

sommaire du n° 168, avril 2023

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des <i>Écrits</i> »	
Anne-Marie Combres et Jean-Jacques Gorog	7
■ Séminaire Champ lacanien	
David Bernard, À propos de <i>Le Grand Récit</i> , de Johann Chapoutot	18
Entretien (2/3) avec François Jullien, Psychanalyse, dé-coïncidence et pensée chinoise	26
■ Des discours	
Patricia Dahan, Avec les nouveaux signifiants maîtres, de quel Autre parle-t-on ?	38
■ Psychanalyse et science ?	
Muriel Mosconi, Inconscient et logique, fragments	47
Claire Wahl, Un peu de mécanique quantique avec Lacan	55
■ Joyce et Sacher-Masoch	
Françoise Gorog, Suspens et suspension	63
Noemina Câmpean, Le monologue de Molly/ Pénélope : héritage, jouissance féminine et réel	74
■ III ^e Convention européenne de l'IF-EPFCL	
Journées de l'IF : <i>L'éthique de la singularité</i>	
Mario Binasco, Singularités, saints et analystes	89
Journée École, <i>L'impératif du lien social</i>	
Mikel Plazaola, Prélude 2	95
■ Fragments	
Vêtir ceux qui sont nus	98

Directrice de la publication

Natacha Vellut

Responsable de la rédaction

Bruno Geneste

Comité éditorial

Karim Barkati

Anne Castelbou-Branaa

Ahmed Djihoud

Pantchika Doffémont

Denys Gaudin

Isabelle Geneste

Céline Guégan-Casagrande

Adèle Jacquet-Lagrèze

Mélanie Jorba

Laurence Martin

Roger Mérian

Jean-Marie Quéré

Vandine Taillandier

Catherine Talabard

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Ouverture

Recueil en écho

« Écrire, c'est se faire l'écho de ce qui ne peut cesser de parler ¹. » Cette formule fait lancement pour notre cent soixante-huitième *Mensuel*, lancement en forme de question sur l'écriture, sur le travail sous-jacent aux écrits que nous présentons.

La phrase de Blanchot annonce une liaison entre le parler et l'écrire, entre ce qui se dit et ce qui s'écrit. Pour autant, cette liaison ne se résume en rien à une simple transcription. Certes, l'écrit ramasse et garde trace des dits proférés, il en fait collection, mais Blanchot ne met pas l'accent sur cette dimension. Il parle ici de l'écriture en acte, de l'instant de l'écrit, et pour ce faire il introduit un troisième terme : l'écho. Cette référence, doublée de la formule « se faire », n'est pas sans évoquer le domaine pulsionnel, elle nous conduit à questionner la part de *drive* en jeu dans l'écriture. De même, « ce qui ne peut cesser » renvoie vers une impérieuse insistance, vers une ferme constance. L'écriture se révèle en rapport à ce qui ne cesse de parler, mais ce « rapport » et ce « parler » restent à préciser.

Relevons que Blanchot ne mentionne pas la préséance d'un sujet supposé maître de ce qui s'écrit. Il parle d'un « se faire », de « se faire l'écho ». Il évoque une forme de consentement où l'écriture s'allie au creux, à la chambre d'écho. Ici, l'écrire voisine avec un vide, une vacuole recueillant ce qui ne cesse de parler. Et qu'est-ce qui sans cesse parle ? Seraient-ce les dits des autres, de soi, de l'Autre ? Est-ce la rumeur alentour ? En deçà, ne serait-ce la voix, non pas celle qui s'entend, mais l'objet silencieux qui dans les dits s'immisce ? Le « parler » ferait alors signe d'une présence incessante et revêche à toute saisie, d'une présence en forme d'absence. L'écriture impliquerait de s'en faire l'écho, de recueillir ses bruissements inaudibles. Ainsi, écrire serait se faire l'écho de ce qui persiste sans être jamais dit.

Ces suppositions appellent leurs prolongements, mais laissons-les pour l'heure en suspens, laissons-les parler encore, et faisons place aux textes, et derrière eux, à l'image des auteurs, rivés à l'écrivoire, laissant trace en bordure de ce qui, peut-être, cause l'écrire.

Denys Gaudin

1. [↑](#) M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 21.

SÉMINAIRE ÉCOLE

Jacques Lacan,
« Introduction à l'édition allemande
d'un premier volume des *Écrits* »

Tout les ramène pourtant au solide de l'appui qu'ils ont dans le signe : ne serait que le symptôme auquel ils ont affaire, et qui, du signe fait gros nœud, nœud tel qu'un Marx l'a aperçu même à s'en tenir au discours politique. J'ose à peine le dire, parce que le freudo-marxisme, c'est l'embrouille sans issue.

Rien ne les enseigne, même pas que Freud fût médecin et que le médecin comme l'amoureuse n'a pas la vue très longue, que c'est donc ailleurs qu'il faut qu'ils aillent pour avoir son génie : nommément à se faire sujet, non d'un ressassement, mais d'un discours, d'un discours sans précédent dont il arrive que les amoureuses se fassent géniales à s'y retrouver, que dis-je ? à l'avoir inventé bien avant que Freud l'établisse, sans que pour l'amour au reste il leur serve à rien, c'est patent.

Moi qui serais le seul, si certains ne m'y suivaient, à me faire sujet de ce discours, je vais une fois de plus démontrer pourquoi des analystes s'en embarrassent sans recours.

Alors que le recours c'est l'inconscient, la découverte par Freud que l'inconscient travaille sans y penser, ni calculer, juger non plus et que pourtant le fruit est là : un savoir qu'il ne s'agit que de déchiffrer puisqu'il consiste dans un chiffrage.

À quoi sert-il ce chiffrage ? dirais-je pour les retenir, en abondant dans la manie, posée d'autres discours, de l'utilité (dire : manie de l'utile ne nie pas l'utile). Le pas n'est pas fait par ce recours, qui pourtant nous rappelle qu'hors ce qui sert, il y a le jouir. Que dans le chiffrage est la jouissance, sexuelle certes, c'est développé dans le dire de Freud, et bien assez pour en conclure que ce qu'il implique, c'est que c'est là ce qui fait obstacle au rapport sexuel établi, donc à ce que jamais puisse s'écrire ce rapport : je veux dire que le langage en fasse jamais trace autre que d'une chicane infinie.

Bien sûr entre les êtres qui sexués le sont (quoique le sexe ne s'inscrive que du non-rapport), il y a des rencontres.

Il y a du bonheur. Il n'y a même que ça : au petit bonheur la chance ! Les « êtres » parlants sont heureux, heureux de nature, c'est même d'icelle tout ce qui leur reste. Est-ce que de par le discours analytique, ça ne pourrait pas devenir un peu plus ? Voilà la question dont ritournelle, je ne parlerais pas si la réponse n'était déjà.

J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande
d'un premier volume des *Écrits* »,
dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 555-556

Anne-Marie Combres Jean-Jacques Gorog *

Anne-Marie Combres

Lacan s'adresse donc, comme l'ont souligné nos collègues, à des Allemands. Il se préoccupe de la manière dont sera reçu son enseignement, à preuve ce qu'il énonce au cours de la leçon du 11 février 1975 du séminaire *R.S.I.* : « [...] j'ai fait un petit tour à Strasbourg où j'ai pu constater sans même en être trop surpris puisque c'est le groupe de Strasbourg qui s'en charge, que j'avais des effets, des effets de sens en Allemagne ; je veux dire que, des Allemands que j'ai rencontrés au groupe de Strasbourg, j'ai obtenu en fin de compte des questions qui m'ont donné cette heureuse surprise dont je parlais tout à l'heure ¹. » L'heureuse surprise qu'il évoque est venue des suites de la conférence qu'il avait faite à Nice sous le titre « Le phénomène lacanien » en ce que les auditeurs lui ont posé des questions pendant trois quarts d'heure, questions qu'il a jugées pertinentes.

Lacan était soucieux de l'allemand en tant que langue de Freud et d'autres poètes et penseurs : il soumettait les traductions disponibles de Freud à une critique approfondie et entreprenait également de savoir comment les concepts par lesquels il mettait l'accent sur l'enseignement de Freud (par exemple : demande, désir, besoin) pouvaient être traduits en allemand (*Forderung* et plus tard *Anspruch* ; *Begehren* remplace *Begierde*, qui sonne selon quelques-uns trop animal ; *Bedürfnis* ²).

Dans son séminaire, il révisé souvent les traductions des termes de Freud en allemand, notamment avec ses élèves germanophones, dit-il le 7 mai 1958 dans *Les Formations de l'inconscient* ³, et dans les leçons qui précèdent et celles qui suivent son intervention à Munich sur « La signification du phallus ». En préambule de celui-ci dans les *Écrits*, il relate les effets qu'a pu provoquer en Allemagne sa lecture des concepts freudiens en allemand tels que « l'autre scène » ou « l'après-coup » :

On y mesurera, à condition d'avoir quelques repères sur les modes mentaux régissant des milieux pas autrement inavertis à l'époque, la façon dont les

termes que nous étions le premier à avoir extraits de Freud, « l'autre scène » pour en prendre un ici cité, pouvaient y résonner.

Si l'après-coup (*Nachtrag*), pour reprendre un autre de ces termes du domaine du bel esprit où ils courent maintenant, rend cet effort impraticable, qu'on l'apprenne : ils y étaient inouïs ⁴.

Tout les ramène pourtant au solide de l'appui qu'ils ont dans le signe : ne serait que le symptôme auquel ils ont affaire, et qui, du signe fait gros nœud, nœud tel qu'un Marx l'a aperçu même à s'en tenir au discours politique. J'ose à peine le dire, parce que le freudo-marxisme, c'est l'embrouille sans issue ⁵.

Jean-Jacques Gorog

Bien sûr, cela fait référence à ce qui précède, soit ici « les ». Je crois que Lacan est toujours très attentif à qui il s'adresse et après tout, c'est son style, et on n'oublie pas que du style il dit que c'est l'homme à qui l'on s'adresse : « Le style c'est l'homme, en rallierons-nous la formule, à seulement la rallonger : l'homme à qui l'on s'adresse ⁶ ? »

Ici, on l'a dit mais je ne crois pas encore assez, c'est le public allemand auquel il s'adresse, et plus précisément aux psychanalystes, allemands donc. On ne peut s'empêcher de penser à ce qu'était devenue la psychanalyse au moment de la guerre, avec le frère de Goering qui l'avait mise au pas nazi en prenant possession de l'Institut psychanalytique de Berlin. Le style de sa référence plus haut à Heidegger est dans le même esprit.

De quoi s'agit-il dans le solide appui que les psychanalystes ont dans le signe ? Lacan donne l'indication du symptôme, à entendre ici au sens large, ce dont on se plaint, et qui motive la psychanalyse, ce qui fait signe. Vient ensuite la référence à Marx, très habituelle s'agissant du symptôme social qui fait signe dans le politique. Le freudo-marxisme c'est Marcuse, dont Lacan s'écarte fermement parce que précisément Freud s'occupe du sujet et Marx des masses laborieuses, et cela ne fait pas de la psychanalyse une science sociale. En revanche, un mot est à noter, c'est le « gros nœud ». Lacan, comme souvent, s'amuse de l'équivoque du nœud, qui n'est pas que topologique. C'est dans l'anticipation de ce qui vient ensuite du rapport sexuel qui ne s'écrit pas et de la jouissance.

Anne-Marie Combres

Première remarque : Lacan parle du « solide de l'appui », et non de « l'appui solide », solide étant ici un nom et non pas un adjectif. Il accentue

ainsi le contraste avec ce qu'il disait dans le paragraphe précédent à propos des analystes qui « se croient tenus à prendre appui du sens de ces discours ».

Marie-José Latour faisait remarquer dans son intervention que le « solide » de l'appui « est bien autre chose que le "liquide" du sens, qui, lui, ne cesse de fuir ⁷. »

Le solide est défini dans le dictionnaire historique de la langue française Le Robert de la façon suivante : « Solide adj. et n. m. est un emprunt (1314) au latin classique *solidus*, dense, massif, compact, consistant et entier, complet en particulier dans la langue du droit et par figure "réel", "ferme", "inébranlable" et "plein" en rhétorique ; de l'idée de "fermeté" vient *solidum* n. m. en géométrie. Le mot se rattache à une racine indo-européenne exprimant la notion de "tout, entier" ». N'est-ce pas alors au réel que fait référence cette remarque de Lacan ?

Lacan indique là que les analystes-êtres parlants devraient être ramenés à l'appui qu'ils ont dans le signe, et ce qui les y ramène, c'est le symptôme... Mais que signifie que le symptôme « fait gros nœud » du signe ? Et en quoi Marx l'avait-il aperçu ? Gros nœud – en plus de la résonance éventuellement sexuelle – fait penser à ce qui se passe quand une pelote de fil ou de laine est embrouillée et que l'on dit que cela fait des nœuds, qui ne sont pas faciles à défaire avant de trouver le bon bout du fil qui va permettre de la débrouiller ! Au congrès de La Grande-Motte, il précise que « le symptôme, c'est un nœud de signes. Car le signe, ça fait des nœuds ⁸ ». Comment le signe fait-il des nœuds s'il se définit de la substituabilité ?

C'est une des premières fois où Lacan parle du symptôme au singulier...

Qu'est-ce qu'il entend par freudo-marxisme ? Dans un article de 1989, intitulé « Malaise dans la civilisation », Michel Lapeyre se désolait de ce que les freudo-marxistes, au rang desquels il comptait Wilhelm Reich, Erich Fromm et Marcuse, aient détourné la thèse du texte de Freud en mettant au poste de commandement dans la question de la sexualité la répression sociale ⁹. Dans les années 1960, le freudo-marxisme tente d'articuler l'analyse freudienne du psychisme et l'analyse marxiste de la société afin d'affranchir l'homme des processus d'aliénation (névrose, servitude) qui empêchent son épanouissement. Vivement critiqué par Freud, puis plus tard par les communistes qui y virent une pseudoscience bourgeoise, ce mouvement fut incarné par des dissidents de la psychanalyse (comme Wilhelm Reich, partisan d'une révolution sexuelle) et par certains membres de l'école de Francfort (comme Erich Fromm, qui souhaitait réformer « l'inconscient social », ou Herbert Marcuse, auteur de *Éros et civilisation*, en 1955).

Le freudo-marxisme est moins l'addition du freudisme et du marxisme qu'une critique marxiste du freudisme et une critique freudienne du marxisme. Pour ses représentants, il s'agit de montrer, d'une part que le refoulement des désirs est d'origine sociale, répressive, capitaliste, d'autre part que la libération de l'aliénation passe davantage par un changement de mœurs, une révolution sexuelle, plutôt que par une révolution politico-économique ¹⁰.

Est-ce la raison pour laquelle Lacan insistera plus loin dans le texte sur l'ignorance comme passion majeure chez l'être parlant ? Et en quoi est-ce l'embrouille sans issue ?

Rien ne les enseigne, même pas que Freud fût médecin et que le médecin comme l'amoureuse n'a pas la vue très longue, que c'est donc ailleurs qu'il faut qu'ils aillent pour avoir son génie : nommément à se faire sujet, non d'un ressassement, mais d'un discours, d'un discours sans précédent dont il arrive que les amoureuses se fassent géniales à s'y retrouver, que dis-je ? à l'avoir inventé bien avant que Freud l'établisse, sans que pour l'amour au reste il leur serve à rien, c'est patent.

Anne-Marie Combres

Pourquoi le fait que Freud fût médecin aurait-il dû les enseigner et qu'en est-il de ce rapprochement avec les amoureuses ? Pourquoi Lacan emploie-t-il ce terme et non pas celui d'hystériques ? Les amoureuses sont-elles les hystériques, pour Lacan ? Le génie de Freud a-t-il consisté à se faire sujet du discours hystérique – puisque « sujet » est au singulier – ou du discours analytique ?

Il me semble qu'ici Lacan fait référence au fait que Freud ne se positionne plus en tant que médecin, si je me réfère à la façon dont il décrit ce dispositif dans son texte sur l'analyse profane rédigé en 1926, comme s'il répondait à une question d'un interlocuteur supposé : « Maintenant nous allons donc savoir ce que l'analyste entreprend avec le patient à qui le médecin n'a pu être d'aucun secours. [...] Il ne se passe entre eux rien d'autre que ceci : ils parlent ensemble. L'analyste n'utilise aucun instrument, pas même pour l'examen, il ne prescrit pas davantage de médicaments. [...] L'analyste convoque le patient à une certaine heure de la journée, le laisse parler, l'entend, puis lui parle et le laisse écouter ¹¹. »

Freud insiste dans ce texte sur le fait que la psychanalyse n'est pas une spécialité de la médecine, et, en ce qui le concerne, il précise : « Après quarante et un ans d'activité médicale, la connaissance que j'ai de moi-même me dit qu'au fond je n'ai jamais été un véritable médecin. Je suis

devenu médecin par suite d'une déviation forcée de mon dessein originel, et le triomphe de ma vie consiste à avoir retrouvé, après un long détour, la direction initiale. De mes premières années je n'ai pas connaissance du moindre besoin d'aider des hommes qui souffrent, ma disposition sadique n'était pas très grande, aussi parmi ses rejetons celui-là n'a pas eu besoin de se développer. [...] Dans mes années de jeunesse le besoin de comprendre un peu les énigmes de ce monde et peut-être même de contribuer un peu à leurs solutions l'emporta ¹². » Ce rapport au savoir est donc inscrit chez lui dès le départ.

Même si la psychanalyse a pris son départ de la médecine, comme le rappelait Marc Strauss, Freud a dégagé le symptôme de la causalité médicale, y repérant un dysfonctionnement dans la sexualité qui persistait, même si au départ il pensait que l'analyse pouvait le supprimer.

Mais ce qui compte ce sont les possibilités de développement inhérentes à la psychanalyse, et, elles, ne tombent pas sous le coup des édits et des interdits ¹³.

Dans le texte de 1972 « Un homme et une femme ¹⁴ », Lacan énonce que l'hystérique n'est pas une femme ; est-ce la raison qui lui fait parler ici des amoureuses ? Le terme est au féminin, donc il s'agit de femmes amoureuses, soit pas toutes les femmes. Peut-on se référer ici aux premières hystériques, notamment à Anna O. et à la *talking cure* ? D'autant que Lacan un peu plus tard, à Bruxelles le 26 février 1977, interroge : « Où sont-elles passées les hystériques de jadis, ces femmes merveilleuses, les Anna O., les Emmy von N... ? Elles jouaient non seulement un certain rôle, un rôle social certain, mais quand Freud se mit à les écouter, ce furent elles qui permirent la naissance de la psychanalyse. C'est de leur écoute que Freud a inauguré un mode entièrement nouveau de la relation humaine. »

Et il poursuit : « Que Freud fut affecté par ce que les hystériques lui racontaient, ceci nous paraît maintenant certain. L'inconscient s'origine du fait que l'hystérique ne sait pas ce qu'elle dit, quand elle dit bel et bien quelque chose par les mots qui lui manquent. L'inconscient est un sédiment de langage. »

Alors que l'on pense souvent que Lacan est venu à la psychanalyse à la suite de sa rencontre avec cette amoureuse folle qu'était Aimée, il précise là ce qui l'a conduit à continuer la pratique : « Si, conduit, guidé comme par une rampe, j'ai continué ce blabla qu'est la psychanalyse, c'est quand même frappant que, par rapport à Freud, ça m'ait mené là (parce qu'il n'y a pas trace dans Freud du nœud borroméen). Et pourtant je considère que, de façon tout à fait précise, j'étais guidé par les hystériques, je ne m'en tenais

pas moins à l'hystérique, à ce qu'on a encore à portée de la main comme hystérique (je suis fâché d'employer le "je" parce que dire "le moi", confondre la conscience avec le moi, ce n'est pas sérieux et pourtant c'est facile de glisser de l'un à l'autre ¹⁵). »

Jean-Jacques Gorog

Sa diatribe contre les psychanalystes se poursuit en suivant une voie moins habituelle mais toujours avec humour en évoquant le médecin qui, comme l'amoureuse, n'a pas la vue très longue ; ce qui les avantage, au moins pour ce qui est de la psychanalyse, puisque ça autorise Freud médecin à se faire sujet d'un discours – entendez le discours de l'analyste –, à propos duquel Lacan a déjà souvent insisté sur le fait qu'il s'agit d'un discours nouveau, d'une invention radicale. Les amoureuses en question sont bien sûr les hystériques de Freud, mais on pourrait ajouter ici d'autres amoureuses comme Louise Labé, Marguerite de Navarre ou les précieuses, bien avant Freud. Mais l'amour qu'elles mettent en avant dans leur discours restera une énigme.

Moi qui serais le seul, si certains ne m'y suivaient, à me faire sujet de ce discours, je vais une fois de plus démontrer pourquoi des analystes s'en embarrassent sans recours.

Anne-Marie Combres

De quel discours Lacan est-il sujet, et en quoi des analystes s'en embarrassent ? et sans recours ? Il le disait en s'adressant aux lecteurs japonais :

J'essaie de démontrer à des « maîtres », à des universitaires, voire à des hystériques, qu'un autre discours que le leur vient d'apparaître. Comme il n'y a que moi pour le tenir, ils pensent en être bientôt débarrassés à me l'attribuer, moyennant quoi j'ai foule à m'écouter.

Foule qui se leurre, car c'est le discours du psychanalyste, lequel ne m'a pas attendu pour être dans la place.

Mais ça ne veut pas dire que les psychanalystes le savent. On n'entend pas le discours dont on est soi-même l'effet ¹⁶.

Alors que le recours c'est l'inconscient, la découverte par Freud que l'inconscient travaille sans y penser, ni calculer, juger non plus et que pourtant le fruit est là : un savoir qu'il ne s'agit que de déchiffrer puisqu'il consiste dans un chiffage.

Jean-Jacques Gorog

Il s'agit de la reprise chez Freud du travail du rêve sur lequel se modèle le travail de l'inconscient, et qu'il oppose au travail supposé de l'analyste ¹⁷ :

[...] il y a tout de même ce travail, il ne s'agit même que de cela, puisque nous sommes dans l'analyse des rêves, c'est évidemment de la révélation de l'inconscient, et point d'autre chose qu'il s'agit au niveau de l'élaboration du rêve ¹⁸.

On trouve la même formule dans « Télévision », où elle figure plusieurs fois, par exemple, toujours à propos de l'inconscient : « Car ce qu'il [Freud] invente, c'est *le travail des abeilles comme ne pensant, ne calculant, ne jugeant pas* ¹⁹ » : les abeilles industrielles ; quant aux guêpes, elles ne sont pas folles comme le dit la langue, « pas folle la guêpe » (l'expression a été remise en vogue par Arletty).

À quoi sert-il ce chiffrage ? dirais-je pour les retenir, en abondant dans la manie, posée d'autres discours, de l'utilité (dire : manie de l'utile ne nie pas l'utile). Le pas n'est pas fait par ce recours, qui pourtant nous rappelle qu'hors ce qui sert, il y a le jouir.

Jean-Jacques Gorog

« Les », c'est toujours les psychanalystes. L'intéressant dans ce propos est ici le terme de manie : pourquoi joue-t-il de l'équivoque entre le terme clinique, manifestement accentué ici, et son usage usuel ? La manie de l'utile comporte cette référence, amplement déployée, à l'utilitarisme de Bentham. L'inutile, c'est Bataille.

Que dans le chiffrage est la jouissance, sexuelle certes, c'est développé dans le dire de Freud, et bien assez pour en conclure que ce qu'il implique, c'est que c'est là ce qui fait obstacle au rapport sexuel établi, donc à ce que jamais puisse s'écrire ce rapport : je veux dire que le langage en fasse jamais trace autre que d'une chicane infinie.

Ce que chiffre, soit ce que crypte, l'inconscient, est la jouissance sexuelle, selon Freud. Or ce chiffrage, et ici Lacan ajoute quelque chose à Freud, c'est ce qui empêche le rapport sexuel établi. J'accentuerais volontiers ce mot « établi » comme cet autre mot : la « chicane » infinie, autre terme qui vaut de s'y arrêter. Tout se passe comme si le chiffrage empêchait, non qu'un rapport sexuel s'établisse, mais qu'il y ait un rapport sexuel déjà établi. La forme est un peu curieuse. Quant à la chicane, mettons qu'il y en

ait deux sortes, celle des *Plaideurs* de Racine, les chicaneurs des procès, ou celle des fortifications à la Vauban évoquées par Lacan à propos de la névrose obsessionnelle.

On trouve la référence précise dans le même contexte dans *L'Envers de la psychanalyse* :

Je l'ai dit d'une façon imagée en lui donnant son support le plus commun, celui d'où est sortie pour nous l'expérience majeure, c'est à savoir le détour, *le tracé en chicanes*, sur lequel repose ce malentendu que, dans l'espèce humaine, constituent les rapports sexuels ²⁰.

Ou un peu plus loin dans le même séminaire :

J'ai dit que si le pas que nous a fait faire l'analyse nous montre, nous révèle, en tout abord serré de l'approche sexuelle, le détour, la barrière, le cheminement, la chicane, le défilé de la castration, c'est là et proprement ce qui ne peut se faire qu'à partir de l'articulation telle que je l'ai donnée du discours analytique. C'est là ce qui nous conduit à penser que la castration ne saurait en aucun cas être réduite à l'anecdote, à l'accident, à l'intervention maladroite d'un propos de menace ni même de censure ²¹.

Dans notre énoncé, c'est comme si on pouvait supposer, à l'instar des droites parallèles qui se rejoignent dans l'infini, que l'on retrouverait la trace du rapport sexuel mais seulement à l'infini, au bout des chicanes que le chiffre ne cesse de produire.

Anne-Marie Combres

Lacan, à propos de « rapport établi », indique, dans *Le Savoir du psychanalyste*, qu'on peut parler sérieusement de rapport « non seulement quand l'établit un discours, mais quand on l'énonce, le rapport. Parce que c'est vrai que le réel est là avant que nous le pensions, mais le rapport c'est beaucoup plus douteux : non seulement il faut le penser, mais il faut l'écrire ²². »

Bien sûr entre les êtres qui sexués le sont (quoique le sexe ne s'inscrive que du non-rapport), il y a des rencontres.

Il y a du bonheur. Il n'y a même que ça : au petit bonheur la chance ! Les « êtres » parlants sont heureux, heureux de nature, c'est même d'icelle tout ce qui leur reste. Est-ce que de par le discours analytique, ça ne pourrait pas devenir un peu plus ? Voilà la question dont ritournelle, je ne parlais pas si la réponse n'était déjà.

Jean-Jacques Gorog

Ces deux derniers paragraphes reçoivent leur explication dans la suite du texte.

* ↑ Intervention au séminaire École 2022-2023, « Jacques Lacan, "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits*" » (dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 553-559), à Paris, le 19 janvier 2023.

1. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 février 1975.
2. ↑ C.-D. Rath, « Les Olympiades 1936. Lacan, Berlin et la passion de l'ignorance », *Psychanalyse*, n° 3, Toulouse, Érès, 2005, p. 117.
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 380.
4. ↑ J. Lacan, « La signification du phallus », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 685.
5. ↑ Les passages commentés du texte « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* » seront ici indiqués en italique.
6. ↑ J. Lacan, « Ouverture de ce recueil », dans *Écrits, op. cit.*, p. 9.
7. ↑ M.-J. Latour, « L'écoulement du sens et la substituabilité du signe », *Mensuel*, n° 164, Paris, EPFCL, décembre 2022, p. 12-21.
8. ↑ J. Lacan, « Intervention au Congrès de l'École freudienne de Paris à La Grande-Motte », *Lettres de l'École freudienne*, n° 15, 1975.
9. ↑ M. Lapeyre, « Malaise dans la civilisation », dans *Marx et Lénine, Freud et Lacan*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse, coll. « Séries de la découverte freudienne », vol. IX, 1991.
10. ↑ Voir à ce sujet le numéro du 31 janvier 2023 de *Philosophie magazine*.
11. ↑ S. Freud, *La Question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard, 1985, p. 33.
12. ↑ *Ibid.*, p. 145-146.
13. ↑ *Ibid.*, p. 139.
14. ↑ J. Lacan, « Un homme, une femme », *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 54, septembre 1993. Il s'agit des notes préparatoires à la séance du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* du 9 juin 1971, telles qu'elles furent intégralement publiées avec les fac-similés complets, par le supplément gratuit réservé aux abonnés de *L'Unebvue* n° 8-9, printemps-été 1997.
15. ↑ J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », intervention à Bruxelles le 26 février 1977, *Quarto* (supplément belge à *La Lettre mensuelle de l'École de la Cause freudienne*), n° 2, 1981.
16. ↑ J. Lacan, « Avis au lecteur japonais », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 498.
17. ↑ On sait que plus tard il opposera le travail analysant, dans lequel il s'inclut au titre de son enseignement, à l'acte de l'analyse.
18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, séance du 27 janvier 1954, version ALI.

19. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 523. Je souligne.
20. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 36. Je souligne.
21. [↑](#) *Ibid.*, p. 38.
22. [↑](#) J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, version Staferla, séance du 4 novembre 1971.

SÉMINAIRE CHAMP LACANIEN

David Bernard

À propos de *Le Grand Récit* de Johann Chapoutot *

Pour l'écriture du livre *Le Grand Récit*, paru en septembre 2021, Johann Chapoutot s'appuya notamment sur le cours d'histoire qu'il avait proposé à l'École polytechnique de Paris en 2007-2008, intitulé « L'homme contemporain et le sens ». Dans l'argument de présentation de ce cours, il écrivait ceci : « Le sens se lit, mais il se vit aussi. Nous verrons comment l'homme contemporain parvient à conférer du sens à son action, à l'exalter en rendant épique son époque ¹. » De cette exaltation de l'action historique, il y eut de tragiques exemples, quand elle servit à légitimer la conquête d'empires et autres volontés messianiques ou eschatologiques. Ainsi Johann Chapoutot, toujours dans cet argument, évoque-t-il le communisme, le nazisme, le fascisme italien, comme autant d'idéologies qui auront voulu orienter ledit sens de l'histoire, pour étendre sans limites leur empire. Le sens, dès lors qu'il se veut universel, peut donc conduire au pire.

Voilà qui pour la psychanalyse m'a conduit à la question suivante : n'y aurait-il pas à relire ce que Freud nomma le malaise dans la civilisation à partir de cette question du sens ? Lacan lui-même s'y sera employé, à partir de sa conceptualisation du sens. Ainsi en 1973, dans son « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », pouvait-il questionner le rapport entre ce qu'il nomma « le trou de la politique ² » et le « bon sens ³ ». Dans un passage très dense, il invite, pas pour rien, son « ami ⁴ » Heidegger à s'arrêter à la thèse suivante : non seulement la métaphysique, avec ce qu'elle charrie de sens plein, s'occupe de boucher le trou de la politique, mais c'est là ce qui aurait conduit le peuple allemand à ce que l'on sait, en 1933. Si cette thèse, stupéfiante, reste à éclairer, relevons déjà la place que Lacan fait ici au bon sens et à la façon dont celui-ci peut conduire vers le pire.

Un an plus tard, lors d'une conférence de presse, Lacan revient sur ces rapports entre le malaise dans la civilisation et le sens. Du fait du discours de la science, avance-t-il, beaucoup de bouleversements introduiront dans

la vie des parlants du nouveau, autrement dit un réel. Il en résultera la nécessité pour les sujets de donner sens à ces désordres, raison pour laquelle ils pourront alors se tourner vers la religion. L'homme contemporain, pour reprendre l'expression de Johann Chapoutot, demande à ce que du sens soit secrété, pour continuer à ne rien savoir du réel que produit la science. La religion, précise Lacan, est faite pour « guérir les hommes, c'est à dire pour qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas ⁵ ». La religion est une sécrétion de sens, autant que le sens, par lui-même, est religieux. Le parlant en appelle à des visions du monde qui puissent, par le sens qu'elles délivrent, lui faire croire en un Tout, en un monde qui pourrait tourner rond. En cela, le sens vise à faire écran au réel, à ce qui objecte au Tout, et constitue l'« immonde ⁶ ». Conséquence : toute vision du monde, à refouler ainsi le réel, conduira en effet à ce que ça tourne rond. Sauf que nous reviendra alors non pas l'harmonie espérée, mais l'immonde justement, « les mêmes choses », dira Lacan, « les plus dégueulasses parmi celles que nous avons connues depuis des siècles, et qui naturellement se rétabliront ⁷ ».

Si le sujet en appelle aux visions du monde pour voiler par le sens le réel, il est donc logique qu'à ce moment de retour de l'im-monde, le hors-sens du réel fasse signe au sujet, et violemment. Il arrive « que le sens fasse défaut », écrit Johann Chapoutot dans la suite de son argument. « La volonté de lire ou de créer un sens dans et par l'histoire achoppe parfois sur une prise de conscience désenchantée de l'absurde. Cette prise de conscience fut manifeste et poignante autour de la seconde guerre mondiale, avec les figures et les œuvres de Camus et de ceux qui, significativement, furent qualifiés d'écrivains de l'absurde et qui, malgré la guerre, malgré la Shoah, malgré le non-sens, tentèrent de réinventer une manière d'écrire et de parler après Auschwitz ⁸. » Le sentiment de l'absurde pourra donc être l'un des affects signes de ce retour du réel, hors sens, venant déchirer les visions du monde. Peut-être avons-nous d'ailleurs une vision un peu trop sympathique de l'absurde. L'absurde, remarquait Lacan, n'est pas toujours risible, pouvant aussi constituer une « répudiation particulièrement violente du sens ⁹ ».

Albert Camus, il est vrai, rendit compte de façon saisissante de ce déchiement de la vision du monde que peut constituer le sentiment de l'absurde, faisant soudainement apercevoir la vanité du sens, qui prétendait Tout résoudre et Tout fonder. Il arrive que le sens fasse défaut, écrit Chapoutot. « Il arrive que les décors s'écroulent », écrivait Camus, poursuivant : « Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le "pourquoi" s'élève et tout commence dans

cette lassitude teintée d'étonnement. "Commence", ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d'une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle l'éveille, elle provoque la suite. La suite, c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou c'est l'éveil définitif¹⁰. » Il arrive donc qu'à ce qui devait tourner rond, machinalement, s'oppose le réel. Celui contre lequel « on se cogne¹¹ », précise Johann Chapoutot, citant Lacan. La lassitude et l'absurde seront les affects signes de cette circularité voulue du discours du maître. Ça tourne rond, en rond. C'est dire si tout est vain.

La vanité ici éprouvée pourra alors porter sur « le sens de tout cela », comme l'on dit. Ici, se lève un pourquoi, écrit Camus, mais qui ouvre aussi bien à la possibilité d'Autre chose, voire d'un commencement. N'est-ce pas d'ailleurs au moment de cet éveil douloureux que pourra s'engager une psychanalyse ? Ce sera alors l'occasion pour le sujet non plus de questionner ce qu'il faudrait, encore, espérer, mais de mieux situer le point « d'où¹² » il espérait. Johann Chapoutot le questionnera quant à lui sous un autre angle, tout aussi enseignant pour nous. Des écrivains, remarque-t-il, « malgré la Shoah, malgré le non-sens¹³ », auront tenté de réinventer d'autres façons de parler et d'écrire, voire de faire récit, lesquelles nous permettent à leur tour de mieux nous situer au regard du réel, qui nous affecte. En cela, une distinction apparaîtra dans son ouvrage entre les récits qui voilent le réel et ceux qui permettent de le situer, les uns délivrant, pour tous, une morale, les autres proposant une éthique. Il apparaît alors que si les uns et les autres proposent chacun une lecture de l'histoire, ils n'y feront pas retour de la même façon.

Pour préciser cette différence, indiquons tout d'abord en quel sens Johann Chapoutot entend ce terme de récit. « Un récit, ou une "histoire", écrit-il, c'est le langage qui se saisit du "réel" et qui l'informe, lui donne forme, à tel point que l'on puisse douter que le réel existe en dehors de lui, tant on le vit et on le pense à travers les catégories du langage¹⁴. » Voilà qui ne serait pas sans nous rappeler l'aphorisme de Lacan : le fantasme, c'est la réalité, soit ce qui en effet tentera de donner forme au réel, pour mieux s'en défendre. Il n'y aurait donc de point de vue sur le réel que par le prisme du langage, et du fantasme. Dans sa pratique d'historien, Chapoutot le souligne à sa façon : « On ne voit jamais le réel qu'à travers le prisme de la langue¹⁵. » Le récit sera alors ce qui, par le langage, viendra donner sens au réel, lui donner forme. Voilà pour la structure. « Notre espèce fabule sa vie individuelle et son existence de groupe¹⁶ ». Le parlant est un qui (se) raconte.

Pour autant, des modifications se seront produites dans l'histoire s'agissant de la structure de ces récits. Avec les deux dernières guerres mondiales, et l'absurdité de leur désastre, écrit l'auteur, l'histoire semble s'être comme vengée du sens. Il s'en est suivi une crise du récit. S'appuyant sur le livre de Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Johann Chapoutot souligne la différence entre les sociétés classiques, où le savoir était régulé par des mythes, et ce qui est apparu au vingtième siècle : ladite fin des grands récits, laquelle définirait notre époque postmoderne. Cette fin des grands récits aura alors conduit à partir des années 1950 à une réhabilitation de ce qui serait la nature littéraire de l'histoire. Plusieurs grands historiens, dont Paul Veyne ou Hayden White, auront ainsi proposé dans les années 1970 une approche littéraire, narratologique de l'histoire. Pour autant, écrit l'auteur, le risque est alors apparu d'une dilution de l'histoire dans les mots, au bout de laquelle pourrait disparaître la référence à un réel. Si l'histoire est ce qui se raconte, si elle est nécessairement faite de mots, alors tout pourrait-il se raconter, autant que se démentir ?

De ce risque, Chapoutot relève le paradigme dans l'apparition, en ces mêmes années 1970, du négationnisme. Pour exemples : le 28 octobre 1978, quinze pages d'interview de Louis Darquier de Pellepoix dans *L'Express*, sous le titre « À Auschwitz, on n'a gazé que des poux » ; le 29 décembre 1978, un article de Robert Faurisson dans *Le Monde*, sous le titre « Le problème des chambres à gaz, ou la rumeur d'Auschwitz ». Les chambres à gaz y sont écrites entre guillemets. Je m'arrête alors sur cet usage des guillemets, pour en extraire plusieurs questions. On y verra jusqu'où il est aussi possible, par les mots, de refaire l'histoire, comme l'on dit. La dernière campagne présidentielle française en aura donné d'autres exemples. N'y voit-on pas combien le maître, si ce n'est la canaille, peut user du sens pour asseoir son pouvoir ? D'où la puissance du narrateur.

« Raconter, écrivait Peter Sloterdijk, c'est toujours faire semblant d'avoir été là au commencement ¹⁷. » Une façon aussi de faire retour à l'histoire en prétendant livrer, par tel ou tel récit mythique, le secret de l'origine, à l'endroit même où de structure, disait Lacan, le parlant en est pourtant exilé. « Au commencement n'était pas le Verbe, ajoutait Sloterdijk, mais le malaise qui cherche des mots ¹⁸. » Freud avait d'ailleurs indiqué en quoi notre goût pour les visions du monde repose sur notre attente structurale d'un Autre qui puisse nous raconter une histoire. Plus encore, un Autre qui puisse nous la révéler, après qu'elle nous a été, supposera-t-on, cachée. Le sens est d'autant plus joui qu'il se présente comme révélation et savoir d'initié. Ainsi, démontre Chapoutot, le nazisme, autant que le fascisme, se sera appuyé, à partir d'une relecture délirante de l'Antiquité grecque, sur la

révélation de l'origine aryenne. Leur dite révolution, précise-t-il, est à entendre comme un « retour circulaire à l'origine ¹⁹ ». Par ailleurs, après Faurisson, que dire aujourd'hui de la place de la vérité et du mensonge dans les récits qui sont faits de notre actualité ? Comment éclairer, à partir de la psychanalyse, ce dont un Trump est devenu l'incarnation ? À suivre les développements de Chapoutot, il se pourrait qu'il y ait là aussi le signe d'une tentative de forclusion du réel, installant le règne nouveau des *fakes*.

Sur l'histoire, démontre Johann Chapoutot, il est pourtant possible de faire retour autrement. À cet égard, cette dimension du retour serait elle-même à interroger. Qu'est-ce que faire *retour à* ? Et pour quelles finalités ? Michel Foucault s'était arrêté sur cette question, sur le plan théorique. Le retour de Lacan à Freud, démontre-t-il, est un retour à ce qui dans les textes consiste comme un réel, lequel dans ledit corpus fait trou et objecte à toute garantie ²⁰. L'inconscient lui-même, savons-nous, procède, pour chacune de ses formations, d'un retour... du refoulé, et notamment de ce qui de l'histoire avait fait énigme et trauma. Et en somme, qu'est-ce que retour, sinon aussi celui d'une question, qui ne cesse de se répéter *via* les symptômes et qui appelle à son déchiffrement ? Autrement dit, le retour d'une absence d'origine, et de savoir. Ici, le *retour à* ne promet donc aucune résolution, ni grande libération. Il est celui d'un réel qui dans l'histoire a fait événement, qui se répète, mais au regard de quoi le sujet pourrait désormais mieux se situer.

Voilà qui résonne avec ces autres exemples de *retour à* auxquels Johann Chapoutot fait place dans son ouvrage. Des écrivains ou philosophes sont en effet parvenus à faire retour autrement à l'histoire, sans imposer un sens, un bon sens ou un sens commun. Tel fut par exemple le cas après l'absurdité terrible des désastres de la Grande Guerre, puis « après 1945, à l'ombre des camps, de la Shoah et de la Bombe ²¹ ». Autant de moments où l'histoire, écrit Chapoutot, a semblé « se venger du sens », nous laissant dans une « crise contemporaine du sens ²² », mais où de nouvelles tentatives de dire le réel sont apparues. À cet égard, nous pourrions citer l'opérette comique de Ravensbruck écrite clandestinement par Germaine Tillon, en collaboration avec d'autres prisonnières, à l'intérieur du camp, durant l'hiver 1944-1945. Johann Chapoutot en prend d'autres exemples, dont le poème de Günter Eich, *Inventaire*, qui, écrit dans un camp de prisonniers de guerre, propose un autre usage du langage. Non plus raconter, mais se borner à « recenser ce qu'il est encore possible de nommer, dans un inventaire de ce qui, dans le réel, subsiste peut-être encore :

Voici ma casquette
Voici mon manteau
Là, mon rasoir

Dans une pochette en laine
 Une boîte de conserve
 Mon assiette, mon gobelet
 Dans le fer-blanc
 J'ai gravé mon nom
 [...]

 Mon crayon à mine
 C'est lui que j'aime le plus
 Il m'écrit des vers diurnes
 Issus de pensées nocturnes
 Ça, c'est mon carnet
 Ça, c'est ma toile de tente
 Ça, c'est ma serviette
 Ça, c'est mon fil ²³. »

Chapoutot donnera d'autres exemples de ces œuvres, dont celles de Marguerite Duras, de Robert Antelme ou de Jean Cayrol qui, pour dire le réel, paraissent tendre vers « une absence idéale de style », commente Roland Barthes. Une « écriture blanche ²⁴ », dira-t-il encore, neutre ²⁵, visant à atteindre une absence. Est un témoin, dira encore Giorgio Agamben, celui qui « parle uniquement au nom d'une impossibilité de dire ²⁶ ».

J'en déduis une question pour la psychanalyse : que nous enseigne cet autre rapport du signifiant au réel, qui semble moins viser une narration qu'une nomination et, ou, un dire ? À l'opposé de l'obscénité du sens qui se voudrait comm-Un, peut-être certaines de ces œuvres rejoignent-elles, chacune à leur façon, cette pudeur que Lacan situait au principe d'une éthique du bien dire, qui ne force pas l'impossible, mais tâche de « préserver l'indicible ²⁷ ». Dans *Hiroshima mon amour*, rapporte Johann Chapoutot, « il est dit et répété qu'il est "impossible de parler de Hiroshima. Tout ce que l'on peut faire, c'est de parler de l'impossibilité de parler de Hiroshima ²⁸" ». Voilà qui pourrait aussi éclairer cette sobriété de la parole, disons même cette simplicité, que l'on retrouvera parfois dans le dire de certains analysants lorsque, affectés soudainement d'un réel tragique, telle la perte d'un proche, ils tenteront de dire juste... ce qui est arrivé. Comme si dans ces moments de perte avait chuté l'impératif phallique de raconter quelque chose d'intelligent, et que pouvait alors faire retour cette simplicité, propre aux mots d'enfant. Lacan lui-même, d'ailleurs, pour transmettre quelque chose du réel dans son enseignement, évoquait un idéal de simplicité.

À suivre Johann Chapoutot, ces œuvres nous permettent alors de mieux nous situer au regard de ce qui est arrivé. En somme, de lire autrement ce qui dans l'histoire s'est produit comme réel, celui-là même contre lequel « on se cogne ²⁹ ». « La grande famille humaniste, insiste-t-il, se

reconstitue pour nous permettre de mieux nous situer dans le monde, dans le temps et dans la langue ³⁰. » C'est en effet *via* la langue qu'il s'agirait aussi de se situer. S'agissant de ce qui nous arrive aujourd'hui, *via* le discours capitaliste, Chapoutot évoquera cette fois l'autrice Sandra Lucbert, notamment pour le livre qu'elle consacra au procès France Télécom, *Personne ne sort les fusils*. « En observatrice informée de la langue, rapporte-t-il, l'écrivaine Sandra Lucbert nous dit, de livre en livre, la vérité de notre temps. À rebours de ce que nous ont dit les journaux, et de ce qu'elle a elle-même vécu, car elle a assisté aux audiences du procès, l'écrivaine affirme ainsi que "le procès France Télécom n'a pas eu lieu", car "le monde jugé est le nôtre. Le monde qui juge est aussi le nôtre", et le tribunal, en dépit de tous ses mérites, qui sont grands, "est intérieur à ce qu'il juge. Il parle la langue qu'il accuse ³¹" », soit la langue telle que remaniée aujourd'hui par le discours capitaliste. Celle-là même que nous parlons, et dont nous sommes les dupes, écrit Johann Chapoutot, « quand nous gérons (nos agendas, nos amours, voire tout court, car le verbe – je gère ! – est devenu intransitif ³²) ».

En cela, il se pourrait aussi que cet abord de l'histoire, auquel en appelle Chapoutot, rejoigne pour une part ce que Lacan isola comme une des fonctions du discours analytique : en lieu et place du sens comme-Un, « arriver à ce que le discours du maître soit un peu moins primaire, et pour tout dire un peu moins con ³³. » Non pas se libérer du signifiant maître, donc, mais mieux apercevoir la façon dont il pouvait nous conduire, en venant boucher par le sens le trou du réel. Au terme de la lecture de l'ouvrage de Johann Chapoutot, je songeais alors à l'expression par laquelle les récits de nos histoires, classiquement, débutent : « Il était une fois ». Qu'est-ce que ce *Une fois*, à partir de quoi tout aurait commencé ? Ce commencement n'est-il pas toujours fantasmé ? À cet égard, Giorgio Agamben, dans le commentaire récent et passionnant qu'il fit de Pinocchio, rappelait le début, pas comme les autres, de cette fable :

- « Il était une fois...
- Un roi ! diront tout de suite mes petits lecteurs.
- Non, les enfants, vous vous trompez. Il était une fois un bout de bois ³⁴. »

* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien, à Paris, le 2 février 2023.

1. ↑ J. Chapoutot, *Le Grand Récit*, Paris, PUF, 2021, p. 27.

2. [↑](#) J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 555.
3. [↑](#) *Ibid.*
4. [↑](#) *Ibid.*, p. 554.
5. [↑](#) J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 87.
6. [↑](#) *Ibid.*, p. 76.
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 87.
8. [↑](#) J. Chapoutot, *Le Grand Récit*, *op. cit.*, p. 27.
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 117.
10. [↑](#) A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Folio, 1942, p. 29.
11. [↑](#) J. Chapoutot, *Le Grand Récit*, *op. cit.*, p. 13.
12. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 543.
13. [↑](#) J. Chapoutot, *Le Grand Récit*, *op. cit.*, p. 27.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 15.
15. [↑](#) *Ibid.*, p. 16.
16. [↑](#) *Ibid.*, p. 20.
17. [↑](#) P. Sloterdijk, *Après nous le déluge*, Paris, Payot, 2016, p. 473.
18. [↑](#) *Ibid.*
19. [↑](#) J. Chapoutot, *Le Grand Récit*, *op. cit.*, p. 145.
20. [↑](#) M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 836.
21. [↑](#) J. Chapoutot, *Le Grand Récit*, *op. cit.*, p. 171.
22. [↑](#) *Ibid.*
23. [↑](#) *Ibid.*, p. 173.
24. [↑](#) R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Le Seuil, 2014, p. 10.
25. [↑](#) *Ibid.*, p. 9.
26. [↑](#) G. Agamben, *Quand la maison brûle*, Paris, Rivages, 2021, p. 54.
27. [↑](#) J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 616.
28. [↑](#) J. Chapoutot, *Le Grand Récit*, *op. cit.*, p. 180.
29. [↑](#) *Ibid.*, p. 13.
30. [↑](#) *Ibid.*, p. 361.
31. [↑](#) *Ibid.*
32. [↑](#) *Ibid.*
33. [↑](#) J. Lacan, « Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972 », dans *Lacan in Italia, 1953-1978, En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978.
34. [↑](#) G. Agamben, *Pinocchio*, Paris, Rivages, 2022, p. 17.

Entretien (2/3) avec François Jullien

Psychoanalyse, dé-coïncidence et pensée chinoise

Cet entretien ¹ a été réalisé par Marc Strauss et Karim Barkati le 9 avril 2022 dans les locaux de l'EPFCL-France à Paris. Il se place dans le cadre de la préparation des Journées nationales 2022 sur le thème « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? » La première partie a été publiée dans le numéro 167 du Mensuel.

Gender-studies, « coconstruction », « résilience » – idéologies, pseudo-décoïncidence, écart et philosophie

Marc Strauss : Quelle est votre position à l'égard des *gender studies* et au *queer*, tous ces mouvements actuels qui prônent l'invention et la singularité de chacun ?

François Jullien : Je ne voudrais pas être choquant parce que je ne les connais pas assez bien, mais de ce que j'en vois, je pense qu'ils sont assez coïncidents, et non pas décoïncidents, comme ils le prétendraient. Je me méfie beaucoup de tous ces slogans contre la pensée unique, de tout ce qui est dit faisant du débat. C'est souvent le plus coïncident qui s'organise ainsi. Toutes les places sont déjà marquées...

Je crains les grands rangements idéologiques qui font couvercle. Je reviens là à la dimension politique qu'on avait vue tout à l'heure : une idée, dès lors qu'elle est collectivement assimilée, devient idéologie. Ce que vous venez de citer, pour moi, pour une grande part, c'est de l'idéologie.

Mais cela ne veut pas dire que l'idée soit mauvaise au départ. Prenons par exemple les grands thèmes coïncidents du jour : la coconstruction ou la résilience. Le terme résilience, au départ, est pertinent. Seulement, dès lors

qu'on en fait un terme coïncident, on colle une sorte de sparadrap sur tous les négatifs qui surgissent – les inondations, la guerre en Ukraine, etc. Il y a d'autres mots dans le dictionnaire, comme résistant, d'autres termes possibles, mais non, on dit « soyez résilient ». Il y a là un effet de coïncidence idéologique. En plus, c'est ressassé par les médias, faisant caisse de résonance. Et l'effet collectivement assimilé fait que ce n'est plus réfléchi, ce n'est plus questionné, ce n'est même plus soupçonné. Un effet d'évidence idéologique s'impose, qui lui-même génère son obédience.

Nous sommes rendus passifs par ces effets de coïncidence idéologique qui s'organisent comme des couvercles, qu'on ne voit même pas, et qu'il faudrait apprendre à fissurer, pour justement ouvrir des possibles.

Je ne dis pas que les thèmes que vous avez évoqués ne sont pas pertinents au départ, ils mettaient le doigt sur quelque chose ; simplement, ils sont devenus une sorte de coïncidence idéologique, qui fait que je les trouve devenus stériles.

Karim Barkati : Il n'y a plus d'écart ?

François Jullien : En effet, il n'y a plus d'écart. Ça ne travaille plus. Il se crée une sorte de satisfaction idéologique et de pseudo-décoïncidence. C'est cela qu'il faut dénoncer.

Marc Strauss : Justement, c'est aussi une question : qui se fait juge de la coïncidence ou de la décoïncidence ?

François Jullien : C'est une vraie question. Je pense qu'il y a une capacité du sujet citoyen. À force d'entendre le mot résilience à chaque fois que j'ouvre la radio, je suis amené à me demander : qu'est-ce qui se passe là ? Je suis amené à vouloir fissurer cette sorte de colmatage idéologique qui devient totalement coïncident. Il s'agit non pas de le dénoncer, parce que dénoncer ne s'entend pas ; non pas de me révolter, parce que je n'en ai pas la force ; mais de le fissurer. C'est le terme modeste, fissurer, c'est-à-dire, justement, faire entrer le couteau, pour commencer à défaire cette sorte de colle idéologique qui fait coïncider, qui fait qu'il n'y a plus d'inquiétude ni de soupçon qui puisse circuler.

Je suis philosophe et je revendique la position du sujet pensant – fêlé, clivé ou barré, autant que vous voulez –, néanmoins, je revendique une initiative, au sens latin d'*initium* : au début d'une décoïncidence. Par exemple, je suis passé en Chine alors que ce n'était pas ma famille, ni mon environnement, ni que quoi que ce soit m'y ait porté. Je pense qu'il y a une

capacité du sujet à l'initiative, c'est-à-dire une façon de mettre en route quelque chose, d'engager du processus. Je ne parle pas de volonté, j'évite tous les grands termes sur lesquels s'est bâtie traditionnellement la figure omnipotente du sujet. Il s'agit simplement de pouvoir maintenir cette possibilité d'initiative d'un sujet existant, c'est-à-dire se tenant *hors*, se tenant hors de la coïncidence idéologique qui l'entoure.

