir, puisque son désir est de l'être ⁵. »

C'est en fait une reprise de ce qu'il a décrit auparavant dans « L'insistance de la lettre » avec le *manque à être* ⁶, qui lui sert à définir le désir à partir de la métonymie. On aurait pu penser que le désir consistait à chercher à obtenir ce qu'on n'a pas. Je suis obligé ici d'ajouter quelque chose sur l'ambiguïté du mot désir. Lacan s'en sert selon le contexte à son gré, tantôt comme désir sexuel, tantôt comme vœu – c'est le *Wunsch* freudien –, tantôt comme le fait de l'inconscient, et il faut souligner la différence, et l'opposition, entre le *désir inconscient*, qui est presque un pléonasmе, puisque le désir y est foncièrement inconscient, et le sujet *de* l'inconscient, où le sujet est un effet de l'inconscient et donc n'est pas inconscient par nature. Lacan présente d'une part l'hystérie où il est question d'un manque à avoir (le phallus) auquel se substitue le symptôme-métaphore créé pour pallier ce manque. Il l'oppose à la névrose obsessionnelle où c'est l'embarras du pénis qui commande cette fuite qu'est la métonymie du désir avec tous ses avatars : procrastination, pensée magique, etc.

Le cas donc. Puisqu'il s'agit d'une fin d'analyse, Lacan commence par nous informer que sans le travail analytique l'épisode qu'il va rapporter n'aurait sans doute pas pu se produire. On comprend qu'il s'agit d'un de ses élèves, sans doute analyste, en fin de cure, avec la clé du cas :

« Pour en donner une idée, nous décrivons un incident survenu à la fin de l'analyse d'un obsessionnel, soit après un long travail où l'on ne s'est pas contenté d'analyser l'agressivité du sujet" (autrement dit : de jouer à colintampon avec ses agressions imaginaires), mais où on lui a fait reconnaître la place qu'il a prise dans le jeu de la destruction exercée par l'un de ses parents sur le désir de l'autre ⁷. »

On trouve ici une bonne définition de ce que Lacan appelle désir comme désir de l'Autre, et dans ce cas, de l'obsessionnel, avec sa dimension d'impossible puisque :

« Il devine l'impuissance où il est de désirer sans détruire l'Autre, et par là son désir lui-même en tant qu'il est désir de l'Autre ⁸. »

Notez le mot impuissance qui n'est pas anodin étant donné la suite.

« Pour en arriver là, on lui a découvert sa manœuvre de tous les instants pour protéger l'Autre, en épuisant dans le travail de transfert (*Durcharbeitung*) tous les artifices d'une verbalisation qui distingue l'autre de l'Autre (petit a et grand A) et qui le fait de la loge réservée à l'ennui de l'Autre (grand A) arranger les jeux du cirque entre les deux autres (le petit a et le Moi, son ombre) ⁹. »

Il renvoie ici à son schéma L ou à des développements comme celui du bridge où l'analyste est bien celui qui dirige la cure, comme lorsqu'au bridge on est dans la position de celui qui joue le contrat annoncé (et non dans la position du mort) – on trouve cela plus haut dans ce même article, à la page 589.

À partir d'ici il vaut mieux suivre le texte intégralement.

« Et voici donc notre sujet au bout de son rouleau, venu au point de nous jouer un tour de bonneteau assez particulier, pour ce qu'il révèle d'une structure du désir ¹⁰. »

Il insiste sur le bout du rouleau, expression qu'on avait pu voir utilisée pour parler des héros de Sophocle, qui sont dits en bout de course. Mais ici je trouve à l'expression une note un peu différente, plutôt, après avoir tout essayé pour protéger l'impossibilité à laquelle il refuse de s'affronter, le patient tente un coup que j'appellerais de diversion.

« Disons que d'âge mûr, comme on dit comiquement, et d'esprit désabusé, il nous leurrerait volontiers d'une sienne ménopause pour s'excuser d'une impuissance survenue, et accuser la nôtre. »

On pourra ici s'amuser du prétexte donné à l'impuissance, la ménopause, qui n'est pas sans ajouter une note féminine, laquelle convient à « l'être phallique ».

« En fait les redistributions de la libido ne vont pas sans coûter à certains objets leur poste, même s'il est inamovible. »

Là encore l'humour de Lacan est frappant, le poste inamovible est le pénis, dont l'homme ne peut pas faire comme s'il n'était pas là. Mais aussi le psychanalyste accepte d'être le responsable de l'impuissance de son patient, qu'il dit se produire grâce au progrès de la cure. En réalité, il s'agit d'un moment délicat et non pas d'une fin, on n'imagine donc pas Lacan ravi de l'impuissance de son patient, ni de cette discrète attribution à l'analyste.

« Bref, il est impuissant avec sa maîtresse, et s'avisant d'utiliser de ses trousseaux sur la fonction du tiers en puissance dans le couple, il lui propose de coucher avec un autre homme, pour voir.

Or si elle reste à la place où l'a installée la névrose et si l'analyse l'y touche, c'est pour l'accord qu'elle a dès longtemps réalisé sans doute aux désirs du patient, mais plus encore aux postulats inconscients qu'ils maintiennent.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas que sans désespérer, à savoir la nuit même, elle fait ce rêve, que frais émoulu elle rapporte à notre déconfit ¹¹. »

Il précise ainsi comment le phallus intervient en tant que représentant du désir de l'Autre. Il s'agit de tirer toutes les conséquences du fait que le phallus en tant que signifiant du désir ne vaut que comme signifiant et non comme organe. Qu'il figure dans le rêve de la compagne sur son corps répond précisément de ce traitement caractéristique du rêve qui transforme les mots en images à la manière d'un rébus et dont Lacan a fait *le* symbolique, tout le contraire de *la* symbolique qui fixe chaque terme à son image, ce qui distingue Freud de Jung.

« Elle a un phallus, elle en sent la forme sous son vêtement, ce qui ne l'empêche pas d'avoir aussi un vagin, ni surtout de désirer que ce phallus y vienne ¹². »

La pointe va résider dans ce dédoublement du phallus, celui qu'elle arbore et le même dont elle désire qu'il remplisse son office, dont on se doute qu'il est celui de son compagnon en difficulté, non sans succès :

« Notre patient à cette audition retrouve sur-le-champ ses moyens et le démontre brillamment à sa commère. »

Mais pourquoi au juste cette réussite ? Comment l'interprète-t-on ? Lacan commence par récuser les interprétations habituelles. Et tout d'abord l'homosexualité refoulée, interprétation que le patient lui-même sollicite. Il faut dire qu'ici la lecture de Freud n'est pas vraiment mise en cause et comme d'habitude ce sont les élèves ici américains qui l'auront mal compris.

« Effet très vite prévu par Freud de sa découverte de l'inconscient : parmi les demandes régressives, une de [*sic*] fables s'abreuvera des vérités répandues par l'analyse. L'analyse retour d'Amérique a dépassé son attente. Mais nous sommes resté, on le pense, plutôt revêche sur ce point. »

En réalité, cette critique de l'homosexualité refoulée est constante chez Lacan. Ce n'est pas l'homosexualité, ni l'hétéro d'ailleurs, qui est refoulée, c'est le rapport du sujet à la fonction phallique et à son entrée en jeu par le désir. L'effet produit par le récit du rêve nous est expliqué avec soin comme le résultat d'une remise en jeu du désir (sexuel) par cette opération même (le récit), laquelle rétablit le manque dont l'homme se croyait dépourvu par la faute de l'organe arrimé sur son corps. Il ne dispose pas du signifiant, qui n'est à personne, ce que montre le rêve avec la plus grande économie puisqu'il ne nécessite même pas l'appoint d'un troisième personnage.

« Observons que la rêveuse n'y est pas plus complaisante, puisque son scénario écarte tout coadjuteur. Ce qui guiderait même un novice à seulement se fier au texte, s'il est formé à nos principes ¹³. »

Il récuse aussi cette autre lecture qui refuse la castration de la mère.

« Nous changerions notre conduite à lui faire y lire cette vérité, moins répandue d'être en l'histoire, de notre apport : que le refus de la castration, si quelque chose lui ressemble, est d'abord refus de la castration de l'Autre (de la mère premièrement). »

Autrement dit, qu'il soit rassuré par la présence du pénis du rêve comme étant le pénis qui ne manquerait pas à la mère. Ce n'est donc pas ce qu'il privilégie ici :

« Ici l'occasion est unique à montrer la figure que nous énonçons en ces termes : que le désir inconscient est le désir de l'Autre – puisque le rêve est fait pour satisfaire au désir du patient au-delà de sa demande, comme le suggère qu'il y réussisse. De n'être pas un rêve du patient, il peut n'avoir pas moins de prix pour nous, si de ne pas s'adresser à nous comme il se fait de l'analysé, il s'adresse à lui aussi bien que puisse le faire l'analyste. »

À quoi il ajoute :

« C'est l'occasion de faire saisir au patient la fonction de signifiant qu'a le phallus dans son désir. Car c'est comme tel qu'opère le phallus dans le rêve pour lui faire retrouver l'usage de l'organe qu'il représente, comme nous allons le démontrer par la place que vise le rêve dans la structure où son désir est pris. »

La démonstration qui suit est remarquable mais difficile parce qu'il y a le point de vue de la rêveuse et le point de vue du patient. Ils n'ont pas

la même finalité. Elle veut au moyen d'une ruse rétablir la puissance de son amant. Il est pris dans les rêts de l'analyse, et Lacan insiste :

« [Les conditions de métonymie qui maintiennent son désir comme impossible] commandent en ses choix un jeu d'échappe que l'analyse a dérangé, mais que la femme ici restaure d'une ruse, dont la rudesse cache un raffinement bien fait pour illustrer la science incluse dans l'inconscient. Car pour notre patient, ce phallus, rien ne sert de l'avoir, puisque son désir est de l'être. Et le désir de la femme ici le cède au sien, en lui montrant ce qu'elle n'a pas. »

Vient une troisième interprétation à recuser, celle de la mère castratrice, ce qu'on retrouve dans le cas, sauf qu'elle peut être facilement retrouvée partout et dès lors cette interprétation ne présente guère d'intérêt, voire ramène le sujet au point de départ :

« L'observation tout-venant fera toujours grand cas de l'annonce d'une mère castratrice, pour peu qu'y prête l'anamnèse. Elle s'étale ici comme de juste. On croit dès lors avoir tout fini. Mais nous n'avons rien à en faire dans l'interprétation, où l'invoquer ne mènerait pas loin, sauf à remettre le patient au point même où il se faufile entre un désir et son mépris : assurément le mépris de sa mère acariâtre à décrier le désir trop ardent dont son père lui a légué l'image ¹⁴. »

Et ce qui explique la ruse et du même coup la réussite du rêve :

« Mais ce serait moins lui en apprendre que ce que lui dit sa maîtresse : que dans son rêve ce phallus, de l'avoir ne l'en laissait pas moins le désirer. En quoi c'est son propre manque à être qui s'est trouvé touché. Manque qui provient d'un exode : son être est toujours ailleurs. Il l'a "mis à gauche", peut-on dire. Le disons-nous pour motiver la difficulté du désir? – Plutôt, que le désir soit de difficulté. »

Pour en arriver à ce qui les gouverne foncièrement à ses yeux : « La condition du désir qui retient éminemment l'obsessionnel », et que Lacan va sceller d'un terme qui n'est pas un vrai hapax puisqu'il figurera une autre fois dans « L'étourdit » : la contrebande. La réalité est que ce phallus, le père n'en fait pas cadeau, tout spécialement lorsque c'est un garçon. Il va l'obtenir en trichant un peu, par contrebande.

Outre l'équivoque phallique (qu'il vous faut traduire en grec, sinon on ne comprend pas le propos) – bander contre –, humour que Lacan est bien loin de récuser, il faut y lire ce qui noue les éléments qu'une présentation donnait en ordre dispersé :

« La condition du désir qui retient éminemment l'obsessionnel, c'est la marque même dont il le trouve gâté, de l'origine de son objet : la contrebande. Mode de la grâce singulier de ne se figurer que du déni de la nature. Une

faveur s’y cache qui chez notre sujet fait toujours antichambre. Et c’est à la congédier qu’il la laissera un jour entrer ¹⁵. »

Telle est la chute de l’extrait de cas, en forme d’énigme, proposée à la sagacité du lecteur.

