

sommaire du n° 160, mai 2022

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
« J. Lacan, <i>Télévision</i> , Question VI »	
Nathalie Dollez	8
Jean-Pierre Drapier	17
■ Séminaires Champ lacanien	
« Les formes actuelles de la censure »	
Jean Allouch, Le degré zéro de la censure (2 ^e partie)	26
■ D'un pôle à l'autre	
Pantchika Doffémont, Le Diable : un substitut du Père ?	35
David Bernard, Je désire ?	47
Ghislaine Delahaye, Pour une clinique analytique, avec ou sans divan	55
■ Et entre-temps...	
Mohamed Kadari, D'un cas à la nécessité de la clinique borroméenne	67
Muriel Mosconi, Névrose ou psychose « traumatiques » ?	75
Nadine Cordova, De la guerre à <i>lalangue</i>	86
■ Enfance et psychanalyse	
Josée Mattei, L'enfant, les parents	96
■ Journées nationales, Paris, 26-27 novembre 2022	
« Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? »	
<i>Billets</i>	
Jacques Tréhot, Qu'est-ce qu'on paye dans une (psych)analyse ?	104
■ Lecture	
Alexandre Faure, La contestation du divan Lecture de <i>Histoire populaire de la psychanalyse</i> de Florent Gabarron-Garcia	107
■ Fragments	
Sigmund Freud, « Pourquoi nous révoltons-nous... »	112

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

Cher(e)s ami(e)s,

Le calendrier court, et alors que nous en avons été privés en 2020, le XI^e Rendez-vous international des Forums du Champ lacanien et la VII^e Rencontre internationale d'École qui se tiendront à Buenos Aires s'approchent à grands pas.

Un événement international à Buenos Aires cet été, malgré la possible perte de familiarité des voyages que certains indiquent ressentir, et malgré les coups portés, non loin de chez nous, à la paix ? Malgré tout cela, oui, je vous invite à nous projeter dans cet avenir proche et prometteur que seront les manifestations normalement bisannuelles de nos rendez-vous et rencontre.

Si la guerre peut conduire les citoyens que nous sommes à s'engager dans l'action, on peut certainement, du point de vue analytique, la regarder depuis la lunette freudienne – l'on trouvera dans ce Mensuel un extrait de « Pourquoi la guerre ? » – et l'on pourra aussi se reporter à la lecture de l'article de Marc Strauss, « Lacan et la guerre », dans l'ouvrage 2021 Lacan au présent ¹.

Alors, Buenos Aires ? Là-bas, après un espace temporel de quatre ans, ces quelques jours seront enfin l'occasion de retrouvailles transatlantiques après l'expérience mondiale du confinement. Alors que le thème déjà choisi pour 2020 était « Traitements du corps dans l'époque et dans la psychanalyse », la menace de la pandémie a justement remplacé le corps et son traitement sous les projecteurs, non seulement le corps dans sa plurivalence biologique, imaginaire, symptomatique et symbolique, mais encore le corps mortel, thème de déploiements discursifs scientifiques et politiques.

Puisque chaque parlant touche au monde par langage interposé et par les discours qui en rendent compte, Buenos Aires nous sera une nouvelle occasion d'examiner ces discours et ce vers quoi l'époque les fait évoluer. Nous essaierons de nous entretenir de ce que nous faisons de ce qui nous est dit par nos analysants, tant sur eux-mêmes que sur le monde dans lequel ils

vivent. Sur ce point, l'intervention de cet hiver au local de Xavier Mauduit² – qui nous expliquait rechercher toujours à propos des sources utilisées par l'historien pourquoi l'auteur avait choisi d'écrire ce récit-là à ce moment-là – a consonné avec notre pratique, qui prête attention au « qu'on dise ». À Buenos Aires, au travers de dizaines d'interventions, des collègues nous parleront de leur pratique, et/ou de la théorie qu'ils y articulent, de leurs questions, de leurs avancées.

Le programme se prépare activement, les grandes lignes en ont été diffusées sur les listes, mais, à deux mois de ces dates, en voici un résumé.

– Début des travaux le mercredi 29 juin avec le Symposium de la passe, qui rassemble – faut-il le rappeler ? – les deux derniers CIG, les secrétariats de la passe correspondants et les passeurs ayant fonctionné. Seront également proposées le même jour les réunions du RHIPNA (en français REP, Réseau Enfant et Psychanalyse), du RUCLA (Réseau universitaire du Champ lacanien) et du LIPP (Laboratoire international de la politique de la psychanalyse), encore à définir.

– Le jeudi 30 juin, la VII^e Rencontre internationale d'École dépliera le thème « La passe à l'analyste », qui promet de réinterroger le dispositif inventé par Lacan non plus tant sur la fin de l'analyse que sur l'acte.

– Le XI^e Rendez-vous international se déroulera sur deux journées qui sans aucun doute seront denses, les vendredi 1^{er} et samedi 2 juillet, et, comme indiqué plus haut, il a pour thème « Traitements du corps dans l'époque et dans la psychanalyse ». Sur ces sujets, vous avez déjà pu lire plusieurs préludes, de fait beaucoup plus étalés dans le temps que ce n'est le cas d'habitude, certains datant d'avant la pandémie. Le dernier, celui de Ricardo Rojas (diffusion prévue très prochainement), questionne entre autres l'affaire de la « présence », tant discutée depuis les confinements.

– Ensuite, après ces temps de travail épistémique intenses et sans doute passionnants, les assemblées internationales, l'assemblée d'École et l'assemblée de l'IF auront lieu le dimanche 3 juillet. Elles sont un moment institutionnel essentiel, déterminant pour la vie de notre mouvement, et important donc à anticiper. Avant ces réunions en Argentine, le lancement du débat préparatoire par le CRIF aura eu lieu deux mois et demi avant les assemblées, mi-avril. Une réunion d'échanges avec les délégués – pour que chacun puisse s'informer, questionner, relayer vers les collègues des pôles et en faire remonter les idées – s'est tenue en avril et une autre a été programmée le 3 juin.

Le site électronique de toutes ces manifestations doit encore s'actualiser régulièrement pour fournir tous les renseignements dont vous auriez

besoin. Soyez également attentifs aux listes : informations et nouveaux préludes vont continuer à circuler, à côté du débat lancé par le CRIF.

Mais avant de nous tourner bientôt vers le Nouveau Monde, ce Mensuel nous permettra de retrouver certaines de nos soirées de travail, et de découvrir d'autres interventions, issues des activités des pôles ou autres, qui montrent en tout cas la vitalité de la réflexion de notre EPFCL-France, que nous devons aussi partager avec tous nos collègues de l'Internationale.

Bien à vous tous,

le 15 avril 2022

Agnès Metton, présidente de l'EPFCL-France

1.  M. Strauss, « Lacan et la guerre », dans *2021 Lacan au présent*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2021.

2.  Soirée du séminaire Champ lacanien « Les formes actuelles de la censure », à Paris le 17 mars 2022.

SÉMINAIRE ÉCOLE

J. Lacan, *Télévision*

Question VI

Télévision, Question VI

C'est d'où *une* femme, – puisque de plus qu'une on ne peut parler – une femme ne rencontre *L'homme* que dans la psychose.

Posons cet axiome, non que *L'homme* n'ex-siste pas, cas de *La* femme, mais qu'une femme se l'interdit, pas de ce que soit *l'Autre*, mais qu'« il n'y a pas d'*Autre* de *l'Autre* », comme je le dis.

Ainsi l'universel de ce qu'elles désirent est de la folie : toutes les femmes sont folles, qu'on dit. C'est même pourquoi elles ne sont pas toutes, c'est-à-dire pas folles-du-tout, arrangeantes plutôt : au point qu'il n'y a pas de limites aux concessions que chacune fait pour *un* homme : de son corps, de son âme, de ses biens.

N'en pouvant mais pour ses fantasmes dont il est moins facile de répondre.

Elle se prête plutôt à la perversion que je tiens pour celle de *L'homme*. Ce qui la conduit à la mascarade qu'on sait, et qui n'est pas le mensonge que des ingrats, de coller à *L'homme*, lui imputent. Plutôt l'à-tout-hasard de se préparer pour que le fantasme de *L'homme* en elle trouve son heure de vérité. Ce n'est pas excessif puisque la vérité est femme déjà de n'être pas toute, pas toute à se dire en tout cas.

Mais c'est en quoi la vérité se refuse plus souvent qu'à son tour, exigeant de l'acte des airs de sexe, qu'il ne peut tenir, c'est le ratage : réglé comme papier à musique.

Laissons ça de traviole. Mais c'est bien pour la femme que n'est pas fiable l'axiome célèbre de M. Fenouillard, et que, passées les bornes, il y a la limite : à ne pas oublier.

Par quoi, de l'amour, ce n'est pas le sens qui compte, mais bien le signe comme ailleurs. C'est même là tout le drame.

Et l'on ne dira pas qu'à se traduire du discours analytique, l'amour se dérobe comme il le fait ailleurs.

D'ici pourtant que se démontre que ce soit de cet insensé de nature que le réel fasse son entrée dans le monde de l'homme – soit les passages, tout compris : science et politique, qui en coïncent *L'homme* aluné, – d'ici là il y a de la marge.

Car il faut supposer qu'il y a un tout du réel, ce qu'il faudrait prouver d'abord puisqu'on ne suppose jamais du sujet qu'au raisonnable. *Hypoteses non fingo* veut dire que n'ex-sistent que des discours.

J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 63-65

Nathalie Dollez *

Je vais suivre progressivement le texte et insister sur l'un des mathèmes de la sexuation, celui du *pas-tout*, qui est central dans cet extrait de *Télévision*.

Avant d'aborder le texte, je fais un point très bref sur l'écriture des mathèmes de la sexuation¹. Les quatre formules inscrivent les jouissances féminine et masculine, articulées ou non à la fonction phallique : Phi, qui est la fonction « de castration² », laquelle « est proprement ce qui obture le rapport sexuel³ ». La partie inférieure du tableau inscrit avec ses lettres et ses flèches ce qui cause le désir de \mathcal{S} (côté homme) et de $L\bar{a}$ (côté femme).

Pour inscrire ce qui fait obstacle au rapport sexuel, Lacan a utilisé les prosdiorismes aristotéliens dont il s'est servi pour formaliser les jouissances, la phallique et la supplémentaire. Les prosdiorismes sont des prédicats qui universalisent un énoncé. « Le prédicat ne descend jamais jusqu'à l'individu », a écrit Nicolas Séguier dans *La Philosophie du langage*⁴. Et, comme l'a développé Marie Noëlle Jacob Duvernet⁵, Lacan a subverti cette règle avec le mathème de la *pas-toute* en portant la négation sur l'universel à partir du *Séminaire XVIII*⁶.

Pour écrire ces prosdiorismes sous forme de mathèmes, il a utilisé :

- le quanteur universel : « Pour tout x », écrit avec le A renversé dans sa forme positive, et « pas-tout x » dans sa forme négative ;
- et le quanteur existentiel : « Il existe », qui s'écrit E inversé, et « Il n'existe pas de x » dans sa version négative.

Dans l'écriture du *pas-tout*, comme je viens de le préciser, la barre de la négation est posée au-dessus du quanteur universel ($\forall x$). Ainsi, « pour tout » ne s'oppose pas à « aucun », mais devient « pas tout ». Quelle en est la conséquence ? Je cite Lacan dans la leçon du 12 janvier 1972 de son *Séminaire XIX*, leçon cruciale dans laquelle il introduit et développe le mathème du *pas-tout* : « J'ai avancé le trait essentiel du *pas tous*, comme étant ce dont peut s'articuler un énoncé fondamental quant à la possibilité

de dénotation que prend une variable en fonction d'argument. La femme se situe de ceci que ce n'est *pas toutes* qui peuvent être dites avec vérité en fonction d'argument dans ce qui s'énonce de la fonction phallique. Qu'est-ce que ce *pas toutes* ? C'est très précisément ce qui mérite d'être interrogé comme structure. Car contrairement, c'est là le point le plus important, à la fonction particulière négative, à savoir qu'il y en a *quelques-unes qui ne le sont pas*, il est impossible d'extraire du *pas toute* cette affirmation. C'est le *pas tout* à quoi il est réservé d'indiquer que, quelque part et rien de plus, elle a rapport à la fonction phallique⁷. » C'est en bas, à droite que l'on peut lire ce mathème, côté femme, avec *La* qui répond à la limite de la castration, en partie mais pas complètement, et nous allons en étudier les conséquences. D'où le *La* barré, *La*, qui n'obéit pas à un ensemble universel, ce qui fera dire à Lacan qu'il n'y a pas d'universel de la femme, mais plutôt la femme une par une.

Dans la première phrase de l'extrait que nous commentons ici, Lacan parle de la psychose. Je cite la phrase :

« C'est d'où *une* femme, – puisque de plus qu'une on ne peut parler – une femme ne rencontre *L'homme* que dans la psychose⁸. »

Dans le paragraphe qui précède notre extrait, Lacan vient de parler de la jouissance *pas toute* phallique, dépliant ainsi le non-rapport sexuel, avec les jouissances qui ne font pas rapport. Mais il y a des contextes cliniques qui font exister le Un du rapport : l'érotomanie en est un. Cette phrase, me semble-t-il, introduit le mathème que l'on peut lire en haut à droite : il n'existe pas de *x* qui dépende de la castration/qui réponde à la fonction phallique. L'érotomanie n'est pas l'illustration exclusive de ce mathème, qu'il faut élargir à la structure psychotique. Lacan, par exemple, y place aussi Schreber. À quelle condition une femme rencontre-t-elle *L'homme*, avec une majuscule ? Lorsque *x* est hors de la logique phallique, en d'autres termes quand *x* ne répond pas à la limite de la castration.

Si dans la névrose *l'ab-sens* du rapport sexuel est suppléé par le fantasme, dans l'érotomanie, ce qui fait signe n'est pas le symptôme, mais la rencontre de *L'homme*. Tout fait signe et la conviction délirante n'interroge rien : il l'aime, elle. Aucune médiation phallique ne vient tempérer le déchaînement amoureux. La *pas toute* se prend aussi parfois les pieds dans le tapis du non-rapport sexuel, en s'engageant dans un rapport ravageant à *un* homme qu'elle peut hisser au rang de *L'homme*. Mais la rencontre d'*un* homme, contingence dans la névrose, peut produire l'amour, tandis que dans l'érotomanie elle déclenche le délire.

C'est le non-rapport sexuel, la castration, qui permet éventuellement que là où ça rate, du point de vue de la jouissance, du possible cesse de ne pas s'écrire.

Je poursuis :

« Posons cet axiome, non que *L'homme n'ex-siste pas*, cas de *La femme*, mais qu'une femme se l'interdit, pas de ce que soit l'Autre, mais de ce qu'"il n'y a pas d'Autre de l'Autre", comme je le dis ⁹. »

On se rappelle que côté homme, le mathème de la sexuation en haut à gauche inscrit l'au-moins-un qui existe et qui fait exception à la fonction phallique. En bas, à droite, le tout x de la fonction phallique ne permet pas de dire que l'homme *ex-siste* (à la fonction phallique). Tandis qu'on peut avancer que *La* femme est non pas privée de signifiant pour la qualifier, mais est qualifiée par l'article indéfini « la » minuscule. Si *La* majuscule *n'ex-siste pas*, il existe en revanche une infinité de petit « la ». Je cite Lacan dans *Encore* : « Ce *la* est un signifiant dont le propre est qu'il est le seul qui ne peut rien signifier, et seulement de fonder le statut de *la* femme dans ceci qu'elle n'est pas toute ¹⁰. »

J'ai compris ce deuxième paragraphe ainsi : une femme ne s'interdit pas d'incarner l'Autre sexe. Le non-rapport sexuel implique l'incompatibilité entre l'un et l'Autre, mais de sa place, pour causer le désir, une femme s'éthérise, voire, écrit Lacan dans « L'étourdit », elle « s'hétaïrise ¹¹ ». Elle va donc aller jusqu'à *s'aïser*, rendre son hétérité/altérité désirable, sous la forme de l'objet petit *a*.

« L'Autre, ses mœurs, nous n'en savons rien », dit Lacan dans le documentaire de B. Jacquot ¹². La jouissance de l'Autre, de celle qui éprouve la jouissance Autre, nous n'en savons rien, car rien ne peut s'en dire. Elle n'est ni chiffrée, ni déchiffrable par conséquent. Si l'essence de *L'homme* est phallique, Lacan invite les analystes à se décentrer d'une lecture exclusivement œdipienne du côté du père – donc toute phallique – pour avoir accès à la femme. Voici ce qu'il dit, dans la leçon du 12 janvier 1972 d'...*Ou pire* : « Eh bien, c'est précisément le point par où l'homme a accès à la femme. Je veux dire je le dis pour tous les analystes, ceux qui traînent, ceux qui tournent, empêtrés dans les rapports œdipiens du côté du père : quand ils n'en sortent pas de ce qui se passe du côté du père, ça a une cause très précise. C'est qu'il faudrait que le sujet admette que l'essence de la femme ça ne soit pas la castration, et pour tout dire, que ce soit à partir du Réel ¹³. »

Qu'est-ce que la femme s'interdit ? De sombrer dans ce qui l'absente à elle-même ? Une femme cherche la couverture phallique. Peut-être s'interdit-elle d'être l'Autre de l'Autre qu'il n'y a pas parce qu'elle refuse

d'être sans nom. Être sans nom préétabli va autoriser tous les qualificatifs allant de la muse... à la folle : « Toutes les femmes sont folles, qu'on dit ¹⁴ », ajoute Lacan en reprenant le discours courant.

Je poursuis :

« Ainsi l'universel de ce qu'elles désirent est de la folie : toutes les femmes sont folles, qu'on dit. C'est même pourquoi elles ne sont pas toutes, c'est-à-dire pas folles-du-tout, arrangeantes plutôt ¹⁵. »

Donc, pas d'universel de la femme, mais *quid* de l'universel de ce qu'elles désirent ? On rejoint la question freudienne : « Was will das Weiss ? » En s'interrogeant ainsi, il avait saisi l'au-delà de la « relation du sujet au phallus qui s'établit sans égard à la différence anatomique des sexes ¹⁶ » chez les femmes. Lacan a nommé la jouissance féminine au-delà de la phallique : jouissance Autre, ou supplémentaire. Témoignant cliniquement que le désir d'une femme n'est pas vectorisé uniquement par l'avoir phallique : un homme, un enfant, une promotion sociale, etc.

Tout ce qui ne répond pas à la logique phallique est-il folie ? Le rapport à la castration des *parlêtres* qui « s'autorisent » côté femme les rend-il *folles* ? Dans l'amour, qui supplée au non-rapport sexuel, elles peuvent aller jusqu'à aimer « à la folie », « au point qu'il n'y a pas de limites aux concessions que chacune fait pour *un* homme : de son corps, de son âme, de ses biens ¹⁷ », dit Lacan. Ce qui ne les situe pas forcément du côté d'un inconscient « à ciel ouvert », même si l'amour leur fait perdre la raison.

« Elles ne sont pas folles-du-tout », à entendre avec l'équivoque : le tout phallique n'aime pas les pas-toutes, pas tout entières.

La logique du manque, qui n'est pas privation, pousse à la dépossession des biens dont elles peuvent jouir, jusqu'au don de ce qu'elles n'ont pas, ce qui peut les porter jusqu'à l'effacement subjectif. Pour gagner et garder l'amour, « il n'y a pas de limite aux concessions que chacune fait pour *un* homme ».

Elles sont arrangeantes : elles ont l'art de se ranger dans la voie fantasmatique du partenaire. J'ai relu *Les Liaisons dangereuses* ¹⁸ en préparant ce travail, et le personnage féminin de la Présidente de Tourvel, proie du jeu libertin de Valmont, illustre cette dépossession progressive pour l'amour passionné d'un homme. Elle lui abandonne sa vertu, son Dieu, puis sa vie. Cette oblativité totale, jusqu'à l'effacement subjectif, dépasse les bornes de l'amour « dans son essence narcissique ¹⁹ » où donner est une manière implicite de demander l'amour. Cette oblativité confine plus à l'amour mystique dont je parlerai un peu plus loin. C'est l'amour pour un homme qui devient un Dieu.

Je poursuis ma lecture :

« N'en pouvant mais pour ses fantasmes dont il est moins facile de répondre ²⁰. »

La jouissance Autre de la *pas-toute* phallique ne dépend pas que de la logique du fantasme, voilà qui lui rend difficile de répondre clairement à ce qui cause son désir.

Côté homme, une flèche unique vectorise le fantasme. Son désir est causé par le petit *a*, celle qui *s'hétérise*, qui sait comment s'y prendre pour sembler être l'objet cause.

Côté femme, il y a deux flèches du désir :

– la flèche du bas, qui n'indique pas de petit *a*, mais Phi. Ici, il s'agit de Phi en tant qu'il est fétichisé, Phi équivalent de petit *a* pour le côté homme, en tant qu'il cause le désir. On retrouve cela dans « La signification du phallus » : « Mais son désir à elle, elle en trouve le signifiant dans le corps de celui à qui s'adresse sa demande d'amour. Sans doute ne faut-il pas oublier que de cette fonction signifiante, l'organe qui en est revêtu, prend valeur de fétiche ²¹ » ;

– et la flèche du haut, qui s'oriente vers $S(A)$. Dans « Une lettre d'amour ²² », septième leçon du séminaire *Encore*, Lacan indique que la jouissance féminine « n'est pas toute occupée de l'homme, et même, dirai-je, que comme telle elle ne l'est pas du tout, la question est de savoir ce qu'il en est de son savoir ²³ ».

Quel savoir peut s'extraire de cette jouissance qui n'est pas chiffrée, qui affecte de manière énigmatique, « celle sur laquelle la femme ne souffle pas mot ²⁴ » ? Dans le tableau des formules de la sexuation, la flèche qui s'oriente vers $S(A)$ indique qu'il s'agit d'une libido qui ne relève pas des pulsions partielles. Ce ne sont pas les plus-de-jouir qui vont causer sa jouissance.

On pense aux extases mystiques dont parle Lacan dans *Encore*, en illustrant la question avec l'extase de sainte Thérèse sculptée par Le Bernin, qui se trouve à l'église Santa Maria della Vittoria à Rome. Son extase est causée par la transverbération, qui signifie être traversé de part en part, relatée par sainte Thérèse d'Avila dans ses écrits. Dans l'un d'entre eux, intitulé *Le Château intérieur* ²⁵, elle témoigne de la jouissance qui l'étreint dans la rencontre avec Dieu. Elle y écrit à plusieurs reprises qu'elle n'a pas idée de ce qu'il faut demander dans ses oraisons ²⁶. Aucun objet, ni bien précis ne peut être réclamé, ni visé, car il est inconnu d'elle-même. Ses effets sont inconnus. Si une expérience est réelle, ni dicible ni représentable, c'est bien par ses effets qu'elle se révèle au sujet qui en est la proie.

La transverbération dans la mystique catholique, c'est la *traffitura* – terme italien – du cœur avec un dard ou une lance, effectuée par un ange ou par le Christ comme signe de prédilection du Seigneur. La blessure peut être spirituelle ou corporelle et, dans ce cas, elle est dite « blessure d'amour » ou assaut du Séraphin. Une marque de l'amour de Dieu en somme, qui produit une jouissance totalisante. Les mystiques témoignent d'un long chemin tout à la fois d'espoir, d'attente et donc de solitude avant d'atteindre l'extase qui les fait fusionner avec l'amour divin.

Lacan fait un sort au masochisme féminin dans le paragraphe qui suit :

« Elle se prête plutôt à la perversion que je tiens pour celle de *L'homme*. Ce qui la conduit à la mascarade qu'on sait, et qui n'est pas le mensonge que des ingrats, de coller à *L'homme*, lui imputent ²⁷. »

Perversion polymorphe du fantasme, côté homme, qui va vers *a*. S'il y a perversion chez les femmes, on l'étayera plutôt avec la clinique maternelle : les mères ont leurs objets *a* à elles, leurs enfants. (Cf. la leçon du 17 décembre 1974 du séminaire *R.S.I.*)

Les « la » minuscules se conforment au fantasme de l'homme en cherchant à se faire objet de son désir par le biais de la mascarade. Mascarade n'est pas mensonge puisqu'on est dans la dimension du semblant. En s'identifiant au phallus pour masquer son manque et causer le désir de l'homme, les femmes sont dans le *parêtre*. Elle se *prépare*, nous dit Lacan, en vue de la contingence qui fera rencontre avec le fantasme de l'homme. Je vous lis le paragraphe :

« Plutôt l'à-tout-hasard de se préparer pour que le fantasme de *L'homme* en elle trouve son heure de vérité. Ce n'est pas excessif puisque la vérité est femme déjà de n'être pas toute, pas toute à se dire en tout cas ²⁸. »

Son heure de vérité : la vérité, on y croit, tout comme l'homme croit avoir rencontré « la bonne », celle de son fantasme. Cette vérité qui relève du semblant d'« *a* » se donne des airs de sexe, des airs de *La* femme, en s'identifiant au phallus sublime.

Lacan, dans le *Séminaire XVIII*, note qu'« il est certainement plus facile à l'homme d'affronter aucun ennemi sur le plan de la virilité que d'affronter la femme en tant qu'elle est le support de cette vérité ²⁹ », la vérité de sa castration.

Lacan fait mention d'une des premières bandes dessinées françaises croquée et mise en dialogue par Christophe, qui date de la fin du XIX^e siècle : *La famille Fenouillard*. Celle-ci est une caricature des bourgeois français, et le père Fenouillard, sorte de pérorant outan, y est souvent ridiculisé au travers des aventures vers lesquelles il emmène sa famille. Le père Fenouillard,

figure de l'au-moins-un ridiculisé, chantre du discours patriarcal œdipien, dont la loi est tournée en dérision. « La femme doit quitter sa mère et son père pour suivre son mari » est le précepte de madame Fenouillard au moment de s'accrocher à son époux emporté par un ballon qui leur fait survoler la capitale alors qu'ils partent visiter Paris. Artémise et Cunégonde, leurs deux filles, qui ressemblent à deux oies avec leur cou allongé, répondent à un autre précepte : « Les jeunes filles bien élevées ne doivent jamais quitter leur maman. »

L'axiome célèbre de Fenouillard, « passées les bornes, il y a la limite », n'est pas vérifiable pour la femme. Et Lacan ajoute « à ne pas oublier ». Ce qu'il ne faut pas oublier, n'est-ce pas précisément que l'essence de la femme ce n'est pas la castration, qu'elle part du réel ? Un réel *pas-tout* castré par l'au-moins-un, le père. Dans la logique du père Fenouillard, passées les bornes, elles sont toutes folles.

« [L]e ratage : réglé comme papier à musique ³⁰ »,

ratage orchestré par le fantasme qui fait répétition. Comme ça rate, ça recommence : du point de vue de la pulsion ça rate son but, et donc ça recommence. Et c'est ainsi que, dans le paradoxe de Zénon, Achille ne rejoint jamais la tortue.

Je poursuis :

« Par quoi, de l'amour, ce n'est pas le sens qui compte, mais bien le signe comme ailleurs. C'est même là tout le drame. Et l'on ne dira pas qu'à se traduire du discours analytique, l'amour se dérobe comme il le fait ailleurs ³¹. »

Qu'est-ce qui fait signe pour le *parlêtre*, hors de ce qui fait signe dans le délire ? L'amour et le symptôme. Le symptôme fait signe, signe d'une vérité à déchiffrer. Et dans la cure, l'analyste fait signe de l'inconscient *via* l'amour de transfert. L'analyste a la responsabilité du discours analytique dans chacune des cures qu'il conduit.

En position de cause du désir, l'analyste occupant la place du semblant a une première opération à produire : faire passer au discours hystérique, pour produire du savoir inconscient côté analysant. Et ce savoir, insu avant que d'être dit, n'est pas anticipable. Ce n'est pas un discours qui obture le manque – discours capitaliste –, ni un savoir qui s'appuie sur la parole d'un Maître à suivre, ni un savoir livresque tout droit sorti des cours magistraux de l'université. C'est un savoir qui ne s'appuie pas-tout sur le sens, même si les S2 de l'association libre en produisent, du sens, pendant longtemps dans la cure, avant de s'épuiser.

Les mathèmes de la sexuation écrivent le non-rapport et ses suppléances. Cet enseignable, du non-rapport, « qui n'a aucune conséquence ³² »,

n'est pas une logique mathématique permettant d'arriver à un calcul exact, du fait des jouissances disparates n'est pas le savoir de la science qui par ses calculs permet d'arriver sur la Lune. Une faute de calcul, et la fusée ne décolle pas ou explose en plein vol. Tandis qu'une erreur de calcul peut produire de la contingence.

Pour conclure, deux petites remarques sur l'époque actuelle et notre clinique. Le mouvement #metoo (traduction de « me too » : « moi aussi »), voilà une formule lapidaire qui vise, au-delà de la dénonciation sur les réseaux sociaux des abus et des violences réels que les femmes rencontrent, à faire ensemble. L'union fait la force pour faire bouger les lignes sociales. On verra si ce mouvement marque un progrès dans la société. La question qui intéresse les analystes est : au-delà de cet ensemble qui se déploie sur les réseaux sociaux, comment chaque une est-elle concernée par son inconscient lorsqu'elle vient en consultation ?

Le non-binarisme : on le rencontre dans la clinique actuelle. Lacan ne l'avait pas du tout anticipé. Je le cite, toujours dans la leçon du 12 janvier 1972 de son séminaire ...*Ou pire* : « Le langage est tel que pour tout sujet parlant, ou bien c'est *lui*, ou bien c'est *elle*. Ça existe dans toutes les langues du monde. C'est le principe de fonctionnement du genre : féminin ou masculin. Qu'il y ait l'hermaphrodite, ce sera seulement une occasion de jouer, avec plus ou moins d'esprit, à faire passer dans la même phrase le *lui* et le *elle* : on ne l'appellera *ça* en aucun cas, sauf à manifester par là quelque horreur, du type sacré. On ne le mettra pas au neutre. Ceci dit, *l'homme* et *la femme*, nous ne savons pas ce que c'est. »

L'article neutre « iel » est l'indice d'un rejet, ou d'un refus de s'inscrire dans l'un des deux signifiants du sexe. Rejet d'une identité sexuée homme ou femme. Est-il pertinent de dire qu'il s'agit d'une clinique qui se situe aux marges des formules de la sexuation, tentant de se passer du signifiant phallique, tentant d'éviter le non-rapport sexuel inévitable ? Quelles en sont les conséquences sur le désir ? À suivre.

*↑ Intervention au séminaire École 2021-2022 « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI » à Paris, le 17 février 2022.