Le paiement et le coïncident – une cure est une transformation silencieuse

François Jullien : Je voudrais dire un mot sur le paiement. Je ne voudrais pas le rater, parce que ça m'a quand même inquiété, votre affaire. J'avais commis un petit livre sous le titre *Les Transformations silencieuses*². Je disais, en résumé – et à titre de proposition là encore, car je n'ai pas l'expérience –, qu'une cure, à mon sens, est une transformation silencieuse. J'appelle transformation silencieuse une transformation globale et continue, qui ne se démarque pas, donc que l'on ne remarque pas, mais qui après coup suscite ce qu'on appellerait un événement sonore.

Je prends un exemple tout simple : vieillir est une transformation silencieuse, parce que c'est global et continu. Je ne me perçois pas vieillir, puis je tombe sur une photo d'il y a vingt ans et je me dis « ah, j'ai vieilli ». Là, c'est l'affleurement sonore d'une transformation silencieuse. Et plus la transformation a été silencieuse, parce que globale et continue, plus l'affleurement est sonore. Le réchauffement climatique, c'est ça, n'est-ce pas ? C'était une transformation silencieuse globale et continue, et puis maintenant – affleurement sonore – on se dit « tiens, il fait chaud ».

Au fond, j'avais comme proposition que la cure soit la mise en route d'une transformation silencieuse, qui se fait aussi bien hors de la cure que dans la cure, de façon globale et continue, donc sans que tout l'appareil causaliste, qu'on connaît bien, change.

Un certain nombre de psychanalystes m'ont dit : « Mais justement, c'est ça qui est difficile, on ne peut pas faire payer une transformation silencieuse. » On peut faire payer des actes, ou des moments : une demi-heure, c'est tel prix ; une heure, c'est le double. On vient donc payer des actes, c'est-à-dire des choses qui ont un début et une fin, et que l'on peut donc mesurer, étalonner, etc. Si je dis : « Vous allez me payer une transformation silencieuse », l'autre risque de répondre : « Écoutez, ce n'est pas très sérieux, j'aurais bien aimé ma facture. »

Donc ma question, telle qu'elle m'est revenue par les psychanalystes que j'ai rencontrés, est la suivante : ne produit-on pas des actes, souvent, pour que ce soit payable ? Dans ces actes, il y a un début et une fin. Alors qu'il s'agit, en fait, de transformations silencieuses, qui n'ont ni début ni fin, qui n'ont pas de causalité assignable, qu'on ne peut donc pas payer. Mais, en même temps, elles sont effectives...

Karim Barkati : Je serais un peu plus nuancé : la question de l'acte analytique, Lacan l'a balisée. On revient aussi à la question de l'interprétation. Et une analyse a un début et une fin.

François Jullien : Est-ce sûr ? J'ai essayé, dans mon vocabulaire ouvert par écart avec la langue de l'Être, de penser des mots qui ne seraient pas début et fin, qui seraient par exemple amorce. Est-ce qu'une analyse, ça débute ou ça s'amorce ? Il y a une différence essentielle. Un début, c'est un lever de rideau, avec l'événement. Aux dés, nous parlons du dé de début, nous disons « tu as jeté le dé de début ».

« Débuter une conversation » et « amorcer une conversation » ne disent pas exactement la même chose. Et je me demande si une cure – c'est la question que je vous pose – ne s'amorce pas. Parce qu'avant d'aller voir le psy, des choses sont en gestation, quelque chose chemine, du processuel est engagé.

Ne sommes-nous pas très liés, dans la langue de l'Être – celle de l'être et du non-être, de l'être et du néant, donc du début et de la fin –, à inscrire des moments tranchés, qui en même temps créent un pathétique – quand le rideau se lève, quand il tombe, c'est la scène tragique –, alors que, dans l'expérience, nous aurions davantage du processuel, ou, comme j'essaie de le dire, de l'infini qui devient fini ? Je pense à des termes que j'essaie de faire entrer dans la langue, dans notre langue, comme amorcer, résorber, tous ces termes qui laissent entendre le processuel, pour éviter le *big bang*... En Europe, nous avons pensé à partir de la Création du monde, alors que dans la pensée chinoise il n'y a pas de *ex nihilo*, quel que soit, d'ailleurs, le tohu-bohu précédent.

Notre langue de l'Être ne nous a-t-elle pas amenés à penser en termes tranchés des choses qui, au fond, sont peut-être aussi à penser dans l'ordre du processuel ? Par exemple, nous ne pensons la naissance qu'avec un jour, une heure, voire une seconde, alors que la tradition chinoise pense la naissance neuf mois auparavant, avec l'embryon qui, en gestation, avorte ou s'amorce. Avorter, s'amorcer : c'est du cheminement, en gestation, discret.

La sortie un peu bruyante du ventre de la mère n'est au fond qu'un résultat. C'est une transformation silencieuse.

Marc Strauss : Il y a l'accident du lapsus.

François Jullien : On revient au symptôme. Je me méfie un peu de la grande mise en scène tragique et magnifique qu'on déploie en Occident sur le mode événementiel. J'ai quand même rencontré une culture, une pensée, la chinoise, où il n'y a pas le mot événement – et je dois faire avec ça –, une pensée du tao, de la processibilité, de la viabilité, du « ça passe ».

Marc Strauss : Ils font des lapsus quand même !

François Jullien : Mais – interprétation, avez-vous dit – les lapsus se soumettent-ils à une seule lecture ? Je ne dis pas qu'il n'y a pas d'événement, mais j'ai appelé ça événement sonore, ou affleurement sonore d'une transformation silencieuse. Ce n'est pas pour substituer un mode d'interprétation à un autre. C'est pour les mettre en rapport, en vis-à-vis, et voir si l'on pourrait ne pas se laisser prendre à un seul registre explicatif mais en avoir plusieurs, et essayer de les faire jouer l'un et l'autre pour serrer notre expérience.

Karim Barkati : Je pourrais reprendre à mon compte l'idée d'amorce, au moins avec les entretiens préliminaires : ils impliquent bien qu'il y a une durée, avec une épaisseur. Et à l'autre extrémité, la fin d'une analyse est l'avènement d'un processus, d'un résultat.

François Jullien : C'est du résultatif, oui. Et justement, « début », l'étymologie le dit, c'est le premier coup de dé, quelque chose qui nous met dans le vertige du commencement, du lever de rideau. Bien sûr, cela a un effet, c'est quand même pertinent, parce qu'il reste quelque chose du vertige, et le vertige est bien dans l'expérience. Simplement, je voudrais mettre en regard d'autres termes, comme amorce, comme résultat, plus cumulatifs, processuels, qui font que, finalement, on est sensible à l'infime.

Je pense au début d'une cure, ou avant, aux prolegomènes, aux préliminaires : ça prend ou ça ne prend pas, comme on dit qu'une sauce prend, ou qu'une plante prend. Qu'est-ce qui fait que du possible se met en route ? Il me semble que cette perspective peut valoir pour la cure comme pour d'autres processus.

Karim Barkati : Il y a quelque chose de charmant dans le titre « Transformations silencieuses », pour la psychanalyse, dont le seul outil est la parole...

François Jullien : Le paradoxe est là : la parole est-elle vraiment le vecteur de la cure ? Je pense à tout ce qui est l'allusif, l'évasif, toutes ces modalités, le « dites tout ce qui passe par votre tête, ne cherchez pas à... », ou, comme dans le titre d'un de mes livres, « parlez mais sans chercher à lire ». Il y a tout ce qui est de biais, tout ce qui se joue, tout ce qui se trame dans la parole et qui n'est pas la parole proprement dite, qui est en gestation dans la parole, par des effets connexes.

Je crois que nous sommes sensibles à l'aspect parole parce que nous venons des Grecs. D'ailleurs, du côté hébraïque aussi, la parole est pouvoir.

Karim Barkati : Au commencement était le Verbe...

Le commun processuel entre la psychanalyse et la pensée chinoise ? – la parole et l'allusif, le « parler à peine » et l'immanence

François Jullien : Nous sommes sensibles à cet aspect-là – qui existe, il y a un pouvoir de la parole prononcée, dans son événementialité –, mais ne laissons-nous pas de côté du même coup, dans l'ombre, quelque chose qui coopère aussi à cela ? Ou qui en est partie prenante ? Et qui correspond à ce que j'ai tellement dû apprendre à lire du côté chinois : ce qu'on appelle la parole de biais, l'allusif au sens latin du terme, *alludere*, ce qui vient jouer auprès, ce qui dans la parole vient jouer entre le dit et le non-dit, et fait que quelque chose se trame, se tisse comme possibilité – qui n'est pas seulement ce que les mots disent, mais ce qu'ils mettent en jeu, ce qu'ils impliquent, ce qu'ils font intervenir. Cette trame, peut-être, est plus large que le simple dit retenu.

Karim Barkati : Si on reconnaît du processuel à la fois dans la psychanalyse et dans la pensée chinoise, alors elles partagent du commun dans cet écart avec la pensée européenne. Jusqu'où peut-on filer ce commun ?

François Jullien : J'avais pointé quelques enjeux. D'abord, un qui me paraît important, au-delà de ce que je viens de dire de la disponibilité d'une part, de l'allusif de l'autre, c'est de se répondre. Parole allusive et parole disponible, ce sont les deux. La Chine nous dit qu'il faut se défier de la parole. Qu'est-ce qui compte plutôt ? C'est l'immanence. Là, la parole vient se rajouter à la

processualité et vient la recouvrir, d'où le fameux « J'aimerais ne pas parler » de Confucius.

Au-delà de cette défiance, qui pour moi est importante parce que je viens des Grecs, il s'est agi de rencontrer des idéations textuelles dont le maître mot est : ne pas parler, parler à peine, comme le dit Confucius, dire à peine. Ce « à peine » me paraît très précieux. Comme le dit Confucius : je montre un angle du carré, et tant que vous n'avez pas trouvé les trois autres, je ne dis rien d'autre, je vous laisse à chercher. Si vous lisez les entretiens de Confucius, ça va vous tomber des mains ! C'est ennuyeux ! Il ne dit rien ! Ce sont seulement de petits coups de pouce, de petites incitations qui sont distillées, qui ne cherchent pas à faire parole ou faire effet.

Au-delà, un autre point m'a paru intéressant – je ne suis pas du tout en train de louer la pensée chinoise, parce qu'il faut voir aussi tous ses points aveugles –, cette pensée nous dit une chose : le Mal en tant que tel, ça n'existe pas.

Le mal n'est pas un autre principe dans la pensée chinoise, c'est l'obstruction – harmonie, désir et statut de la question

Le mal, c'est le non-bien, comme dit Mencius. Le mal, c'est quoi ? C'est quand ça se bloque, quand ça coince, quand ça bouche. Parce que le réel, c'est de la viabilité, c'est de la processualité. Donc le mal n'est pas un autre principe, mais le fait que ça se coince. En outre, quand la moralité se coince, se bouche, alors on est inhumain, parce que la moralité « s'est bouchée » – c'est l'expression chinoise. Notre moralité devient gourde parce qu'elle ne circule plus, parce qu'elle ne communique plus.

Karim Barkati : Il y a aussi en psychanalyse l'importance de l'obstacle. On vient en psychanalyse, et on paye, parce qu'il y a bien quelque chose qui est coincé : l'inhibition, l'angoisse, le symptôme...

François Jullien : D'où le recoupement. J'ai été amené à penser cette chose difficile pour la pensée européenne, qui a conçu traditionnellement la morale dans un rapport du bien et du mal, où la philosophie du mal intervient. D'un autre côté, on a une pensée qui nous tombe des mains, la pensée chinoise, parce qu'elle prône l'harmonie. C'est épouvantable, je n'en peux plus de l'harmonie ! En plus, cette harmonie, on le sait bien, cache la violence des rapports sociaux par sa raison : plus vous avez d'idéalité d'harmonie, et plus la société est dure. Elle fait couverture idéologique.

Mais il reste cette idée, que je trouve intéressante, que le mal, c'est l'obstruction. Les textes chinois le disent littéralement. C'est quand c'est bouché. Le bien est la viabilité du monde, le tao, c'est que ça continue de passer ; donc le mal c'est quand ça ne passe plus, quand ça ne communique plus. Je pense que cela résonne avec la psychanalyse.

Marc Strauss : Mais il y a un implicite : on aimerait le bien et on serait contre le mal. Or la psychanalyse, justement, montre qu'on aime les points où ça bouche. On y est attachés. Et même ça vit d'y être attaché, on peut y attacher sa vie.

François Jullien : Bien sûr. Cela fait apparaître d'un coup que la Chine n'a pas pensé ça. Elle a pensé l'harmonie, elle a refusé de penser ça, de se cogner à ça. De même qu'elle a refusé de penser l'incommensurable.

Marc Strauss : Et la perversion ?

François Jullien : Pas du tout non plus ! Même si les romans ou les contes chinois en donnent autant qu'on veut, même si on peut prendre un plaisir infini à dépecer sa femme sur les branches des arbres... Néanmoins, c'est un acte de soupape par rapport à l'idéologie, qui, massivement, a été celle de la régulation. La pensée chinoise, c'est la régulation : régulation du ciel, etc. Le Prince est celui qui vient inscrire la régulation cosmique dans la société, pour en faire une régulation sociale.

Marc Strauss : D'une certaine façon, à vous entendre maintenant, ça va contre l'écart dont vous parliez tout à l'heure.

François Jullien : Bien évidemment ! Mais moi je suis philosophe, je ne suis pas chinois. Je passe par la pensée chinoise parce qu'elle me paraît ouvrir des écarts intéressants. Mais d'abord ce n'est pas une philosophie. Et je suis d'autant plus grec que je suis passé en Chine. Je suis passionné justement par cette étude de la question en tant que telle, ou de l'énigme, et par tout ce qui dérange la pensée, ou la fait décoïncider.

La pensée chinoise est une pensée de la coïncidence et de ce qu'on appelle harmonie en Chine. La Cité interdite, le Grand Pavillon, c'est la grande Harmonie. La grande Harmonie, c'est quoi ? C'est l'idée que tout est corrélé, que tout est en corrélation viable. Et le mal, c'est quand ça bouche, et alors il faut déboucher...

Qu'entendent les Chinois de la psychanalyse ? – langue, quiproquo, traduction

François Jullien : C'est ce qui fait qu'il n'y a pas la passion philosophique. Un exemple tout simple : comment a-t-on traduit « philosophie » en chinois ? Les Chinois et les Japonais, à la fin du XIX^e siècle, se sont rendu compte qu'il n'y avait pas d'équivalent au terme philosophie. On l'a traduit par *zhexue* en chinois, *tetsugaku* en japonais. *Zhexue* : étude, application, imitation. Étude, imitation : ce sont les premiers mots des entretiens de Confucius. *Zhe* s'écartait, on a laissé tomber l'éros, on a laissé tomber le désir, on a laissé tomber ce qui est justement la stimulation, disons, d'inquiétude. Et c'est toujours la traduction officielle de « philosophie » aujourd'hui en Chine et au Japon ! Alors que cette traduction est plus qu'une erreur : c'est l'incompréhension de ce que dit philosophie, avec l'éros et le dérangement.

Marc Strauss : Et même la religion hébraïque. Qu'en est-il du sacrifice ? N'y a-t-il pas de place pour le sacrifice là-dedans ?

François Jullien : Non, puisqu'il y a une pensée de la viabilité, de la fonctionnalité, de la corrélation qui fait que ça marche.

Marc Strauss : Mais alors, qu'est-ce qu'ils entendent ? Je n'y suis pas allé, mais mes collègues et confrères l'ont fait. Tout le monde y va, comme vous dites.

François Jullien : Un milliard trois cents millions d'inconscients, c'est un beau marché.

Marc Strauss : Alors qu'entendent-ils de la psychanalyse ? Avez-vous eu des retours ?

François Jullien : Il faut leur demander. Je connais tant de psychanalystes qui sont, comme on dit, allés en Chine, et qui ont associé Lacan et Mencius, entre autres.

D'abord, dans quelle langue parle-t-on ? Dès lors que c'est dit en termes anglais, français, ou je ne sais quoi, en tout cas, dès que c'est dissocié du chinois classique, qu'est-ce qui passe dans la parole ? Je me demande à quel point d'immenses quiproquos ne s'organisent pas, où chacun trouve son compte. Du côté chinois, parce qu'on y trouve une façon, plus ou moins, de gérer le psychique et l'encombrant, que l'on met sous un label reconnu.

Et du côté européen, on a le sentiment de faire un écart, qui à mon sens ne peut pas être un tant soit peu effectif tant qu'on ne s'est pas heurté à la langue, qu'on n'a pas eu besoin de la langue, des textes classiques, des commentaires de commentaires, tant qu'on n'est pas passé par un minimum de culture lettrée, sans laquelle tout se trouve rabattu dans les préattendus de la langue européenne.

Il y a là un pas essentiel : la langue dans laquelle on parle. On parle du dialogue des cultures, mais dans quelle langue est le dialogue ? Si c'est en anglais, en *globish*, ce n'est pas du dialogue, c'est déjà pré-rabattu. Donc, je m'interroge sur ce qui passe effectivement dans et à propos de la psychanalyse exportée en terre chinoise. Mais Dieu sait qu'en disant ça, je vais me faire battre, parce qu'il y a tellement de psychanalystes sinisés...

Marc Strauss : Je vous rejoins, donc on sera deux.

François Jullien : Oui, mais se faire couper la tête à deux, est-ce tellement plus agréable ?

Marc Strauss : Quelquefois oui.

François Jullien : La traduction de Lacan en chinois est une question vive, on ne peut pas passer à côté. Tout peut se traduire, seulement il faut une patience pour cela. Dans les traductions qui ont débuté à la fin du XIX^e siècle, en japonais surtout, mais en éléments sémantiques chinois, on voit comment il a fallu traduire, retraduire, et retraduire encore pour que progressivement ça passe. Parce que ça peut passer ! C'est de l'intelligible, ce n'est pas de l'intraduisible. Simplement, il faut une accommodation progressive, qui se critique, qui se reprenne, qui se travaille. Cela fait que, quand on a traduit Rousseau en chinois, en japon-chinois, en sino-japonais, *Le Prince*³ a été traduit par *Le Prince chinois*, puis par *Le Souverain*. À force de relire, de voir ce qui n'allait pas, on a ouvert un champ possible de traduction. Mais ça implique un travail. Tant que ce travail n'est pas fait – et pour la psychanalyse c'est très long à faire –, on sera, me semble-t-il, dans le quiproquo.

Quand la notion de vide bouddhiste est entrée en Chine, elle s'est mise avec la notion taoïste de vide. Or les deux vides n'avaient rien à voir. D'un côté, nous avons le vide d'évidement du taoïsme qui permet au plein de remplir son effet, comme le vide du vase. D'un autre côté, nous avons le vide de néant, représentation bouddhiste du *sunya*. Mais il y a eu quiproquo, qui n'a cessé, mais qui progressivement s'est déplié. Le quiproquo est légitime si on le travaille ensuite.

La question que je me pose, ou plutôt que je pose aux médiateurs de la psychanalyse en Chine, est : jusqu'où poussent-ils ce travail de médiation à partir du quiproquo pour ouvrir l'intelligible ?

-
1. [↑](#) La transcription de cet entretien a été effectuée par Karim Barkati.
 2. [↑](#) F. Jullien, *Les Transformations silencieuses*, Paris, Grasset, 2009.
 3. [↑](#) François Jullien fait référence ici aux traductions de l'ouvrage de Jean-Jacques Rousseau *Du contrat social*.

DES DISCOURS

Patricia Dahan

Avec les nouveaux signifiants maîtres, de quel Autre parle-t-on * ?

Au-delà de ce qui fonde le sujet dans sa relation à l'Autre, ce séminaire nous invite à nous interroger sur le sujet dans son rapport au monde.

Dans tous les domaines, le monde est en train de changer et nous sommes dans une période de transition, le passage d'une ère à une autre. Je vais, comme vous allez le voir, mettre l'accent sur l'écologie, qui est le grand sujet de notre civilisation. Petit à petit nous prenons conscience que les effets du réchauffement climatique sur les pandémies, les inondations, la sécheresse sont de plus en plus présents avec leurs conséquences en cascade : migrations, inégalités, crises économiques, pauvreté, etc., qui obligent à prendre de nouvelles mesures, à différents niveaux, dans la société. Les jeunes générations intègrent plus facilement les nouvelles normes que les générations plus anciennes. Elles y adaptent leur mode de vie, tandis que les plus anciennes déplorent les limites et les privations de liberté auxquelles nous oblige la protection de la planète. Dans les deux cas, les jeunes générations ou les plus anciennes, les unes et les autres s'expriment avec plus ou moins d'excès. Ces préoccupations environnementales prennent de plus en plus de place dans les conversations et sur nos divans.

Déni du changement climatique

La particularité du sujet contemporain est qu'il est confronté à un monde dont les changements sont rapides et imprévisibles. Depuis quelques décennies, les innovations, les avancées de la science, nos modes de consommation ont transformé nos vies de manière accélérée. Comment imaginer notre futur, anticiper ce qui va se passer dans les années qui viennent si même ce qui nous semblait stable comme la nature ou le climat est devenu imprévisible ? Cette instabilité généralisée a des effets. Effets que révèlent les discours contemporains.

Le siècle dernier était dominé par les valeurs de prospérité, de croissance, de consommation, de production. Au début des années 1970, Lacan considérait que l'on était à une époque historique, où l'importance prise par la science faisait, selon son expression, « foisonner ¹ » le réel. Ce foisonnement du réel, c'est ce que Lacan décrira dans *La Troisième*, comme les gadgets qui sont le produit d'avancées scientifiques majeures. En effet, à partir des années 1970, beaucoup de foyers pouvaient être équipés de la télévision et de toutes sortes d'appareils ménagers dont il commençait à y avoir une consommation de masse. C'est l'époque de la mondialisation, à laquelle Colette Soler attribue la notion d'un « surmoi consommateur ² ».

Aussi, le célèbre philosophe et sociologue Bruno Latour, décédé il y a peu de temps, travaillait essentiellement, depuis plusieurs années, sur les questions de l'environnement et il constatait : « Moderne a été un mot d'ordre, c'est une parenthèse qui se referme. Si on modernise la planète, elle va disparaître ³. »

Depuis quelques années, de nouvelles réflexions émergent et des termes nouveaux apparaissent pour penser les rapports au monde. Ces termes sont : la nature, l'environnement, le climat. Ils sont associés à une constatation de l'aggravation de la crise climatique qui oblige à un recul des libertés.

Pourtant, l'impact des activités humaines sur le climat est connu depuis plus de deux siècles. Les effets désastreux des fumées acides sur les plantes et la santé humaine ont été démontrés dès 1813 par des scientifiques. En 1821, une enquête officielle sur le changement climatique en France a été réalisée. Elle a débouché sur un rapport montrant que le déboisement des montagnes a une influence sur le climat d'une façon générale.

Mais les dénonciations des effets de ces activités humaines sur la nature ont été étouffées par les compensations financières octroyées à ceux qui en pâtissaient et par des arguments qui se voulaient positifs comme le fait que l'industrie crée des emplois. Sans compter les discours trompeurs comme ceux signalés par les deux historiens Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher ⁴. Ils décrivent comment, en 1852, dans un contexte de révolte en Belgique contre les usines chimiques, un professeur de chimie à l'université de Bruxelles, Corneille-Jean Koene, donnait une série de conférences prétendant que les rejets chimiques assainissaient l'environnement et avaient donc un effet bénéfique sur la santé humaine !

Il aura ainsi fallu plusieurs décennies pour que la menace environnementale soit prise au sérieux. En 1972, le psychanalyste américain Harold Searles a écrit un article intitulé « Processus inconscients en rapport avec la crise environnementale », où il déplorait le silence des psychanalystes sur

ce sujet et considérait que la crise environnementale était « la plus grave à laquelle l'humanité ait eu à faire face collectivement ». Il soulignait le décalage entre la quantité d'articles dans toutes les disciplines qui avertissaient qu'une crise écologique majeure était en train d'arriver et le peu de mesures prises à tous les niveaux pour éviter cette crise. Il faisait l'hypothèse qu'une telle détérioration de la nature pouvait susciter des angoisses et que « l'apathie générale » serait fondée sur « des défenses inconscientes du moi contre ces angoisses ⁵ ».

Y aurait-il alors un déni de ce changement climatique, un *je n'en veux rien savoir* de la catastrophe qui nous attend et qui nous obligerait à changer nos habitudes ? Il est intéressant de noter que les plus réticents à constater la responsabilité humaine dans les changements climatiques sont des figures politiques comme Bolsonaro ou Trump qui pensent encore pouvoir dominer la nature, comme le reste du monde d'ailleurs, et ignorer que nous entrons dans une nouvelle ère géologique qui est le résultat de l'activité des hommes sur la Terre.

Les nouveaux discours contemporains

En 2000, le prix Nobel de chimie Paul Crutzen déclarait que nous avons quitté l'holocène, qui est une ère géologique caractérisée par la stabilité des phénomènes climatiques depuis 11 000 ans, pour entrer dans l'anthropocène, ère dans laquelle les humains sont devenus la principale force de transformation de la planète. Nous sommes donc à un moment historique et inédit où, depuis plusieurs siècles, l'homme s'est employé à maîtriser la nature jusqu'à la transformer au point que nous avons à faire face à toutes sortes de dérèglements. Comme le constate Bruno Latour, « il y avait un cadre qui ne réagissait pas à nos actions, il réagit désormais à toutes les échelles, virus, climat, humus, forêt, insectes, microbes, océans et rivières ⁶. »

Face aux catastrophes climatiques, supportées à différents niveaux, sur l'ensemble de la planète, les discours sont en train de changer. « L'écologie repose la place et la conception des limites, dit encore Bruno Latour : d'une part elle contredit la passion moderne de dépassement continu des barrières puisqu'il lui faut tenter de rester dans les limites de l'enveloppe du système Terre ; d'autre part elle découvre par les sciences de ce même système Terre combien les limites en sont mal connues et comment elles peuvent être contournées ⁷. »

Cette prise de conscience des dangers du réchauffement climatique met en concurrence la croissance et les enjeux environnementaux. Le Rapport

Meadows publié en 1972 et commandé par le Club de Rome, un groupe de réflexion international sur les questions de société, rapport intitulé « Les limites à la croissance », proposait de maîtriser la croissance en limitant la production de biens pour prévenir les problèmes environnementaux.

