

## sommaire du n° 178, mai 2024

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, <i>D'un discours qui ne serait pas du semblant</i>	
Séance du 17 février 1971	
Isabelle Geneste, <i>Perdre son latin</i>	7
Patrick Barillot	15
■ Paris 2024	
XII <sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums	
<i>L'angoisse, comment la faire parler ?</i>	
<i>Fragment</i>	
Anna Wojakowska-Skiba, <i>L'angoisse avec les femmes</i>	28
<i>Journée préparatoire à Millau</i>	
Nadine Galabrun, <i>Freud et les affects</i>	32
François Terral, <i>L'angoisse de la psychanalyse</i>	39
Geneviève Faleni, « Quoi peut se dire ? »	49
VIII <sup>e</sup> Rencontre d'École	
<i>Savoir et ignorance dans le passage à l'analyste</i>	
Rebeca García, Glaucia Nagem de Souza, Pedro Pablo Arévalo,	
Ouvertures	59
■ Les énigmes du corps (2/2)	
Raina Longine Pitoëff, <i>D'un point et de soi attrapés,</i>	
<i>du point et de soi(e) rattachés</i>	63
Corinne Sutz, <i>À corps perdu : l'exil, l'errance</i>	69
Anita Izcovich, <i>Que devient le corps après l'intelligence artificielle ?</i>	76
■ Fragment	
<i>Sic</i>	83

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

### Le *petit tas d'ordures*

[...] je suis passée de nouveau près du petit tas d'ordures. Il était intact. Je me suis arrêtée pour le considérer. Il y avait des gens qui attendaient le bus. Ils m'ont regardée avec dégoût plonger mes mains dans ce tas immonde. J'étais agenouillée à ses côtés. Quand j'ai rencontré le petit tas d'ordures, j'étais au bord des larmes, en réalité. Pour un peu, je me serais assise et j'aurais pleuré <sup>1</sup>.

L'ouverture est un lieu de passage. J'emprunte donc ce lieu pour tenter de faire passer une voix littéraire contemporaine, celle de Gaëlle Obiégly.

Il est des petits livres, l'air de rien, qui en disent beaucoup plus que des grands. *Sans valeur* de Gaëlle Obiégly en fait partie. Écrire sur ce qu'on jette et ce qu'on garde, ce qui a de la valeur ou n'en a pas, peut faire écho à chacun. Que considère-t-on comme un déchet ? Quel usage donner aux objets, dans quel espace et pendant combien de temps ?

Je garde ces choses parce qu'elles me servent ou parce qu'elles symbolisent le temps. Cela n'a de valeur que pour moi, c'est sans valeur donc. Sans valeur pour la société. Pourtant, je crains que l'on s'en empare. Et qu'on transforme cela en archives <sup>2</sup>.

Dans une société qui pousse à jouir des objets, Gaëlle Obiégly marque le lecteur et propose un regard autre. C'est l'histoire de la rencontre entre un sujet et un petit tas d'ordures, entre un sujet et un objet. Ce petit tas sans valeur n'est pas sans prix à payer, car recueillir un petit tas d'ordures ne se fait pas sans perte. Le prix se paye de mots et d'affects pour Gaëlle Obiégly.

Quelle est la cause de ce petit tas d'ordures ? C'est une question qui me tourmente depuis le moment où j'ai décidé sa prise en charge [...] Cela ressemble à un désastre <sup>3</sup>.

Cet écrit est une réflexion sur les objets déçus de leur utilité. Il est question du temps, de l'instant de voir au temps pour comprendre et du moment de conclure. Il s'agit du *petit a*, donc.

L'écriture de ce court récit n'est pas sans valeur, valeur de l'engagement et de sa langue, singulière donc.

Gaëlle Obiégly écrit pour être écoutée, pas nécessairement pour être comprise, c'est secondaire : « Ce que j'ai à dire est assez compliqué. J'espère me faire comprendre. En même temps, ce n'est pas grave si on ne me comprend pas. Du moment qu'on m'écoute<sup>4</sup>. » Dans ce texte *Totalement inconnu*, le monde de la narratrice existe à partir de voix. Cette question de la voix est présente dans ses écrits comme est présente celle de la lettre. Cette autrice pratique un usage de la lettre qui n'est pas que du côté du lisible, du signifiant, mais qui est aussi en rapport avec le déchet, *a litter*.

Continuer à lire les écrits de G. Obiégly, c'est continuer à suivre et à entendre le trajet d'usage de la lettre pour recueillir le *petit a*.

Alors merci à Gaëlle Obiégly de nous donner à lire et à entendre en jetant ses écrits à la « poubellication ».

Patricia Robert

---

1. [↑](#) G. Obiégly, *Sans valeur*, Montrouge, Bayard, 2024, p. 11.

2. [↑](#) *Ibid.*, p. 29.

3. [↑](#) *Ibid.*, p. 128.

4. [↑](#) G. Obiégly, *Totalement inconnu*, Paris, Christian Bourgois, 2022, p. 7.

## SÉMINAIRE ÉCOLE

---

Jacques Lacan

*D'un discours qui ne serait pas du semblant*

Séance du 17 février 1971

Voyons donc ce dont il s'agit. *Yen* ne veut rien dire d'autre que le langage, mais comme tous les termes énoncés dans la langue chinoise, c'est aussi susceptible d'être employé au sens d'un verbe. Donc, cela peut vouloir dire à la fois la parole et ce qui parle, et qui parle quoi ? Ce serait dans ce cas ce qui suit, à savoir *xing*, la nature, ce qui parle de la nature sous le ciel, et *ye* serait une ponctuation.

[...] Au niveau où il est ici écrit, ce caractère peut aussi bien vouloir dire parole que langage. Ces sortes d'ambiguïtés sont tout à fait fondamentales dans l'usage de ce qui s'écrit, et c'est ce qui fait la portée de ce que j'écris. Comme je vous l'ai fait remarquer au départ de mon discours de cette année, et plus spécialement la dernière fois, c'est très précisément en tant que la référence quant à tout ce qui est du langage est toujours indirecte que le langage prend sa portée.

Nous pourrions donc dire aussi que, en tant qu'il est dans le monde, qu'il est sous le ciel, le langage, voilà ce qui fait *xing*, la nature. En effet, cette nature n'est pas, au moins dans Meng-zi, n'importe quelle nature, il s'agit justement de la nature de l'être parlant, celle dont, dans un autre passage, il tient à préciser qu'il y a, entre cette nature et la nature de l'animal, une différence, pointe-t-il en deux termes qui veulent bien dire ce qu'ils veulent dire, *une différence infinie*, et qui est peut-être celle qui est définie là. Vous le verrez, que nous prenions l'une ou l'autre de ces interprétations, l'axe de ce qui va se dire comme conséquent n'en sera pas changé.

J. Lacan,  
*Le Séminaire, Livre XVIII,*  
*D'un discours qui ne serait pas du semblant,*  
 Paris, Le Seuil, 2006, leçon du 17 février 1971, p. 57-58

## Isabelle Geneste

### Perdre son latin \*

#### Appeler un chat un chat ?

De nouveau dans ce séminaire, Lacan ouvre la séance avec un écrit. Au tableau, ce 17 février 1971, il a tracé des sinogrammes. Pour qui ne lit pas le chinois, c'est quelque chose d'incompréhensible. Voilà, de nouveau, de quoi « décaniller » l'auditoire de toute prétention au sens. On y perd son latin. Cela d'autant plus que la chose écrite est non seulement illisible mais carrément imprononçable. Pour le commun des Occidentaux, c'est un écrit qui peut bien faire causer mais qui ne parle pas. Avec cette langue écrite qui nous est si étrangère, Lacan attire notre attention sur la fonction de l'écrit et son ambiguïté. C'est d'ailleurs ce qui, selon lui, donne toute sa portée au langage. Pour témoigner de cette ambiguïté, il évoque ce que l'on a appelé la « querelle des rites ». Il y fait référence à partir d'un ouvrage commis par Voltaire sous le titre *Le Siècle de Louis XIV*, Voltaire qui ne se cachait pas de la grande admiration qu'il vouait à Confucius et à son enseignement.

J'ai choisi de faire un petit détour par cette « querelle des rites » afin d'attraper, peut-être, une bretelle d'accès au texte de Lacan.

Cette affaire émerge à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, un peu partout dans le monde, là où les missionnaires ont évangélisé les populations étrangères au Vieux Continent. En Chine, la querelle concerne la persistance des célébrations rendant hommage aux ancêtres et à Confucius chez les populations pourtant converties au christianisme.

En 1582, le jésuite missionnaire Matteo Ricci était parvenu à donner droit de cité à l'évangélisation du peuple chinois. Sa méthode repose sur « l'accommodation » de son enseignement aux traditions locales. Tolérant, il n'est pas trop regardant quant à la persistance de certains usages pour honorer le Ciel et les ancêtres selon les rites de Confucius. Ricci adopte même l'habit de soie mandarin pour enseigner les sciences et la philosophie, il se laisse pousser les cheveux et la barbe à la façon des lettrés, dont il

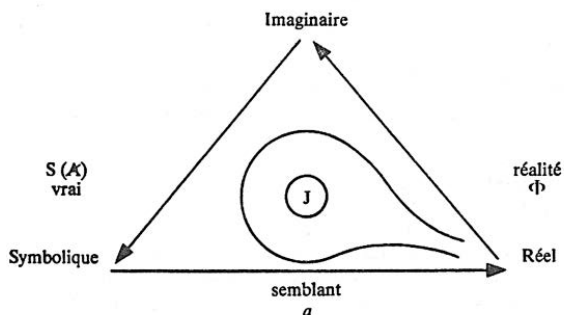
devient l'homologue respecté. C'est ainsi que le christianisme s'implante, qu'une partie de la population est convertie et que des églises sont bâties. On installe dans chacune d'elles une tablette offerte par l'empereur sur laquelle il a fait calligraphier le message « Adorer le Ciel ». Mais le principe d'« accommodation » du père Ricci se heurtera aux tenants de la transmission d'un christianisme orthodoxe à visée universelle. Ces derniers, en particulier dominicains et franciscains, voient dans l'adaptation de l'enseignement religieux à la culture indigène un encouragement au paganisme et à l'idolâtrie. Une longue querelle s'engage quant aux rites, l'Église hésitant à trancher entre leur nature purement civile et leur caractère religieux ou païen. L'enseignement « accommodant » du père Ricci reposait sur son habileté à manier le malentendu culturel. Le jésuite s'appuyait en particulier sur une traduction des sinogrammes désignant le ciel, *tian* (天), et le Seigneur du Ciel, *tianzhu* (天主). Il en faisait volontiers des synonymes de Dieu et de son royaume.

Mais pour le chinois, le Royaume du Ciel n'a pas de « Seigneur souverain ». Qui plus est, le Ciel ne parle pas, n'assène aucune vérité et aucun commandement. Il n'en sort aucune parole, aucune promesse ni d'amour ni d'éternité. Il s'agit plutôt d'une force non personnifiée. Sa présence est de l'ordre du *qi*, du souffle qui circule, ordonne et vivifie l'univers. Ce qui est désigné par la puissance du Ciel en chinois échappe ainsi à la traduction du discours chrétien. Le génie de Matteo Ricci est d'avoir fait tenir, pendant un temps, la conjonction entre ces deux termes si étrangers l'un à l'autre, de dimensions si différentes.

Comment saisir cette querelle des rites sur le plan de la logique du signifiant ? Deux « glissements » se sont imposés à ma lecture.

Le premier concerne la mutation du terme « ciel » (*tian*). Dans le discours de l'Église, ce signifiant représente le lieu de Dieu le Père comme cause créatrice et garant de la vérité universelle. En ce sens, peut-être qu'avec le schéma du séminaire *Encore*<sup>1</sup> nous pourrions le situer entre imaginaire et symbolique. Lacan y pose la dimension du vrai. Cependant, dans le discours chinois, le sinogramme ne renvoie pas à un autre signifiant mais à un point de réel, le *qi* en tant que principe actif vivifiant. Il serait plutôt pris entre symbolique et réel, où Lacan situe le semblant.





Ainsi, les termes de ciel (*tian*) et maître du ciel (*tianzhu*) ne sont pas équivalents au royaume de Dieu le Père. Le mot peut bien être pris pour un autre, voire par un autre, la métaphore trouve ici sa limite. Le caractère chinois résonne tout à coup davantage comme un lapsus qui déchaîne la vérité.

Qui plus est, ce mot peut bien emprunter une écriture, il reste en chinois sans signification. « "Ciel", écrit François Jullien, reste un terme évasif, en effet, dans ce qu'il offre de référence <sup>2</sup>. » Le caractère chinois en question indique, selon lui, un sens blanc auquel la nature de l'homme est indexée. L'écrit, en imposant l'intraduisible, interroge comme du savoir ce qu'il en est de la vérité. Il contraint cette *demansion* (p. 64) de la vérité à se révéler comme structure de fiction où il creuse un vide.

Par ailleurs, cette nature inhérente au ciel, François Jullien note qu'il ne s'agit pas tant de la penser ou de la célébrer que de « bien régir son ordre naturel et en tirer parti <sup>3</sup> ». Sa signification importe peu au regard de l'attention à porter à son usage. Ce qui importe est la conduite à tenir en fonction de ce réel. Le sinogramme, s'il reste un semblant, vise moins à faire passer un message de vérité qu'à orienter les actes, soit ce qui justement ne fait pas semblant. Le *tian* chinois fait pavé dans la mare du Ciel chrétien. Rebelle au discours du maître/m'ètre et de son savoir absolu, *tian* serait, dans le rêve de l'Église, un peu comme la triméthylamine dans le rêve de l'injection faite à Irma ; écriture d'où surgit le réel d'une rencontre, chiffrage qui fait bord au trou d'un intraduisible. C'est ce point de structure qui ne cesse de se manifester dans le symptôme et renvoie le sujet à ce par quoi il supplée à ce ratage, soit la métaphore paternelle et le phallus.

Le deuxième glissement dans cette affaire des rites concerne l'effet sur le sujet. Là où le discours de l'Église vise à convertir l'étranger, c'est

l'étrangeté de la lettre chinoise qui, travaillant le discours, risque de la subvertir. Les rites autochtones et le Ciel chinois qui s'immiscent, s'impriment au sein de l'Église, viennent faire vaciller les signifiants maîtres qui soutiennent sa vérité absolue. Ils ont l'impudence de la dire pas-toute. La querelle des rites divisant profondément le clergé, peut-être pourrions-nous considérer qu'elle l'hystérise en plaçant le sujet divisé en position d'agent qui interroge les signifiants maîtres. Les turbulences qui secouent l'Église feraient ainsi virer le discours du maître au discours hystérique, plus apte, celui-ci, au questionnement.

Pour conclure sur cette querelle des rites, le « malentendu accommodant » de Matteo Ricci est balayé par le pape Clément XI, qui opte pour l'orthodoxie et interdit les rites chinois (ailleurs, en Polynésie française par exemple, on interdisait la pratique du tatouage, de ces inscriptions qui se portent à même le corps). Il s'agit d'asseoir la vérité de Dieu contre la dissidence des missionnaires de la Compagnie de Jésus, qui seront dès lors très mal vus en Occident. En réponse, l'empereur de Chine rejette la prédication du christianisme. Classés parmi les sectes dangereuses et perverses, les missionnaires sont expulsés et les chrétiens persécutés. Pris, comme Lacan l'écrit (p. 59), « en flagrant délit de non-sens », le sens blanc de la lettre chinoise vire au sang rouge. Voilà ce qu'il en coûte de vouloir appeler un chas un chat. Il serait plus facile de faire passer un chameau par la tête d'une aiguille. Il m'a semblé que l'expression ne tombait pas trop mal. Elle viendrait de l'Évangile selon saint Matthieu <sup>4</sup>. Quoi qu'il en soit de cet impossible chat-mot, on ne sait jamais à l'avance par où et comment il va être recraché. Autant dire, comme le fait Lacan, que Rome « n'a pas montré en l'occasion une particulière acuité politique » (p. 56).

### Ce que l'on conçoit bien s'énonce-t-il si clairement <sup>5</sup> ?

Avec cette histoire, notons que l'on s'écarte de l'idée répandue qu'un écrit noir sur blanc rend les choses claires et nettes. Avec les sinogrammes, Lacan interroge la fonction de l'écriture. Il indique qu'elle n'est pas de l'ordre de la compréhension. C'est du chinois, on n'y entend rien ! On n'y entend rien, ni avec la raison, ni avec les oreilles. On n'y entend rien parce que l'écrit, ce n'est pas la parole. La parole énonce la vérité. Lacan l'évoque en 1955 dans l'article « La chose freudienne » : « Moi la vérité, je parle <sup>6</sup>. » Mais si la vérité parle Je, elle est l'énigme qui se dérobe aussitôt qu'apparue dans la suite des énoncés. Elle ne tombe jamais à l'heure prévue, à l'heure pile. Elle est toujours mi-dite, pas-toute. Pour faire passer ce que la vérité ne peut que pas tout à fait dire, il faut un déplacement. Si bien que Lacan convoque un discours très éloigné de notre temps et de notre culture. Il choisit de

s'appuyer sur Meng-tzu, dont il nous dit, d'une façon qui m'a un peu surprise, que ça ne fait pas « à proprement parler » partie de son discours du jour et qu'il « le case avant l'heure pile de midi et demi » (p. 56). Cela pourrait donner l'impression d'une petite chose futile. Pourtant, au regard de la place, du temps et du souci du détail qu'il accorde à la citation de Meng-tzu, on mesure que le propos est loin d'être dépréciatif, bien au contraire. J'ai idée que Lacan, avec cette remarque faite en passant, rend déjà sensible que le discours est distinct de ce qu'il appelle le « à proprement parler ». Comme il le dira un an plus tard dans « L'étourdit », avec la parole, « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend <sup>7</sup>. » À prendre au sérieux la remarque de Lacan, on mesure à quel point il prend grand soin ici d'aborder l'objet de la leçon d'une façon qui soit congruente avec sa nature. Cet objet nécessite un déplacement du sujet de la chaîne actuelle où sa parole s'aliène, déplacement que permet l'écriture. Lacan rectifie la prétention contenue dans la parole, y compris celle qui fait support à ce qu'il veut faire passer : « Je vais vous dire [...]. » Il se reprend : « [...] je vais essayer de vous faire sentir ce que ça veut dire, et cela nous mettra dans le bain concernant ce qui est l'objet de ce que je veux énoncer aujourd'hui, c'est à savoir – dans ce qui nous préoccupe, quelle est la fonction de l'écriture ? » (p. 56).