La question de l’origine de l’usage phallique est bien celle de la transmission, laquelle ne peut être supposée se faire que par le père. La « contrebande » nous offre une version sans doute plus caractéristique de la névrose obsessionnelle. Elle est plus proche de la tromperie du plat de lentilles offert à Ésaü par Isaac (sur le conseil de sa mère) que du mythe freudien du meurtre du père : pas davantage de cadeau du père – il ne lui fait pas de faveur –, mais l’emprunt d’une fonction (signifiant) qui autorise l’usage de l’organe. C’est là une version moins tragique et sans doute plus modestement adaptée à la névrose ordinaire. Cela implique la phrase de Lacan, je propose de la lire ainsi :

1. L’attribution imaginaire qu’on lui fait de l’organe est entachée de la faute nécessaire du père (cf. l’homme aux rats). Ici cette faute n’est pas à proprement parler du père mais « se faufile » entre le désir du père (pour la mère) et le mépris de sa mère (à l’endroit du désir du père) : grâce à l’analyse, le symptôme nouveau (l’impuissance) prend acte du mépris. Il constitue donc paradoxalement un progrès sur la voie du désir, même s’il recule pour un temps devant une jouissance devenue interdite ;

2. Cela le conduit à en refuser l’exercice (« déni de la nature ») lorsque l’objet du désir non ravalé se présente. La référence bien connue est décrite par Freud dans « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse ¹⁶ ». C’est très concret et il se vérifie souvent comme lorsque la femme devenue mère devient un objet interdit, ce qu’on imagine d’ailleurs volontiers à propos du patient de Lacan ;

3. Il doit donc y renoncer (« la congédier », faire sortir la faveur imméritée de l’antichambre) pour en accepter la valeur symbolique (accepter de se soumettre à la grâce d’une dame et se faire son représentant).

Dans le dictionnaire, chacun des deux termes, grâce et faveur, est donné comme la signification de l’autre, à ceci près, et que l’étymologie donne, que la faveur est ce ruban offert par une dame au chevalier, ou plus largement ce qu’elle lui octroie afin qu’il porte haut ses couleurs – et c’est ce qu’il ne mérite pas, ce qui lui est interdit.

La grâce en revanche est ce qui vient par surprise, plus précisément par surcroît (comme la guérison dans la psychanalyse). Elle suppose donc un franchissement du même ordre que ce que la maîtresse du patient obtient mais au prix d’un subterfuge. La question est alors : comment s’en

passer ? Comment franchir le pas sans contrebande, sans subterfuge, d'autant plus que la contrebande semble une solution nécessaire ? Lacan on le sait poursuivra sa question en instituant la passe. Une seule chose est claire, une coupure est requise pour passer d'un état à l'autre.

Pour illustrer cela, je propose : à la faveur d'une requête, le président accorde – s'il la juge justifiée – la grâce. Ces deux termes peuvent s'articuler ainsi : la dame fait la grâce d'accorder une faveur.

Mots-clés : contrebande, tromperie, névrose obsessionnelle, castration.

* ↑ Intervention à une journée d'étude avec le Forum d'Athènes le 13 novembre 2021 par visioconférence.

1. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

2. ↑ *Ibid.*, p. 630-639.

3. ↑ *Ibid.*, p. 597-598. C'est moi qui souligne.

4. ↑ *Ibid.*, p. 451.

5. ↑ *Ibid.*, p. 632.

6. ↑ J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits, op. cit.*, p. 522.

7. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », art. cit., p. 630.

8. ↑ *Ibid.*

9. ↑ *Ibid.*

10. ↑ *Ibid.*, p. 631.

11. ↑ *Ibid.*

12. ↑ *Ibid.*

13. ↑ *Ibid.*, p. 632.

14. ↑ *Ibid.*, p. 633.

15. ↑ *Ibid.*

16. ↑ S. Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, [1912] 1969, p. 55-65.

Jacques Tréhot

Faire réponse *

Est-ce un hasard si Freud n'a jamais utilisé le nom de Thanatos ?

La mort des autres, la mort du prochain ex-siste... Leur perte me chagrine... Mais ma mort ? Je sais bien. Mais quand même, je ne peux croire à ma mort. Même en temps de guerre. Les mots me manquent – comme ils manquent à la vérité « pas toute ¹ ».

On en est réduit à un « comment-taire », un bavardage journalistique sur un réel qui nous « file » entre les doigts. La fileuse, Clotho, est l'une des trois vieilles Moires grecques, dont « mort » tire sa racine étymologique. Y aurait-il un point commun avec les autres animaux supérieurs réputés ignorer la mort ?

Un réel qui nous plombe.

Notre réel serait-il réduit à une jouissance idiotique, une jouissance plus ou moins mauvaise, de *lalangue*, forclosée par la science ? Cette *lalangue* que constituent nos signifiants maîtres, mots clefs, dits S1, lesquels ne sont que mémorial de jouissance. C'est peut-être pourquoi la science ne sera toujours que fiction, religion d'État, toujours nouvelle, qui fait son cinéma. Cela n'empêche pas cette science-fiction de produire des effets à chaque fois bien réels, à l'efficacité bénéfique ou redoutable. Son efficacité pourrait peut-être avoir pour conséquences un certain refus du « passe sanitaire », le mouvement Extinction Rébellion, voire le complotisme. Ce dernier ne serait-il pas à la mesure de l'implacable discours capitaliste qui contribue, peut-être plus qu'on ne l'imagine, à le générer ? Finalement, la science a des effets auxquels il faut bien croire, malgré notre ignorance, l'une de nos trois passions fondamentales (avec l'amour et la haine). Ignorance exponentiellement croissante, à l'instar même de l'immensité des découvertes !

Est-ce cela qui a amené Freud, à la fin de son *Interprétation des rêves*, à parler d'indestructibilité de l'inconscient, par définition savoir insu, sans sujet ? La religion de la vie éternelle n'aurait-elle fait qu'anticiper une forme de métaphorisation qui n'a d'éternel que sa fin : il n'y a pas de commencement, toujours mythique puisque impossible à situer dans le temps.

En fin de compte, seuls les liens entre humains, qui sont censés vivre ensemble, en paix, vaille que vaille, dans l'angoisse sociale, nous importeraient. Mais on sait que le dé-chainement de ces liens, dé-chainement autorisé, voire favorisé, pour ne pas dire exigé de tous, en temps de guerre, devient le meilleur ciment d'une unité populaire, quoique toujours surestimée et de façade.

Destin (*fatum*) humain tragi-comique banal, soumis au hasard (*Zufall*), à l'occasion duquel il s'agit encore lit-téralement dans la langue allemande de « tomber vers » (*zu-fallen*), dont on peut souligner l'équivoque phonique du mot « tombe ».

Envers et contre toute observation objective des faits et de leur accumulation, est-il encore possible de dénier sa propre mort ? Il me semble que oui. On ne veut, on ne peut y croire. On est obligé de se forcer à faire semblant d'y croire. N'est-ce qu'une question de mots ? La résurrection promise par les religions n'en est-elle pas l'illustration pérenne ?

On ne ruse pas avec la mort, impossible à « voir en face » ! On ne peut que continuer à l'ignorer, par tous les moyens, toutes les illusions, toutes les hypocrisies. En particulier en continuant, comme à la guerre, à l'attribuer au hasard, ce qui fera peut-être le héros invincible... Peut-être, si l'on en croit Lacan dans « La troisième ² », pourrait-on s'y « habituer » ? Mais il n'est pas sûr que la proximité de la mort permette de plus grandes netteté et intensité des satisfactions pulsionnelles. *Confer* l'apologue de Kant, rapporté par Lacan dans les *Écrits* ³, où quelqu'un est amené, sous peine de mort, à résister ou non à sa passion charnelle, ou bien encore à porter ou non faux témoignage contre un honnête homme. A-t-on la capacité d'en juger ? C'est même le postulat d'une certaine pratique de torture qui simule l'exécution imminente d'un prisonnier.

Le dernier accident mortel, en date du vingt et un octobre dernier, quand, sans vérification de l'arme, l'acteur Alec Baldwin vise la directrice de la photographie sur le tournage d'un western au Nouveau-Mexique, ne vient-il pas, une fois de plus, illustrer cette tentative d'« irréaliser » la mort ?

22 novembre 2021

* ↑ Écho au texte de Marc Strauss, « La pandémie et la guerre », *Mensuel*, n° 155, Paris, EPFCL, novembre 2021, p. 41-45.

1. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 9.

2. ↑ Lacan, Conférence de Rome du 1^{er} novembre 1974, intervention au VII^e Congrès de l'EPF, inédit.

3. ↑ J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 781.

D'UN PÔLE À L'AUTRE

Irène Tu Ton

Qu'offre la psychanalyse de différent * ?

À l'heure où tout doit être évalué, le moindre de nos mouvements, de nos pensées, à quoi la politique dite de santé mentale participe largement, le thème des Collèges de clinique psychanalytique de cette année est tout à fait bienvenu. Il remet au centre de nos réflexions la psychanalyse en tant que clinique, non évaluable, et nous invite à interroger l'acte sur lequel elle se fonde.

Dans sa présentation de notre thème, Jean-Jacques Gorog¹, citant Lacan, souligne le lien entre la clinique psychanalytique avec l'usage du divan et la clinique hospitalière. « Alors il faut cliniquer. C'est-à-dire se coucher. La clinique est toujours liée au lit². »

Pour poursuivre cette métaphore, comment entendre le manque criant de lits en psychiatrie, une préoccupation constante dans nos hôpitaux ? Il est une conséquence d'une politique menée de longue date pour diminuer fortement les coûts dans le domaine public. Est-ce une remise en cause d'une des fonctions de l'hôpital psychiatrique, qui est de contenir et d'apaiser les patients psychotiques arrivant en phase aiguë de décompensation ? Prendre le temps d'écouter ce qu'ils ont à dire devient de plus en plus difficile dans un système où ce temps clinique se réduit au profit de considérations managériales et administratives grandissantes.

Rappelons une actualité récente : les Assises de la santé mentale et de la psychiatrie qui se sont tenues les 27 et 28 septembre 2021. La pandémie dans laquelle le monde se trouve plongé depuis près de deux ans a bouleversé nos modes de vie avec, entre autres conséquences, pour certains, des problèmes d'ordre psychique tels, que nos politiques en ont été alertés. C'est donc dans ce contexte que se sont déroulées ces Assises.

Notons le glissement signifiant, ou comment progressivement depuis des années s'opère ce passage de la psychiatrie à la santé dite mentale. Ce n'est pas anodin. Il me semble que cela met l'accent sur la place de ce que nous appelons « sujet » dans notre jargon psychanalytique et qui se trouve bel et bien ignoré/refoulé au profit d'un corps, objet des plus grandes attentions

des sciences neurologiques pour en faire un corps standardisé, normé. Toutes sortes de thérapies se développent avec cette idée de norme, à laquelle s'ajoute celle de bonheur pour tous, sur fond de rentabilité économique.

Quiconque exerce en psychiatrie peut-il un instant concevoir une rentabilité de l'hôpital ? C'est pourtant à coup de chiffres, d'évaluations et de politique managériale que ce dernier est aujourd'hui géré. Dans un article intitulé « Les aventures de la psychiatrie et de la psychanalyse ³ » que je vous recommande vivement, Claude Léger insiste sur le lien entre ces deux champs, en démontrant son importance et son intérêt, et comment Lacan y avait contribué notamment dans son enseignement des psychoses et avec les présentations de patients. Nous ne pouvons que constater aujourd'hui, non seulement un appauvrissement de ce lien, mais également une remise en cause de chacun de ces champs.

C'est pourquoi il me semble important de rappeler comment Lacan, jeune psychiatre, a commencé à s'intéresser à la clinique psychanalytique. C'est en écoutant une patiente de l'hôpital Sainte-Anne où il était interne qu'est né son intérêt pour la psychanalyse. Les aliénistes de l'époque dont il faisait partie écoutaient les patients, et la richesse clinique des dossiers archivés en atteste. Mais alors, en quoi l'écoute psychanalytique diffère-t-elle ?

Avec ses présentations de malades à Sainte-Anne, Lacan nous a tracé une voie, celle notamment de ne pas reculer devant la psychose, que l'on peut comprendre comme se laisser enseigner par ce que peut nous apporter l'expérience d'une telle clinique. L'élaboration de celle-ci fut présente tout au long de son enseignement, de sa thèse de médecine sur le cas Aimée (1932) au séminaire *Les Psychoses* ⁴ (1955-1956), puis à celui sur *Le Sinthome* ⁵ (1975-1976). Je ne cite que quelques exemples, mais disons que la clinique des psychoses l'a occupé constamment et qu'elle tient une place centrale dans son élaboration de la psychanalyse. Celle-ci, comme je l'ai mentionné, s'appuie au départ sur son expérience de psychiatre, qui l'a conduit à mener toute une réflexion sur les liens entre psychiatrie et psychanalyse. C'est un point qu'il évoque très clairement en 1972, lors d'une séance de son séminaire *Le Savoir du psychanalyste* (séminaire qui, initialement, était un cycle de conférences destiné aux internes en psychiatrie de l'hôpital Sainte-Anne et qui est vite devenu, vu l'étendue de son public, un complément du séminaire de la même année, ...*Ou pire*). Je le cite : « [...] les gens qui sont ici au titre d'être "entre les murs" sont tout à fait capables de se faire entendre, à condition qu'on ait les esgourdes appropriées. Pour tout dire et lui rendre hommage de quelque chose où en somme, elle n'est absolument pour rien, c'est comme chacun sait, autour de cette

malade que j'ai épinglée du nom d'Aimée qui n'était pas le sien bien sûr, que j'ai été comme ça, aspiré vers la psychanalyse ⁶. »

Ce passage me paraît intéressant, car il dit plusieurs choses. Je vais essayer d'en dégager quelques questions qui pourront être discutées. Il me semble que par cet hommage, Lacan nous oriente vers ce qu'il en est de la relation transférentielle du point de vue de la psychanalyse, une relation à au moins trois : ici, Aimée la malade, Lacan le psychiatre et le savoir que cette relation produit. Il me semble que l'écoute analytique se démarque des autres en tant qu'elle se base sur les dits du patient/analysant, seul capable de délivrer un savoir, à son insu. C'est au moment de l'énonciation qu'on attrape un savoir. Alors que Freud a découvert l'inconscient en écoutant ses patientes hystériques, Lacan constate qu'il a été « aspiré » par la psychanalyse en écoutant Aimée, une patiente pour laquelle il a posé le diagnostic de « paranoïa d'autopunition », soit de psychose. Pour ceux qui ne le savent pas, cette femme fut internée dans les années 1930 à la suite d'un passage à l'acte hétéro-agressif sur la personne d'une actrice de renom et Lacan en a eu la charge comme interne en neuropsychiatrie. À l'époque, en plus des classifications, on spécifiait le cas et on faisait un diagnostic par malade.