1.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 73.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, inédit, leçon du 15 décembre 1971.
3.  *Ibid.*, leçon du 12 janvier 1971.
4.  N. Séguier, *La Philosophie du langage*, Paris, Bourgeois-Maze, 1838, p. 116.
5.  M. N. Jacob Duvernet, « L'amorce d'un singulier », *Mensuel*, n° 159, Paris, EPEL, avril 2022.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, leçon du 12 janvier 1972.
8.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 63.
9.  *Ibid.*
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 94.
11.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 467.
12.  Film MMA de B. Jacquot, 1974.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, leçon du 12 janvier 1972.
14.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 63.
15.  *Ibid.*
16.  J. Lacan, « La signification du phallus », dans *Écrits II*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 164.
17.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 63-64.
18.  P. Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, Paris, Gallimard, 1972.
19.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 14.
20.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 64.
21.  J. Lacan, « La signification du phallus », art. cit., p. 172.
22.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 73-82.
23.  *Ibid.*, p. 81.
24.  *Ibid.*, p. 77.
25.  « Je ne puis pour ma part rien dire de ces choses-là parce que je n'ai jamais rien éprouvé de tel, mais on doit en avoir du réconfort, puisque, comme je le redis, tout cela aboutit au désir de plaire à Dieu et de jouir de Sa Majesté », Thérèse d'Avila, *Le Château intérieur*, Paris, Gallimard Pléiade, 2012, p. 561.
26.  « Ô Seigneur ! Tenez compte de tout ce que nous subissons sur ce chemin par manque de savoir ! Le malheur, c'est que nous ne pensons pas qu'il faille en savoir plus que de penser à vous, et nous ne savons donc pas demander à ceux qui savent et n'avons même pas idée de ce qu'il faut demander. » *Ibid.*, p. 558.
27.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 64.
28.  *Ibid.*
29.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 35.
30.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 64.
31.  *Ibid.*
32.  *Ibid.*, p. 60.

Jean-Pierre Drapier *

Il n'est pas d'embarras que le travail ne puisse lever ou, en tout cas, donner l'impression de lever, d'alléger. Je dois vous en avouer deux récents : d'abord, le séminaire de ce soir et en particulier de succéder à Michel Bousseyroux et Marie Noëlle Jacob Duvernet – en effet la barre est haute –, ensuite, en juillet 2023 va se tenir la Troisième Convention européenne dont le sujet est : *L'éthique de la singularité*. Très beau titre mais générant un certain embarras quand vous êtes à la commission scientifique. En effet, il existe une mise en tension de ces deux termes, la singularité renvoyant au sujet, au particulier, au non-universel, alors que l'éthique pour Lacan renvoie au discours (c'est exactement ce qu'il dit dans sa réponse suivante, page 65) et donc à des catégories universelles : l'éthique du maître, du psychanalyste, sadienne, etc., ou l'éthique du bien-dire, du beau, etc. Le sujet inscrit dans un discours, lui, n'a que le choix de s'accorder – ou pas – avec l'éthique de ce discours.

Le choix, le choix, vite dit peut-être... Comment cet accordement peut-il se penser ? Michel Bousseyroux dans le dernier séminaire, repartant des paragraphes étudiés dans l'avant-dernier, éclaire la piste donnée par Lacan : celui-ci fait équivaloir éthos et objet (*a*), « l'objet qui a tout cela fait pivot [...] ἔθος, l'objet (*a*) pour le nommer ¹ ». J'avais déjà noté la traduction grecque d'éthos, « coutume, habitude », mais ce qui m'a paru éclairant c'est le détour qu'a fait Michel Bousseyroux par le latin, *habitus* étant « la manière, l'état ». Alors, on peut considérer (*a*) comme le pivot de la manière d'être de l'être parlant. Pivot propre à chaque particulier, objet du fantasme à chaque fois singulier, l'objet (*a*) est universalisable dans son existence logique, mais définit chaque Un dans « le non-rapport que le sexe incarne » : « Il n'y a de l'Un [...] que par l'expérience de l'(a)sexué ². » De même, le pas-tout de la femme est un universel même si l'on ne peut parler que d'une femme à la fois.

C'est là où nous entrons dans notre partie à commenter. « C'est d'où une femme [...] ne rencontre L'homme que dans la psychose ³. » Phrase

surprenante qui se comprend ainsi : c'est de n'être pas-toute dans la fonction phallique qu'une femme ne rencontre L'homme que dans la psychose. Le tableau de la sexuation tel qu'établi définitivement dans *Encore* ⁴ peut-il nous éclairer sur l'énigme de cette phrase ?

côté homme	côté femme
$\exists x. \overline{\Phi x}$ $\forall x. \Phi x$	$\exists x. \overline{\Phi x}$ $\overline{\forall x. \Phi x}$
S Φ	$S(A)$ $L\bar{a}$

Ce qu'elles y désirent est à prendre côté homme et c'est Φ , le phallus. Or, nous dit Lacan, « ainsi l'universel de ce qu'elles désirent est de la folie : toutes les femmes sont folles, qu'on dit ⁵ ». Ce « qu'on dit » est là pour mettre de la distance avec l'affirmation brutale et universalisante (TOUTES les femmes sont FOLLES) et entre l'énoncé et l'énonciation ; d'ailleurs, la suite va aller dans ce sens.

Mais est-ce cela qui nous éclaire, qui entraîne la psychose lors de la rencontre d'une femme avec L'homme ? Je ne pense pas : d'abord, Une n'est pas toutes, ensuite, que toutes les femmes soient folles n'entraîne pas qu'elles soient toutes psychotiques, car il y a bien des sortes de folie, dont l'hystérique. D'ailleurs, dans un texte daté de l'année suivante (1975), « Joyce le Symptôme », Lacan repart d'Aristote : « Ainsi des individus qu'Aristote prend pour des corps, peuvent n'être rien que des symptômes eux-mêmes relativement à d'autres corps. Une femme par exemple, elle est symptôme d'un autre corps. Si ce n'est pas le cas, elle reste symptôme dit hystérique, on veut dire par là dernier. Soit [...] que ne l'intéresse qu'un autre symptôme ⁶ [...] ». Donc, deux choix : soit femme symptôme d'un autre corps, objet du désir et de la jouissance d'un autre corps, soit symptôme hystérique s'intéressant à un autre symptôme, ce qui la rangerait plutôt du côté de l'analyste que de la psychose.

Mais cette folie les empêche d'être folles, car elles ne sont « pas folles-du-tout ⁷ », à entendre comme accepter d'être dans le pas-tout, le pas-tout phallique, le pas-tout d'un rapport sexuel qui n'existe pas, le pas-tout de la jouissance à prendre pas-toute côté homme, le pas-tout d'un Autre forcément et heureusement barré S(A). Être « folle-du-tout », c'est justement ça, la psychose : rencontrer L'homme, doté de tout, du tout phallique, hors castration. Ce sont des femmes pour qui, justement, « passées les bornes, y'a plus de limites », pour qui l'absence de la signification phallique de la castration leur fait rencontrer L'homme sans faille.

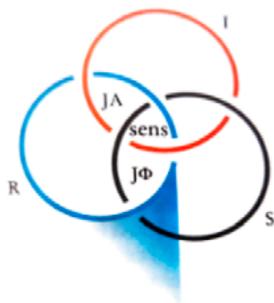
Pour la plupart au contraire, comme le dit Lacan page 64, « passées les bornes il y a la limite ». Question de structure. Par contre, « pas de limites aux concessions que chacune fait pour *un* homme ⁸ » : pas pour L'homme avec un grand L, mais pour *un* bien particularisé, avec un petit *u* et en italique pour souligner l'asymétrie avec L'homme, à l'occasion un homme de chair, avec des failles et qu'elle aime à cause de ses failles. Et cet homme, chacune l'arrange « de son corps, de son âme, de ses biens ». Elle lui concède son corps, son âme et ses biens, et, si elle le pouvait, ses fantasmes, mais cela aussi, c'est une limite de structure. Bien plutôt c'est du fantasme de L'homme (pourquoi L ?) qu'elle va s'occuper : « Elle se prête plutôt à la perversion que [Lacan] tien[t] pour celle de L'homme ⁹ » ; « S ◇ a », note-t-il en marge, soit le mathème du fantasme, ce qui articule le sujet inscrit côté homme à l'objet (*a*) qu'il va chercher « côté femme ». Mais pourquoi ce terme de perversion ? On ne peut s'empêcher d'associer avec cette fameuse phrase du séminaire R.S.I. : « Un père n'a droit au respect, sinon à l'amour, que si le dit, le dit amour, le dit respect, est, vous n'allez pas en croire vos oreilles, père-versement orienté, c'est-à-dire fait d'une femme, objet petit *a* qui cause son désir ¹⁰. » L'objet (*a*), c'est l'objet cause du désir et non l'objet du désir, une femme peut l'incarner mais elle ne l'est pas. Bien plutôt, « elle a les siens, que j'ai dits tout à l'heure, dont elle s'occupe, ça n'a rien à faire avec celui dont elle se supporte dans un désir quelconque ¹¹. » Les siens qu'il a dits sont ses chiards, ses enfants dont elle l'a fait père. La père-version, la version-père, c'est, au-delà de ses symptômes, carences, *bancrochitudes*, c'est de savoir être l'exception qui ainsi incarne le modèle de la fonction, l'exception sans qui il n'y a pas de règle. Pour cela, une femme doit y mettre du sien, se prêter à en séduire un par « la mascarade qu'on sait ¹² ».

La première occurrence – que j'ai trouvée en tout cas – de la mascarade féminine est le commentaire que Lacan fait en mars 1958 de l'article de Joan Rivière « La féminité en tant que mascarade ¹³ », où il note une dimension de tromperie ¹⁴. Mais il n'en reste pas là : en juin, il donne à propos

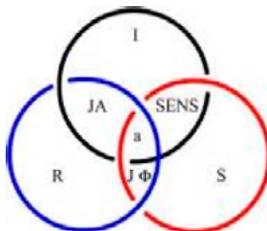
d'un cas de la littérature une autre valeur à la mascarade : « Elle fait justement de sa féminité un masque. À partir du fait que le phallus est pour elle le signifiant du désir, il s'agit qu'elle en présente l'apparence, qu'elle paraisse l'être ¹⁵. » Ce phallus qu'elle n'a pas, elle l'est pour l'homme. C'est ainsi que dans *L'Angoisse* il va « valoriser [...] en soulignant après Joan Riviere la fonction propre de ce qu'elle appelle la mascarade féminine » que « c'est d'offrir au désir de l'homme l'objet de la revendication phallique, l'objet non détumescent à soutenir son désir, c'est à savoir, de faire de ses attributs féminins les signes de la toute-puissance de l'homme ¹⁶. » C'est bien pour cela que ce n'est pas réductible à la reproduction de l'espèce : « La mascarade n'est pas ce qui entre en jeu dans la parade nécessaire, au niveau des animaux, à l'appariage, et aussi bien la parure se révèle-t-elle là, généralement, du côté du mâle. La mascarade a un autre sens dans le domaine humain, c'est précisément de jouer au niveau, non plus imaginaire, mais symbolique ¹⁷. » Une femme représente pour un homme une valeur de jouissance, elle-même symbolisée par le phallus. Est-ce en cela que « le fantasme de L'homme en elle trouve son heure de vérité ¹⁸ » ? Au-delà d'y trouver sa père-version, au-delà de lui faire des enfants, d'y trouver sa jouissance ? Certes, mais c'est bien pour cela que « c'est le ratage : réglé comme papier à musique ¹⁹. » Encore et toujours *Encore* pour éclairer ceci, le non-rapport sexuel : d'abord le fait que la jouissance sexuelle, étant phallique, ne se rapporte pas à l'Autre, et même que « la jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas, dirai-je, à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit c'est de la jouissance de l'organe ²⁰. » Ce en quoi l'amour est, dans son essence, toujours narcissique ²¹, le vrai amour se déroband sauf « à se traduire du discours analytique ». Comme le dit Lacan, tout ça est « de traviole ²² ».

De quoi l'amour fait-il signe et non sens, mais bien plutôt insensé ? Dans la marge de la page 62 précédemment commentée lors du dernier séminaire, il y a écrit « L'amour » en face d'une phrase qui peut se résumer ainsi : il suffit que s'établisse la contingence du rapport sexuel pour le démontrer impossible et donc l'instituer dans le réel, alors que, page 64, Lacan note « Il n'y a pas de rapport sexuel » en marge de « D'ici pourtant se démontre que ce soit de cet insensé de nature que le réel fasse son entrée dans le monde de l'homme ». L'amour ne fait pas sens du rapport sexuel, bien plutôt d'en faire un événement contingent, qu'il est impossible d'écrire à tout coup et qui par là n'est pas un rapport, au sens mathématique, car alors le résultat serait toujours le même. La contingence de ne pas être tout mathématisable en fait un réel.

C'est par cet impossible et donc ce réel du non-rapport sexuel que le réel fait son entrée dans le monde de l'homme. Le réel et le monde de l'homme, deux expressions qui nous renvoient au texte dit « Le triomphe de la religion » qui est en fait une conférence de presse donnée à Rome en octobre 1974 – nous sommes toujours dans les mêmes temps que *Télévision*, *Encore* et *Les non-dupes errent*. Après avoir dit que la psychanalyse « s'occupe très spécialement de ce qui ne marche pas » et donc du réel, Lacan donne deux définitions fortes : « Ce qui marche, c'est le monde. Le réel c'est ce qui ne marche pas ²³ » ; et plus loin : « Le réel, pour peu que la science y mette du sien, va s'étendre [...] La science, c'est du nouveau, et elle introduira des tas de choses bouleversantes dans la vie de chacun ²⁴. » Au passage, notons la proximité du monde avec le discours du maître qui fait que ça tourne, que ça marche. Le réel se met de travers sur la route du monde et du discours du maître qui le fait tourner. Et on retrouve le raisonnement tenu par Lacan dans *Télévision* au début de sa réponse à « que puis-je savoir ? » pages 58 et 59. Ici, il parle de « science et politique, qui en coïncent l'homme aluné ». Cela se réfère à deux catégories qui fascinent l'homme : le savoir et le pouvoir. Pour le politique, on savait depuis Freud que gouverner était un impossible ; Lacan élève aussi la science à la dignité d'impossible, « seulement la science n'en a pas encore la moindre espèce d'idée, et c'est sa chance ²⁵. » D'où ses « succès » comme l'alunissage. De pouvoir extraire un savoir du réel grâce aux « petites lettres » du langage mathématique mais dans la limite imposée par le langage (cf. page 59), la science « étend » le réel. Mais ça va coïncider. Dans *Le Triomphe de la religion*, Lacan annonce déjà ce coïncage : « Quel soulagement sublime ce serait pourtant si tout d'un coup on avait affaire à un véritable fléau, un fléau sorti des mains des biologistes. Ce serait un triomphe. Cela voudrait dire que l'humanité serait vraiment arrivée à quelque chose – sa propre destruction ²⁶. » Il poursuit en parlant même de la destruction de tout le monde vivant... « ce qui fout tout de même un peu d'angoisse ». Covidocomplotistes s'abstenir, car il conclut dans le même sens que dans *Télévision* : dans l'un « il y a de la marge » et dans l'autre « mais nous n'en sommes pas encore là ». Le terme de coïncage n'est pas sans évoquer le coïncage de l'objet (*a*) dans le trou du nœud borroméen entre réel, imaginaire et symbolique et dans les intersections des trois registres. Dans *R.S.I.*, il met dans ce trou le sens au niveau du schéma, même s'il le fait précéder d'une phrase plus restrictive : « [...] quand de l'Imaginaire et du Symbolique le coïncement se produit, en ces deux points, il y a le sens ²⁷. »



Topologie différente de ce à quoi il nous a habitués, car dans ses autres figures il met toujours le sens entre symbolique et imaginaire.



Le sens, qu'est-ce qui le fournit ? La religion, comme il en parle abondamment à Rome, mais aussi la politique. La religion qui fera un retour en force à cause de l'angoisse née d'un réel devenu de plus en plus envahissant grâce à la science, un sens métaphysique, n'importe quelle imbécillité pour Lacan. Pour la politique, qui est avant tout discours mais aussi productrice de biens, de gadgets quand science et discours capitaliste se conjoignent, il s'agit d'un sens matérialiste, donnant comme sens à la vie la consommation de petites jouissances à obsolescence programmée.

Remarquons aussi cette façon de dire « l'homme aluné » ; ce n'est pas l'homme qui va sur la Lune, qui alunite et donc celui qui pose un acte (« un petit pas pour l'homme, un grand pas pour l'humanité », *dixit* pourtant Neil Armstrong), c'est une forme passive, un « se faire mettre ». Par la religion, par la science, par la politique... bref, par tout ce qui donne sens à l'insensé du réel, tout ce qui vient tenter de pallier l'impossible du rapport sexuel.

Mais pourquoi faut-il « supposer qu'il y a un tout du réel ²⁸ » ? Je ferai une hypothèse, car il vaut mieux en poser contrairement à ce que dit Newton, que nous retrouvons en fin de cette réponse comme il y est au

début. En fait, en écrivant « hypothèses non fingo ²⁹ » et donc en utilisant le verbe *fingerer* qui a une dimension imaginaire puisqu'il signifie « arranger, manier, parer, se figurer, imaginer », voire « feindre », Newton récuse avant tout l'hypothèse qui ne repose pas sur l'expérience et sur un travail inductif. Mon hypothèse, qui explique aussi bien ce paragraphe qu'elle l'accorde au précédent : nous savons bien qu'il n'y a *pas-tout* du réel, en tout cas *pas-tout* qui peut se dire, s'écrire, car « le réel c'est l'impossible » signifie justement qu'il ne cesse pas de ne pas s'écrire, qu'il est, si ce n'est hors discours, du moins limite des discours, juste partiellement cernable, attrapable par bouts, jamais dans sa totalité, c'est lui qui n'existe « que des discours » et qui reste par bien des côtés « insensé ». Il y a un impossible à donner le sens dernier : donner un sens à l'insensé ne serait possible que si le réel... n'était pas le réel, car formant un tout.

*↑ Intervention au séminaire École 2021-2022 « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », pages 63 à 65, à Paris, le 17 février 2022.

1.↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 61-62.

2.↑ *Ibid.*, p. 63.

3.↑ *Ibid.*

4.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 73.

5.↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 63.

6.↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 569.

7.↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 63.

8.↑ *Ibid.*, p. 63-64.

9.↑ *Ibid.*, p. 64.

10.↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, version de l'AFI, séance du 21 janvier 1975, p. 63.

11.↑ *Ibid.*, p. 65.

12.↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 64.

13.↑ J. Rivière, « La féminité en tant que mascarade », dans *Féminité mascarade*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 197-213.

14.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 254-255.

15.↑ *Ibid.*, p. 454.

16.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 308.

17.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 176.

18.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 64.
19.  *Ibid.*
20.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 13.
21.  *Ibid.*, p. 12.
22.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 64.
23.  J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 76.
24.  *Ibid.*, p. 79.
25.  *Ibid.*, p. 73.
26.  *Ibid.*, p. 75.
27.  J. Lacan, *R.S.I., op. cit.*, séance du 14 janvier 1975, p. 49.
28.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 65.
29.  *Ibid.*

SÉMINAIRES CHAMP LACANIEN

Les formes actuelles de la censure

Jean Allouch

Le degré zéro de la censure (2^e partie) *

Approche du Neutre

On a déjà entrevu que cette censure degré zéro du ça emporte avec elle une mise à l'écart du Neutre. N'ayant jusque-là fait qu'indiquer ce Neutre, je voudrais préciser ce dont il s'agit en m'aidant d'une autrice contemporaine, à savoir Annie Ernaux.

Dans *Mémoires de fille*¹, une gamine de dix-sept ans quitte pour la toute première fois ses parents, petits épiciers, ainsi que le foyer de bonnes sœurs où elle logeait pour ses études au lycée, un foyer réservé aux filles et qu'elle abomine. Être monitrice dans une colonie de vacances lui en procure l'opportunité. Enfin libre, elle « crève d'envie de faire l'amour mais par amour seulement » (page 29). Elle en a, dirais-je, non pas tant le désir inconscient que la volonté qui porte en avant son envie. Tenue jusque-là à l'écart des garçons, grande lectrice, elle en rêve, telle une Emma Bovary. « Elle n'a jamais vu ni touché un sexe d'homme » (page 29). Le surlendemain de son arrivée à la colonie, même habitée par la crainte de perdre sa virginité, décidée, elle n'attendra pas : son dévolu se portera sur le moniteur chef² dont, aussitôt draguée par lui, elle tombe éperdument amoureuse. Non pas d'un garçon, mais d'un homme : il est « de ceux qui dirigent ». Il la regarde intensément tandis qu'ils dansent un rock, lors d'une fête qui rassemble les moniteurs une fois les enfants couchés. Il l'attire à l'écart ; sans la consulter, il écrase sa bouche contre la sienne ; elle est prise d'un « affolement délicieux ». Il l'amène dans une chambre, lui dit de se déshabiller. Annie Ernaux écrit : « Entre ce qui lui arrive et ce qu'elle fait, il n'y a pas de différence » – voici le Neutre, où se conjoignent « ce qui lui arrive » et « ce qu'elle fait ». On est réglé sur le Neutre lorsque l'on fait ce qui arrive et aussi bien l'inverse : lorsqu'il arrive ce que l'on fait. Qui donc ignore que, parfois, il n'arrive pas ce que l'on fait ? Ou encore, que l'on ne fasse pas ce qui arrive ? Je vois en cela un éclairage sur ce que Lacan a appelé acte : il y a acte lorsque l'on fait ce qui arrive. Le Neutre est le registre de l'acte.

Les romans d'Annie Ernaux tentent tous d'approcher, sinon d'atteindre, le Neutre³. « Il force. Elle a mal. Elle dit qu'elle est vierge comme une défense ou une explication. Elle crie. Il la houspille : "J'aimerais mieux que tu jouisses plutôt que tu gueules." Elle voudrait être ailleurs mais elle ne part pas » (page 43).

Les choses se bouclent à la façon d'un film pornographique : il la fait glisser au bas de son ventre, la bouche sur sa queue. Elle reçoit aussitôt la déflagration (page 44). Son « entrée dans le sexuel » (cinq minutes) donne lieu à une remarque d'Annie Ernaux dont j'ignore si elle lui a valu les admonestations de certaines féministes, tenantes du binarisme sexué tout en revendiquant haut et fort s'en dispenser : « Ce n'est pas à lui qu'elle se soumet, c'est à une loi indiscutable, universelle, celle d'une sauvagerie masculine qu'un jour ou l'autre il lui aurait bien fallu subir » (page 45). Et aussi : « Il me semble que je ne peux m'approcher davantage de la réalité. Qui n'était ni l'horreur ni la honte. Seulement l'obéissance à ce qui arrive, l'absence de signification de ce qui arrive » (page 46).

Ce Neutre (« ce qui arrive », conjoint à l'« absence de signification »), elle l'avait annoncé dès la première page de ce roman (page 11) : « Ni soumission ni consentement [voici le ni-ni barthésien], seulement l'effacement du réel qui lui fait tout juste se dire "qu'est-ce qui m'arrive" ou "c'est à moi que ça arrive" sauf qu'il n'y a plus de moi en cette circonstance, ou ce n'est plus le même déjà. Il n'y a plus que l'Autre, maître de la situation, des gestes, du moment qui suit, qu'il est seul à connaître. »

Avec, notamment, cette majuscule sur Autre, Annie Ernaux récuse l'idée que ce serait le moniteur chef qui aurait été l'agent de « ce qui arrive ». Le Neutre était déjà là, agissant, « arrivant ». Il déleste Annie Ernaux des questions aujourd'hui véhiculées par les médias : soumission, consentement, violence sexuelle, etc.

Liberté versus nécessité

Un autre degré zéro de la censure, non moins prégnant dans la pratique analytique, tient à l'a priori où l'on séjourne, celui d'une nécessité (*ananké*), à laquelle on accorde un empire qui va jusqu'à négliger la contingence et la liberté – celle de l'analysant et celle de l'analyste, les deux conjointes car la formule qui peut être retenue de l'exercice analytique tel que Lacan le pratiquait est la suivante : l'analyste se montre libre en s'adressant à la liberté de l'analysant. Les exemples ne manquent pas, dont ont fait état bien des analysants de Lacan⁴.

On s'en tient bien plutôt au credo venu de Taine qui écrivait : « Que les faits soient physiques ou moraux, il n'importe, ils ont toujours une cause ⁵. » Porté par le « toujours », ce préjugé a été maintenu tout au long de l'histoire de la psychiatrie. Ainsi Jean-Pierre Delteil, chef de service à l'hôpital Sainte-Anne et expert judiciaire, écrivait-il en 1995 : « Les passages à l'acte antisociaux [ils le seraient ? tous ?] commis par ces sujets sont motivés par un déterminisme qui échappe totalement ou partiellement à leur volonté et à leur contrôle ⁶. »

Quant à lui, Freud écrivait : « Le psychanalyste se distingue par une croyance particulièrement rigoureuse au déterminisme de la vie de l'âme ⁷. » Si cette croyance devait refuser tout ce qui, dans l'expérience analytique, se manifeste comme contingence (que la pratique de Freud ne néglige pas), si elle devait ne laisser nulle place au hasard, alors, oui, on pourrait l'écarter comme malvenue. Est aussi délaissé ce qui pourtant est présent chez Lacan et chez Freud, à savoir une problématisation de la liberté.

Chez Freud tout d'abord. On trouve, ou plutôt on ne retrouve plus, car on ne s'y intéresse pas, un terme forgé par lui : *Freiheitsdrang*. La liberté y reçoit une connotation spécifique, car *Drang*, la poussée, est une donnée reconnue de la pulsion. Ainsi la traduction par Jean-Pierre Lefebvre de *Freiheitsdrang* par « aspiration à la liberté » paraît-elle ne pas convenir. Il aurait été plus exact de traduire *Freiheitsdrang* par « poussée de liberté ». Cette impulsion à la liberté n'apparaît d'ailleurs pas seulement dans la *Traumdeutung*. Julia Kristeva formulerait-elle une opinion largement partagée lorsqu'elle écrit : « La liberté n'est pas un concept psychanalytique ⁸ » ? Voici la liberté chassée de l'analyse.

Lacan maintenant. Il inventa un mot – déchariter – pour indiquer ce que serait, de la part de l'analyste, s'adresser à la liberté de l'analysant ⁹, et pas seulement lui montrer le réseau de contraintes inconscientes où il se trouverait censément pris. On n'analysera pas de la même façon en s'en tenant à la seule nécessité, ou bien au contraire en posant, pour le moins, comme un « *a priori* utile ¹⁰ » que le sujet exerce sa liberté jusque dans ce qui lui convient le moins et dont il lui arrive de se plaindre. Antonin Artaud en témoigne de la façon la plus explicite. Et Lacan (21-22 octobre 1967) : « Loin qu'elle [la folie] soit pour la liberté une insulte (comme Ey l'énonce), elle est sa plus *fidèle compagne*, elle suit son mouvement comme *une ombre*. »

Déjà en 1946, Lacan faisait état de « l'insaisissable consentement » de la liberté à la folie ¹¹. La formule reste minimale et prudente, si l'on en juge par Artaud, chez qui il saute aux yeux qu'une liberté est à l'œuvre jusque dans la folie. Artaud s'y montre libre de s'en tenir à son honneur

– chose elle aussi bien négligée dans les études freudiennes et lacaniennes. Le caractère *intraitable* de la folie ne tient à rien d'autre qu'à la liberté qui s'y exerce. « Choix de la névrose » se lit chez Freud et ce propos peut être étendu à toutes les manifestations que certains déclarent « psychopathologiques ». Non, contrairement à ce que déclarait Henri Ey ¹², les maladies mentales ne sont ni des entraves ni des insultes à la liberté. C'est bien plutôt lui, le grand maître de la psychiatrie française, qui, disant cela, insulte la folie.

Non pas que Jacques Lacan n'ait jamais évoqué la liberté. Avec raison, il s'en méfie, déclarant ne jamais parler de la liberté, ce qui, on va le voir, est inexact. Certes, questionné sur la liberté, son premier mouvement fut une esquive ¹³. Il n'empêche, le 17 février 1971, traitant alors de la vérité, il mentionne « ce quelque chose dont il y a longtemps qu'[il] le me[t] *tout doucement* ¹⁴ comme ça sur la sellette, et qui se dénomme la liberté. » Et, déjà en plusieurs endroits (dans la relation sadique, dans l'amour, chez l'obsessionnel), il avait su relever l'incidence de la liberté. Il notait aussi la « liberté d'allure ¹⁵ » de femmes analystes, donnant en exemple celle qu'il qualifiait de « tripière », à savoir Melanie Klein.

Le tour pris privilégiant au plus haut point un déterminisme psychique a été noté par Michel Foucault. Il y voit le prolongement d'un « tournant galiléen », « la revendication d'une essence objective et concrète de l'homme comme sens fondamental de tous les phénomènes humains », « la recherche d'un déterminisme homogène et continu dans tous les phénomènes psychologiques ¹⁶ ». Freud est ici visé, et l'on peut y voir aussi une mise en question de la perspective lacanienne du mathème.

Le Monde en date du 24 novembre 2017 a lui aussi pris ses distances avec le déterminisme psychique, plus précisément avec ce complexe que certains psychanalystes s'emploient à dénicher dans chaque analyse, sûrs de l'y trouver : l'Œdipe.



Deux analytiques

Il est une autre variété de censure degré zéro sur laquelle je voudrais attirer votre attention, quand bien même elle reste plus difficile à attraper. La raison en est que Jacques Lacan s'adressait tout à la fois à deux publics, l'un exotérique, l'autre ésotérique¹⁷. Cet autre et plus étroit public était censé savoir lire ce qui n'était dit qu'à demi et comme furtivement, ou trop ouvertement pour que ce soit entendu, à savoir certains propos qui ne se laissaient pas loger tout bonnement dans le cadre déjà établi de ce qui, chez lui, ne faisait pas système. Non développés, parsemés ici et là, de tels énoncés restaient adressés aux seuls bons entendeurs de cet autre public ésotérique. Ce demi-silence fut d'abord celui de Lacan, averti que tout n'était pas bon à dire à la cantonade ou à son public.