### Dés-alpha-bêtiser le maître/m'êtré

L'écriture a joué un rôle décisif dans un type de structure sociale, nous dit Lacan, structure sociale d'une tout autre filiation, jusqu'à une époque récente, que ce qu'a noué chez nous le « phylum philosophique » d'où procède le discours du maître/m'êtré (p. 57). J'ai écrit « m'êtré » selon l'homophonie que fait jouer Lacan <sup>8</sup> pour indiquer cette branche de la philosophie qu'on appelle l'ontologie.

C'est sur cette voie nodale du discours que Lacan convoque l'enseignement de Meng-tzu en tant qu'il se distingue de l'ontologie du maître. Héritier spirituel de Confucius, Meng-tzu (entre 380 et 289 av. J.-C.) est ce qu'on a appelé un lettré. Sous le royaume des combattants, les lettrés vivent dans le sillage des souverains disposés à les entretenir. Se posant comme garants des traditions rituelles et des écritures vertueuses ancestrales, ils assurent par la voie de l'enseignement un soutien intellectuel et éthique au pouvoir. Dans son ouvrage sur l'histoire de la pensée chinoise <sup>9</sup>, Anne Cheng note l'ambiguïté de la relation entre le prince et le lettré. La dialectique qui s'instaure entre eux pourrait évoquer celle du maître et de l'esclave. Cependant, entre le prince et le lettré, il semble qu'il soit moins question de la lutte à mort pour la reconnaissance de l'être que d'articuler un savoir ancestral sur la nature de l'homme au lien social et à l'acte politique. Cette

interdépendance est d'ailleurs le souci majeur de Meng-tzu, interdépendance entre « des dignités conférées par le ciel » et « des dignités conférées par les hommes ». Son projet est l'articulation entre les valeurs d'humanité inhérentes au « décret du ciel », le *ren*, et le gouvernement de la cité.

Meng-tzu soutient sans relâche un enseignement, une dialectique où le savoir est un moyen de frayer une voie cohérente entre la nature humaine et la politique de la cité. Il porte ainsi une réflexion aiguë sur le couple Homme-Ciel, sur l'articulation entre l'homme comme être social lié aux autres et sa nature, inhérente au décret du Ciel.

Dans le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan s'est déjà référé à Meng-tzu. Il a notamment souligné que ces lois du ciel qui font l'homme, ce sont les lois du désir<sup>10</sup>. La question est donc celle de l'articulation de la conduite humaine dans le lien social avec les lois du désir. Le désir introduit entre l'homme et l'animal « une différence infinie » (p. 58). Chez l'homme, en effet, il est intimement lié à sa condition d'être parlant. Il est dans la nature de l'homme de n'avoir accès à un savoir sur les choses du monde que par les mots. Le langage découpe le monde, et ces découpages sont autant de pans de la réalité humaine. L'objet du désir n'échappe pas à cette découpe. Il en est même l'effet majeur. En tant qu'objet du monde « emporte-piécé » par le langage, l'être parlant est fait de cette coupure primordiale. Ce qui parle de la nature est de nature parlant. Tels sont la perte et le profit. Ainsi détaché, s'il tombe sous le ciel, comme le dit Meng-tzu, son être ne tombe pas sous le sens. C'est ce qui distingue la nature de l'homme dans la langue de Meng-tzu de « l'être à la botte, l'être aux ordres<sup>11</sup> » de l'impératif signifiant du discours du maître. Les mots ne sauraient dire l'essence ni le sens de la chose qu'ils creusent : « seskecé<sup>12</sup> », s'amusera à écrire Lacan de façon phonétique dans *Encore*, « seskecé » et seulement ça.

Les considérations nominalistes, disait-il en 1957, « si existantes qu'elles soient pour le philosophe, nous détournent du lieu d'où le langage nous interroge sur sa nature. Et l'on échouera à en soutenir la question, tant qu'on ne se sera pas dépris de l'illusion que le signifiant répond à la fonction de représenter le signifié, disons mieux : que le signifiant ait à répondre de son existence au titre de quelque signification que ce soit<sup>13</sup>. » Lacan le réaffirme dans la leçon qui nous occupe ce soir en pointant la nécessité d'interdire la question de l'origine du langage, « faute de quoi on s'égarer » (p. 61).

Il s'agit bien plutôt, pour soutenir valablement la question du langage et de la nature désirante de l'être humain, d'interroger non pas l'origine des mots mais la logique tracée par la relation des mots entre eux.

L'écriture chinoise donne à Lacan une formidable occasion de rendre sensibles les subtilités où le désir se produit comme effet de discours. Il y relève l'« ambiguïté fondamentale » de la phrase écrite, ambiguïté qui tient au fait que l'on peut la découper de plusieurs façons différentes selon la fonction que prend le mot, tantôt un nom, tantôt un verbe ou une conjonction. Avec les caractères chinois, il attire notre attention sur le jeu complexe entre les signifiants et la nuance qu'y apporte le moindre trait.

Ainsi, il en va de tout un processus de « désalphabétisation » de la formule que Lacan extrait du livre de Meng-tzu. Selon la traduction de Séraphin Couvreur <sup>14</sup>, « Mencius dit : Partout sous le ciel, quand on parle de la nature, on veut parler des effets naturels. Les effets naturels ont d'abord cela de particulier, qu'ils sont spontanés <sup>15</sup>. »

Anne Cheng traduit d'une façon plus précise, bien après la traduction de Lacan : « Partout sous le Ciel quand on parle de la nature, il ne s'agit en fait que du donné originel (*gu*, 故). Or, le donné originel prend racine dans le profitable <sup>16</sup>. »

Anne Cheng précise que le caractère *xing* (性), qui désigne la nature, comporte l'élément *sheng* (生), qui signifie vie, venir à la vie ou engendrer. Ainsi, la nature de l'homme n'est pas d'être mais de venir à la vie. Son humanité est une possibilité qui peut se déployer. Ce processus vital, selon Meng-tzu, ne se réduit pas au biologique, aux instincts primaires ou à la survie individuelle. C'est ce qu'indique le second élément, *xin* (心), qui compose la nature humaine (*xing*, 性). Il désigne à la fois le cœur et l'esprit. C'est pour Meng-tzu, je cite Anne Cheng, « une forme exclusivement humaine de sensibilité, la faculté de ressentir, de désirer et de vouloir, mais aussi de penser ce qui est ressenti, désiré et voulu [...] le *xin* est à la fois l'organe des affects et de l'intellect <sup>17</sup>. » Ce cœur/esprit a ainsi la capacité à la fois d'éprouver et de penser l'éprouvé. « Voilà, dit Meng-tzu, ce dont le ciel nous a dotés » (VI A 14-15). Ce don est ainsi un savoir qui n'a pas de valeur d'échange mais une valeur d'usage.

Lacan, quant à lui, propose une traduction à partir de son expérience psychanalytique de l'inconscient. Ainsi, il extrait de la phrase de Meng-tzu ceci que « pour ce qui est des effets du discours, pour ce qui est sous le ciel, ce qui en ressort n'est autre que la fonction de la cause, en tant qu'elle est plus-de-jour » (p. 60).

Il est bien clair pour lui que l'écrit n'est pas une simple transcription de la parole comme peut l'être l'écriture alphabétique. L'écriture, nous dit Lacan dans la leçon suivante, « c'est la représentation de mots » (p. 86). Et à le suivre dans la façon dont il noue les caractères, on saisit que la logique

du texte relève davantage du rébus que du code. Si la traduction de Lacan est controversée par les sinologues, il importe de saisir que c'est comme analyste qu'il s'engage dans la phrase de Meng-tzu, c'est-à-dire comme « supposé savoir lire autrement <sup>18</sup> ».

---

\* ↑ Commentaire de la première partie de la leçon IV du *Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 55-65, à Paris, le 14 mars 2024.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 83.
2. ↑ F. Jullien, *Moïse ou la Chine. Quand ne se déploie pas l'idée de Dieu*, Paris, Éditions de L'Observatoire, 2023, p. 197.
3. ↑ *Ibid.*, p. 20.
4. ↑ Évangile selon saint Matthieu, chapitre 19, verset 24.
5. ↑ Nicolas Boileau dit Nicolas Boileau-Despréaux, *L'Art poétique*, chant I, « Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement, Et les mots pour le dire viennent aisément. »
6. ↑ J. Lacan, « La chose freudienne ou le sens du retour à Freud en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 409.
7. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 449.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 33.
9. ↑ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 2014.
10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986 p. 375.
11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 33.
12. ↑ *Ibid.*
13. ↑ J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient freudien ou la raison depuis Freud », dans *Écrits, op. cit.*, p. 498.
14. ↑ Lacan cite Léon Wiegner, autre prêtre jésuite. Si on lui connaît la rédaction de travaux sur la Chine et des traductions de textes chinois, il semble qu'il n'ait pas traduit les œuvres de Meng-tzu. Ce travail a été fait par Séraphin Couvreur. Il s'agirait donc d'une erreur de Lacan.
15. ↑ S. Couvreur, *Les Quatre Livres, Livre IV, Œuvres de Meng Tzeu (Seu Chou)*, un document produit en version numérique par Pierre Palpant, dans le cadre de la collection : « Les classiques des sciences sociales » dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi.  
Site web : [http ://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)
16. ↑ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise, op. cit.*, p. 169.
17. ↑ *Ibid.*, p. 174.
18. ↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, séance du 10 janvier 1978.

## Patrick Barillot \*

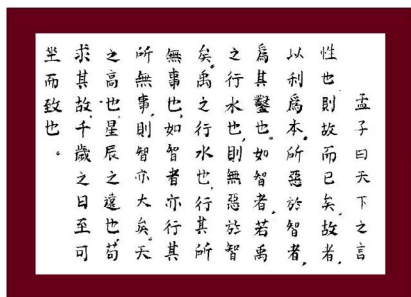
Le chapitre précédent se terminait par un retour sur la linguistique, dont Lacan nous disait que nous les psychanalystes pourrions tirer profit à condition que nous usions à notre guise de ce que font les linguistes. Et avec Meng-Tzu, Mencius – qui savait ce qu’il disait –, nous pourrions apprendre à soutenir une métaphore, non pas fabriquée pour ne pas marcher<sup>1</sup> – comme c’est le cas de la linguistique –, mais dont nous suspendrions l’action pour ce qui pourrait bien être notre but. Sans que ce but soit précisé.

Avec ce chapitre qui démarre d’emblée avec un écrit de Mencius, je crois que le but se précise : savoir quelle est la fonction de l’écriture dans la psychanalyse. La réponse viendra un peu plus loin. Quant à la métaphore à soutenir dans la psychanalyse dont nous suspendrions l’action que Mencius pourrait nous inspirer, la réponse reste en suspens.

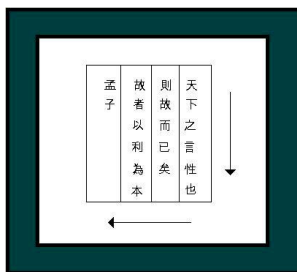
Avant d’entrer directement dans cette lecture, une remarque sur l’édition du Seuil. Tels que sont repris les quelques écrits de Mencius et la traduction qui nous en est donnée en regard dans le texte, il n’y a pas moyen de s’y retrouver. Je n’ai pas pu m’empêcher de penser que ça reste du chinois.

On pourrait se passer de mettre en correspondance précise les sinogrammes avec leur traduction et ne se soucier que de ce que Lacan en tire. Mais comme nous sommes dans un séminaire de lecture, je me suis dit que ce n’était pas inutile, d’autant que c’est un travail que peu de personnes s’aventurent à faire sauf pour une lecture minutieuse du texte. Pour m’y retrouver, je me suis reporté au livre *Mencius on the Mind* de Richards et à l’édition du séminaire de Staferla.

Dans Staferla, on a le passage de Mencius auquel Lacan se réfère :

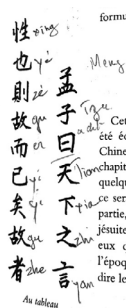


Dans sa forme simplifiée, qui ne reprend que ce qui est dans le séminaire, cela nous est présenté ainsi :



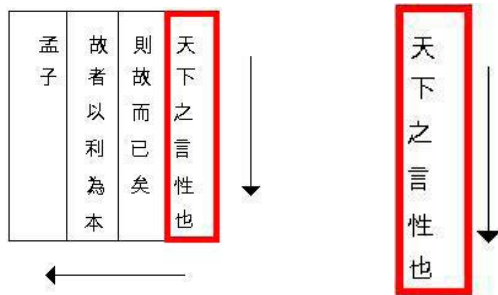
Je précise que la lecture se fait de haut en bas et de la droite vers la gauche.

Dans l'édition du Seuil, on a ce début du texte (p. 55), mais il est difficile de faire correspondre la traduction qu'en fait Lacan avec les caractères chinois.





Grâce à la traduction de Richards, on repère que les deux premiers caractères sont le nom de Meng-Tzu, le troisième signifie : « a dit » ; vient ensuite la petite formule :



天 下 之 言 性 也  
*tiān xià zhī yán xìng yě*

qui est celle mise en exergue à la page 57 :

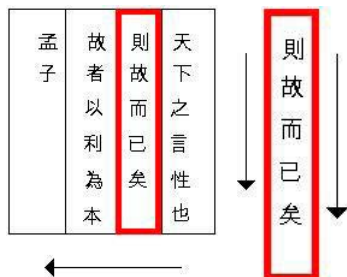
天  
下  
之  
言  
性  
也

Ceci, 天, désigne le ciel, ça se dit *tiān*, comme Lacan l'avait introduit la fois précédente, mais le sinogramme n'avait pas été reproduit. 天下 *tiānxià*, c'est sous le ciel, tout ce qui est sous le ciel, Isabelle Geneste en a parlé. Ici, 之, c'est un déterminatif *zhī*, il s'agit de quelque chose qui est dessous le ciel : 天下之, à savoir ce qui vient après. Le caractère *yán* 言 n'est pas autre chose que la désignation de la parole. Associé avec le caractère 性 *xìng*, 言 性, *yán xìng*, le *xìng*, Lacan l'avait déjà introduit au chapitre précédent. Ce *xìng*, ou *hsing* en anglais, la traduction qui s'en approche le plus est celle de nature ; c'est le caractère qui va aussi bien occuper Lacan que Richards. Et 也 : *yě* est quelque chose qui conclut une phrase, sans dire à proprement parler qu'il s'agit de quelque chose de l'ordre de ce que nous

énonçons « est », « être », c'est une conclusion, ou disons une ponctuation, car la phrase continue.

Ce dont il s'agit, nous dit Lacan, c'est que ce *yán* (p. 57) écrit *yen* – ce qui égare le lecteur – veut dire la parole, le langage. Mais comme tous les termes de la langue chinoise peuvent être employés au sens d'un verbe, cela voudrait dire à la fois la parole et ce qui parle de la nature sous le ciel. Lacan le formule autrement, car les ambiguïtés sont nombreuses : « En tant qu'il est dans le monde, sous le ciel, le langage voilà ce qui fait la nature [...] de l'être parlant » (p. 58). Puisque Mencius fait une différence dans un autre passage entre la nature du parlant et celle de l'animal.

La phrase continue donc, la lecture se faisant de haut en bas et de gauche à droite.



則 故 而 已 矣  
ze gu ér yǐ yǐ

• 則 *ze*, en haut de la seconde colonne donc, Lacan le traduit « en conséquence » ;

- 故 *gu*, c'est de *cause* ;
- *ze gu*, en conséquence de cause (p. 58) ;
- 故 而, *gu ér* veut à la fois dire comme « et » et comme « mais » ;
- 而 已 矣, *ér yǐ yǐ*, c'est seulement ça et ça suffit.

Cette partie se trouve page 55 alors que la traduction est page 57.

Remarquons que dans l'édition du Seuil, nous trouvons *gu* puis *ze* alors que le texte est *ze* puis *gu* (p. 58). C'est une erreur par confusion avec la troisième colonne où se retrouve le *gu* suivi d'un *zhe*.

故

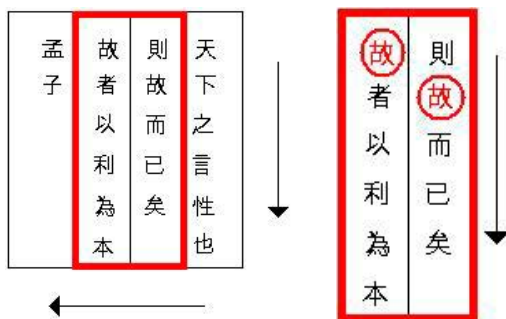
gu

則

ze

On lit bien que c'est *ze gu* et pas *gu ze*.

Et on arrive à la troisième colonne :



故 者 以 利 為 本

*gu zhě yǐ lì wéi běn*

Où l'on retrouve le *gu* de la deuxième colonne avec un *zhě* qui a été confondu dans l'édition du Seuil, d'où le *gu ze* de la page 58. Je vais vite : c'est de *gu* qu'il s'agit en tant que 以為, *yǐ wéi*, avec ce *wéi* qu'il a déjà introduit et qui peut vouloir dire « agir », voire quelque chose de l'ordre de « faire ».

- 以 *yǐ* ici a le sens de quelque chose comme *avec*, c'est *avec* que nous allons procéder...

- 利 *lì*, c'est le mot que pointe Lacan comme étant ce qui veut dire gain, intérêt, profit. Et le sens qu'il lui donne rétroactivement est celui de plus-value.