Si, d'une façon générale, les phénomènes de civilisation introduisent de nouvelles normes, le surmoi du sujet s'articule et se nourrit du surmoi de son époque. Aujourd'hui, les nouveaux signifiants du discours courant sont : diminuer, ralentir, relocaliser, renoncer, par opposition à ceux de production, croissance, mondialisation, liberté qui s'imposaient au siècle dernier. Alors faudra-t-il revoir ce que Lacan appelait dans *Encore*⁸ le surmoi de notre civilisation : « Jouis ! »

Cerner le réel

Dans notre pratique, nous ne pouvons pas ignorer ces phénomènes et tout ce qui nourrit les discours de l'époque. Les signifiants maîtres sont ceux qui conditionnent, sans qu'il le sache, la vie du sujet. Depuis Freud et depuis Lacan, nous savons que les discours de l'époque influencent ceux qui la vivent. Dès le début de son enseignement, dans « Fonction et champ de la parole et du langage », Lacan soulignait que la subjectivité est aussi subjectivité d'une époque, et il préconisait que l'analyste, dans sa pratique, puisse rejoindre cette dernière⁹.

La subjectivité de l'époque est dans le champ du langage, c'est l'univers des discours dominants dans l'époque et elle s'accompagne d'un déplacement des discours. Le signifiant maître, d'après Lacan, fait tenir le lien social, en étant ce qui rend lisible un discours. « Quoi qu'il en soit [dit Lacan dans *L'Envers de la psychanalyse*], une chose est certaine, cette introduction du S_1 , du signifiant maître, vous l'avez à votre portée dans le moindre discours – c'est ce qui définit sa lisibilité. » Il poursuit : « Qu'est-ce qui fait que nous pouvons toujours nous demander à lire n'importe quel texte, ce qui le distingue comme lisible ? Nous devons chercher le joint du côté de ce qui fait le signifiant maître¹⁰. »

C'est dire que ce qu'on entend d'un discours, ce sont les points de capiton, ce sont les signifiants maîtres. Et c'est « quelque chose qui se répand dans le langage comme une traînée de poudre, c'est lisible, c'est à dire que ça s'accroche ça fait discours¹¹ », dit encore Lacan. À chaque époque ses discours dominants, qui évoluent au gré des contingences du moment.

À notre époque, on ne peut pas ignorer qu'il y a un réel en jeu dans la mise en danger de la Terre. Dans son rapport au monde, le sujet a à faire face à cette émergence du réel, d'où la nécessité pour le psychanalyste de

pouvoir cerner ce réel. Le réel ne peut pas se dire, il peut seulement se cerner. Lacan parle d'un monde moderne où « le réel nous écrase ». Après avoir insisté sur l'imaginaire et le symbolique, Lacan met l'accent à partir des années 1970 sur le réel, l'un des trois registres auxquels il se réfère pour représenter la structure psychique.

Les impasses de la modernité

Si nous pouvons assez facilement appréhender avec les outils psychanalytiques ce qui concerne l'imaginaire et le symbolique, pour ce qui est du réel, dans la mesure où selon la définition de Lacan il échappe au sens, c'est ce qui est hors sens, nous avons beaucoup de difficulté à cerner la part de réel dans l'inconscient.

À partir du début des années 1970, l'enseignement de Lacan va surtout consister à cerner cette notion de réel. Lors de la conférence « Alla Scuola Freudiana », en 1974, il disait : « Le réel est devenu d'une présence qu'il n'avait pas avant à cause du fait qu'on s'est mis à fabriquer un tas d'appareils qui nous dominent, comme ça ne s'était jamais produit auparavant ¹². »

L'ironie de l'histoire est que les impasses de la modernité sont dues au ravage d'un système de production qui a rendu instables le système écologique et le climat. Si aux XIX^e et XX^e siècles l'enjeu était de transformer la Terre pour mieux la dominer, il s'agit aujourd'hui d'en limiter les conséquences désastreuses, qui sont difficiles à prévoir.

Quand on ne sait pas de quoi sera fait demain, domine un sentiment d'impuissance et d'angoisse. Lacan disait encore dans sa conférence « Alla Scuola Freudiana », à propos de la mort : « Il n'y a pas, contrairement à ce que l'on dit, d'angoisse de mort, puisque tout homme se croit immortel. [...] Il a les meilleures raisons pour ça. Toute angoisse est une angoisse de vie, c'est la seule chose qui angoisse : que vous deviez vivre encore demain, c'est ça qui est angoissant ¹³. »

Le malaise dans la civilisation

Le système de production étant devenu système de destruction, selon une expression de Bruno Latour, ce à quoi nous avons affaire, dans le malaise actuel, c'est au réel en jeu dans les conséquences du réchauffement climatique. Ainsi, la jouissance des gadgets, dont parlait Lacan dans les années 1970, passerait-elle au second plan en raison des limites imposées par le dérèglement du climat ?

Freud a parlé du malaise dans la civilisation. Il a mis l'accent sur le fait que le malaise est inhérent à la culture, mais à chaque génération le

contexte n'est pas le même. Les signifiants maîtres qui alimentent les discours du moment définissent les nouvelles normes sociales. Les normes changent, les difficultés d'un sujet à s'y conformer ne sont pas les mêmes à chaque génération. Le sujet qui vient en analyse est pris dans un contexte de civilisation dont la psychanalyse doit tenir compte. « La psychanalyse [dit Colette Soler] marque ce qui limite le concept de la norme. La psychanalyse approche ce qu'il y a de plus réel chez le parlant ¹⁴. »

Trait-on jusqu'à dire que l'exclusion sociale, la pauvreté, le dérèglement climatique sont des symptômes modernes du malaise dans la civilisation ? Nous avons affaire dans le malaise à un réel qui nous envahit et qui nous dépasse, de même qu'au réel lié à la jouissance du symptôme. Quand on parle de nouveaux symptômes, on est en mesure de se demander s'il s'agit des symptômes du sujet ou du malaise dans la civilisation décrit par Freud, ou encore des impasses de la civilisation auxquelles s'est intéressé Lacan.

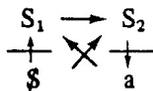
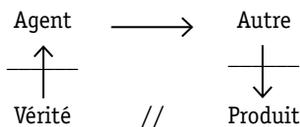
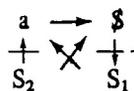
La différence entre le malaise dans la civilisation et le symptôme du sujet, c'est que le malaise se réfère au collectif et le symptôme à la singularité du sujet. Dans les deux cas, ils se constituent dans un univers de langage. Le malaise peut varier selon les époques, tandis que le symptôme prend ses racines dans l'histoire du sujet, dès son plus jeune âge.

La définition de l'inconscient chez Lacan évolue dans un contexte où, dans la modernité du moment, on se situe là dans les années 1970, le réel et la jouissance (jouissance des objets) prennent une place qu'ils n'avaient pas avant.

Pour conclure

Quand on parle de signifiant maître, il faut bien distinguer les signifiants maîtres des discours, du signifiant maître du sujet produit par l'analyse. Les signifiants maîtres des discours dominants ont quelque chose à voir avec la norme. Le signifiant maître du sujet, produit à la fin de l'analyse, est ce qui a conditionné sa vie et sur la base de quoi s'est construit son fantasme. Ce S_1 produit par l'analyse a à voir avec la jouissance.

Cela apparaît dans l'écriture des discours. Dans le discours du maître, le signifiant maître est à la place de l'agent, dans le discours de l'analyste il est à la place de la production. Le travail de l'analyse apparaît donc comme l'envers du discours auquel le sujet a été soumis jusqu'à ce que l'analyse produise des effets.

Discours du Maître*Discours de l'Analyste*

Chaque sujet qui vient en analyse n'est pas hors contexte culturel. Les signifiants maîtres des discours constituent un surmoi au niveau culturel et chutent avec les idéaux à la fin de l'analyse. Le signifiant maître du sujet, dégagé dans la construction de l'analyse, cesse de conditionner la vie du sujet, ce qui réduit la jouissance du symptôme.

Je reviens à mon titre : avec les nouveaux signifiants maîtres, de quel Autre parle-t-on ? Le rapport à l'Autre se construit dans un univers de langage. Les signifiants viennent de l'Autre et influencent la vie du sujet, l'Autre de la culture avec ses normes et ses idéaux et l'Autre en fonction duquel le petit enfant se constitue en tant que sujet. Les conditions et le contexte dans lesquels un sujet se constitue n'auront pas les mêmes effets pour chacun dans sa façon de se débrouiller avec son rapport à l'autre, sa façon de supporter l'autre de la civilisation, de se confronter aux impasses de la civilisation.

On pourrait dire que la psychanalyse est une façon de mieux savoir se débrouiller avec les signifiants maîtres.

* ↑ Intervention au séminaire FCL du Liban, le 12 décembre 2022.

1. ↑ J. Lacan, « Alla Scuola Freudiana », 30 mars 1974, dans *Lacan in Italia. 1953-1978. En Italia Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 104-147.
2. ↑ C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, coll. « ... In progress », 2003, p. 199.
3. ↑ Série d'entretiens avec Bruno Latour sur Arte, mai 2022.
4. ↑ J.-B. Fressoz et F. Locher, *Les Révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (xv^e-xx^e siècle)*, Paris, Le Seuil, 2020.

5. ↑ H. Searles, « Processus inconscients en rapport avec la crise environnementale », *Le Coq-Héron*, vol. 242, n° 3, 2020, p. 11-22.
6. ↑ B. Latour et N. Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond et La Découverte, 2022, p. 53.
7. ↑ *Ibid.*, p. 41.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 10.
9. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 321.
10. ↑ *Ibid.*, p. 219.
11. ↑ *Ibid.*
12. ↑ J. Lacan, « Alla Scuola Freudiana », art. cit.
13. ↑ *Ibid.*
14. ↑ C. Soler, « La psychanalyse et le politique », conférence, 8 mai 2021, https://www.youtube.com/watch?v=GÜoZzKX__Yk&list=PLODIUckrFprICsV1P2TbcgwiDqqN-KJY

PSYCHANALYSE ET SCIENCE ?

Muriel Mosconi

Inconscient et logique, fragments *

Le thème « Inconscient et logique » est extrêmement vaste, il va être traité par quelques fragments : « Freud et Brentano », « Une logique de l'impossible », « Le désir du mathématicien », « La logique : science du réel ».

Freud et Brentano

Freud, jeune étudiant en médecine, suit les cours de Franz Brentano ¹ sur la philosophie, la logique et Aristote durant cinq semestres à raison de deux séances par semaine, alors que rien ne l'y oblige dans son cursus médical, et il entretient des liens étroits avec son maître.

Franz Brentano a été le premier à pointer l'importance du *cogito* cartésien dans la naissance de la science moderne, ce que Lacan reprendra évidemment dans le séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, mais aussi, entre autres, dans le bien nommé séminaire *La Logique du fantasme*. Si Brentano montre à Freud à travers Descartes l'origine de la science moderne, il lui montre aussi la limite de celle-ci où, selon Descartes, le sujet de la science serait maître en sa demeure. Quand Freud décide de ne pas reculer devant ce qu'il appelle alors « la psychologie des profondeurs », il ne fait rien d'autre qu'ouvrir l'au-delà de la science de son époque et en particulier celle de son maître Brentano.

Brentano, lui, parle de la logique comme de « cet art important, dont un seul progrès entraîne mille progrès scientifiques ² ». Et il disserte sur la question de la *Vorstellung*, la représentation, du jugement d'attribution et du jugement d'existence. Mais, pour lui, la forme fondamentale du jugement serait celle de l'existence et non celle de l'attribution, contrairement à la tradition qui le précède et contrairement à Freud qui dans la *Verneinung* soutiendra que le jugement d'attribution précède le jugement d'existence.

Un des derniers avatars lacaniens de cette logique se trouve dans la conclusion de la première séance d'*Encore* : « Tout ce qui s'est articulé de

l'être suppose qu'on puisse se refuser au prédicat et dire *l'homme est* par exemple sans dire quoi. Ce qu'il en est de l'être est étroitement relié à cette section du prédicat. Dès lors, rien ne peut en être dit sinon par des détours en impasse, des démonstrations d'impossibilité logique, par où aucun prédicat ne suffit. Ce qui est de l'être, d'un être qui se poserait comme absolu, n'est jamais que la fracture, la cassure, l'interruption de la formule *être sexué* en tant que l'être sexué est intéressé dans la jouissance³. » Le jugement d'attribution du prédicat « sexué » précède donc le jugement d'existence de « l'homme », l'oublier implique après coup ces démonstrations d'impossibilité logique sur l'être de l'homme.

Il s'en déduit les deux questions fondamentales des névrosés : la question hystérique « Suis-je un homme ou une femme ? » liée au prédicat oublié *sexué* et la question obsessionnelle « Suis-je vivant ou mort ? Est-ce que j'existe ? » liée au jugement d'existence renvoyé à l'impossible du fait de l'oubli du jugement d'attribution *sexué*.

Une logique de l'impossible

Freud n'a cessé de mettre au jour la logique de l'inconscient. Cette logique lui apparaît dans le rêve des rêves : *l'injection faite à Irma*, où le réel de la gorge d'Irma appelle l'écriture de la lettre, la formule de la triméthylamine qui répond à ce réel, et où la logique paradoxale, impossible, du chaudron oriente le plaidoyer du rêve qui disculperait Freud de sa part dans les souffrances d'Irma. Ce plaidoyer lui fait penser à la défense de l'homme que son voisin accusait de lui avoir rendu un chaudron en mauvais état :

- 1° il lui avait rapporté son chaudron intact,
- 2° le chaudron était déjà percé quand il le lui avait emprunté,
- 3° il n'avait jamais emprunté de chaudron à son voisin⁴.

Plus loin, dans le même ouvrage, Freud précise ce point où p et non p fonctionnent de manière concomitante : « La manière dont le rêve exprime les catégories de l'opposition et de la contradiction est particulièrement frappante : il ne les exprime pas, il paraît ignorer le "non". Il excelle à réunir les contraires et à les représenter en un seul objet. Le rêve représente aussi un élément quelconque par son désir contraire, de sorte qu'on ne peut savoir si un élément du rêve, susceptible de contradiction, trahit un contenu positif ou négatif dans les pensées du rêve⁵. » Freud donne l'exemple d'un fragment de rêve où la rêveuse tient à la main un rameau fleuri qui lui évoque un lys, symbole de la pureté de la Vierge dans l'Annonciation, mais les fleurs en sont rouges comme des camélias, évoquant la « luxure » de la

Dame aux camélias, qui mettait un camélia blanc dans sa chevelure lorsqu'elle était disponible et un camélia rouge quand elle avait ses règles ⁶.

Et Lacan de commenter en conclusion de la séance du 12 janvier 1972 du séminaire ...*Ou pire* :

[...] l'usage de la logique n'est pas sans rapport avec le contenu de l'inconscient. Ce n'est pas parce que Freud a dit que l'inconscient ne connaissait pas la contradiction pour qu'il ne soit pas terre promise à la conquête de la logique. Sommes-nous arrivés en ce siècle sans savoir qu'une logique peut parfaitement se passer du principe de contradiction ? Quant à dire que, dans tout ce qu'a écrit Freud sur l'inconscient, la logique n'existe pas, il faudrait n'avoir jamais lu l'usage qu'il a fait de tel ou tel terme, *je l'aime, elle, je ne l'aime pas, lui*, toutes les façons qu'il y a de nier le *je l'aime, lui*, par exemple, c'est-à-dire par des voies grammaticales, pour dire que l'inconscient n'est pas explorable par les voies d'une logique ⁷.

Le désir du mathématicien

Lacan isole le désir du mathématicien, à l'instar du désir de l'analyste, lors du séminaire *D'un Autre à l'autre*, le 8 janvier 1968. C'est un désir qui découle de sa définition de la science comme l'échec de l'effort de suturer son propre sujet. « La logique moderne [...], écrit-il dans "La science et la vérité" en 1965, est incontestablement la conséquence strictement déterminée d'une tentative de suturer le sujet de la science, et le dernier théorème de Gödel montre qu'elle y échoue, ce qui veut dire que le sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issue de l'effort pour le suturer ⁸. »

C'est le mathématicien John (ou János) von Neumann qui lui donne cette idée. Il lui avait déjà donné un appui avec la théorie des jeux, que Lacan étudie dans son article sur *La Lettre volée* ⁹. Lacan en déduit les graphes du jeu de pair et impair qu'Edgar Poe évoque. Von Neumann pointe un résidu de l'expérience logique : la trace du sujet qui, pour Lacan, n'est pas de l'ordre de la chute de l'objet, mais est de l'ordre de la coupure subjective entre le discours de la mathématique, les dits mathématiques (axiomes, théorèmes, etc.), et le langage formel, logique, qui inclut les définitions. Ce langage formel est un langage *sans équivoque* et qui *s'écrit*. Et, lui, il *ek-siste*, de l'ordre du dire, comme Lacan le précisera dans « L'étourdit ¹⁰ ».

Avec les deux théorèmes d'incomplétude de Gödel, von Neumann note que le manque, l'incomplétude qu'ils mettent en évidence est cette place vide où le sujet mathématicien et son désir se logent.

Le premier théorème établit qu'une théorie cohérente (ou consistante) suffisante pour y démontrer les théorèmes de base de l'arithmétique est

nécessairement *incomplète*, au sens où il existe des énoncés qui n'y sont ni démontrables, ni réfutables (un énoncé est *démontrable* si on peut le déduire des axiomes de la théorie, il est *réfutable* si on peut déduire sa négation). On parle alors d'énoncés *indécidables* dans la théorie.

Par exemple, l'hypothèse du continu de Cantor selon laquelle le cardinal de l'ensemble des nombres réels, \mathbb{R} , est aleph 1, \aleph_1 , le nombre transfini juste supérieur à aleph 0, \aleph_0 , le cardinal des nombres entiers, \mathbb{N} , c'est-à-dire que \aleph_1 égalerait 2 à la puissance \aleph_0 , cette hypothèse donc que Cantor a tenté de démontrer toute sa vie est indécidable, comme Paul Cohen l'a démontré en 1963 ¹¹.

Le second théorème d'incomplétude est à la fois un corollaire et une formalisation d'une partie de la preuve du premier. Il traite le problème des preuves de cohérence d'une théorie : une théorie est *cohérente* (*consistante*) s'il existe des énoncés qui n'y sont pas démontrables (ou, ce qui revient au même, si on ne peut y démontrer A et non A). Par exemple, on exprime souvent la cohérence de l'arithmétique par le fait que l'énoncé $0 = 1$ n'y est pas démontrable (sachant que bien entendu $0 \neq 1$ l'est). Sous des hypothèses à peine plus fortes que celles du premier théorème, on peut construire un énoncé exprimant la cohérence (la consistance) d'une théorie dans le langage de celle-ci. Le second théorème affirme alors que si la théorie est cohérente, cet énoncé ne peut pas en être conséquence, ce que l'on peut résumer par : « Une théorie cohérente ne démontre pas sa propre cohérence. »

En 1970, dans « Radiophonie », Lacan soutient que « les coupures de l'inconscient montrent cette structure [de la logique de l'incomplétude gödelienne], à l'attester de chutes pareilles à cerner ¹². » Avec ces « chutes », l'objet *a* revient dans cette articulation inconscient-logique gödelienne, contrairement au passage antérieur de *D'un Autre à l'autre* qui suit.

Lors de la séance du 8 janvier 1968 de *D'un Autre à l'autre*, Lacan commente les théorèmes d'incomplétude ainsi :

Il y a avec la coupure entre le discours mathématique et le langage logique formel une limite qui ne découvre rien, sans doute, que le discours mathématique n'y ait lui-même découvert puisque c'est sur ce champ de découverte qu'il met à l'épreuve une méthode qui lui permet de l'interroger sur [...] jusqu'où il peut rendre compte de lui-même, jusqu'où pourrait être dit atteinte sa coïncidence avec son propre contenu, si ces termes avaient un sens, alors que c'est le domaine même où la notion de contenu vient à être à proprement parler vidée. Dire avec Von Neumann qu'après tout ceci est très bien puisque ceci témoigne que les mathématiciens sont encore là pour quelque chose, puisque c'est avec ce qui là se présente avec sa nécessité, son *ananke* propre, ses nécessités de détour, qu'ils auront bien leur rôle ; c'est

parce qu'il y manque quelque chose que le *désir du mathématicien* va venir en jeu ¹³.

Cantor, Pascal et bien d'autres donnent un exemple de ce désir (cf. *infra*).

Et bien ! je crois qu'ici même Von Neumann va un peu plus loin, à savoir que je crois que [son] terme de résidu est impropre, et que ce qui se révèle ici de cette fonction que déjà sous plusieurs biais j'ai évoquée sous le titre de l'impossible est d'une autre structure que celle à quoi nous avons affaire dans la chute de ce que j'ai appelé l'objet *a*. Bien plus, je crois que ce qui se révèle ici de manque, pour n'être pas moins structural, révèle sans doute la présence du sujet, mais d'aucun autre sujet que celui qui a fait la coupure, celle qui sépare le dénommé métalangage d'un certain champ mathématique, à savoir tout simplement son discours, la coupure qui sépare ce langage d'un autre langage isolé, d'un langage d'artifice, du langage formel ; en quoi cette opération, la coupure, n'est pas moins féconde pour autant puisqu'elle révèle des propriétés qui sont bien de l'étoffe même du discours mathématique en ceci qu'il s'agit des nombres entiers sur le statut desquels vous savez qu'on n'a pas fini et qu'on ne finira guère avant un certain temps d'épiloguer, mais sur lequel, précisément, de savoir si ces nombres ont telle place ontologiquement [toujours la révocation de la question de *l'être*] ou pas est une question totalement étrangère à l'expérience de discours en tant qu'elle opère avec eux et qu'elle peut faire cette opération double : 1) de se construire, 2) de se formaliser ¹⁴.

Et Lacan de conclure cette séance : « Je pense pouvoir vous faire sentir que c'est autour de cette incertitude, est-ce que "je" existe ? que se joue le pari de Pascal ¹⁵. » Pari de Pascal qu'il va étudier précisément lors des séances suivantes et qu'il considère comme le symptôme de Pascal, où le sujet n'est pas suturé et où son désir le porte.

Lors du compte rendu du séminaire ...*Ou pire*, Lacan revient sur le désir du mathématicien, qu'il définit comme le désir de chiffrer au-delà du *joui-sens* ¹⁶. Le désir de chiffrer le réel avec la lettre vide de sens, ajouterai-je. Et il rapproche le désir de l'analyste du désir de Cantor, qui chiffrera les transfinis au-delà du sens joui, dans la « Proposition d'octobre 1967 » :

Ce qu'il y a à savoir [pour l'analyste], peut être tracé du même rapport « en réserve » selon lequel opère toute logique digne de ce nom. Ça ne veut rien dire de « particulier », mais ça s'articule en chaînes de lettres si rigoureuses qu'à la condition de n'en pas rater une, le non-su s'ordonne comme le cadre du savoir.

L'étonnant est qu'avec ça on trouve quelque chose, les nombres transfinis par exemple. Qu'en était-il d'eux, *avant* ? J'indique ici leur rapport qui leur a donné consistance. Il est utile de penser à l'aventure d'un Cantor, aventure qui ne fut pas précisément gratuite, pour suggérer l'ordre, ne fût-il pas, lui, transfini, où le désir du psychanalyste se situe ¹⁷.

Et lors du séminaire *Les non-dupes errent*¹⁸, le 9 avril 1974, Lacan aspire à une République des analystes, comme il y eut une République des mathématiciens qui échangèrent autour de Pascal sur la cycloïde, les Fermat, Roberval, Carcavi et autres « mordus » de la cycloïde dont le seul moteur était le désir de savoir, que, dans sa « Lettre aux Italiens¹⁹ », Lacan considère comme le désir inédit de l'analyste. Il y précise : « Sans essayer ce rapport [sexuel] de l'écrire, pas moyen en effet d'arriver à ce que j'ai, du même coup que je posais son inex-sistence, proposé comme un but par où la psychanalyse s'égalerait à la science : à savoir démontrer que ce rapport est impossible à écrire, soit que c'est en cela qu'il n'est pas affirmable mais aussi bien non réfutable : au titre de la vérité²⁰. » Il serait donc indécidable.

Cette vérité et ce réel nous amènent au fragment suivant.

La logique, science du réel

Lors du séminaire *Les non-dupes errent* du 12 février 1974, Lacan définit la logique comme « science du réel », un réel qui s'oppose au vrai. Il va s'appuyer sur Aristote et son *Organon*, notamment sur *De l'interprétation*. Aristote note que le syllogisme, avec ses trois propositions (par exemple : tous les hommes sont mortels, etc.), fonctionne en remplaçant ses trois termes par les lettres α , β , γ . Tous les α sont β , γ est α , donc γ est β . Dès le départ, il s'agit d'une structure réelle et non d'un vrai « de nature », puisque le syllogisme peut valider une formule absurde en mettant des termes α , β , γ au hasard. Les α , β , γ sont vides de tout sens, ce qui les rend d'autant plus opérants. Lacan note aussi que les trois termes du syllogisme d'Aristote sont un pressentiment du nœud borroméen à trois et que ce trois implique la troisième « dit-mension » du réel. Ce réel s'écrit en lettres vides de sens alors que le vrai relève de l'espace du dire, ce qui en fait un vrai de texture, fait de signifiants. Au niveau de l'inconscient, ce qui s'écrit, ces lettres, tourne autour du trou que ménage l'impossible inscription du rapport sexuel dans la structure (la gorge d'Irma par exemple) et ces lettres énigmatiques (la formule de la triméthylamine) viennent faire bord à ce réel qui ne cesse de ne pas s'écrire.

Dans le discours analytique, qui donne une structure réelle à l'espace du dire, le savoir réel, acéphale, de l'inconscient, noté S2, vient à la place de la vérité. C'est le seul discours où savoir réel et vérité symbolique se conjoignent. Le dire des dits vrais en analyse est la rainure par où passe ce qui supplée à l'absence, à l'impossibilité d'écrire comme tel le rapport sexuel et, par là, il le réalise quand même entre un homme et une femme pas-toute, dans la contingence. C'est à dire le vrai – c'est-à-dire des conneries,

celles qui nous viennent comme ça dans l'association libre – qu'on arrive à frayer la voie vers quelque chose qui, au hasard et par erreur, cesse de ne pas s'écrire, comme Lacan définit le contingent, et cela mène entre deux sujets à établir quelque chose qui a l'air de s'écrire : d'où l'importance de la lettre d'(a)mur qui s'écrit sur le mur de l'impossible rapport sexuel.

Pour que ce qui coule dans la rainure de la vérité labyrinthique dans le discours analytique puisse suppléer au rapport entre deux sujets qui y sont élevés au rang de signifiants, il faut que le S2, le savoir inconscient, soit réel, et qu'il surgisse dans sa singularité dans le flot des dits particuliers. Ce savoir sans sujet réel est un dépôt, un sédiment qui s'imprime. Il y a S₂, S indice 2, deux S, deux signifiants grand S qui s'impriment, et qui donnent, selon la voie du pur hasard, la voie de ce qui, avant tout, clochait dans ces rapports avec ceux qui étaient là pour présider à ce qu'on appelle la « formation » du sujet, le « couple » parental par exemple, qui donnent donc ce savoir indélébile et en même temps absolument pas subjectivé, qui donnent donc ce savoir réel, dysharmonique, imprimé là quelque part, imprimé, tout comme dans Aristote l'alpha, le bêta et le gamma. Et c'est ça qui sera l'inconscient.