Il arriva même que de tels propos fassent tache, aillent à l'encontre de ce que, par ailleurs, il disait et soulignait. Des exemples ? On croyait avoir appris de lui que le désir était désir de l'Autre. Eh bien non : il écrivit en 1967, dans « Place et origine de mon enseignement », s'autocitant : « Si "le désir de l'homme c'est le désir de l'Autre", il arrive qu'il faille bien que son désir à l'homme soit le sien propre. »

On croyait que, freudien, il avait fait sienne la conception freudienne de la libido qui couvre et lie tout à la fois les diverses « relations d'objet » (oral, vocal, anal, scopique, génital). Eh bien non, le 18 janvier 1967, il évoquait « ce qui s'articule dans la théorie psychanalytique moderne en long et en large, la confusion de cet Autre nourricier avec cet Autre sexuel. »

Sur cette même thématique érotologique, une autre déclaration vint elle aussi contester Freud. Toujours en 1967 (le 25 janvier), il remarquait que « la sexualité telle qu'elle est vécue, telle qu'elle opère, [c'est [...]] quelque chose qui représente un "se défendre" de donner suite à cette vérité qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. » La sexualité n'est plus ici comme chez Freud ce dont on se défend, mais est, elle-même, une défense. Voilà qui est fort de café et, là encore, guère admissible du côté de chez Freud. Il en fut de même lorsqu'il déclarait (4 juin 1969) : « [...] la chose freudienne, [...], a pour propriété d'être asexuée. »

De tels énoncés en annonçaient d'autres, tout aussi dérangeants et auxquels on ne peut faire place qu'une fois que l'on a mis en question le revendiqué freudisme de Lacan, réaffirmé tout à la fin (à Caracas). Ainsi le 29 janvier 1975 : « Il y a un rapport avec le sexe en ceci que le sexe est partout là où il ne devrait pas être ; il n'y a pas, nulle part, de possibilité d'établissement en quelque sorte formulable du rapport entre sexes. »

Le 4 juin 1969, magistral, il avait déclaré qu'« il n'y a pas de rapport sexuel », pour, plus tard (le 15 décembre 1971), trouver en criant une manière d'énonciation plus en phase avec ce propos : de rapport sexuel « H-I-H-A-N-A-P-P-Â-T ». Le Neutre est ici présent dans le constat qu'« il n'y a pas » (comme il n'y a pas de cheveux sur la tête à Mathieu). C'est de fait, rien de moins, rien de plus.

« H-I-H-A-N-A-P-P-Â-T » a été rendu comme nécessaire par la reconnaissance de ce que l'inexistence de rapport sexuel ne pouvait en aucune façon être présentée comme une vérité, ni même au titre d'un savoir. Ce cri met les points sur les *i*. Il ne véhicule pas une vérité, car une vérité n'advient comme telle qu'entérinée au lieu de l'Autre ; or l'« il n'y a pas de rapport sexuel » a comme coulé dans le marbre l'inexistence de cet Autre. Et pas non plus un savoir, s'il est exact que le savoir est fait de rapports, voire de rapports niés, non pas de rapports qu'il n'y a pas.

Ces propos à l'instant cités ne pouvaient donner lieu, à l'époque, au commentaire que je vous en propose aujourd'hui en notant qu'ils allaient à l'encontre de Freud. Cette conséquence restait inaperçue, tue, à commencer par Lacan lui-même et par la négligence des premiers « élèves » qui, aveuglés par le « retour à Freud », n'ont pas su voir que S. I. R., qui précéda l'annonce du « retour à Freud », avait déjà instauré son écart à l'endroit de Freud. Jacques Lacan jugeait ne pas pouvoir *politiquement* se démarquer de Freud tout en le faisant parfois *effectivement* de la façon la plus claire.

On ne peut prendre en compte de tels propos, sans pour autant se détourner de Freud, qu'en distinguant, comme je le fais depuis peu, la cohabitation de deux différentes analytiques du sexe, une *analytique du lien* (celle d'une sexualité freudienne déclarée « pas à sa place », celle de l'objet *a*, celle du fantasme) et une *analytique du lieu*¹⁸ (celle de l'inexistant rapport sexuel, où le sexe est à sa place). Toutefois, ce n'est pas non plus, aujourd'hui, l'objet de cet exposé de vous présenter ces deux analytiques du sexe.

Conclusion : une pensée survalente

Il serait instructif de rapprocher ces degrés zéro de la censure d'une notion freudienne maintenue elle aussi dans l'ombre. Notamment dans *Dora, Fragment d'une analyse d'hystérie*¹⁹, Freud se sert à plusieurs reprises d'une dite « pensée survalente » (*überwertige Gedanke*), qu'il tient de Wernicke et qu'il présente comme étant parfois le seul symptôme d'une mélancolie²⁰. Si ce rapprochement devait être confirmé, on devrait conclure que les censures degré zéro ici présentées dénotent une mélancolie. On se demanderait alors : quelles sont, dans les études lacaniennes contemporaines, les incidences

chez ses élèves du deuil de Jacques Lacan ? On n'égratigne pas la mémoire d'un mort, on chante ses louanges, tout au moins juste après son décès, et cela ne laisse pas les coudées franches à l'esprit critique.

Pour ce qui me concerne, j'ai lu dans une épigramme de Martial qui visait un certain Priscus comment mon rapport à Lacan s'est au fil du temps peu à peu transformé (j'ai écarté le nom de Priscus pour loger à sa place celui de Lacan) :

« Lorsque je te connaissais,
Je t'appelais Seigneur et Maître,
Tu m'appris à te connaître :
Te voilà Lacan désormais ²¹. »

Je m'aperçois aujourd'hui que, tout au long de ces soixante années consacrées à lire Lacan, mon rapport à lui a changé. Le maître qu'à mes yeux il n'a jamais été a laissé place à quelqu'un qui parlait et qui s'appelait, on le note aujourd'hui, Jacques-Marie Lacan. C'est tout bête ! Et ce n'est en rien diminuer la portée de son dire, bien au contraire, que d'admettre qu'il ne dispensait pas un savoir de part en part psychanalytique, mais que ce qu'il avançait était aussi le dire de quelqu'un, à l'occasion d'un analyste. Vous venez à l'instant d'en lire un témoignage avec l'écriture de son nom au complet : Jacques-Marie Lacan. L'effacement de « Marie » peut être reçu comme un signe de celui de son ancrage dans le catholicisme. Venus d'Argentine, deux ouvrages récents ²² ont fait valoir à quel point Jacques-Marie Lacan, tout en prenant ses distances, se débat en permanence avec le catholicisme de sa jeunesse et, surtout, reconduit, jusque dans l'analyse, certaines données reprises du catholicisme (notamment la formule « le désir c'est la grâce », ou encore le phallus, Φ , vu comme « présence réelle »). Ce qu'on aperçoit à seulement noter, comme je le fais avec vous, que c'était quelqu'un qui parlait.

*  Soirée du séminaire Champ lacanien « Les formes actuelles de la censure », à Paris, le 6 janvier 2022.

1.  A. Ernaux, *Mémoires de fille*, Paris, Gallimard, 2016.
2.  Illustration, sensible tout au long du roman, de ce qu'a noté un humoriste : l'amour, c'est quand le cœur annihile l'intelligence.
3.  Elle le signale parfois (voir A. Ernaux, *Une femme*, Paris, Gallimard, 1987, p. 62, ou encore *L'Occupation*, Paris, Gallimard, 2002, p. 48).
4.  On pourra se reporter à mon recueil des chries de Lacan (*543 impromptus de Jacques Lacan*, Paris, Epel / Mille et une nuits, 2009).
5.  Cité par M. Renneville, *Crime et folie. Deux siècles d'enquêtes médicales et judiciaires*, Paris, Fayard, 2003, p. 190.
6.  *Ibid.*, p. 425.
7.  S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. X, Paris, Puf, 2009, p. 36. Souligné par Freud.
8.  J. Kristeva, *L'Avenir d'une révolte*, Paris, Flammarion, 2012.
9.  J'ai présenté plusieurs exemples de ce que serait *déchariter* dans le chapitre « Déchariter » de *L'Autre sexe*, Paris, Epel, 2015.
10.  M. Foucault, « Inutile de se soulever », dans *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 790-794.
11.  J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 187.
12.  Cité par Lacan, *ibid.*
13.  Pour plus de précision, on pourra se reporter à mon ouvrage *La Scène lacanienne et son cercle magique. Des fous se soulèvent*, Paris, Epel, 2017.
14.  Souligné par l'auteur.
15.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, séance du 11 février 1975.
16.  M. Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2021, p. 28.
17.  Ainsi son élection des « petits princes de l'université », les normaliens Miller, Milner, Badiou, etc.
18.  J. Allouch, *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ?*, Paris, Epel, 2017.
19.  S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1990.
20.  *Ibid.*, note p. 117.
21.  Martial, *Épigrammes*, édition bilingue, joyeusement traduit du latin par Jean Malaplate, Paris, Gallimard, 1992, p. 37.
22.  S. Vassallo, *Le Désir et la grâce. Saint Augustin, Lacan, Pascal*, adapté et traduit de l'espagnol (Argentine) par l'auteur, Paris, Epel, 2020. J. Baños Orellana, *Jacques-Marie Lacan, 1901-1932. Bildungsroman*, trad. de l'espagnol (Argentine) par A. Allaigre, Paris Epel, 2018.

D'UN PÔLE À L'AUTRE

Pantchika Doffémont *

Le Diable : un substitut du Père ** ?

Freud rencontre la figure du père à travers sa recherche sur l'étiologie sexuelle des névroses et sa quête de la résolution de l'énigme de l'hystérie et de la névrose de contrainte. Une des figurations du père sera celle où Freud fera équivaloir le Diable au père : un père mauvais parce que séducteur. Cette époque est celle de la *Neurotica* où le père lui apparaît comme la principale source de la névrose. Pour Freud, tous les pères, y compris le sien, sont des pervers. Ces années sont souvent qualifiées de « pré-analytique » où la séduction est entendue comme un évènement réel, où la figure du père est un père de la réalité.

En septembre 1897, Freud annonce à Fliess qu'il ne croit plus à sa *Neurotica* et reviendra sur son hypothèse d'un père séducteur. Il donnera une autre consistance à la figure du père au travers des tragédies d'*Œdipe Roi* et d'*Hamlet* en élaborant le schéma œdipien et la fonction du fantasme. Avec cet abandon, ce sera la naissance de l'exploration d'une autre réalité : la réalité psychique. Mais, pour Freud, sa théorie de la séduction n'aura de cesse de faire retour. Son œuvre sera jalonnée par de nombreuses allusions à la figure du Diable comme en 1923, avec son essai de psychanalyse appliquée qui sera publié dans la revue *Imago* ¹ sous le titre : « Une névrose diabolique au XVIII^e siècle ».

Freud s'intéresse particulièrement à l'histoire du peintre Christoph Haizmann, parce que, pour lui, le Diable est une figuration des pulsions libidinales refoulées dans l'inconscient du névrosé, mais aussi, écrit-il, « une réplique du père et peut intervenir comme son substitut ² », dans le texte allemand : *der Teufel als Vaterersatz*. Cependant, que recouvre la traduction *substitut du père* pour Freud ? Comment et pourquoi Freud peut-il interpréter que le Diable est un substitut du père ? De quel père s'agit-il ? Père œdipien, père du trauma ? Pourquoi Freud considère-t-il le cas de Christoph Haizmann comme une névrose ?

Si la traduction française en privilégiant le terme de *substitut* du père évoque plutôt la substitution analogique de la métaphore, une autre lecture

ne serait-elle pas possible en notant que le terme employé par Freud, *Ersatz*, dans l'expression *Vaterersatz*, est un mot allemand qui, traduit en français, peut avoir une nuance fortement péjorative : produit ou personne de substitution de moindre valeur ? Alors, en tenant compte de cette équivoque, le Diable pourrait représenter un « comme si » du père, qui ne serait équivalent ni à Dieu, ni au père. Les écrits et les peintures de Christoph Haizmann qui décrivent visions, convulsions, sensations très douloureuses accompagnées d'absence et d'extase, pourraient être l'expression d'un inconscient à ciel ouvert d'un sujet psychotique. La mélancolie interminable à la suite de la mort du père serait, alors, liée au fait que, le sujet ne voulant rien en savoir, rendant impossible son appropriation, ce serait la mort, castration ultime, qui serait rejetée. Hypothèse qui permettrait de se demander si le Diable, pour Christoph Haizmann, ne serait pas en tant qu'*Ersatz* du père une suppléance dans une construction délirante psychotique.

Pour rappel, Christoph Haizmann est un peintre à qui le Diable est apparu, neuf ans plus tôt, « à une époque de découragement quant à son art et de doute quant à sa propre subsistance ³ », et où, incapable de jouissance, il refusait tout ce que le Diable offrait d'ordinaire à ceux qui se vouent à lui : argent, femmes, magie. Ce découragement faisait suite à *ex morte parentis*, ce que Freud interprétera ainsi : « Son père, donc, était mort, ce qui l'avait rendu mélancolique ⁴. » Freud poursuit : « Le Diable était venu à lui, lui avait demandé pourquoi il était si bouleversé et si triste et lui avait promis “de l'aider et de lui prêter main-forte en toutes manières” ⁵. » Cet engagement s'était fait au moyen d'un pacte de sang, daté de 1669. Ce pacte était tout proche de son échéance et le peintre saisi par de terribles convulsions fut amené au sanctuaire de Mariazell (septembre 1677), car, pour lui, « seule, la Sainte Mère de Dieu pouvait le délier du pacte avec le Diable ⁶ ». Après plusieurs exorcismes, il vit le Diable sous la forme d'un dragon ailé, qui lui restitua le pacte de sang qui était ainsi formulé : « *L'an 1669. Christoph Haizmann, je m'engage par écrit envers ledit Satan, à être son fils, en toute propriété de corps et dans 9 ans à lui appartenir, mon corps et mon âme* ⁷. »

Freud remarque que les pactes mentionnent seulement l'obligation pour Haizmann de s'aliéner au Diable. Pour Freud, c'est parce que c'est au Diable que Christoph Haizmann accorde « le plus fort pouvoir thérapeutique ⁸ ». C'est le Diable qui, à ce titre, doit remplacer le père perdu durant neuf ans ⁹ afin que le peintre retrouve son humeur et sa capacité de travail. Mais, poursuit Freud, si prendre le Diable comme tenant lieu de père pour sortir de sa mélancolie est un excellent motif, « il est tout de même curieux qu'un fils ait l'idée de prendre le Diable comme substitut de ce père

bien-aimé ¹⁰ ». Pour en comprendre la raison, Freud va se servir de la psychanalyse et de l'Œdipe pour soutenir son hypothèse selon laquelle « le Diable est un substitut direct du père ¹¹ ».

Tout d'abord parce qu'il en a les apparences : le Diable peint, en premier, par Christoph Haizmann est un honorable bourgeois entre deux âges, avec un manteau rouge, un chapeau noir, un chien noir à ses côtés. Le Diable et le père sont tous les deux du genre masculin et du même âge.

Mais aussi parce que « Dieu est un substitut du père ou, plus exactement, un père exalté, ou bien encore une copie du père, tel qu'on le voyait et qu'on le ressentait dans l'enfance [...] et le mauvais démon est considéré comme un antagoniste de Dieu [...]. Ainsi, le mauvais Démon de la foi chrétienne, le Diable au Moyen Âge, était lui-même, selon la mythologie chrétienne, un ange déchu, de même essence que Dieu ¹². » Et Dieu, lui-même, a présenté un visage ambivalent, à la fois Dieu vengeur et Dieu d'amour pendant tout un temps de l'histoire. Freud conclura : « Ces contradictions dans la nature primitive de Dieu sont un reflet de l'ambivalence qui domine des rapports de l'individu à son propre père. Si Dieu bon et juste est un substitut du père, on n'a pas le droit de s'étonner de ce que la position hostile qui le hait, le redoute et se plaint de lui, ait trouvé son expression dans la création de Satan. Ainsi, le père serait l'image originare individuelle de Dieu comme du Diable ¹³. »

Enfin, parce que cette « trace de la conception satanique du père » se retrouve, « chez le petit garçon ¹⁴ », dans les dessins de figures grotesques ou les caricatures, les cauchemars de cambrioleurs, les phobies d'animaux qui tournent le père en dérision ou illustrent l'ambivalence amour/haine du père.

Ainsi, avec Freud nous avons une équivalence : Dieu = Diable = homme *donc* père. Elle situe Dieu, son opposé le Diable et le père comme figure du père imaginaire et père de la réalité ¹⁵. Ce serait cette ambivalence des sentiments d'Haizmann qui expliquerait le processus de ravalement du père, que Freud va éclairer en étudiant les *fantaisies névrotiques* du peintre, dans lesquelles il remarque une dimension sexuelle :

– d'abord avec l'insistance du chiffre neuf, avec les neuf ans du pacte et les neuf tentations du Diable, mais aussi symbole de la durée d'une grossesse. Ce chiffre est pour Freud à mettre en relation avec un fantasme de grossesse longtemps refoulé et réactivé du fait du deuil et de sa « nostalgie du père perdu ¹⁶ » ;

– et avec la féminisation du corps du Diable dans ses peintures ¹⁷. En effet, si le Diable finira par apparaître sous la forme d'un dragon volant, dès

la deuxième apparition, il est nu, difforme, avec une ou deux paires de seins de femme. À la cinquième apparition, le Diable porte des mamelles et un long pénis se terminant en queue de serpent.

Freud donnera deux explications.

Tout d'abord, son attitude hostile envers le père et son ravalement sont le signe de sa protestation envers une position féminine à l'encontre du père, « qui culmine dans la fantaisie de lui mettre au monde un enfant ¹⁸ », car cette position féminine a pour condition l'abandon de l'organe sexuel masculin, donc la castration. Pour Freud, ce refus de la position féminine est en fait « une rébellion contre la castration », qui, écrit-il, trouve régulièrement son expression la plus forte dans la fantaisie opposée de castrer le père lui-même, de faire de lui une femme ¹⁹. (Pour Freud, le féminin est défini comme une version castrée du masculin.) Avec cette projection de la féminité sur son corps, le Diable, substitut du père, perd ainsi son sens hostile.

Freud ajoutera une autre explication : « La tendresse infantile a été déplacée de la mère sur le père, ce qui suggère une forte fixation antérieure à la mère, laquelle est à son tour responsable d'une part de l'hostilité à l'égard du père ²⁰ » – on retrouve ici les éléments du schéma triangulaire œdipien où la mère est désirée comme objet sexuel et le père désirant est un rival, craint et haï, dont le sujet aimerait se débarrasser.

Freud interprète le conflit névrotique du peintre entre position masculine et position féminine (angoisse de castration et plaisir de castration) comme une « protestation virile » contre la position féminine. Protestation qui « a régulièrement sa part dans la formation du caractère [...] et dans l'analyse des hommes névrosés », en particulier obsessionnels. La *résistance acharnée* que présentent ces sujets s'inscrit dans le cadre du complexe de castration. Freud est à cette époque en train d'insérer définitivement cette théorie du complexe de castration dans l'ensemble de sa théorie du développement sexuel dans l'article « L'organisation génitale infantile ²¹ ».

Il rappellera qu'il a déjà découvert cette position féminine envers le père et la fantaisie de grossesse pour le garçon avec l'analyse du cas Schreber qui, en publiant sa propre histoire, a mis au jour ce facteur pathogène typique ²². Mais si le Président Schreber trouva « la guérison lorsqu'il se résolut à abandonner sa résistance à la castration et à se plier au rôle féminin que Dieu lui avait réservé ²³ », pour Freud, « la répugnance [de Christoph Haizmann] envers l'hypothèse de la castration ²⁴ » lui rend impossible la liquidation de son désir pour le père, d'où les symptômes névrotiques et son appel à l'aide de la Vierge, image de la mère.

Dans cette lecture, le Diable, substitut du père, recouvre la figure du père de la réalité et celle du père imaginaire, père tout-puissant, tentateur qui encourage la jouissance et père rival. Il a aussi, en tant que père aimé, une fonction d'idéal, une fonction symbolique quand Christoph Haizmann en appelle au Diable en tant que père mort capable de le guérir de sa mélancolie ou quand son désir pour le père entraîne « une rébellion contre la castration ». Autrement dit, c'est un père du trauma et un père œdipien, comme l'a défini Freud.

De retour à Vienne, Christoph Haizmann souffre à nouveau de crises très graves, qu'il relate dans son journal. Il se trouve sous l'emprise de visions/hallucinations du Diable qui le tente, du Christ qui lui enjoint de « renoncer au monde et de servir Dieu pendant six ans dans un désert ²⁵ » et de la Sainte Vierge. Toujours dans l'incapacité de subvenir à ses besoins, il évoque, alors, l'existence d'un pacte écrit à l'encre, antérieur à celui écrit avec le sang, qu'il doit aussi récupérer, ce qui lui permet de justifier son retour, en mai 1778, au monastère de Mariazell sans être considéré comme un relaps (comme à nouveau un hérétique). Pour Freud, les deux pactes ont été inventés et confectionnés par Haizmann, par nécessité, « le Diable ne lui est pas apparu du tout [...] Le Diable n'a bel et bien existé que dans sa fantaisie ²⁶. [...] À l'observation superficielle, cette névrose apparaît comme une charlatanerie qui recouvre une part du grave, mais banal combat pour la vie ²⁷. » Haizmann fait partie de ces êtres connus pour être d'« éternels nourrissons [...] qui maintiennent tout au long de leur vie, la revendication d'être nourris par quelqu'un d'autre », au prix d'une privation de tout plaisir libidinal, choisissant la voix hystérique du renoncement. Pour y parvenir, son histoire lui fera parcourir le « chemin qui mène du père, en passant par le Diable, substitut du père, aux pieux Révérends Pères ²⁸ », « père nourricier », d'où les mamelles du Diable, qui auront la fonction de lui assurer la conservation de la vie.

En 1956, cette interprétation du cas Haizmann par Freud sera contestée par Ida Macalpine et Richard Hunter qui, disposant du journal de Christoph Haizmann, publieront une étude élaborée dans un livre intitulé *Schizophrenia 1677* ²⁹. Ils critiqueront l'analyse de Freud qui fait du Diable une figure paternelle et de Christoph Haizmann un névrosé. Dans leur analyse, Christoph Haizmann souffre d'une schizophrénie paranoïde.

La même année, Lacan fera remarquer, dans son séminaire *Les Psychoses*, qu'« il y a [...] une chose qui échappe à la trame symbolique, c'est la procréation [...] le fait qu'un être naisse d'un autre, rien ne l'explique dans le symbolique ³⁰ ». Le symbolique étant une structure trouée, le

Nom-du-Père est une suppléance au manque dans l'Autre, dont la fonction est de le compléter. C'est pourquoi la reconnaissance de la paternité ne relève que d'une opération purement signifiante, c'est-à-dire « d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom-du-Père ³¹ », et cette opération ne se fait pas sans les « accidents biographiques de chacun ³² ». Dans la névrose, comme le démontre Lacan, le fantasme de grossesse est « la réalisation imaginaire du père par la mise en jeu symbolique de la conduite ³³ ». Il prendra l'exemple de la grossesse hystérique du cas décrit par Eisler : un conducteur de tramway, de structure hystérique, tombé du haut de son tramway, dont les crises, leur mode, leur périodicité, leur style révèlent un fantasme de grossesse. Cette grossesse symbolique permet la mise en place d'un père imaginaire, d'un père idéalisé qui vient étayer, voire y remédier, les défaillances du père réel ³⁴.

Alors, pour Christoph Haizmann, les nombreux symptômes somatiques seraient la mise en scène de l'énigme de la procréation empêchant le sujet d'accéder à une virilité « tranquille ». Elle le pousserait à poser, incessamment, la question que pose le sujet hystérique : « Suis-je ou non quelqu'un capable de procréer ? [...] Suis-je un homme, ou suis-je une femme ? » Autrement dit : « Qu'est-ce qu'une femme ³⁵ ? »

Pourtant, quand Christoph Haizmann écrit dans le pacte : *appartenir corps et âme* à Satan, ce fantasme ne pourrait-il pas être rapproché de Schreber qui dans son délire fait part d'un désir inavouable : « Ce doit être une chose singulièrement belle d'être une femme en train de subir l'accouplement ³⁶ » ? Et quand Christoph Haizmann représente le Diable mâle et femelle, ne peut-on aussi y voir le signe d'une confusion en ce qui concerne l'identité sexuelle et d'une forclusion de la castration féminine, avec un fantasme de procréation qui serait par parthénogénèse, fantasme archaïque, prégénital et non pas œdipien ? Il pourrait s'agir d'un délire de grossesse, une sorte de prolifération de l'imaginaire, un délire où Christoph Haizmann appartenant corps et âme à Satan, le Diable, père réel, le féconde pour qu'il *s'engendre* au bout de neuf mois, faisant de lui, dans un délire de filiation, *le fils de Satan*.

Les visions de Diable et les terribles convulsions qui l'ont amené, la première fois, au monastère de Mariazell, pourraient être le signe des tentatives d'« assassiner son âme », pour reprendre l'expression de Schreber, quand le Diable le soumet aux tentations de l'argent, des femmes, de la magie, ou encore de l'émasculer pour en jouir. Pour éviter la catastrophe interne, il fait appel à la Vierge et trouve le subterfuge des pactes, qui lui

permettront de continuer à être pris en charge par la communauté des Frères sous le regard de Dieu.

Dans la psychose, le signifiant du Nom-du-Père, forclos au lieu de l'Autre, a pour conséquence la carence de la signification phallique, au lieu de l'imaginaire. Lacan avancera que, pour parer à ce défaut, « le sujet doit suppléer au manque de ce signifiant qu'est le Nom-du-Père ³⁷ » au moyen d'une métaphore délirante. En reprenant le schéma I ³⁸ construit par Lacan à propos de Schreber, nous aurions, du côté symbolique, du fait de la forclusion du Nom-du-Père :

– en *I*, l'idéal du moi, où se maintient « le Créé », la face masculine, car pour Christoph Haizmann la figure de l'Autre est dissociée, avec le Diable, Jésus-Christ, Dieu représenté par le monastère. En tant que suppléance symbolique, cette figure de l'Autre a une fonction de coupure d'avec la jouissance. Ainsi la prescription de Jésus-Christ de *servir Dieu pendant six ans dans un désert* ;

– en *m*, du côté imaginaire, les frères du monastère, une communauté d'hommes qui ont renoncé à la fonction sexuelle et procréatrice, des petits autres à qui il peut s'identifier comme homme sans être mis en danger par un débordement de jouissance envahissante. Ainsi, l'idéal du moi et une identification masculine possible lui permettent un semblant de sexualité et de se maintenir comme homme ;

– en *M*, du côté symbolique, la face féminine de l'Autre, la Vierge Mère, autre suppléance symbolique, à qui est dévolue la procréation, ce qui permet un semblant de différence des sexes ;

– et du côté imaginaire, en *i*, la jouissance transsexualiste où c'est le Diable, le père féminisé, qui est pris dans la *pousse à la femme* afin de faire de ce « père travesti, une figure de la femme rendue toute comme grande Diabliesse de la castration ³⁹ », pour reprendre la citation de Michel Bousseyroux, mais où c'est aussi Christoph Haizmann dans sa propre féminisation qui le pousse à devenir une fille, « une fille de joie ⁴⁰ », enceinte du père (cf. le délire de grossesse et les convulsions).

Ainsi, *appartenir corps et âme* au Diable pour devenir *le fils du Diable*, pourrait être la solution délirante mais thérapeutique de la psychose. En offrant son corps et son âme à Satan pour qu'il en use à sa guise dans une jouissance passive et sans limite, il abandonnerait sa résistance à la castration et se plierait au rôle féminin que le Diable lui assigne, comme Schreber qui acceptera de « devenir la femme de Dieu ». La nomination symbolico-imaginaire *être le fils du Diable* pourrait stabiliser la structure psychique en logeant Christoph Haizmann sous un nom qui l'identifie et l'inscrit dans

l'ordre des générations dans le registre de l'idéal, ou bien, au contraire, entraîner une activité délirante encore plus grande, que la vision qu'il décrira comme la plus effrayante pourrait laisser présager : « [...] une salle fastueuse dans laquelle "s'élevait un trône érigé avec des pièces d'or" », des cavaliers se tenaient tout autour et attendaient l'arrivée de leur roi. Le cavalier (le Diable) qui s'était souvent déjà occupé de lui l'engage à monter sur le trône, car « ils voulaient le considérer comme leur roi et le vénérer pour l'éternité ⁴¹ ». Et dans ce délire des grandeurs, élément présent dans la plupart des cas de paranoïa, il est alors, non plus *fil du Diable*, mais *Diable*.

Christoph Haizmann finira sa vie dans la congrégation des Frères de la Miséricorde, qui lui imposeront une loi de l'ascèse, un *désert de jouissance*. Solution stabilisatrice qui restera toujours fragile puisqu'il connaîtra à plusieurs reprises les « tentations de l'Esprit Malin qui voulait l'entraîner à faire un nouveau pacte ⁴². »

Alors, peut-on parler de psychose ou de névrose dans le cas de Christoph Haizmann ? Le Diable, père réel, père imaginaire, père symbolique, pour Freud, mais est-il pour autant un signifiant du père, un Nom du Père, résultat de l'opération de la métaphore paternelle, comme l'a conceptualisé Lacan ? A-t-il cette fonction symbolique, organisatrice du père, qui renvoie à l'interdit de l'inceste et à la castration du phallus imaginaire, en tant qu'objet manquant ?

Les visions/hallucinations visuelles et acoustico-verbales dont souffre Christoph Haizmann sont persécutives et envahissantes. Elles présentent le Diable comme Autre de la jouissance, un surmoi dont l'injonction est « jouis », le Christ puis un ange comme un surmoi, qui interdit toute jouissance en le harcelant et en le torturant, mais aussi un surmoi qui exige la perfection pour obtenir la grâce et la sollicitude de Dieu qui, lui, père aimant, ne l'abandonnera pas ⁴³. Enfin, la Vierge Marie est un surmoi maternel moins virulent qui soutient la parole interdictrice du Christ. Elles expriment un surmoi d'origine paternel et maternel dans ses différentes facettes, féroce et précœdipien, et non pas un surmoi héritier du complexe d'Œdipe, instance morale intériorisée, issue de l'identification au père. Elles sont le retour par le dehors et dans le réel de ce qui n'est pas symbolisé, de ce qui n'a pas d'inscription au niveau du système psychique, le réel étant alors pour le sujet sa réalité psychique. Lacan dira dans son séminaire *Les Psychoses* : « Ce qui a fait ainsi l'objet d'une *Verwerfung* reparait dans le réel ⁴⁴. » Et ce qui a été *Verworfen*, forclos, c'est le signifiant qui, dans l'Autre du langage, inscrit la Loi, soit le Nom-du-Père, avec pour conséquence au moment de l'Œdipe l'échec de la métaphore paternelle, le Nom-du-Père ne

venant pas se substituer au désir de la mère, qui dès lors fait couple avec l'enfant, dont rien ne la sépare. Avec Lacan, nous dirions qu'il n'a pas renoncé à être le phallus de la mère et ne s'est pas engagé dans la dialectique de l'avoir en s'identifiant au père. Pour Christoph Haizmann, l'apparition du Diable est un retour dans le réel du père, le signe de la forclusion du Nom-du-Père et de la psychose.

Alors pourquoi Freud diagnostique-t-il une névrose, qu'il qualifie de diabolique ou de démonologique, caractérisée par « une désirance pour le père renforcée », puis, après le premier exorcisme, par « un combat entre le plaisir libidinal de la vie et la découverte que l'intérêt de la conservation de la vie exige impérativement renoncement et ascèse ⁴⁵ » ? Qu'apporte le cas Haizmann aux théories de Freud de l'époque ?