Le remarquable, que relève Lacan, dans ce qu'écrit Mencius – ou plus exactement un de ses disciples –, c'est qu'à partir de la parole qui concerne la nature, ce dont il s'agit est d'arriver à la cause en tant qu'elle est ce 利 *lì*, gain, profit. Autrement dit, Lacan reconnaît dans ce passage de Mencius que pour ce qui est des effets de discours, pour ce qui est dessous le ciel,

ce qui en ressort n'est autre que la fonction de la cause en tant qu'elle est le plus-de-jouir (p. 60).

Dernière remarque sur les sinogrammes qui sont retranscrits, seulement partiellement pages 55 et 59, je m'interroge sur ce qui est reproduit. Les deux premiers caractères correspondent à la fin du passage que je viens de traduire :

wéi bèn

Mais pour ceux qui suivent c'est un mystère. Ce ne sont pas ceux qui suivent dans la version de Richards, ni dans le texte de Mencius. On y retrouve trois sinogrammes de la colonne 2 mais pour l'un d'eux, c'est un mystère.

為 weí  
以 bèn  
利 lì  
而 ér  
已 yǐ  
矣 yǐ

\*\*\*

Nous abordons maintenant les questions que soulève le texte.

À propos de l'écriture chinoise, Lacan avance qu'elle a joué un rôle de support d'un type de structure sociale jusqu'à une époque récente. Support qui se distingue d'une autre filiation que celle qui s'était engendrée chez nous, notamment par le *phylum* philosophique dans son rapport au discours du maître. Le *phylum* désigne la lignée, l'embranchement.

Sur cette question du support apporté par l'écriture chinoise et particulièrement celle de Mencius, la précision vient un peu plus loin dans le chapitre. Mencius ne conseillait pas les princes – les maîtres – afin de leur enseigner « ce qui fait notre loi présente à tous, à savoir ce qu'il convient pour l'accroissement de la richesse du Royaume, et nommément de ce que nous appellerions la plus-value » (p. 60). C'est très sensible dans ce que j'ai pu lire de Mencius. Quand un prince lui demande de lui enseigner un moyen d'augmenter les richesses et la puissance de son royaume, il répond : « Pourquoi parler de richesse et de puissance ? Parlons de bienfaisance et de justice ; cela suffit. »

Donc Mencius ne délivre pas un savoir de maître, mais un savoir de sage qui ne suit pas la loi présente. Quelle est cette loi ? Certainement celle du marché qui s'inscrit dans une logique capitaliste, du profit.

Ce qui est différent – c'est la thèse de Lacan dans le séminaire précédent – dans notre *phylum*, c'est l'aide que les philosophes ont apportée aux maîtres, en permettant au discours du maître d'édifier un savoir, un savoir de maître. Dans le début du séminaire, il faisait référence à Hegel qui, dans sa dialectique du maître et de l'esclave, n'a pas vu que c'est par son travail que l'esclave accomplit le savoir du maître avec son plus-de-jouir.

Ce n'était pas le cas en Chine jusqu'à une époque récente, dit-il. C'est que la donne a changé. Je suppose que c'est en référence avec l'état du moment de la société chinoise. Nous sommes dans les années 1970 où Mao Zedong, maître féroce, vient de lancer sa révolution culturelle afin d'asseoir son pouvoir, avec le chaos social qui s'en est suivi. Révolution qui arrive après qu'il a lancé, en 1958, son Grand Bond en avant pour la prospérité du pays, qui s'est soldé par un grand bond en arrière avec des millions de morts causés par les famines qui en ont résulté.

Je passe à la page 58 où Lacan revient à la référence du livre de Richards, *Mencius on the Mind*. Concernant la traduction du texte de Mencius, Lacan nous indique deux façons de s'y référer, soit l'édition d'un jésuite du XIX<sup>e</sup> siècle, un nommé Wieger dans son ouvrage des *Quatre Livres fondamentaux du confucianisme*, soit le livre de Richards. Il est très vraisemblable que ce soit au livre de Richards que Lacan se réfère.

Il existe d'autres traductions du passage de Mencius : celle de Séraphin Couvreur au XIX<sup>e</sup> siècle dans les quatre livres, celle de M. G. Pauthier que l'on trouve dans l'édition Staferla, mais aucune ne s'approche de celle de Richards. À tel point que, les ayant parcourues, je pensais m'être trompé sur le passage traduit. Elles ne comportent pas ce que Lacan reprend de Richards. D'autres, beaucoup plus récentes, dont celle de la sinologue Anne Cheng<sup>2</sup>, s'approche un peu plus de celle de Lacan reprise de Richards. Il semblerait que Lacan se soit trompé dans sa référence à Wieger, qui n'aurait pas traduit Mencius, et qu'il s'agirait de Séraphin Couvreur.

Après avoir critiqué les linguistes dans la leçon précédente, Lacan rend ici hommage au travail de Richards, linguiste, dit-il, qui s'inscrit dans la meilleure tradition du logico-positivisme. Je crois que c'est à lui qu'il pensait à la fin du chapitre précédent quand il proposait de se servir du travail des linguistes à condition d'en faire ce que l'on veut.

Il n'en a pas toujours été ainsi, loin de là, car Richards est, peut-on dire, une vieille connaissance de Lacan. *Mencius on the Mind* date de 1932,

mais c'est avec son collègue Ogden qu'il publia en 1923 son ouvrage le plus connu : *The Meaning of Meaning – Le Sens du sens* –, que Lacan commente à plusieurs reprises dans ses textes. Il le fait dans « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* » et surtout dans « L'instance de la lettre dans l'inconscient », rédigé en 1957.

Dans ce texte, il dénonce l'illusion des philosophes qui voudraient que « le signifiant répond[e] à la fonction de représenter le signifié, disons mieux : que le signifiant ait à répondre de son existence au titre de quelque signification que ce soit. Car même à se réduire à cette dernière formule, l'hérésie est la même. C'est elle qui conduit le logico-positivisme à la quête du sens du sens, du *meaning of meaning*, comme on en dénomme, dans la langue où ses fervents s'ébrouent, l'objectif <sup>3</sup>. » Et de noter qu'avec cette logique, le texte le plus chargé de sens se résout en d'insignifiantes bagatelles et que les seuls à y résister sont les algorithmes mathématiques, qui sont sans aucun sens.

Mais c'est dans une note de bas de page qu'il étrille Richards vigoureusement pour l'application qu'il fait de ce procédé au texte de Mencius dans son ouvrage *Mencius on the Mind*. Lacan la qualifie d'« essoreuse en démonstration ». En effet, une fois le texte de Mencius passé à l'essorage de cette quête du sens du sens, il ne reste plus, dit Lacan, que « la propre méninge de l'auteur » à subsister de son objet, « serpillière à nettoyer le tableau noir du psychologisme anglais le plus consternant <sup>4</sup>. »

J'ajoute que ce procédé de quête du sens du sens évacue aussi le symptôme, dont il disait à la leçon du 20 janvier 1971 : « La dimension du symptôme, c'est que ça parle. Ça parle même à ceux qui ne savent pas entendre. Ça ne dit pas tout, même à ceux qui savent <sup>5</sup>. »

Que ce soit en 1957 ou en 1971, dans le séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan maintient son opposition à une construction qui suppose un métalangage qui puisse décrire un langage objet. Pas de sens du sens, pas d'Autre de l'Autre pour Lacan. Et on peut ajouter pas de vrai sur le vrai. Dans ce séminaire (p. 59), il reprend presque mot pour mot sa critique de « L'instance de la lettre » sur le métalangage <sup>6</sup>.

La question qui m'est venue est la suivante : pourquoi, comme il le dit par euphémisme, après avoir eu une position dépréciative à l'égard des travaux de Richards, en loue-t-il son travail ? Page 60, il conseille l'achat de *Mencius on the Mind* pour l'éclairage loin d'être négligeable que nous donne Richards sur une chose aussi fondamentale qu'est le langage.

Je pense que cela tient à ce qu'il en dit un peu avant. C'est qu'avec le travail de Richards, « nous trouvons de ce fait en un point qui est essentiel

à mettre en relief concernant la fonction de l'écrit » (p. 59<sup>7</sup>). Il va faire ses choux gras de ce travail, en y prélevant un certain nombre de références lui permettant de répondre à la question de la fonction de l'écriture dans la psychanalyse.

Et je pense que cela commence avec l'usage que fait Lacan de la traduction du texte de Mencius qui lui va comme bague au doigt. C'est en suivant Richards qu'il peut traduire Mencius de cette façon : « Qu'à partir de la parole qui concerne la nature, ce dont il s'agit est d'arriver à la cause en tant qu'elle est ce 利 *li*, gain, profit » (p. 60).

Quelques mots sur ce *Mencius on the Mind*. Richards dans son livre s'attache à l'étude du sinogramme *xing* (*hsing*) que Lacan traduit par « nature », mais c'est la nature de l'être parlant, le discours, auquel Richards donne, parmi d'autres sens, celui de *mind*. Le sous-titre de son ouvrage est : *Experiments in Multiple Definition*, « Expérimentation sur les définitions multiples ». En effet, il montre l'étendue sémiotique du sinogramme *xing* – il ne donne pas moins de six traductions possibles – dont découlent toutes les variations et difficultés de traductions. L'important dans ces différentes acceptions proposées est qu'il insiste pour dire qu'il désigne à la fois la nature et le souffle qui l'anime comme l'esprit au sens de *mind*. Alors qu'il existe un autre sinogramme pour désigner l'esprit, *sin*.

Le but que Richards se donne, au-delà des considérations sur les sens multiples des sinogrammes et de la complexité de la traduction, est de nous faire sentir que la pensée chinoise, orientée par les écrits des grands textes, suppose une façon d'être au monde différente du monde occidental. L'éthique en jeu, en tant qu'elle concerne la jouissance, n'est pas la même. Ce que souligne Lacan.

Ce n'est pas simplement, comme on pourrait le penser, un prêche sur la bonté naturelle de l'homme, mais un discours pour orienter sa vie selon cette éthique particulière qui ne vise pas le profit à tout prix, la quête de la plus-value.

\*\*\*

Venons-en à cette affirmation que le discours de l'analyste n'est rien d'autre que la logique de l'action. C'est ce qu'il aurait dit l'année précédente mais qui n'a pas été entendu par les psychanalystes parce qu'il est écrit avec les petites lettres que nous connaissons bien maintenant.

La logique, ça passe par l'écrit. Ce qu'écrit le discours analytique est cette logique de l'action, à savoir que petit *a* est en place d'agent. Place que

l'analyste va occuper comme semblant de cet objet et que seul le passage par l'écrit du discours analytique permet d'y faire figurer la logique de son acte.

Ce qu'écrit aussi le discours analytique, c'est l'effet de jouissance du langage, écrit avec les deux lettres *S* et *a*.

Et c'est dans la suite logique que Lacan embraye sur l'association dite libre. Pas plus libre, dit-il, qu'une variable liée dans une fonction mathématique. Je pense qu'il nous renvoie à ce qu'il a déjà dit de la fonction propositionnelle, au chapitre 2, en référence à Frege.

Il m'est venu à l'esprit de supposer que cette fonction est la fonction phallique, qu'il définira plus tard. Que dit la parole analysante prise dans cette fonction ? Elle dit ce que veut le parlant, l'objet qui manque à sa jouissance, son plus-de-jouir. Ce plus-de-jouir dont il nous disait que son support est la métonymie. Et là on retrouve Mencius dans sa traduction lacanienne. À partir de la parole qui concerne la nature, ce dont il s'agit est d'arriver à la cause de nos actions en tant qu'elle est ce 利 *li*, gain, profit. Plus-de-jouir autrement dit. Importance du sinogramme *wei*, agir.

Puis vient une interrogation sur la distance qu'il y a entre le discours analytique tel qu'il l'écrit et le cabinet analytique (p. 62-63), soit la pratique analytique. Et il relève que pour un certain nombre d'analystes, son discours ne s'accommode pas avec leur pratique, qui en diverge donc. Et de poser avec insistance l'importance des entretiens préliminaires nombreux afin de bien mesurer ce que l'on fait quand on fait entrer un patient dans l'analyse.

S'ensuit la question qu'il pose de savoir si, dans la relation transférentielle qui convoque le sujet supposé savoir, l'analyste peut être supposé savoir ce qu'il fait (p. 63). J'ajoute : dans son acte.

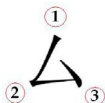
La réponse, il nous l'a déjà donnée. C'est l'aporie de l'acte analytique, dans son acte l'analyste ne pense pas. C'est un fait. Mais la question qu'il pose, il me semble, est de savoir si l'analyste sait qu'il ne pense pas dans son acte. Lacan en doute.

Il enchaîne directement avec l'introduction d'un nouveau caractère chinois, le *si*, qui dans ses sens multiples veut dire retors et aussi personnel au sens de privé, et qui va lui servir à prendre le départ de ce qui va suivre.



Ce que Lacan trouve de remarquable dans ce caractère est sa forme écrite qui lui permet de placer les termes autour desquels son discours tourne dans ce chapitre <sup>8</sup> :





En 1, ce sont les effets de langage au sens large. Lacan nous indique à la fin du chapitre qu'un de ces effets est le *xing* 姓, la nature, telle qu'elle est inscrite dans la disjonction de l'homme et de la femme. Et que ce rapport du mâle à la femelle est ce qui hante depuis toujours l'être parlant dans les forces du monde, celles qui sont *tiānxià* 天下 : *sous le ciel*. La pensée chinoise donnera comme modèle général de ce rapport celui dont il a déjà parlé du *yin* et du *yang*.

En 2, au croisement, c'est là où les effets de langage prennent leurs principes. Un peu plus loin, il y place la béance du rapport sexuel, telle que la laisse ouverte le phallus.

En 3, c'est le fait de l'écrit. Sur cette question de l'écrit, il reprend le terme de *demansion* (p. 64) qu'il avait déjà utilisé dans la leçon du 20 janvier 1971 pour situer dans le semblant le lieu de la vérité, son godet. Il précise ici une chose : bien que l'écrit soit second par rapport au langage, il est indispensable de questionner la *demansion*, le lieu de l'Autre de la vérité. Il me semble qu'il y a un procès en cours dans ce qu'il énonce de la fonction de l'écrit. En effet, si la *demansion* de la vérité est le semblant, ou le signifiant, comme il le dit aussi, et l'Autre le champ du langage, de l'ordre symbolique, quel est le lieu de cet Autre, sa résidence demandons-nous ? Ce lieu que seul l'écrit en tant qu'il n'est pas le langage peut venir questionner, dit-il. Remarquons au passage que ce n'est pas la parole qui peut questionner ce lieu, seul l'écrit le permet. Certainement parce que l'écrit a des vertus que n'a pas la parole, en particulier celle de fonder la logique et ses questions.

Il ne précise pas quel est ce lieu de l'Autre, mais il me semble que l'on peut répondre sans trop s'aventurer que ce lieu de l'Autre, c'est le corps. Ce qui l'amènera à mettre en avant par la suite la dimension du corps parlant et du symptôme qui parle comme événement de corps.

Au binaire savoir et vérité, il introduit donc ce terme de l'écrit comme étant le seul à pouvoir interroger la *demansion* de la vérité dans sa demeure. C'est la nouveauté qu'il introduit dans cette leçon et qui, ce que je vous propose, vient répondre à la question de la fonction de l'écrit dans la psychanalyse.

Reste la question de la métaphore à soutenir dans la psychanalyse mais à suspendre l'action pour atteindre quel but ? Pour le but, j'avance,

qu'il s'agit de questionner la vérité sans sa dimension et dans sa demeure.  
 Reste la question de la métaphore, quelle est-elle <sup>9</sup> ?

---

\* ↑ Commentaire de la première partie de la leçon IV du *Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 55-65, à Paris, le 14 mars 2024.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 53.

2. ↑ « Partout sous le ciel, quand on parle de la nature, il ne s'agit en fait que du donné originel (*gu*). Or le donné originel prend racine dans le profitable. »

3. ↑ J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 498.

4. ↑ *Ibid.*, p. 498-499.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 24.

6. ↑ Il dit à la page 59 que l'exigence du logico-positivisme à vouloir qu'un texte ait un sens saisissable aboutit à dévaloriser un certain nombre d'énoncés philosophiques – pris en flagrant délit de non-sens – et à exclure l'usage du discours mathématique d'être sans aucun sens alors que c'est lui qui se développe avec le plus de rigueur.

7. ↑ C'est moi qui souligne.

8. ↑ *Ibid.*, p. 64.

9. ↑ « Entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage, vous puissiez le prendre le même à tout instant », J. Lacan, « Litoraterre », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 16.

## PARIS 2024



### XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

*L'angoisse, comment la faire parler ?*



### VIII<sup>e</sup> Rencontre d'École

*Savoir et ignorance dans le passage à l'analyste*

## XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

### Fragment

Anna Wojakowska-Skiba

### L'angoisse avec les femmes

La Vienne du tournant du XX<sup>e</sup> siècle peut être considérée comme représentative de l'expression de l'angoisse avec les femmes, différente de celle d'avant. Que veulent-elles quand elles se battent pour leurs droits sociaux et politiques ? Qu'est-ce qui leur arrive lorsqu'elles se présentent avec des troubles corporels pour lesquels les médecins ne trouvent pas de cause organique ? Face à ce nouveau symptôme, Freud propose la psychanalyse, un nouveau traitement où le symptôme est atténué grâce à la révélation de souvenirs d'enfance refoulés. Cependant, en redéfinissant l'inconscient, il bouleverse ses contemporains avec l'idée que le symptôme et toutes les autres formations de l'inconscient – rêves, lapsus, actes manqués – ont un sens sexuel.