Pour conclure, voici ce que la logique inconsciente de la sexualité implique : c'est autour du phallus que continue à tourner – parce que c'en est à la fois la cause et le masque – la non-existence du rapport sexuel. Pour L'homme, l'amour, cela va sans dire. L'amour, cela va sans dire parce qu'il lui suffit de sa jouissance phallique, et c'est pour cela qu'il n'y comprend rien. Mais pour une femme, il faut prendre les choses par un autre biais. Si pour L'homme cela va sans dire parce que la jouissance phallique couvre tout et l'aveugle, la jouissance d'une femme, elle, ne va pas sans dire, c'est-à-dire sans l'espace réel du dire où se loge la vérité, en quoi sa jouissance relève d'une exigence logique ²¹.

* ↑ Exposé lors de la journée « Science et Psychanalyse » du pôle Provence-Corse, à Marseille, le 3 décembre 2022.

1. ↑ R. Menendez, « Ce qui de Brentano reste chez Freud », *Psychanalyse Yetu*, n° 42, Toulouse, Érès, 2018, p. 21-34.
2. ↑ F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944, cité par R. Menendez, *ibid.*
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 16.

4. ↑ S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris, PUF, 1971, p. 111.
5. ↑ *Ibid.*, p. 274.
6. ↑ *Ibid.*, p. 275.
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 48. Revu avec l'enregistrement audio de la séance et la nouvelle transcription de Staferla.
8. ↑ J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 859.
9. ↑ J. Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" », dans *Écrits, op. cit.*, p. 11-61.
10. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 449-495.
11. ↑ Voir M. Mosconi, « Psychoses et infinis : János Bolyai et Georg Cantor », *L'En-je lacanien*, n° 21, Toulouse, Érès, 2013, p. 155-171, où les choses sont détaillées et où un tableau original de la construction des transfinis (créé par l'autrice) est donné. Un nombre réel est constitué par un nombre fini ou infini de nombres entiers (par exemple : $2/3 = 0,66666666...$). Un nombre réel est alors considéré comme une partie de l'ensemble des nombres entiers. Or le cardinal de l'ensemble des parties d'un ensemble A donné est égal à 2 à la puissance du cardinal de A. Donc le cardinal de l'ensemble des nombres réels, R, que Cantor nomme « le continu » car il établit une bijection entre l'ensemble des points d'un segment de droite continu (sans trous) et l'ensemble des nombres réels, ce cardinal de R donc, est égal à 2 à la puissance du cardinal de l'ensemble des nombres entiers (N) aleph zéro. C'est une simplification liée à l'infini des ensembles. L'enjeu pour Cantor est de démontrer que ce cardinal de l'ensemble des nombres réels est égal à aleph un, l'ensemble immédiatement successeur d'aleph zéro, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'ensembles transfinis intermédiaires entre N et R. Or ce n'est ni démontrable, ni réfutable, c'est indécidable.
12. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet*, n° 2-3, Paris, Le Seuil, 1970, p. 55-99, p. 72.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006. La version citée est celle de Staferla. Je souligne.
14. ↑ *Ibid.*
15. ↑ *Ibid.*
16. ↑ J. Lacan, « ... ou pire. Compte rendu du Séminaire 1971-1972 », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 547.
17. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 249.
18. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, version Staferla, séance du 9 avril 1974.
19. ↑ J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 308.
20. ↑ *Ibid.*
21. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, séance du 12 février 1974.

Claire Wahl

Un peu de mécanique quantique avec Lacan *

Le travail qui suit vise à ébaucher un parallèle entre physique quantique et psychanalyse lacanienne. Pourquoi un tel rapprochement ?

La théorie quantique connaît son essor dans les années 1920 et Lacan ne se cache pas de lire attentivement les cours de physique de Feynman, prix Nobel en 1965, qui l'auront sans doute influencé.

Tout d'abord, nous exposerons quelques principes fondamentaux de la mécanique quantique, abordés au travers de la question sur la nature de la lumière, dont Feynman dira qu'« elle contient le seul mystère de la mécanique quantique ¹ », et de l'expérience des fentes de Young. Puis nous esquisserons un parallèle avec la psychanalyse.

La lumière : onde ou corpuscule ?

Au XVII^e siècle, deux théories sur la nature de la lumière s'affrontent. D'une part, Huygens décrit la lumière comme une onde électromagnétique alors que, d'autre part, Newton la décrit comme composée de corpuscules. Le travail de Huygens est éclipsé par les nombreux succès des théories de Newton : découverte de la gravitation universelle et du calcul infinitésimal comme fondement de la mécanique classique... Il faudra cependant attendre le début du XIX^e siècle pour que Fresnel se base sur ces travaux et prouve la nature ondulatoire de la lumière. Pour Fresnel, la lumière est bien une onde, elle se propage comme une vague à la surface de l'eau.

En 1905, Einstein propose une explication à l'effet photo-électrique – sous l'effet de la lumière, certains matériaux émettent des électrons – resté irrésolu pendant près de vingt ans. Pour cela, il se base sur le concept de particules de lumière, qui seront ensuite appelées photons. Cette théorie vaut à Einstein le prix Nobel. Ainsi, la lumière est à la fois onde et corpuscule. Autant considérer qu'un carré est un rond !

La mécanique quantique, grâce au principe de *dualité onde-corpuscule*, permet de dépasser cette contradiction. Pour la mécanique quantique, la lumière peut être observée comme une onde ou comme une particule. Et lorsque l'on observe l'ombre projetée par un cylindre, celle-ci peut être carrée ou ronde (figure 1). Chaque observation ne rend en fait compte que partiellement des propriétés de l'objet.

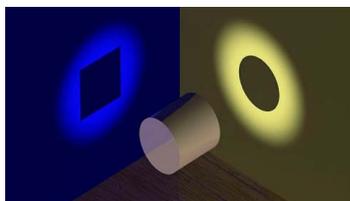


Figure 1. L'ombre d'un cylindre peut être carrée ou ronde.

La réponse de la mécanique quantique

Pour saisir rapidement quelques concepts centraux de mécanique quantique et les implications de la dualité onde-corpuscule, basons-nous sur l'expérience des fentes de Young, réalisée en 1801. Considérons une source, dont on ne dit pas encore ce qu'elle émet, disposée face à un plan percé de deux fentes. Derrière ce plan, un écran permet de détecter les objets incidents. Imaginons tour à tour que la source émette des balles, des ondes, puis des objets quantiques.

Particules

Si la source émet des particules classiques – des balles par exemple –, certaines rebondissent sur le plan percé de fentes, et d'autres parviennent sur l'écran de détection. La figure obtenue est un ensemble d'impacts relativement diffus (figure 2²).

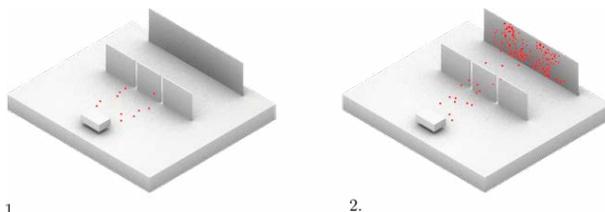


Figure 2. Des balles sont envoyées sur un plan percé de deux fentes. Les impacts détectés sur l'écran placé derrière forment un amas.

Ondes

Considérons maintenant la propagation d'une onde depuis la source. Lorsque l'onde atteint les deux fentes, elle est diffractée : chacune des fentes se comporte comme une source d'ondes secondaire. Puis, entre le plan percé et l'écran, ces nouvelles ondes se propagent et interfèrent, c'est-à-dire que leurs amplitudes s'additionnent ou s'annulent. Arrivées sur l'écran, on observe que les amplitudes des ondes se disposent en franges d'interférence (figure 3).

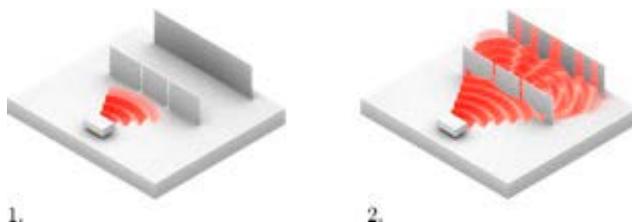


Figure 3. La source émet maintenant une onde. Chaque fente se comporte comme une source secondaire et des franges d'interférence sont observées sur l'écran.

Objets quantiques

Des objets quantiques, comme des photons ou des électrons, sont maintenant envoyés un à un depuis la source. Chacun produit individuellement sur l'écran un impact, comme s'il s'agissait bien d'une particule (figure 4, image 2). Ces objets quantiques sont pourtant bien différents des balles envoyées dans la première expérience (figure 2). La source continue à émettre, un à un, de tels objets. Lorsqu'un très grand nombre d'impacts a été détecté, on observe des franges d'interférence sur l'écran de détection, comme s'il s'agissait d'une onde (figure 4, image 4). Les objets quantiques présentent donc des propriétés à la fois de particules (on observe des impacts) et d'ondes (puisqu'apparaissent des franges d'interférence).

Ce résultat reste totalement inexplicable dans le cadre de la mécanique classique. Chaque objet se comporte alors comme s'il connaissait l'emplacement des impacts des objets précédents et s'organise de façon à former des franges d'interférence ! L'explication que propose la mécanique quantique est que chacun des objets est en réalité *délocalisé*. Chacun, émis un à un, passe par les deux fentes et interagit avec lui-même. L'objet n'est finalement *localisé que lors de la mesure*, lorsqu'il impacte l'écran de détection. Comme nous l'avons dit, l'objet quantique peut aussi bien être un photon, une particule de lumière, un électron ou même un atome.

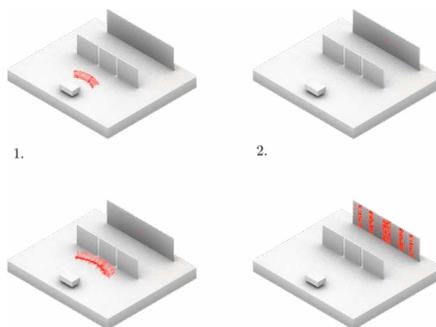


Figure 4. Des objets quantiques, émis un à un, produisent des impacts sur l'écran de détection. Après un grand nombre de tels impacts, on observe des franges d'interférence se dessiner.

Influence de l'observateur

Ajoutons maintenant un observateur à notre dispositif. Il se poste près d'une des fentes et mesure, à l'aide d'un appareil adapté, si l'objet quantique envoyé – disons un électron – passe ou non dans une des fentes (figure 5, image 1). Il détecte alors l'absence ou la présence d'un électron *dans son entièreté* (figure 5, image 2) ; en aucun cas, il n'observe une fraction d'électron. C'est-à-dire que *l'objet est localisé par la mesure*. Et c'est bien la mesure qui contraint l'objet à être présent dans l'une *ou* l'autre des fentes. Par conséquent, un seul des chemins a été emprunté, annihilant par là même l'interaction entre les deux chemins potentiels. En répétant l'émission un grand nombre de fois, et alors que ces objets n'ont rien à voir avec les balles de la première expérience, on obtiendra finalement le même résultat que s'il s'était agi de particules classiques (figure 5, image 4).

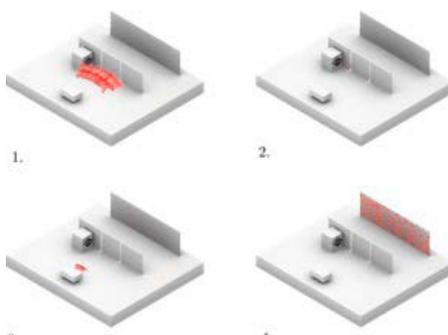


Figure 5. Un observateur, posté à une fente, mesure si l'objet y passe ou non. L'objet est localisé lors de la mesure et l'interférence est alors détruite.

Psychanalyse et mécanique quantique

Division du sujet

Dans l'enseignement de Lacan, la loi fondamentale est celle du langage : le sujet est aliéné au signifiant. « Cette Loi fondamentale est simplement une loi de symbolisation. C'est ce que l'Œdipe veut dire ³. » Or signifiant et signifié sont discordants : une part de ce réel reste hors sens et ne peut être représentée (mise en représentation). Ainsi, le sujet se trouve divisé entre ce qui est représenté dans et par le langage, et la part qui échappe à la représentation. Pour Lacan, ce trou dans le symbolique est bien la marque du réel.

De l'opération de représentation résulte donc une perte : dès lors que le sujet consent au langage, il perd ce qui ne passe pas à la représentation, ce à quoi Lacan donnera le nom de « la Chose ». Comme le dira Lacan, le mot est le meurtre de la Chose.

Nous l'avons vu, l'objet quantique présente des propriétés en apparence contradictoires : il est onde *et* particule. Le représenter en ces termes nous confronte à l'insaisissable du réel, sous la forme d'une contradiction. En faisant allusion à cette expérience des fentes de Young, Lacan énonce dans *L'Envers de la psychanalyse* : « Le sujet participe du réel en ceci, justement, qu'il est impossible apparemment ⁴. » D'où la nécessité dans laquelle se sont trouvés les physiciens de créer un nouveau formalisme pour dépasser ces contradictions. Et ainsi donner naissance à la mécanique quantique. Mais la mesure est en deçà de ce formalisme, dans le sens où elle convoque une propriété de l'objet de son étude. C'est dire que la mesure ne peut alors saisir l'objet que partiellement.

Dans la théorie quantique, une observation impose à l'objet étudié l'état correspondant à la valeur déterminée par la mesure. Puisqu'il a été mesuré dans la fente 1, l'électron est nécessairement dans la fente 1. Or, avant la mesure, plusieurs états coexistaient : dans notre exemple, « l'électron était dans la fente 1 » et « l'électron était dans la fente 2 ». La mesure n'avait qu'une probabilité de donner la valeur observée ; un autre résultat aurait tout aussi bien pu être obtenu. En aucun cas, l'ensemble des propriétés d'un objet quantique ne peut être mesuré sans altérer l'objet en question. Pour le dire autrement, *la Chose quantique est perdue*.

Le parallèle qui se dessine entre les théories quantique et lacanienne se situe entre l'opération de mesure d'un côté et de représentation de l'autre. En effet, la mesure en physique quantique force le système à entrer dans le domaine du mesurable. Et cette entrée ne s'effectue qu'au prix d'une

perte du côté du réel. De même, l'entrée dans le langage laisse le sujet divisé entre ce qui peut être représenté, de l'ordre du symbolique, et ce qui reste inaccessible à toute représentation. On retrouve ici la barre qui scinde le sujet divisé et laisse inaccessible l'objet perdu, chu, et bien réel. En ce sens, on pourrait paraphraser Lacan en avançant que *la mesure est le meurtre de la Chose quantique*.

Dans ces deux théories, quantique et psychanalytique, le réel est hors du champ de l'observation. Vouloir le dire, le mesurer, c'est le rater. C'est face à cette butée dans le savoir que leurs réponses diffèrent.

Ratage de la vérité

La spécificité de la psychanalyse se dégage de son rapport à ce point de non-savoir où elle prend sa source. « Et revenir encore sur ce dont il s'agit : c'est d'admettre qu'il nous faille renoncer dans la psychanalyse à ce qu'à chaque vérité réponde son savoir ⁵. » Comme nous l'avons dit, le sujet de l'inconscient est divisé entre savoir et vérité : le champ du savoir, appartenant à l'ordre symbolique, ne peut conquérir le terrain de la vérité, qui touche au réel.

En physique quantique, le savoir expérimental, autrement dit les mesures ratent nécessairement la vérité derrière laquelle elles courent. Ce ratage est au fondement même de la théorie, dont il est l'un des postulats. De même que toute énonciation en psychanalyse rate la vérité, toute mesure en mécanique quantique rate son objet.

Face à ce ratage structurel, le discours analytique a pour effet de « minoriser la vérité comme elle le mérite ⁶ ». Qu'en est-il de la science ?

Vers une suture du sujet ?

Lacan explique, dans « La science et la vérité », que la science moderne et la psychanalyse partagent un même sujet : un sujet divisé dont le rapport au savoir est « ponctuel et évanouissant ⁷ ». Face à ce sujet boiteux, « la science s'avère définie par la non-issu de l'effort pour le suturer ⁸ ». Pour illustrer son propos, il cite l'exemple éloquent des théorèmes d'incomplétude de Gödel. De façon contre-intuitive, le premier des théorèmes démontre qu'une théorie cohérente – c'est-à-dire qui ne se contredit pas elle-même – comprend nécessairement des énoncés indécidables – qui ne peuvent être ni démontrés ni réfutés. Autrement dit, si elle est cohérente, toute théorie aboutit à la conséquence qu'elle ne peut recouvrir le réel, puisqu'elle crée un trou en son propre sein. Cela correspond à la notion d'ombilic. Cette butée du savoir est structurelle.

Allons plus loin : « La forme logique donnée à ce savoir inclut le mode de la communication comme suturant le sujet qu'elle implique ⁹. » En effet, le langage scientifique se fonde d'un ensemble de signes. Ces derniers n'ont nul besoin d'être explicités ; ils répondent de fait de leur vérité. On peut écrire autant de phrases que l'on veut à propos d'un objet mathématique revêché, rien ne le cernerait jamais mieux que sa définition, tout entière reprise dans le signe qui le représente. Or Lacan nous met en garde : « Psychanalyste, c'est du signe que je suis averti. S'il me signale le quelque chose que j'ai à traiter, je sais d'avoir à la logique du signifiant trouvé à rompre le leurre du signe, que ce quelque chose est la division du sujet ¹⁰. »

Ainsi, la division du sujet est reléguée hors du champ d'investigation, en produisant un énoncé débarrassé de son énonciation. Pourtant, n'est-ce pas ce sujet évincé qui se réinvite dans toute observation en mécanique quantique ?

L'objet d'étude ne peut être observé sans qu'il soit modifié. Erwin Schrödinger, physicien majeur de la mécanique quantique, écrit : « Cette mystérieuse frontière entre le sujet et l'objet *s'est effondrée* ¹¹. »

Finalement, par le biais de la mesure, la division du sujet s'invite dans la théorie quantique. Est-ce parce que, débarrassée de son sujet, la mesure en mécanique quantique ne peut exister qu'elle rate son objet ?

* ↑ Exposé lors de la journée « Science et psychanalyse » du pôle Provence-Corse, à Marseille, le 3 décembre 2022.

1. ↑ M. Sands, R. Feynman et R. B. Leighton, *The Feynman Lectures on Physics*, t. 3, Addison-Wesley, 1965.
2. ↑ Toutes les images représentant l'expérience des bifentes de Young sont tirées de la vidéo réalisée par Databurger disponible à l'adresse : <https://toutestquantique.fr/dualite/>
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 96.
4. ↑ J. Lacan. *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 119.
5. ↑ J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 868.
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 98.
7. ↑ J. Lacan, « La science et la vérité », art. cit., p. 858.
8. ↑ *Ibid.*, p. 861.
9. ↑ M. Sands, R. Feynman et R. B. Leighton, *The Feynman Lectures on Physics*, t. 3, op. cit.
10. ↑ J. Lacan. « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 413.
11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, op. cit., p. 96.

JOYCE ET SACHER-MASOCH

Françoise Gorog

Suspens et suspension *

Ce qui m'a interpellée dans la lecture de Lacan est qu'il a écrit souvent « suspens » mais que plus tard il a parlé de suspension entre les sexes. Or le suspens est souvent utilisé pour la perversion alors que la suspension est utilisée pour la suspension entre les sexes, mot qu'il a énoncé à propos d'un personnage de Joyce, Bloom.

Origine de ces termes

La locution « en suspens » désigne ce qui est suspendu, c'est-à-dire momentanément arrêté, ou en suspension. Suspens vient du latin *suspensus* (suspendre). En tant qu'adjectif, il tire son origine du droit canonique. On parlait alors d'un prêtre déclaré « suspens » lorsque l'Église le suspendait de ses fonctions. Cet acte s'appelle ainsi « la suspense ».

Voici un exemple de la littérature, celle de Simone de Beauvoir qui écrit dans *Les Mandarins* : « Il mêla ses doigts à ceux de Nadine et se colla au sable chaud ; entre la mer nonchalante que le soleil décolorait et le bleu impérieux du ciel, il y avait du bonheur en suspens ; pour qu'il pût s'en saisir, il aurait peut-être suffi d'un sourire de Nadine ¹ [...]. »

Aujourd'hui, ce terme est utilisé dans la locution adverbiale « en suspens », qui signifie « dans l'incertitude », « dans l'indécision », « dans l'attente ». Elle permet aussi de parler d'une chose interrompue.

La perversion selon Freud et Lacan

Commençons par rappeler qu'à l'origine, le mot « masochisme » est un néologisme, employé sans doute pour la première fois par le neurologue et psychiatre Richard von Krafft-Ebing dans ses *Nouvelles recherches dans le domaine de la psychopathie sexuelle*, ouvrage qui parut en 1890. Krafft-Ebing rénove ou croit rénover ainsi l'ancien terme d'« algolagnie », c'est-à-dire le plaisir par la douleur, connu dès l'Antiquité. En faisant cela, il transforme en

nom commun le matronyme d'un écrivain vivant, reconnu, admiré par certains, honni par ses détracteurs, sans lui demander son autorisation.

Freud, après avoir analysé le fantasme « Un enfant est battu », y voit une perversion, « accueillie dans le contexte des processus de développements typiques – pour ne pas dire normaux ². » Freud dit se limiter en raison du matériel dont il dispose en 1924, au moment du « Problème économique du masochisme », où il écrit : « Être bâillonné, attaché, battu de douloureuse façon, maltraité d'une façon ou d'une autre, forcé à une obéissance inconditionnelle, souillé, abaissé ³. » Il considère alors ce fantasme comme un des « sédiments laissés par le complexe d'Œdipe ». Ceci est discutabile à mes yeux, car il se trouve des traits pervers chez des personnalités psychotiques.

Il s'agit, selon Freud, de la phase du fantasme inconsciente et masochiste, « être soi-même battu par le père », à laquelle il attribue deux conséquences possibles. La première de ces conséquences est de produire des êtres humains « d'une sensibilité et d'une susceptibilité particulières vis-à-vis des personnes qu'ils peuvent insérer dans la série paternelle ⁴ ». Mais Freud précise que la seconde permet de préjuger du fait que ce même fantasme pourrait être « à la base du délire qu'éprouvent des paranoïaques ». Il n'est donc pas opposé à ce qui me paraissait discutabile.

Si Freud a utilisé le terme de sadomasochisme cité par Krafft-Ebing, il se retrouve, vers la fin de sa vie, devant une énigme. Il avoue qu'« [i]l est d'ailleurs rare que les tortures masochistes produisent la même impression de sérieux que les cruautés – fantasmées ou mises en scène – du sadisme ⁵ ».

Lacan, lui, insistera sur la vision péjorative qui a eu lieu, allant jusqu'à dire le pervers « défenseur de la foi » :

Ce que je voudrais avancer tout à trac, c'est que la fonction du pervers, celle qu'il remplit, loin d'être, comme on l'a dit longtemps, comme on n'ose plus le dire depuis quelque temps et principalement à cause de ce que j'en ai énoncé, est d'être fondée sur quelque mépris de l'autre ou, comme on dit, du partenaire, est quelque chose qui est à jauger d'une façon autrement riche et que, pour faire sentir au moins au niveau d'un auditoire tel que celui que j'ai devant moi, hétérogène, j'articulerai de dire que le pervers est celui qui se consacre à boucher ce trou dans l'Autre, que, jusqu'à un certain point, pour mettre ici les couleurs qui donnent aux choses leur relief, je dirai qu'il est du côté de ce que l'Autre existe, que c'est un défenseur de la foi ⁶.

« Un singulier auxiliaire de Dieu ⁷ »...

Lacan précise le rôle du fétiche, condition fondamentale de toute structure perverse, qui se présente alors comme l'objet apte à saturer la

béance de l'Autre, condition pour assurer le déni, ou le démenti, sur la question de la castration.

Dans une conférence à Louvain, il ajoute : « Entre nous, qui est-ce qui la recherche [la jouissance] ? Réponse – les pervers. Ça, c'est l'enseignement de Freud. Il y en a qui sont des mordus de la jouissance, et pour cela ils sont prêts à tout ⁸. »

Dans ce fétichisme fondamental, il ne s'agit plus de répondre de son angoisse, autrement dit de sa division subjective à l'endroit du manque dans l'Autre, mais de poser un voile, une protection pour s'épargner les affres de l'angoisse de castration. Un objet, « substitut du phallus » : comme l'énonce Freud, à l'endroit de « l'horreur de la castration s'est érigé un monument en créant ce substitut ⁹ », tout en laissant à cet endroit même un stigmate, un « stigma indélébile », souligne-t-il.

Par le souvenir-écran, dans cette « halte du souvenir » déterminée par « la dernière impression de l'inquiétant, du traumatisant ¹⁰ », le fétiche se constitue et permet de supporter la rencontre avec le sexuel, dans cette fonction de protection contre cette même figure d'horreur qui devient *apoptropaion* ¹¹, soit un objet fétiche au sens premier.

Le masochisme

Le masochisme tient une place de choix dans les traits pervers, dans la psychose, Freud disait qu'il est « la plus fréquente et la plus significative de toutes les perversions ¹² ».

Masoch nous a fait connaître ce masochisme dans beaucoup de ses textes, même s'il n'est malheureusement plus guère lu que dans sa *Vénus à la fourrure*. La figure de la femme forte et dangereuse qu'est la Vénus à la fourrure est de toujours et pas seulement chez les pervers. Sacher-Masoch évoque Dalila (avec Samson) dans *La Vénus à la fourrure*, entre autres, et Judith (avec Holopherne) dont il se sert dans *Lola* ¹³. Un autre exemple fameux est celui d'Omphale dans la mythologie grecque. Omphale (Ὀμφάλη en grec) est une reine de Lydie, fille du roi Iardanos, ou, selon d'autres sources, fille ou épouse du dieu des montagnes, Tmolos (roi de Lydie), puis reine quand ce dernier est empalé. Elle est connue pour avoir mis sous sa servitude le héros grec Héraclès. « Tandis qu'Omphale, couverte de la peau du lion de Némée, tenait la massue, Héraclès, habillé en femme, vêtu d'une robe de pourpre, travaillait à des ouvrages de laine, et souffrait qu'Omphale lui donnât quelquefois de petits soufflets avec sa pantoufle », écrit Lucien de Samosate dans *Comment il faut écrire l'histoire* ¹⁴.

Il est vrai qu'on pouvait déjà lire la phrase du Livre de Judith, qui écarte la menace d'une invasion babylonienne en décapitant le général ennemi : « Dieu l'a puni et l'a livré aux mains d'une femme ¹⁵. »

Un dernier cas, Élisabeth Báthory. Bernard Michel trouve une correspondance de style entre Sacher-Masoch et Alžbeta Bátoriová-Nádasdióvá, qui suspendait ses victimes dans une cage en métal armée intérieurement de lames acérées.