Donc, si le premier intérêt de Lacan pour la psychanalyse passe par les psychoses, celui de Freud passe par les névroses. Il y a une élaboration, un savoir qui se joue à leur insu. Lacan le dit à différentes reprises et notamment lors de conférences qu'il a prononcées dans les universités nord-américaines en 1975 : « [...] dans ma thèse, je me trouvais appliquer le freudisme sans le savoir ⁷ ». Quant à Freud, sa découverte même de l'inconscient en atteste, il ne savait pas ce que produirait son écoute des hystériques. Il se dégage là un élément précieux quant à ce qui peut se nouer dans la relation transférentielle d'une cure. Cette relation supposerait un x , une inconnue. On en a idée du côté de celui qui vient demander d'être soulagé de ses symptômes. Il est en attente d'une réponse, car il ne comprend pas ce qui lui arrive. En revanche, ce qu'il n' imagine pas, c'est que l'analyste ne détient aucune réponse, il ne sait pas et cet insu porte sur l'inconscient. C'est peut-être en cela que le savoir dans une analyse a un statut très particulier, c'est en ce qu'il renvoie à un insu. Il n'y a pas de savoir préalable, il est produit par le dispositif.

Concernant cette découverte freudienne de l'inconscient, dans la même conférence, Lacan nous donne une indication qui n'est pas sans susciter quelques remarques et questions. Je le cite :

« Ce fut pendant qu'il écoutait les hystériques qu'il [Freud] lut qu'il y avait un inconscient.

C'est quelque chose qu'il pouvait seulement construire et dans quoi il était lui-même impliqué ; il y était impliqué en ceci qu'à son grand étonnement il remarquait qu'il ne pouvait éviter de participer à ce que les hystériques lui racontaient, qu'il en était affecté.

Naturellement, chaque chose dans les règles résultantes par lesquelles il établit la pratique psychanalytique est conçue pour contrer cette conséquence, pour conduire les choses de telle sorte qu'on évite d'être affecté. À cette fin, il promut un certain nombre de règles qui sont très saines, et qui impliquent la supposition que l'hystérique a ce qui est appelé un inconscient.

Et ce que j'ai essayé [...] de faire est de reconnaître ce que cet inconscient postulé par Freud pouvait bien être ⁸. »

La psychanalyse en était là à ses balbutiements, « en construction » comme le dit Lacan. Néanmoins, ce point selon lequel par son écoute, Freud fait une lecture de l'inconscient de ses analysants est assez saisissant. La lecture suppose un texte et Lacan suppose que Freud ait ainsi lu l'inconscient des hystériques qu'il écoutait en analyse, tel un texte. Or, si l'on fait l'hypothèse d'un texte, on peut faire aussi celle de son écriture. Par le cadre qu'elle offre, celui d'un transfert de paroles, la cure analytique serait-elle le lieu privilégié d'une écriture/inscription possible de l'inconscient ? C'est une question que je vous sou mets et à laquelle j'en ajoute une autre qui pourrait la précéder : pourquoi parler de lecture de l'inconscient ? Qu'est-ce qui a pu motiver Lacan à formuler ainsi la découverte freudienne de l'inconscient ? Je crois qu'il s'en explique dans la suite de la conférence quand il évoque la parole analysante comme une « matière verbale ⁹ ». Il donne l'exemple du rêve et de l'analyse qu'en a faite Freud dans ses travaux. Selon Lacan, Freud met l'accent sur la manière dont il est raconté, c'est-à-dire sur le « matériel du récit lui-même ». C'est cette « matière verbale » sur laquelle Freud travaille et qui sert de base à l'interprétation analytique. Celle-ci s'appuie sur la répétition, le poids de certains mots, sans cela pas d'interprétation possible. Est-ce ainsi que peut se constituer un savoir singulier dans une cure psychanalytique ?

Donc, si relation transférentielle il y a, c'est dans une parole qui est écoutée mais aussi lue. (Se référer ici à ce que Lacan avance : « L'inconscient est structuré comme un langage ¹⁰. »)

Je vous propose maintenant de reprendre les deux extraits des travaux de Lacan que j'ai cités ¹¹ pour aborder une question qui à mon sens s'en dégage et qui est centrale dans la mise en place du transfert d'une cure analytique. Il s'agit de l'amour.

Dans le premier extrait, Lacan déclare que c'est cette malade qu'il a épinglée du nom d'Aimée qui l'a aspiré à la psychanalyse. Les mots sont

forts, dans le style de Lacan. On peut s'interroger sur le choix de ce nom, Aimée, pour une femme qui fut internée à la suite d'un passage à l'acte hétéro-agressif. On le comprendra mieux lorsque l'on saura que Lacan a qualifié son geste d'érotomaniaque (*éromenos*, « aimé »). L'érotomanie, dit-il, « implique le choix d'une personne plus ou moins célèbre et l'idée que cette personne n'est concernée que par vous ¹² ». Il note qu'en dehors de ce geste sur cette actrice de renom, l'érotomanie se traduisait par de nombreuses lettres outrageantes pour différentes personnes. Aimée avait un goût pour l'écriture. Elle aurait rêvé « fuir » aux États-Unis pour mener une carrière de romancière. Mais elle ne fut jamais publiée et Lacan parle de « vanité littéraire déçue ¹³ ». Il insiste sur l'importance de l'écrit chez elle et souligne même que c'est ce qui en fait « un cas exemplaire ¹⁴ ».

En quoi ce rapport à l'écriture d'Aimée en fait-il un cas exemplaire ? Nous pourrions peut-être trouver une ébauche de réponse dans ce qui a été relevé précédemment sur la lecture de l'inconscient dans la relation de transfert de la cure analytique et du savoir produit. Avec cette particularité que dans le cas d'Aimée nous sommes dans le registre des psychoses et plus spécifiquement d'une érotomanie, une maladie où la question de l'amour est au premier plan et la persécute, c'est-à-dire lui revient du dehors, sous la figure d'une actrice de renom. Les lettres outrageantes d'Aimée semblent s'inscrire dans ce processus de persécution, dans une adresse à un Autre persécuteur. Est-ce parce que cette forme épistolaire d'écriture nous renseigne sur son rapport à l'Autre et sur sa structure psychique paranoïaque que Lacan parle d'exemplarité du cas ? Est-ce parce que ce qui s'y lit est « à ciel ouvert », c'est-à-dire non refoulé et donc directement lisible, contrairement aux hystériques de Freud ? Qu'écrit-elle ainsi de manière incessante qui ne parvient pas à l'apaiser ? Quelle en est la logique ? Ce qui la contiendra et l'apaisera ce sont les murs de l'asile où son geste la conduira. Aimée n'a pas été en analyse avec Lacan, il l'a écoutée « à bâtons rompus » en tant qu'interne en psychiatrie.

Cette méthode nous donne peut-être une indication sur la façon de mener les entretiens avec les psychotiques et donc d'instaurer une relation transférentielle : dans le cas d'Aimée, cela permit qu'elle s'exprime, alors qu'elle était restée silencieuse quand on l'interrogeait plus frontalement. Cela permit aussi à Lacan d'avoir « les esgourdes appropriées ¹⁵ », d'en entendre quelque chose. Longtemps après, il a accepté de publier sa thèse, « non sans réticence » comme l'indique sa quatrième de couverture ¹⁶, car il considèrerait que celle-ci n'entraîne pas dans ses travaux psychanalytiques. Cependant, l'intérêt qu'il lui a porté et l'hommage qu'il lui a rendu à différents moments de son enseignement illustrent, il me semble, en quoi

l'exemplarité de ce cas concerne la psychanalyse et pose en filigrane la question du transfert et de l'amour dans les psychoses. Je crois que cet « épingle » du nom d'Aimée nous oriente dans ce sens et nomme la Chose (un réel ?), si je puis dire, intuitivement. Il augure le Lacan psychanalyste, ce que traduit son propos concernant cette rencontre avec Aimée qui lui a « imposé Freud ¹⁷ ».

Tentons de poursuivre sur cette question de l'importance de l'écriture dans les psychoses en lien avec celle du transfert dans l'analyse.

Au début de cette contribution, j'ai souligné l'intérêt de Lacan pour la clinique des psychoses et comment celle-ci occupe une place majeure dans son enseignement. Ce qui me paraît intéressant, c'est comment ce dialogue constant l'amena à réinterroger les concepts psychanalytiques à partir de la clinique. Parmi ses travaux de référence, on peut retenir ceux qui concernent les *Mémoires* du président Schreber et ceux de l'écrivain James Joyce, soit à chaque fois des productions écrites. Ce choix de Lacan n'est sans doute pas anodin, et dans la suite des questions soulevées par la place de l'écrit chez Aimée, on peut dire qu'il maintient un cap. Quel est-il ? Il me semble qu'il se situe dans le prolongement du travail de Freud sur cet inconscient intimement lié au matériel verbal du récit de l'analysant dans la cure, sur cette parole analysante, qui, sous transfert, peut livrer quelque chose de sa structure. Là où, chez le névrosé, la lecture de l'inconscient demande un déchiffrement du fait du refoulement, notamment par l'interprétation, chez le psychotique, l'inconscient se manifeste « à ciel ouvert ¹⁸ », sans la barrière du refoulement. Si Lacan s'est autant intéressé à l'écriture dans les psychoses, ne serait-ce pas parce que dans certaines de leurs formes il a pu saisir, lire, quelque chose de la structure même de la parole et du langage, voire d'une jouissance du parlêtre si l'on se réfère à ses thèses sur Joyce ? Cela peut nous conduire à nous demander si, loin d'être en marge, la clinique des psychoses ne serait pas, *a contrario*, au centre du débat psychanalytique.

En conclusion, je terminerai sur cette invitation/proposition de Lacan, que la clinique psychanalytique soit « une façon d'interroger le psychanalyste, de le presser de déclarer ses raisons ¹⁹. » Et au fond, ce qui nous réunit dans le cadre d'une École, n'est-ce pas une tentative d'en élaborer quelque chose ?

Mots-clés : clinique, psychanalyse, clinique psychanalytique, Aimée.

*  Prononcé à Vichy le 16 octobre 2021 à l'occasion d'une journée du Collège de clinique psychanalytique du Centre Est, « Qu'est-ce qu'une clinique psychanalytique ? ».

1.  « Qu'est-ce qu'une clinique psychanalytique ? », *Formations cliniques du champ lacanien 2021-2022*, Collège de clinique psychanalytique de Paris, p. 5.

2.  J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, Paris, Lyse, avril 1977, p. 8.

3.  C. Léger, « Les aventures de la psychiatrie et de la psychanalyse », *Revue du Champ lacanien*, n° 19, Paris, EPFL-France, juin 2017, p. 40-23.

4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981.

5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005.

6.  J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, version ALL, leçon du 6 janvier 1972.

7.  J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 7-6, Paris, Le Seuil, 1976, p. 15.

8.  *Ibid.*, p. 10-11.

9.  *Ibid.*, p. 13.

10.  *Ibid.*

11.  Le cas Aimée dans *Le Savoir du psychanalyste, op. cit.*, et dans les « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », art. cit.

12.  J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », art. cit., p. 9.

13.  J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 156.

14.  J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », art. cit., p. 9.

15.  J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste, op. cit.*

16.  J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, op. cit.*, quatrième de couverture.

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

18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, op. cit.*, p. 71.

19.  J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », art. cit., p. 11.

Philippe Madet *

L'écho dans le corps du fait d'un désir **

J'ai extrait de la proposition de travail des délégués ce qui concerne les confinements successifs et l'impossibilité qui nous a été imposée de nous rencontrer, avec ce qui est questionné ensuite du désir. J'ai eu envie d'explorer l'articulation entre corps et désir, d'autant que nous sommes particulièrement concernés par l'un comme par l'autre. Le corps, nous en avons une idée commune, Lacan nous en a donné une tout autre approche. *Idem* pour le désir, souvent confondu avec l'envie, ou le plaisir, ou la jouissance. Là aussi, la psychanalyse apporte du nouveau, en particulier avec ce que Lacan a appelé le désir de l'analyste.