Probablement influencés par les découvertes de Freud, les artistes du début du siècle ont commencé à présenter la question de l'érotisme de manière inédite, comme Klimt dans son tableau *Judith et Holopherne*, basé sur un motif tiré de l'Ancien Testament. La jeune veuve Judith, par une ruse, se rend dans le camp de l'armée assyrienne hostile pour séduire son chef. Alors qu'Holopherne, conquis par sa beauté, s'apprête à la posséder, Judith le tue, provoquant la fuite panique de ses troupes. Rompant avec la tradition ecclésiastique du XIV<sup>e</sup> siècle selon laquelle Judith était représentée comme un type de Marie, la mère de Jésus, Klimt a accentué son visage dans un état de satisfaction érotique, ce qui fit scandale<sup>1</sup>. En négligé, tenant la tête d'Holopherne, partiellement visible, la Judith de Klimt est loin d'incarner l'idéal de la mère de la patrie animée par le désir de défendre les Hébreux de la famine.

Qu'est-ce qui a tant choqué dans ce tableau de Klimt ? S'agit-il du double aspect de la mère découvert par Freud, à la fois sainte et prostituée ?

Ou bien de la représentation d'une femme dominant un homme, faisant de lui l'objet de sa jouissance phallique du pouvoir ? Judith ne triomphe-t-elle pas parce qu'elle a réussi à projeter sur Holopherne l'angoisse liée à ce que Lacan a appelé la « destitution subjective <sup>2</sup> », en tant que moment où le sujet se sent réduit au corps comme instrument des conquêtes phalliques de l'Autre ? Selon Lacan, l'angoisse survient lorsque la parole ne peut donner un sens à ce qui est vécu dans le corps et que le sujet sent que le désir obscur de l'Autre vise son être propre. Si l'on interprète ainsi sa satisfaction érotique, la Judith de Klimt ne semble-t-elle pas éviter cette angoisse, en procurant à Holopherne, en tant que l'Autre du sexe, la mort comme castration suprême ?

En pratiquant la psychanalyse, Freud a découvert que les femmes, dès l'adolescence, peuvent malgré elles ressentir de l'angoisse face au désir sexuel des hommes, en le percevant comme une agression. Freud donne plusieurs explications à ce phénomène. L'une des premières est qu'à l'origine du symptôme se trouve un émoi sexuel lié à un événement refoulé de l'enfance, de la nature d'une rencontre avec le désir sexuel de l'Autre ou avec le désir sexuel propre, comme l'illustre le cas d'Emma <sup>3</sup>. L'excitation charnelle se transforme en angoisse, dans un état de détresse du sujet, l'*Hilflosigkeit* freudienne, traduite par Lacan par un manque de savoir qui répondrait aux questions du sujet sur ce qui lui arrive et sur ce que l'Autre veut de lui. En outre, Freud a constaté l'existence de théories sexuelles infantiles dans lesquelles le coït, inconnu, est interprété par le prisme de l'agression, qui, elle, est connue. Il a également développé le concept du complexe d'Œdipe et de la castration imaginaire qui lui est associée.

En définissant l'angoisse comme « le symptôme type de tout avènement du réel » pour tout être parlant, Lacan est allé au-delà des définitions freudiennes qui font de l'angoisse, chez l'homme, l'affect de la crainte de la castration comme perte de l'organe d'union avec la mère et, chez la femme, l'affect de la crainte de la perte de l'amour de l'homme en tant que possesseur de l'organe. Dans le cas des femmes, Lacan situe la cause de leur angoisse dans leur rencontre spécifique avec leur réel du sexe. D'une part, cette rencontre place la femme dans la position d'être l'objet du désir et de la jouissance de l'homme, d'autre part, elle peut l'exposer à l'expérience d'une jouissance supplémentaire, typiquement féminine, autre qu'autoérotique et que phallique. Il y a un contraste visible entre le tableau de Klimt et la sculpture du Bernin représentant l'extase de sainte Thérèse dans une jouissance au-delà de la possession phallique.

Du point de vue des femmes, la difficulté est de reconnaître que pour l'homme, dans l'amour, la femme est le sujet et dans le désir sexuel, l'objet. L'angoisse de la femme est donc d'abord suscitée par le fait d'être désirée en tant qu'objet « plus-de jouir », une partie du corps, comme dans l'exemple freudien de la « tranche de postérieur ». Ensuite, la jouissance typiquement féminine qui, contrairement à la jouissance phallique, est impossible à appréhender dans le registre symbolique, fait que la femme se sent « Autre » pour elle-même.

Selon Lacan, ce qui permet chez l'homme de répondre à l'angoisse face au désir de l'Autre du sexe, c'est que « l'objet peut être cédé ». Chez l'homme, le rôle de cet objet *a* est joué par l'organe phallique et la cession en question implique sa détumescence après le coït. Celle-ci a pour fonction de séparer le sujet de l'Autre, et donc le soulage. Pour une femme, cette détumescence de l'organe mâle peut apporter un soulagement, mais elle n'a pas de pouvoir sur cela. Pour elle, il n'y a pas d'autre objet à céder qu'elle-même <sup>4</sup>. De plus, sa jouissance propre est énigmatique puisqu'elle n'est causée par aucun objet et personne n'en sait rien, si ce n'est qu'elle en fait elle-même l'expérience. Il s'agit donc d'un déguisement du réel, lequel réel n'est en rien rassurant <sup>5</sup>. La psychanalyse de Lacan, en mettant l'accent sur la question de la différence des sexes fondée sur la différence des modes de jouissance, introduit donc un changement radical par rapport à la psychanalyse de Freud.







Interprété comme un fantasme du pouvoir de la femme sur l'homme, le tableau de Klimt n'est-il pas encore plus d'actualité en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle ? Aujourd'hui, à une époque où les liens humains se réduisent en partie à des relations avec des objets de consommation, les exemples seraient nombreux. D'abord ceux présents dans le langage contemporain, lorsque, par exemple, une jeune femme dit d'un homme « je l'ai eu ». Ensuite, ceux observables cliniquement, lorsqu'une femme a le sentiment de triompher sur son homme grâce à son portefeuille, son intellect, sa force physique ou sa libido, ou lorsqu'elle séduit un homme en prenant une apparence sexuellement attirante, puis lui refuse son corps, au mépris du réel du sexe masculin.

Les femmes qui adhèrent aux idées féministes actuelles suscitent de l'anxiété chez les hommes, comme le démontrent la recherche sociale <sup>6</sup> et l'expérience clinique. La question de la dissymétrie des sexes dans la sexualité semble de plus en plus difficile à aborder. Avec la demande d'égalité des sexes généralisée à toutes les sphères de la vie, elle est devenue politiquement incorrecte. Parmi les points de vue les plus radicaux, l'idée de remettre

en question la différence des sexes apparaît explicitement. Le problème est que les femmes paient le prix de leur attachement à la jouissance phallique, ce qui peut se traduire par des difficultés à construire des relations et à fonder une famille, voire par l'affirmation de la solitude (voir le succès de la chanson *Flowers* de Miley Cyrus, manifeste féministe de la génération des milléniaux).

La question se pose de savoir si cette pression sociale influence le discours analytique.

Varsovie, février 2024

- 
1.  *Klimt et Schiele. Éros et Psyché*, film documentaire italien réalisé par Michele Mally, 2018.
  2.  J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 261.
  3.  S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », dans *Naissance de la psychanalyse*, Paris, Puf, 2009.
  4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004.
  5.  Cf. C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, Puf, 2011, p. 44-45.
  6.  Cf. l'enquête de l'Ipsos et de Global Institute for Women's Leadership at King's College London : <https://www.ipsos.com/en/international-womens-day-global-opinion-remains-committed-gender-equality-half-now-believe-it>

## XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

### Journée préparatoire à Millau

Nadine Galabrun

### Freud et les affects \*

#### Témoigner

« Témoigner jusqu'au bout », telle fut la décision prise par le philologue Victor Klemperer sous les coups d'un agent de la Gestapo le 11 juin 1942. « Témoigner jusqu'au bout c'est, écrit le philosophe Georges Didi-Huberman dans le livre qu'il lui a consacré, ne pas éviter de s'inclure soi-même dans ce dont on témoigne. C'est donc témoigner de ses émotions <sup>1</sup>. » Il y a chez Klemperer une éthique du témoignage qui met au jour une « certaine vérité des émotions <sup>2</sup> ». Ces émotions étaient nommées affects par Spinoza, « soit ce qu'on appelle une passion de l'âme ». Dans le *Journal* de Klemperer <sup>3</sup>, les émotions ont autant d'importance que les autres documents pour l'histoire. Rendre compte d'un fait s'accomplit avec les faits effectifs et concrets mais aussi avec les faits de langue et les faits d'affect. Pour Georges Didi-Huberman, « nous sommes donc faits d'affects. Et ce ne sont pas de simples effets <sup>4</sup> » ressentis dans le corps.

À l'opposé de l'émotion, il y a l'indifférence. Cette indifférence qui menace parfois Klemperer comme un danger qui le priverait de devenir, de son temps et de ses subjectivations – indifférence comme perte du sens-signification, indifférence à laquelle s'ajoute l'apathie, définie comme une sorte de disjonction dans son rapport à autrui.

Alors, des questions se posent pour nous aujourd'hui dans le cadre de cette journée consacrée au thème « L'angoisse, comment la faire parler ? » : les psychanalystes ont-ils la même conception des affects que celle de G. Didi-Huberman et des philosophes ? Et... témoigner, est-ce la même chose que faire parler ? L'étude des diverses conjonctures d'affects mises en relief par Freud va nous permettre d'avancer sur ces questions, en sachant



que Lacan s'est appuyé sur Freud pour construire sa théorie des affects et de l'angoisse, que nous allons découvrir tout au long de cette journée.

### Mise au point de la conception des affects par Freud

Freud pense la question des affects avec l'hypothèse de l'inconscient et de ses incidences sur le corps livré aux symptômes.

Dans ses premiers textes (les lettres à Fliess de 1894 et 1896 et les textes sur l'hystérie), sont reliés affects et représentations refoulées, affects et souvenirs inconscients, affects et blessures sexuelles anciennes, affects et corps, comme le révèle la vignette clinique d'Emma décrite par Freud dans « Esquisse d'une psychologie scientifique » en 1895<sup>5</sup>. Emma ne peut pas entrer seule dans un magasin. Ce qui cause cela est un souvenir à l'âge de 13 ans, l'âge de la puberté : dans un magasin, deux employés avaient ri d'elle et de sa toilette, ce qui avait provoqué sa panique et sa sortie précipitée. Un des deux hommes lui avait plu. L'analyse révèle un autre souvenir plus ancien : alors qu'elle avait 8 ans et se trouvait seule dans une épicerie, le marchand, avec un sourire grimaçant, avait touché ses organes génitaux au travers de sa robe. « Le souvenir déclenche une *libération* [d'énergie] *sexuelle* (qui n'eût pas été possible au moment de l'incident) et qui se mue en angoisse. » Emma « a peur que les commis ne répètent l'attentat et s'enfuit<sup>6</sup>. »

Les affects, l'angoisse dans cette vignette clinique, sont donc produits par l'inconscient comme effets du refoulement. Mais pour Freud, la teneur du symptôme, ici la phobie, vient de l'idée ou de l'association refoulée, des traces mnésiques, de la mémoire inconsciente, et non de l'affect lui-même, même si Freud relève que l'état émotif est toujours justifié et qu'il survit à l'oubli. Dans tous ses textes, il évoque les affects en termes de puissance et d'intensité expressive, leur mode d'apparition est qualifié avec les termes de précipité, d'échappée, d'éruption, d'ouverture de passages, de percées, de brèches. Ce lot de qualificatifs n'est pas sans évoquer ce que Lacan fera ressortir plus tard concernant les caractéristiques de l'angoisse.

Quelques années plus tard, en 1915, dans *Métapsychologie* et dans la lettre 52 à Fliess, l'affect est présenté comme produit par la pulsion. C'est sous la forme d'état d'affect qu'apparaît la pulsion.

Pour rappel, Freud définit « la pulsion, comme un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychisme en conséquence

de sa liaison au corporel <sup>7</sup>. » Et il explique qu'à chaque pulsion sont attachés à la fois une représentation psychique et un affect.

Un des destins possibles des pulsions est le refoulement, qui est sous la domination du principe du plaisir et du déplaisir et qui constitue une défense permettant d'éviter le déplaisir. Le refoulement porte sur la représentation (*Vorstellung*) représentant la pulsion. Freud entend par « représentant pulsionnel, une représentation ou un groupe de représentations investies d'un quantum déterminé d'énergie psychique (libido, intérêt) <sup>8</sup> ».

Sous l'effet du refoulement, on a un triple destin du facteur quantitatif du représentant pulsionnel : ou bien la pulsion est totalement réprimée, on ne trouve aucune trace d'elle, ou bien elle se manifeste sous forme d'affect, ou bien enfin elle est transformée en angoisse. Freud nous invite à prendre en considération le destin pulsionnel qui consiste en la transposition des énergies psychiques en affects et tout particulièrement en angoisse <sup>9</sup>. Notons qu'ici l'affect et l'angoisse sont différenciés. Et à l'époque de la *Métapsychologie*, il considère que l'angoisse est produite par le refoulement.

Il faut donc considérer, à côté de la représentation, quelque chose d'autre que Freud appelle « quantum d'affect ». « Le quantum d'affect correspond à la pulsion, en tant qu'elle s'est détachée de la représentation, et trouve une expression conforme à sa quantité dans des processus qui sont ressentis sous forme d'affects <sup>10</sup>. » L'affect est défini par Freud comme l'expression qualitative de la quantité d'énergie pulsionnelle et de ses variations.

Freud montre que si le représentant pulsionnel est refoulé et donc inconscient, les affects, eux, ne sont pas refoulés et restent conscients ; ce qui signe l'échec du refoulement. Pour lui, le destin de ces affects est de courir partout, de dériver, de se déplacer et de se rattacher à une autre représentation (l'idée associée) et non plus à la représentation originale refoulée, donc de se déconnecter de la cause originelle et de tromper, de se transformer en leur contraire (amour/haine), de réunir des « paires contrastées ». Dans la clinique, les affects vont donc prendre de multiples formes : dans l'hystérie de conversion, ils se transforment ou disparaissent ; dans la névrose obsessionnelle, ils se déplacent ; dans la névrose d'angoisse ou la mélancolie, ils permutent <sup>11</sup>.

Pour illustrer ce que deviennent les affects dans le cadre du refoulement, Freud donne plusieurs exemples cliniques <sup>12</sup>. Il présente le cas d'une hystérie d'angoisse, avec phobie d'animal. Au départ, on a une revendication d'amour à l'égard du père, donc une motion pulsionnelle qui est une position libidinale envers le père, couplée avec l'angoisse dont celui-ci est

l'objet. Mais, sous l'effet du refoulement, la représentation « père » disparaît : au père, se substitue l'animal loup. L'angoisse n'a pas disparu pour autant, mais elle s'est transposée sur l'animal loup. L'angoisse du loup vient donc à la place de la revendication d'amour pour le père.

Dans le cadre de l'hystérie de conversion, « la belle indifférence de l'hystérique » montre que les affects peuvent totalement disparaître. Là, le refoulement des affects réussit.

Quant à l'Homme aux loups, à la mort de sa sœur qu'il aimait, il manifesta peu de douleur ; par contre, celle-ci s'exprima peu de temps après, sur la tombe d'un poète vénéré mort depuis très longtemps, de façon exagérée et discordante. Les poésies de sa sœur étaient comparées à celles de ce poète par le père ; dans son récit, l'Homme aux loups se trompait sur les causes de la mort de sa sœur : elle s'était empoisonnée, et ne s'était pas tuée d'un coup de pistolet, contrairement à ce poète mort dans un duel au pistolet.

Retenons donc ceci des analyses de Freud : « [...] lors du refoulement, a lieu une séparation de l'affect d'avec sa représentation [qui, elle, est inconsciente], sur quoi tous deux s'en vont vers leurs destins distincts [...] mais le véritable processus est, en règle générale, qu'un affect ne se produit pas tant que n'a pas réussi la percée qui lui donne une nouvelle façon d'être représenté dans le système Cs<sup>13</sup>. »

En 1920, dans *Au-delà du principe de plaisir*<sup>14</sup>, dans le chapitre 3, Freud cherche à expliquer la répétition et la résistance du symptôme dans le transfert. Il montre que ce qui résiste, ce sont les affects douloureux négatifs : sentiment d'infériorité, de trahison, d'humiliation, « ample sentiment de dédain ». Les raisons se logent dans la répétition des expériences sexuelles du passé de l'enfant qui donnent du déplaisir et de l'insatisfaction. Ici, les parents ne sont pas en cause, note Colette Soler dans *Les Affects lacaniens*<sup>15</sup>. En effet, chez l'enfant, la recherche de la satisfaction pulsionnelle échoue : (1) parce que les désirs œdipiens sont « incompatibles avec la réalité » (en raison de la loi d'interdit de l'inceste) ; et (2) parce que « le développement corporel de l'enfant n'est pas suffisant<sup>16</sup> ». Cela entraîne le déclin de la vie sexuelle de l'enfant, et la survenue des sentiments douloureux.

Freud les énumère : la perte d'amour et l'échec ont pour conséquence la perte de l'estime de soi, la plainte de ne pouvoir rien mener à bien et de ne rien réussir, la déception par rapport au parent de sexe opposé, la jalousie suscitée par la naissance d'un nouvel enfant qui est la preuve de l'infidélité du parent aimé, et même l'humiliation de ne pas pouvoir créer un enfant.

Plus tard, dans le transfert, ces expériences malheureuses et ces affects douloureux et négatifs se répètent, comme s'ils faisaient destin, avec pour cause, toujours, l'action de la pulsion qui, comme dans l'enfance, n'apporte que du déplaisir, et non pas le plaisir escompté. Dans le transfert, la répétition est donc répétition de « l'échec d'origine ». Lacan donnera du relief à cet échec d'origine, en montrant que l'excitation pulsionnelle est exigeante, mais qu'il est impossible de la satisfaire. En résultent les affects comme effets produits par ce que Lacan appellera d'une part le réel du vivant, soit « le réel des exigences pulsionnelles et des limites du corps vivant, et d'autre part le réel hors symbolique, celui des impossibles propres au symbolique et à l'Œdipe <sup>17</sup>. »

C'est en 1926, dans *Inhibition symptôme et angoisse* <sup>18</sup>, que Freud va préciser sa conception de l'angoisse. L'angoisse devient cause du refoulement alors qu'elle était jusqu'alors produit de refoulement. Dans ce cas, nous pouvons nous demander : quelle est l'origine de l'angoisse ?