Freud, dans cet essai, emploiera le terme de « maladie psychotique [...] avec les manifestations d'une paranoïa ⁴⁶ » pour qualifier les symptômes du Président Schreber auquel il fait référence. En 1922, il a déjà cerné le mécanisme de la paranoïa, sa spécificité avec la question centrale de l'homosexualité et opéré une véritable clinique différentielle qui sera promue, en 1924, dans son article « Névrose et psychose ⁴⁷ ». Ce qui est au cœur de ses préoccupations théoriques et cliniques, c'est le thème du refoulement d'un désir de relation homosexuelle incestueuse au père et le fantasme de grossesse déjà illustré par le cas Schreber, en 1911.

Il a déjà rédigé, en 1919, une ébauche de formalisation de ce phénomène avec la description du fantasme « Un enfant est battu ⁴⁸ », où le garçon occupe une « position féminine passive » selon le désir d'« être aimé par le père », le choix du père comme objet d'amour constituant la deuxième phase, refoulée mais reconstruite dans l'analyse du *fantasme de fustigation*. Pour Freud, le refoulement de ce fantasme est pour les deux sexes le « refus de la féminité : les deux sexes s'empressant de se débarrasser d'une position féminine qui reconnaît la castration en refoulant le fantasme ⁴⁹. »

Avec le cas Haizmann, Freud trouve une histoire où le Diable en tant que substitut du père aimé et la nostalgie du fils réactivent le refoulement du désir d'être l'objet féminin du désir du père, d'avoir un enfant de lui, c'est-à-dire des fantasmes homosexuels qui impliquent la castration. Ceux-ci lui permettent de confirmer ce qu'il avait déjà repéré dans la psychose avec son étude du cas Schreber, soit une structure œdipienne névrotique inversée, appelée aujourd'hui hystérie masculine.

Il n'en demeure pas moins que si l'interprétation de Freud, dans ce texte, met en relief la relation et les liens psychiques névrotiques qui unissent le fils au père, elle ne traite pas de l'idée de la possession du fils

par le Diable, c'est-à-dire de la position du fils comme objet de la jouissance de l'Autre, comme dans le cas de Schreber où Freud a pu poser l'interprétation selon laquelle Schreber a la conviction que Dieu veut jouir de lui comme d'une femme. Interpréter seulement les motions pulsionnelles de Haizmann sur le Diable-père comme l'expression des désirs œdipiens inversés du peintre, permettrait-il à Freud de se dérober à l'hypothèse du désir de séduction du père sur le fils et au rappel de sa *Neurotica* quand il écrit : « Malheureusement mon propre père a été l'un de ces pervers et a été responsable de l'hystérie de mon frère et de celle de quelques-unes de mes plus jeunes sœurs ⁵⁰ » ?

Mots-clés : Freud, Christoph Haizmann, fonctions du Diable, névrose, psychose.

*  Pôle 2, Marseille – Aix-en-Provence – Corse.

**  Intervention lors du Samedi clinique de Toulon/Bandol, *Pour une clinique psychanalytique : névrose, psychose, et au-delà du diagnostic...*, le 22 janvier 2022.

1.  S. Freud, « Une névrose diabolique au xviii^e siècle », *Imago*, n° 9, 1923, p. 1-34.

2.  S. Freud, « Une névrose diabolique au xviii^e siècle », dans *Œuvres complètes XVI, 1921-1923*, Paris, Puf, 2010, p. 232.

3.  *Ibid.*, p. 219.

4.  *Ibid.*, p. 225.

5.  *Ibid.*, p. 226.

6.  *Ibid.*, p. 236.

7.  *Ibid.*, p. 226.

8.  *Ibid.*, p. 228.

9.  *Ibid.*, p. 227.

10.  *Ibid.*

11.  *Ibid.*, p. 229

12.  *Ibid.*, p. 230-231.

13.  *Ibid.*, p. 231.

14.  *Ibid.*

15. [↑](#) *Ibid.*, p. 232.
16. [↑](#) *Ibid.*, p. 233-234.
17. [↑](#) *Ibid.*, p. 234.
18. [↑](#) *Ibid.*, p. 235.
19. [↑](#) *Ibid.*
20. [↑](#) *Ibid.*
21. [↑](#) S. Freud, « L'organisation génitale infantile », dans *La Vie sexuelle*, Paris, Puf, 1999, p. 113-116.
22. [↑](#) S. Freud, « Une névrose diabolique au xviii^e siècle », art. cit., p. 237.
23. [↑](#) *Ibid.*, p. 236-237.
24. [↑](#) *Ibid.*, p. 235-236.
25. [↑](#) *Ibid.*, p. 246.
26. [↑](#) *Ibid.*, p. 243.
27. [↑](#) *Ibid.*, p. 249.
28. [↑](#) *Ibid.*
29. [↑](#) I. Macalpine et R. Hunter, *Schizophrenia 1677. A Psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession* (1956).
30. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 202.
31. [↑](#) J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 556.
32. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, op. cit.*, p. 202.
33. [↑](#) *Ibid.*, p. 240.
34. [↑](#) *Ibid.*, p. 240-241.
35. [↑](#) *Ibid.*, p. 191-193.
36. [↑](#) D. P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1975, p. 64.
37. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 147.
38. [↑](#) J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », art. cit., p. 571.
39. [↑](#) M. Bousseyroux, « L'inconscient et le corps dans la schizophrénie et l'hystérie », *Revue nationale des Collèges de cliniques psychanalytiques*, n° 14, *L'Inconscient et le corps*, Paris, Hermann, 2015, p. 24.
40. [↑](#) *Ibid.*, p. 26.
41. [↑](#) S. Freud, « Une névrose diabolique au xviii^e siècle », art. cit., p. 245-246.
42. [↑](#) *Ibid.*, p. 223.
43. [↑](#) *Ibid.*, p. 249.
44. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, op. cit.*, p. 215.
45. [↑](#) S. Freud, « Une névrose diabolique au xviii^e siècle », art. cit., p. 250.
46. [↑](#) *Ibid.*, p. 236-237.

47.  S. Freud, « Névrose et psychose », dans *Névrose, psychose et perversions*, Paris, Puf, 1974.
48.  S. Freud, « Un enfant est battu », dans *Névrose, psychose et perversion*, *op. cit.*
49.  *Ibid.*, p. 242.
50.  S. Freud, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, p. 230 et 231 (lettre des 8 et 11 février 1897).

David Bernard

Je désire * ?

Nous savons l'importance que nous donnons au désir en psychanalyse, jusqu'à peut-être, parfois, l'idéaliser. Pour exemple de cette idéalisation, et des déviations qu'elle peut entraîner, pensons aux usages qui au nom de Lacan ont pu être faits (ou le sont encore) en certains lieux de l'expression « désir décidé ». Bien souvent, elle passa au rang de slogan, si ce n'est de bannière, pour rassembler les troupes, et à l'occasion reprocher surmoïquement à tel ou tel son supposé égarement. Seulement, le désir n'est pas l'envie, ni l'impérieuse volonté. Dire *Je veux* ne suffit pas à témoigner d'un désir. Au point que celui qui dans une analyse se repose la question de son désir, en est parfois plus proche que ceux qui croient savoir toujours où ils en sont. Mais d'ailleurs, jusqu'où peut-on dire « Je désire ¹ » ?

La question a sa pertinence, dans la mesure où le désir, a démontré Lacan, est ce qui va permettre au sujet de se trouver. Or pourquoi devra-t-il se trouver, si ce n'est qu'il se sera d'abord perdu, dans ce qui d'origine précède le désir et produira sa nécessité : la demande ? Rappelons en effet que c'est par la demande que l'enfant fera d'abord son entrée dans le réel. De devoir en passer par le langage, pour adresser à l'Autre cette demande, celle-ci transcendera dès lors le registre du besoin, pour devenir, de structure, demande d'amour. Au-delà de tout objet du besoin, l'enfant demandera désormais des signes de la présence symbolique de l'Autre. Voilà qui le laissera alors dans une dépendance au désir de l'Autre, et dans l'attente des signes de ce désir. L'entrée du sujet dans la demande est donc nécessaire, mais, au terme, pourra faire de lui un assujét, livré au tout-pouvoir de la réponse de l'Autre.

D'où l'effet d'angoisse qui pourra en résulter. Dans cette position d'attente, s'ouvrira pour le sujet « l'espace démesuré qu'implique toute demande : d'être requête de l'amour ² ». Je souligne cette expression : l'espace démesuré, qui indique bien en quoi l'enfant pourra s'y perdre. L'enfant, et pas que. Qui donc en effet n'aura fait l'expérience, à vouloir

uniquement se conformer à ce que l'Autre attend de lui, dans l'espoir de quelque signe de reconnaissance, de ne plus s'y retrouver, de s'y perdre ?

Bien des figurations de cet espace démesuré se retrouvent dans les contes pour enfants, ou les dessins animés. Pensons pour exemple à cette forêt où se perd Blanche-Neige, s'y éprouvant aussi seule que pas si seule, quand les arbres se mettront tout à coup à prendre forme monstrueuse et vivante, et à vouloir saisir la Blanche de leurs mains branchues. Très juste illustration de l'opacité du désir et de la volonté de jouissance de l'Autre, qui fera aussi la démesure de cet espace. À cet espace démesuré, j'opposerais alors volontiers les coins et recoins, si nécessaires au petit pour y cacher ses trucs, ces petits objets faits de trois fois rien, de restes, de choses trouvées justement, et qui seront pour lui autant d'appuis pour donner libre cours, dans l'imaginaire, à l'aventure que constitue toujours le trajet d'un désir. À l'exemple de ce dont se souvient Walter Benjamin, dans *Sens unique* : ce que pour lui recelait ce tiroir où, enfant, il abritait ses trucs.

« Après chaque fête de Noël, rapporte-t-il, et chaque anniversaire il fallait choisir lequel parmi mes cadeaux devait être attribué à la "nouvelle armoire" dont ma mère conservait la clé pour moi plus tard. Tout ce qui était sous clé restait neuf plus longtemps. Mais dans mon esprit il importait moins de maintenir le neuf que de renouveler l'ancien. Renouveler l'ancien consistait, pour moi qui étais jeune, à le faire mien, et cela, c'était l'œuvre de la collection qui s'empilait dans mon tiroir. Chaque pierre que je trouvais, chaque fleur cueillie et chaque papillon épinglé représentait déjà à mes yeux le début d'une collection et tout ce que, d'une manière générale, je possédais constituait une seule et unique collection. "Ranger", c'eût été détruire un édifice plein de marrons avec leurs épines (en fait, des masses d'armes), de papier d'étain (un trésor d'argent), de cubes de bois (autant de cercueils), de cactus (qui étaient des totems) et des pièces de cuivre (qui étaient des boucliers). Ainsi croissait et se métamorphosait l'avoir de l'enfance dans les tiroirs, les coffres et les boîtes ³. »

Les tiroirs, les coffres et les boîtes apparaissent ainsi comme autant de petits espaces, mesurés cette fois, cadrés, où l'enfant, séparément de l'Autre et de sa grande armoire, pourra sauvegarder, en secret, quoi donc ? Ce qui est nommé ici *l'avoir de l'enfance*, et qui nous dévoile comme à ciel ouvert le statut de l'objet imaginaire du fantasme : quelque chose fait précisément de trouvailles, de bric et de broc.

Voilà qui nous conduirait à faire une petite phénoménologie du tiroir, ou de la boîte, toujours petite. Qu'il puisse s'y trouver n'importe quoi, dira d'abord que le précieux qui y est recelé ne relève pas du besoin, mais plutôt, sur le fond, d'un objet impossible à trouver, du fait du symbolique. Il n'y a de bric et de broc que parce que, sur le fond, peu importe l'objet, ce

peu importe les réduisant chacun au statut de truc. Et peu importe l'objet dès lors que le bon objet manque, et que chaque truc se définira d'être, seulement, semblant de bon objet. Et c'est pourquoi, ainsi que le rappelle Gaston Bachelard dans *La Poétique de l'espace*, dans un chapitre justement consacré au tiroir, « nous n'arrivons jamais au fond du coffret ⁴ ». Nous pourrions poursuivre : nous n'arriverons jamais au fond d'un coffret, pas plus que d'une malle à jouets, que d'une poche ou que d'un sac à main. Pensons à celui de Mary Poppins, et à son infinité de trucs, dévoilés en série. Impossible, dès lors, de ranger ici quoi que ce soit. L'ordre va avec l'espoir de pouvoir faire Un, quand le désordre, la pagaille, ledit bordel dévoilent l'ex-centricité du désir. Le désir, du fait du langage, sera toujours désir d'Autre chose, ne pouvant que courir, dans sa fuite métonymique, vers un ailleurs, d'un truc à l'autre, d'une trouvaille à l'autre, pour ne jamais se réduire à quelque objet du besoin. Voilà aussi en quoi il est indestructible.

De là, s'éclaire une première difficulté pour qui voudrait dire *Je désire*. Vous désirez, certes, mais quoi donc ? Impossible de le dire. Le désir, s'il est articulé par et dans le langage, est par définition « inarticulable ⁵ ». Il y a bien un manque « unique, spécifié ⁶ », causant le désir, mais dont il est « hors de question, [précise Lacan], qu'on en mentionne l'objet ⁷ ». Produit par la demande, le désir sera causé par un objet in-nommable ⁸. Conséquence : l'objet a est l'« objet paradoxal ⁹ ». Pas étonnant dès lors qu'il fut toujours reproché au désir ses paradoxes, qu'il fut toujours reproché au sujet de ne pas savoir ce qu'il veut. Lacan, après Freud, aura pu isoler non seulement la phénoménologie de ce paradoxe, mais sa raison structurale. Puisque le désir est inarticulable, alors chaque satisfaction de la demande, qui pourtant porte et produit le désir ¹⁰, lui dérobera ¹¹ son objet. Raison pour laquelle, pour subsister dans cette demande, le désir visera toujours Autre chose que ce que le sujet demandait nommément.

J'en reviens alors à la proposition selon laquelle « le désir de l'homme est excentrique ¹² ». Le désir est excentrique pour la raison d'une part qu'il est excentrique à sa satisfaction. Il en résultera la dimension perverse ¹³ du désir, dont la jouissance ne se consommera pas dans la satisfaction de tel ou tel objet de satisfaction, mais dans la jouissance même de désirer, en tant que tel, que ce soit en s'appuyant sur l'impossible ou sur l'insatisfaction. À la table de l'Autre, le sujet, de structure, fera le difficile. « Ces névrosés, quels délicats ¹⁴ », remarquait Lacan, ajoutant : « Parole de père de famille ». D'autre part, le désir sera excentrique aussi pour la raison qu'il est articulé « de la place de l'Autre ¹⁵ ». Notre désir, qui est censé nous appartenir, constituer ce qui nous est le plus propre, s'articule en un lieu qui n'est pas

nous-même, mais celui de l'Autre, trésor des signifiants, qui plus est incarné par un Autre réel. Le désir est aussi le désir de l'Autre.

Enfin, ces deux versants de l'excentricité du désir auront une conséquence clinique précise : un effet de division. Quand il arrive que le sujet doive faire sien son désir, et donc l'extraire du champ de l'Autre, il se retrouvera alors comme châtré, c'est-à-dire devant en passer par le « medium de cette sorte de symbole qui représente la perte d'un organe », lequel prend « fonction signifiante [...] de l'objet perdu ¹⁶ ». Conclusion : le sujet, au point où il désire, se retrouvera certes, mais toujours divisé. Autant dire qu'il ne sera jamais propriétaire de son désir, qu'il ne peut dire *mon* désir. Parler de l'excentricité du désir est aussi parler de son extimité. « *Désir n'est pas sujet*, [insiste Lacan], pour n'être nulle part indicable dans un signifiant de la demande quelle qu'elle soit, pour n'y être pas articulable encore qu'il y soit articulé ¹⁷. » Le sujet est divisé, par son désir. Raison pour laquelle ce sujet se retrouvera moins dans ses réussites que dans ce qui lui échappe, ses ratages. L'essence de l'objet du désir, c'est le ratage. « Le ratage, c'est l'objet ¹⁸. »

Tout cela, voyons-nous, éclaire déjà en quoi la proposition *Je désire* est corrélative d'un effet de division. Dire qu'elle produit un effet de division est dire aussi que la difficulté de cette proposition tient non pas seulement dans l'objet du désir, mais dans le *Je* qui l'énonce. Lacan y insistera cette fois dans son séminaire *Le Transfert*. Penser le désir à partir du sujet est beaucoup plus difficile qu'on ne le croit. Dire *Je désire*, par exemple, est beaucoup moins simple que de dire *J'aime*. Bien souvent, le Je sera laissé en suspens, c'est-à-dire réservé au seul champ du fantasme. Le Je est ce qui est primordialement refoulé, mais est ce qui dans le fantasme trouve son « étoffe ¹⁹ ». « Je vous défie, [dit Lacan], ce Je du désir, de le trouver ailleurs que là ²⁰. » Voilà en quoi le névrosé est d'ordinaire si réservé, lui qui pourtant dans ses rêveries osera toutes les aventures.

De cette position rentrée, réservée, du névrosé, Lacan donna plusieurs contre-exemples, éclairant les raisons de cette inhibition. Je prends deux exemples qu'il donne à l'occasion de ce commentaire sur le Je du désir. Le premier est l'écrivaine et poétesse Louise Colet. « Qu'on me montre de nos jours quelqu'un du type Louise Colet, [avance-t-il], je me dérangerai pour aller voir ²¹. » Voilà une qui, à suivre Lacan, se sera avancée très loin sur les plans de l'amour et du désir, qui n'aura pas laissé son Je en suspens. Il se trouve d'ailleurs que Louise Colet, outre la qualité de son œuvre, notamment de ses poèmes pour lesquels elle reçut très tôt le prix de l'Académie française, est aussi connue pour un passage à l'acte qu'elle commit à l'encontre

d'un journaliste de son époque, Alphonse Karr. En voici le contexte. Louise Colet est enceinte d'une petite fille sans que ni son mari, ni son amant le philosophe et ministre Victor Cousin n'en reconnaissent la paternité. Le journaliste, apprenant cette grossesse, écrit alors un article dans une revue satirique, « Les guêpes », dont il est le rédacteur et l'unique auteur, et dans lequel il révèle la liaison entre Louise Colet et le ministre, faisant allusion au fait que celui-ci pourrait être le père. Il fera même circuler dans le petit monde littéraire ce mot : Louise Colet s'est fait piquer par un Cousin.

Furieuse, Louise Colet demanda à son mari de provoquer en duel le satiriste. Face à son refus, c'est elle-même qui décidera de venger son honneur, autant que celui de sa fille. Presque trente ans plus tard, prenant connaissance du récit que venait de faire le journaliste de ce passage à l'acte, elle décide d'y répondre, en rapportant dans une lettre ouverte sa propre version du drame. La lettre est intitulée ainsi : « Réponse aux Guêpes de M. Alphonse Karr ²² ». Elle débute ainsi :

« Puisque ces Guêpes aux ailes tombées, au dard aplati et qui sont devenues chrysalides, bavant aujourd'hui de nouveau sur moi, il est temps que d'un pied ferme et méprisant je les écrase. »

Louise Colet poursuit peu après :

« Donc ce fut en 1840 que M. Karr trouva courageux d'insulter une femme qui vivait de son travail et commençait à se faire un nom dans les lettres. L'heure est maintenant propice pour moi à raconter cette histoire. [...] Il prit soin [...] de m'adresser l'article ignominieux par la poste. [...] Le coup m'atteignit dans une heure sereine et douce ; j'étais seule, travaillant à la layette de mon enfant. Je fus d'abord prise de vertige, puis je poussai un cri terrible – appel au secours d'autrui, et, à défaut, appel à moi-même ! – N'importe par qui, il me fallait la mort de cet homme. Mon mari rentra pendant cette angoisse ; je ne trouvai en lui qu'effarement, douleur et faiblesse, et non couardise ; j'avais été par deux fois témoin de son courage ; il n'avait pas peur d'attaquer cet homme : il le jugeait indigne d'un duel. Il écrivit, bouillonnant de mépris, une défense où sa tendresse pour moi éclatait ; il voulait l'adresser aux journaux ; j'en empêchai l'envoi. Je l'ai gardée comme une preuve de son amour qui ne sut pas me sauvegarder. Était-ce à moi à le pousser à se battre ?

La nuit s'écoula pour moi dans l'insomnie et dans une morne stupeur ; stupeur apparente ; le sang de mon aïeul, le Conventionnel, le sang de sa fille, ma fière et sainte mère, frémissait en moi ; j'entendais aussi l'enfant qui tressaillait dans mon sein me crier : "Il faut que cet homme meure ! On ne réfute pas un affront : à l'homme qui tente de nous déshonorer, il n'y a qu'une réponse : on le tue."

J'attendis le jour, je comptais les heures ; quand je fus seule, je me vêtis ; je pris pour arme un couteau de cuisine ; me procurer une arme élégante m'aurait paru théâtral ; je ne songeai qu'à agir avec simplicité, comme il convient dans une grande douleur.

La maison que j'habitais était voisine de celle de cet homme ; je m'y rendis résolue. Je le trouvai sur sa porte en manches de chemise. Je ne lui dis que ces mots : "J'ai à vous parler". Il m'engagea à entrer chez lui, et, comme il se penchait vers la loge de son portier, je le frappai dans les reins. Quelques gouttes de sang jaillirent. Le couteau avait glissé. Inquiet de ses infamies, il portait, m'a-t-on dit, une sorte de cuirasse. Il s'était retourné vivement, et me désarma.

Après avoir échoué, je ne profèrai pas une parole. Il prétend dans son récit d'aujourd'hui qu'il envoya chercher un fiacre et qu'il me donna la main pour y monter – Invention stupide ! Est-ce que j'aurais touché la main de cet homme ? »

Voici donc une femme dont le Je n'est pas resté en suspens dans le champ clos du fantasme. Soulignons aussi que ce qui aura précédé son passage à l'acte ne relève pas de la pensée. Aucun doute ne la retient, ni ne l'inhibe. En un instant, sa décision est prise. Cela doit être fait, au nom de... son aïeul, sa mère, sa fille. Louise Colet n'aura donc pas réfléchi aux conséquences de ses actes, et notamment aux conséquences quant à sa personne et à son image.

Je reviens à présent au point de départ : la réserve, la retenue du sujet névrosé sur la voie de son désir. À la différence d'une Louise Colet, le Je du désir reste d'ordinaire en suspens, à l'abri dans le cadre limité du fantasme. Lacan en prend un second exemple, qui est cette fois la pièce de théâtre de Jean Genet, *Le Balcon*. La pièce se déroule dans un bordel, au moment où à l'extérieur gronde une révolution. Lacan la commenta souvent dans son enseignement, et, ici, revient sur l'une des confidences des prostituées. Dans le jeu du fantasme, savent-elles, « quelles que soient les élucubrations de ces messieurs assoiffés de voir leur fantasme être incarné, un trait est commun à tous – il faut dans l'exécution un trait qui fasse *pas vrai* ²³ ».

La question est : pourquoi ? Pour la raison que, « si cela devenait tout à fait vrai, on ne saurait plus où on en est ²⁴ », répond Lacan. Autrement dit, cette dimension de l'inauthentique renvoie au statut de sujet divisé dans le fantasme, dans son rapport à l'objet de son désir. Il s'en déduit la vraie forme grammaticale du sujet. Lacan situe la place du sujet, non pas dans le Je moïque, mais dans la cédille du terme ça, laquelle, rapporte-t-il, renvoie dans l'étymologie de la langue française à une figure de l'élisision : l'apostrophe du c'est. Au Je, il substitue le ça, le c'est, et à ce dernier,

propose de retirer le t, « c'es, voilà une façon d'écrire le sujet au niveau de l'inconscient ²⁵ », de désigner la première personne de l'inconscient.

Nous nous trouvons ainsi face à une distinction structurale entre le Je du moi et l'apostrophe du sujet de l'inconscient, entre la première personne du moi et celle de l'inconscient. Il faut alors souligner ce que cela implique aussi quant au rapport entre l'image, à entendre comme l'image spéculaire, dont se soutient le moi, et le sujet désirant. Dire que le sujet désirant se tient au lieu de cette apostrophe, de cette éliision, est dire aussi que, fondamentalement, il y perdra le secours de l'image. Voilà aussi pourquoi nous apprenons avec *Le Balcon* que dans la réalisation du fantasme les hommes ne vont pas très loin. Il y a, souligne Lacan, dans le rapport du sujet à son désir, une profonde ambivalence qui l'affecte. Une ambivalence, ajoutera-t-il, qui à l'occasion est un moindre mal. L'horizon du désir n'est pas la conservation de son objet, mais sa « destruction ²⁶ ». Voilà une autre de ses excentricités, qu'il vaut peut-être de rappeler pour qui voudrait fétichiser le désir.

Mots-clés : désir, moi, sujet, excentricité.

* ↑ Intervention prononcée dans le cadre du Séminaire collectif de psychanalyse du pôle 9 Ouest, année 2020-2021, « Excentricités du désir », École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien-France.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 454.
2. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 813.
3. ↑ W. Benjamin, *Sens unique*, Paris, 10/18, 2000, p. 81.
4. ↑ G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, Puf, 1981, p. 89.
5. ↑ J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 266.
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 241.
7. ↑ J. Lacan, « Réponse à des étudiants en philosophie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 211.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 229.

9.  *Ibid.*, p. 241.
10.  J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 356.
11.  J. Lacan, « La direction de la cure », dans *Écrits, op. cit.*, p. 637.
12.  J. Lacan, « La psychanalyse. Raison d'un échec », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 342.
13.  J. Lacan, « La psychanalyse vraie, et la fausse », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 171.
14.  J. Lacan, « La direction de la cure », art. cit., p. 637.
15.  J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », art. cit., p. 278.
16.  J. Lacan, « Place, origine et fin de mon enseignement », 1967, inédit.
17.  J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits, op. cit.*, p. 774.
18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 55.
19.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », art. cit., p. 816.
20.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 458.
21.  *Ibid.*
22.  L. Colet, « Réponse aux guêpes de M. Alphonse Karr : Lettre à M. Guérout, député, rédacteur en chef de l'Opinion nationale », 1869, Bibliothèque nationale de France.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 458.
24.  *Ibid.*, p. 459.
25.  *Ibid.*
26.  *Ibid.*

Ghislaine Delahaye *

Pour une clinique analytique, avec ou sans divan **

Le thème des collègues cliniques « Qu'est-ce qu'une clinique analytique ? » est bienvenu, d'une part car il nous permet de repréciser ce que les analystes en exercice, qu'ils soient de la mouvance lacanienne ou pas, mettent aujourd'hui sous ces termes ; d'autre part parce qu'il y va de la responsabilité d'une école de psychanalyse de dispenser un enseignement, une formation auprès de praticiens de la relation clinique (psychologues, psychomotriciens, orthophonistes, infirmiers, éducateurs...) sur ce qui fait la spécificité de la psychanalyse dans une époque où fleurissent divers modes d'approche à visée thérapeutique qui utilisent le vecteur de la parole. C'est l'occasion de cerner ce qui fait la spécificité de l'abord par la psychanalyse par rapport à la psychothérapie en général. Enfin, nous sommes dans une époque où la confusion, et parfois la diffamation envers la psychanalyse sont devenues choses courantes, du côté des tenants d'un comportementalisme appuyé sur des notions issues des neurosciences et, dans ce registre, les batailles autour de l'autisme en sont un exemple représentatif.

Sous ce titre, « Pour une clinique analytique, avec ou sans divan », je souhaite aborder deux thèmes liés :

1. Ce qu'on entend par *Une* clinique analytique, avec l'usage du divan ;
2. Ce qu'on entend par des pratiques cliniques qui se disent « orientées par la psychanalyse » et qui sont le fait de praticiens travaillant dans le champ de la santé mentale, sans le divan.

Qu'est-ce qu'*Une* clinique analytique ?

Quels sont les éléments fondamentaux et communs aux divers mouvements analytiques sur lesquels s'appuie toute clinique pour être dite psychanalytique ? Ce serait alors traiter de *La* clinique analytique, par opposition aux autres types de clinique (médicale, psychiatrique, psychothérapique...) ; c'est ce que souligne Colette Soler dans un article intitulé « Clinique actuelle » : « Il n'y a pas la clinique, il y a des cliniques, entre autres l'analytique. Toute clinique est plus qu'un recueil de données

phénoménologiques à décrire, elle inclut leur conceptualisation. C'est pourquoi la clinique analytique se distingue des autres quoique toutes aient affaire aux mêmes individus ¹. »

Dans cette optique, la clinique psychanalytique est celle qui est issue du dispositif freudien et de sa pratique (*praxis*), reposant sur l'hypothèse de l'inconscient et ses conséquences, et donc d'un savoir élaboré à partir de cette *praxis*. C'est une clinique fondée sur la parole, et non pas une clinique du regard comme elle l'est dans la médecine (avec le regard augmenté de toutes les technologies) et même dans un courant actuel de la psychologie et de la psychiatrie centré sur la recherche d'éléments diagnostiques à l'aide de questionnaires et d'observations des conduites, rapportées à des échelles nosographiques visant à aboutir à des données partageables entre praticiens et à un diagnostic le plus objectif possible, comme c'est de nos jours le but des DSM.

C'est donc aussi une clinique de l'écoute du côté praticien qui s'appuie sur une parole du côté patient, et qui – c'est là une de ses spécificités – suppose l'inconscient qui divise le sujet parlant coupé partiellement du savoir sur ce qu'il dit. En ce sens, c'est une clinique du sujet divisé de l'inconscient et non une clinique du sujet de la conscience et du moi sur lequel misent la plupart des psychothérapies dont la visée est le bien-être, ou la pleine utilisation de ses performances, ou encore une forme de réadaptation normative. Au contraire, cette pratique clinique met au centre de sa proposition l'association libre et avec elle un non-savoir de fond.

Voici ce que nous disait Lacan en 1977 lors de l'ouverture de la Section clinique à Vincennes :

« 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 – de ce que j'appellerai pour ce soir le dire-vent analytique. Ce vent a bien sa valeur – quand on vanne, il y a des choses qui s'envolent. On peut aussi se vanter, se vanter de la liberté d'association, ainsi nommée ². »

Voilà donc ce qui ferait le fond d'une clinique analytique : ce qu'on recueille sur le divan à partir de l'association libre, qui, on le sait, n'est pas si libre que cela, car elle est déterminée par le réseau signifiant dans lequel le désir vient à se prendre. Remarquons au passage le jeu de mots de Lacan sur le « dire-vent analytique » qui pointe à la fois une dimension singulière de la parole analytique : le dire, le vent du verbal et ce qui se vanne, s'en extrait, et, par ailleurs, une façon ironique sans doute de ne pas sacraliser le divan comme un élément inamovible du *setting*, du cadre auquel tenaient tant certains postfreudiens.