Si, comme le suppose mon titre, il y a un écho dans le corps du fait d'un désir, *quid* d'une cure analytique sans la présence des corps ?

Corps et désir aux fondements de la psychanalyse

Quelques mots d'abord à propos du corps.

Les manifestations du corps ont été à l'origine de l'invention de la psychanalyse, et c'est le désir de Freud d'aller voir plus loin qui aboutira à la *talking cure*. La psychanalyse est née (pour partie, pas seulement) du lien entre le corps, celui de patientes, et un désir, celui de Freud. Découvrant le symptôme de conversion hystérique, Freud comprend que le corps est affecté par le langage. Après avoir pratiqué l'hypnose, il fait un bond en avant quand, au lieu de traiter le symptôme par la parole du thérapeute, il renverse la position et met en avant la parole du sujet dont le corps dysfonctionne, parce que pris dans le langage, dénaturé par lui, marqué par le symbolique. Paradoxalement *a priori*, c'est sur l'échange langagier qu'il fonde la cure, mettant à distance le corps tout en marquant sa présence différemment. Alors qu'il était médecin, il sort la thérapie qui prendra le nom de psychanalyse du discours médical, qui, lui, traite le corps en direct.

Qu'il y ait un lien entre langage et corps, nous en faisons tous l'expérience, dans la vie en général, dans une cure en particulier. On peut constater facilement par exemple que l'élocution est associée à des mouvements

du corps, ou au contraire à sa maîtrise. Si une personne dit à une autre « je te hais », ou bien « je t'aime », nous savons tous que cela a des effets sur le corps. Les signifiants touchent le corps, voire le prennent en otage. Nous avons un corps dont on peut jouir, un corps dont on peut souffrir, parfois ça va ensemble.

Et qui n'a pas connu au cours de sa cure analytique ces moments où le corps est saisi d'un effet de réel qui peut prendre la forme d'une légèreté, ou au contraire d'une boule au ventre, ou autres, dans le temps d'une séance mais bien souvent aussi en sortant d'une séance, et qui font de la cure une expérience physique ?

Au-delà de ce que Freud a découvert et inventé, Lacan nous a appris à différencier l'organisme et le corps et à mettre ce dernier au compte de l'imaginaire. Pourquoi l'imaginaire ? Parce que le corps est d'abord un objet de la perception. C'est le fameux stade du miroir. Nous l'appréhendons comme forme, nous l'apprécions par son apparence, voire nous l'adorons comme image, c'est de l'amour propre, c'est de l'imaginaire. Cette consistance mentale du corps, qui fait tenir ensemble le réel et le symbolique, et qui peut manquer au psychotique, Lacan, dans son vingt-troisième séminaire, l'appelle *mentalité*¹. Le parlêtre a de la *mentalité*, laquelle peut être malade.

Le corps est différent de l'organisme : l'organisme, c'est la chair vivante. Or nous ne sommes pas seulement un assemblage d'organes qui formeraient une machine, nous sommes affectés, on l'a vu, par le langage, qui, de l'organisme, va faire un corps. Le corps, c'est de l'organisme transformé par le langage. La rencontre avec l'Autre va façonner le corps. Du fait du langage, la pulsion prend la place de l'instinct. L'appareillage entre chair et parole fabrique le corps et les pulsions qui nous séparent de l'instinct, ce qu'éclaire la définition que produit Lacan dans son séminaire *Le Sinthome* : « Les pulsions, c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire². »

Ainsi, on dira du corps qu'il est d'abord parlé parce que fait du désir de l'Autre. C'est son premier lien au désir. Le bain de langage dans lequel l'enfant naît est fait entre autres de ce que ses semblables ont dit de lui, et qui n'est pas sans lien avec leur désir. Le désir de l'Autre percute l'organisme de l'enfant qui, parce qu'il est totalement dépendant, n'a pas d'autre choix que de se laisser inscrire par ce désir. Au départ, l'enfant ne dispose pas de son corps, c'est l'Autre qui en dispose. Qui plus est, il va devoir se ranger dans l'ensemble des corps, dans ce que nous nommons les discours.

Les discours, ce sont les liens sociaux. Quand Lacan dit « lien social », il ne dit donc pas « lien de langage ». Le langage ne suffit pas à faire lien social, il y faut aussi les corps. Dans les liens sociaux, nous usons du corps.

Nous avons une manière de nous présenter, de nous habiller, de nous tenir, de faire bouger notre corps, d'être affectés. Les discours qui tentent d'exclure le corps ne font pas lien social. *Quid* dans le discours analytique ?

Le corps pris dans le discours, le désir de l'analyste

Une cure analytique suppose le désir. Elle suppose le désir de l'analyste, c'est la condition pour être opérante. Elle suppose aussi le désir de l'analysant de s'y engager. Ce n'est pas le même désir, mais ils font la paire, tous les deux font partie de l'opération analytique. Chacun a ses outils : l'interprétation pour l'analyste, la parole pour l'analysant. Suppose-t-elle le corps ? Il pourrait sembler n'y être pour rien. Voici quelques arguments pouvant aller dans ce sens :

- quand on parle de la présence de l'analyste, ce n'est pas celle de son corps ni de sa jouissance, c'est celle de son désir ;

- si Lacan dit que l'analyste interprète avec son corps, il ne dit donc pas par son corps. C'est-à-dire que le corps n'est pas aux commandes ;

- que l'analyste occupe la place de semblant qui cause, a pour conséquence qu'il n'a pas à être objet désiré. Vous avez probablement vu pour beaucoup la série *En thérapie*. On y voit un exemple très enseignant où le thérapeute se laisse piéger par l'imaginaire quand le personnage joué par Mélanie Thierry use de son corps pour déplacer le désir du thérapeute en désir d'elle-même. On voit parfaitement le moment de basculement où le thérapeute n'est plus en position d'objet cause, mais désire sa patiente et cherche à être désiré par elle. La thérapie n'est plus possible ;

- notons aussi que c'est le sujet qui est en analyse, pas son corps. Or, le sujet n'est pas un objet de la perception, il est représenté par un signifiant. L'individu peut être représenté par son corps, c'est le cas par exemple avec la photo que nous mettons sur notre carte d'identité, ou bien avec les photos que nous mettons sur les réseaux sociaux. Le sujet, lui, est représenté par un signifiant, ce qui est beaucoup plus difficile à mettre sur Instagram ;

- par ailleurs, tous les analystes et tous les analysants le savent, il se passe des choses entre les séances, donc sans la présence des corps, et pourtant y compris dans le corps. Quand par exemple un analysant dit que quelque chose a changé, il ne sait pas quoi, mais il le sait parce que c'est passé dans le corps ;

- nous savons aussi que les affects ne sont pas une boussole dans une cure. Alors, quel intérêt du présentiel ?

– enfin, nous savons qu'à distance aussi, il peut se passer des choses très importantes dans la vie d'une personne. Si je prends l'exemple de Lacan, que je n'ai pas connu, il a eu pour moi un effet majeur, son désir qui a fait trace pour moi se passe de son corps.

Nous avons donc là une série d'arguments qui ne vont pas dans le sens d'une présence. Cela dit, je crois qu'il faut distinguer la façon dont le désir et le corps se conjoignent dans les entretiens préliminaires, au moment de l'entrée en analyse, dans le temps de la cure elle-même, à la fin, et après. Mon hypothèse aujourd'hui est que la présence des corps est nécessaire durant les entretiens préliminaires, au moment de l'entrée dans la cure et à la fin. Pendant la cure, quand le désir d'analyse est solidement installé, je crois que cela peut se discuter, et surtout qu'il n'y a pas de norme qui serait valable pour tous, c'est tout au moins ce que je retiens de l'expérience que j'en ai eue depuis le premier confinement. Faute de temps, je vais peu développer ce qui concerne la cure et la fin, pour m'attarder sur les entretiens préliminaires et l'entrée en analyse.

Les entretiens préliminaires

La psychanalyse est une expérience de parole, certes, mais il ne faut pas oublier que le corps est mis en acte avant la parole. Qu'est-ce qu'un analyste dit à une personne qui demande à prendre rendez-vous ? C'est « Venez ! » Lacan dit même que c'est la seule règle³. Prenez votre corps à deux mains et venez à mon cabinet. Il faut un acte qui suppose le corps, on vient avec son corps. Bien sûr vient ensuite la parole, mais elle sera toujours précédée du corps, et à chaque séance.

Pour quelqu'un qui décide de ne pas se déplacer, la séance n'a pas lieu. Celles et ceux qui sont venus en analyse s'en souviennent parce que c'est une affaire à chaque fois : il a fallu mettre son corps en mouvement la première fois, puis toutes les suivantes. Si vous utilisez un système de calcul des kilomètres que vous faites pour vous rendre au cabinet de l'analyste, au bout du compte, vous risquez de constater que cela en fait un certain nombre.

Venir est donc antérieur à parler. Le « venez », même s'il n'est pas exprimé dans une parole, précède toujours le « dites ». Pour être opérante, la psychanalyse, comme Lacan a pu le dire, doit attraper des corps⁴. L'analysant est donc un sujet dont le corps et le désir ont été attrapés, souvent à distance, du fait d'un article par exemple, d'une recommandation, d'une recherche sur le Net ou autres, mais, au fond, un sujet est rarement attrapé en présentiel. Ne serait-ce pas quelque chose de l'ordre du dire qui attrape un sujet ? On aurait alors le schéma suivant : dire → corps → parole.

C'est après avoir été croché, s'être déplacé, qu'un sujet va prendre la parole, une parole dans laquelle il ne saura ni vraiment ce qu'il dit, ni vraiment ce qu'il veut, ni même tout à fait à qui il s'adresse, mais en tout cas qui s'exprimera avec son corps. Lacan le dit ainsi : « Je parle avec mon corps, et ceci sans le savoir, je dis donc toujours plus que je n'en sais ⁵. » Parler avec son corps, c'est parler avec ses symptômes, avec son inconscient. C'est ce qui apparaît dans le travail d'analyse où les éléments qui sont mis au travail ne passent pas seulement par la tête. Ils peuvent surgir du corps.

Dans les entretiens préliminaires, le corps, donc l'imaginaire, est très présent, parfois dans l'instant de la toute première rencontre, avant même l'entrée dans le cabinet de l'analyste. Le regard est particulièrement important. D'ailleurs, l'expression majoritairement employée pour dire qu'on prend ou qu'on a rendez-vous avec un psy est : « Je vais voir un psy. » Beaucoup plus donc que « Je vais parler à un psy ». Je crois que cela n'est pas pour rien, que ce n'est pas juste une expression commune. Avant la parole, il y a une rencontre de corps et de regards.

C'est aussi éventuellement une rencontre sexuée. On choisit un homme ou une femme. Le corps, le genre ou le sexe, le cadre dans lequel les entretiens préliminaires se font, contribuent à la mise en place ou non du motif transférentiel de chaque cure. C'est pourquoi un premier transfert peut se fonder sur la tête de l'analyste, sur la façon dont il se déplace ou sur sa voix.

Ce temps de l'imaginaire est nécessaire. Entrer tout de suite dans une parole sans laisser une place suffisante à l'imaginaire reviendrait à une confrontation au réel beaucoup trop rapide et pourrait avoir des effets désastreux, une très ou trop forte angoisse par exemple. Vous savez peut-être que, dans les nœuds borroméens, le triptyque de Freud « angoisse, symptôme, inhibition » est associé chez Lacan à « réel, symbolique, imaginaire ». Vous enlevez l'imaginaire, et le symbolique ne peut que s'accrocher au réel, ce qui peut provoquer une angoisse. La rencontre des corps est donc nécessaire, souhaitable, et il n'y a pas urgence à interpréter, à mettre face au réel.

Que se passe-t-il par contre au moment de l'entrée en analyse, qui correspond souvent, pas toujours, avec l'allongement sur le divan ? Lacan disait ceci : « Quand quelqu'un vient me voir dans mon cabinet la première fois, et que je scande notre entrée dans l'affaire de quelques entretiens préliminaires, ce qui est important, c'est la confrontation de corps. C'est justement parce que ça part de cette rencontre de corps qu'il n'en sera plus question à partir du moment où on entre dans le discours analytique ⁶. » Lacan dit donc très clairement que l'entrée en analyse implique un changement radical quant au corps.

L'entrée

Celle-ci ne se mesure pas au corps mais à l'inconscient, à la mesure prise par un sujet de son inconscient et de sa division. Quelles sont les conséquences de l'allongement sur le divan ? Je crois pouvoir dire que le moment de l'allongement sur le divan crée du poids, celui des signifiants, et détermine les conditions d'usage spécifique de la parole comme du silence.