L'affect d'angoisse apparaît devant un danger pulsionnel inconnu du moi ; mais en deçà de l'angoisse face au danger, il y a l'angoisse comme réaction originaires liée à la situation de détresse psychique (*Hilflosigkeit*), où l'individu réalise la faiblesse de ses forces face au danger pulsionnel. Cette situation de détresse psychique est nommée traumatique par Freud. Il y a lieu alors de séparer la situation traumatique de la situation de danger.

Dans l'attente que survienne une telle situation de danger, l'angoisse surgit comme signal ; ce signal d'angoisse signifie : la situation traumatique de détresse peut survenir, ou bien la situation rappelle un des événements traumatiques que l'individu a vécus autrefois. « L'angoisse est donc à la fois attente du traumatisme ou répétition atténuée de celui-ci <sup>19</sup>. »

En reconnaissant que l'angoisse n'est pas qu'effet produit mais cause, Freud ouvre un sillon que Lacan va creuser pour construire sa théorie de l'angoisse.

### Faire parler l'angoisse

Pour Freud, faire parler l'angoisse se fait dans le cadre du dispositif analytique, qui inclut la parole dans l'association libre et le psychanalyste qui interprète. Faire parler l'angoisse consisterait à lever le refoulement, à retrouver et à rendre conscientes les représentations refoulées en lien avec les expériences sexuelles traumatiques, à déchiffrer donc, tout en éveillant l'affect lié au refoulement. Mais ce qui est interprété, c'est la représentation et non l'affect qui, lui, s'éprouve.

Dans les *Études sur l'hystérie*, Freud explique : « Chacun des symptômes hystériques disparaissait immédiatement et sans retour quand on réussissait à mettre en pleine lumière le souvenir de l'incident déclenchant, à éveiller l'affect lié à ce dernier et quand, ensuite, le malade décrivait ce qui lui était arrivé de façon fort détaillée et en donnant à son émotion une expression verbale. » Et il poursuit : « [...] l'être humain trouve alors dans le langage un équivalent de l'acte, équivalent grâce auquel l'affect peut être "abrégé" à peu près de la même façon <sup>20</sup> », dans un processus de décharge émotionnelle par laquelle le sujet se libérera de l'affect attaché au « souvenir pathogène », et cela avec l'interprétation de l'analyste.

### Pour conclure : faire parler l'angoisse, ce n'est pas témoigner

Mais « la parole d'association libre n'est pas le témoignage » et « l'interprétation de la vérité refoulée n'est pas la simple écoute <sup>21</sup> », précise Colette Soler dans *Les Affects lacaniens*. Et Lacan affirme, dans « La science et la vérité », que « la vérité de la douleur n'est pas la douleur elle-même », à l'encontre des propos de certains philosophes. La vérité des émotions et de la souffrance névrotique n'est pas identifiable aux émotions et à la souffrance elles-mêmes, mais elle est à chercher, pour Lacan, du côté de ce qui cause ces émotions et cette souffrance <sup>22</sup>.

C'est donc à la recherche de ce qui cause l'angoisse, « le seul affect qui ne trompe pas », selon Lacan, que nous allons nous consacrer tout au long de cette journée, car pour traiter l'angoisse, encore faut-il avoir une idée de ce qui la cause, dans le prolongement de ce que révèle Freud, et bien sûr avec Lacan, auquel les exposés que vous allez entendre vont faire une grande place.

---

\* ↑ Ouverture de la journée préparatoire au Rendez-vous international 2024 « L'angoisse, comment la faire parler ? », qui s'est tenue à Millau (Pôle V), le 2 mars 2024.

1. ↑ G. Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2022, p. 75.

2. ↑ *Ibid.*, p. 76.

3. ↑ V. Klemperer, *Mes soldats de papier*, *Journal (1933-1941)*, Paris, Le Seuil, 2000. *Je veux témoigner jusqu'au bout*, *Journal (1942-1945)*, Paris, Le Seuil, 2000. *LTI, la langue du III<sup>e</sup> Reich*, Paris, Albin Michel, coll. « Histoire », 1996.

4. [↑](#) G. Didi-Huberman, *Brouillards de peines et de désirs*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2023, p. 15.
5. [↑](#) S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1979, p. 363.
6. [↑](#) *Ibid.*, p. 365.
7. [↑](#) S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », dans *Métapsychologie*, Paris, Folio-Essais, 1968, p. 18. « La pulsion serait une excitation qui agit sur le psychique » (p. 13). « L'excitation d'un organe est représentée dans la vie psychique par la pulsion » (p. 19). « Les différentes pulsions sont issues du corporel et agissent sur le psychisme » (p. 20).
8. [↑](#) S. Freud, « Le refoulement », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 54.
9. [↑](#) *Ibid.*, p. 56.
10. [↑](#) *Ibid.*, p. 55.
11. [↑](#) S. Freud, Lettre à Fliess du 21 mai 1894, dans *La Naissance de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 76-78.
12. [↑](#) S. Freud, « Le refoulement », *art. cit.*, p. 58.
13. [↑](#) S. Freud, « L'inconscient », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 86.
14. [↑](#) S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Payot, 1981, p. 59-70.
15. [↑](#) C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, Puf, 2011, p. 8.
16. [↑](#) S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, *op. cit.*, p. 64-66.
17. [↑](#) C. Soler, *Les Affects lacaniens*, *op. cit.*, p. 8.
18. [↑](#) S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, Puf, 1990, p. 95.
19. [↑](#) *Ibid.*, p. 96.
20. [↑](#) S. Freud, *Études sur l'hystérie*, Paris, Puf, 1956, p. 4-6.
21. [↑](#) C. Soler, *Les Affects lacaniens*, *op. cit.*, p. 5.
22. [↑](#) J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 870.

## XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

### Journée préparatoire à Millau

François Terral

### L'angoisse de la psychanalyse \*

« Devant un panneau "Attention aux enfants", vous pensez d'abord que vous êtes un danger pour les enfants, ou plutôt que les enfants sont menaçants<sup>1</sup> ? » Cette question est celle que Yann Diener, psychanalyste, a choisie pour débiter son article paru dans le *Charlie Hebdo* du 24 juin 2020. Il y dit les enjeux de la coupure interprétative en psychanalyse, celle qui renvoie à la possibilité de lever ce type de paradoxe auquel une telle formulation nous confronte. Mon titre, « L'angoisse de la psychanalyse », s'offre au même paradoxe. Parler sous ce titre, c'est d'abord l'occasion de proposer un repérage de l'angoisse, centré sur l'expérience de la psychanalyse et son savoir théorique. Mais ce titre vise aussi à interroger un fait de la clinique : la psychanalyse amène le patient à traverser l'angoisse. Ce second niveau implique que l'analyste soit en mesure d'y faire face sans perdre ses moyens. Il en va de sa formation, soit de celle liée à sa propre analyse, avant de parler d'autres dimensions nécessaires – recherches théoriques, contrôle de sa pratique, etc.

#### « L'angoisse provoquée »

Contrairement peut-être à ce qu'on pourrait croire, tous les patients ne sont pas angoissés au moment de s'adresser à un analyste – je parle de ceux qui sont adultes, car la question se pose différemment pour l'enfant, j'y reviendrai. Ce n'est pas forcément cela qui les amène. Par contre, tous, de manière différente et plus ou moins durable, vont, du fait de l'expérience du travail analytique, rencontrer l'angoisse. Pour l'analyste, c'est le signe que la tâche analysante prend toute sa consistance. Car c'est le signe d'une rencontre particulière : la rencontre avec ce que Lacan nomme le *désir de l'analyste* – façon de désigner ici son engagement personnel dans

le travail analytique, au-delà de la seule question de maîtrise du dispositif. Du fait même de la nature de l'acte analytique en effet, l'analyste est amené à confronter l'analysant à ce qu'il y a de plus radical et obscur dans sa vie, dans son histoire, dans son propre désir et ses empêchements. Aussi inconfortable soit-elle, cette confrontation est féconde en découvertes pour l'analysant. L'angoisse, devenue question, ouvre à la possibilité d'éclaircir certains niveaux de souffrance, d'expériences négatives, d'impasses de divers ordres qui font symptôme pour lui.

Il ne tarde pas à éprouver aussi que parvenir à éclairer ainsi, par sa propre parole et les interprétations proposées par l'analyste, l'obscur de son symptôme a cet effet de faire reculer l'angoisse. Cela amène Lacan à noter que s'agissant de l'analyste, je le cite, l'angoisse du patient « est une angoisse qui nous répond, [...] une angoisse avec laquelle nous avons [...] un rapport déterminant. » Et il soutient aussi que c'est « une angoisse que nous provoquons <sup>2</sup> ». On comprend ici qu'il en va de l'efficace même de la psychanalyse, une efficace qui exige un solide lien de transfert entre l'analysant et l'analyste.

S'il fallait relativiser cette angoisse dite *provoquée* chez le patient, nous pourrions rappeler l'analogie amenée par Freud entre l'analyste et le chirurgien, analogie qu'il formule comme argument amené pour contrer les critiques faites à la psychanalyse. Ces critiques, il le dit, témoignent d'une certaine méconnaissance des processus psychiques inconscients – il est rare qu'il en soit autrement de nos jours. Et en effet, je cite Freud, qui a parfois des propos dont la justesse peut désarmer autant que surprendre : « Personne ne songe à reprocher au chirurgien, les souffrances d'une opération, pourvu qu'elle soit couronnée de succès. Il doit en être de même pour la psychanalyse <sup>3</sup> [...]. » Et il ajoute : « D'ailleurs, ces désagréments sont bien peu de chose comparé aux tortures de la maladie <sup>4</sup>. »

### « L'inquiétante étrangeté »

C'est un éclaircissement fondamental de la réalité de l'angoisse qu'a apporté la psychanalyse avec sa découverte de l'inconscient. Je vous propose de nous arrêter d'abord sur le texte de Freud « L'inquiétante étrangeté <sup>5</sup> ». Il paraît en 1919, soit à un moment charnière de ses recherches et de son enseignement. Ce moment est en effet celui où Freud va franchir un pas conceptuel majeur, en définissant *l'au-delà du principe de plaisir*. Cette avancée le conduit à résoudre un grand nombre des difficultés qui se posaient à lui dans sa pratique, à partir de la prise en compte de ce qu'il nommera alors *pulsion de mort*.



Le point de départ de Freud n'est pas psychanalytique, puisqu'il nous montre d'abord en quoi cette expérience de « l'inquiétante étrangeté » est du registre des qualités de notre sensibilité, domaine qui renvoie à la dimension de l'esthétique, laquelle s'intéresse d'abord à la perception et à la sensation du beau. On est là un peu loin de la psychanalyse... sauf à considérer que notre émotion esthétique est aussi prise dans des déterminations inconscientes. C'est ce que Freud va démontrer s'agissant ici d'un domaine opposé au beau. Ainsi, une expérience qui suscite une inquiétante étrangeté, dit Freud, « ressortit à l'effrayant, à ce qui suscite l'angoisse et l'épouvante <sup>6</sup> [...] ».

### *Heimlich, Unheimlich*

Freud choisit de rendre compte au lecteur de l'étude linguistique serrée qu'il va mener du terme allemand, à la recherche de ce que la langue a pu y déposer. « L'inquiétante étrangeté », c'est l'*unheimlich*, terme composé du signifiant *heimlich* <sup>7</sup>, qu'on peut traduire par familier, cher et intime, ou encore non étranger, et du préfixe *un* qui indique la notion de contraire, soit une signification proche des termes étranger, hostile, inquiétant. Cette opposition dont on pourrait se contenter pour réfléchir à l'angoisse ne dit rien des subtilités de la langue et des complexités des phénomènes de langage, lesquels sont au cœur de la psychanalyse.

Ces subtilités que Freud découvre ici peuvent se résumer à un point essentiel qui efface l'opposition des deux termes : « *Heimlich* [dit-il] est donc un mot dont la signification au fil du temps évolue en direction d'une ambivalence, jusqu'à ce qu'il finisse par coïncider avec son contraire *unheimlich*. *Unheimlich* est en quelque sorte une espèce de *heimlich* <sup>8</sup> » ; « [...] la définition de l'*unheimlich*, c'est d'être *heimlich* <sup>9</sup> », dit Lacan dans son séminaire. Autrement dit, ce qui m'est étranger et inquiétant l'est d'être aussi intimement familier à moi-même. Cet effet porté par la langue, révélé par elle, s'éclaire de l'hypothèse de l'inconscient <sup>10</sup>.

L'expérience d'inquiétante étrangeté s'impose donc au sujet quand, je cite Freud, « ce qui devait rester un secret, dans l'ombre, [...] en est sorti <sup>11</sup> ». Et quand il en est ainsi, l'angoisse s'impose en même temps. Mais une constante apparaît, soulignée par Freud : la situation provoquant l'inquiétante étrangeté renvoie toujours au vécu de la personne, ce qui pourrait laisser à penser que nous ne sommes donc pas livrés sans limite à ce type d'expérience. Sauf que pour Freud, et pour la psychanalyse, le vécu renvoie aussi à la vie psychique, aux fantasmes, aux complexes et peurs infantiles refoulés, qui ne manquent pas de se réveiller à l'âge adulte, à la

faveur d'une mise en résonnance portée par les mots. Ainsi peut s'expliquer pourquoi certaines situations ou scènes d'une œuvre de fiction, de littérature, de cinéma, qui ont été imaginées et écrites par quelqu'un d'autre, et non vécues réellement par la personne, peuvent confronter à des situations étranges, angoissantes, voire susciter de l'insupportable.

### Rien d'étranger...

Se précise donc une proximité étroite avec la structure de certaines productions de l'inconscient. Un rêve, un lapsus sont de l'ordre de la confrontation à un dévoilement qui peut faire inquiétante étrangeté. Mais pour peu qu'une telle expérience, reprise dans les mots d'une parole analysante, s'offre à l'interprétation, cela peut faire étape essentielle dans le travail d'une analyse. Dans le mouvement de dévoilement de ce qui devait rester dans l'ombre, Freud reconnaît la levée du refoulement. « [...] là est [dit-il] réellement la nature secrète [*geheim*] de l'étrangement inquiétant, [...] le *Unheimlich* n'est en réalité rien de nouveau ou d'étranger, mais quelque chose qui est pour la vie psychique familier de tout temps, et qui ne lui est devenu étranger que par le processus de refoulement <sup>12</sup> ».

La lecture de ce texte de Freud sera l'occasion de s'intéresser à d'autres considérations s'agissant de l'inquiétante étrangeté. Freud précise un éventail d'expériences intégrant la magie, la superstition, la fatalité, l'animisme, les fantômes, le double ou d'autres évocations horribles... sans parler de considérations extraites de la clinique de la psychanalyse. Ce qui revient comme un point commun, ce sont les effets de l'impossible symbolisation de la mort pour l'être parlant. « La proposition : tous les hommes sont mortels [dit-il] a beau parader dans les manuels de logique comme modèle d'affirmation universelle, aucun homme ne se résout à la tenir pour évidente, et il y a dans notre inconscient actuel aussi peu de place que jadis pour la représentation de notre propre mortalité <sup>13</sup>. » La rationalité de notre modernité a-t-elle plus de prise sur les forces de l'inconscient à cet égard ? Sans doute pas.

### Silence, solitude, obscurité

Afin d'avancer vers l'articulation que fera Lacan de ces questions et surtout mieux circonscrire ce que ce terme d'angoisse recouvre, je voudrais m'arrêter à une remarque de Freud. Elle vient comme réponse à une question posée plus tôt dans son texte : « D'où provient, d'autre part, l'inquiétante étrangeté du silence, de la solitude, de l'obscurité <sup>14</sup> ? », demande-t-il. Et il finit son texte en disant que ces trois circonstances sont celles « auxquelles

s'attache chez la plupart des humains une angoisse infantile qui ne s'éteint jamais tout à fait <sup>15</sup> ».

À cet égard, Freud rapportait le dire d'un « enfant, anxieux de se trouver dans l'obscurité, s'adressant à sa tante qui se trouve dans une pièce voisine. "Tante, parle-moi ; j'ai peur. – À quoi cela te servirait-il, puisque tu ne me vois pas ?" À quoi l'enfant répond : "Il fait plus clair lorsque quelqu'un parle <sup>16</sup>." » Voilà bien une parole sensible aux effets les plus subtils du vécu : l'obscurité, l'isolement n'ont pas le même poids, la même densité, dès lors qu'une voix aimée les perce. Lacan faisait remarquer que même si beaucoup d'enfants sont concernés par la peur de l'obscurité <sup>17</sup>, ce n'est pas le cas de tous. Toujours est-il qu'il souligne à cette occasion que le défaut de certains pères est une dimension de l'angoisse <sup>18</sup>.

Alors, quand il fait noir, serait-ce seulement la lumière qui fait défaut ? À suivre le sérieux de ce que nous apporte cet enfant, on peut dire que si la voix qui lui parle apaise son angoisse, c'est parce qu'elle porte un désir pour lui : « Je ne suis pas loin, sois tranquille, parlons ensemble », aura pu lui dire la tante aimée. Et en effet, les situations de solitude, de silence, d'obscurité posent cette question au sujet, insidieusement : que suis-je pour l'Autre ? On pourrait décliner : que suis-je pour elle, pour lui (et même pour eux), qui me laisse seul, qui ne me demande rien, qui ne me voit pas ? De telles questions peuvent finir par devenir écrasantes pour l'être parlant, insupportables d'angoisse, et je ne parle pas seulement de l'enfant bien sûr.

### Manque du manque

Si pour Freud l'angoisse surgit quand le sujet se confronte au manque – ici le manque de la présence de l'autre <sup>19</sup> –, ce qu'il situe comme la « réaction au danger de la perte de l'objet protecteur <sup>20</sup> », Lacan soutient une thèse qui nuance, mais précise cette lecture. Elle se formule dans un redoublement : l'angoisse, soutiendra Lacan, vient quand c'est le manque qui vient à manquer.