Cependant, selon Deleuze et Lacan, le sadisme et le masochisme sont deux voies strictement distinctes, même si, bien sûr, on doit toutes les deux les repérer dans la structure, tout sadiste n'est pas automatiquement « maso », ni tout « maso » un sadiste qui s'ignore. Il ne s'agit pas d'un gant qu'on retourne.

L'historiole de Masoch

Leopold Sacher-Masoch est né dans la ville de Leopold, eh oui, c'est ainsi, Leopold est né à Leopold. Cette ville de Galicie, aujourd'hui mieux connue sous le nom de Lvov ou Lviv en ukrainien, était alors rattachée à l'Empire autrichien, où son père n'était rien de moins que préfet de police, soit un de ces hommes que dans la « Question préliminaire » Lacan considère particulièrement propices à générer ce qu'il appelle les effets ravageants de la figure paternelle ¹⁶. Il tenait aussi beaucoup au fait qu'il était issu de l'aristocratie allemande de Bohême. Si bien que Sacher-Masoch a pu déclarer : « Ma jeunesse s'est écoulée au milieu des gendarmes, des soldats et des conspirateurs. Chaque jour on administrait la schlague sous les fenêtres de la maison de mon enfance ¹⁷. » Ce n'est pas banal...

Handscha, sa nourrice, fut, selon lui, la première femme qui lui donna le goût du cruel en se montrant implacable quand elle lui racontait les légendes d'Ivan le Terrible, de la czarine noire et de la maîtresse Esterka du roi Casimir le Grand, roi de Pologne entre 1333 et 1370, qui enchaînait celui-ci ¹⁸. Il avait, en plus, une gouvernante française dont le nom est M^{lle} Martinet. Un comble !

Dans son enfance, il surprit, du fond de sa cachette, sa tante, la première femme bourreau, qu'il nomme Zénobie, du nom de la reine de Palmyre, humilié son mari et le frapper à grands coups de fouet. Lorsque Zénobie le découvre, lui l'enfant, elle l'empoigne et à son tour il est fouetté.

Tout à coup, la comtesse, fière et superbe, dans la grande pelisse de zibeline, entra, nous salua et m'embrassa, ce qui me transportait toujours aux cieux ; puis elle s'écria : Viens, Leopold, tu vas m'aider à enlever ma pelisse. Je ne me le fis pas répéter. Je la suivis dans la chambre à coucher, lui ôtai sa

lourde fourrure que je ne soulevai qu'avec peine, et je l'aidai à mettre sa magnifique jaquette de velours vert, garnie de petit gris, qu'elle portait à la maison. Puis je me mis à genoux devant elle pour lui passer ses pantoufles brodées d'or. En sentant ses petits pieds s'agiter sous ma main, je m'oubliai et leur donnai un ardent baiser. D'abord ma tante me regarda d'un air étonné, puis elle éclata de rire, tout en me donnant un léger coup de pied ¹⁹.

L'attirail masochien se fixe ainsi : « Le port altier de la femme, les fourrures ²⁰, la Kazabaïka, cette veste d'intérieur polonaise doublée et bordée de fourrure, ourlée de petit gris, la pantoufle, le pied, le coup de pied qui fera bleuir de plaisir. » Il fait partie de la scène toujours recommencée, vécue par fragments. C'est Sacher-Masoch lui-même qui raconte comment, caché, il a espionné cette tante si fascinante, qui avait un amant, et comment il a assisté à l'humiliation de son mari. Alors que le petit Leopold est caché derrière un porte-habit, celui-ci tombe. La tante Zénobie découvre le petit voyeur et voici ce qui s'ensuit : « [...] et toute la fureur de M^{me} Zénobie se déversa sur moi : Comment ! tu étais caché ? Tiens, voilà qui t'apprendra à faire l'espion ! » Mais, ajoute-t-il,

il faut bien le reconnaître, tout en me tordant sous les coups cruels de la belle femme, j'éprouvais une sorte de jouissance. Sans doute son mari avait éprouvé plus d'une fois de semblables sensations, car bientôt il monta dans sa chambre, non comme un mari vengeur, mais comme un humble esclave ; et c'est lui qui se jeta aux genoux de la femme perfide lui demandant pardon, tandis qu'elle le repoussait du pied ²¹.

On peut imaginer avec tout cela que le masochiste idéalise la femme, qu'elle est sacrée reine et parée de toutes les vertus. Ce serait oublier que Leopold von Sacher-Masoch était un lecteur assidu d'Arthur Schopenhauer et qu'il lui empruntait des réflexions misogynes telles que celle-ci : « Le sexe court de taille, étroit d'épaules, large de hanches, aux jambes torsées, ne pouvait être nommé beau que par notre sexe à nous, que les sens aveuglent ²². » Il les mettait alors dans la bouche de ses personnages.

Le contrat

Venons-en à la question du contrat qui, de nos jours, est si répandue.

Dans la *Vénus à la fourrure*, Leopold signe un contrat que « Wanda » (c'est ainsi que, désormais, il appelle Aurora, sa femme) a rédigé, à son instigation : « Je m'oblige, sur ma parole d'honneur, à être l'esclave de M^{me} Wanda de Dunajew, tout à fait comme elle le demande, et à me soumettre sans résistance à tout ce qu'elle m'imposera ²³. »

En lisant *Les Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, Sacher-Masoch découvre la délectation de ce dernier à recevoir des fessées de M^{lle} Lambercier, et il comprend que son cas n'est pas isolé.

Un autre exemple de ses personnages de roman est intéressant. Dans *Fouets et fourrures*, « Shabataï Zwy » est l'histoire d'un beau jeune homme qui, voulant plaire à Dieu, est prêt à renoncer aux jouissances de la vie et qui est sauvé par une femme cruelle ²⁴. Shabataï est certain d'être le Messie, et il pourrait s'agir d'un délire, mais le masochisme devenu mise en scène sous les coups d'une femme perd sa dimension délirante pour prendre cette dimension de chiqué que Lacan ne cesse d'accentuer et qui, dans ce cas, réussit, selon le roman, à faire chuter la conviction, ou la certitude peut-être, de sa mission messianique.

La réalité du masochisme est-elle venue tamponner le réel de la certitude délirante chez le héros ? Le contrat viendrait-il là où la Loi n'a pas été portée par le père ?

La femme animale...

Sacher-Masoch explique une des raisons de sa passion pour la fourrure : une femme portant de la fourrure serait animale et ne serait autre qu'une grande chatte... Et selon lui, ce serait de là que viendrait l'influence bienfaisante et diabolique qu'exerce sur les êtres spirituels et impressionnables la compagnie des chats.

La sensation que lui donne le baiser d'une femme couverte de fourrure est de plus celle qu'il éprouverait à embrasser une bête féroce, une ourse par exemple, et en même temps que ses lèvres, il sent d'imaginaires griffes lui labourer la chair. Selon lui, cette femme-là rappelle l'époque primitive où l'homme était couvert de poils ; elle fait naître la sensation d'une force sauvage, bestiale. Il cherche donc chez la femme, non seulement le côté bestial, sauvage, mais aussi une forme de force qu'on supposait de l'ordre de la virilité.

Lacan a créé le néologisme *hommelle*, reprenant un aphorisme célèbre : « À femme sainte, fils pervers ! »

Suspension

Avec ce personnage partenaire du pervers, nous ne sommes pas loin de la suspension entre les sexes quand il s'agit d'être homme et/ou femme, formule employée comme je l'ai dit à propos de Bloom, personnage de Joyce...

Dans « Deleuze avec Masoch ²⁵ », Éric Alliez évoque le chapitre « Re-présentation de Masoch », où Gilles Deleuze rejoint Bernard Michel à propos des correspondances entre Franz Kafka et Masoch. Ceci pourrait être, chez les deux, une histoire peu œdipienne. Et le nom de Gregor Samsa, le héros de *La Métamorphose*, serait un hommage rendu à Sacher-Masoch par Franz Kafka.

En effet, lorsque Masoch voyage en Italie avec Fanny Pistor et se travestit en domestique, il choisit Gregor comme nom de valet. Puis, non seulement le héros de *La Métamorphose* se prénomme Gregor, mais son nom Samsa a, en effet, quelque chose à voir avec Sacher-Masoch, une anagramme qui aurait pour but de faire rimer Samsa avec Kafka. Puis, il y a cette image dans *La Métamorphose* : « Au-dessus de la table, où s'étalait une collection d'échantillons de tissus qu'il avait déballée – Samsa était voyageur de commerce –, était accrochée l'image qu'il avait récemment découpée dans un illustré et mise dans un joli cadre doré. Elle représentait une dame munie d'une toque et d'un boa, de fourrure l'une et l'autre, assise bien droite et présentant à qui l'examinait un lourd manchon de fourrure dans lequel tout son avant-bras avait disparu ²⁶. »

La complémentarité du contrat et du suspens infini pourrait jouer chez Masoch un rôle analogue à celui du tribunal et de l'« atermolement illimité » chez Kafka : un juridisme, un extrême juridisme, une justice qui ne se confond nullement avec la loi ²⁷.

Le contrat avec suspens différé et la suspension par l'atermolement illimité avec son juridisme se substituent peut-être à la loi : déniée ? forclose ? Kafka n'est pas sans évoquer James Joyce.

Un autre Leopold, le *sinthome*

James Joyce écrivit un roman exceptionnel, *Ulysses*, qui relate les pérégrinations de Leopold Bloom (Ulysse) et Stephen Dedalus (Télémaque, fils d'Ulysse et de Pénélope), qui représente le disciple de la philosophie éclairé par l'Intellect ou la Sagesse, à travers la ville de Dublin lors d'une journée ordinaire.

Le mot de *sinthome* intervient, bien sûr, dans le dire de Lacan à propos de Joyce. Lacan se sert d'une façon ancienne d'écrire ce qui a été ultérieurement écrit *symptôme*. « Cette façon marque une date, celle de l'injection dans ce que j'appelle *lalangue* mienne, à savoir le français. En effet si je me suis permis cette modification d'orthographe c'est que Joyce dans *Ulysses*, au premier chapitre, émettait le vœu de *hellenise*, d'injecter de même lalangue hellène ²⁸ », a précisé Lacan.

On peut y entendre un saint homme, pente de Joyce élevé chez les jésuites et qui a décidé un jour de dire le « non serviam », je ne servirai pas, attribué à Lucifer, qui aurait dit ces mots pour exprimer le rejet de servir Dieu dans le royaume céleste.

Outre l'hellénisation, Lacan souligne l'intérêt de l'injection, pour reprendre son expression, du péché (grâce à l'anglais *sin*) dans le sinthome : « La faute dont c'est l'avantage de mon sinthome de commencer par là. *Sin*, en anglais, veut dire ça, le péché, la première faute ²⁹. » La faute est un thème joycien et Lacan travaille cette question autour du lapsus dans ce même séminaire : « La faute, ce dont la conscience fait le péché, est-ce de l'ordre du lapsus ? Dans cette faute première dont Joyce nous fait tellement état, y a-t-il quelque chose de l'ordre du lapsus ³⁰ ? »

Ce lien entre faute et lapsus m'avait surpris à l'époque, puis je trouvais ce texte de Lucien de Samosate, *Sur une faute commise en saluant*, dont je vous lis un extrait :

Il est difficile, quand on est homme, d'échapper à l'influence de quelque divinité ; mais il est plus difficile encore de se justifier d'une faute commise par inadvertance et sous l'inspiration d'un dieu. J'ai éprouvé l'un et l'autre, lorsque, venant te saluer le matin et devant employer la formule accoutumée, χαῖρε (réjouis-toi), je me suis oublié, moi un homme d'or pourtant ; et je t'ai dit : ὑγίαινε (sois en bonne santé). Ce dernier souhait n'est pas d'un mauvais augure, mais il était hors de propos, et ne convenait pas au matin. Aussi, à peine fut-il lâché, que le rouge me monta au visage et que je me sentis dans la plus grande confusion ³¹.

Voici donc déjà lapsus et faute associés. *Lapsus* se traduit en effet par chute, erreur, faute – étymologie sur laquelle s'appuie l'énoncé de Lacan qui surprend les auditeurs du séminaire : le lapsus pour appeler la faute par son nom ³². Or, Lacan ira jusqu'à parler de lapsus du nœud lui-même ³³ et à partir de l'inconscient. Je ne peux que le citer : « Que ce soit à la place où le nœud rate, où il y a une sorte de lapsus du nœud lui-même, est bien fait pour nous retenir. Il m'arrive moi-même, à l'occasion, de rater, comme je l'ai montré ici, et c'est bien ce qui confirme qu'un nœud, ça se rate. De même, l'inconscient est là pour nous montrer que c'est à partir de sa consistance à lui, l'inconscient, qu'il y a des tas de ratés ³⁴. »

Or, il faut remarquer qu'à propos de son personnage dit Bloom, traduction de *Virag*, soit fleur en hongrois, Joyce écrivait : « C'est un Juif renégat [...] qui vient de Hongrie [...] Il s'appelait Virag. C'est le nom du père qui s'est empoisonné. Il a obtenu de changer de nom par décret, pas lui, le père ³⁵. » Qu'est-ce qu'un renégat ? Il faudrait longtemps pour le dire et ce n'est pas sans équivoque.

Non sans s'être interrogé sur une éventuelle perversion chez Joyce, Lacan parvint à cette conclusion toujours marquée par son caractère peu assertif : « Ce n'était peut-être pas un vrai pervers ³⁶. »

Plus nette, en revanche, est cette affirmation du rapport entre la façon dont est ressentie la suspension entre les sexes et le texte de Joyce : « La façon dont est ressentie par lui la suspension entre les sexes fait qu'il ne peut que s'interroger sur le point de savoir s'il est un père ou une mère ³⁷. Ce qui, assurément, a mille irradiations dans ce texte de Joyce, c'est qu'au regard de sa femme, il a les sentiments d'une mère. Il croit la porter dans son ventre. C'est bien là, somme toute, le pire également de ce qu'on peut éprouver vis-à-vis de quelqu'un qu'on aime ³⁸. »

La proximité du suspens et de la suspension nous fait-elle passer d'une question sur la perversion éventuelle à une question sur la psychose éventuelle ?

* ↑ Intervention au Colloque international de Cluj-Napoca, « Problèmes actuels de la psychanalyse », organisé par le Forum du Champ lacanien-Roumanie, le 9 juillet 2022.

1. ↑ S. de Beauvoir, *Les Mandarins*, Paris, Gallimard, 1954, p. 154.
2. ↑ S. Freud, « Un enfant est battu », dans *Névrose, psychose et perversion*, traduction D. Guérineau, Paris, PUF, 1973, p. 232.
3. ↑ S. Freud, « Le problème économique du masochisme », dans *Névrose, psychose et perversion, op. cit.*, p. 289.
4. ↑ S. Freud, « Un enfant est battu », art. cit., p. 235.
5. ↑ S. Freud, « Le problème économique du masochisme », art. cit., p. 290.
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, version ALI, leçon du 29 mars 1969.
7. ↑ *Ibid.*
8. ↑ J. Lacan, « Conférence de Louvain », *La Cause du désir*, n° 96, 2017, p. 7-30 : « Ça les mène loin sans doute, mais ça ne les mène pas dans une certaine voie avec laquelle on pourrait imaginer quand même qu'ils aient quelque rapport, la voie de la jouissance sexuelle. Il y a d'abord dans Freud ceci, qui consiste à montrer que la jouissance sexuelle est le point idéal par rapport auquel se repèrent les diverses jouissances perverses, ceci d'une part, et d'autre part que toutes sortes de comportements qui jouent avec le désir en jouent d'une façon telle que ce dont il s'agit, c'est qu'en aucun cas on n'aboutisse à la jouissance, et ceci s'appelle la névrose. Ce sont les deux percées, les deux trouées que fait Freud. *Les Trois essais sur la théorie de la sexualité*, c'est ça que ça veut dire. »
9. ↑ S. Freud, « Le fétichisme », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1992, p. 135.

10. ↑ *Ibid.*, p. 136.
11. ↑ Un *apotropaion* (le « renversement » grec) est une mesure de protection contre les forces du mal. L'*apotropaion* a été utilisé dans l'Antiquité pour protéger les humains, les animaux, les bâtiments, etc., et était destiné à écarter les effets néfastes de la sorcellerie, du « mauvais œil » et d'autres forces adverses.
12. ↑ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* [1905], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987, p. 68.
13. ↑ L. von Sacher-Masoch, *Fouets et fourrures*, Bègles, Le Castor astral, 2003.
14. ↑ Lucien de Samosate, *Comment il faut écrire l'histoire*, Le Savoir en poche, 2017, chap. x.
15. ↑ Cette phrase du Livre de Judith (XVI, 7) est l'épigraphe de *La Vénus à la fourrure* de L. von Sacher-Masoch, dans G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 119. Le Livre de Judith, livre deutérocanonique de la Bible, relate en effet comment la belle et jeune veuve Judith (יְהוּדִית ; Yehudit ; « Louée » ou « Juive », en grec : Ιουδιθ) écarte la menace d'une invasion babylonienne en décapitant le général ennemi Holopherne. Ceci nous amène à remarquer comment la mort donnée vient à la place de l'amour attendu.
16. ↑ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 579 : « Plus loin encore la relation du père à cette loi doit-elle être considérée en elle-même, car on y trouvera la raison de ce paradoxe, par quoi les effets ravageants de la figure paternelle s'observent avec une particulière fréquence dans les cas où le père a réellement la fonction de législateur ou s'en prévaut, qu'il soit en fait de ceux qui font les lois ou qu'il se pose en pilier de la foi, en parangon de l'intégrité ou de la dévotion, en vertueux ou en virtuose, en servant d'une œuvre de salut, de quelque objet ou manque d'objet qu'il y aille, de nation ou de natalité, de salubrité ou de salubrité, de legs ou de légalité, du pur, du pire ou de l'empire, tous idéaux qui ne lui offrent que trop d'occasions d'être en posture de démerite, d'insuffisance, voire de fraude, et pour tout dire d'exclure le Nom-du-Père de sa position dans le signifiant. »
17. ↑ V. Tissot, *Vienne et la vie viennoise*, 1878, p. 101. « Administrer la schlague » signifie donner des coups de baguette sur le dos du fautif.
18. ↑ Esterka est la maîtresse juive légendaire de Casimir le Grand, roi de Pologne entre 1333 et 1370. Fille d'un tailleur pauvre d'Opoczno, elle devient « la belle Esterka, cette Pompadour juive de la Pologne ». Le théologien Byron Sherwin rappelle que « si les chroniqueurs médiévaux ont traité cette histoire d'amour comme un fait réel, les historiens modernes la traitent comme une simple légende. » Esterka est mentionnée pour la première fois chez l'historien Jan Długosz, près d'un siècle après la mort du roi. De sa relation avec Casimir, Esterka accouche de quatre enfants : deux garçons, Polka et Niemira, élevés dans la foi catholique ; et deux filles, élevées dans la foi juive, avec l'accord du roi. Selon certaines sources, notamment le penseur juif David Gans, la liaison d'Esterka avec Casimir le Grand aurait contribué au renouvellement et à l'expansion des privilèges accordés aux Juifs de Pologne. D'après Byron Sherwin, cette idée pourrait provenir d'une association avec la vie du personnage biblique d'Esther. Plusieurs lieux de Pologne sont associés au personnage d'Esterka. Ainsi, le mur d'un ancien château construit par Casimir le Grand à Kalisz est appelé « mur d'Esterka » où, selon le folklore local, son fantôme viendrait la nuit attendre son amant. Le roi lui a aussi fait construire un petit château dans Bochotnica, au nord de Cracovie, relié au château du Wawel par un tunnel. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Esterka>
19. ↑ L. von Sacher-Masoch, « Souvenir d'enfance et réflexions sur le roman », dans G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch, op. cit.*, p. 252.

20. ↑ De la fourrure, Masoch continue avec l'art... « Raphaël n'a pas trouvé cadre plus précieux pour les formes divines de la Fornarina et le Titien pour le corps rose de sa bien-aimée qu'une sombre fourrure. » Dans L. von Sacher-Masoch, *La Vénus à la fourrure, Contes et romans* [1870], t. 1, Paris, Villa, 1967, p. 258.
21. ↑ L. von Sacher-Masoch, « Souvenir d'enfance et réflexions sur le roman », art. cit., p. 253.
22. ↑ Cette référence à Schopenhauer a été relevée par Roland Jaccard dans *Le Monde* du 13 décembre 1991.
23. ↑ L. von Sacher-Masoch, « Contrat entre Wanda et Sacher-Masoch », dans G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch, op. cit.*, p. 257.
24. ↑ Le personnage est inspiré par la vie de Sabbataï Tsevi, qui a été l'instigateur de la secte turque des Sabbatéens, considérés par les Turcs comme des apostats et par les Juifs comme des hérétiques, s'appelant eux-mêmes « les Croiyants ».
25. ↑ E. Alliez, « Deleuze avec Masoch », *Multitudes*, n° 25, 2006, p. 53-68.
26. ↑ F. Kafka, *La Métamorphose*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2018, p. 61.
27. ↑ G. Deleuze, « Re-présentation de Masoch », *Libération*, mai 1989, repris dans *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 71-74.
28. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 11.
29. ↑ *Ibid.*, p. 13.
30. ↑ *Ibid.*, p. 98.
31. ↑ Lucien de Samosate, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Hachette, 1874, p. 282. https://books.google.fr/books?id=mcQzAQAAAMAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (page consultée le 15 mars 2023).
32. ↑ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 148.
33. ↑ F. Gorog, « Du péché originel au lapsus du nœud ou le père maudit », *Link*, revue de l'EPFCL, n° 5, 1999.
34. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 97-98. Je me souviens de m'être entendu dire lors d'un contrôle avec Lacan, alors que j'évoquai ce que j'appelais un acte manqué : « Comment avez-vous pu faire une telle faute ? »
35. ↑ J. Joyce, *Ulysse*, dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1995, p. 380.
36. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 151.
37. ↑ « [...] et chaque fois qu'ils ont un enfant mâle ils croient que ce peut être le Messie. Et tout Juif est, paraît-il, dans une agitation extraordinaire jusqu'à ce qu'il sache s'il est père ou mère. » J. Joyce, *Ulysse, op. cit.*, p. 331.
38. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 73-74.

Noemina Câmpean

Le monologue de Molly/Pénélope : héritage, jouissance féminine et réel *

La fin du roman *Ulysse* (1922) de James Joyce, plus précisément le chapitre XVIII intitulé « Pénélope », renvoie au monologue intérieur ou soliloque du personnage féminin Molly Bloom, l'épouse de Léopold Bloom, l'(anti)héros et la figure odysseenne centrale du roman.

Dans le contexte des enchevêtrements paternels du roman, le monologue de Molly représente la parole accordée à la femme dans le cadre déjà établi du monologue masculin, porteur de sens, de syntaxe et de savoir-faire : « un courant de pensée ». Composé et divisé en environ huit séquences (phrases), le texte du monologue rend la pensée d'une femme, logique mais confuse, sans signes de ponctuation. Une pierre rare, pourrait-on dire, ou même un voile de Pénélope, cette fois ininterrompu du jour au lendemain, brut, lascif, avec un minimum d'interruptions, une séance de psychanalyse « parfaite », qui, paradoxalement, ne se perfectionne jamais. Un flux de conscience d'une femme assise dans son lit à côté de son mari endormi, un flux sans début ni fin, difficile à déchiffrer à première vue, apparemment sans ordre, exigeant retour et réinterprétation.

Mon but, dans cet article, est d'analyser d'une manière littéraire et psychanalytique le monologue de Molly, en suivant plusieurs étapes : présentation du contexte masculin déjà mentionné ; analyse de la relation de Molly avec le phallique et avec le réel (jouissance phallique et jouissance supplémentaire) ; et, pour finir, présentation d'une vignette clinique de ma propre pratique qui éclaire et parfois désarticule l'héritage féminin symbolique de Molly/Pénélope.

Le fils de son père, de son père...

Le pèlerinage de Léopold Bloom à travers Dublin le fameux jour du 16 juin 1904 (*Bloomsday* en anglais) représente le fil conducteur du récit, à

savoir l'action intériorisée. Leopold Bloom, né en 1866, est le fils unique du juif hongrois Rudolf Virág – qui immigre en Irlande, se convertit au protestantisme, change son nom en Rudolph Bloom et se suicide plus tard par empoisonnement à l'acide prussique – et d'Ellen Higgins, protestante irlandaise, avec une histoire familiale similaire : elle est la fille d'un immigré hongrois, peut-être juif, qui change son nom de Karoly à Higgins.

Beaucoup plus significatif pour notre travail est le changement du nom du père de Bloom. Rudolf Virág, après la révolution de 1848, aurait, selon certains critiques littéraires de Joyce, adapté son nom allemand d'origine, Blum (en allemand, *die Blume* est la fleur), au hongrois : *virág*, qui en anglais donne *flower* et par association contiguë, *blossom* et *bloom*. L'association avec le symbole de la fleur, au-delà des frontières sémantiques de la langue maternelle du hongrois à l'anglais, n'apporte pas seulement une correspondance érotique, mais relie son propre masque, la *persona*, à l'instauration d'une double mort (de son père et de son fils) et à l'étrangeté (propre au personnage joycien).

On a affaire à un nom propre qui se réinvente, proposant une compensation ou une substitution de l'insuffisance paternelle. Léopold, incircconcis, juif renégat (juif ou non juif, si oui, quel genre de juif ? se demande-t-il), baptisé trois fois chrétien et hanté dans sa quête par l'image du suicide de son père au point de refuser de voir son visage, se convertit au catholicisme en épousant Marion (Molly) Tweedy le 8 octobre 1888. Jacques Lacan, dans le *Séminaire XXIII, Le Sinthome*, dédié à Joyce lui-même, se demande d'une manière rhétorique si Léopold est converti ou perverti... Les deux ont une fille nommée Millicent (Milly) et un fils Rudolph (Rudy), qui meurt à seulement onze jours – dont le nom ne fleurit pas jusqu'au bout et ne trouve donc jamais son épanouissement.

Ayant des intuitions que dans la ligne de la génération grand-père/père/fils/petit-fils, le phallus se transmet de père en fils, mais aussi qu'il y a quelque chose d'une transmission symbolique ou d'une castration « qui annule le phallus du père avant que le fils ait le droit de le porter ¹ », Bloom affirme qu'il appartient à une race « haïe et persécutée. Encore aujourd'hui. En ce moment même. À l'instant même ². » Dans son image d'« un homme solitaire (ipsorelatif) mutable (aliorelatif) ³ », Léopold se rend compte que son père et le fils de son grand-père n'étaient qu'une seule et même personne. Cette pensée est complétée par une autre : de l'enfance à la maturité, il a ressemblé à son procréateur maternel et de la maturité à la sénilité il ressemblerait de plus en plus à son créateur paternel.