Du côté de l'analyste, le silence n'est pas seulement réceptacle, accueil d'une parole, mais ce qui la porte, ce qui l'élève au-delà de la communication et de l'interlocution, au-delà de la compréhension, pour en faire résonner l'écho et l'impact sur celui qui parle. Lacan précise : « L'analyste se distingue en ce qu'il fait d'une fonction qui est commune à tous les hommes, un usage qui n'est pas à la portée de tout le monde, quand il *porte* la parole ⁷. »

Avec la position allongée s'opère une mise en résonance de la voix qui produit des effets de présence corporelle uniques, fondée sur une séparation des corps qui signe la fin de l'interlocution conventionnelle, ce qui peut être très déstabilisant. La séparation accentue la présence, en quelque sorte : présence corporelle sur fond d'absence. Le corps peut être d'autant plus présent qu'il prend une dimension de réel, il y a moins d'imaginaire, il y a une soustraction de la relation à l'image pour isoler la relation au signifiant. Pour que quelque chose du désir de l'analysant puisse bouger, pour que quelque chose puisse advenir, l'allongement sur le divan, jeu d'absence et de présence, permet de jouer avec l'imaginaire et de mettre en exergue le symbolique et le réel. La rencontre des corps dans l'analyse, c'est à la fois une présence et une démission avec l'allongement sur le divan. Très clairement, la présence des corps permet de ce fait quelque chose que le distanciel ne permet pas.

La cure

Une fois passés les entretiens préliminaires, si des analyses ont pu se poursuivre par téléphone, c'est bien que la présence de l'analyste n'a pas à voir avec le corps. D'ailleurs, même avec une analyse en présence, l'analyste est présent entre les séances. Et puis, par téléphone, l'oralité demeure, et le corps de ce fait n'est pas totalement écarté, ou en tout cas il est plus difficile de l'éteindre, par comparaison avec l'écriture.

Comme je n'en ai pas une longue expérience, il me reste difficile d'avoir une opinion tranchée, qui de plus serait valable pour tous, sur l'obligation de la présence des corps dans le temps de la cure. Ma réflexion est donc un *work in progress*. Ce que j'interroge pour l'instant ce sont deux points : le dérangement et à nouveau l'imaginaire.

Qu'est-ce qui fait que quelqu'un vient voir un analyste si ce n'est un dérangement ? On pourrait dire aussi un désordre dans le symbolique, un rapport dérangé au corps, un sentiment de dérèglement de la jouissance. Un dérangement qui concerne donc aussi l'imaginaire et le réel.

Pour aborder ce qui dérange, je crois que, sauf impossibilité comme on l'a connue avec la covid-19, il faut se déranger. Demander à rester chez soi m'interroge beaucoup, en tout cas questionne le désir d'analyse, laquelle n'est pas sans effort et suppose un frein à la jouissance. Sans l'allongement sur le divan, quelle place est donnée à la force des signifiants, à laquelle pourrait être préférée la jouissance du blabla ?

Quant à l'imaginaire, la question de le soustraire pour partie ne concerne pas seulement, je crois, le corps. L'imaginaire peut se loger dans tout ce qui va venir se placer entre l'analyste et l'analysant, par exemple dans les outils technologiques. La présence de l'analyste suppose d'être au plus près de l'analysant, avec le moins possible d'éléments tiers. Il faudrait donc se demander si les outils technologiques sont un frein au transfert.

La fin

J'interroge là aussi un point.

Il y a une part de deuil dans la fin d'une analyse. Il se passe quelque chose quand, après être allé deux fois par semaine chez l'analyste pendant des années, c'est-à-dire que ça fait partie intégrante de votre vie, ça s'arrête. On sait combien un deuil peut être difficile sans voir le corps du mort. Je crois qu'à la fin d'une analyse, il faut, pardon pour les collègues, pouvoir enterrer l'analyste (non pas la personne de l'analyste bien sûr, mais le sujet supposé savoir). Et puis, surtout, terminer son analyse, c'est un acte.

Je ne sais pas si c'est une expérience partagée, mais il m'aurait été absolument impensable de terminer mon analyse au téléphone. Peut-être même que, si cela avait été le cas, cela aurait remis en cause toutes mes années d'analyse. Ma présence et celle de l'analyste étaient absolument requises.

Conclusion

Si la psychanalyse est une expérience de parole qui s'abstient du corps à corps entre analysant et analyste, elle n'en est pas moins une expérience de corps, peut-être finalement beaucoup plus que dans d'autres domaines, contrairement à ce qui est communément pensé. Je crois même que l'enjeu ne concerne pas que la cure, la place du corps dans la cure affirme ce que le système capitaliste ou le discours scientiste mettent à mal.

Le sentiment d'habiter son corps est peut-être en train de se dégrader. Peut-être que le corps dans notre société est-il de plus en plus réduit à l'organisme qu'il faut entretenir et soigner mais qu'il ne faudrait pas considérer comme parlant et donc à entendre. Soutenir la présence des corps dans les cures est aussi un choix politique.

Dans une cure à distance, le corps redevient-il organisme ? Cela supposerait maintenant de le démontrer. Dans l'affirmative, il ne serait plus le lieu d'un écho.

Mots-clés : corps, désir, cure.

*  Pôle 7 Atlantique.

**  Prononcé lors du séminaire du pôle « Désir et traces », Bordeaux, 12 novembre 2021.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 66.
2.  *Ibid.*, p. 17.
3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 276.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 228.
5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1975, p. 150.
6.  J. Lacan, *Le séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 228.
7.  J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 350.

Natacha Vellut *

Une érotique de la différence **

À la question de cette année des Collèges de clinique psychanalytique, « Qu'est-ce qu'une clinique psychanalytique ? », je propose de répondre : « Une érotique de la différence ».

Nous voici confrontés à quatre termes qui, chacun d'entre eux, pèsent d'un poids signifiant : clinique, psychanalytique, érotique, différence. Commençons par « clinique ».

La clinique est à distinguer de la pratique ¹. La pratique est fondée sur des savoirs et produit une clinique particulière. Le dispositif analytique, procédé inventé par Sigmund Freud, engendre une clinique psychanalytique. Ce dispositif comporte deux éléments essentiels et solidaires : l'association libre du côté de l'analysant, l'interprétation du côté de l'analyste. Nous comprenons relativement vite que l'association libre suscite des interprétations du fait même qu'elle n'est pas libre. L'énonciation est traversée de répétitions qui insistent, de signifiants qui persistent, ou d'absences, à l'inverse, d'autres signifiants. L'énonciation est trouée de lapsus, d'oublis, de rêves obscurs, sur lesquels le locuteur ne semble pas avoir de contrôle.

Ces deux éléments essentiels de la pratique analytique, nous pourrions les nommer « dire de la demande », du côté de l'analysant, et « dire de l'interprétation », du côté de l'analyste. L'un constitue le matériel analysant ; l'autre vise la position de l'analyste.

La clinique, étymologiquement, est une médecine qui se pratique auprès du malade dans son lit, ce n'est pas une médecine de laboratoire, une médecine expérimentale, une médecine théorique. Elle est ce qu'on apprend du malade, elle est ce que le malade nous enseigne, depuis un lit... ou un divan ! La clinique, ainsi, désigne ce lieu particulier où les malades sont alités. Nous précisons clinique psychanalytique puisque différentes cliniques existent de nos jours : psychiatrique, neurologique, psychothérapeutique...

Lacan donne une définition de la clinique psychanalytique dans le texte d'ouverture de la section clinique en 1977 : « Qu'est-ce que la clinique

psychanalytique ? Ce n'est pas compliqué. Elle a une base – C'est ce qu'on dit dans une psychanalyse. En principe, on se propose de dire n'importe quoi, mais pas de n'importe où ². »

Le n'importe quoi renvoie, nous le devinons, à l'association libre. L'analysant dit ce qui lui passe par la tête, et nous nous apercevons que son énonciation suit une logique, un fil, qu'elle consiste en une langue, à nulle autre pareille, qui se nourrit de signifiants particuliers, qui n'utilise pas d'autres signifiants, comme s'ils étaient hors langue de l'analysant.

Le « pas de n'importe où » est sans doute plus difficile à saisir. « En principe, on se propose de dire n'importe quoi, mais pas de n'importe où. » L'analysant parle à un autre, l'analyste, qui ne parle pas, au sens où il n'agit pas en fonction de petit autre, il n'est pas un petit autre dans le dispositif analytique. L'analyste ne dispose d'ailleurs pas de sa parole – s'il est éthiquement bien orienté. Ce n'est pas le cas, par exemple, du psychanalyste fictionnel représenté dans la variation française de la série *En thérapie* ³. Dans cette série, l'analyste parle beaucoup ! Ce psychanalyste, interprété par Frédéric Pierrot, use de sa parole en parlant de lui, de sa vie personnelle, conjugale, familiale, sans doute parce que son désir d'analyste vacille, ce qu'il confie lors de séances de contrôle à l'analyste interprétée par Carole Bouquet. Le désir de l'analyste n'est pas à confondre avec le désir, ou les désirs, d'un analyste. Ce psychanalyste vacille dans son désir d'analyste, à différencier de ses désirs d'homme, il ne croit plus à la psychanalyse. Alors ses désirs, ses désirs à lui, peuvent prendre la parole dans le cadre des séances, voire en dehors des séances, en particulier quand il tombe amoureux d'une de ses analysantes. L'érotique de mon titre ne désigne pas cette érotique-là !

Ce « pas de n'importe où » est donc un lieu d'où le sujet s'adresse à un analyste, qui n'est ni un semblable, ni un petit autre, ni une personne. C'est le lieu du dispositif très spécifique de la psychanalyse. Que l'analyste ne parle pas signifie que, la parole étant toujours adressée, toujours transférentielle, toujours une demande, l'analyste s'en abstient. Cela ne veut pas dire qu'il soit silencieux. Mais il s'abstient de toute demande, demande toujours et de fait contenue dans l'adresse de la parole. La demande est intransitive, précise Lacan, c'est-à-dire qu'elle se situe bien au-delà des objets, qu'elle n'est pas demande d'un objet en particulier, même si elle peut en prendre l'apparence. Cette demande intransitive, sans complément d'objet, est inhérente à la parole en tant que la parole est une adresse à l'autre.

Une parole adressée à un autre est une définition du transfert. Une clinique psychanalytique comporte cette particularité de s'appuyer sur le

transfert. Lacan, en 1960, au début de son séminaire sur *Le Transfert*, dit : « Au commencement de l'expérience analytique [...] fut l'amour ⁴. » Quelques années plus tard, en 1964-1965, il inscrit le transfert comme un des concepts fondamentaux de la psychanalyse, articulé à trois autres, l'inconscient, la répétition et la pulsion. Il définit le transfert comme une « mise en acte de la réalité de l'inconscient ⁵ » (en tant qu'elle est sexuelle), autrement dit, il articule et noue le transfert avec l'inconscient et la pulsion ⁶. Un peu plus tard, en 1967, dans cette même inspiration de 1960 où il disait « Au commencement de l'expérience analytique [...] fut l'amour », il dit « Au commencement de la psychanalyse est le transfert ⁷ ». Transfert et amour sont liés. Et Lacan y insiste, affirmant : « La cellule analytique, même douillette, n'est rien de moins qu'un lit d'amour ⁸ », une formule assurément métaphorique, à ne pas prendre au pied de la lettre, une formule qui ne contredit pas Freud pour qui l'amour de transfert est un amour véritable.

Cet amour vrai, Lacan en trouve la représentation dans le Banquet de Platon. L'amour repose sur la supposition d'un objet merveilleux, extraordinaire, qui déclenche la passion amoureuse. Un objet que l'aimant (*erastes*) suppose logé, niché, abrité dans l'aimé (*eromenos*).

Le Banquet de Platon est la scène d'une dialectique entre aimé et aimant. Les convives discutent sur l'amour et la beauté, ils supposent que l'aimé est celui qui est beau, tandis que l'aimant est dans une autre posture : il est celui qui sacrifie quelque chose de son image et se présente dès lors avec un manque. La laideur supposée de Socrate le place spontanément en position d'aimant. La métaphore de l'amour est pour Lacan la possibilité d'atteindre cette position socratique, de devenir aimant. Le changement subjectif dans une analyse se produit lorsque le sujet passe d'une position d'aimable, d'aimé (position souhaitée ou réalisée), à une position d'aimant, à qui il manque forcément quelque chose. C'est à partir d'un certain sacrifice de soi qu'on peut apprendre ce qui nous manque. « Par la nature du transfert, ce qui lui manque [l'analysant] va l'apprendre en tant qu'aimant ⁹. » Le dialogue entre Alcibiade et Socrate est interprété comme « une sorte de compte rendu de séances psychanalytiques. C'est effectivement de quelque chose comme cela qu'il s'agit ¹⁰. » L'aimant (*erastes*) est celui qui désire – s'il désire, c'est qu'il lui manque quelque chose –, tandis que l'aimé (*eromenos*) est celui qui a quelque chose, ce qui le rend désirable, aimable.

Il y a plus : le désir de l'aimant est « désir d'autre chose » que l'objet désiré – l'aimé apparaît ainsi comme inadéquat à la visée de l'aimant. Le Banquet met en scène cette conjonction entre le désir d'autre chose que ce que le sujet imagine désirer et l'objet de l'amour par définition inadapté à

ce désir d'autre chose. Nous pouvons ainsi aimer chez l'autre quelque chose d'autre que ce qu'il est, quelque chose qui lui manque.