Prenons un peu de recul pour éclairer ce point. Car cette formulation nous ramène au rapport du sujet au désir, c'est-à-dire là où s'éclaire ce qui se joue dans l'angoisse telle que la psychanalyse en déploie la logique. Si l'apport de Lacan est crucial ici, c'est qu'il nous amène à situer l'objet du désir non pas tant comme ce qui satisferait le désir, et qu'il suffirait d'acquérir – idée fort commune que l'on peut avoir du désir, qui est insuffisante –, que comme, du fait d'être manquant par définition, ce qui *cause le désir*, autrement dit ce qui *pousse* le sujet vers tel ou tel objet à acquérir, lequel une fois obtenu ne pourra se révéler qu'insatisfaisant : le capitalisme

l'a bien compris. Cet objet cause du désir, il lui donne un nom qu'on pourrait dire universel à toutes expériences de réalisation du désir : objet *a*, soulignant que sa *fonction de cause* du désir nous reste voilée <sup>21</sup>.

Lacan rappellera aussi dans son séminaire que « le manque est radical, radical à la constitution même de la subjectivité <sup>22</sup> ». Dès lors se pose la question de la position de l'être parlant par rapport au manque : comment consent-il à en être sujet ? Question éthique qui trame une vie et donc un travail d'analyse. La réponse à une telle question est propre à chacun, même s'il en va aussi du réel des aléas d'une vie. Et puis elle emporte ses effets d'angoisse, Lacan indiquant que l'angoisse est le « terme intermédiaire entre la jouissance et le désir, [et que c'est] sur le temps de l'angoisse que le désir se constitue <sup>23</sup> », dernière remarque que vérifie particulièrement la clinique de l'enfant.

### Jouissance de l'Autre

Ainsi, ce qui manque à cet enfant, plus que la lumière, et plus que la présence d'un autre bienveillant, c'est le désir de cet Autre et la parole qui le porte, désir en tant qu'il inscrit et maintient l'enfant dans un rapport au manque, qu'on peut nommer ici *séparation*. Séparation – et donc perte et manque – qui rend possible son propre rapport au désir. C'est elle en effet qui dynamise en même temps le lien affectif et le processus de la demande : « Tante, parle-moi », demandait l'enfant.

Quand l'obscurité, la solitude ou le silence se fait plus dense, l'Autre du sujet, dont jusque-là la marque du désir permettait au sujet de situer sa place en tant que distincte de la sienne, peut finir par imposer une présence d'une étrange et inquiétante densité. Une présence qui tend à effacer toute limite de séparation. Dans les doutes du sujet à l'endroit de l'Autre, dans sa culpabilité à son égard – elle n'est jamais loin – et les ruminations les plus diverses qui occupent le sujet, l'Autre devient pour lui envahissant, étouffant. C'est ce trop qui est cause de l'angoisse. Il a pour effet de réduire le sujet à l'objet de l'Autre, en le mettant à la portée de sa jouissance, au sens ici où l'on jouit de quelque chose dont on a pris possession.

Cette situation, rapidement invivable, tout le monde la connaît, et notamment à partir de l'expérience que nous fait vivre le cauchemar. « [...] l'angoisse de cauchemar est éprouvée à proprement parler comme celle de la jouissance de l'Autre. Le corrélatif du cauchemar, c'est l'incube <sup>24</sup> ou le succube, cet être qui pèse de tout son poids opaque de jouissance étrangère sur votre poitrine, qui vous écrase sous sa jouissance <sup>25</sup> », car c'est ainsi qu'on représente l'incube, assis sur sa proie endormie, prêt à jouir d'elle.

Mais l'angoisse ne se résumant pas au cauchemar nocturne, l'hypothèse de l'inconscient nous permet de soutenir que l'être parlant ne fait pas seulement des cauchemars en dormant. La vie quotidienne, affective, sociale peut être aussi devenue un cauchemar, au sens plus large du terme, répétant des séquences aliénantes et angoissantes. La vie professionnelle aussi peut l'être, bien sûr, je vais y revenir dans un instant. Le paradoxe ici est que, ces situations cauchemardesques se répétant et finissant par faire symptôme, le sujet peut être amené à se poser la question de ce qui se satisfait pour lui dans cette répétition. Cette question vient souvent de la reconnaissance du signal qu'est l'angoisse pour l'analysant, celui du manque d'un manque donc, et plus précisément encore, selon les mots de Lacan, le signal du « défaut de l'appui que donne le manque <sup>26</sup> ». Cet appui, c'est celui du désir.

### Se redonner la parole

Au-delà de la clinique, Freud savait que la psychanalyse pouvait angoisser et il l'évoque dans le texte dont nous venons de parler, à partir de l'idée que, la psychanalyse s'occupant de découvrir les forces secrètes à l'œuvre en l'être humain, elle puisse être elle-même, de par cela, je le cite, « devenue étrangement inquiétante aux yeux de bien des gens <sup>27</sup> ». Si d'aucuns cherchaient des raisons de s'inquiéter, voire de rejeter la psychanalyse, en voici une : l'*unheimlich* de la psychanalyse.

Mais ce qui domine dans le lien social aujourd'hui pose des questions peut-être plus fondamentales encore. Ainsi, puisqu'on en parle, ce rejet de la psychanalyse s'éprouve particulièrement là où justement depuis sa découverte une place lui avait été faite – je parle des *métiers de l'humain*. Ils sont concernés, d'être pris dans un très inquiétant renouvellement des modalités d'encadrement de l'action professionnelle. Sous couvert d'*optimisation*, d'*innovation*, de *réduction des coûts*, et j'en passe, la pensée est maintenant séparée de l'action, la conception et l'organisation des pratiques, séparées de leur réalisation. Et donc, là où la réflexion et l'élaboration collective quotidienne étaient de mise, une élaboration qui implicitement mettait au travail les effets de l'inconscient, c'est la seule exécution silencieuse et solitaire qui est attendue. Celle d'une action pensée en amont, et par d'autres. Sans doute faudrait-il nuancer, selon les contextes professionnels, mais s'il fallait vider de leur humanité les métiers en question, on ne s'y prendrait pas autrement.

Que retenir alors pour analyser les désordres qui découlent d'une telle situation, sachant qu'ils sont massifs, et que ne sont pas seulement concernés

ces métiers<sup>28</sup> ? Le rejet de la psychanalyse que je disais est, je crois, à situer au-delà de ce qu'elle est comme référence théorique et appui éthique pour des professionnels. Ce qui est rejeté, beaucoup plus fondamentalement ici, c'est la considération de la parole des acteurs professionnels, la parole comme vecteur d'un désir et d'une possible mise en sens de l'action. C'est ce même rejet d'une parole qui désire, c'est-à-dire qui questionne, que Lacan a isolé à partir des apports concernant le discours capitaliste, dont il montre qu'il s'accompagne d'une destruction du lien social. Dès lors est rejetée la nécessaire prise en compte de l'angoisse que peuvent à l'occasion créer toutes situations professionnelles.

Car, faut-il le rappeler, il arrive que travailler confronte à l'angoisse, et singulièrement celle de ne pas, ou plus, comprendre ce qu'il faut faire... Et puis s'agissant des *métiers de l'humain*, l'angoisse est aussi celle qui peut apparaître d'avoir à faire avec la complexité des réalités des publics, avec la propre angoisse et la souffrance de ces personnes devant la vie, devant la mort, tout simplement – souffrance aggravée par le sentiment de ne plus pouvoir être écouté sur ça. « L'angoisse est indomptable, on ne peut lui commander de se coucher<sup>29</sup> », souligne Patrick Barillot dans le texte de présentation des journées internationales. Ce qu'on fera bien de ne pas perdre de vue.


Alors, comment font-ils, celles et ceux qui y restent malgré tout, qui n'ont pas décidé d'aller voir ailleurs, voire de changer de métier, car on en est là ? Comment font-ils, une fois pris acte que la plainte était une forme d'impasse – ce qui prend du temps ? Seuls d'abord, puis à plusieurs peut-être, modestement, non sans devoir payer un certain prix, en termes de temps notamment, ils s'inventent des occasions. D'abord celle de retrouver un peu d'air, de se donner une respiration. Puis celle de se redonner la parole ; pour eux-mêmes et pour d'autres. Se redonner la parole pour, par la voie d'un questionnement soutenu, d'une *recherche des pourquoi*<sup>30</sup>, tenter de retrouver *l'appui* qui leur manque, celui qui fonde le désir, au-delà de l'angoisse : l'appui du manque.

---


\* ↑ Intervention à la journée préparatoire au Rendez-vous international 2024 « L'angoisse, comment la faire parler ? », qui s'est tenue à Millau, le 2 mars 2024.


1. ↑ Y. Diener, « Comme de malentendu », *Charlie Hebdo*, mis en ligne le 24 juin 2020, paru dans l'édition 1457 du 24 juin 2020.

2. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 71.
3. [↑](#) S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975, p. 63.
4. [↑](#) *Ibid.*
5. [↑](#) Traduction de *l'Unheimlich* par Marie Bonaparte. D'autres traductions sont aujourd'hui proposées, comme celle du traducteur de Freud, Olivier Mannoni, qui a opté pour « l'inquiétant familial ».
6. [↑](#) S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1985, p. 213.
7. [↑](#) *Heim* renvoie à maison ou foyer, utilisé ici comme préfixe (Lacan s'y arrête et en fait usage dans le séminaire sur l'angoisse, notamment p. 60.) Le suffixe *lich* signifie « de manière ».
8. [↑](#) S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais, op. cit.*, p. 223.
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 60.
10. [↑](#) La psychanalyse nous montre que d'autres réalités humaines s'ouvrent sur de possibles définitions paradoxales. Le concept de jouissance me semble en être un bon exemple, comme celui de symptôme, Lacan précisant par exemple qu'il est pour le sujet à la fois de l'ordre d'une défaillance et d'une solution. Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 27.
11. [↑](#) S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais, op. cit.*, p. 222.
12. [↑](#) *Ibid.*, p. 246.
13. [↑](#) *Ibid.*, p. 247.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 254.
15. [↑](#) *Ibid.*, p. 263.
16. [↑](#) S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, chap. xxv, « L'angoisse », Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965, p. 384.
17. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 74.
18. [↑](#) *Ibid.*
19. [↑](#) Freud aura précisé cela dans son texte *Trois essais sur la sexualité*, paru en 1905, cf. 3<sup>e</sup> partie, chap. v, « La découverte de l'objet ». « L'angoisse chez les enfants n'est à l'origine pas autre chose qu'un sentiment d'absence de la personne aimée. [...] ils sont angoissés dans l'obscurité, car on n'y voit pas la personne aimée, et cette angoisse ne s'apaise que lorsqu'ils peuvent tenir sa main » (p. 135).
20. [↑](#) S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, 1926, Paris, Puf, 1968, p. 98.
21. [↑](#) Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 323.
22. [↑](#) *Ibid.*, p. 158. Dans le même paragraphe, il dit encore que « la façon la plus certaine d'approcher ce quelque chose de perdu, c'est de le concevoir comme un morceau de corps. » Cf. la théorie du rapport au manque fondée sur les rapports de privation, frustration et castration.
23. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 204-205.
24. [↑](#) Du latin *incubus*, « couché sur » ; cela donne aussi l'incubation, soit le fait de couvrir, telle la poule par exemple, couchée sur ses œufs. Succube est un dérivé féminin d'incube.
25. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 76.
26. [↑](#) *Ibid.*, p. 67.
27. [↑](#) S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais, op. cit.*, p. 249-250.

28.  On lira sur ces questions, par exemple, Marie-Anne Dujarier, professeure de sociologie à l'université Paris-Cité-IHS/LCSP, et notamment l'article du *Monde*, « Le paradoxal déploiement du management par les dispositifs », paru le 5 février 2024.

[https://www.lemonde.fr/emploi/article/2024/02/05/le-paradoxal-deploiement-du-management-par-les-dispositifs\\_6214821\\_1698637.html](https://www.lemonde.fr/emploi/article/2024/02/05/le-paradoxal-deploiement-du-management-par-les-dispositifs_6214821_1698637.html)

29.  P. Barillot, Argument du XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums du Champ lacanien « L'angoisse, comment la faire parler ? », les 3 et 4 mai 2024, à Paris.

30.  J. Lacan, Entretien avec Emilia Granzotto pour le journal *Panorama* (en italien), à Rome, le 21 novembre 1974. Source Internet.



## XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

### Journée préparatoire à Millau

Geneviève Faleni

#### « Quoi peut se dire \* ? »

J'ai abordé la question du Rendez-vous international – « L'angoisse, comment la faire parler ? » – en m'intéressant à ce qui concerne le corps.

L'angoisse étreint le corps (l'étymologie nous l'indique : *angoisse* vient de *angustiare*, qui signifie *serrer*, *êtreindre*). Elle attrape certaines zones ou fonctions (gorge, ventre, respiration...). Mais qu'est-ce qui, du corps, est ainsi saisi, laissant le sujet à l'arrêt et sans parole, mutique ?

#### Le corps

La psychanalyse a partie liée avec le corps, différencié de l'organisme. En effet, c'est en considérant les symptômes de conversion présentés par les hystériques que Freud a décelé leur valeur de vérité et posé les fondements de sa pratique et de sa théorie.

Lacan aborde la question du corps de diverses façons au fil de son enseignement. Il y a le corps comme forme unifiée à laquelle le sujet s'identifie au moment du stade du miroir, comme image idéale qu'il adore. C'est ce qui fonde l'imaginaire tel que Lacan le pose dès son premier séminaire.

Mais il y a aussi le corps qui se fabrique selon l'ordre symbolique, avec et par le langage : d'une part, le langage est lui-même corps (en tant qu'ensemble organisé selon une structure, des règles, un lexique...) ; d'autre part, le langage marque le corps. En 1967, Lacan affirme que le « lieu de l'Autre n'est pas à prendre ailleurs que dans le corps <sup>1</sup> ». Le corps du langage est premier, il doit être « incorporé » par le sujet en devenir et c'est ce qui lui décernera son corps (« le premier corps fait le second de s'y incorporer <sup>2</sup> »). Le signifiant entre dans le corps par le biais de l'Autre et de la demande. Lacan utilise le terme « corpsifier » pour désigner ce que

produit l'incorporation symbolique. Il crée ce néologisme à partir du terme anglais *corpse*, qui signifie cadavre, pour appuyer sur l'effet de dévitalisation généré. Il parle aussi de négativation de la vie, de soustraction de jouissance, et soutient cette idée que le corps du parlant est séparé de la jouissance. Le corps attribué par le langage gagne un peu de la pérennité du signifiant mais y perd le trait du vivant.

L'expression « corps parlant » apparaît au cours du séminaire *Encore*, donc au moment où Lacan a orienté sa recherche sur la question du réel et commencé à travailler avec le nœud borroméen. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer son propos de la fin de la leçon du 15 mai 1973 : « Le réel, dirais-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient <sup>3</sup>. » « Mystère » indique une part inconnue (secrète, cachée) qui relève du réel et donc échappe au symbolique. Tout de l'inconscient n'est pas épuisé par le déchiffrement, tout du corps parlant n'est pas silence des organes ni « désert de jouissance ». Le corps vivant est substance jouissante, il est le lieu d'une jouissance opaque qui touche au réel, et par là est hors sens.

### L'angoisse, un affect qui ne trompe pas

Au regard de la théorie freudienne qui pose que l'affect se déplace d'une représentation à l'autre et que, étant de ce fait trompeur, il ne peut constituer le point de départ de l'interprétation, Lacan accorde une place d'exception à l'angoisse. L'angoisse est le seul affect qui ne trompe pas, elle ne se déplace pas, elle reste arrimée à ce qui la produit.

Son dixième séminaire (1962-1963) articule l'angoisse à ce qu'il élabore alors de la question de l'objet sous les traits de l'objet *a*. Effet de soustraction de jouissance généré par le langage, l'objet *a* est au principe de la division subjective ; effet de perte réelle, il s'inscrit comme manque par la voie du signifiant et cause le désir. À partir de là, l'angoisse est située comme le signal de la proximité de l'objet *a*, quand le manque vient à manquer.

Alors que les signifiants s'enchaînent et se dispersent, l'affect d'angoisse, dans sa certitude éprouvée, signale un point que le signifiant ne peut révéler, un point de réel.

### Tout avènement du réel

C'est en 1974, à Rome, lors de sa conférence nommée « La troisième », que Lacan situe l'angoisse comme « le symptôme type de tout avènement du réel <sup>4</sup> » (il dit « symptôme » et non « affect » comme cela s'est répandu, me semble-t-il, chez ses commentateurs, et comme je l'ai repris dans mon

argument, l'angoisse étant bien reconnue comme un affect). « Avènement » renvoie à l'idée d'apparition, de venir à l'existence, mais aussi de parvenir à la notoriété ou à un pouvoir suprême.

Colette Soler, dans son ouvrage *Les Affects lacaniens*, nous fait entendre le pas franchi avec cette formulation. Elle souligne les avancées de Lacan sur la question du réel : après l'avoir abordée depuis le symbolique, comme limite logique liée à l'impossible à écrire, à partir de 1973 la structure du nœud borroméen lui permet d'en rendre compte différemment. En écrivant les trois consistances réel, symbolique et imaginaire dans leur entrecroisement, une part du réel apparaît hors symbolique, « identifiable au champ du vivant [...], lequel ne doit rien au langage <sup>5</sup>. » On comprend ainsi que le réel indexé par l'angoisse peut concerner autre chose que l'objet *a* ; ce qui est désigné relève d'une généralisation du « manque du manque » (« le manque du manque fait le réel <sup>6</sup> [...] »).

Alors que l'objet *a* a à voir avec l'Autre, Autre barré par l'opération langagière, « le réel hors symbolique, qui ne parle pas, est sans Autre, facticité hors sens du vivant <sup>7</sup> » (facticité au sens philosophique, comme caractère de ce qui existe à titre de fait contingent, mais qui est difficile à justifier ontologiquement).