Cela m'amène à faire une petite incursion sur *le divan de Freud*, qui, on le sait, allongeait ses patientes hystériques du début de sa pratique encore en partie hypnotique, pour leur imposer sa suggestion. Le divan que l'on voit sur les photos du cabinet de Freud est un divan victorien de crin ancien, recouvert de tapis nomades kachkaïs, rehaussé de coussins. Il avait été offert à Freud par l'une de ses patientes, madame Benvenisto, vers 1890. Dès lors, le meuble fait partie intégrante de sa pratique et il ne le quittera plus. Il l'emporte avec lui au fil de ses déplacements et déménagements, jusqu'à sa dernière demeure anglaise de Hampstead. Freud, gêné souvent par le regard des patients, avait trouvé cette disposition intéressante et il en parle ainsi dans son article sur « Le début du traitement » : c'est, dit-il, un « cérémonial, un vestige issu de la méthode hypnotique », mais dont l'intérêt est « d'empêcher toute immixtion, même imperceptible, du transfert, de telle sorte qu'on le voit apparaître à l'état de résistance, à un moment donné ³. » Divan, mise entre parenthèses du regard donc dans le transfert.

Le divan dans nos pratiques de cure est associé au moment d'entrée en analyse, c'est-à-dire l'entrée dans le dispositif analytique marqué par l'instauration du transfert sur le mode d'une supposition d'un savoir inconscient faite par le sujet à propos des symptômes qu'il adresse à cet analyste particulier. Le passage sur le divan – proposé par l'analyste – est donc associé à une modalité de parole qui rompt le plus possible avec la dimension imaginaire toujours à l'œuvre dans les entretiens préliminaires : rupture des amarres de la parole pour qu'elle soit le plus libre possible des considérations de bienséance, de jugement, d'un souci de construction ordonnée du discours. C'est une autre logique que celle de la parole de communication qui est à favoriser par l'invitation à se soumettre à la règle de libre association, celle qui prévaut dans les processus inconscients, avec sa temporalité logique particulière. Voilà comment Lacan parlait de la fonction du divan, toujours lors de l'ouverture de la section clinique, en 1977 à Vincennes : « Alors, il faut cliniquer. C'est-à-dire, se coucher. La clinique est toujours liée au lit – on va voir quelqu'un couché. Et on n'a rien trouvé de mieux que de faire se coucher ceux qui s'offrent à la psychanalyse, dans l'espoir d'en tirer un bienfait, lequel n'est pas couru d'avance, il faut le dire. Il est certain que l'homme ne pense pas de la même façon couché ou debout, ne serait-ce que du fait que c'est en position couchée qu'il fait bien des choses, l'amour en particulier, et l'amour l'entraîne à toutes sortes de déclarations. Dans la position couchée, l'homme a l'illusion de dire quelque chose qui soit du dire, c'est-à-dire qui importe dans le réel. La clinique psychanalytique

consiste dans le discernement de choses qui importent et qui seront massives dès qu'on en aura pris conscience ⁴. »

Discerner ces choses qui importent et qui ont trait au réel d'une jouissance ignorée du symptôme, voilà qui peut définir l'objet d'une cure analytique. Mais tous ceux qui s'adressent à un analyste ne sont pas pour autant prêts à s'engager dans ce trajet long et complexe qu'est une cure analytique, ne sont pas portés par un même désir décidé. C'est ce qu'il convient d'évaluer, de peser dans les entretiens préliminaires et, de ce fait, l'allongement sur le divan comme « moment fécond » d'entrée dans le travail analysant peut ne pas se produire.

Cette question du moment de l'allongement de l'analysant en recouvre une autre : celle du diagnostic de la structure. Freud, dans son article « De la psychothérapie », déconseillait de prendre en traitement analytique « les psychoses, les états confusionnels, les mélancolies profondes », réservant l'analyse à des névrosés. Toutefois, ajoutait-il, « il ne serait pas impossible que ces contre-indications cessassent d'exister si l'on modifiait la méthode de façon adéquate ⁵ ». Et l'on pense là bien sûr à ce qu'a expérimenté son ami Ferenczi avec sa « méthode active ». Lacan, lui, on le sait, a largement ouvert l'éventail des possibles d'abord avec sa thèse sur le cas Aimée et ensuite avec son article « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » avec sa relecture du cas Schreber. Il nous exhortait à « ne pas reculer devant la psychose ».

Actuellement, la plupart des psychanalystes acceptent de recevoir des patients de structure psychotique, en aménageant le dispositif freudien de l'association libre et en ne proposant pas le divan. Pourquoi ? La raison principale tient au type de rapport qu'a le sujet à l'Autre du langage, un Autre non décomplété qui ne permet pas au sujet d'articuler la question de son propre manque. La dérive de la parole sur un mode métonymique pour les uns, l'affirmation d'une certitude *a priori* non dialectisable pour d'autres, et de façon générale le caractère hors discours de la psychose ne permettent pas l'hystérisation nécessaire à l'entrée dans le discours analytique : pas de supposition de savoir faite au sujet de l'inconscient, pas de place pour la supposition d'un sens contenu dans les symptômes, mais souvent la certitude d'une signification que le sujet, lui, détient. Parmi les patients qui s'adressent à un analyste, certains présentent des traits discrets qui nécessitent parfois un temps certain et plusieurs entretiens pour révéler la structure sous-jacente de ce rapport particulier à l'Autre du langage, contaminé par la jouissance supposée de cet Autre. Le dispositif de parole lié à l'entretien en face à face, où le regard est sollicité, peut au contraire servir d'appui

à l'adresse sur le mode du témoignage, et quand le regard devient gênant, il est toujours possible de trouver un aménagement pour le mettre au second plan.

Il peut arriver aussi que certains réclament d'aller sur le divan et de s'y allonger alors même qu'ils n'y sont pas invités, guidés par une représentation de ce qu'est une psychanalyse dans le public. Telle cette patiente reçue un long temps en entretiens qui, un jour, exprima le souhait de ne pas « [me] parler en face à face pour pouvoir dire la vérité, donc parler sans gêne, pour ne pas [se] sentir jugée ». On entend que la note paranoïde était présente ; tout en lui indiquant que la gêne éprouvée était en elle-même intéressante, je l'ai laissée s'y installer en prenant soin, par l'ancrage de questions et de ponctuations de son discours, de ne pas laisser sa parole dériver sans fin, ce qui lui permit de poursuivre son travail d'élaboration et de tissage des fils souvent épars de son discours.

À l'opposé, il y a cet analysant présentant une problématique obsessionnelle avec au centre la question de ses relations avec les femmes, qu'il a pu mettre au travail par séquences (il est parti et revenu à trois reprises sur cinq années). Invité à rejoindre le divan, il n'a pu s'allonger qu'un temps, préférant, au retour d'une pause, revenir à un mode de face à face, un peu de biais toutefois, pour soutenir ses élaborations, ce que j'ai accepté, non sans le pousser à en dire plus sur ses réticences, sur cette difficulté à supporter sa division subjective. Un élément de l'obstacle était que la position allongée le renvoyait un peu trop à un fantasme sexuel où il aurait été l'objet passif d'une femme, ce qui mettait en évidence sa question sur sa virilité... Il a fallu du temps pour qu'apparaisse derrière ce montage fantasmatique un autre ancrage au réel de son angoisse. Il a pu néanmoins, à mon avis, et en partie sous la forme d'entretiens, soutenir un travail sérieux sur le plan analytique, avec des effets thérapeutiques non négligeables, mais sans vouloir/pouvoir engager jusqu'au bout son désir décidé de savoir.

Je laisse là le divan, et reprends la lecture de l'« Ouverture ». Lacan y poursuit sur la place éminente et la fonction du signifiant qui, dit-il, lui a permis de lire les écrits de Freud, et qui refonde la notion d'inconscient, puisqu'il va jusqu'à dire : « L'inconscient n'est pas de Freud [...] il est de Lacan. » Il faudrait bien sûr expliciter en quoi l'introduction de la loi du signifiant, mais aussi l'apport de la dimension de *lalangue* comme porteuse d'une marque de jouissance hors sens, renouvellent le concept d'inconscient. Il concluait : « Je propose que la section qui s'intitule à Vincennes "de la clinique psychanalytique" soit une façon d'interroger le psychanalyste, de le presser de déclarer ses raisons. »

Il attribuait donc aussi à la Section clinique sa fonction d'enseignement tout à fait articulée au devoir épistémique pour les psychanalystes de « rendre raison » de leur pratique, soit d'éclairer les fondements de leur acte. Il s'agit donc dans la psychanalyse d'une praxis fondée sur l'association libre côté patient, et d'une écoute orientée par le corpus théorique freudien relu et critiqué, réélaboré par ses successeurs, ce qui, on le sait, a produit différents courants dans le champ de la psychanalyse.

La clinique analytique comme savoir qui se dépose de cette praxis est-elle *Une* ?

On déduit de ce qui précède qu'il n'y a pas de clinique sans une pratique et une théorie qui en soutiennent l'élaboration et l'orientation. Et c'est bien là que commence la difficulté ou, en tout cas, ce qui me semble faire limite à l'unicité de *La clinique analytique* : la diversité des pratiques liées à la fois à la diversité des courants analytiques avec leurs grandes figures, Ferenczi, Mélanie Klein, Winnicott, Balint, en Angleterre, Glover aux États-Unis, Bouvet, Nacht en France... et leurs écoles, et à la singularité de chaque psychanalyste, et donc à sa façon de manier le transfert. Si la théorisation de l'expérience ne peut être qu'un *work in progress* – et c'est bien ce que Lacan nous a démontré tout au long de son enseignement –, comment la praxis et la clinique qui en découlent ne porteraient-elles pas la marque de cette évolution, avec celle de la variabilité, ou de ses variantes ? La pratique du temps de Freud n'est plus celle des tenants du courant anglo-saxon, ni celle des lacaniens d'hier ni peut-être d'aujourd'hui. Et donc le savoir clinique qui s'en dépose concernant notamment les types cliniques ne peut être lui aussi qu'en évolution. Appuyée tout un temps sur les apports de la psychiatrie, eux-mêmes en évolution, la psychanalyse est passée du type clinique descriptif d'un ensemble de traits à la notion plus précise de structure clinique.

Pour ce qui est de l'apport lacanien sur cette question des structures cliniques, Colette Soler, dans l'article du *Mensuel* cité plus haut, proposait : « Structure clinique postule un rapport spécifique de chaque type aux structures qui déterminent tous les êtres parlants. Elles furent construites par étapes, on le sait, structure de parole et de langage étayée sur la science de la linguistique, (S1-S2 et son effet sujet), puis un pas de plus : la structure, c'est l'effet de langage, sous-entendu sur le vivant, c'est autre chose, ça s'écrit de deux termes, \$ et a⁶. » Figurent là les quatre termes avec lesquels Lacan écrit les discours.

« Encore un pas : c'est "le réel qui se fait jour dans le langage", comme en atteste la logique et c'est plus que le nécessaire de la répétition aperçu depuis l'origine de notre humanité, c'est l'impossible du rapport qui se pâtit depuis des siècles en dépit de toutes les fantasmagories unitives ; et finalement : le réel de la jouissance. La division du sujet, la répétition et le Un tout seul du non-rapport sont en gros les trois termes pour situer ce qui ne peut pas changer et dont les grandes constantes de l'humanité à travers les civilisations diverses attestent en dépit de tout ce qui change dans l'histoire. »

Cette synthèse énoncée par notre collègue en purs termes lacaniens fait-elle le socle de l'unité de la clinique analytique ? Y compris de ceux qui pratiquent la psychanalyse sans se référer à cette conceptualisation ? Lacan disait qu'une pratique n'a pas besoin d'être éclairée pour opérer... Toutefois, il me semble que découle de cette conception de la structure une incidence sur la clinique, sur la façon de lire les types cliniques.

« Demandons-nous au contraire d'où proviennent les variations qui font les différences des structures cliniques. La leçon que je tire de Lacan, c'est qu'une structure clinique, c'est l'incidence du sujet réel, de l'option d'un sujet agent, ce que Lacan a d'abord appelé la "Chose", son incidence au sein des contraintes de la structure. On dit parfois "option subjective", mais c'est un peu vague... » Disons qu'une structure clinique est déterminée par le type de rapport que le sujet entretient avec l'Autre du langage et le type de rapport que cela implique avec la jouissance : jouissance phallique castrée, ayant subi la marque du manque dans l'Autre, dans la névrose.

Pour les psychoses, on le sait, c'est la position d'incroyance (*Unglauben*) à l'égard de la Chose, cet Autre primordial, qui n'engendre pas ici le jeu signifiant (des représentations), ou, dit autrement, la forclusion d'un signifiant fondamental, le Nom-du-Père, qui ne permet pas à la jouissance du vivant d'être traitée par l'appareil signifiant, pour être découpée et détachée (jouissance phallique hors corps) afin d'en autoriser un usage pulsionnel pour le sujet. C'est chez Lacan la référence au défaut de la métaphore paternelle dans un premier temps, puis, avec son approche des nouages borroméens des trois registres, la fonction de ratage du nœud et ses différentes modalités de ratage, qui vont tenter de définir les différents types de psychose et leur mode de suppléance. Concernant la psychose comme entité structurelle, il n'est pas certain que ce cadre de définition fasse consensus dans le monde psychanalytique d'aujourd'hui, pas plus d'ailleurs que celle de la perversion.

Toute la question de la clinique analytique tourne donc autour de ce que nous appelons la structure fondamentale de l'être parlant pris entre jouissance et désir et des structures subjectives qui en dérivent. Les variations dans la pratique vont s'articuler en fonction de la référence conceptuelle du transfert et de l'interprétation, mais aussi bien sûr de la particularité de chaque analyste, dont le désir et la capacité à soutenir son acte sont le produit de sa cure et des éléments singuliers qui ont été mis à jour. J'en viens à présent à ces pratiques sans divan.

Les présentations cliniques

Celles-ci concernent en premier lieu les présentations cliniques soutenues par un psychanalyste et que Lacan a reprises de la tradition psychiatrique. Lacan a formé ainsi toute une génération de psychiatres qui ont pris le relais de ce type de présentation, dont le professeur Czermack, à Sainte-Anne à Paris, et le groupe de réflexion qu'il avait initié avec ses collaborateurs où était recherché, au-delà du diagnostic de structure, « le trait du cas », le trait singulier du cas donc.

Lacan, élève de de Clérambault, auquel il doit le concept d'automatisme mental, s'inscrit dans une sorte de rupture avec la présentation psychiatrique classique. Dans ce nouveau dispositif qu'il initie, le patient s'adresse à un analyste extérieur qui vient spécialement pour l'écouter. Ce dernier ne fait donc pas partie du service. Les malades lui sont présentés par un membre de l'équipe. En rupture donc avec la présentation psychiatrique, Lacan ne met pas en scène son propre savoir, mais bien celui de son patient. Il s'en remet à sa logique inconsciente et s'en fait le secrétaire, afin que le patient puisse témoigner de sa manière d'y faire avec le réel de ce dans quoi il est pris. Il est donc sujet supposé ne pas détenir un savoir *a priori*. Il rompt ainsi au profit du malade avec la pratique d'un psychiatre qui vérifie son propre savoir.

Lacan avançait déjà dans le discours de Rome en 1953 : « Or le réel à quoi l'analyse s'affronte est un homme qu'il faut laisser parler ⁷. » En venant témoigner de sa manière d'y faire avec le réel, le patient occupe ainsi le premier rôle. Avec insistance Lacan avançait : « Si vous comprenez, tant mieux, gardez-le pour vous, l'important n'est pas de comprendre, c'est d'atteindre le vrai ⁸. »

Notons aussi que le psychanalyste qui présente ne diffère pas de celui qui reçoit dans son cabinet. Partant du dire du patient, il est supposé s'émanciper des catégories, dépasser la symptomatologie. Il s'expose au-delà d'un savoir préconstruit, avec aussi pour effet indirect d'interroger ce qui

s'imposait jusqu'alors comme allant de soi. Lors des discussions qui suivent les présentations, les références à un diagnostic et à la nosographie classique vont permettre d'interroger, suivant la formule de Lacan, une « certaine assiette de savoir »⁹. Mettre en évidence le moment d'éclosion d'un délire, retisser avec le patient le fil d'une temporalité précaire ou même parfois abolie ont des effets thérapeutiques sur le patient et peuvent aider les soignants du service à reprendre ou réorienter une réflexion sur la conduite thérapeutique à tenir. Néanmoins, maintenir la subversion de la présentation clinique qu'opéra Lacan, dans des lieux d'internement du patient, ne va pas de soi. L'héritage asilaire et les nouvelles théorisations comportementalistes induisent des pratiques objectivantes qui viennent parfois faire entrave à cette mise en pratique.

Les pratiques cliniques dans le champ de la santé mentale

Je veux parler là de ces pratiques en institutions diverses (hôpital, CMP, IME...) soutenues par des praticiens médecins, psychologues, mais aussi psychomotriciens, éducateurs, qui se réfèrent à la psychanalyse. Pratiques sans divan donc, dans des lieux de soin de moins en moins marqués de nos jours par une référence ouverte à la psychanalyse, ou encore des lieux ne pouvant être compatibles avec le travail au long cours requis par une cure. Le poids des facteurs sociaux y est souvent très présent : grande précarité socio-économique, parfois associée à des facteurs de désinsertion culturelle, des situations d'exil... qui nécessitent l'intervention d'autres professionnels pour que le clinicien puisse, tout en en tenant compte, ne pas s'en laisser encombrer ou obnubiler et qu'il puisse centrer son travail sur la dynamique subjective de son patient, enfant ou adulte. C'est là l'intérêt d'un travail à plusieurs que permet l'institution, si elle n'est pas trop elle-même soumise à des pressions de performance.

Qu'est-ce qui peut s'exporter de la clinique analytique au sens strict dans d'autres cadres ? C'est toute la question de l'analyse en extension, hors du champ strict d'une cure (analyse en intension) et cela pose aussi la question de la dimension thérapeutique attendue plus ou moins clairement formulée par l'institution soignante. D'ailleurs, ces pratiques sont souvent désignées par le terme générique de psychothérapie. On est là en effet au croisement d'un choix, d'une orientation entre psychothérapie et psychanalyse. La question vaut d'être posée pour établir les conditions d'une pratique clinique qui ne soit pas en porte-à-faux entre deux discours (discours de la science ou du Maître et discours analytique).

Qu'est-ce que s'orienter de la psychanalyse ?

La première des conditions serait que le praticien se soit engagé lui-même dans une cure et l'ait menée assez loin pour en avoir acquis un bout de savoir sur son symptôme, soit celui qui le fait tenir comme sujet, et avoir appréhendé la jouissance qu'il comporte. Freud disait en son temps que pour exercer la psychanalyse, il fallait au moins « croire à l'inconscient » et avoir fait l'expérience de ses effets. On serait aujourd'hui un peu plus exigeant...

Une autre condition est que le praticien ait bien voulu se faire enseigner de quelques autres, donc par ses lectures ou autres moyens, pour s'appropriier les quelques concepts théoriques à l'aide desquels il va pouvoir lire et penser sa clinique, celle dont il se sent responsable du fait de la proposer à d'autres. À sa charge d'évaluer le désir qui se faufile dans ces demandes et auquel il ne peut que répondre : « Dites ce qu'il vous arrive... »

J'en ajouterais une troisième, inspirée de la prescription de Lacan : « Rejoindre à l'horizon la subjectivité de son époque ¹⁰. » Vaste programme, maintes fois commenté dans nos milieux et qu'il faut entendre comme savoir où le discours de l'époque nous entraîne, car nous sommes tous pris aussi dans ce discours ! L'institution soignante est bien sûr prise dans ces contraintes que le discours capitaliste véhicule et dans lesquelles il entraîne les « soignants ». Il va s'agir donc pour le clinicien de pouvoir au moins en apercevoir les lignes de force, celles qui promeuvent la performance et l'efficacité au détriment d'une réelle prise en compte de la dimension subjective, celles qui multiplient les illusions de communication et d'aliénation à des modèles identificatoires, ou à de « nouveaux symptômes » *via* le discours courant qui circule dans les médias et sur les plateformes du Web, pour, du côté du clinicien, s'en dégager suffisamment, sans entrer dans un rapport conflictuel ouvert avec les instances dirigeantes, conflit qui pourrait le mettre à l'index, annulant la dimension subversive de son travail.

Donc, dans ces pratiques, le praticien va pouvoir s'appuyer sur un savoir clinique issu de la psychanalyse et notamment sur la question du diagnostic de structure. Le traitement, notamment lorsqu'on a affaire à des psychoses, va alors reposer sur son savoir-faire là aussi fondé en partie sur sa propre cure et sur les acquis théoriques élaborés par des psychanalystes, en adaptant à chaque cas sa technique et sa stratégie. Ainsi, dans ces pratiques, le postulat n'est pas que tous les patients reçus par un clinicien orienté par la psychanalyse entrent dans le processus d'une cure, mais l'offre de la parole proposée peut laisser ses chances au sujet de s'y retrouver un peu mieux dans ce que son inconscient lui impose, qu'il soit du côté de la névrose ou du côté de la psychose. S'y retrouver un peu mieux en

faisant d'abord saisir au sujet qu'il participe (sans le vouloir) à ce dont il se plaint : temps de subjectivation nécessaire de la plainte pour pouvoir supposer ensuite qu'un savoir insu est à l'œuvre dans ses symptômes, savoir dont le praticien va se faire un temps le support. Manœuvre première de la mise en place du transfert sous sa modalité de savoir, y compris dans la psychose où l'inconscient à ciel ouvert nécessite quand même un auditeur jugé capable d'en accuser réception et éventuellement d'y répondre.

Pour résumer

Ne pas faire obstacle à l'émergence du sujet de l'inconscient, pour que le parlêtre puisse se retrouver dans les conditions que son inconscient lui assigne, mais qui lui laisse cependant une marge de liberté : celle de vouloir – ou pas – ce qu'il désire, éventuellement en décidant plus tard de s'engager dans une cure analytique

Mots-clés : unité ou variantes de la clinique, moment du divan, présentations cliniques, pratiques orientées par la psychanalyse.

*↑ Pôle 2, Marseille - Aix-en-Provence - Corse.

**↑ Intervention lors du Samedi clinique de Toulon/Bandol, *Pour une clinique psychanalytique : névrose, psychose, et au-delà du diagnostic...*, le 22 janvier 2022.

- 1.↑ C. Soler, « Clinique actuelle », *Mensuel*, n° 141, Paris, EPFL, avril 2020.
- 2.↑ J. Lacan, « Ouverture à la section clinique à Vincennes », *Ornicar ?*, n° 9, 1977, p. 7-14.
- 3.↑ S. Freud, « Le début du traitement », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, Puf, 1975, p. 93.
- 4.↑ J. Lacan, « Ouverture à la section clinique à Vincennes », art. cit.
- 5.↑ S. Freud, « De la psychothérapie », dans *La Technique psychanalytique, op. cit.*, p. 17.
- 6.↑ C. Soler, « Clinique actuelle », art. cit.
- 7.↑ J. Lacan, « Discours de Rome », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 137.
- 8.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 59.
- 9.↑ J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 4 novembre 1971.
- 10.↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 321.

ET ENTRE-TEMPS...

Mohamed Kadari

D'un cas à la nécessité de la clinique borroméenne *

J'aimerais vous parler de Joan, un garçon de 14 ans, qui m'a été adressé par l'équipe du CATTP (centre d'accueil thérapeutique à temps partiel) du CMP (centre médico-psychologique) où je travaille. Quand je l'ai rencontré pour la première fois, il avait « zappé », selon son expression, son premier rendez-vous une semaine auparavant. Il s'explique : « J'ai confondu mardi et jeudi parce que ça finit par i. J'ai un problème de compréhension. J'ai tendance à tout mélanger. C'est pareil au collège et à la maison. J'ai des problèmes de compréhension, des problèmes de lecture dès que je suis dans le vide. Je ne lis jamais et quand parfois je lis, je lis très mal. Je n'arrive pas à me concentrer plus de deux minutes. J'ai un problème de motivation et de concentration. »

À peine ai-je le temps de ponctuer qu'il doit être bien embêté d'avoir ces difficultés que Joan se lance à nouveau dans un débit de paroles comme pour couvrir une angoisse imminente : « Je pense que je déteste ma vie à cause de ça. Et ça c'est tous mes problèmes. Je m'éloigne des personnes. J'ai du mal à parler avec les autres. Je suis timide et peureux. Je simule avec les autres personnes pour leur faire croire que je n'ai pas peur d'eux. S'ils le savent, ils vont me harceler, du coup je simule. Ils savent que je ne suis jamais content. J'ai perdu foi en l'humanité, du coup ça ne me fait rien de voir un humain se faire harceler. » Je souligne que Joan passe de lui à l'autre, de lui harcelé à l'autre harcelé. Il poursuit : « Chaque fois qu'il y a un problème sur terre, c'est à cause des humains ; en plus je broie du noir. »

Quelle est cette perte de foi en l'humanité pour Joan, position singulière où la question de la croyance est pour Lacan un acte de foi, par lequel le sujet prend appui dans l'ordre symbolique pour s'y loger ?

Joan livre pêle-mêle ce récit sans halte, sans discontinuité, et ne se soucie nullement de ce qui peut lui revenir de ma part. Il me tient informé de son certificat de réalité. C'est à ce moment que l'on frappe à la porte, c'est la mère de Joan qui entre d'un air assuré. Cela surprend Joan, qui

rétorique : « J'ai oublié que maman allait venir. » Madame s'installe et me dit : « Je suis en retard, j'avais zappé le rendez-vous. J'étais prise avec un compte de client. Joan est grand, il peut venir tout seul. C'est exceptionnel que je sois là. Mon boulot ne me le permet pas. » Ai-je eu le temps de souligner l'absence du père que Madame est repartie de nouveau après avoir précisé que le papa avait un travail prenant et qu'il ne pouvait pas se libérer : « Joan a des problèmes au collège, il a des comportements dangereux selon le collège, il dit qu'il veut tuer quelqu'un. » Je souligne la gravité de ses propos, Madame poursuit : « À la maison tout se passe bien, c'est un bon garçon, mais ce qui l'embête au collège c'est qu'il y a beaucoup de monde autour de lui, il perd le contrôle. Dès l'âge de trois ans, il voyait un psychiatre pour une hyperactivité. Docteur B. vous expliquera tout ça, il faut voir avec lui. Je dois partir, je vous laisse. » Madame quitte le bureau et c'est à ce moment que Joan dit : « Mes parents travaillent beaucoup. »

Passage éclair de la mère pressée par le compte de son client qu'elle doit sans doute chiffrer sans attendre, me laissant pour compte son « bon garçon ».

Afin de situer la place de l'enfant dans le discours de l'Autre, je sollicite la présence des parents aux premières séances pour écouter leurs préoccupations, leurs interrogations et leurs demandes, pour noter également les réactions de l'enfant, son positionnement, son opposition ou son adhésion, sa plainte ou son attachement, face au discours de l'Autre. Cela me permet de ramasser quelques points de coordonnées nécessaires à mes rencontres ultérieures avec l'enfant.

L'hyperactivité dont parle sa mère, signifiant de l'Autre médical, paraît noyer une *clocherie* que le sujet dénonce sans pouvoir la dire. Il n'est pas rare qu'un tel diagnostic précède nos consultations. La visée de notre pratique repose sur l'articulation de ce qui fait symptôme, de ce qui cloche, à la problématique du sujet. Il s'agit pour nous de ne pas confondre la souffrance avec ses effets.

Joan se dit déprimé, exclu des autres, dit qu'il n'a rien à raconter à ses parents, même quand ces derniers l'interpellent. Il me confie : « Je ne trouve jamais quoi dire, quand mes parents me parlent je fixe le mur et, du coup, je suis dans mon imagination. Je regarde le vide. Au collège, les élèves comme les professeurs m'énervent, je suis différent d'eux, ils me rejettent et du coup je les rejette. » Ce « Ils » peut être tout le monde comme n'importe qui, « Ils » est la cause de ses rejets. Qu'il procède par agressivité ou par éloignement, c'est toujours ce même rapport sur le mode agressif. « Avant je tapais les autres, mais maintenant je m'éloigne de plus

en plus. Je tape sur ma commode ou un poteau en fer. Quand j'étais en cinquième, je me cognais la tête contre le mur pour avoir un coma crânien et ne plus bouger. Je n'ai pas réussi à avoir mon coma, j'ai eu juste un bleu. »

Sur cette relation d'exclusion « lui ou moi ¹ » qui se déploie sur le plan imaginaire *aa'*, Lacan nous dit dans *Les Psychoses* : « Sur le plan imaginaire, le sujet humain est ainsi constitué que l'autre est toujours prêt de reprendre sa place de maîtrise par rapport à lui, qu'en lui il y a un moi qui lui est toujours en partie étranger, maître implanté en lui par-dessus l'ensemble de ses tendances, de ses comportements, de ses instincts, de ses pulsions ². » Pour Joan, la relation aux autres chargée de discorde, d'angoisse et de perturbation, le pousse à vouloir se réduire à l'état comatique. Face à l'échec de son acte, il m'explique qu'« il faut une extinction de l'humanité, de la race humaine. Plus d'humains, on fait bien ça avec les animaux et on oublie. Il faut une explosion atomique, comme ça les animaux prennent le pouvoir avec la nature, il n'y aura plus de problème ». Quand je lui demande : « Que reste-t-il après tout ça ? », Joan poursuit sans embarras : « Il y aura d'autres prédateurs. Les souris ont les hiboux comme prédateurs mais les hiboux n'ont aucun prédateur sauf l'humain, et comme il n'est plus là, il n'y aurait que les hiboux, et plus de problème. » Le signifiant prédateur apparaît dans le réel. Dans cette construction délirante, il semble avancer une nouvelle métaphore pour réorganiser le monde, une métaphore délirante à laquelle Joan croit fermement et avec certitude. La rupture dont Joan me parle depuis quelques mois le désarrime et le conduit à un enfermement, un isolement, sans aucun investissement. Il déteste le collègue. Cette perte de réalité semble dénoncer une faille, l'échec du semblant pour vivre avec ses semblables, « quand il y a du monde, je stresse », dira Joan. Tout cela témoigne d'un défaut de structure qui ne lui permet pas de suppléer à son drame subjectif, attestant de la faillite du signifiant du Nom-du-Père. À défaut d'une structuration du fantasme, ce bouclier nécessaire devant le réel, il convient de situer la faille que la forclusion provoque dans le champ de la réalité comme tenant lieu du fantasme.