D'un côté, Léopold représente un *alter ego* joycien qui dérègle et décompose les langues anglaise ⁴ et grecque, et de l'autre il désigne aussi John Stanislaus Joyce, le père de James, comme un père indigne, renégat, avec des carences, et qui renie l'Église catholique en termes de compromis avec le protestantisme anglais, un père comme symptôme du fils ⁵, comme non-père, et enfin comme sexe séparé auquel le fils ne peut pas appartenir. Un père comme symptôme du fils, car Joyce n'a pas un symptôme, il *est* le symptôme, ou, en d'autres termes, le symptôme a pour lui la fonction d'une prothèse. Lacan distingue le symptôme du *sinthome* (concept élaboré dans les années 1975-1976), ce qui reste du symptôme à la fin d'une analyse (*sinthome* : *sin/saint* + *homme*), une ancienne graphie du mot symptôme. Le mot symptôme vient du grec *piptein* : tomber, et *sun* : ensemble. Le symptôme signifie l'effet du symbolique dans le réel ; si le symptôme doit tomber, le *sinthome* est ce qui ne tombe pas, mais se modifie en rendant possibles la jouissance et le désir. En ce sens, Lacan explique :

[...] là où il y a rapport, c'est dans la mesure où il y a *sinthome*, c'est-à-dire où – comme je l'ai dit – c'est du *sinthome* qu'est supporté *l'autre sexe*.

Je me suis permis de dire que le *sinthome*, c'est très précisément le sexe auquel je n'appartiens pas, c'est-à-dire *une femme*.

Si *une femme* est un *sinthome* pour tout homme, il est tout à fait clair qu'il y a besoin de trouver un autre nom pour ce qu'il en est de l'homme pour *une femme*, puisque justement le *sinthome* se caractérise de la *non-équivalence*.

On peut dire que l'homme est pour *une femme* tout ce qui vous plaira, à savoir une affliction pire qu'un *sinthome*, vous pouvez bien l'articuler comme il vous convient, un ravage même, mais s'il n'y a pas d'équivalence, vous êtes forcés de spécifier ce qu'il en est du *sinthome* ⁶.

Léopold reste pour toujours un père à la recherche d'un fils dans le personnage de Stephen Dedalus, c'est-à-dire un fils qui souhaite connaître Shakespeare en totalité ; c'est très important que Léopold se demande s'il est un père ou une mère, tant il a de sentiments maternels envers sa femme, Molly, qu'il croit avoir portée dans son ventre. Cette référence nous rappelle le *pousse-à-La-femme* dans le cas du président Schreber ⁷, la mise du personnage dans une position féminisante.

Je vais maintenant déplier le monologue de Molly de manière chronologique en suivant notamment l'émergence de ses mots signifiants.

Le monologue à la lettre

Il s'agit alors de la dernière pièce du puzzle joycien, *le passeport du Bloom pour l'éternité*, comme Joyce le qualifie dans ses lettres, un épisode sale, indécent et obscène selon l'avis de certains contemporains. Le lecteur

est confronté à la désinhibition d'une subjectivité féminine monstrueuse, d'une pute des plus vulgaires, ce qui fait que le roman fut interdit dans le monde anglais pendant plus de dix ans. Voilà le chemin de l'obscénité à la canonisation – il s'agit en fait, pour Joyce, de représenter la fluidité de la pensée féminine, la crudité des mots, le style du langage associatif, tout cela en contrepoint de l'expérience et du contrôle patriarcal.

Molly Bloom, une femme dans son propre discours, jamais derrière ni devant lui, de son nom complet Marion, chanteuse d'opéra, est née à Gibraltar le 8 septembre 1870, fille du major irlandais Tweedy et de l'Espagnole Lunita Laredo. Molly comme l'équivalent phonologique de *holy* (en anglais, saint(e)) ou *Molloy*, l'*alter ego* de Samuel Beckett du roman éponyme, et qui a un double monologue intérieur. Le conflit central du soliloque de Molly est basé sur la question : aime-t-elle toujours Bloom ? Une question à laquelle on ne peut répondre que par l'affirmative, *Oui (Yes)*, qui ouvre et clôt le dernier chapitre, un mot aussi féminin que possible, comme on peut l'interpréter avec le passage du trou au truisme (en anglais, *true* (adj.) : vrai ; *the truth* (subst.) : la vérité). Un *Oui* apparaissant davantage parfois à travers le chapitre d'une manière circulaire et invoquant, peut-être, le désir de changer sa propre vie. Un *Oui* comme un poème féminin dans la trame d'un poème masculin, traduisant plusieurs choses à la fois : détours et lapsus, fragmentations et excès, éruptions de jouissance et jeux de séduction inégaux. *Oui/Yes*, comme la *Bejahung* chez Freud, l'ouverture originale, l'affirmation, l'acceptation, toujours en couple avec l'*Austossung*, ce qui correspondrait à la répulsion, à la négation et à l'expulsion. *Oui/Yes* comme nom donné au nom féminin et à la jouissance féminine, à l'indétermination et à l'énigme, qui est *la beauté* même :

ces statues du musée l'une d'elles faisant semblant de le dissimuler derrière sa main est-ce qu'elles sont si belles c'est sûr comparé à ce qu'un homme a l'air avec ses deux sachets pleins et son autre machin qui lui pend par devant ou qu'il vous dresse en l'air comme un portemanteau pas étonnant qu'ils la cachent avec une feuille de chou ⁸.

De ce *Oui*, Joyce écrit qu'il signifie l'abandon de soi, la détente et la fin de toute résistance.

Brièvement, dans la première phrase, Molly exprime sa surprise face à l'intention de son mari de servir le petit-déjeuner au lit, puis rappelle que Bloom est gentil avec les femmes plus âgées, mais qu'il flirterait avec une infirmière s'il se rendait à l'hôpital. Elle sait qu'aujourd'hui il a eu une liaison avec une femme qu'il n'aime pas, c'est-à-dire qu'il a éjaculé quelque part, livrant à sa femme un sac de mensonges. « I woman is not enough for them » – voici une séquence qui rend compte du tragique qu'il y a des

hommes, comme Bloom, pour qui une femme (ou *La* femme ?) ne suffit pas, et que les femmes peuvent être statistiquement comptées. Il est crucial de noter que Molly et Bloom n'ont pas eu de rapports « complets » depuis la mort de leur fils Rudy, car Bloom (qui ressemblait à Lord Byron au début) se retire à la fin de son acte pour réduire les chances que sa femme tombe à nouveau enceinte, de peur de perdre cet enfant aussi. Ses prochaines pensées se tournent vers les soirées sexuelles avec Boylan : elle se rend compte qu'elle aime profiter d'un baiser, elle fantasme d'être embrassée par un prêtre, puis elle note l'injustice contre les femmes portant un enfant par rapport au plaisir des hommes dans le sexe.

La deuxième phrase commence par la reconnaissance que, cependant, les hommes sont très différents les uns des autres dans les goûts, les fixations, les fétiches. Molly se souvient que si Bloom embrasse bien, un homme qui s'appelle Gardner l'a mieux embrassée. Boylan voudra-t-il avoir des relations sexuelles avec elle dans le train et donner un bon pourboire au conducteur ? Molly se trompe sur son âge en disant qu'elle aura 33 ans en septembre, alors qu'elle en a, en fait, 34... c'est toujours la femme qui ment vis-à-vis de son âge. Elle revient sur la question de la masculinité de Bloom, qu'elle associe à la perte de son emploi.

Le troisième temps du Monologue a pour thème les seins de Molly, la beauté des formes féminines en balance avec les deux poches masculines. Bloom avait suggéré pendant leurs problèmes financiers qu'elle pourrait servir de modèle pour une peinture de nu ou, alternativement, qu'il aimerait compléter son café matinal avec du lait de ses seins.

Dans la quatrième phrase, les pensées de Molly reviennent à son enfance à Gibraltar : aux vêtements peu pratiques des femmes en Espagne, ou au manque d'amies dans sa vie. Elle se rend alors compte que Milly, leur fille, a envoyé une lettre à Bloom et à elle juste une carte postale. Il est intéressant de noter ici l'importance textuelle de la lettre (en tant que signe graphique ou écrit adressé sur feuille de papier) pour Molly.

La cinquième phrase revient sur Gibraltar : le premier amour, le premier baiser, la première lettre d'amour – toutes ces choses en la personne du lieutenant Mulvey. Molly exprime sa préférence pour le nom *Bloom* et apprécie avoir épousé un homme avec le nom de « fleur ». À la fin de la séquence, Molly pète discrètement pour ne pas réveiller Bloom, dont la tête est juste à côté de son cul.

Dans la phrase numéro six, Molly apprécie que Bloom, « le roi du pays », ne l'a pas réveillée quand il est rentré à la maison. Elle se rend compte qu'elle a épousé Bloom à 18 ans, que le véritable amour est très rare, que le père de

Bloom s'est suicidé parce qu'il s'est senti perdu après la mort de sa femme, et qu'en plus elle aura ses règles lundi quand elle rencontrera Boylan – une preuve qu'elle n'est pas (encore) enceinte. Elle en conclut qu'elle aimerait être un homme et se retrouver avec une femme merveilleuse.

La septième séquence parle des premières lettres d'amour de Bloom et de la façon dont les deux se sont regardés attentivement le soir de leur premier rendez-vous. Les cloches de l'église annoncent 2 heures 45, une heure très inappropriée pour que les hommes rentrent chez eux. Elle rejette le désir de Bloom de lui faire le sexe oral parce qu'il ne sait tout simplement pas comment le faire. Elle pense alors à Stephen Dedalus, aux cours d'italien qu'elle prendra avec lui. Stephen est apparu dans ses cartes de tarot ce matin : peut-être prendrait-il la place de l'amant Boylan et deviendrait-elle sa muse. Elle imagine Stephen comme une statue nue, sur laquelle elle fait une fellation. Elle l'impressionnera par ses connaissances poétiques. À quoi ressemblerait un tel scandale ?

Dans la séquence finale, Molly utilise cinq fois le mot « non » pour démontrer l'inadéquation de Boylan : comparé à lui, Bloom est l'homme le plus complet. Molly déclare qu'elle aimerait se transformer en homme. Certes, Bloom est un fou que personne d'autre qu'elle-même ne peut comprendre ; cependant, elle ne comprend pas pourquoi il n'embrasse pas son cul assez souvent. Le monde serait meilleur s'il était gouverné par des femmes, mettant l'accent sur la raison de la grossesse. Elle décide de préparer le petit-déjeuner pour Bloom et quelque chose *en plus*, pour lui donner une chance de devenir un vrai mari, et décide aussi que « c'est entièrement sa faute si je suis une femme adultère ⁹ ».

Bloomsday s'achève sur le « Ô Oui » sans équivoque de Molly, reprenant le motif métaphorique de la fleur et remplaçant Bloom au bout de ses pensées comme une conclusion *pénélopesque* de l'émotion amoureuse. Encore une fois, la fleur apparaît comme symbole de l'identification féminine de Bloom et, en même temps, de la masculinité de Boylan, capable de faire jouir une femme.

[...] et Ô ce torrent effrayant tout au fond Ô et la mer la mer cramoisie quelquefois comme du feu et les couchers de soleil en gloire et les figuiers dans les jardins d'Alameda oui et toutes les drôles de petites ruelles les maisons roses bleues jaunes et les roseraies les jasmins les géraniums les cactus et Gibraltar quand j'étais jeune une Fleur de la montagne oui quand j'ai mis la rose dans mes cheveux comme le faisaient les Andalouses ou devrais-je en mettre une rouge oui et comment il m'a embrassée sous le mur des Maures et j'ai pensé bon autant lui qu'un autre et puis j'ai demandé avec mes yeux qu'il me demande encore oui et puis il m'a demandé si je voulais oui

de dire oui ma fleur de la montagne et d'abord je l'ai entouré de mes bras oui et je l'ai attiré tout contre moi comme ça il pouvait sentir tout mes seins mon odeur oui et son cœur battait comme un fou et oui j'ai dit oui je veux Oui ¹⁰.

L'heureur de la vérité

Le monologue de Molly expose une sexualité féminine correspondant à sa complexité et opposée à une théorie universelle qui pourrait la discerner, anticipant une logique du *pas-tout* instituée par Lacan dans les années 1970. En effet, la logique phallique ne suffisait pas à tout dire sur les femmes, un fait qui se confirme encore dans la clinique contemporaine : *pas tout* dans la castration, *pas tout* dans la loi symbolique, *pas tout* dans la reconnaissance par l'Autre, *pas tout* dans la jouissance phallique. Le monologue de Molly, dans ce contexte, converge vers une logique du pas-tout qui définit une féminité qui échappe au phallique, un monologue sincère, presque pornographique (qui peut évoquer les exclamations *yessss* des films érotiques, un *yes* comme un acte manqué qui recouvre aussi la perte de la jouissance féminine), d'une sexualité débordante, que Joyce visait également dans nombre de ses recherches (extra)livresques.

Pas-toute dans la jouissance phallique, on ne peut écrire la femme que comme barrée ; Lacan l'écrit *La femme*, avec le « La » barré qui signe une non-existence, qui brise pratiquement l'appartenance de la femme à l'universel. Cette écriture implique, en même temps, que « la femme n'existe pas ¹¹ ». La barre indique deux directions en ce qui concerne le dédoublement de la jouissance : une direction de l'universel phallique et l'autre en rapport direct avec le signifiant barré de l'Autre, signifiant du manque dans l'Autre ¹².

Relisant minutieusement Lacan à propos de l'approche du féminin, Colette Soler démontre que le pas-tout se situerait non pas au-delà du langage, mais là où le phallique rencontre sa limite et laisse place à une autre sorte de jouissance, « une jouissance Autre » : « La logique [...] de l'Œdipe [...] fait l'homme, [il ne fait pas la femme] [...] pour ce qui mérite d'être dit femme, c'est d'autre chose qu'il s'agit ¹³. » La différence entre *au-delà de* et *dans la limite* est donnée par les deux verbes *avoir* et *être*, en relation avec le phallus : Lacan disait qu'une femme « l'est sans l'avoir », tandis que l'homme « n'est pas sans l'avoir ». Le désir chez Freud reste dans le fantasme paternel, soit dans la logique œdipienne d'un désir féminin opaque. Un au-delà de l'Œdipe renverrait ici à une référence au réel, définit comme ce qui revient toujours au même lieu. La jouissance et sa perte, l'objet *a*, reviennent toujours à la même place, ce qui nous conduit à affirmer, en suivant Lacan, que la femme représente pour l'homme « l'heure de la vérité ¹⁴ », voire l'horreur de cette heure, car elle signale l'équivalence entre

jouissance et semblant. Elle constitue donc ce qui est de la nature du signifiant, du semblant dans ce rapport entre les deux sexes ¹⁵.

Dans le chapitre « Pénélope », l'heure de la vérité et son horreur se déroulent dans l'intervalle délimité par l'heure du loup ¹⁶, une heure favorable au cauchemar, durant laquelle ont lieu la plupart des naissances, mais aussi heure de transition vers l'autre monde : un lieu (*locus*) et un temps du rien. Lacan va même plus loin en déclarant que les femmes ne sont pas *castrables* ¹⁷, ce qui ne veut pas dire que la castration est étrangère à la femme, mais seulement qu'elle ne fait pas partie de son essence et que, c'est important à noter, la femme façonne son rapport à la castration à travers le réel.

Par conséquent, selon Lacan, une femme qui parle dans l'obscurité impose une certaine écoute. Pour Joyce, il n'y a qu'une seule femme, Nora Barnacle, sa femme, avec qui il entretenait un échange très intense de lettres d'amour, qu'il menaçait souvent de séparation et sans qui – précise le petit-fils du couple et l'héritier de la correspondance, Stephen Joyce – il n'aurait pu écrire aucun de ses livres. Interrogé par l'éditeur sur le titre du livre – qui devait sortir le 4 juillet, le jour de l'anniversaire de son père –, Joyce a répondu : « C'est un secret entre ma femme et moi ¹⁸. » Une seule femme, donc, comme modèle pour toutes les autres du roman, la même femme qui subsiste dans le contexte de la déchéance paternelle, « ce n'est que par la plus grande dépréciation qu'il fait de Nora une femme élue. [...] il faut qu'elle le serre comme un gant. Elle ne sert absolument à rien ¹⁹ », et une énigme qu'il faut déchiffrer, révéler, (re)coudre, comme la maladie mentale de sa fille Lucia, la schizophrénie. Albert Nguyên note : « Nora et Molly se ressemblent sur ce point : chacune a trouvé son homme quels que soient les défauts qu'elles soulignent, et préfère encore ce destin conjugal à tout autre ²⁰. » Lacan donne une explication en avançant que Nora représente pour Joyce le bouton du gant retourné, Nora lui allant comme un gant. Nguyên écrit : « Si l'on suit Lacan, elle est gant dont il se couvre, mais, se retournant, c'est lui qui est serré dans la main de Nora, réduit au gant ²¹. »

Les femmes tendent à s'intéresser aux points noirs dans le discours et le bouton n'est pas un trou, mais le clitoris même, l'endroit où le gant se rassemble. Nguyên crée un jeu de mots, l'« hainaVoration », adoration transformée en haine, pour une femme impossible, à partir du jeu de mots de Lacan du séminaire *Encore*, l'*hainamoration* (un transfert puissant entre la haine et l'amour) qui vient du verbe *s'énamourer*.

Mais qu'est-ce qu'un homme, et surtout qu'est-ce qu'une femme ? La jouissance de l'homme se limite à la jouissance phallique, étant donné que sa sexualité se résume à la fonction phallique (distincte, bien sûr, de la

fonction physiologique du pénis). Au contraire, ce que Lacan appelle « l'autre jouissance » ou « la jouissance supplémentaire de la femme » dénote un rapport différent à la jouissance de l'Autre (écrite par Lacan de deux manières, tantôt $J(A)$, tantôt $J(\bar{A})$) en tant que jouissance du corps sexuel de l'Autre sexe qui ne peut pas être rencontrée ou réalisée. Jouir du corps de l'Autre signifierait le réduire à l'Un (contre l'idée freudienne de l'Éros comme fusion) : un impossible à penser, mais un impossible qui ne fonctionne pas comme un interdit, comme c'est le cas de la jouissance œdipienne. Voilà la raison pour laquelle Lacan affirmait qu'il n'y a pas de rapport sexuel ou qu'il existe mais seulement comme une impossibilité, comme une absence, un réel de l'impossibilité de l'écriture du rapport sexuel, qui se dit, au niveau des formules de la sexualité : *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire* :

[...] « il n'y a pas de rapport sexuel », formulable dans la structure (cf. les séminaires : *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 1965-1966, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, 1976-1977, et autres), ce qui veut dire que dans l'expérience sexuelle du couple la jouissance de l'homme et celle de la femme ne se conjoignent pas organiquement, d'où l'insuffisance, la souffrance et finalement l'infirmité. Plus nettement, il existe un rapport sexuel, ça c'est toujours clair, mais il n'existe pas un rapport entre deux êtres parlants, qui entretiennent eux-mêmes un rapport avec le phallus, donc avec la castration. Il y a néanmoins la jouissance en tant que propriété d'un corps vivant ²².

D'abord, il n'y a pas de rapport sexuel (une proposition entre les lettres x et y , xRy) en termes d'être parlant qui ne soit confronté à la catégorie du réel par la lettre et l'écriture ; ensuite, il n'y a pas de rapport sexuel surtout parce qu'on ne sait jamais ce qu'est *La* femme et ce qu'elle peut représenter. La jouissance sexuelle (phallique, renvoyant au phallus, pas à l'Autre sexe) serait dans ce cas vouée à l'échec, à l'impasse : la castration à propos de la jouissance masculine, la division à propos de la jouissance féminine. Si Freud parle de deux manières différentes de la jouissance féminine, selon leur localisation anatomique – clitoridienne et vaginale –, pour Lacan la jouissance d'une femme est divisée, une part en est tracée et fonctionne selon la logique phallique, et une autre reste hors du langage, indécible, faisant référence à la jouissance mystique – celle supplémentaire, qui fait de la femme un Autre absolu et radical pour un homme, mais aussi pour les femmes inscrites dans la logique phallique, une jouissance supplémentaire comme « limite à notre connaissance ²³ ». Supplémentaire, *au-delà du phallus* ²⁴ et du père, c'est-à-dire avec la limite phallique qui est dans l'horizon de l'absence : absence comme *ab-sens*. « Il n'y a pas de rapport sexuel » représente un énoncé complété par un autre « il y a la jouissance

du corps », cette fois comme événement du corps, qui échappe à la dialectique « interdiction *versus* permission ». La jouissance féminine, que certaines femmes éprouvent dans leur corps, sans pouvoir dire ce que c'est, peut renvoyer à la jouissance supplémentaire à la jouissance phallique. En dehors du sexe, la jouissance supplémentaire peut s'adresser aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Les deux voies freudiennes traduiraient, symboliquement et imaginativement, précisément le réel de la jouissance féminine, impossible, interdite, exceptionnelle, qui se différencierait de la jouissance masculine en termes non pas de polarité ou de complémentarité, mais d'hétérogénéité : une incompatibilité de l'Un à l'Être.

À propos du nom de Joyce, Lacan note le rapport de *joy* (en anglais, joie, plaisir) avec la jouissance de *lalangue* (« lalangue de l'anglais » ou, plus précisément, « lalangaise ²⁵ ») qui dénote le symptôme. Par le souvenir fidèle de ses propres amants et par la méditation aiguë sur le rapport des sexes, Molly devient un symptôme pour son homme, mais aussi un Autre absolu quant à Bloom, c'est-à-dire un lieu propice où réside la cause de son désir. La discorde généralisée et l'inexistence du rapport sexuel se vérifient par la loi sexuelle introduite par le langage, en ce qu'il n'y a rien de commun entre deux natures si différentes, féminine et masculine, au niveau de l'écriture, de l'être et de l'avoir. Que veut exactement une femme et de quoi parle-t-elle ? La femme a-t-elle jamais un sens pour son homme ? Le dernier *Oui* du livre aborde le savoir de Bloom sur la femme qui est elle-même, dans son essence. En fin de compte, la jouissance est le mot qui exprime la vérité – dans la formulation de Mihai Eminescu ²⁶ – dans l'engagement des partenaires, mais, pratiquement, comme je l'ai noté ci-dessus, cela ne sert à rien. Il s'agit d'une vérité à moitié dite, au niveau du *mi-dire*, dans sa liaison nodale avec le mensonge.

Il ne faut pas confondre la jouissance avec l'amour, qui s'adresse au semblant, un amour qui vise, à son tour, l'objet *a* cause du désir, et qui est du côté de la demande, *encore et encore, en corps et en corps...* Si le fantasme de Bloom trouve son heure de vérité en Molly, à ce compte-là Molly a l'impression que l'amour (l'aveuglement qu'il provoque) et le désir de son mari ou de ses amants la sauvent, alors qu'ils ne font que la damner ou l'éloigner du désir. La position féminine de Molly est celle d'une difficulté particulière à faire coïncider le pénis du partenaire avec le phallus qu'elle veut elle-même, et l'espace est alors rempli d'un objet fétiche composé des quatre points cardinaux et joyciens de la féminité : les seins, les fesses, la matrice et le sexe (chez Joyce : *because, bottom, woman* et *Yes*). De même, l'infidélité de Bloom n'est pas constitutive ou inhérente à sa féminité, mais plutôt une question de structure et de recherche masculines. Il y a donc des

rapports différents des deux classes lacaniennes – « tous les hommes », « pas-toutes les femmes » – à la jouissance, c'est-à-dire des positionnements sexuels divers avec un substrat logique (non sociologique), des positionnements oscillants et ambigus, à travers lesquels un sexe en cherche un autre.

Dans la vignette clinique que je présente ici et qui soutient la démonstration théorique, je ferai référence à une femme qu'on appellera Nathalie, 33 ans, professeure de langues. Nathalie entre dans l'analyse avec des soucis amoureux qui nécessitent des solutions directes et immédiates : il s'agit d'incompréhensions ponctuelles et quotidiennes entre elle et son partenaire, qui peuvent provenir de petites choses, insignifiantes à première vue et qu'elle croit liées aux « objets », justement pour accentuer leur côté dérisoire. Elle n'est pas (encore) mariée à son petit ami et elle m'avoue qu'elle aimerait se voir mariée. Elle veut prouver sa fidélité, qu'elle vit au présent comme une dette. L'année dernière, Nathalie est tombée enceinte, mais elle a spontanément fait une fausse couche et a traversé des moments traumatisants dans un hôpital roumain en raison de la négligence des médecins et des infirmières qui, étant encore sous la pression des restrictions pandémiques, lui installèrent un lit dans le couloir, refusèrent de lui offrir un pyjama et la traitèrent avec mépris en lui reprochant la perte du fœtus. Couverte de sang, elle tenait son fœtus dans les mains et était vide de sentiments et d'affects, pensant à son premier cri effrayé à travers la fenêtre qui avait tout déclenché, dans un moment d'incompréhension avec son petit ami.

De tels moments de malentendu se produisent environ une fois par mois et elle les assimile à des crises de panique où elle a peur des réactions de son partenaire et me demande s'il est un « pervers narcissique ». De plus, elle ne trouve plus sa place dans la maison et préfère partir pour une courte période, jusqu'à ce que l'harmonie et son désir pour lui reviennent. En même temps, elle ne se souvient pas exactement de la façon dont les choses se sont passées, il y a probablement eu aussi des violences ou des objets lancés, mais sans pouvoir me dire qui, quand, comment... Elle aimerait tout se rappeler, avec le plus de détails possibles, pour me raconter plus tard, ce qui est essentiel pour elle, car elle a une grande confiance en ma capacité à ne pas oublier.