Qu'elle réponde à l'imminence de l'apparition de l'objet à une place qui doit rester vide ou à une expérience hors sens qui évince tout recours symbolique, l'angoisse se présente comme un moment de destitution subjective, elle confronte le sujet au sentiment de se « réduire à son corps », ainsi que Lacan le dit dans « La troisième ».

### L'angoisse, comment la faire parler ?

On peut frissonner à cette formulation, ai-je écrit dans mon argument, y entendant l'écho de sombres méthodes de recueil d'informations... Néanmoins, j'ai constaté que ce thème suscite un intérêt manifeste chez ceux qui en prennent connaissance. L'idée que l'angoisse puisse parler ne semble pas surprendre, même si celle de la faire taire pour retrouver la paix peut rapidement prévaloir.

Donc, comment la faire parler ? Si ce n'est par la bouche du sujet qui seul peut se faire le porte-parole de son angoisse ? Aucune figure mythique ne se dresse pour dire « Moi, l'Angoisse, je parle ».

Mais encore : la faire parler, pourquoi et surtout pour quoi ? Dans quelle visée ? Notre époque fait toutes sortes d'offres de parole pour toutes sortes de problèmes. La spécificité de celle de la psychanalyse est de prendre en compte l'existence de l'inconscient et d'un savoir qui s'y loge. Elle invite

ceux qui se tournent vers elle à s'engager, à partir de leur plainte, dans cette voie d'exploration, ouverte vers un « Que puis-je savoir ? », et où la guérison, parie-t-elle, viendra par surcroît. Dès lors, chercher à faire parler l'angoisse indique que la psychanalyse considère qu'un savoir peut être extrait de cette expérience subjective.

L'analysant, de son côté, parle de l'angoisse en termes paradoxaux : certitude de son éprouvé mais indicible, indétermination de sa cause, sentiment de menace sourde, imprécise, mais qui le concerne indubitablement. Or, à la question « Que puis-je savoir ? », Lacan répond : « [...] rien qui n'ait la structure du langage en tout cas, d'où il résulte que jusqu'où j'irai dans cette limite, est une question de logique <sup>8</sup>. » Alors, comment faire avec l'angoisse, qui est un affect, un éprouvé et, de ce fait, n'a pas structure de langage, n'entre pas dans le déchiffrement ? Pour autant, nous l'avons vu, Lacan fait de l'angoisse un point d'appui pour l'interprétation, du fait de son caractère non trompeur. Il ne l'éclaire pas par le signifiant, il l'institue comme indicateur d'un avènement de réel et, en cela, l'angoisse revêt un caractère épistémique (elle est un « indic » qui renseigne !). Cependant, le réel qui se présente ne parle pas. D'où le « Quoi peut se dire ? » de mon titre, en écho au propos de Lacan dans *Télévision*, où il apparaît que chercher à cerner le réel confronte à la limite logique mentionnée plus haut : « Quoi [...] peut se dire, du savoir qui ex-siste pour nous dans l'inconscient, mais qu'un discours seul articule, quoi peut se dire dont le réel nous vienne par ce discours <sup>9</sup> ? »

### « Quoi peut se dire ? »

Seul le sujet a la parole, c'est pourquoi, face à l'occurrence de l'angoisse, il est convoqué dans sa position éthique, il doit prendre une option : soit il choisit de la réduire au silence et passe à autre chose, soit il choisit de la considérer, et pour cela il tente de dire, de dire quelque chose, il en fait, selon l'expression de Colette Soler, un « pousse à l'Autre, un recours à l'Autre, à ses mots et leur sens <sup>10</sup> ». En effet, pas d'autre moyen possible que celui du langage. Mais l'énoncé « Quoi peut se dire ? » introduit l'écart entre « parler » et « dire », écart qui est celui de l'acte.

Par ailleurs, dans cet énoncé le « je » n'apparaît plus : si quelque chose peut se dire, ce sera à son insu. On pense bien sûr aux lapsus, actes manqués et autres formations de l'inconscient-langage qui surprendront le sujet mais qu'il pourra analyser. Mais ce « quoi » touche aussi au savoir sans sujet qui côtoie le réel, qui fait l'inconscient-réel.

## Dans quelle langue ?

Cela nous conduit vers les élaborations de Lacan autour de *lalangue*, comme lieu de ce savoir insu. Disons-le rapidement, en reprenant les termes de sa conférence à Genève : à partir de 1971, Lacan, tout en posant que « l'inconscient c'est la façon qu'a eue le sujet [...] d'être imprégné par le langage <sup>11</sup> », souligne que « c'est dans la façon dont la langue a été parlée et aussi entendue pour tel et tel dans sa particularité », « dans ce *motérialisme* que réside la prise de l'inconscient <sup>12</sup> ». Il retient le terme *lalangue*, dans sa proximité avec *lallation*, pour désigner cette part réelle, d'avant le sens, qui pour chaque sujet marque son rapport au langage.

Le rapport de *lalangue* à la jouissance est double. D'une part, il faut d'abord noter que le discours, en tant que structure de lien social qui ordonne les jouissances, précède *lalangue* ; la jouissance s'y infiltre, y fait dépôt par le dire singulier qui concerne un sujet pour constituer *lalangue*. D'autre part, *lalangue*, concernant le corps, civilise la jouissance en régulant la question de l'objet – j'y reviendrai. Les effets de *lalangue* sont complexes et touchent aux trois registres, réel, symbolique et imaginaire.

J'essaie de resserrer les choses sur la question du corps écrit comme imaginaire sur le nœud borroméen. Les éléments de *lalangue* affectent le corps de jouissance dans ses deux modalités :

– d'une part, la jouissance du sens, inscrite dans le nœud borroméen, entre imaginaire et symbolique. Elle concerne le corps imaginaire, qui n'est cependant pas simple reflet d'une forme naturelle – fondé certes sur l'expérience spéculaire mais expérience relayée par la parole de l'Autre et nourrie par les significations, normes et idéaux véhiculés par le discours, sous lesquels courent les brins de *lalangue* ;

– d'autre part, la jouissance hors sens, inscrite entre imaginaire et réel. Elle concerne le corps dans sa capacité à jouir, le corps en tant que substance vivante jouissante tel que Lacan l'a amené dans le séminaire *Encore* <sup>13</sup>. Ici, les éléments de *lalangue*, leur *motérialité* hors sens, marquent cette jouissance par définition hors sens : il y a rencontre de deux hors-sens. C'est par cela que Lacan définit le symptôme « événement de corps », qui par cette « jouissance opaque d'exclure le sens <sup>14</sup> » constitue un avènement de réel.

Dans « La troisième », Lacan indique les enjeux pratiques de ces avancées : « Le sujet supposé savoir qu'est l'analyste dans le transfert ne l'est pas supposé à tort s'il sait en quoi consiste l'inconscient d'être un savoir qui s'articule de *lalangue*, le corps qui la parle n'y étant noué que par le réel dont il se jouit. Mais le corps est à comprendre au naturel comme dénoué de ce réel qui, pour y ex-sister au titre de faire sa jouissance, ne lui reste

pas moins opaque. » L'analyste étant averti de cet inconscient-*lalangue*, comment peut-il travailler avec ce réel opaque qui échappe au symbolique et qu'il a « pour mission de [...] contrer » ? Lacan nous indique l'outil, outil classique de la psychanalyse, mais revisité : « L'interprétation [...] n'est pas interprétation de sens mais jeu sur l'équivoque. Ce pourquoi j'ai mis l'accent sur le signifiant dans la langue. Je l'ai désigné de l'instance de la lettre [...] c'est *lalangue* dont s'opère l'interprétation, ce qui n'empêche pas que l'inconscient soit structuré comme un langage [...]. » La structure langagière de l'inconscient demeure, mais, s'écartant de la chaîne associative et du sens, Lacan valorise ici la lettre comme élément dans lequel se précipite la jouissance de *lalangue*. Seul le discours de l'analyse est en mesure de saisir cela, ainsi que nous le montre sa structure qui fait des  $S_1$  produits un essaim disjoint du  $S_2$ , lequel reste inaccessible :

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Cela étant posé, la question « Quoi peut se dire dont le réel nous vienne par ce discours ? » n'est pas close pour l'analysant : « Les effets de *lalangue* dans le réel qui font le vrai "mystère du corps parlant" sont à démontrer en fait, et ne le sont que dans la psychanalyse <sup>15</sup> », fait remarquer Colette Soler.

### Le corps angoissé

Je reviens ainsi à ma question de départ : qu'est-ce qui, du corps, est saisi par et dans l'angoisse ?

Puisque « je parle avec mon corps <sup>16</sup> », que suis-je en train de dire avec l'angoisse ? Peut-on articuler l'angoisse qui étreint le corps à ce corps de jouissance ? Pour un sujet, le type de manifestation corporelle qui caractérise son éprouvé de l'angoisse peut-il être corrélé aux modalités de jouissance que je viens d'évoquer ?

Je pense ici à la question de la pulsion. Lacan reformule la théorie freudienne à partir du dire de la demande. Ce dire, inscrit dans la relation à l'Autre, découpe avec ses mots des zones érogènes sur la surface du corps et extrait l'objet pulsionnel de la fonction organique concernée. Ainsi, dans le corps séparé de la jouissance décerné par le langage, le dire de la demande, lui-même sous-tendu par un discours, organise et typifie les pulsions, mais laisse aussi des marques de leur charge libidinale, « oasis de jouissance <sup>17</sup> », dit Colette Soler. Par ailleurs, les mots de la pulsion, propres à chacun,

portent indéniablement les traces de *lalangue*, marque d'origine du « son sans le sens » (cf. *supra* les rapports entre *lalangue* et la jouissance).

Peut-on alors faire l'hypothèse que la façon dont le corps éprouve l'angoisse est corrélée à ces oasis de jouissance que vivifie la pulsion ? Sans doute un analysant peut-il en venir à interroger cela, à en dire et entendre quelque chose, non sans prêter l'oreille aux accents de *lalangue*. Il y trouvera du sens, gagnera des bouts de savoir, mais cela dira-t-il quelque chose de ce à quoi son corps a ainsi répondu ? Aura-t-il entrevu l'objet chu de sa fonction de cause du désir et qui a produit l'angoisse ? Cela aura-t-il permis un aperçu du réel hors sens rencontré ?

On ne peut ici que renvoyer encore à la responsabilité partagée quant à l'acte : de dire pour l'analysant, d'interpréter pour l'analyste.

### A.

A. est préadolescent. Quelques mois avant notre première rencontre, au moment du coucher, il s'est senti mal, a eu froid, la chair de poule, du mal à respirer. Il est allé voir sa mère, qui l'a aussitôt conduit à l'hôpital. Tous les bilans somatiques s'étant révélés normaux, il a été renvoyé chez lui avec le diagnostic d'une « attaque de panique » et le conseil de consulter un psychologue. Depuis, ça ne va pas bien : toujours au moment du coucher, il a peur, il a froid, il n'arrive plus à rester seul dans sa chambre, et donc il dort avec sa mère. Une fois endormi, son sommeil est bon et calme. Il souhaite que « ça s'arrête ». Quoi ? « L'angoisse. »

A. vit seul avec sa mère. Il était encore tout petit quand son père est décédé, d'un arrêt cardiaque dans son sommeil. Les difficultés respiratoires de son fils ont vivement inquiété madame B., et la recherche d'une éventuelle pathologie cardiaque a immédiatement été prise en compte à l'hôpital. Mais tout va bien du côté de l'organisme. Dans le discours maternel, A. est fortement identifié à son père : il lui ressemble physiquement et a le même caractère doux et gentil. Elle est très affectée par le mal-être de son fils, elle souhaite aussi qu'il dorme de nouveau dans sa chambre mais ne veut pas forcer. La relation mère-fils est toute de tendresse et de sollicitude mutuelle, le dialogue est aisé et, selon M<sup>me</sup> B., A. lui parle de tout.

Il est dit que quelques jours avant la crise de panique, A. avait visité le compte Facebook de son père, toujours actif, et vu des photos. Quel effet cela a-t-il eu ? A. est catégorique : aucun pour ce qui est de la crise. Il a l'habitude de faire cela et apprécie de voir le visage de son père « pour [s']en rappeler ». Lors de notre deuxième rencontre, il associe la chair de poule à la sensation que « quelqu'un le touche » et surtout il évoque « une fille un

peu folle » au collègue. Elle a « des cartes qui disent des choses sur la vie ». Elle lui a annoncé que « quelqu'un va venir le regarder quand il dort ». Il a d'abord pensé : « Je crois pas, c'est pas vrai. » Mais à tel camarade elle a dit une chose qui a été confirmée par l'intéressé. Devant le « c'est vrai » de l'autre, A. hésite, s'interroge : « J'y crois ? » La crise de panique est survenue quelques jours plus tard. Il apparaît que le thème d'être « regardé », « espionné » lui est familier et très anxiogène : « Quand il fait nuit et que je regarde dehors, j'ai toujours peur de voir des yeux qui me regardent, alors je ferme tout. » Cela, il ne l'a jamais dit à sa mère. Il rapporte aussi que sa mère déplore de le laisser seul le mercredi à cause de son travail et de ne pas pouvoir le « regarder quand il joue ses matchs ».

« [...] l'angoisse apparaît là où il y a rupture des significations attendues<sup>18</sup> », écrit Colette Soler. C'est bien ce à quoi est confronté A. avec la prédiction de la « fille un peu folle » et le « c'est vrai » de son camarade. Le voilà livré, sans l'appui phallique d'un jugement (vrai ou faux), à la question du désir de l'Autre. Les cartes qui disent des choses sur la vie, la prédiction, annoncent là où on devrait ne pas savoir, remplissent une place qui devrait rester vide. De plus, le contenu dévoilé par les cartes (« quelqu'un va venir me regarder quand je dors ») ressemble à une mise à nu sauvage du fantasme. Dans sa leçon du 20 novembre 1963<sup>19</sup>, Lacan souligne comment, dans l'angoisse, la fonction de soutien du désir assurée par le fantasme n'opère plus. Il inverse l'écriture du mathème :  $a \diamond \$$ , l'objet  $a$ , par sa chute, devient l'agent de la béance chez le sujet – mais cette écriture n'amorce-t-elle pas aussi le traitement possible de cette déstabilisation du fantasme, si on peut en faire la ligne du haut du discours de l'analyste ?

Chez A., la pulsion scopique est au premier plan des coordonnées du surgissement de l'angoisse. Quoi peut se dire ici ? Rien de plus de la part de A., qui reste au bord de l'invitation que je lui adresse, s'en remettant à l'Autre, sans guère engager sa responsabilité quant à un savoir possible... On peut noter que la sphère respiratoire n'a plus été impliquée après la première fois – mise « hors jeu » par le discours de la science ? –, mais que la peau, avec la chair de poule, les sensations de froid et de toucher, apparaît comme la zone érogène investie.

Après les vacances d'été dont il a été très satisfait (il a fréquenté toute la constellation familiale, séjourné chez les uns et les autres sans aucun problème d'endormissement), il me dit que ça va mieux et m'explique la solution qui lui permet de s'endormir dans sa chambre : une télé y a été installée. Ainsi, il choisit un programme et ne pense plus à « la peur », mais,



m'assure-t-il, bien souvent il est fatigué et s'endort tout de suite. Mise en fonction salutaire d'un écran ?

Un lapsus introduit le terme « demi-frère », il se reprend, précise qu'il n'a pas de demi-frère. Pour cela, il faudrait que sa mère « ait quelqu'un » qui aurait un fils, lequel serait son demi-frère. Ce serait bien pour sa mère, qu'elle ait quelqu'un, mais à condition, dit-il, que celui-ci « soit gentil avec [lui] ». Ce n'était pas le cas du précédent, qui se montrait « méchant » à son égard, lui faisait des critiques dénigrantes. Il a été soulagé que sa mère se sépare de lui. C'était quelques mois avant la crise de panique. Plus récemment, il apparaît que sa mère « a trouvé quelqu'un », et que A. a un « demi-frère ». Il en est très content. Lui comme sa mère y gagnent de « ne plus être seul(e) » quand l'autre est occupé, elle par son travail, lui avec ses amis. Il me signale qu'il a arrêté le rugby, pratiqué depuis plusieurs années dans le sillage des garçons de sa famille : « C'était trop fatigant », « ça prenait trop de temps » (les entraînements, les matchs...), il préfère « aller avec ses potes ». Lacan nous a indiqué la place médiane de l'angoisse, entre jouissance et désir. A. semble s'engager dans la voie désirante, non sans négocier la séparation d'avec sa mère – aller regarder son enfant quand il dort, n'est-ce pas ce que font de nombreuses mères... ?

---

\* ↑ Intervention à la journée préparatoire au Rendez-vous international 2024 « L'angoisse, comment la faire parler ? », qui s'est tenue à Millau, le 2 mars 2024.

1. ↑ J. Lacan, « La logique du fantasme – Compte-rendu du séminaire 1966-1967 », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 327.
2. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 409.
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 118.
4. ↑ J. Lacan, « La troisième », *La Cause freudienne*, n° 79, Paris, Navarin, 2011, p. 19.
5. ↑ C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, Puf, 2011, p. 38.
6. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 573.
7. ↑ C. Soler, *Les Affects lacaniens*, op. cit., p. 39.
8. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 59.
9. ↑ *Ibid.*, p. 60.
10. ↑ C. Soler, « Du parlêtre », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 9, Paris, EPFCL-France, p. 40.
11. ↑ J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 11.

12. [↑](#) *Ibid.*, p. 12.
13. [↑](#) « [...] la substance du corps, à condition qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouit. Propriété du corps vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que c'est que d'être vivant sinon seulement ceci, qu'un corps cela se jouit. » J. Lacan, *Séminaire XX, Encore, op. cit.*, p. 26.
14. [↑](#) J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 570.
15. [↑](#) C. Soler, « Du parlêtre », art. cit., p. 35.
16. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 108.
17. [↑](#) C. Soler, « Du parlêtre », art. cit., p. 37 sq.
18. [↑](#) C. Soler, *Les Affects lacaniens, op. cit.*, p. 23.
19. [↑](#) J. Lacan, « Les noms du père », 20 novembre 1963, dans *L'Angoisse*, séminaire 1962-1963, publication de l'Association freudienne internationale, p. 415-428.