Se pose également la problématique de l'incroyance au signifiant du Nom-du-Père et à sa signification phallique. Joan paraît avancer avec un « tout savoir » qui trahit l'absence du manque phallique, c'est le cas du paranoïaque avec la dérive de sa jouissance. Envahi d'un sentiment d'inquiétante étrangeté quand il est entouré de beaucoup de monde, il élabore par un choix forcé une métaphore délirante d'extermination de l'humanité. Lacan nous dit : « Nous nous heurtons à la réalité de ce qui n'est ni vrai, ni faux ³. » Joan déclare être harcelé par ses camarades de collègue, interrogé par ses professeurs, interpellé par ses parents, ce qui semble le suspendre

au vide et l'isole, sans lien social. Cette menace le déborde. Joan n'aime pas ses persécuteurs qui le rejettent et le confinent dans un vide éternel. Cet abîme rappelle l'horreur du vide pascalien ou le cri du tableau de Munch avec son visage troué. Son angoisse en tant qu'affect de certitude, qui réfère à un réel qui n'est pas sans objet, dénonce le défaut du manque, un manque du manque d'objet. Quand cet objet apparaît le sujet disparaît.

L'image spéculaire $i(a)$ et son investissement est un moment fondamental de la relation imaginaire et son manque qui constitue un reste. C'est à cet endroit du manque, quand il vient à manquer, que surgit le sentiment d'étrangeté. Comment s'opère ce défaut du manque ? L'image spéculaire $i(a)$ se détache du miroir et devient le double, source d'angoisse et de terreur.

Joan atteste de ce défaut par ses affects et leurs effets au quotidien, sa lutte perpétuelle avec le monde extérieur, allant jusqu'à la solution finale d'extermination de l'humanité. C'est ce que Freud désigne en termes d'instance du moi en position de refus, de repli catégorique de la réalité du monde extérieur. Le psychotique veut bâtir une réalité nouvelle « suivant les désirs du ça ⁴ ». Cette perte de la réalité dans la psychose équivaut à la faillite du Nom-du-Père.

Dans ce conflit, il y a absence d'une instance tierce dans cette relation imaginaire que Lacan formule dans les *Écrits* : « Il y suffit que cet Un-père se situe en position tierce dans quelque relation qui ait pour base le couple imaginaire $a-a'$, c'est-à-dire moi-objet ou idéal-réalité, intéressant le sujet dans le champ d'agression érotisé qu'il induit ⁵. »

Joan parle très peu de son père (dépanneur), qu'il réduit au même rang que ses propres pairs. Tout laisse à penser qu'il le rejette même. C'est à partir du défaut de ce signifiant essentiel à la structuration subjective que Joan manifeste des difficultés à s'orienter dans la réalité. La forclusion du Nom-du-Père ouvre un trou, provoquant, dit Lacan, « la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire ⁶ ».

Il est vrai que Joan se révèle plutôt captivé par l'énigme de l'Autre maternel quand il décrit ses allers et retours. « Ma mère me met toujours en retard quand elle se fait belle dans la salle de bains. Elle oublie tout. Elle ne pense qu'à elle. Depuis qu'elle a commencé son régime, elle a quasiment changé. Elle a changé de caractère, elle fait sa crise de la quarantaine, elle fait des choses bizarres, elle danse dans la cuisine, elle se maquille, elle va chez le coiffeur pour faire ses racines. Ça ne sert à rien. » Joan se vit comme personne pour sa mère, il est l'objet déchet. Pour lui, sa mère apparaît occupée par sa propre jouissance, dans une confusion entre son être mère et son être femme. Il reste encore surpris face à cette révélation « ma mère est une femme ».

La problématique imaginaire de Joan est traduite également par son rapport perturbé à son corps. Cette perturbation dénonce un défaut de jouissance. Un corps sert à jouir, mais, pour Joan, ce corps n'a pas de poids, pour faire référence à Lacan dans *Le Sinthome*. Qu'il soit cogné, blessé ou humilié, cela ne fait pas question pour Joan. Au cours d'une séance, il me dit : « J'ai les dents qui poussent de travers. J'ai encore mes dents de lait, elles sont pressées de pousser. » Il refuse d'aller voir un dentiste, qui va lui « remettre les dents à l'endroit », et ça va encore l'énerver parce qu'il est habitué à avoir ses dents de travers. Dans cette économie subjective, Joan n'accorde pas d'intérêt à son corps.

Dans le séminaire *Le Sinthome*, Lacan nous parle de ce lâchage de corps, qui « est tout à fait suspecte pour un analyste, car l'idée de soi comme corps a un poids ⁷ ». Le lâchage de corps devient encore plus manifeste quand Joan vient à me dire qu'il apprend bien plus de choses par YouTube qu'au collège, et tient pour exemple la question de la mort et tous les rituels qui l'entourent. Il m'explique le traitement spécifique du corps dans la culture égyptienne et le procédé de son vidage qui précède sa mise en terre. Avec un sourire affiché et une jouissance manifeste, Joan se met à détailler le processus : « Ils vident le corps des organes, vident la tête du cerveau pour en faire un jus de cerveau, pour pas que le corps devient squelette et pour pas qu'il pourrisse. Pour moi, ça ne sert à rien. Il faut laisser le corps comme ça se dégrader tout seul, s'enterrer par lui-même. Moi je suis biodégradable. »

Pour Joan, le corps n'a pas de pérennité, c'est un pur objet déchet qui disparaît par lui-même. L'image de son corps est sans valeur opératoire du symbolique, sur l'image narcissique, dans la mesure où le sujet n'investit, n'aime cette image que par la médiation de l'Autre du langage. Son image du corps devient chère sans chair – la valeur narcissique est obtenue par les faits symboliques. Le corps de l'être parlant ne va pas à la pourriture, c'est le corps vivant, autrement dit l'organisme qui disparaît mais pas le corps signifiant. Les rituels, la sépulture qui entourent le corps, Colette Soler en parle en ces termes : « La sépulture au contraire éternise le corps ⁸. »

Traduire ce réel de la clinique en écriture borroméenne n'est pas aisé, vu la complexité, d'une part, de cette nouvelle écriture et, d'autre part, des remaniements de notions, de concepts dont nous avons l'habitude de faire usage. Ces remaniements sont nombreux, tels le Nom-du-Père signifiant d'exception au Nom-du-Père nommant et nouant, le symptôme et sa valeur nouvelle de *sinthome*, le corps en lien avec l'imaginaire, l'inconscient qui ne fait plus chaîne et passe à l'inconscient *lalangue*. Nous savons, et ce bien

avant la clinique borroméenne, que la clinique psychanalytique est une clinique du réel. Ce réel est ce qui fonde l'existence même du fait subjectif selon Lacan.

Pour mettre cette situation clinique à l'épreuve de l'écriture borroméenne, il me faut partir de la forclusion du signifiant du Nom-du-Père qui implique un déferlement de l'imaginaire. Lacan nous dit dans le séminaire *Le Sinthome* : « Il est bien certain que la forclusion a quelque chose de plus radical. Le Nom-du-Père est en fin de compte quelque chose de léger. Mais il est certain que c'est là que ça peut servir, au lieu que la forclusion du sens par l'orientation du réel ⁹. » Je retiens dans ce passage que s'il y a un effet véritablement radical dans la forclusion, ce n'est pas sur le signifiant Nom-du-Père, trop léger pour celle-ci, mais bien sur le sens par l'orientation « du réel ». Cette légèreté jugée par Lacan tient au fait qu'elle soit suppléée par autre chose que le Nom-du-Père, référence faite à la pluralisation des Noms-du-Père dans le séminaire de 1963 *Les Noms du père* : autrement dit, la forclusion du sens du réel qui contribue à l'orientation du sujet dans sa réalité subjective. Le père du nœud borroméen comme nommant et garant du nouage des trois dimensions R, S, I.

Lacan préconise que le nœud borroméen, il faut savoir le faire puisque c'est la meilleure façon de l'écrire. Ma question est alors la suivante : comment Joan se situe-t-il dans cet espace où son récit est marqué de discontinuité ? Une sorte de dissonance dans le ton de sa voix, une sorte de brouhaha, autant avec lui-même qu'avec les autres. Il ne comprend pas les autres, tout comme les autres ne le comprennent pas.

Dans un ouvrage du Pôle 8 de notre École *Réel, Imaginaire, Symbolique* ¹⁰, le terme « embrouille » fait partie du trio : nouage, embrouille et savoir-faire. S'il y a un terme qui convient à la situation de Joan, c'est bien le terme d'embrouille, qui produit de nombreux effets ravageurs dans son rapport aux autres, une absence de savoir-faire avec l'autre. Que nous dit cette embrouille sinon le ratage du nœud, une faute de nouage ? Il faut bien situer ce ratage et Lacan est précis : « L'erreur du nœud est que le rond du réel et du symbolique s'interpénètrent et laisse filer le rond de l'imaginaire ¹¹. » C'est le cas de Joan dans ses moments de perplexité, quand il nous dit : « Je ne les comprends pas et ils ne me comprennent pas » – plus de signification ni de sens dans le champ du visible. Joan paraît faire tache dans ce champ, autrement dit ne pas être à sa place. Une part de lui-même fait irruption à l'endroit où elle n'a pas sa place, faisant intrusion anxiogène et provoquant une perturbation. Cette tache qu'il lui est impossible de réduire au sens, à un signifiant.

Bernard Nominé dit, pour situer l'erreur de l'enlacement du réel et du symbolique : « C'est ce moment de perplexité du sujet face à ce qu'il perçoit dans le champ de la vision ou de l'audition – ce qu'il perçoit n'a tout d'un coup plus de signification. Le sujet s'affronte au réel de la perception. Ce qui met en jeu le regard et la voix. Ce qu'il entend et ce qu'il voit n'a plus de sens. [...] Il s'agit là de l'objet regard qui lui apparaît à l'extérieur. C'est ce regard réel dont Lacan nous dit qu'"il n'est d'aucun œil qui voit" ¹². » Cela nous renvoie à la faillite du Nom-du-Père provoquant une faille de la réalité structurée par le fantasme et renvoie à l'apparition de cet objet dans le champ de la perception, provoquant des troubles tant corporels que subjectifs. Joan demeure sans coordonnées pour pouvoir s'orienter et encore moins se repérer. Il erre plus qu'il ne se repère.

Reste à évoquer rapidement la question de la jouissance identifiée du côté de l'Autre, puisque c'est toujours et dans tout ce qui arrive à Joan la faute de l'Autre : le moqueur, l'injuste, le persécuteur. Joan parle d'extermination de l'humanité responsable de tous les malheurs sur terre. Cette jouissance est au-delà du principe de plaisir, une jouissance nocive qui captive Joan. Il dénonce cette jouissance énigmatique, une jouissance qui se manifeste en excès le confinant à la souffrance.

Qu'en est-il de ce nœud dénoué ? Qu'en est-il de l'objet une fois que l'imaginaire est dénoué du réel et du symbolique ? Le corps de Joan, soit l'imaginaire en dérive, présente une consistance en moins par rapport aux deux autres consistances le réel et le symbolique.

Il s'agit de la forclusion du sens du réel. Ce réel fait orientation, nous indique Lacan, et est appelé à couvrir, à surmonter le symbolique. C'est à ce point que se produit cette faute du nœud du fait de la faute de limite du réel, propre au dire non de la fonction paternelle. Cette faute du nœud entre symbolique et réel laisse l'imaginaire dénoué et désolidarisé.

Je conclus mon propos avec un passage de Lacan dans le séminaire *Ou pire* introduisant le nœud : « Ce à quoi je vous conduis est ceci, de savoir non pas, vous allez le voir, comment surgit le sens mais comment d'un nœud de sens surgit l'objet. L'objet lui-même et pour le nommer, puisque je l'ai nommé comme j'ai pu, l'objet petit *a* ¹³ ». Souhaitons que Joan, au cours de ce travail mené, débrouille son espace en trouvant suppléance par un symptôme, un *sinthome*, autrement dit un quatrième rond pour nouer ces trois registres dénoués, en dérive, et vivre de manière pacifiée et faire lien. Je pense que le nœud borroméen est aussi un nœud du lien social.

Mots-clés : psychose, jouissances, corps.

-
- *  Intervention prononcée à Clermont-Ferrand le 29 septembre 2019.
1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 107.
 2.  *Ibid.*
 3.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 256.
 4.  S. Freud, « Névrose et psychose », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Puf, 1973, p. 285.
 5.  J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits, op. cit.*, p. 577-578.
 6.  *Ibid.*, p. 577.
 7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 150.
 8.  C. Soler, *L'en-corps du sujet, Cours 2001-2002*, Paris, Collège clinique de Paris, 2003, p. 22.
 9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 121.
 10.  Recueil de travaux du Pôle 8, Pays des Gaves et de L'Adour, Tarbes, 2012-2013.
 11.  *Ibid.*
 12.  Intervention dans le cadre du LaBo sur le nœud borroméen, pôle 14.
 13.  J. Lacan, ...*Ou pire*, séminaire inédit, leçon du 9 février 1972.

Muriel Mosconi

Névrose ou psychose « traumatiques » * ?

Bien évidemment, par névrose ou psychose dites « traumatiques » il faut entendre « effet d'un trauma chez un sujet qui présente telle ou telle structure » et non « névrose ou psychose provoquées par un trauma ». Si le concept de névrose traumatique est bien ancré, comment la clinique post-traumatique se développe-t-elle en cas de structure psychotique ? Quels en sont les éléments indépendants de la structure clinique et quelles sont les différences qu'elles impliquent ? Ce sont ces questions que nous allons examiner à travers diverses vignettes cliniques de sujets de tout âge.

Qu'il s'agisse d'un trauma sexuel ou de guerre, c'est par la répétition qu'il se présente, comme le rêve répétitif de l'homme aux loups qui met Freud sur la piste de la scène primitive.

Pourquoi le sujet de l'inconscient répète-t-il ? Cette question est au fondement de la psychanalyse. Elle entraîne le tournant théorique des années 1920 avec la promotion par Freud de l'au-delà du principe de plaisir. En 1964, Lacan fait de la répétition l'un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse et il l'inscrit dans la dialectique de la *tuchè* (la mauvaise rencontre) réelle et de l'*automaton* signifiant¹. Et c'est à partir du trauma, puis des rêves traumatiques, que Freud va étudier la répétition.

Qu'est-ce qu'un trauma ? Un événement inassimilable, insensé, qui implique une interprétation, ou tout au moins un travail de l'inconscient après coup, pour produire des rêves ou des symptômes. Le fantasme et la répétition donnent cette interprétation et ce travail. Lors du séminaire *D'un Autre à l'autre*, Lacan donne cette définition : « Le trauma freudien, c'est un *Je ne sais pas* lui-même impensable, puisqu'il suppose un *Je pense* démantelé de toute pensée [...] C'est pour autant que le désir de l'Autre est informulable dans le fantasme traumatique que le désir prend germe dans [...] le désir de savoir². »

Un rêve typique des déportés que Primo Levi relate dans *Si c'est un homme* donne la structure inassimilable et répétitive du trauma dans un système de mise en abyme, ce rêve donne la structure du rêve traumatique.

Il s'agit de « la scène toujours répétée du récit fait et jamais écouté » : « C'est une jouissance intense [...] que d'être chez moi, entouré de personnes amies et d'avoir tant de choses à raconter [notre faim, les poux, les kapos, etc.] : mais c'est peine perdue, je m'aperçois que mes auditeurs ne me suivent pas. Ils sont même complètement indifférents : ils parlent confusément d'autre chose entre eux, comme si je n'étais pas là. Ma sœur me regarde, se lève et s'en va sans un mot. Alors une désolation totale m'envahit [...] une douleur à l'état pur ³. » Le réel traumatique apparaît ici inassimilable par l'Autre signifiant (les personnes amies, la sœur). Il implique une répétition en vue de son traitement par le symbolique.

Primo Levi relate aussi comment le passage « La mort d'Ulysse » de *La Divine Comédie* qu'il déclame dans le camp avec son ami Alberto vient constituer une ébauche de formulation du désir de l'Autre. Dans ce passage, Ulysse meurt dans un naufrage, « comme il plut à un Autre », écrit avec un A majuscule. Cet Autre et son désir, bien qu'énigmatiques, sont au moins situés en réponse au chaos du camp. Le fond culturel italien est appelé pour traiter ce chaos et cette transformation culturelle du désir de l'Autre soutient le désir de savoir de Primo Levi dont le témoignage est la trace.

Dès le début de la théorisation freudienne du trauma, la répétition est convoquée. Mais, d'emblée, deux temporalités se font jour.

Proton pseudos

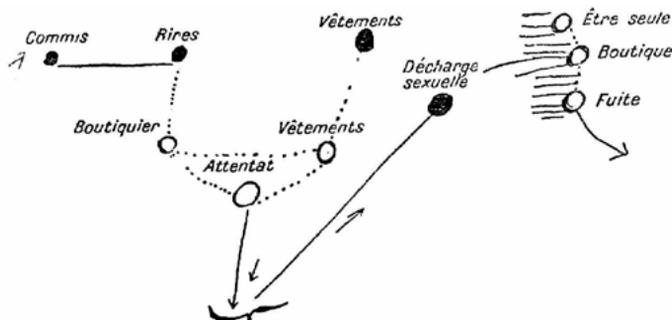
La première temporalité apparaît lors de la théorisation du *proton pseudos* – du premier mensonge – en 1895 ⁴. Cette temporalité implique une interprétation après coup pour produire des symptômes traumatiques et un trauma au sens plein du terme.

Voici les développements de Freud à ce propos. Emma, une de ses jeunes patientes, présente la phobie d'entrer seule dans les magasins où l'on se maquillerait de sa toilette. L'analyse met en lumière deux scènes :

– la scène I, la première apparue dans l'analyse, est la plus récente. À l'âge de treize ans, Emma entre dans un magasin de vêtements et voit deux vendeurs rire, de là vient l'idée qu'ils se seraient moqués de sa toilette. À cette scène s'ajoute l'attirance sexuelle qu'elle éprouve pour l'un des vendeurs ;

– la scène II a lieu lorsqu'elle a huit ans. Un épicier (un « barbon », selon Lacan) avait porté, en ricanant, la main sur son sexe, à travers l'étoffe de sa robe.

La scène I, avec les signifiants communs aux deux scènes : vêtements, rire, vendeur, magasin..., vient faire interprétation après coup à la scène II plus ancienne. Là où l'attentat sexuel était resté insensé – la scène II –, là où Freud inscrit un blanc où peut se lire l'impossible inscription du rapport sexuel, la scène I, avec sa décharge sexuelle, c'est-à-dire avec la signification phallique, vient donner une interprétation mensongère, à côté, de cet insensé (où peut se lire l'inexistence du rapport sexuel, le réel impossible en jeu dans la structure) et produire un symptôme.



Ceci est conforme à ce que Freud écrit un an plus tard dans le « Manuscrit K⁵ » : le trauma provoque une manifestation d'effroi avec une lacune dans le psychisme, le refoulement porte après coup sur une représentation-limite (et donc mensongère) de cette lacune pour produire les symptômes.

Notons qu'Emma, à huit ans, revient dans la boutique sans savoir pourquoi du point de vue conscient, dans une première ébauche de répétition non résolutive.

Une visée répétitive de l'après-coup interprétatif

Cette autre temporalité du trauma apparaît théorisée dans la lettre 52 de Freud à Fliess (devenue la lettre 112 dans la nouvelle édition de cette correspondance) en date du 6 décembre 1896⁶. Le trauma ne résulte pas alors de l'interprétation après coup d'une lacune psychique, mais d'un défaut de traduction d'un système psychique d'inscription dans un autre système plus récent.

Ce défaut de traduction, cette difficulté d'inscription signifiante qui vise un après-coup interprétatif qui ne vient pas, sera au fondement des

travaux de Freud sur la répétition dans « Au-delà du principe de plaisir ⁷ », l'accent passant du trauma sexuel aux névroses traumatiques de guerre.

Dans ce texte, Freud note que les rêves répétitifs de la névrose traumatique attestent de l'incapacité de l'appareil psychique à lier les quantités d'excitation qui y ont pénétré par effraction. Si ces rêves ne sont pas ordonnés par la mise en forme d'un désir, c'est qu'à travers leur caractère répétitif, ils ont pour but, je cite Freud, « la maîtrise rétroactive de l'excitation sous développement d'angoisse, cette angoisse dont l'omission [au moment du traumatisme] a été la cause de la névrose traumatique ⁸ ». Ces rêves témoignent d'une fixation au traumatisme et ils ne relèvent pas du principe de plaisir mais d'un principe « plus originaire », la pulsion de mort. Ils tentent, après coup, de pallier le manque de préparation par l'angoisse au moment du traumatisme, cette préparation représentant la dernière ligne de défense du pare-excitation. Pour Freud, les rêves de la névrose traumatique ne se laissent pas ramener au point de vue de l'accomplissement de désir et, à la fin de sa vingt-neuvième conférence, en 1933, il précise que, pour tenir compte de la contrainte de répétition, il faudrait dire que le rêve est alors une *tentative* d'accomplissement de désir et non un accomplissement de désir ⁹. En parallèle, le trauma ne résulte plus d'une interprétation après coup du domaine de la fonction phallique, mais, par la répétition, il la vise.

Il en est ainsi du rêve traumatique répétitif que Lacan suppose à son tout jeune fils et qu'il évoque lors du *Séminaire XI* : « J'ai vu [...] de mes yeux, dessillés par la divination maternelle, l'enfant, traumatisé de ce que je parte en dépit de son appel précocement ébauché de la voix, et désormais plus renouvelé pour des mois entiers [...] je l'ai vu laisser aller sa tête sur mon épaule pour tomber dans le sommeil [...] seul capable de lui rendre l'accès au signifiant vivant que j'étais depuis la date du trauma ¹⁰ », le signifiant du Nom-du-Père, corrélié à la signification phallique, qui vient répondre au trou ouvert par ce départ.

Rêves traumatiques

Marie-Odile Godard étudie les rêves traumatiques des rescapés de la Shoah et du génocide des Tutsis ainsi que ceux des appelés de la guerre d'Algérie dans *Rêves et traumatismes ou la longue nuit des rescapés* ¹¹.

Elle décrit une échelle progressive des rêves traumatiques : rêve de néant, sans image, qui bouleverse le rêveur, rêve traumatique pur – la reproduction *in extenso* de l'événement –, rêve infiltré par le traumatisme, une représentation décalée de la scène traumatique, l'auteur se voyant

subir l'événement, puis une représentation des lieux légèrement différente, etc., jusqu'au rêve d'angoisse où joue à plein la rhétorique de l'inconscient et au rêve de désir.

Voici deux rêves où apparaît le pur néant, le réel de la Chose vide, noyau du traumatisme.

Une jeune femme de retour d'une mission humanitaire au Rwanda relate ce rêve qui la réveille et la précipite à dire dans l'urgence toute l'horreur de ce moment : « Il n'y avait pas une image, pas un bruit, pas une scène, seule cette certitude de catastrophe, d'anéantissement ¹². » Elle ne peut rien décrire mais l'horreur la force au réveil, un danger la secoue pour la soustraire à l'état d'angoisse où elle est depuis son retour du Rwanda.

Primo Levi relate dans *La Trêve* un rêve répétitif qu'il fait au retour du camp : « C'est un rêve à l'intérieur d'un autre rêve. [...] Je suis à table avec ma famille, ou avec des amis, au travail ou dans une campagne verte, dans un climat paisible et détendu, apparemment dépourvu de tension et de peine, et pourtant j'éprouve une angoisse ténue et profonde, la sensation précise d'une menace qui pèse sur moi. De fait, au fur et à mesure que se déroule le rêve, peu à peu ou brutalement, et chaque fois d'une façon différente, tout s'écroule, tout se défait autour de moi. Je suis au centre d'un néant grisâtre et trouble, et soudain je sais [...] je suis à nouveau dans le camp et rien n'était vrai que le camp [...] j'entends résonner une voix que je connais bien. Elle ne prononce qu'un mot [...] l'ordre qui accompagnait l'aube à Auschwitz [...] debout, "Wstawac !" ¹³. » Ce rêve traumatique et répétitif, dont la structure rappelle le rêve de l'injection à Irma, comporte plusieurs strates. La première strate est constituée d'une image tranquille infiltrée d'angoisse. Primo Levi, en décrivant la manière dont la première trame signifiante se défait, souligne les conditions d'un nouveau traumatisme : « peu à peu ou brutalement et chaque fois de façon différente », il y a toujours dans ce rêve répété la surprise corrélative du traumatisme. Primo Levi sera toujours « impréparé » face à ce rêve, et, si l'angoisse est présente, elle ne sert pas de signal d'alarme protecteur puisque la situation est à chaque fois différente.

Dans un deuxième temps, le cœur réel du rêve apparaît : « un néant grisâtre et trouble » auquel est corrélée la certitude traumatique. Ce noyau du rêve évoque ce que Ferenczi nomme « une auto-symbolisation du traumatisme ¹⁴ ». Il note en effet que ses patients traumatisés font souvent plusieurs rêves à la suite : le rêve primaire comme répétition du traumatisme, où ne règne qu'une impression de terreur sans image, sans scène construite – ce rêve est selon lui « l'auto-symbolisation » d'une psyché sidérée qui

revient sempiternellement –, et le rêve secondaire comme maîtrise partielle du trauma par ce qu'il nomme « le clivage narcissique », où le sujet se voit subir le traumatisme¹⁵. En termes lacaniens, nous dirions que le rêve primaire fait surgir la Chose, prototype de l'objet *a*, et le rêve secondaire le *S*, le sujet divisé de la chaîne signifiante. La *tuchè*, la mauvaise rencontre du réel du rêve primaire, est traitée par l'*automaton* signifiant du rêve secondaire.

Dans la troisième partie du rêve de Primo Levi – « je suis à nouveau dans le camp et rien n'était vrai que le camp » –, le rêve dans le rêve se poursuit, il se termine par le cri « Debout ! » qui le réveille et le libère dans le même temps du « retour hallucinatoire » des camps et du réel du rêve.

Dans la *Traumdeutung*, Freud écrit à propos du rêve dans le rêve : « Ce qui est considéré comme rêvé contient la figuration de la réalité. [...] En d'autres termes, si certains faits apparaissent dans le rêve comme rêvés, c'est qu'ils sont tout à fait réels¹⁶. »

Mais qu'est-ce qui apparaît comme rêvé, et donc réel, dans le rêve de Primo Levi ? Quel est le rêvé à l'intérieur du rêve ? S'agit-il de la scène idyllique infiltrée par l'angoisse, par le néant grisâtre toujours actuel et actif ?

Si l'on reprend le rêve par le réveil, « Debout ! », une structure de mise en abyme se révèle : il rêve qu'il est dans le camp et qu'il rêve qu'il est dans le camp où il rêve la scène idyllique qui se conclut par le cauchemar du néant. Le rêve s'étage en pelures d'oignon autour du centre de néant et il parcourt le spectre des rêves traumatiques noté par Marie-Odile Godard : un rêve de désir – la scène idyllique – et d'angoisse, un rêve de néant et un rêve de répétition d'une scène traumatique – le camp et « Debout ! ». Tous ces rêves apparaissent comme rêvés à l'intérieur d'un rêve. Ils reflètent par là l'inquiétante étrangeté du réel.

D'autres rêves traumatiques montrent plus le travail rhétorique de l'inconscient et l'inclusion en eux de l'angoisse de castration. Ainsi le rêve de Geneviève de Gaulle Anthonioz, qu'elle fait alors qu'elle passe des mois au secret, seule dans un cachot de Ravensbrück : « Toute la nuit je suis obsédée par la même vision : des têtes qui flottent sur une mer de sang, et elles ont un immonde sourire. Je me réveille avec la vision d'un grand magnolia couvert de fleurs. C'est sous ses branches qu'un ami m'a appris la mort de maman. Comme c'est étrange, ma cellule est soudain envahie de parfum¹⁷. » Ici le manque de l'Autre, son deuil, sa castration viennent interpréter la radicale solitude où se situe la rêveuse. Dans son rêve, elle trouve des armes symboliques du registre phallique pour combattre le silence absolu où elle est plongée.

À distance du trauma, certains rêves où le désir est manifeste apparaissent. Ainsi cette toute jeune femme rescapée du génocide du Rwanda qui rêve qu'elle fait l'amour avec son mari, qui en réalité a été assassiné¹⁸.

Le témoignage de la psychose

Qu'apporte le témoignage du psychotique à l'étude du rêve traumatique ?

M. A était agent hospitalier dans un service d'urgences où il a participé à l'accueil de morts et de blessés de la guerre civile algérienne. Il a été particulièrement affecté par l'arrivée des blessés et des corps des victimes du massacre d'un village où il y a eu plus de cinq cents morts. Des blessés lui auraient rapporté que c'étaient des soldats de l'armée régulière, déguisés en islamistes, qui avaient perpétré ce massacre. Quelques jours après, un officiel vient à l'hôpital rendre hommage aux victimes. M. A s'insurge alors et il l'accuse publiquement d'être responsable de ce massacre. Il est arrêté et interrogé de manière plus que soutenue par la police militaire. À l'issue de son incarcération, il est hospitalisé en psychiatrie où un diagnostic de dépression est posé. À sa sortie de l'hôpital, puis un an plus tard, il effectue deux tentatives de suicide très graves.

Il vient en France pour fuir la situation algérienne, dans un contexte psychique de persécution paranoïaque.

Puis il s'adresse à moi pour une souffrance psychique violente. Il présente alors un syndrome post-traumatique classique dans le contexte d'une paranoïa sensitive et d'une dépression profonde. Il évoque la réminiscence répétitive de scènes traumatiques, il a toujours « les photos des morts et des blessés dans la tête » et il les voit « sans pouvoir [s]'en empêcher ».

Mais ce dont il se plaint surtout ce sont des hallucinations acoustico-verbales où il entend les cris et les pleurs des victimes et des cauchemars répétitifs qui ont essentiellement trois thèmes :

- la reproduction des scènes traumatiques vécues à l'hôpital : enfants qui pleurent, femmes et enfants égorgés, corps mutilés, torturés... Il faut noter qu'il était aussi chargé de déposer les corps à la morgue ;
- mais aussi, la reproduction des scènes d'interrogatoire de manière très précise ;
- et enfin, un cauchemar répétitif où il tombe dans le vide.

De manière intriquée, il fait état d'un délire paranoïaque qui déroule deux thèmes de persécution : l'un de la part de quiconque s'entretient avec lui de manière soutenue, son interlocuteur devenant alors un espion à la

solde de l'Algérie, l'autre de la part des femmes qui seraient systématiquement menteuses et malveillantes, à commencer par sa fiancée qui a rompu leurs fiançailles lors de son hospitalisation en Algérie. Il est aussi quelques fois persécuté par une présence muette, invisible et menaçante, par le vide même de la Chose.

Sa cure prend un tournant décisif lorsqu'il amène un cauchemar où se produit un bougé dans la répétition traumatique : il subit un interrogatoire dans les locaux de la police militaire, tous les détails sont les mêmes que ceux de la réalité et des rêves précédents à ceci près que cet interrogatoire est mené par une femme inconnue. Alors qu'aucune femme n'a jamais participé à ses interrogatoires.

Il est bouleversé par ce rêve où se marque nettement le travail de l'inconscient. Il m'apprend alors que, depuis peu, il a entamé une liaison avec une femme dont évidemment il se méfie.

À partir de là, il ne fait plus état de cauchemars traumatiques au sens strict, mais de cauchemars où il tombe dans le vide avec leurs connotations suicidaires persistantes.