Cet objet de désir est l'agalma, celui qu'Alcibiade croit repérer dans le corps ingrat de Socrate. La conjonction entre désir toujours au-delà de l'aimé et objet toujours à trouver, nous aide à saisir ce qui passe et se passe dans le transfert. La métaphore de l'amour permet à l'aimé, Alcibiade, de devenir lui-même l'aimant. Le désir spécial de Socrate – il ne répond pas aux avances d'Alcibiade afin de le mettre sur la voie de la vérité de son désir – constitue le prototype de ce que Lacan appelle le désir de l'analyste. Socrate ne répond pas aux demandes d'Alcibiade afin que celui-ci entre en position d'aimant, de manquant, à la recherche de son objet d'amour. Le désir de l'analyste est le ressort de toute cure analytique, il est l'efficace qui conditionne le maniement du transfert.

Le transfert produit cette clinique psychanalytique qui se caractérise d'être « sous demande », se distinguant ainsi d'autres cliniques qui ne procèdent pas avec la demande d'un patient ou d'une patiente.

Le dire de l'analysant est demande, et toute demande est demande d'amour. La demande signifie qu'il y a une cause au fait de parler, au fait de dire. La demande pointe qu'il y a une insatisfaction chez le sujet. L'insatisfaction, la plainte, la frustration poussent chaque analysant dans les bras d'un psychanalyste, à la recherche de l'amour.

Je m'arrête sur la *plainte*, qui peut être entendue de plusieurs façons.

Il y a la plainte que j'appellerai lamentation. Elle est une complainte, l'expression d'une perte, d'un deuil. Cette plainte est difficilement recevable à notre époque où est promu un sujet libéré et complété de ses objets de jouissance. Notre époque où le discours capitaliste règne en maître et rejette le manque, la perte, la castration. J'ouvre ici une petite parenthèse sur les discours tels que les conçoit Lacan. Il s'agit de structures de langage qui déterminent des conditions de la parole. Il les élabore après les événements de Mai 1968, sans doute inspiré par ce qu'il repère comme une sortie du discours du maître (sortie qui s'avérera temporaire). À partir du moment où un sujet s'inscrit dans des relations avec d'autres, à partir du moment où un sujet veut appartenir à un groupe, à une société, s'il veut réaliser des choses dans cet espace social, il faut qu'il parle, qu'il échange, avec ces autres, donc qu'il s'apparole à un discours qu'ils ont en commun. Ne pas y parvenir serait une façon de s'exclure ou d'être exclu, stigmatisé, une manière de n'être pas entendu, pas écouté. Être rejeté, comme certains patients psychotiques nous le démontrent. Le discours capitaliste place un sujet en position d'agent, de commandement, un sujet qui réclame des savoirs et des

procédés existants, la production d'objets de plaisir, d'objets de jouissance, de plus-de-jouir selon notre terminologie. La particularité de ce discours est qu'il forclôt la différence du sujet, en particulier la différence des sexes : il instaure un sujet unisexe complété de ses objets. Il favorise un sujet certes insatisfait, qui ne peut s'empêcher de se plaindre, mais un sujet à la recherche de ses plaisirs et rétif à la perte. La plainte de ce sujet capitaliste est logiquement traitée par des objets censés la recouvrir, l'éteindre. Il s'agit de faire taire cette plainte. Elle est, en tant que lamentation, ensevelie sous des médicaments, des techniques. Il s'agit de passer sous silence la plainte, de ne pas écouter le sujet.

Il y a aussi la plainte que j'appellerai action. La plainte-action se repère non dans une approche clinique, mais dans un abord judiciaire ou politique. La plainte est un reproche, un grief. Il s'agit pour le sujet de porter plainte, de recourir au jugement de l'Autre de la Justice, ou de revendiquer, de réclamer, à partir de sa plainte, dans le champ politique. Sur ces scènes qui ouvrent au contradictoire, nous assistons à une confrontation des énoncés, à un affrontement d'énonciations. C'est dire contre dire, dans l'attente d'un Autre de la Justice ou de la Politique qui trancherait, dont nous supposerions qu'il détienne la vérité.

Enfin, il y a la plainte comme un psychanalyste peut l'accueillir, l'écouter. C'est la plainte comme expression de la souffrance. Il existe bien des raisons de se plaindre, et la plainte peut être entendue comme un appel, un appel à chercher et comprendre ces raisons, à percer les raisons de son tourment. Le sujet analysant se plaint en particulier de son symptôme qui l'encombre, l'entrave, l'empêche, le fait souffrir. Mettre au travail la plainte, c'est supposer que ce trouble veut dire quelque chose, qu'il recèle une vérité. Il s'agit de croire au symptôme. L'analyse vise à transformer la plainte d'entrée dans le dispositif analytique en un symptôme analytique qui comporte une vérité cachée. Ce symptôme se révèle substitut d'une satisfaction qui n'a pas eu lieu et à ce titre procure une satisfaction. C'est un paradoxe, comme il en existe dans le champ analytique : le symptôme est tout à la fois souffrance et satisfaction. Le symptôme a une fonction de nouage des trois dimensions qui constituent le psychisme humain, le réel, le symbolique et l'imaginaire. Il les fait tenir ensemble (versant positif), il n'est pas seulement le signe que quelque chose cloche dans le mode de jouir du sujet (versant négatif).

Nous repérons bien ici l'existence de différentes cliniques : il y a des cliniques qui cherchent à éponger la plainte et une clinique psychanalytique qui met la plainte du sujet au travail. La psychanalyse propose cet

usage spécifique de la parole qui est de prendre au sérieux le fait qu'un sujet dise à un autre, un autre qui l'écoute, un autre qui l'entend. Le dispositif analytique prend au sérieux le fait qu'un sujet dise à un autre sa plainte, sa souffrance. La pratique psychanalytique n'a pas pour autant l'ambition de réduire le sujet à ce qu'il dit, ni de penser possible la résolution de la plainte par l'énoncé des raisons de se plaindre. L'expérience subjective de l'insatisfaction, de la douleur, que chacun d'entre nous peut éprouver, fait signe d'un réel non objectivable, indicible. Ça ne va pas, on ne sait pas pourquoi, on le ressent, on le dit, on le ressasse, on peut le ressentir encore. Ce réel non objectivable est à l'origine de la plainte, il cible l'inadéquation fondamentale du parlant à la vie. Il s'agit pourtant de cerner ce réel, à chacun singulier, grâce à l'exercice de la cure analytique. Le produire, le circonscrire, l'enserrer, ce réel, n'est pas céder au mirage d'une adéquation du langage aux choses sensibles. L'ambition de la psychanalyse se situe de combiner des éléments à priori hétérogènes, d'articuler le symbolique, les signifiants, les lois grammaticales du langage, et le réel qui touche au corps, le senti, la jouissance.

C'est dans cette inadéquation structurale entre les signifiants et les affects que gît l'inconscient, un savoir insu qui opère une forme de pouvoir sur le sujet et sa jouissance, un savoir insu qui alimente le malaise du sujet et donne forme à sa plainte. Raison pour laquelle la plainte est une vérité. Ce savoir, il faut pouvoir y prêter l'oreille, et, pour cela, mettre en sourdine tous les autres savoirs, les savoirs sus, les préjugés, les savoirs constitués. Le savoir inclut tout à la fois un bout de sa vérité singulière et une vérité qui concerne chaque sujet, nommée par Lacan le non-rapport. Il n'y a pas rapport, relation préinscrite, prévue, innée, corrélation, correspondance constitutive, entre le mot et la chose, entre le signifiant et l'affect, entre la plainte comme souffrance et la vérité de la plainte.

La plainte d'entrée en analyse est le prétexte à une symbolisation de la demande. Une clinique psychanalytique est une clinique qui propose au sujet ce traitement de la plainte, qui se décale des traitements médicamenteux, du recours au droit ou encore de l'appel au politique. Une clinique psychanalytique est une clinique de la parole sous transfert, qui interprète la plainte d'un sujet pour la faire accoucher d'une vérité concernant ce sujet.

Pourquoi la qualifier d'une érotique de la différence ?

Érotique comme adjectif désigne ce qui a rapport à l'amour, qui traite de l'amour, qui provoque le désir amoureux. *L'érotique* comme substantif féminin renvoie à un système érotique, à une conception de l'amour humain. Je ne peux m'empêcher de penser à l'érotique des troubadours, née au

xiii^e siècle, engendrant et célébrant l'amour courtois. Cet amour est d'abord poétique – il est à ses débuts chanté par les troubadours du sud de la France –, puis il devient « épique, mystique, scientifique et critique au fil du Moyen Âge ¹¹ », un système érotique, donc. Chrétien de Troyes s'empare de la notion d'amour courtois pour condamner l'amour adultère, geste moral, religieux et politique, et la faire évoluer pour glorifier l'amour chevaleresque comme idéal culturel et sociétal.

Par-delà les siècles, nous pouvons repérer un lien entre l'érotique des troubadours et la plainte du sujet moderne : « Le poème sert d'exutoire pour exprimer les oscillations entre désir et frustration, joie et souffrance ¹². » On parle de science de l'amour, à l'époque, pour scruter les signes de ce qui est envisagé comme une maladie. L'amour du xiii^e siècle fait écho à la lamentation contemporaine : « L'amour terrestre et céleste est toujours lié à une blessure, à une souffrance. L'âme est blessée d'amour ¹³. » Comme la plainte, l'érotique détient une vérité : elle révèle que toute demande est demande d'amour. C'est cette cause qui permet aux analyses de... durer ! En refusant de colmater la demande, en se décalant de toute réponse immédiate à la plainte, l'analyste permet au transfert de s'installer, de se déployer. Comme nous l'avons vu avec Alcibiade et Socrate, dont Lacan disait que s'il s'était fait payer, il aurait été analyste ¹⁴. C'est à jouer de cet espace ouvert entre demande d'amour, du côté de l'analysant, du côté de l'aimable, et désir, du côté de l'analyste, du côté de l'aimant comme celui qui manque à répondre, qu'un amour du savoir, qu'une érotique du transfert peut se mettre en place. De là, la parole analysante pourra fructifier.

La psychanalyse est donc une nouvelle érotique, une érotique qui fait système, qui propose une nouvelle définition de l'amour, un amour adressé au sujet supposé savoir de l'analyste. La psychanalyse fait système de l'amour, en en proposant une théorie et un usage, en en déduisant une méthode. Elle invente un dispositif qui « carbure » à l'amour, si je peux me permettre cette expression.

L'érotique de la psychanalyse libère ainsi la parole, mais pas à la façon des réseaux sociaux et de la médiatisation, comme on peut le constater, par exemple, avec le phénomène MeToo. Elle libère la parole pour la brancher sur l'amour de transfert, elle libère la parole non pour dénoncer, non pour juger, non pour réclamer, mais pour aimer et viser un savoir. Elle libère la parole pour obtenir une vérité dont le sujet pourra faire usage à son propre compte. Cette vérité, obtenue en fin d'analyse, nous pouvons la dire *différence*. Il s'agit d'une vérité différentielle. C'est dans la dernière leçon du séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* que Lacan

définit le désir de l'analyste, ce nerf de toute analyse, comme le désir d'obtenir la différence absolue. Et il précise que cette différence est « celle qui intervient quand confronté au signifiant primordial le sujet vient pour la première fois en position de s'y assujettir ¹⁵ ». Dans cette expression « s'y assujettir », nous percevons bien les limites de la liberté incluse dans les limites de la parole. Ce signifiant primordial contient une vérité du sujet. Il est ce qui permettra au sujet une identité de symptôme, qui le fera absolument singulier à tout autre.

L'identité, au sens psychanalytique, n'est pas l'identification. La psychanalyse défait les identifications, défait ce qui regroupe, ou ce qui oppose, ces identifications qui enflamment et qui passionnent, pour atteindre ce qui constitue le sujet comme « un ». La psychanalyse théorise une différence majeure entre identification et identité. L'identification fait toujours référence à l'Autre, donne substance à l'Autre, tandis que l'identité pose un « un » irréductible. L'identification est de l'ordre d'un « nous », même si ce nous est illusoire. L'identification permet à des sujets de se regrouper, de se reconnaître, au travers d'un trait d'identification commun, ou *via* un leader commun, ou par la grâce d'une réponse trouvée collectivement. Un « nous » qui veut aussi bien dire « avec » des autres que « contre » des autres, et qui produit des ségrégations.

L'identité en psychanalyse s'aborde à partir d'un sujet qui parle, à partir d'un « je » énonciatif, d'un « je » de l'énonciation. Ce sujet n'est pas l'individu de la démographie ou de la sociologie, défini par des fréquences statistiques ou par la norme sociale, cet individu normal car dans la moyenne. Ce sujet n'est pas non plus le moi du narcissisme, cette entité imaginaire qui s'autoreprésente et identifie le moi à ses objets. En psychanalyse, l'identité n'est pas de l'ordre d'un lien à un groupe, comme pour l'individu, l'identité n'est pas de l'ordre de la norme ; l'identité n'est pas non plus de l'ordre d'un lien de soi à soi, le symptôme venant opacifier toute représentation du moi.