D'un point de vue littéraire, Nathalie a un talent très particulier et écrit un roman centré autour d'un *alter ego* masculin, un intellectuel au nom français très élégant qui médite longuement chaque jour, devant plusieurs tasses de café. Il est intéressant de noter ici que Nathalie est très ouverte au réel lacanien à travers ses lectures et, en me lisant des fragments

du roman, elle me dit qu'elle a des espaces blancs dans son écriture qu'elle comblera avec la description de ce réel. Mais la difficulté vient du fait que le processus d'écriture est très fragmenté et que cela peut prendre du temps de revenir à l'écriture, une écriture qu'elle veut la plus masculine et la plus neutre possible par rapport à sa féminité. Voici une tranche de l'aveu qu'elle me fait et que je reproduis *ad litteram* : « Dans l'écriture, c'est comme si je recompose le réel, mais ce n'est pas un décalque, un face-à-face avec lui, mais c'est à chaque fois une entrée, mais une entrée par une porte, je pense. Alors que dans la réalité quotidienne il n'y a pas de portes, je m'y retrouve, forcément. La porte par laquelle je rentre dans le réel par l'écriture, c'est la *cafétéria* – une porte déjà ouverte pour moi, je ne m'occupe ni des portes, ni de la serrurerie... Et la *cafétéria* est elle-même un lieu du réel, un lieu où je me réveille là-haut, même si j'y vais en connaissance de cause. Maintenant, je me rends compte que le verbe *se réveiller* est très correct. »

À ma question sur le déroulement des relations sexuelles, elle me dit que pour elle il ne s'agit pas tant du prélude, de l'acte lui-même, mais de la finalité, de l'orgasme, qui est toujours difficile à atteindre et nécessite une intervention mécanique, une machine à masser ou une douche, ce qui, bien sûr, n'est pas toujours du goût du partenaire. Elle entre difficilement dans l'état d'excitation, fantasmant le plus souvent qu'elle est un homme ou qu'elle a des rapports sexuels dans le même temps dans des positions féminines et masculines (à la fois actives et passives), et avec l'idée qu'en général les seins sont la partie la plus valorisée d'un corps de femme. Difficile à produire ou à obtenir, l'orgasme trahit l'irruption d'une jouissance inoubliable, dans le borbier de l'oubli quotidien, et Nathalie cherche avant tout cette répétition de la jouissance (un *Un* de jouissance) dans un présent du présent perpétuel, une expression qui lui va très bien et dont on discute même... Une répétition de la jouissance parfois autoérotique parce qu'elle tourne toujours sur elle-même, jouissance du corps frappé par le réel qui ne s'explique nulle part, qui ne peut s'inscrire dans aucun contexte connu auparavant. Trois registres différents – corps, langage et jouissance – qui affectent l'être parlant : la pratique analytique doit faire preuve d'attention à la façon dont les trois s'entremêlent. Ses paroles sont les énoncés les plus éloquents possibles pour vérifier une féminité stratifiée, dédoublée ou démultipliée, hétérogène et en devenir, qui échappe à toute définition, qui échappe à l'ordre naturel ou artificiel des choses, mais aussi au corps épistémique (intellectuel) ou libidinal.

* ↑ Conférence prononcée lors du Séminaire d'Automne du Forum du Champ lacanien de Roumanie, à Timișoara, les 8-9 octobre 2022, sur le thème « Psychanalyse, symptôme, société ».

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome* (1975-1976), version Staferla, staferla.free.fr, p. 56.

2. ↑ J. Joyce, *Ulysse*, traduction et édition sous la direction de J. Aubert, Paris, Gallimard, 2013, p. 488.

3. ↑ *Ibid.*, p. 950.

4. ↑ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 3 : « il [Joyce] l'a écrit d'une façon telle que lalangue anglaise n'existe plus. »

5. ↑ Jeu de mots proposé par Lacan : symptôme, symbole, sinthome, sainteté, symprauma, désabonné à l'inconscient. « Le symptôme chez Joyce est un symptôme qui ne vous concerne en rien. C'est le symptôme en tant qu'il n'y a aucune chance qu'il accroche quelque chose de votre inconscient à vous. Je crois que c'est là le sens de ce que me disait la personne qui m'interrogeait sur pourquoi il l'avait publié. » (J. Lacan, « Conférence Joyce le symptôme I, donnée le 16 juin 1975 à la Sorbonne, en ouverture du 5^e Symposium international James Joyce », *L'Âne*, n° 6, 1982.)

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 65.

7. ↑ Cf. S. Freud, « Le président Schreber. Un cas de paranoïa », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1967, et J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981.

8. ↑ J. Joyce, *Ulysse, op. cit.*, p. 1008.

9. ↑ *Ibid.*, p. 1045.

10. ↑ *Ibid.*, p. 1048.

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

12. ↑ Cf. M. Safouan (sous la direction de), *Lacanianana. Les séminaires de Jacques Lacan*, vol. II (1964-1979), Paris, Fayard, 2005, p. 307 : « La jouissance féminine a, selon Lacan, un rapport direct avec ce trou dans l'Autre, à l'infini. Ce rapport à une jouissance autre que la jouissance phallique non abordable que par voie logique est, d'après Lacan, cette jouissance purement féminine, "supplémentaire" (plutôt que complémentaire qui ramènerait au Tout), énigmatique, hors langage, folle, jouissance pure du corps, à l'infini, allant jusqu'à rendre la femme "absente à elle-même", dans une impossibilité d'accéder au Savoir de cette jouissance. On touche ici, avec Lacan, à un point de réel », idées discutées dans les pages suivantes.

13. ↑ C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2003, p. 19.

14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 34.

15. ↑ La première édition du Colloque international de Cinéma, Théâtre et Psychanalyse (Cluj-Napoca, 2018) a eu pour thème « La Femme comme ombre et/ou masque ». Les travaux, dont plusieurs traitent de la sexualité féminine, ont été publiés dans un dossier thématique de la revue *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Philosophia*, vol. 64, janvier-avril 2020.

16. ↑ Cf. le film d'I. Bergman *L'Heure du loup* (*Vargtimmen*, 1968).

17. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 47.

18. ↑ Cité par A. Nguyên, « Le "Yes" de Joyce, troisune femmes... », *L'En-Je lacanien*, n° 3, 2004, p. 25-49.
19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 84.
20. ↑ A. Nguyên, « Le "Yes" de Joyce, troisune femmes... », art. cit.
21. ↑ *Ibidem*, p. 47.
22. ↑ Voir pour plus de détails N. Câmpéan, « Échos, répétitions, échecs. La psychanalyse du couple dans le film *Échos* de Dumitru Grosei », *International Journal on Humanistic Ideology*, vol. XII, n° 1, *Instances of Repetition: Cinema, Theatre and Psychoanalysis*, Cluj Univ. Press, 2022, p. 229-232.
23. ↑ M. Safouan, *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan, op. cit.*, p. 32.
24. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, version Staferla, p. 76.
25. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 133.
26. ↑ Je reproduis ici deux strophes du poème « À mes critiques » (*Criticilor mei*), significatives pour cette perspective : « C'est facile d'écrire des strophes / Lorsque tu n'as rien à dire, / Enfilant des mots sans âme / Qui finissent en rimes pures. [...] Ah ! en ce moment te semble / D'être écrasé par l'abîme : / Où trouveras-tu la parole / Qui la vérité exprime ? »

III^E CONVENTION EUROPÉENNE DE L'IF-EPFCL

Journées de l'IF
L'éthique de la singularité

Journée École
L'impératif du lien social

Journées de l'IF : *L'éthique de la singularité*

Mario Binasco

Singularités, saints et analystes

Nous sommes invités à travailler sur le thème de « L'éthique de la singularité », évidemment en partant du principe que cela nous permettra de mieux nous concentrer sur les enjeux de l'éthique que nous considérons comme la nôtre, l'éthique de la psychanalyse. Le titre, utilisant l'article déterminatif, « l'éthique », semble nous inviter à parler de cette éthique au singulier : n'y aurait-il alors qu'une seule éthique de la singularité ? Dans ce cas, il faudrait au moins montrer comment elle s'inscrit dans l'éthique de la psychanalyse, ou plutôt comment l'éthique de la psychanalyse serait un cas particulier de cette éthique ; l'éthique du bien-dire est-elle une éthique que l'on pourrait appeler « de la singularité » ? Et s'il y avait plusieurs éthiques de la singularité ? Après tout, la question ne semble pas manifestement infondée.

Mais, comme le soutenait Lacan, avant de travailler sur les réponses, il faut situer les questions. Comment situer celle qui constitue notre thème ? La voie que j'ai choisie est de partir des trois registres réel, symbolique et imaginaire, afin d'interroger, avant le terme d'éthique, celui de « singularité ».

Une première acception plus ou moins courante dans nos différentes langues situe la singularité dans l'imaginaire. La singularité équivaut à « être singulier » au sens de paraître l'être. La singularité concernerait la manière de se présenter : se revêtir d'une image « singulièrement » différente de ce qui est commun, une image inédite, qui soit « unique » dans un champ de comparaison et de sérialisation – une excentricité qui résulte de processus de comparaison entre différentes formes. Ce type de « singularité » peut être recherché (comme l'indique aussi le terme d'« élégance recherchée », qui a cependant un sens plus esthétique qu'éthique). L'obtention de cette sorte de « singularité » peut être proposée à la volonté comme un but ou une fin, mais pouvons-nous vraiment dire qu'elle fonde ou qualifie une éthique ? « Originalité » est un autre nom pour cela : on peut vouloir

être « original », et le devenir, au sens de pouvoir être considéré comme tel, d'être vu comme singulier ; mais cette singularité revendiquée a besoin du regard des autres pour être obtenue. « Original » n'est pas « originaire ».

Un autre sens de la singularité relève davantage du registre symbolique, bien qu'il ne soit pas étranger à l'imaginaire : c'est la singularité liée au fait d'être « premier », de venir en « premier », liée à l'Un comme première et plus haute valeur d'une série. Il y a « singularité » en ce sens parce que seul Untel a fait telle découverte, seul Untel a gagné telle course ou réalisé tel record, ou parce que seul Untel peut être président de la République à tel moment, et occupe donc une position ou une fonction de manière « unique ». Ainsi, il joint « singulièrement » son propre nom – qui a déjà pour fonction de le singulariser – à ce trait unique : le découvreur de l'Amérique, l'inventeur du téléphone, le vainqueur du championnat, le découvreur de la pénicilline, etc. Ce trait unique et singulier peut être utilisé comme son propre nom. « Se faire un nom » de cette manière peut aussi être proposé à la volonté ou au désir du sujet comme une fin fondamentale pour lui : mais en quel sens ce désir spécifierait-il une éthique ?

La réflexion philosophique et surtout théologique des derniers millénaires s'est toujours mesurée au problème que le singulier pose à la pensée de la totalité, de l'universalité et de la nécessité. Le singulier a en lui-même quelque chose qui objecte à l'inclusion dans la nécessité, tout comme il objecte à l'inclusion dans la totalité, parce qu'il est une exception aux deux : en effet, c'est toujours au singulier que se réfère la question de la liberté.

La tradition philosophique a peiné sur le principe d'individuation des réalités ou des êtres parce que le principe formel, le symbolique de la forme (par opposition à la matière) ne pouvait pas produire le savoir de la singularité de l'individu : Aristote ne disait-il pas que du singulier il n'y a pas de science ? Les disciples de l'un des philosophes théologiens les plus engagés dans cette quête, Duns Scot, ont forgé le terme *haecceitas* (« cettéchosité ») pour désigner ce qui fait que cette chose... soit cette chose, et fonde ainsi sa singularité : une opération quand même qui n'est pas inutile, car on désignait ainsi une place, la place de cette singularité affirmée comme propre à l'être réel. La question de Duns Scot pointe la singularité non pas en tant qu'elle serait acquise ou acquérable, mais comme précédente, comme condition réelle de l'être en tant qu'irréductiblement individuel : au prix d'être indicible ou de ne pas produire une articulation de savoir qui réponde à cette singularité irréductible, qui reste par ailleurs supposée.

Mais je crois que si nous, psychanalystes, voulons interroger la possible valeur éthique du terme de singularité, nous devons nous tourner vers

ce qu'il signifie dans le champ et le registre du réel. C'est dans le domaine de la science que la singularité est étudiée comme réelle.

Dès la fin du XIX^e siècle, notamment avec Maxwell et Poincaré, au début de cette révolution scientifique qui a conduit à la subversion de l'image du champ de la réalité physique, la notion mathématico-physique de singularité a acquis une place fondamentale.

En mathématiques, « singularité » est le terme utilisé pour indiquer un élément d'un ensemble, ou un point dans un champ, qui ne jouit pas des propriétés communes aux éléments génériques de l'ensemble lui-même : bien qu'il appartienne à l'ensemble, il n'est pas décrit par les fonctions qui décrivent l'ensemble.

Toujours dans le contexte de la mécanique prérelativiste, Maxwell donne l'exemple d'un rocher poussé très lentement sur le bord d'un ravin, une situation quasi statique qui se transforme en une situation très dynamique à la suite d'un changement imperceptible : dans ce cas, le bord du ravin est une singularité. Plus tard, dans le remaniement relativiste de l'électromagnétisme et de la gravitation, la singularité devient à la fois un objet et un outil théorique indispensable.

En physique, une singularité représente un point où les équations décrivant le champ perdent leur sens : par exemple, dans la théorie de la relativité générale, au voisinage de la singularité, la courbure de l'espace-temps tend vers l'infini et la densité de la matière atteint des valeurs si élevées qu'elle provoque un effondrement gravitationnel de l'espace-temps.

L'exemple le plus célèbre de singularité en physique est le trou noir, que l'on appelle « singularité nue » : une région où la gravité est si forte qu'elle courbe l'espace-temps au point que rien de ce qui s'y trouve ne peut s'échapper, pas même la lumière. Au centre du trou noir se trouve une singularité entourée de ce que l'on appelle l'horizon des événements, une région sans retour, au-delà de laquelle il est impossible de revenir en arrière, et encore moins de communiquer avec le monde extérieur. Une certaine forme d'inaccessibilité et d'irréversibilité caractérise ces singularités de la physique.

On devine pourquoi une « théorie des catastrophes » (ainsi qu'une « théorie du chaos ») s'est développée à partir de ces études : on se déplace dans un espace peuplé de discontinuités radicales dans lequel les lois communes et régulières de l'ensemble ne s'appliquent pas, puisque l'approche d'une singularité implique une discontinuité abrupte, une catastrophe au sens propre.

Sans vouloir forcer les analogies, je note seulement que la science, alors, ne regarde pas la singularité comme un point idéal, un objectif à construire, une fin à atteindre, quelque chose à acquérir et qui peut être à notre disposition ; elle la regarde avant tout comme une condition structurelle de l'espace dans lequel le sujet ne sait plus comment se mouvoir, un point de réel dans lequel, en tant que sujets ou agents, nous sommes inclus et emprisonnés, un point de réel que nous rencontrons et qui nous impose un renversement (*katà-strophé*, sub-version) dans notre manière de nous rapporter à notre propre mouvement. La singularité est la caractéristique de tous les points où le réel nous saisit, nous suspend, sans que nous puissions agir sur lui, car il n'y a pas de points extérieurs sur lesquels s'appuyer ou auxquels se référer.

La singularité est la caractéristique structurelle de tout ce dont nous dépendons en tant que sujets au point où nous ne pouvons pas nous saisir, avoir prise, parce que c'est le réel qui se saisit de nous, et qui n'obéit pas à nos manœuvres de sens. C'est donc le point et la condition où nous sommes seuls et sans compagnie, parce que nous découvrons que cette singularité est nous-mêmes. Il ne semble pas difficile à ce stade de reconnaître une certaine affinité que le discours psychanalytique, à partir de la notion d'inconscient, a avec ce thème de la singularité.

Lisons maintenant comment Lacan introduit l'inconscient réel dans la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » :

Quand l'esp d'un laps, soit puisque je n'écris qu'en français : l'espace d'un lapsus, n'a plus aucune portée de sens (ou interprétation), alors seulement on est sûr qu'on est dans l'inconscient. On le sait, soi.

Mais il suffit que s'y fasse attention pour qu'on en sorte. Pas d'amitié n'est là qui cet inconscient le supporte ¹.

N'avons-nous pas la nette impression qu'il parle d'une singularité : s'en approcher, y être inclus, en sortir ?

Mais bien avant même l'introduction de l'inconscient réel, de nombreuses notions psychanalytiques que Lacan a réinterprétées, remaniées ou réinventées pour rendre compte du réel de la structure sur laquelle opère la psychanalyse, semblent décrire des singularités. Tout d'abord, la notion de « place » – co-essentielle à celle de symbolique – et celle d'« occupation d'une place », les relations entre la place et son occupant, touchent à la question de la singularité. Il y a ensuite le recours fréquent de Lacan à la notion de trou, qui est un type de singularité. En particulier, l'affirmation que la vérité ne peut pas être toute dite, le point où, comme il le dit, « la vérité touche au réel », désigne évidemment une singularité.

Encore une fois, les différentes notions auxquelles Lacan a eu recours pour rendre compte de la question de l'identité – l'émergence du sujet dans l'Autre, les difficultés rencontrées dans la théorisation de l'identification, ainsi que la fonction du nom, de la nomination, de « nommer », de recevoir un nom, de se faire un nom, mais surtout la *nécessité* de ces fonctions, leur caractère nécessaire par rapport à la nécessité de la division du sujet –, tous ces termes ne constituent-ils pas les abords d'une singularité fondamentale ? L'expérience de la division subjective n'est-elle pas celle où le sujet bute sur sa propre singularité, sur la singularité réelle qu'il est pour lui-même et non sur la singularité imaginaire qu'il est pour le regard des autres ? Et la notion même de coalescence du sujet de l'inconscient avec le corps parlant n'interroge-t-elle pas ces deux notions comme constituant une seule singularité réelle ?

Même le « Un-tout-seul » que Lacan introduit dans *Encore* est difficile à ne pas épingler par le terme de « singularité » : singularités hors échelle, hors série, hors comparaison, hors classe ou hors espèce.

La notion même, si fondamentale, de l'acte analytique n'aurait pas la valeur qu'elle a si elle ne se référait pas à ce champ de la singularité de la structure et du sujet.

Comme on le sait, l'interrogation lacanienne sur la singularité-sujet et la singularité-discours analytique culmine avec la notion de symptôme/sinthome, avec la fonction que Lacan lui attribue dans le nouage subjectif singulier.

Sur ces thèmes et dans ces années-là, Lacan fait deux développements qu'il faut bien appeler « singuliers » et qui me semblent incontournables si l'on veut penser la question de l'éthique de la singularité.

Le premier développement concerne la singularité de Joyce, que Lacan va jusqu'à rebaptiser « Joyce le Symptôme », et auquel il a consacré au moins deux conférences ainsi qu'un séminaire entier.

Le second développement, en revanche, ne consiste qu'en quelques énoncés, pourtant bien formulés, qui précèdent les conférences sur Joyce, mais auxquels Lacan se réfère expressément dans l'une de celles-ci, de façon à lier les deux développements. Ce sont les affirmations de *Télévision* qui « situent » le psychanalyste par rapport à ce qui était autrefois « le saint ». Ces affirmations ont été reprises et complétées dans la conférence sur Joyce, elles étaient cependant précédées de certaines autres affirmations faites dans le séminaire *Encore* à propos de Freud et de la charité qu'il exerce à imputer un inconscient à chacun : rappelons que l'inconscient que Freud impute à chacun est un inconscient *singulier*, et non collectif comme celui de Jung...

Ces développements sur le saint, sur le psychanalyste comme saint, sur son rapport à la charité, notamment celle de Freud, etc., méritent d'être repris et interrogés comme un moment important de l'œuvre de Lacan, ne serait-ce que parce qu'on peut y trouver des aperçus importants aussi bien que rares sur le rapport entre l'éthique psychanalytique et la singularité. Il ne fait aucun doute, en effet, que lorsque nous parlons du saint/analyste, nous sommes dans le champ de l'éthique (l'éthique – rappelons-le – du bien dire), tout comme nous sommes dans le champ de la singularité : quoi de plus singulier que l'acte de l'analyste, et quoi de plus singulier que l'opération que le saint accomplit et qui mérite la célébration de son nom dans le calendrier ? « Car il n'y a pas de voie canonique pour la sainteté, malgré le vouloir des Saints, pas de voie qui les spécifie, qui fasse des Saints une espèce ². »

Il n'y a pas de voie canonique que le saint puisse suivre en tant que sujet, c'est-à-dire une méthode pour atteindre la sainteté : s'il y en avait une, les saints seraient une espèce, alors qu'ils sont nécessairement des singularités. Au contraire, vouloir être saints les soumettrait à la tentation de l'escabeau, et ce serait bien une voie, mais la plus sûre, pour ne pas être saints – et donc ne pas opérer comme tels : « Il n'y a de Saint qu'à ne pas vouloir l'être, qu'à la sainteté y renoncer ³. » Lacan avait dit dans *Télévision* : « À la vérité le saint ne se croit pas de mérites, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas de morale ⁴. » S'il se croyait de mérites, saurait-il « se mettre à faire le déchet, le rebut », opération nécessaire pour que l'autre, le sujet de l'inconscient, puisse le prendre comme cause de son désir ? Car « c'est de l'abjection de cette cause en effet que le sujet en question a chance de se repérer au moins dans la structure ⁵ ».

Toutes ces affirmations de Lacan se réfèrent également au saint et à l'analyste et à leur manière d'opérer ce renversement, cette « catastrophe » du sujet qui entre dans la singularité de l'expérience analytique. Quelque chose ici mérite d'être expliqué.

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

2. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 567.

3. ↑ *Ibid.*

4. ↑ J. Lacan, « *Télévision* », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 520.

5. ↑ *Ibid.*

Journée École : *L'impératif du lien social*

Mikel Plazaola

Prélude n° 2

Le présent travail est en résonance avec un point du prélude de Bernard Toboul ¹ : « Lacan en appelait à une psychanalyse qui ne soit pas religieuse. » Une lecture possible de cela est, entre autres : ni Dieu, ni fidèles.

Si pour Freud l'identification à l'idéal fonde l'identification et le lien entre pairs, avec Lacan on tombe sur le paradoxe qu'un parcours analytique conduit, ou peut conduire, à la chute du sujet supposé savoir. Cela est valable pour ce que chaque *leader* peut représenter.

En ce qui concerne les pairs, cela conduit, ou peut conduire, à une chute des identifications. Quand on cesse de courir après la vérité menteuse, il n'y a pas d'amour de l'autre, il n'y a pas de « tout », mais il y a l'effet « épars désassortis ² ».

Quel lien alors dans une école pour les analysés, sans dieu (on pourrait aussi dire sans idéaux), mal assortis, sans identifications, ou du moins sans identifications consistantes ?

Comme les anachorètes, les analysés seraient-ils en dehors du lien social commun ? Les anachorètes sont ces croyants qui restent hors de toute relation avec les autres, avec le monde, qui vivent en dehors de tout lien avec les gens, entièrement consacrés à la contemplation, à la prière et à la pénitence, qui n'ont aucun lien social, mais un lien privilégié avec Dieu. La métaphore ne fonctionne pas, car sans religion et sans Dieu, l'anachorète n'a aucune raison d'être.

Les analysés seraient-ils des anachorètes athées sectaires (la secte est souvent la façon dont on décrit les associations et les écoles d'analystes) pour qui le lien serait comme les piquants des hérissons de Schopenhauer ? Malgré les difficultés évidentes du lien entre les analystes, cela ne semble pas raisonnable.

Regardant plutôt vers l'intérieur que vers les effets sur le social, Lacan, dans la « Proposition », soulève la différence entre ce qui est requis par une société analytique et par une école de psychanalyse, qui pour garantir la formation a besoin du *gradus*. Ce fonctionnement (ce « régime », dit Lacan) génère déjà un malaise, mais à la fin on doit pouvoir se détacher de ce malaise. Celui-ci n'est pas suffisant pour justifier le maintien de l'idée. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'il y a malaise que le but recherché est atteint. « L'idée que le maintien d'un régime semblable est nécessaire à régler le gradus est à relever dans ses effets de malaise ³. »

Le lien social entre analystes existe, c'est certain, avec ses plus et ses moins. Comment assurer les finalités de la fonction au-delà des malaises qu'elle génère ? C'est le défi que Lacan lance. Dans ces conditions, au-delà d'un impératif, qu'est-ce qui peut nous pousser à construire, maintenir ou entretenir un lien entre analysés ?

Si le champ lacanien tente de ne pas éluder le réel, nous avons le matériel à portée de main. « [...] il y a un réel en jeu dans la formation même du psychanalyste. Nous tenons que les Sociétés existantes se fondent sur ce réel [...] ce réel provoque sa propre méconnaissance, voire produi[t] sa négation systématique ⁴. »

Nous parlons souvent du transfert du travail et du transfert à l'École, et c'est un fait que parfois le travail fait lien. Trinidad Sanchez-Biezma a soutenu dans un travail de cartel la thèse selon laquelle travailler sur les effets du réel entendu dans la passe peut faire lien. Nous pouvons appliquer cette thèse au travail autour du réel en jeu dans la formation de l'analyste, ou sur les malaises que provoque la fonction de l'École. Cela pourrait avoir pour conséquence, plus qu'un impératif, un désir et parfois une certaine satisfaction dans la tâche, qu'elle soit réalisée ou non, ce qui renverrait donc au lien entre pairs, et comme tout travail à un lien entre pairs dépareillés.

1. ↑ B. Toboul, Prélude n° 1 à la Journée École de la III^e Convention européenne, *Mensuel*, n° 167, Paris, EPFCL, mars 2023, p. 93.

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

3. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 244.

4. ↑ *Ibid.*

FRAGMENTS

Vêtir ceux qui sont nus

Le désir est profondément changé d'accent, subverti, rendu ambigu lui-même, par son passage par les voies de signifiant. Entendons bien ce que cela veut dire. Toute satisfaction est accordée au nom d'un certain registre qui fait intervenir l'Autre au-delà de celui qui demande, et c'est cela précisément qui pervertit profondément le système de la demande et de la réponse à la demande.

Vêtir ceux qui sont nus, nourrir ceux qui ont faim, visiter les malades – je n'ai pas besoin de vous rappeler les sept, huit ou neuf œuvres de miséricorde. Les termes mêmes sont ici assez frappants. Vêtir ceux qui sont nus – si la demande était quelque chose qui devait être soutenu dans sa pointe directe, pourquoi ne pas dire habiller ceux ou celles qui sont nus chez Christian Dior ? Cela arrive de temps en temps, mais en général, c'est qu'on a commencé par les déshabiller soi-même. De même, nourrir ceux qui ont faim – pourquoi pas leur saouler la gueule ? Ça ne se fait pas, ça leur ferait mal, ils ont l'habitude de la sobriété, il ne faut pas les déranger. Quant à visiter les malades, je rappellerai le mot de Sacha Guitry – *Faire une visite fait toujours plaisir, si ce n'est pas quand on arrive, c'est au moins quand on s'en va.*

J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 88-89

Tant qu'il s'agit du bien, il n'y a pas de problème – le nôtre et celui de l'autre sont de la même étoffe. Saint Martin partage son manteau, et on en a fait une grande affaire, mais enfin, c'est une simple question d'approvisionnement, l'étoffe est faite de sa nature pour être écoulee, elle appartient à l'autre autant qu'à moi. Sans doute, touchons-nous là un terme primitif, le besoin qu'il y a à satisfaire, car le mendiant est nu. Mais peut-être, au-delà du besoin de se vêtir, mendiait-il autre chose, que saint Martin le tue, ou le baise. C'est une tout autre question que de savoir ce que signifie dans une rencontre la réponse, non de la bienfaisance, mais de l'amour.

J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 219

Le plus grand péché, nous dit Dante, est la tristesse. Il faut nous demander comment nous, engagés dans ce champ que je viens de cerner, pouvons être en dehors cependant.

Chacun sait que je suis gai, gamin même on dit : je m’amuse. Il m’arrive sans cesse, dans mes textes, de me livrer à des plaisanteries qui ne sont pas du goût des universitaires. C’est vrai. Je ne suis pas triste. Ou plus exactement, je n’ai qu’une seule tristesse, dans ce qui m’a été tracé de carrière, c’est qu’il y ait de moins en moins de personnes à qui je puisse dire les raisons de ma gaieté, quand j’en ai.

J. Lacan, « Allocution sur les psychoses de l’enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 363

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