Que s'est-il passé ? J'avancerai que le signifiant La femme (non barré) en tant qu'entour du trou Φ_0 est venu faire interprétation au réel répétitif et persécutoire du trauma dans un après-coup résolutoire.

Ensuite, il jouit d'une certaine stabilisation qui lui permet d'aborder une série de pertes liées à son exil : sa fiancée, sa famille, ses amis, et qui lui permet aussi de travailler. Il est resté très sensible aux attentats en Algérie, mais son délire persécutoire s'est réduit.

Je citerai aussi le cas de M. B, interprète pour une équipe de vaccination au Pakistan. Il est enlevé avec son collègue et ami d'enfance par des talibans, « antivax » par principe, qui les torturent ensemble et tuent son ami sous ses yeux. Durant des années, il entend la voix de son ami qui l'appelle à l'aide et il rêve de manière répétitive de ces scènes de torture. Après diverses hospitalisations en Italie et en France, il m'est adressé. Actuellement, ses voix et ses rêves traumatiques ont disparu, mais il n'a pas pu repérer de variations dans ces rêves.

Pour conclure

La plupart des faits cliniques recueillis par Marie-Odile Godard et les cas de M. A et de M. B relèvent de la temporalité qui se dessine dans « Au-delà du principe de plaisir » : une répétition signifiante qui vise une interprétation après coup à venir d'un réel insensé par la fonction phallique

ou, en cas de psychose, par un signifiant limite à Φ_0 . Je la noterai : $R \rightarrow \Phi$ ou $R \rightarrow S(\Phi_0)$.

Cependant, la temporalité du *proton pseudos*, selon laquelle c'est l'interprétation phallique par une scène répétitive après coup qui produit le trauma, apparaît aussi dans la clinique. Ainsi cette religieuse rwandaise, dont Marie-Odile Godard relate le cas, qui, au deuxième événement traumatique (le mitraillage de son bus par une bande armée), se met à rêver répétitivement du premier (un massacre à la machette où elle avait été blessée¹⁹). Cette temporalité du *proton pseudos*, je la noterai :

$$\frac{\Phi}{R} \text{ ou } \frac{S(\Phi_0)}{R}$$

où Φ ou $S(\Phi_0)$ métaphorisent le réel et produisent un symptôme, un rêve ou un délire. Elle peut d'ailleurs déboucher sur la temporalité de l'au-delà du principe de plaisir – les rêves répétitifs – à la recherche d'une interprétation plus efficiente que celle de la deuxième scène.

Le film de Gabriel Le Bomin *Les Fragments d'Antonin* (2006), réalisé en collaboration avec les services médicaux de l'armée, décrit la décompensation d'un soldat français durant la première guerre mondiale dans une logique d'après-coup qui évoque le *proton pseudos*.

Antonin est un colombier (il s'occupe de pigeons voyageurs) qui est retrouvé amnésique et errant après que des déserteurs allemands ont massacré ses pigeons sous ses yeux. Il ne peut dire alors qu'une série de cinq prénoms : quatre prénoms d'homme et un prénom de femme qui clôt la série.

Les quatre prénoms d'homme renvoient chacun à un événement traumatique : le premier Allemand qu'il a tué au corps à corps, un de ses amis de tranchée exécuté sommairement devant lui par un officier car il refusait de monter à l'assaut, un déserteur allemand, instituteur comme lui dans le civil, qui vivait dans les bois avec une femme et qu'Antonin n'a pas dénoncé, un Tunisien engagé volontaire, condamné à mort car il s'était absenté pour prendre des nouvelles de son dossier de naturalisation, et qu'Antonin a dû exécuter. Le prénom de femme, « Madeleine », est celui de la femme qu'il aime, une infirmière alsacienne dont les frères pro-Allemands ont coupé l'annulaire gauche, pour qu'elle ne puisse pas porter d'alliance, quand elle a choisi la France.

Ici aussi une figure de la castration – les pigeons massacrés – clôt la série des scènes traumatiques et précipite la décompensation, une autre figure de la castration – la femme mutilée – participe de la tentative de traitement du trauma dans une répétition signifiante, mêlant ainsi les deux temporalités du trauma.

Nous avons pu dégager des points communs dans la névrose et la psychose dites « traumatiques » : la répétition, notamment des rêves qui évoluent au fur et à mesure, et un mixte des deux temporalités, la fonction interprétative de la signification phallique dans la névrose ou d'un signifiant du type La femme ou d'un autre ersatz de cette signification dans la psychose.

Cependant, dans la psychose, le travail de l'inconscient est moins créatif, on n'y retrouve pas la même souplesse métaphoro-métonymique, et bien sûr les voix et le délire viennent tenter de traiter à leur manière le trauma à l'instar du symptôme dans la névrose.

La figure de la Chose réelle, centrale dans les rêves traumatiques, peut dans la psychose se retrouver, comme œil et voix silencieuse, dans le réel hallucinatoire du sujet.

Mots-clés : trauma, rêves, répétition, névrose, psychose.

* ↑ Prononcé dans le cadre des « Samedi de l'ECLIPSEA », *Enjeux d'une clinique psychanalytique du traumatisme*, le 26 février 2022 à Aix-en-Provence. Une première version de ce texte a été publiée dans la *Revue des Collèges cliniques du Champ lacanien*, n° 7, *Trauma et fantasme*. Ce texte en est une version revue et augmentée.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, notamment : cinquième séance, p. 53-62.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 274-275.
3. ↑ P. Levi, *Si c'est un homme*, 1947, Paris, Julliard, 1987, p. 76-77.
4. ↑ S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1979, p. 363-367, et *Lettres à Wilhelm Fliess*, Paris, Puf, 2006, p. 656-661.
5. ↑ *Ibid.*, respectivement p. 129-137, p. 137, et p. 209-219, p. 219.
6. ↑ *Ibid.*, respectivement p. 153-160 et p. 263-273.
7. ↑ S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », 1920, dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970, p. 7-81.
8. ↑ *Ibid.*, p. 40.
9. ↑ S. Freud, « XXIX^e Conférence, Révision de la théorie du rêve », 1933, dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Folio Essais, p. 43.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 61.
11.  M.-O. Godard, *Rêves et traumatismes ou la longue nuit des rescapés*, Toulouse, Érès, 2003.
12.  *Ibid.*, p. 132.
13.  P. Levi, *La Trêve*, 1962, Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers rouges », 1997, p. 245-246.
14.  F. Ferenczi, « Évitement par le patient du contact avec l'analyste », 1931, dans *Psychanalyse IV*, Paris, Payot, 1993, p. 282.
15.  F. Ferenczi, « Réflexion sur le traumatisme », 1932, dans *Psychanalyse IV, op. cit.*, p. 144.
16.  S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, 1900, Paris, Puf, 1971, p. 291.
17.  G. de Gaulle Anthonioz, *La Traversée de la nuit*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 24, cité dans M.-O. Godard, *Rêves et traumatismes ou la longue nuit des rescapés, op. cit.*, p. 200.
18.  M.-O. Godard, *Rêves et traumatismes ou la longue nuit des rescapés, op. cit.*, p. 120.
19.  *Ibid.*, p. 196-197.

Nadine Cordova

De la guerre à *lalangue* *

Introduction

La violence est un phénomène social qui est protéiforme et qui intéresse de nombreuses disciplines, pourtant elle n'est pas un concept psychanalytique. Notons déjà que le terme de violence n'est pas employé pour parler de *l'infans*, de celui d'avant la parole. En effet, lorsque les petits sujets commencent à se confronter à l'autre, la psychanalyse va parler d'agressivité. Celle-ci apparaît très tôt : l'enfant qui voit tomber un autre enfant pleure, l'enfant qui bat dit avoir été battu. Mais, dans l'après-coup des mouvements agressifs du tout-petit, quand l'enfant commence à être agressif de façon *répétitive* dans le collectif, c'est alors la violence qui est suspectée par les professionnels de l'enfance. La violence et l'agressivité sont-elles à situer sur le même plan ? Cela nous interroge sur le lien qu'entretiennent l'une et l'autre avec la société, et avec la parole. Si la psychanalyse ne pose pas la violence comme un concept fondamental, il faut se demander pourquoi, car la psychanalyse est bien confrontée à toute la clinique du passage à l'acte, et à certains effets destructeurs de la parole. Comment la parole et la violence se trouvent-elles imbriquées ? Qu'est-ce que la psychanalyse a à en dire ?

Freud : pourquoi la guerre ?

L'enfant qui bat un autre enfant ne se trouve pas sur un champ de bataille, mais dans un transactivisme normal où se jouent des identifications nécessaires et structurantes. Cela me permet de faire un saut dans le texte de Freud : « Pourquoi la guerre ¹ ? » Ce texte nous intéresse car c'est un rare document – avec *Malaise dans la civilisation* – dans lequel Freud définit la violence.

Ces quelques pages rédigées par Freud en septembre 1932 sont une lettre qui répond à celle d'Einstein envoyée en juillet de la même année. La correspondance est publiée en 1933 à Paris puis en Allemagne, deux semaines après l'accession d'Adolf Hitler au pouvoir ; elle y fut tout de

suite interdite, comme les autres textes de Freud d'ailleurs, et brûlée lors des autodafés nazis. La Commission internationale de coopération intellectuelle de la Société des nations (SDN), créée après la guerre de 1914, demande à Einstein et à Freud de réfléchir sur la problématique de la guerre afin de servir la cause de la paix. Dans sa lettre du 30 juillet 1932, Albert Einstein s'adresse à Sigmund Freud pour essayer de saisir les rouages de la nature humaine qui mènent à la guerre. Il lui pose des questions cruciales. Einstein demande : « Existe-t-il un moyen d'affranchir les hommes de la menace de la guerre ? Comment est-il possible que la masse [...] se laisse enflammer jusqu'à la folie et le sacrifice ? [...] Existe-t-il une possibilité de diriger le développement psychique de l'homme de manière à le rendre mieux armé contre les psychoses de haine et de destruction ² ? »

Einstein met aussi à la discussion la réponse qu'il propose au « grand connaisseur des instincts humains », il attend que Freud apporte quelque lumière sur la pacification du monde. Il écrit : « L'homme a en lui un besoin de haine et de destruction. En temps ordinaire, cette disposition existe à l'état latent et ne se manifeste qu'en période anormale ; mais elle peut être éveillée avec une certaine facilité et dégénérer en psychose collective. C'est là, semble-t-il, que réside le problème essentiel et le plus secret de cet ensemble de facteurs ³. »

Freud lui répond : « Vous commencez par les relations du droit avec le pouvoir. C'est à coup sûr le point de départ qui convient à notre investigation. Oserais-je remplacer le mot "pouvoir" par celui, plus cru et plus dur, de "violence" ⁴ ? » En remplaçant le terme de pouvoir par celui de violence, Freud nous invite à suivre un chemin civilisationnel de la violence. Il avance qu'elle serait en son fond *une technique d'arbitrage* qui permettrait de résoudre les conflits d'intérêt et d'opinions entre les hommes, et ce depuis le début de l'humanité. Il situe d'emblée la violence au niveau du lien social ; ce point est déterminant.

Selon Freud, c'est la force musculaire du plus fort qui se serait imposée au départ. Elle se serait vue ensuite renforcée et suppléée par les armes et la supériorité intellectuelle. Ici, je pense à un jeune garçon de huit ans jugé violent dans son école. Il me disait lors d'un entretien qu'il ne supportait pas qu'on le traite de bébé : « J'utilise ma force pour me venger. » Il témoignait du lien étroit de la parole et de la violence.

Pour revenir à Freud, la réalisation la plus radicale de la violence, c'est tuer. Freud fait l'hypothèse que tuer permettrait à l'ennemi de ne pas reprendre les hostilités, et dissuaderait l'adversaire d'en faire autant. Ce serait la force de la personne violente ou d'un gouvernement despotique

que de menacer l'autre à l'endroit de la vie. Freud va en venir à la clémence : au lieu de tuer, les hommes auraient eu l'idée de soumettre l'ennemi à des fins utiles. Le plus fort devra désormais compter avec la vengeance du vaincu.

Cette violence brute ou allégée par la clémence, selon Freud, se serait déplacée au cours du temps vers le droit ⁵. C'est dorénavant l'union de plusieurs qui ferait la force. Ainsi, Freud définit le droit comme l'opposition à *la violence sans limite* d'un seul individu. Ce serait à ses yeux un pas décisif dans l'histoire de l'humanité. Car le droit chercherait à protéger les individus de la violence archaïque. Cependant, il ne pourrait s'exercer sans violence, car l'objectif reste toujours le même : se retourner contre l'ennemi en cas d'attaque. La victoire culturelle remportée sur la force brutale se fait par un transfert du pouvoir. Ce dernier, posant des cadres précis, permettrait de limiter les éventuelles rébellions. Encore faudra-t-il que le pouvoir, avec ses lois, soit accepté par la communauté. Le pouvoir, tout en gardant son essence, condense, introjecte, si j'ose dire, la violence brute, laquelle reste latente et menaçante pour une société.

Le père de la psychanalyse rappelle à ce propos que la cohésion d'une communauté réside dans l'existence des liens affectifs entre ses membres, ainsi que dans le ravalement de la violence individuelle. En 1921, dans « Psychologie des foules et analyse du moi », Freud affirmait que c'était l'identification ⁶ qui pouvait expliquer la formation et la cohérence d'un groupe. Il l'avait définie comme « l'expression première d'un lien affectif à une personne ⁷ ». Seulement, pour s'identifier, il faut faire un pas de plus, il faut que le petit homme rivalise d'abord avec sa propre image, passe par une identification primaire structurante d'où se dégagera l'agressivité, avec tous ses accroc, dans le devenir du petit sujet. L'agressivité signe que le langage a pris corps, ce qui se vérifie dans la façon dont le petit enfant entre en relation avec les autres. C'est cohérent avec le fait que le stade du miroir coïncide avec la formation du moi et la naissance du sujet. L'agressivité prend donc sa source dans « l'absorption spectaculaire » de l'image ; je reprends ici une expression forte de Lacan qui indique la puissance de captation de l'image ⁸.

Pour comprendre la guerre et la violence, Freud rappelle sa thèse bien connue selon laquelle l'homme est soumis à une dualité pulsionnelle : la pulsion qui vise à unir et à conserver est contrebalancée par une pulsion qui vise, elle, à détruire. L'être humain en danger préserve ainsi sa propre vie en détruisant celle d'autrui. L'originalité de cette thèse manichéenne, c'est que ces deux pulsions sont indispensables à la survie de l'homme. Elles s'équilibrent et s'influencent. Seulement, cet équilibre est instable et les

réactions humaines imprévisibles. Car, quelle que soit la pulsion, celle-ci cherche toujours la satisfaction. Elle a tendance à se retourner vers l'extérieur ou vers le corps propre du sujet. La pulsion de mort (énoncée par Einstein du côté de la haine) n'échappe pas à cette règle qui, pour le coup, peut conduire à l'agression, voire au suicide. Comment donc soumettre cette pulsion destructrice à « la dictature de la raison ⁹ », pour reprendre les mots de Freud ? Ce dernier soulève ici la question de la prévention, si chère à nos sociétés.

Dans notre siècle, la question reste la même. Comment prévenir la guerre ? S'y ajoute une autre question, comment prévenir la violence et les passages à l'acte qui pourraient malmener une société, la faire éclater, voire faire tomber un pouvoir en place qui ne rassemble plus ? L'enfance et les parents sont à ce titre dans le viseur des autorités. Colette Soler évoque la prévention comme la sœur jumelle de la répression ¹⁰, ce que nous constatons dans les institutions. Le pouvoir veille à ce que ça ne déborde pas. Aujourd'hui, la position des sociétés est multiple, voire radicale : ici et là la réponse par la parole est proposée avant même la demande des sujets ; ne fait-on pas appel, après un évènement dramatique, à des cellules de crise pour prévenir le traumatisme ? Ailleurs, en revanche, prévenir, c'est bâillonner la parole.

Si les sociétés cherchent des solutions pacifiques ou préventives pour parer à la violence, l'histoire montre que bon nombre de conflits sont tranchés par l'épreuve de force de la guerre, et que les violences ne disparaissent pas du tableau de l'humanité quels que soient les sociétés, les moments de l'histoire, le capitalisme, les gouvernements, ou encore les efforts faits dans le sens de la culture. La violence, elle, est toujours là, omniprésente. C'est une ombre au tableau qui ne s'efface pas. Elle nous concerne.

Pourquoi la violence ?

À l'instar de « Pourquoi la guerre ? », on peut se demander : « Pourquoi la violence ? » J'insiste sur le fait que celle-ci est articulée au lien social et se manifeste dans ce lien ; il n'y a aucun doute sur ce point. Seulement, il est difficile de la situer puisque à la fois elle est un effet du discours qui trouve où se loger dans une communauté, ce qui a des impacts jusque dans la vie amoureuse et familiale, et elle peut relever d'un symptôme social. Elle concerne enfin des sujets dont c'est le symptôme. Comment comprendre la violence individuelle au cœur du collectif ? L'agressivité et la pulsion sont-elles des explications convaincantes et suffisantes pour expliquer la violence ? Est-elle un des accros de cette rencontre avec l'image ? Je crois

qu'il est toujours question du corps dans la violence, mais n'est-il question que d'image ? Cela veut dire que je la situe en lien avec le corps, que ce soit le corps dans sa consistance ou que ce soit le corps symbolique du langage. J'ai dit en lien, mais peut-être faudrait-il dire hors lien ? Elle serait du corps hors lien, et pourquoi pas dire qu'elle cherche le lien comme dernière tentative de lien ?

Il n'est pas besoin d'être un sujet psychotique pour être agressé par la parole des autres, ou pour agresser l'autre. Pensez à notre petit Hans, si cher à la psychanalyse : quand son père le punit par des coups à la suite de quelques bêtises (ce qu'on considérait à l'époque comme une correction et non comme une violence faite à l'enfant), le petit se met dans « une rage terrible » en injuriant le père avec des noms d'objets, ne connaissant pas encore les jurons : « Toi lampe ! toi serviette ! toi assiette ! etc. » Freud écrit : « Le père, bouleversé par cette explosion intempestive, s'arrêta net et s'exclama : "Ce petit-là deviendra ou bien un grand homme ou bien un grand criminel" ¹¹. » Le père n'avait pas songé à la névrose, qui est, selon Freud, une des issues possibles des passions précoces ¹². Il faut quand même noter ici qu'il y a un temps logique : « bêtises, coups du père, insultes de l'enfant, arrêt du père ». Le père ne trouve pas les mots pour arrêter son enfant, il passe au corps. Et ce sont les insultes de l'enfant qui arrêtent le père. On peut se demander ce que les bêtises et les jurons ont provoqué chez ce père. On pense toujours à interroger la réaction de l'enfant ; mais pourquoi un parent passe-t-il aux mains, aux coups ? Que réveille l'enfant chez le parent ? La question de la violence est particulièrement sensible au sein des familles. Combien d'hommes et de femmes évoquent dans les cures la place qu'occupe leur enfant, l'envie de frapper qui peut les étreindre quand celui-ci crie, pleure, s'oppose, sans parler des réactions qui font sortir les parents de leurs gonds, et ne parlons pas des effets de l'adolescence chez les parents. La famille est le berceau des liens confus des mots et du corps.

Quelles que soient les formes que prend la violence, toutes reposent sur ce qui agit avec *force*, comme l'étymologie l'indique. La violence, c'est une force intense, brutale, voire destructrice, qui contraint, s'impose, abuse, force, se défend, frappe, tue.

La parole

Nous sommes donc avec la parole et la violence à la croisée d'un chemin qui convoque le corps parlant et ses liens à l'autre. Si la violence agit avec force, nous sommes tous convaincus que la parole peut aussi agir avec force. Que ce soit dans notre champ, dans le monde ou dans notre quotidien, nous pensons que la parole a des effets. En outre, je crois que chacun

pourrait témoigner de paroles indélébiles, énigmatiques du passé, de paroles qui restent inscrites, gravées dans le marbre, et de réactions imprévisibles après des paroles prononcées. Et enfin il y a des paroles qui arrêtent, qui font nœud, dirait Lacan... qui délivrent.

Pour éclairer autrement ce point, dans le séminaire *Le Sinthome*, Lacan affirme que la parole est associée à la pulsion, je le cite : « Les pulsions c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire ¹³. » Si la parole opère, c'est qu'elle est nouée au corps et à ses orifices. Dans le même séminaire, Lacan se demande pourquoi un homme bien portant ne s'aperçoit pas que « la parole est un parasite, [...] un placage. [...] la forme de cancer dont l'être humain est affligé ¹⁴. » De structure donc. Il ajoute : « Comment est-ce qu'il y en a qui vont jusqu'à le *sentir* ¹⁵ ? » Alors, la violence est-elle à situer du côté pulsionnel ou serait-elle plutôt un écho réel qui agit ? Cela ne nous dit pas d'où vient cette force vitale, muette, qui nous autorise à passer à l'acte dans les guerres, les conflits, nous contraint d'agir, à faire mal, à se faire du mal, à ressentir parfois une douleur absolue, voire une détresse quand l'autre parle.

Le dispositif analytique

Tournons-nous vers le dispositif analytique pour saisir plus finement notre sujet. Lacan a toujours souligné le caractère symbolique de la parole, et ses effets de révélation dans la cure. Par ailleurs, il soutiendra toujours que la parole est une fonction qui opère selon une logique bien précise dans l'analyse. Elle est l'unique boussole du psychanalyste, et le sujet analysant n'a que la parole à sa disposition pour se dire. Seulement, il s'agit d'une parole ordonnée par la règle fondamentale de l'association libre : l'analyste invite l'analysant à prendre la parole sans aucune censure – contrairement à la parole utilisée dans la vie qui est largement dictée par la censure sociale. En outre, c'est une parole qui attend une interprétation, car le sujet veut savoir ce qui le fait souffrir, il attend une réponse.

Dans *Le Savoir du psychanalyste*, Lacan définit de façon convaincante ce qu'est une psychanalyse. « C'est le repérage de ce qui se comprend d'obscurci, de ce qui s'obscurcit en compréhension, du fait d'un signifiant qui a marqué un point du corps. La psychanalyse reproduit [...] une production de la névrose ¹⁶ [...] », sachant que celle-ci est produite innocemment par le parent traumatique. Par touches successives, le dispositif agit sur la parole et coupe ce qui pourrait être la jouissance mortelle d'un signifiant qui a touché le corps. C'est dans la puissance du passé, en ce point-là, que niche un éclat de réel qui convoque le signifiant et le corps, et un éclat qui ne passe pas. Cet éclat pourrait bien porter la marque de la violence.

J'ai été étonnée de ne trouver qu'une seule référence explicite de Lacan sur la violence. On la trouve dès le début de son enseignement dans *Les Écrits techniques de Freud*, et précisément dans le contexte de l'analyse. Il nous alerte sur les dangers de l'interprétation « lorsque la fonction de la parole a si bien versé dans le sens de l'autre qu'elle n'est même plus médiation mais seulement violence implicite, réduction à l'autre à une fonction corrélative du moi du sujet ¹⁷ ». C'est une indication forte concernant la direction de la cure et une mise en garde. Lacan n'évoque pas l'agressivité de l'analyste à l'endroit de son patient mais bien, dans ce cadre discursif, un effet de la parole. Il me semble que cet effet peut être mis en tension avec la violence explicite dans le cadre discursif de la cité. Dans les *Écrits*, il avance même que les psychanalystes postfreudiens ont une aversion pour la fonction et le champ de la parole et du langage ¹⁸. Cette remarque laisse entendre qu'il y aurait au cœur même de la technique analytique quelque chose qui mettrait mal à l'aise les psychanalystes, qui les violenterait. Lacan insiste d'ailleurs en notant que ces psychanalystes sont tentés « d'abandonner le fondement de la parole ¹⁹ ». Et nous n'échappons certainement pas à cette tentation. Le travail d'École tente justement de contrer cette pente. Si Lacan souligne cette éclipse, c'est qu'au fondement de la parole, il y a plus ou autre chose que le déchiffrement et le sens, il y a un réel en jeu indéchiffrable, un réel qui ne rigole pas, qui fait vaciller. C'est peut-être pour cette raison que Lacan soutiendra que le psychanalyste a horreur de son acte ²⁰.

Vers la jouissance : ce qui reste

Lacan poursuit inexorablement ses élaborations autour de la jouissance et du réel. C'est lors d'un entretien à Sainte-Anne en 1971 que surgit le néologisme *lalangue* ²¹, ce qui lui permet enfin de donner un nom à ce qu'il tente d'élaborer. C'est de *lalangue*, de ce lieu, de ce temps d'avant la parole que *l'infans* va apprendre à parler et à se connecter aux autres. Ainsi, *lalangue* est le champ sonore, sensoriel, des soins du corps qui prépare le terrain à la parole. Et, lorsque cette dernière prend corps symbolique, elle emporte avec elle plus que des mots, elle emporte des restes de ce champ de jouissance opaque, indélébile, voire rugissante, des restes qui sont là quelque part, étrangers au sujet.

Ainsi, la parole n'est pas qu'une parole révélatrice qui véhicule du sens, elle véhicule aussi de la jouissance *pas toute* prise par les rets du symbolique. La parole ça « parle-être ». Je me demande si la violence ne serait pas du côté de l'être, si cette *force* ne serait pas issue de ces restes toujours agissants qui passent dans la parole et à l'acte. Si en parlant le sujet jouit,

il peut donc aussi faire passer dans sa parole la violence et faire mal. Cette violence-là reste encore attachée aux mots. Or, quand elle passe hors du corps, elle peut conduire à la mort.

La présence de la violence témoigne que nous avons un corps. Celui-ci est né de la rencontre du vivant et du corps du symbolique *via* un Autre incarné. Ce premier lien va provoquer toute sorte de turbulences incalculables. Sachant que s'y ajouteront toutes les rencontres contingentes de la vie. Il me semble que la jouissance opaque fait écho à cet espace confus, non régulé, où loge notamment la violence, laquelle se trouve aux confins de la défense et de l'attaque, *sans raison* ?

Chacun a donc reçu, écrit sa lettre d'*amour*²², pour reprendre le terme de Lacan dans ...*Ou pire*. Et chacun puise dans *lalangue* qui l'a fait naître. Elle nous a menés jusqu'au mur de la castration propre au symbolique, parfois elle nous mène dans le mur, certains sujets vont jusqu'à franchir... « le mur du son ». « Il n'est de forclusion que du dire²³ », affirmera Lacan dans ...*Ou pire*. La violence semble répondre à cette affirmation, serait-elle hors dire ?

Conclusion

Pour conclure, je propose de penser la violence comme un des effets traumatiques de *lalangue*, voire un symptôme de corps spécifique du lien. Pour m'en tenir ici à la violence individuelle, elle n'est pas un concept fondamental car elle ne peut être pensée qu'au cas par cas. Il y a des violences nouées au fantasme, d'autres à la persécution, à la faute, d'autres à la violence elle-même et d'autres encore sont sans attache. Il est possible aussi qu'on trouve chez certains sujets les stigmates des drames de la grande Histoire qui se sont infiltrés dans leur petite histoire. Et ces drames viennent parfois faire un retour violent dans leur parole ou dans leur acte. La fin de la cure ne nous laisse-t-elle pas entrevoir quelque chose de ça, ne nous laisse-t-elle pas entrevoir l'espace d'un instant que la parole est parasite ? Une psychanalyse pourrait-elle avoir des effets sur la violence symptôme et faire la guerre, si je peux dire, à certains restes impitoyables de *lalangue*, ou du moins en amoindrir leur force d'impact ?

Pour finir, je reviens à l'identification à un chef ou à un groupe. Le signifiant maître, ou les idées défendues par la parole d'un chef ou d'un groupe, suffit-il à convaincre la foule ou la communauté de son bien-fondé ? Il me semble qu'il y faut ce petit plus, la façon dont un sujet avec son corps porte la parole. Une parole qui convoque plus que ce qu'elle dit : une voix, un grain, un souffle... un détail qui *résonne* pour le meilleur et/ou pour le pire.

Mots-clés : violence, guerre, parole, amour, lalangue.

*↑ Ce texte est issu d'une conférence prononcée à Athènes le 7 décembre 2018 sur le thème « Violence et humanisation » à l'invitation de Giorgio Konstantinou.

1.↑ S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes, II, 1921-1938*, Paris, Puf, 1985.

2.↑ https://www.huffingtonpost.fr/nicolas-bersihand/lettre-albert-einstein-sigmund-freud_b_7080310.html. Source : A. Einstein et S. Freud, *Pourquoi la guerre ?*, Paris, Rivage Poche/Petite Bibliothèque, 2005.

3.↑ *Ibid.*

4.↑ S. Freud, *Résultats, idées, problèmes, op. cit.*, p. 204.

5.↑ *Ibid.*, p. 209. « C'est une erreur de calcul de ne pas considérer que le droit n'était à l'origine que violence à l'état pur, et qu'il ne peut de nos jours non plus se passer du soutien de la violence. »

6.↑ S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 187-194.

7.↑ *Ibid.*, p. 187.

8.↑ J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 115.

9.↑ S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », art. cit., p. 213.

10.↑ C. Soler, « Sans pédagogie », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 4, *La Parenté : les voies de la transmission*, Paris, EFPEL, novembre 2006, p. 11.

11.↑ S. Freud, « Remarque sur un cas de névrose obsessionnelle (L'homme aux rats) », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1995, p. 233.

12.↑ *Ibid.*, cf. note (I).

13.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 17.

14.↑ *Ibid.*, p. 95.

15.↑ *Ibid.*

16.↑ J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 4 mai 1972.

17.↑ J. Lacan, *Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, coll. « Essais », 1975, p. 84.

18.↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits, op. cit.*, p. 242.

19.↑ *Ibid.*, p. 243.

20.↑ Je me demande si on ne peut pas mettre en écho l'horreur de l'acte du côté de l'analyste et l'horreur de savoir rencontrée dans l'analyse par l'analysant.

21.↑ J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste, op. cit.*, leçon du 4 novembre 1971.

22.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 81-82.

23.↑ *Ibid.*, p. 22.

ENFANCE ET PSYCHANALYSE

Josée Mattei

L'enfant, les parents *

« [...] la femme [...] même quand il s'agit de ses enfants, il s'agit de quelque chose qui se présente comme un parasitisme. Dans l'utérus de la femme, l'enfant est parasite, et tout l'indique, jusques et y compris le fait que ça peut aller très mal entre ce parasite et ce ventre ¹. »

« Aujourd'hui c'est la chasse à la maman ! »

C'est ce que s'écrie un enfant en arrivant dans mon bureau à l'hôpital de jour où je travaille. Plus précisément et *in extenso* : « C'est la saison de la chasse à la maman, je vais mettre des pièges. » Et *in petto* je me dis : « Tiens, quelques critiques, un certain détachement se serait-il opéré ? » *Que nenni*. Pas si simple. Car il poursuit devant mon « Ah ! » : « Je vais installer des pièges partout comme ça maman pourra plus s'en sortir. Débarrassez-moi de ma maman [crie-t-il]. Elle m'a empêché d'acheter l'ordinateur "Fash Mac Queen". Il faut qu'on la tue, maman. » D'aucuns resteraient pantois devant une telle affirmation et une telle « férocité », et c'est le cas... mais c'est sans compter le sans filtre de la psychose. Il ne veut plus de sa maman parce qu'elle l'a frustré... pas pour s'en séparer. Pas en vrai, comme on dit. Mais il peut envisager qu'elle disparaisse. Sa relation avec elle est sous le signe du collage et de l'agression, rien que de très ordinaire en « petites quantités ». Dès qu'ils sont ensemble leurs corps sont collés.