Le sujet auquel se réfère la psychanalyse est le sujet qui disant « je » s'engage dans sa parole, prend acte qu'il est un sujet du langage, donc un sujet doté d'un inconscient, un sujet qui prend le risque d'être surpris par ses propres mots. L'identité en psychanalyse est, pour un sujet donné, un rapport singulier à l'existence *via* son symptôme, d'où la notion d'identité-symptôme, le symptôme étant à la fois ce qui dérange un sujet et ce qui recèle une part de sa vérité subjective.

Ce qui fonde l'identité d'un sujet, construit son symptôme, dévoile sa singularité, est son rapport au signifiant, c'est-à-dire la façon, toujours

inédite, dont un sujet naît du langage, dont un sujet est marqué par *lalangue*. Cette marque langagière est support de la différence, elle amarre le sujet, elle lui donne une position d'être, elle fixe un mode de jouir. Elle n'est pas différence signifiante, au sens où un signifiant suppose toujours la différence d'avec un autre signifiant, chaque signifiant renvoyant à un autre. Elle est réduction du signifiant au signifiant comme lettre, elle fait d'un sujet un « un », à nul autre pareil.

Cette différence absolue, l'analyste sait qu'elle n'est pas une visée asymptotique, un point à l'infini, un réel impossible à atteindre ¹⁶. L'analyste le sait d'expérience. À la place d'une souffrance, d'une insupportable jouissance, l'analyste a rencontré la satisfaction d'avoir isolé son mode de jouir et de savoir faire avec. Ainsi, il rejoint sa différence absolue, ce savoir-faire avec ce qui reste de son symptôme, la part incurable et non résorbable de ce symptôme. L'analyste parvenu à ce terme conquiert la satisfaction d'avoir touché, isolé, fixé un point d'impossible. L'analyse a ce pouvoir de modifier le rapport d'un sujet à sa jouissance.

Nous voici arrivés au terme de cette tentative de définition d'une clinique psychanalytique comme une érotique de la différence (bien que nous ayons laissé de côté la grande question de l'interprétation, le vaste champ du dire interprétatif).

Le moment d'entrée dans le discours analytique est un moment fécond pour susciter une érotique de la différence. Dans les tentatives de l'analyste de faire émerger une question qui divise le sujet qui s'adresse à lui, une question issue de sa plainte subjectivée, dans cette façon d'introduire un Autre, comme lieu, qui peut loger le sujet et sa demande, qui pointe un espace où quelque part dans l'Autre ça sait, un espace d'avant le sujet, dans lequel gît un savoir qui concerne ce sujet, un savoir agalmatisé par le dispositif analytique, dans cette transformation de l'*eromenos* en *erastes*, dans ce passage où un sujet s'aimante à son énigme singulière, tombe amoureux de sa différence.

Mots-clés : clinique psychanalytique, métaphore de l'amour, transfert, plainte, différence absolue.

*↑ Pôle 14 Paris IDF Champagne Nord.

**↑ Texte issu d'une conférence donnée à Reims le 11 décembre 2021, à l'invitation de Brigitte Hatat et Laurence Martin. Un cas clinique qui donnait chair au propos a été retiré.

1.↑ Cf. le cours de Colette Soler de l'année 2021-2022 sur le thème de la clinique psychanalytique.

2.↑ J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, 1977 p. 7-14.

3.↑ *En thérapie*, série télévisée française créée par Éric Toledano et Olivier Nakache, 2021.

4.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, 1960-1961*, Paris, Le Seuil, coll. « Champ freudien », 1991, p. 12.

5.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964-1965*, Paris, Le Seuil, coll. « Champ freudien », 1973, p. 137.

6.↑ *Ibid.*

7.↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, coll. « Champ freudien », 2001, p. 247.

8.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 24.

9.↑ *Ibid.*, p. 25

10.↑ *Ibid.*, p. 38.

11.↑ « Troubadours : que reste-t-il de l'amour courtois ? » Interview de Cristina Noacco. <https://exploreur.univ-toulouse.fr/troubadours-que-reste-t-il-de-lamour-courtois>

12.↑ *Ibid.*

13.↑ *Ibid.*

14.↑ Cf. la conférence à Yale en 1975, paru dans *Scilicet*, n° 6-7, 1975, p. 7-31.

15.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 248.

16.↑ L. Izcovich, « Le désir de l'analyste et la différence absolue », *L'En-je lacanien*, n° 20, Toulouse, Érès, 2013, p. 95-108.

ARTS ET PSYCHANALYSE

Ève Cornet

Pan !

Le parcours d'une belle, l'impact d'une balle, ou l'inverse *



Cy Twombly, *Pan*, 1980

Comme point de départ à nos échanges, je vous propose cette fantaisie et trois abords de l'hystérie. Pour commencer, il s'agit plutôt de la fonction hystérique, de la tentative de faire de l'ouvert dans une institution judiciaire, ensuite un clin d'œil à la contagion hystérique, et pour finir je me sers de cette œuvre comme possible illustration de l'hystérie.

La psychanalyse a pu émerger grâce à l'impertinence hystérique. L'hystérie, c'est le pied-de-biche de la psychanalyse. Je travaille depuis douze ans à l'AEMO (Assistance éducative en milieu ouvert). Le juge des enfants décide de cette mesure de protection quand les enfants encourent un certain danger nécessitant un accompagnement éducatif auprès des parents et de l'enfant. Le cadre social et judiciaire, l'aide contrainte suscitent et renforcent un rapport binaire entre les gens. En conséquence, être psychologue

d'orientation psychanalytique dans ces lieux, demande particulièrement de la ressource et de la persévérance. J'essaye donc régulièrement – et souvent au pied-de-biche – de me désengluier afin qu'une dialectique advienne et que là où apparaît le clivage, des sujets puissent se parler. Je propose, notamment, depuis quelques années, aux travailleurs sociaux et aux familles, des sorties à la Collection Lambert, musée d'art contemporain à Avignon. L'art contemporain, par son affront à la compréhension, sa subversion des évidences, pousse à faire du lien et de l'ouvert. L'énigme qu'il représente déroute le visiteur. Pour reprendre l'argumentaire de cette journée ¹, il est un moyen d'expression, comme l'hystérie, « qui interpelle, souvent nous dérange et nous agace dans ce qu'il sex-pose parfois avec outrage ». Cet art produit des affects accentués (indignation, colère, joie, surprise, ennui...). Parfois, il a valeur de mot d'esprit. Ainsi, proposer aux éducateurs comme aux familles de découvrir cet art, m'a semblé un moyen pour chacun de mettre en jeu son moulin à paroles, de donner la possibilité de s'en décaler, de sortir également de l'ornière de la contrainte judiciaire en étant, bien qu'à des places différentes, du même côté du mur, face à des œuvres déconcertantes. C'est lors d'une de ces sorties que j'ai découvert cette œuvre de Cy Twombly créée en 1980 qui s'appelle *Pan*.

Quand j'ai pris connaissance du thème de cette journée préparatoire « Art et hystéries », je me suis souvenue dans un premier temps, non pas de cette œuvre, mais d'une remarque qu'une éducatrice a faite à son sujet. C'est le signifiant « agacé » présent dans l'argumentaire qui me l'a remémorée. Quand nous sommes arrivés devant cette œuvre, le groupe était silencieux et rapidement l'éducatrice, sans doute contrariée, agacée par ce qu'elle voyait, s'est exclamée : « C'est moche, ça ressemble à des gribouillis d'enfants ! » Cette intervention m'a à mon tour agacée. Grâce à cette ronde des agacements « hystériques », je me suis intéressée à l'œuvre, qui au départ m'avait également laissée perplexe, et dont je vais vous parler maintenant.

Cette œuvre est le récit de l'histoire du dieu Pan et de la nymphe nommée Syrinx. Je cite Yvon Lambert : « Cy Twombly a la même passion que moi pour la mythologie. Nous avons la même manière d'aborder ces histoires où le destin des humains est soumis aux seuls caprices des dieux et déesses, non pas en érudits mais avec une instinctive mise en relation entre toutes les époques de l'histoire de l'art ². » Il résume ainsi l'histoire : « Pour échapper aux assauts sexuels de Pan, la nymphe Syrinx s'enfuit près d'un fleuve et se métamorphosa en roseau. Pan en cueillit une poignée et en fit l'instrument de musique qui porte son nom. »

Cette œuvre se compose de sept tableaux et semble se présenter comme un livre. Le titre est sur le premier tableau, puis se succèdent l'expression des émotions des protagonistes de l'histoire et l'œuvre se termine sur un point final. La taille différente des tableaux et leur position en vague servent la dimension du récit. Le premier, le plus petit : trois lettres ratu-rées, inclinées, poussent un peu le cadre, insufflent une dynamique agressive et indiquent la trajectoire. Puis, une succession de trois tableaux où la souillure, la violence, la passion, le sexuel s'expriment crescendo. Le troisième tableau central est le plus grand. Ensuite, il y a deux cadres de même taille et des gribouillis similaires, d'une forme contenue et ramassée, avec des couleurs plus homogènes, moins vives que dans les tableaux précédents. Et enfin, un point final, un impact de balle, ce dernier tableau étant décalé (vers le bas) de l'alignement des six autres.

L'art contemporain pousse à de multiples interprétations.

Yvon Lambert dit de *Pan* : « Est-ce l'idée des sept notes qui composent la gamme de la musique occidentale que Cy a réinterprétée en divisant cette œuvre sublime en sept morceaux unis par les débordements de son énergie créatrice ³ ? » Pour ma part, j'y ai trouvé pour aujourd'hui une illustration de la psychanalyse et de la solution hystérique.

Il y a d'abord l'histoire de Syrinx qui, se dérochant au désir de l'Autre, demeure totalement son objet... phallique s'il en est : le roseau, la flûte. « L'invention du pipeau », comme l'écrit encore Ovide, expression qui a le mérite de synthétiser et l'appui phallique, et la mascarade qu'elle implique pour l'hystérique. Le roseau, c'est du vent, un contenant du signifiant du désir. Au même titre que le décolleté des femmes désigne, en même temps qu'il cache, le vide qu'il y a dessous.

Et puis il y a l'œuvre de Cy Twombly : au début est le mot avec son effet panique. Le signifiant « pan » oscille entre le « tout » et le coup de revolver, la coupure mortelle qui s'inscrit d'emblée, l'annonce de la fin comme constitutive du sujet. On peut y voir également la métaphore d'une cure qui commencerait avec un « analyste-tout », se poursuivrait dans un débord d'imaginaire, jusqu'au point ultime d'érection ; alors ça se dégonfle, s'ensuit un vol stationnaire dépressif, pour finir avec un « analyste-objet déchet » et une place singulière du sujet. Ce parcours s'origine dans le tout et la coupure, il se termine en objet *a* qui a perdu sa queue, un impact de balle qu'on n'ose appeler trou.

*[↑] Texte présenté lors des journées préparatoires du Sud-Est aux Journées nationales de l'EPFCL, le 2 octobre 2021, sur le thème « Art et Hystéries ». *Pan* est le titre d'une œuvre de Cy Twombly, 1980.

1.[↑] « Les premiers gestes artistiques dans l'obscurité des grottes témoignent que l'art est à l'origine même de l'humanité et André Breton, en 1928, écrira, dans son manuscrit destiné au "Cinquantenaire de l'Hystérie", que "l'Hystérie peut être regardée comme un moyen suprême d'expression". Art et Hystérie ? Deux moyens d'expression qui interpellent, souvent nous dérangent et nous agacent dans ce qu'ils sex-posent parfois avec outrage. Dans son séminaire "Les non-dupes errent", Lacan est d'accord avec Freud dans le fait qu'interpréter l'art, c'est ce qui est à écarter. Cependant, de l'art, il nous invite "à prendre de la graine", c'est-à-dire à tirer enseignement. Que peuvent nous enseigner les différentes manifestations artistiques sur l'hystérie ou les hystéries, dans leurs formes contemporaines ? »

2.[↑] « Récits d'Yvon Lambert », publiés sur la page Facebook de la Collection Lambert lors des vingt ans du musée.

3.[↑] *Ibid.*

PRODUITS DES CARTELS

Giselle Biasotto-Motte

Du désir du savoir au désir de savoir *

Comment s'effectue dans la cure le passage du désir *du* savoir au désir *de* savoir ? Il s'agit préalablement de distinguer ces deux types de rapport au savoir. Ce passage ne serait-il pas ce que nous nommons au sein de notre école le dernier moment de passe, la passe au désir de l'analyste ?

Mais tout d'abord, comment le futur analysant entre-t-il en analyse ? Comment institue-t-il son analyste à une place de sujet supposé savoir pour en arriver ensuite à mettre à cette place-là son propre inconscient ?

Transfert : amour du savoir

Le désir du savoir est présent dès la mise en place du transfert. Le transfert, c'est l'amour qui s'adresse au savoir. Lacan ne disait-il pas dans le séminaire *Encore* : « Celui à qui je suppose le savoir, je l'aime ¹ » ? L'histoire de chaque analyse est l'histoire d'amour pour le sujet supposé savoir, l'amour de transfert de l'analysant, et en même temps l'amour « pour le savoir », comme le précise Elisabete Thamer ². Le sujet, futur analysant éventuel, nous pouvons dire aussi *le demandeur*, suppose un savoir à l'analyste sur ce qui le gêne et le fait souffrir, c'est-à-dire ses symptômes. Cela peut être dans un premier temps lié à une attente de solutions. Ce savoir est perçu comme un *agalma* que possède l'analyste.

Puisque le transfert « est de l'amour qui s'adresse au savoir ³ », l'analysant aime l'analyste à qui il suppose ce savoir si précieux. Il pense que si l'analyste le lui donnait, ce savoir, cela lui permettrait de résoudre ses problèmes, il va donc demander à l'analyste qu'il le lui cède avec l'idée qu'il arriverait ainsi à se débarrasser de ses symptômes. L'analysant cherche alors à se rendre aimable aux yeux de l'analyste selon les suppositions faites sur ce que celui-ci aime ou sur ce qu'il aimerait qu'il soit. Le type d'hypothèses sur les préférences de l'analyste dépendra du fantasme en jeu pour le sujet. Il pense qu'ainsi, en étant suffisamment aimable ou en étant plus aimé que les autres analysants, l'analyste lui donnera ce savoir tant attendu.

Mais, comme dans toute histoire d'amour, la question du don y est fondamentale. Le savoir est perçu alors comme un objet à posséder. L'analysant est en attente que l'analyste le lui donne, qu'il accepte de s'en séparer à son profit. Ce don est espéré comme signe d'amour. L'analysant pense aussi qu'en donnant à l'analyste ce qu'il attend, celui-ci en échange lui donnera ce savoir lui permettant de répondre à la question « qui suis-je ? ». Lacan précise que l'amour est toujours réciproque : « [...] l'amour demande l'amour. Il ne cesse pas de le demander ⁴. » Mais l'analysant veut-il vraiment ce savoir ou veut-il seulement le don ? Le désir du savoir serait équivalent alors à une demande du savoir. Dans le séminaire *Encore*, Lacan articule cette demande du savoir à un *je n'en veux rien savoir* ⁵. Derrière toute demande de savoir se dissimule un *je n'en veux rien savoir*.

Au fil d'une cure, l'analysant passe par plusieurs des discours établis par Lacan pour décrire les différents liens sociaux, où le rapport au savoir change à chaque fois. Au départ, le sujet adresse une demande thérapeutique à un maître duquel il attend une réponse, une solution. Nous sommes dans le discours du maître. Mais ce qui va conduire au savoir inconscient, c'est le passage au discours de l'hystérique, avec l'entrée en analyse. À partir de ce qui fait énigme pour le sujet, dans ses répétitions ou les différentes formations de l'inconscient, à partir d'un « je n'y comprends plus rien », il va chercher à déchiffrer les signifiants qui constituent son inconscient, à *hystoriser* ce qui lui arrive. « [...] le désir de savoir n'est pas ce qui conduit au savoir. Ce qui conduit au savoir, c'est [...] le discours de l'hystérique ⁶. » Le discours de l'analyste intervient également à ce moment-là, car « lui, l'analyste, se fait la cause du désir de l'analysant ⁷ ». Ces différents discours sont successifs au fil d'une cure mais peuvent aussi s'articuler les uns aux autres à différents moments.

Lorsque le savoir n'est plus attendu ou demandé comme objet, nous avons alors la chute du désir du savoir, ce qui n'est pas encore la chute du sujet supposé savoir.

Le sujet suppose un savoir à trouver dans ce qu'il dit ou dans les formations de l'inconscient, mais c'est parce qu'il a commencé à acquérir la conviction de la présence de l'inconscient. Il va chercher à l'atteindre par le déchiffrement et tirer une jouissance de ce déchiffrement, appelée aussi *gay savoir*. Des bouts de savoir se déposent ou se déduisent à partir du déchiffrement. Cela apporte une satisfaction dans le fait de jouir du sens. Mais la jouissance du sens fait glu, car cela satisfait tellement que cela colle au sens et à la vérité. Le désir de savoir est attribué au départ à l'analyste par l'analysant. Il pense que celui-ci veut connaître sa vérité. Donc il va parler à

l'analyste pour qu'il fasse ressortir cette vérité sur son être, avec l'idée qu'il saura entendre cette vérité « à travers » ses paroles, comme par transparence. Mais la vérité est menteuse, car elle n'est qu'un mi-dire, un mirage.

Après avoir développé ce qu'il en est du rapport au savoir pour l'analysant, nous allons préciser comment, par son acte, l'analyste cherche à susciter un certain rapport au savoir permettant l'entrée en analyse.

Fonction de l'analyste

Pour que le sujet devienne éventuellement analysant, l'analyste va œuvrer en ce sens-là au cours des entretiens préliminaires. Par ses interventions et ses questions, il cherche à créer de la surprise et un questionnement chez le sujet : surprise des questions qui lui sont posées, surprise de s'entendre dire certains mots ou expressions. Le but est, en créant ce décalage dans le récit ou l'historisation de ce qui lui arrive, d'amener le sujet à percevoir la présence de l'inconscient. Une partie inconnue qui lui échappe mais de laquelle il peut tirer un savoir inconscient. L'énigme provoquée ou mise en exergue, à la suite d'une scansion de séance surprenante ou surgissant parfois entre deux séances, va amener un manque à savoir. Il s'agit alors de transformer la demande thérapeutique en demande de savoir. Dans le transfert, il s'agit pour l'analyste d'être la cause du vouloir savoir de l'analysant, de provoquer ce vouloir savoir et le maintenir. Le devoir de l'analyste est de susciter le désir vers l'analyse.

Désir de savoir

Du côté analysant, si le désir du savoir concerne préférentiellement la première partie de l'analyse, avec le désir de savoir, nous nous situons plutôt vers la fin de l'analyse. Il y aurait alors un passage à franchir, que Sophie Rolland-Manas énonce en ces termes : « Un tournant qui fait passage de l'amour de savoir au désir de savoir, du transfert à l'analyste au transfert à l'analyse ⁸. » Après la chute du sujet supposé savoir, l'analysant n'attend plus un savoir de son analyste mais continue à chercher un savoir de son analyse. Ce n'est pas encore la chute de la fonction de l'analyste. La chute du sujet supposé savoir correspond au moment où l'analysant cesse de penser qu'il y a un sujet qui sait et accepte qu'il y ait un inconscient sans sujet. Il ne suppose plus un sujet au savoir inconscient. Il n'y a pas de sujet dans le savoir inconscient puisqu'il se situe hors sens. Nous pourrions dire que le savoir inconscient est « hors sujet », « du savoir sans sujet ⁹ », dira Lacan. Il s'agit de passer du sujet de l'inconscient à l'inconscient sans sujet. C'est ici que se situe l'horreur de savoir.

Ce savoir issu de sa propre cure constitue le savoir que l'analyste mettra en fonction. C'est le savoir sur la castration. C'est un savoir impuissant, car il ne permet pas de résoudre la castration. Le désir de savoir signifie qu'il y a un trou dans le savoir. Il s'agit d'accepter qu'il y ait un trou dans le savoir et se servir de ce savoir-là. « Un savoir qui n'en peut mais, le savoir de l'impuissance voilà ce que le psychanalyste [...] pourrait véhiculer ¹⁰ », nous dit Lacan. Un tel savoir est difficile à supporter et à soutenir, c'est pourquoi le désir de ce savoir-là ne peut exister, comme nous l'avons précisé au départ, si ce n'est en fin d'analyse.

Il s'agit d'un désir de savoir, pour savoir, c'est tout ! C'est différent de vouloir le savoir, comme s'il s'agissait d'un bien à avoir, à posséder. Elisabeth Thamer pose la modification du rapport du sujet au savoir comme fondamentale pour la fin d'analyse. « Il me semble que la modification du rapport du sujet au savoir, au savoir qu'il attendait de son analyse est au cœur du dénouement de celle-ci ¹¹. » Nous avons vu à quel point le rapport au savoir évolue au sein de la cure.

Mots-clés : savoir, transfert, amour, chute du sujet supposé savoir.

* ↑ Ce travail est issu d'un cartel qui a eu lieu entre 2018 et 2021 dont le thème était le savoir. Le plus-un était Stéphanie Gilet-Le Bon. Les cartellissantes en plus de moi-même étaient Catherine Daudé-Miotte, Thérèse Jannot et Maud Lebourg.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 64.
2. ↑ E. Thamer, « Une psychanalyse ne peut pas tout », *Wunsch*, n° 17, Paris, Bulletin international de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien, février 2018, p. 9.
3. ↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 558.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 11.
5. ↑ *Ibid.*, p. 9.
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 23.
7. ↑ *Ibid.*, p. 41.
8. ↑ S. Rolland-Manas, « Traversée de cure... fragments de passe », *Wunsch*, n° 20, Paris, Bulletin international de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien, mai 2020, p. 22.
9. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 376.
10. ↑ J. Lacan, *Ou pire et le savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 4 novembre 1971.
11. ↑ E. Thamer, « Une psychanalyse ne peut pas tout », art. cit., p. 9.

BRÈVES

Antonio Quinet

L'Inconscient théâtral

Psychanalyse et théâtre : homologues *

Par Sylvie Chazel

Antonio Quinet, psychanalyste à Rio de Janeiro, est aussi un dramaturge, un metteur en scène et un comédien. Cette double expérience, rare dans notre champ, nous offre dans son dernier ouvrage, *L'Inconscient théâtral, Psychanalyse et théâtre : homologues*, la possibilité d'approcher à la lumière des concepts analytiques et à l'appui de son travail artistique, ce qui se passe au théâtre, ce qui peut passer.

En effet, l'auteur a pour perspective de cerner ce qui passe de la psychanalyse dans l'entreprise théâtrale. Il s'agit bien pour lui de « faire du théâtre pour transmettre [...] toucher quelque chose du réel et de l'inconscient du spectateur ¹ ».

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, c'est l'artiste Antonio Quinet qui donne à voir et à entendre, par la voie du poème, non pas une psychanalyse appliquée à l'art théâtral, mais bien une psychanalyse impliquée qui devient matière à création et à transformation.

Au théâtre, « quelque chose » peut alors se passer : un réveil, qui vient casser « la routine », un désir de savoir, une ouverture vers une pensée critique.

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

1.  *Ibid.*, p. 99.

FRAGMENTS

Ouverture du séminaire

Le maître interrompt le silence par n'importe quoi, un sarcasme, un coup de pied.

C'est ainsi que procède dans la recherche du sens un maître bouddhiste, selon la technique zen. Il appartient aux élèves eux-mêmes de chercher la réponse à leurs propres questions. Le maître n'enseigne pas ex cathedra une science toute faite, il apporte la réponse quand les élèves sont sur le point de la trouver.

Cet enseignement est un refus de tout système, il découvre une pensée en mouvement – prête néanmoins au système, car elle présente nécessairement une face dogmatique. La pensée de Freud est la plus perpétuellement ouverte à la révision. C'est une erreur de la réduire à des mots usés. Chaque notion y possède sa vie propre. C'est ce qu'on appelle précisément la dialectique.

Certaines de ces notions furent, à un moment donné, indispensables à Freud, parce qu'elles apportaient une réponse à une question qu'il avait formulée par avant dans d'autres termes. On n'en saisit donc la valeur qu'à les re-situer dans leur contexte.

Mais il ne suffit pas de faire de l'histoire, de l'histoire de la pensée, et de dire que Freud est apparu en un siècle scientifique. Avec La Science des rêves, en effet, quelque chose d'une essence différente, d'une densité psychologique concrète, est réintroduit, à savoir le sens.

Du point de vue scientifique, Freud parut rejoindre alors la pensée la plus archaïque – lire quelque chose dans les rêves. Il revient ensuite à l'explication causale. Mais quand on interprète un rêve, on est en plein dans le sens. Ce qui est en question, c'est la subjectivité du sujet, dans ses désirs, son rapport à son milieu, aux autres, à la vie même.

Notre tâche est la réintroduction au registre du sens, registre qu'il faut lui-même réintégrer à son niveau propre.

Brücke, Ludwig, Helmholtz, Du Bois-Reymond avaient constitué une sorte de foi jurée – tout se ramène à des forces physiques, celles de l'attraction et de la répulsion. Quand on se donne ces prémisses, il n'y a aucune raison d'en sortir. Si Freud en est sorti, c'est qu'il s'en est donné d'autres. Il

a osé attacher de l'importance à ce qui lui arrivait à lui, aux antinomies de son enfance, à ses troubles névrotiques, à ses rêves. C'est là où Freud est pour nous tous un homme placé comme chacun au milieu de toutes les contingences – la mort, la femme, le père.

[...] Être névrosé peut donc servir à devenir bon psychanalyste, et au départ, cela a servi Freud.

Jacques Lacan

Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud,
Paris, Le Seuil, coll. « Essais », 1975, p. 10-11

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