On entend ce lien qui l'unit, elle, à lui et lui à elle ; pas le même.

Ce garçon, Karim, se tient dans l'existence érigé sur la pointe des pieds, position érectile, en tension permanente. Il marche de même. Position qui lui sert aussi, j'en fais l'hypothèse, à corseter son corps, donc à lui en faire un.

Dans son « Allocution sur les psychoses de l'enfant ² », Lacan précise que « l'important pourtant n'est pas que l'objet transitionnel préserve l'autonomie de l'enfant mais que l'enfant serve ou non d'objet transitionnel

à la mère. » Servir veut dire servir à quelque chose, il s'agit d'un usage. L'objet transitionnel n'est pas l'objet *a* car il n'a pas d'usage bien qu'il ait son utilité, une fonction plutôt. Ce que l'on doit repérer si l'on suit Lacan, c'est : s'il sert ou s'il ne sert pas.

Qu'est-ce qu'un objet transitionnel : c'est ce qui permet une certaine séparation. *Confer* sa définition : un objet (pouce, peluche) fortement investi par le jeune enfant et lui assurant la transition entre la première relation orale à la mère et la relation d'objet. Donald Winnicott, pédiatre, psychiatre et psychanalyste britannique, définit l'objet transitionnel comme un objet essentiel au développement psychique de l'enfant. Cet objet lui permet de gérer au mieux la frustration du manque : il est objet de substitution maternel.

Pour Lacan, l'important n'est pas cet objet transitionnel qui opère une séparation, et rendrait l'enfant autonome en opérant cette séparation, c'est l'enfant même, l'objet transitionnel de la mère. Ce serait donc à elle d'opérer la séparation, pas à l'enfant. Me revient ce qu'a relaté Colette Sepel lors d'une supervision : voyant une enfant devant quitter sa mère pour prendre l'avion, pleurer à chaudes larmes, elle lui lance : « T'inquiète pas, ta mère s'en remettra ! » Et l'enfant de s'arrêter aussitôt. L'enfant sentant sans doute l'angoisse, la tristesse, de sa mère, fait ce qu'elle pense que celle-ci attend d'elle.

Karim est pour sa mère celui qui donne un sens et une direction à sa vie.

Il se présente à l'autre comme un « autodidacte », comme le sont souvent les personnes psychotiques, et connaît le nom latin des insectes, des volatiles et de divers animaux. Il sait. Et il m'apprend. C'est son monde, le monde qu'il s'est créé avec beaucoup d'intérêt pour les dessins animés de train humanisés, par exemple. Anthropomorphisme. Il est d'ailleurs un train notamment celui qui s'appelle H., qui ne veut pas rouler et se retrouve coincé dans un tunnel et qui finit par appeler au secours.

La mère dépassée, en difficulté, ne lâche pourtant rien. Le père, lui, est laissé pour compte, aucune place ne lui est laissée... Or la fonction père est protection contre la voracité de l'Autre. Il est le rouleau empêchant la fermeture de la mâchoire du crocodile, précise Lacan³. L'image a sa valeur. Ça ne dit pas qui est cet Autre.

Il aura fallu l'intervention de son éducateur lors d'un entretien avec la psychiatre pour faire coupure entre mère et fils. De sa « grosse voix » il a énoncé : « Ça suffit ! » Et l'effet ne s'est pas fait attendre. La mère a cessé de le laisser faire (dormir avec elle, etc.). Elle a « lâché l'affaire », comme on dit. Ne s'est plus « faite » sa servante, « toute à lui ». Trop là, trop bonne.

Par la suite, décidée, cette fois, elle a organisé et préparé une opération de ses pieds pour qu'enfin il se tienne à plat. Et puisse marcher. Cela a été une réussite, parce que cette intervention chirurgicale a été médiatisée par un tiers, le chirurgien, et dans un cadre symbolique. C'est ainsi que j'interprète, après coup, sa réussite.

Entre la mère et l'enfant, une séparation doit avoir lieu, et c'est ce que la structure « métaphore paternelle » permet ; parfois, comme nous le savons, ce moyen n'est pas, « il n'y a pas », et il s'agit pour le sujet, enfant ou pas, d'en trouver un autre, voire de se l'inventer.

Nous nous sommes rencontrées à la fin de l'année. Elle voulait que son fils fonde une famille. Elle pouvait le laisser partir, en tout cas le dire. Sa posture avait changé, élégance et féminité. Ce que je lui ai fait remarquer et qui l'a fait sourire de plaisir.

Nulle harmonie dans l'habitat maternel ⁴, dit Lacan. Il ajoute, au paragraphe suivant, toujours à propos de l'objet transitionnel : « Et ce suspens ne livre sa raison qu'en même temps que l'objet livre sa structure. C'est à savoir celle d'un condensateur pour la jouissance, en tant que par la régulation du plaisir, elle est au corps dérobée ⁵. »

Vous remarquerez que je me place aussi du côté parental : les parents, leur enfant, l'enfant, ses parents. Il y a un balancement entre eux, une dynamique ; un jeu possible ou pas. L'enfant est à même de faire des choix. Père et mère ne sont pas des rôles, des personnages de maman et papa, mais bien des fonctions à définir, et c'est ce que fait Lacan. Il parle, pour la mère, « de soins qui portent la marque d'un intérêt particularisé », pour le père, un nom comme « vecteur d'une incarnation de la Loi dans le désir ⁶. »

À l'occasion de la parution des *Écrits*, au cours d'une émission ⁷ diffusée sur France Culture en 1966, Lacan dira : « Ce bain de langage le détermine avant même qu'il soit né. Ceci par l'intermédiaire du désir où ses parents l'accueillent comme un objet, qu'ils le veuillent ou pas, privilégié. » Le « qu'ils le veuillent ou pas » demande que l'on s'y arrête, que veut dire Lacan ? Il me semble que cela porte sur le signifiant « objet ⁸ », car entre deux virgules. Aucun doute, l'enfant est un objet pour ses parents, parfois leur chose ; les parents le savent-ils ? En sont-ils conscients ? Pas si sûr ! Qu'ils le veuillent ou pas c'est comme ça ! Ils en sont parfois les premiers surpris. Ce n'est pas de l'ordre du vouloir. Peut-être de la structure ? Il ne peut qu'être un objet. D'ailleurs, n'est-on pas toujours un objet ou une partie, un morceau d'objet pour l'autre ?

Quant au signifiant privilégié..., cela signifie-t-il qu'il est toujours privilégié ? Sans doute. Selon la définition du Robert, il veut dire : « Droit,

avantage particulier accordé à un individu, en dehors de la loi commune. » Ailleurs Lacan parlera d'un « désir particularisé » qui préside à sa venue au monde, c'est donc avant. Avant, le désir ; après, l'objet.

Le désir qui préside à la naissance de l'enfant et même la « commande », précise Lacan : « La façon dont ses parents l'ont désiré, bien ou mal, avant sa naissance – et rappelez-vous que le désir est articulé au langage – cela va le lier à une certaine place dans le monde et de cette place va résulter telle ou telle conséquence parmi lesquelles perversions, névroses, etc. ⁹. »

Du point de vue de l'enfant.

Pour l'enfant psychotique et autiste en particulier, il y a un refus d'accepter, et là j'emprunte l'expression à Bernard Nominé, « l'immixtion du symbolique ¹⁰ », sauf peut-être, et sur ce point c'est tout à fait observable, par le biais de l'imaginaire porté par l'analyste qui, lui, est bien calé au symbolique. Je le cite, *in extenso*, à propos de l'imitation : « Son imaginaire à lui [du thérapeute] est en connexion avec le symbolique et c'est peut-être par ce biais qu'il peut apporter au patient une part de symbolique qui soit acceptable. »

C'est par l'imitation, par ce que j'appelle – en allant sans doute un peu vite, mais c'en est le premier pas, il me semble – une « identification imaginaire », que quelque chose de « civilisateur » peut s'installer, et une relation pacifiée s'instaurer. Il y a de la part de l'enfant psychotique ou autiste, c'est tout à fait visible, des emprunts directs, sans la médiation de l'autre mais avec l'image sur l'écran, de séries, de dessins animés choisis électivement, lui permettant de se faire un habit, un corps, des émotions et des mots, une langue. Mais il s'agit toujours d'un consentement à parler.

C'est une modalité de stabilisation, ce que Lacan nomme « la régression du sujet, [...] topique, au stade du miroir ¹¹ », ou d'identification conformiste : le sujet reçoit son identification corporelle, sexuée, de l'Autre et des autres, ses semblables, ici de ce qu'il va chercher à l'écran.

Prince, quant à lui, est un garçon de neuf ans, fils unique. Lorsqu'il arrive à l'hôpital de jour, je pense qu'il est une petite fille, tout l'indique : sa coiffure, son foulard, bague et/ou bracelet. Nos premières rencontres se font sous le signe de l'agressivité, il me lance des balles en mousse et vise mon visage... ça le fait beaucoup rire.

Les mots sont assez incompréhensibles, comme mâchouillés, il mélange plusieurs langues (des mots de chaque). On note des troubles articulatoires, pas ou peu de phrases. Il n'y a pas le support d'une *lalangue*, on dirait. Pas une langue maternelle, me semble-t-il, mais plusieurs autres avec elle, un

mix. C'est incompréhensible. Mais peu à peu, il veut se faire comprendre de l'autre et répète ce qu'il dit, s'efforce au français.

Son autodidactisme à lui, car les psychotiques sont poussés à l'invention, se porte sur la musique, bien qu'il n'en connaisse rien (solfège...), la musique sous toutes ses formes : c'est son « truc », chansons, rythme à gogo ; il est doué, sans apprendre. C'est comme une voie directe.

Pour ce faire, il m'interpelle. Je le suis, je l'écoute et maintenant il attend et réclame mon attention.

Il va chercher sur Internet des jeux d'adresse. Il est très fier de réussir et de me le montrer. Comme les enfants qu'il voit. Lorsqu'il n'est pas content, qu'on lui dit non, qu'il doit différer, sort de sa bouche une suite continue de mots incompréhensibles, seule l'intonation permet d'entendre son énervement, sa colère. Insultes !

Je pense que dans le travail avec les enfants psychotiques, j'y inclus les autistes, il y a un travail d'humanisation, de civilisation à faire, pas sans le consentement du sujet à parler, à entrer dans le monde des parlants.

La métaphore paternelle est un moyen, il y en a d'autres sans doute, pour opérer une séparation entre la mère et l'enfant. Enfant : toujours en position d'objet dans le fantasme. Trésor adoré ou pur déchet.

L'enfant avant même sa venue au monde est, déjà, parlé, imaginé. On lui parle et on parle de lui. Le sait-il ? Sans doute pas avec conscience, mais son être de vivant le perçoit, l'éprouve. « L'homme qui naît à l'existence a d'abord affaire au langage ; c'est une donnée ¹². »

Le père de Prince est un artiste, jusque dans sa façon d'être. Il a organisé son monde, s'est créé une filiation à l'aide des chiffres. C'est elle qui donne un sens à sa vie et à son travail. Il y trouve son ancrage.

Il souhaite faire de son fils un être exceptionnel. Arrêtons-nous un instant à ces propos, car ici Prince semble n'être pas « objet de la mère mais objet du père ». Pour ce dernier, sa femme et son fils représentent chacun son « trésor », il en a deux, donc. C'est par ce que je nomme un *auto-engendrement*, une « féminisation », qu'il trouve sa place : un père-mère – position à laquelle la mère n'objecte pas. Elle la lui laisse, cette place.

Quelle marge de manœuvre le fils a-t-il ? Il peut lui aussi s'en fabriquer une, la bricoler à sa mesure. Trouver sa solution, sa trouvaille pour habiter le monde. C'est ce à quoi je m'attelle avec lui.

En 1969, dans « Note sur l'enfant ¹³ », Lacan déplie les trois positions que peut occuper l'enfant selon les différentes structures, je le cite : « L'enfant

réalise la présence de ce que Jacques Lacan désigne comme l'objet *a* dans le fantasme. »

Il ajoute qu'il y a au choix pour l'enfant trois fonctions d'être un objet spécifiant son désir dans l'une des trois structures : névrotique, perverse ou psychotique. En témoignent « la culpabilité » dans la névrose, « le fétiche » dans la perversion et un « primordial refus » dans la psychose.

L'enfant, pour ses parents, peut être objet adoré ou déchet. Et entre ces deux extrêmes, toutes les variations sont possibles. Et l'enfant y donne sa réponse à lui : par son choix de la structure, il répond à ce qu'il est comme objet dans le fantasme de ses parents.

Le signifiant n'est pas inventé, l'enfant le reçoit, il y consent ou pas. Consentir à perdre cette part d'être pour parler. C'est ainsi un consentement à la vie.

La parole ne permet pas de répondre à ce que je suis, à pourquoi je suis là, pas de réponse au fait qu'on parle et que l'on ne peut tout dire. Elle ne peut non plus subsumer le sexe.

Il n'y a pas de réponse à l'origine du langage, d'où vient qu'on parle. Le langage, véritable tumeur, voire prothèse qui l'embarrasse, le sujet devra s'en débrouiller. On passe du « parasite langagier » à la « tumeur ». Terme fort, qui réfère à la maladie. L'homme est malade de la parole.

L'inconscient fait le hiatus, en rendant le mot et la chose inadéquats, et de ce que l'homme n'est pas fini en naissant, de sa prime sexualité, nulle part encore subjectivable – et elle ne le sera jamais, « impuissance du langage à rendre raison du sexe ¹⁴ » – et qui par son étrangeté, l'effraie, il va devoir « faire la paix ».

« L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci, au contraire, qui est et demeure son souverain ¹⁵. » C'est Heidegger qui s'exprime ainsi.

« J'ai trois enfants, deux frères, et ma sœur c'est moi. »

(Paroles de Noémie, 9 ans)

Mots-clés : parents, enfants, psychose, objet.

-
- *  Rendez-vous du REP : « Discours parental et structure clinique de l'enfant », Clermont-Ferrand, 15 janvier 2022.
1.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aîle à mourre*, séminaire inédit, document interne de l'ALI, leçon du 16 novembre 1976.
 2.  J. Lacan, « Allocution sur les psychoses de l'enfant », 22 octobre 1967, dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 368.
 3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 129.
 4.  J. Lacan, « Allocution sur les psychoses de l'enfant », art. cit., p. 367.
 5.  *Ibid.*, p. 368-369.
 6.  J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 373.
 7.  J. Lacan, *Petit discours à l'ORTF*, émission de Georges Charbonnier « Sciences et Techniques », paru dans *Ornicar ?*, n° 35, Paris, Le Seuil, 1985-1986, p. 9.
 8.  *Ibid.*
 9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 296.
 10.  B. Nominé, « Fonction du psychanalyste dans le diagnostic », *Mensuel*, n° 137, décembre 2019, p. 28 (version papier). Ce terme n'est pas repris dans la version écrite.
 11.  J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 568.
 12.  J. Lacan, « Les clefs de la psychanalyse », entretien avec Madeleine Chapsal, *L'Express*, 31 mai 1957.
 13.  J. Lacan, « Note sur l'enfant », art. cit., p. 373.
 14.  J. Lacan, « Petit discours à l'ORTF », 2 décembre 1966, podcast, YouTube, 2018.
 15.  M. Heidegger, « ... L'homme habite en poète... », 1951, dans *Essais et conférences*, 1954, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2008, p. 227-228.

JOURNÉES NATIONALES

Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ?

Paris, 26-27 novembre 2022

Billets

Jacques Tréhot

Qu'est-ce qu'on paye dans une (psych)analyse ?

À suivre le travail d'Andréa Milagres, ^{AE} à Belo Horizonte, nous pouvons avancer que la fin de l'analyse permet de donner accès à un certain savoir. Mais un savoir somme toute parcellaire, puisqu'il s'agit de « miettes » de savoir dont, surprise, quelqu'un, dit-elle, « peut se donner pour satisfait ¹ ! »

Ce savoir, celui qui tient compte du réel, n'est pas dans le déchiffrage mais dans le chiffrage, c'est-à-dire une réduction à un chiffre, à un monogramme ! C'est « pas du tout cuit, [dit Lacan] il faut l'inventer, [...] pas le découvrir, puisque la vérité n'est [...] que bois de chauffage, [...] elle procède de la "f...trerie" ² » – autrement dit, la réalité sexuelle de l'inconscient –, donc ce n'est pas de la « foutaise ». Cette réduction induit une extrême solitude. Se fier au procédé de déchiffrage ne pourrait conduire qu'à une analyse infinie, car le bavardage – où l'on tombe de 100 en 1 000, comme dit Freud dans *La Technique psychanalytique* ³ – n'a pas de fin pour cet infatigable travailleur idéal qu'est l'inconscient ⁴ !

Une satisfaction de fin se substitue à « l'expérience vécue de satisfaction », toute relative, voire mythique, que Freud décrit si bien dans *l'Esquisse* ⁵, à voir le nourrisson repu lâcher le bout de sein. La « destitution subjective », qui sape une croyance idéale, entraîne une dépression, indice d'une fin proche de sa psychanalyse ! L'affliction, l'abattement pré-terminal prépare le constat irrévocable du « trébuchement » de la castration qui vaut pour tous (cf. Œdipe et ses pieds entravés).

Il s'agit en effet de « faire le deuil », non pas de l'objet *a*, mais de l'analyste qui a incarné l'objet *a*. L'analyste sait qu'il ne fait qu'endosser le rôle de *rebut*. Ce *deuil* du psychanalyste coïncide avec le déclin du sujet supposé savoir qui était toujours prêt... à faire florès, comme un bon petit *scout* du fantasme.

Lacan rappelle dans *Le Savoir du psychanalyste* que « le savoir se tire du sujet lui-même ⁶ ». C'est exactement ce que disait Freud dans « Les voies

de la thérapie psychanalytique ⁷ », dernier texte de *La Technique psychanalytique*. Pour lui, l'analyste était là pour dévoiler la résistance du patient à élargir son propre savoir.

À la faveur de l'hypnose de transfert, la psychanalyse permet donc à un analysant de construire, d'élaborer vers une *pleine* conscience, ce que font émerger certains mots de *salangue* personnelle. Ces mots, on le sait, sont empruntés à la langue maternelle, elle-même prélevée sur le vocabulaire commun... plus ou moins refoulé !

C'est le *cher* prix de ce savoir qu'il faut consentir à payer. En tout cas moins *chair* que celui de la pandémie ou pire... celui de la guerre ! qui fait partie de notre destin humain, rappelait récemment Sara Rodowicz-Ślusarczyk.

1.  A. Franco Milagres, « Le savoir s'invente-t-il ? », *Wunsch, Bulletin international de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien*, n° 21, mars 2021, p. 6.

2.  J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 310.

3.  S. Freud, « La méthode psychanalytique », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2013, p. 19 (traduction littérale).

4.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 26.

5.  S. Freud, « Projet d'une psychologie scientifique », dans *Lettres à Fliess*, Paris, Puf, 2006, p. 625.

6.  J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 3 février 1972.

7.  S. Freud, « Les voies de la thérapie psychanalytique », dans *La Technique psychanalytique*, *op. cit.*, p. 159.

LECTURE

Alexandre Faure

La contestation du divan

Lecture de *Histoire populaire de la psychanalyse* de Florent Gabarron-Garcia *

Fluctuat nec mergitur

Histoire populaire de la psychanalyse, voilà un titre qui dénote d'avec tous les grands livres qui *frisent* la confortable ¹ Histoire de la psychanalyse. La présence du mot « populaire » interroge immédiatement ce lien de la psychanalyse au politique, une psychanalyse engagée dans la *polis*. Le psychologue, psychanalyste, maître de conférences à Paris VIII et membre de la revue *Chimères*, Florent Gabarron-Garcia, révisé l'officiel récit historique de la psychanalyse à partir de ses « bifurcations décisives ² », ses chicanes, en portant attention à ce qui se sera écrit dans les marges et qui sera resté hors du sens unique de la grande Histoire. Repartant de ce qui objecte à toute unification de l'Histoire, Florent Gabarron-Garcia s'occupe du passé pour interroger l'actuel.

Les histoires

D'emblée, les premières pages donnent la mesure du rapport qu'entretient l'auteur avec le texte, travail qu'il considère comme tout autre qu'une lecture repliée sur l'exégèse, s'agissant « au contraire d'ouvrir les textes à l'Histoire ³ » – ouverture qui signifie considérer le contexte social et politique de l'époque. Avec ce retour au texte, Florent Gabarron-Garcia illustre et revient sur la pente réactionnaire contemporaine qui traverse ce qu'il propose de nommer, avec Robert Castel, le « psychanalysme ⁴ », discours qui participe de la fabrication d'une idéologie croyant dire l'achevé du vrai, l'interprétation comblante.

Cette lecture permet de renouer avec la tradition révolutionnaire de la psychanalyse qui s'approcherait par là d'une suite possible à *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* de Freud rédigé en 1914. Du mouvement et du populaire à partir de *figures* marquantes. Pourtant bien

plus qu'une simple *contribution*, cet ouvrage restitue le vivant du rapport de la psychanalyse au politique, là où il s'entend volontiers combien la psychanalyse, ou plutôt le psychanalyste, devrait se tenir à l'écart de la *polis*, « neutralité politique » dont on (re)découvre la filiation directe avec les décisions d'Ernest Jones sous le III^e Reich au nom d'un prétendu « sauvetage » de la psychanalyse par l'établissement de la règle d'« abstinence politique ⁵ ».

Les « policliniques »

« Rien n'est plus faux que la fable d'une psychanalyse neutre ⁶. » Pour le démontrer, nous revenons avec un plaisir rafraîchissant sur l'évènement politique que constitua la conférence de Freud à Budapest en 1918 à l'occasion du V^e Congrès international de psychanalyse – quelques mois seulement après la révolution d'octobre 1917 en Russie. Occasion pour chacun de parcourir à nouveaux frais la lecture du texte de cette conférence de Budapest, « Wege der psychoanalytischen therapie ».

On découvre que le vœu freudien d'édification d'établissements ou d'instituts de consultation gratuits auxquels seraient affectés des médecins formés à la psychanalyse, reçut un considérable écho dans les années 1920 avec les ouvertures nombreuses de policliniques. « Policlinique » dont le choix d'écriture aura retenu l'attention de l'auteur : non pas *polyclinique*, de laquelle s'entendrait la multiplicité des soins, mais *policlinique*, engagée dans la vie de la cité ⁷. Ces initiatives de pratiques psychanalytiques engagées dans la *polis* essaimèrent en Europe – de Londres à Moscou, en passant par Budapest, Vienne, Zagreb, Berlin, Trieste, Rome ou Francfort –, dans l'attente que l'État reconnaisse l'urgence de ses obligations.

Freud et les jeunes

Toutes ces initiatives furent engagées par de jeunes analystes qui, « enthousiastes et ne bénéficiant pas encore de clientèle privée, s'investissaient dans une pratique clinique à l'adresse des plus pauvres ⁸ » : Wilhelm Reich, Sándor Ferenczi, Siegfried Bernfeld, Vera Schmidt, Marie Langer, pour ne citer qu'eux. Chacune de ces initiatives fut accueillie et soutenue par Freud lui-même.

Ce n'est pas tant la jeunesse pour la jeunesse, auquel on opposerait naïvement son âge, son être jeune ⁹, plutôt les jeunes dans un certain rapport au désir et à la vérité, « pas trop immunisés par la pratique même de l'analyse ¹⁰ », comme le souhaitait Lacan pour son École. Quelle surprise d'apercevoir, au-delà du travail précédemment engagé au sein du Pôle Ouest

de l'EPFCL-France sur le thème de « Lacan et la jeunesse ¹¹ », que Freud ne misait pas sur n'importe qui quant à l'à-venir de la psychanalyse dans une Europe révolutionnée avant le brutal et glacial arrêt nazi.

L'exemple le plus enseignant sera celui de la trajectoire singulière de Wilhelm Reich à partir de son expérience au sein de la policlinique de Vienne fondée en 1922. En parallèle, il tiendra de 1924 à 1930 un séminaire clinique sur la technique psychanalytique, dans lequel il mettra au travail les cas de sa pratique et les impasses auxquelles le praticien se trouvait confronté. En somme, ce séminaire donnait place à son devoir d'interrogation et s'orientait de ses questions, ses *pourquoi* qui ne s'occultaient d'aucuns « c'est comme ça ». Mais Reich dérangeait l'ancienne génération qui n'aspirait qu'à ce qu'il entre dans le rang et dérangera plus tard le nazisme montant des années 1930.

Histoire populaire de la psychanalyse ne manque donc pas sa question. Néanmoins, l'auteur repère et mentionne la bascule qui s'opérera pour Freud à partir de l'écriture de son *Malaise*, passant d'une vision politique optimiste de la psychanalyse et favorable aux réformes progressistes, à une vision *apolitique* de la psychanalyse : « Que se passe-t-il alors chez Freud qui puisse expliquer une inflexion si radicale sur l'articulation de la psychanalyse à la politique ¹² ? », se demande Florent Gabarron-Garcia. Et comment rendre compte du fait que ses thèses du *Malaise* oblitèrent parfois complètement celles qui sont antérieures ?

Quoi qu'il en soit, je dois dire que cette lecture est tombée à pic, une fois dépassées les heureuses découvertes, apportant un autre regard et une certaine perspective à l'expérience que nous menons avec quelques collègues dans le Pôle Ouest avec l'ouverture d'un Centre d'accueil psychanalytique dans la cité ¹³, pour faire offre de l'expérience analytique selon l'option lacanienne à des personnes qui ne se seraient pas adressées à un analyste.

L'histoire populaire de la psychanalyse rejoindrait alors Patrick Boucheron dans sa revendication d'une histoire sans fin, toujours ouverte à ce qui la déborde et la transporte. « Comment se résoudre à un devenir sans surprise, à une histoire où plus rien ne peut survenir à l'horizon, sinon la menace de la continuation ¹⁴ ? »

* * *

Une discussion avec Florent Gabarron-Garcia autour d'*Histoire populaire de la psychanalyse* a eu lieu le lundi 11 avril 2022 à 18 heures à la librairie Planète Io (7, rue Saint-Louis, 35000 Rennes). Florent Gabarron-Garcia participera au séminaire « Psychiatrie et Sciences Humaines » de l'hôpital de Gonesse le 18 mai 2022 à 11 heures 30 (2, boulevard du 19 mars 1962, 95500 Gonesse).

* ↑ F. Gabarron-Garcia, *Histoire populaire de la psychanalyse*, Paris, La Fabrique éditions, 2021, p. 15.

1. ↑ « Nous avons besoin d'histoire car il nous faut du repos », dans P. Boucheron, *Ce que peut l'histoire*, Paris, Fayard, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », 2016, p. 69. Voilà une bien belle manière de considérer l'histoire à partir de cette catégorie clinique si peu questionnée qu'est le repos – le repos avec son imaginaire de tranquillité, de rondeur, de continuité, vers lequel Patrick Boucheron fait tendre le besoin d'histoire comme traitement de l'*intranquillité* du réel.

2. ↑ F. Gabarron-Garcia, *Histoire populaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 15.

3. ↑ *Ibid.*, p. 14.

4. ↑ *Ibid.*, p. 11 ; R. Castel, *Le Psychanalisme*, Paris, Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1973.

5. ↑ *Ibid.*, p. 89.

6. ↑ *Ibid.*, p. 12.

7. ↑ *Ibid.*, p. 18.

8. ↑ *Ibid.*, p. 13.

9. ↑ M. Strauss, « La jeunesse, perdue ? », *Tu peux savoir*, revue en ligne, publié le 25 septembre 2017, <https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/la-jeunesse-perdue/>

10. ↑ J. Lacan, « En guise de conclusion », dans *Lettres de l'École freudienne*, n° 7, mars 1970, p. 164. « Et c'est pourquoi je souhaite qu'au cours de notre École viennent des travailleurs, dont je ne souhaite pas spécialement qu'ils ne soient pas analystes, mais enfin qu'ils soient encore assez frais, pas trop immunisés par la pratique même de l'analyse, contre une vision structurale des problèmes. »

11. ↑ Séminaire collectif de psychanalyse 2016-2017 intitulé « Lacan et la jeunesse », qui donna lieu à une journée d'étude intitulée « Le moment dit de la jeunesse » organisée le 25 mars 2017 à Rennes (<https://www.tupeuxsavoir.fr/rubrique/lacan-et-la-jeunesse/>).

12. ↑ F. Gabarron-Garcia, *Histoire populaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 84.

13. ↑ Présentation du Centre d'accueil psychanalytique du Pôle Ouest : <http://www.tupeuxsavoir.fr/centre-daccueil-psychanalytique/> ; site de l'Association des Centres d'accueil psychanalytique du Champ lacanien : <https://acap-cl.epfcl.fr/wordpress/>

14. ↑ P. Boucheron, *Ce que peut l'histoire*, op. cit., p. 72.

FRAGMENTS

Pourquoi nous révoltons-nous tant contre la guerre, vous, moi, et tant d'autres, pourquoi ne l'acceptons-nous pas comme telle autre des nombreuses nécessités pénibles de la vie ? [...] Ne soyez pas épouvanté par mon interrogation. [...] La réponse sera sans doute que tout homme a un droit sur sa propre vie, que la guerre anéantit des vies prometteuses et place l'individu dans des situations qui l'aviennent, qu'elle le contraint à en tuer d'autres, à son corps défendant, qu'elle détruit de précieuses valeurs matérielles, fruit du travail des hommes, et plus encore [...]

Combien de temps devons-nous donc attendre avant que les autres eux aussi deviennent pacifistes ? On ne saurait le dire, mais peut-être n'est-ce point un espoir utopique de penser que l'influence de ces deux facteurs, celui des positions culturelles et celui de la crainte justifiée d'une guerre future, mettra fin aux entreprises guerrières dans un avenir peu éloigné. Par quel tour ou détour, nous ne pouvons l'augurer. En attendant, il nous est permis de nous dire : tout ce qui promet le développement culturel œuvre du même coup contre la guerre.

Je vous salue cordialement et, si mon exposé vous a déçu, je vous en demande pardon.

Sigm. Freud

*Résultats, idées, problèmes, II, 1921-1938
Paris, PUF, 1985, p. 215.*

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