## VIII<sup>e</sup> Rencontre d'École

### Ouvertures

#### Rebeca García <sup>1</sup>

[...] et c'est en quoi il doit avoir cerné la cause de son horreur, de sa propre à lui, détachée de celle de tous, horreur de savoir.

Dès lors il sait être un rebut <sup>2</sup>.

Dans sa « Note italienne », Lacan mentionne, à cinq reprises au moins, le mot « rebut » en référence à la position occupée par l'analyste après le passage de l'analysant à l'analyste.

Il y promet/promet un certain savoir dans son opération comme analyste : *il saura* être un rebut, affirmation décisive, conviction qui marque l'acte analytique comme tel.

Un passage d'un côté à l'autre : *d'avoir cerné la cause* de sa propre horreur de savoir, au *savoir être* un rebut.

Traversée d'une expérience du réel qui véhicule un désir inédit.

Savoir être rebut de ladite humanité qui ne désire pas le savoir, rebut de la docte ignorance, qui n'a pas craint d'affronter le trou du savoir, rebut de la chute des amours avec la vérité.

Métamorphose sans retour ? Comment l'École, base des opérations, pourrait-elle accueillir et relancer ce désir inédit, distinct de celui de tous ? Quelles opérations pourrions-nous attendre dans la vie de l'École de la part de celui qui a pris cette place ?

#### Glauca Nagem de Souza <sup>3</sup>

Cette passe peut être quelque chose comme l'éclair [...] comme peut le faire un éclair, c'est à dire si c'est bien dans cet éclair que quelque chose peut être aperçu de cette expérience <sup>4</sup>.

Dans l'intervention de 1973 « Sur la passe », Lacan présente le dispositif qu'il a créé quelques années auparavant. Dans son développement,

nous trouvons quelques indications selon lesquelles la passe est une « proposition » marquée par la « prudence », et qu'elle ne se situe pas dans le champ de la « fidélité ». Elle n'entrerait pas dans l'ordre des « lois de la concurrence », car il s'agirait d'un « nouveau mode de recrutement ». Dans cette veine, il en arrive à la phrase saillante selon laquelle la passe serait un éclair, un éclair qui permettrait d'entendre quel savoir s'est construit dans une analyse, et que « l'expérience analytique implique un savoir » qui n'est pas celui « d'appuyer sur des boutons ». Ceux qui se contentent d'appuyer sur des boutons ne veulent sans doute pas de nouveauté, de surprise, et évitent l'effroi qui nous saisit lorsque nous voyons un rouge-gorge s'élancer dans le ciel. La passe semble être un antidote au confort des analystes qui se contentent d'être des fonctionnaires. Il faut regarder dehors pour voir les lumières, quitter le confort des quatre murs, accepter d'écouter d'autres sons, s'ouvrir à la nouveauté qui brise l'attendu.

Partant de cette idée de recueillir quelque chose à partir d'un éclair de lumière qui permette d'accéder à un savoir et d'éclairer les ombres épaisses, nous pouvons nous interroger sur l'état actuel de la passe dans notre École. Espère-t-on, près de cinquante ans après son invention, recueillir « quelque chose de tout à fait nouveau, quelque chose qu'aucun autre n'ait jamais apporté » ? Qu'y a-t-il de nouveau dans ce désir qui s'extrait au terme d'une analyse ? Des défis qui nous poussent à faire vivre le débat sur ce dispositif sans dormir sur des certitudes aliénantes ou se contenter d'appuyer sur des boutons, comme Chaplin nous en avertissait déjà dans *Les Temps modernes* <sup>5</sup> ?

### Pedro Pablo Arévalo

#### Du savoir de l'analysant au désir de savoir <sup>6</sup>

Il fallait que la clameur s'y ajoute d'une prétendue humanité pour qui le savoir n'est pas fait puisqu'elle ne le désire pas.

Il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir lui vienne soit que déjà par là il soit le rebut de ladite (humanité) <sup>7</sup>.

Le savoir fondamental en jeu dans l'expérience analytique est celui de l'analysant, le savoir de l'inconscient, qui garde dès l'origine les marques de jouissance de *lalangue*, ainsi que les traces de jouissance accumulées au long du parcours existentiel, inscrites sur le corps du sujet. Quant au désir de savoir, Lacan a d'abord parlé de désir de l'analyste, entre 1958, dans « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », et 1967, dans le « Discours à l'ÉFP ». Dans le *Séminaire XV, L'Acte psychanalytique* (1967-1968), il développe le concept d'acte analytique, cherchant à se détacher des connotations subjectives du « désir » de l'analyste, et deux ans plus

tard, dans le *Séminaire XVII, L'Envers de la psychanalyse* (1969-1970), il formule les quatre discours, dont l'un est le discours de l'analyste. Trois ans plus tard, dans la « Note italienne » (1973), il se réfère de nouveau à un désir de l'analyste, et c'est alors qu'il parle d'un désir de savoir. Or, il ne s'agit pas d'« avoir un savoir », mais d'un désir de savoir ce que l'on ne sait pas, la cause de sa propre horreur. Si le désir de savoir doit être le moteur de l'association libre, pour qu'au bout du compte le savoir sur la cause vienne à la place de la vérité, l'analyste doit vouloir prendre en charge l'opération et savoir « être un rebut <sup>8</sup> ». Enfin, dans son dernier séminaire, Lacan lie de nouveau le désir de l'analyste au savoir. Il se demande s'il s'agit de savoir opérer et répond : « Mais ça serait tout à fait excessif que dire que l'analyste sait comment opérer. Ce qu'il faudrait, c'est qu'il sache opérer convenablement, c'est-à-dire qu'il se rende compte de la portée des mots pour son analysant, ce qu'incontestablement il ignore <sup>9</sup>. »

Est-il possible de tirer un fil entre les marques de jouissance liées à la *lalangue*, et l'inconscient sans sujet qui se constitue à partir d'elle, d'une part, et d'autre part ce désir de savoir qui peut émerger à la fin d'une analyse ? Par ailleurs, dans les différentes acceptions du désir de l'analyste, de quels éléments de savoir s'agit-il, et de quel type de savoir ? Et qu'en est-il de l'acte analytique, et du discours de l'analyste ? Le savoir sans sujet de l'analysant devenu analyste, inévitablement lié au réel de sa jouissance, peut-il ne pas intervenir dans son travail de psychanalyste ? Comment ce savoir peut-il s'articuler au savoir analysant ? Enfin, que peut-on dire du passage du savoir de l'analysant au désir de savoir de l'analyste, sur la base de ces considérations ?

---

1. ↑ Traduction : Anne-Marie Combres.

2. ↑ J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 309.

3. ↑ Traduction : Anne-Marie Combres.

4. ↑ J. Lacan, « Intervention lors de la séance de travail "Sur la passe" du samedi 3 novembre (après-midi) », publiée dans *Les Lettres de L'École Freudienne*, n° 15, 1975, p. 185-193.

5. ↑ États-Unis, 1936.

6. ↑ Traduction : Pedro Pablo Arévalo. Correction : Anne-Marie Combres.

7. ↑ J. Lacan, « Note italienne », art. cit., p. 308.

8. ↑ *Ibid.*, p. 309.

9. ↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.

## LES ÉNIGMES DU CORPS (2/2)

---

## Raina Longine Pitoëff

### D'un point et de soi attrapés, du point et de soi(e) rattachés \*

À l'occasion du Festival international du film océanien (FIFO) qui s'est tenu à Tahiti en 2019, j'ai découvert *Patutiki, l'art du tatouage des îles Marquises*<sup>1</sup>. Ce film me saisit comme une œuvre d'art peut faire touche et ce qui se soustrait (sous le trait) à l'interprétation. Néanmoins, il apparaît nécessaire de pouvoir en dire quelque chose.

Dans le cadre des six ateliers préparatoires à ce Premier Colloque international de psychanalyse du Champ lacanien dans le Pacifique, nous avons rencontré Heretu Tetahiotupa, coréalisateur du film, et son oncle Edgar Tetahiotupa, anthropologue, pour parler du *Patutiki*.

*Te Patutiki o te Henua Enana (Tatouage de la Terre des Hommes)* constitue une des formes du « mata-tiki » qui exprime, par *mata*, le sens de portrait ou visage de Tiki ; et, par filiation, l'idée d'image ou de représentation. Selon la légende marquisienne, Tiki, divinisé, est à l'origine de l'Homme ; il possède deux visages et finit démembré. Les formes iconographiques du *matatiki* sont issues de la déstructuration à l'infini du corps de Tiki. Ces motifs se retrouvent sur la peau notamment sous la forme du *Patutiki* : Edgar Tetahiotupa explique comment « dans chaque morceau de son corps réside son image et son âme ».

Cet art intimement lié au sacré (e) ancre l'élément ou la personne qui en est porteuse « dans la sacralité et la filiation généalogique perpétuée par la tradition orale<sup>2</sup> ». Le *Dictionnaire du tatouage polynésien des îles Marquises*<sup>3</sup> indique dans la langue de « la Terre des Hommes » que *Patutiki* vient de *patu i te tiki* et signifie littéralement « frapper des images, marteler (des) Tiki ». *Patutiki* touche au corps.

Écrire relève d'une expérience difficile parce que cela exige de soi et implique le corps. J'ai maintes fois tenté d'attraper ce point d'entrée dans l'écriture, captée par l'image dans *Patutiki*. Il m'a fallu passer par une tierce

personne pour pouvoir enfin trouver qu'il s'agissait de partir d'un point et de soi (de moi) attrapés dans un même temps, à partir d'une question : « Qu'est-ce qui t'a touchée ? »

Au fil de *Patutiki*... D'un point d'encoche dans le corps (que l'on retrouve dans l'acte de tatouer) et d'un point d'énigme face au signe qui ne fait pas texte (sur les pétroglyphes), se dessinent l'émergence d'un singulier et le tissage d'un lien social. Des points de départ en apparence...

Le point d'encoche dans le corps que l'on retrouve dans l'acte du tatouage appelle à l'infiniment petit de maître Shi Tao. Maître Shi Tao est l'un des plus grands peintres chinois du début de la dynastie Qing, au XVII<sup>e</sup> siècle. Membre de la famille impériale Ming, il est l'auteur d'une œuvre importante sur la théorie picturale : *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-Amère* <sup>4</sup>. Il pose ceci : « L'unique trait de pinceau est à l'origine de toute chose. » De ce trait, Lacan notera : « [...] on ne peut dire de lui autre chose sinon qu'il est ce qu'a de commun tout signifiant, d'être avant tout constitué comme trait, d'avoir ce trait pour support <sup>5</sup> ». Tel « le singulier de la main [qui] écrase l'universel », pour le citer dans « Lituraterre <sup>6</sup> ».

Didier de Brouwer indique : « Il y a dans l'élémentaire de la lettre comme le dépôt très singulier de la mémoire d'un geste, geste inaugural, geste de fondation, de la première affirmation, *bejahung*, consentement au symbolique et au langage <sup>7</sup> », j'ajouterai consentement à la morsure par le langage à partir d'un lieu Autre.

Passer par le trait pour aboutir à ce dont se constitue une lettre, c'est faire « le bord d'un tracé originaire sur un rivage encore vierge et mouvant <sup>8</sup> ».

Ainsi, de la même façon que le trait entame l'intégrité d'une page blanche, la frappe du point au peigne à la force du maillet sur le corps « l'encoche », marque de l'Autre. Douleur à corps perdu pour un temps donné ; *patu i te tiki*.

« La cape est là, prête à être portée », nous écrit Claire Mouraby <sup>9</sup>, artiste textile. « Elle naît à l'imaginaire. Pour un rituel imaginaire. Elle est là ce soir. Neuve pourtant elle semble avoir 1 000 ans. Elle devait être un tableau, un aplat vertical. Elle est devenue un vêtement. Par elle le corps est revenu. Le corps de l'être dont on imagine qu'il la portera. »

Dans un autre passage de ses écrits : « Finalement, la cape est là. [Elle] témoigne du passage des herbes folles, de la teinture, de l'eau bouillie, du temps qu'il a fallu, de la marmite à porter. La cape est là, les pièces de tissu se superposent et se touchent. [...] Elles ont trouvé leur ligne de touche, une forme, une structure solide, un tombé. Elles ont été fécondées



par le sang, le vrai, le mien, qui me pique sans cesse à l'aiguille, et le fil rouge, la circulation sanguine de l'œuvre. L'œuvre s'approche à tout petits pas timides de l'esthétique et des rituels des arts premiers. »

La succession de points contigus au corps à vif dans le rite du tatouage procède du un plus un plus un, d'un chœur à corps du tatoueur pour former un tracé défini inscrit dans la répétition du geste précis.

Transmettre l'histoire des hommes de ce qui est d'avant,

Passage des dieux par quoi le corps se fait voie de traverse,

La marque portée à même le corps signe le geste qui scelle le lien de l'un à l'autre, conduits par les incantations des *tuhuka*, détenteurs du savoir, et fait l'engramme de l'être en corps.

Je relève une citation intéressante de Pascal Quignard qui dit : « Nous portons en effet en tant qu'humain, des corps plus anciens que les nôtres. »

Le tracé défini fait regard par lequel se dessinent les contours d'un bord. Ainsi, Marguerite Duras, dans son livre *Écrire* <sup>10</sup>, à propos de la guerre, rapporte :

[...] sur certaines argiles profondes on avait trouvé des traces de ces mains plaquées sur les parois. Des mains d'hommes, ouvertes, quelquefois blessées.

– C'était quoi, d'après l'institutrice, ces mains ?

– C'était des cris, elle disait, pour plus tard, d'autres hommes les entendre et les voir. Des cris dits avec les mains.

Des traces de mains qui font regard d'être capté par elles. Paul Claudel, lui, évoque « les tableaux de maîtres [...] emplis par la sonorité d'une phrase non prononcée <sup>11</sup> », traces d'un dire donc... où la voix se montre au regard. Appel de l'Autre, le corps en question est celui de l'être parlant qui, du seul fait qu'il parle, n'est pas réductible à la seule dimension biologique. Ce corps vivant dit « de jouissance », c'est celui qui est entamé, « encoché », frappé par le langage, découpé par le signifiant, d'avoir consenti à entrer dans l'univers du symbolique.

Freud et Lacan de dire que l'homme est un être parlant, il use du signifiant. Et cet usage du signifiant, il le paie de sa chair, puisque sa condition de parlant le coupe d'une certaine façon de sa condition naturelle laissée en reste. « L'homme est un dénaturé », disait Freud. Le laisser-tomber de l'étoffe d'écorce, le *tapa*, n'est pas sans évoquer ce qui de la nature est en reste de l'émergence du corps marqué.

L'archéologie s'intéresse au passé, travaille sur l'absence, sur le social tel qu'il est questionné à partir de restes, d'indices, de traces, de ruines, ou encore d'engrammes tels que les pétroglyphes. Ces tatouages à l'encre

noire sont composés d'éléments réguliers, dont les espaces en constituent le négatif. Le trait, selon Lacan dans le séminaire *L'Identification*<sup>12</sup>, est ce qui reste du figuratif, qui est effacé, refoulé, voire rejeté : la trace. Ce refoulement est à la racine même de l'écriture. L'homme est capable de représenter et d'évoquer par le trait quelque chose qui a disparu.

*Patutiki, le tatouage aux îles Marquises*<sup>13</sup> est témoin d'enquête. Par l'énigme, « énoncé dont l'énonciation est restée dans l'ombre<sup>14</sup> », *Patutiki*, en quête, compose, produit un savoir en reste de mots et fait trouvailles.

Il traite de la différence singulière, marque d'identité qui s'inscrit dans un possible lien social. Dans « L'objet de l'enquête : de quoi l'enquête est-elle la quête », article paru dans *Archéologie et psychanalyse*, François-Xavier Fauvelle écrit : « Les satisfactions de trouvailles, les bénéfiques, résident non tant dans sa fin que dans l'enquête elle-même. Pour autant, l'objet existe s'esquivant dans l'enquête même qui aspire à s'en emparer, changeant sa forme à mesure qu'il est repoussé vers un horizon plus lointain<sup>15</sup>. » L'essentiel donc est sauvé, non pas d'avoir trouvé, mais de composer avec ce reste perdu !

*Patutiki* nous instruit à propos de cette part insoumise au tout phallique, assumée, condition du parlêtre, non articulable au langage, un pas-tout soumis à la castration. « Que cela soit dans le lien filial, parental, fraternel, entre un homme et une femme, il y a un non-rapport, une impuissance à dire toute la vérité ; c'est de cette impuissance à dire, que la lettre se fait lettre d'amour<sup>16</sup> », rendant possible l'émergence d'un lien social, socle de l'édifice d'une communauté.

Entre la jouissance et le savoir, la lettre ferait le littoral, dit Lacan<sup>17</sup> ; bord d'un tracé originaire, il rend compte de la différence singulière. Lacan insiste sur la notion de bord au cours de son Séminaire XIII, *L'Objet de la psychanalyse*, en 1966. « Puisqu'il s'agit de frontière, puisqu'il s'agit de limites, nous dit-il, et ça ne veut rien dire d'autre chose, bord, c'est limite ou frontière, essayons de saisir la frontière comme ce qui est vraiment l'essence de notre affaire<sup>18</sup>. »

Lacan nous met en garde contre les effets de l'imaginaire qui ne suivent pas les règles de la logique. Posant un segment de droite au tableau, il demande à l'assemblée de situer le bord ; spontanément, l'assemblée lui indique le segment.

Lacan de faire la remarque suivante : « Ce trait, ça, a deux bords ou plus exactement par convention nous appellerons son bord les deux points qui le lient <sup>19</sup>. »



Puis, présentant un cercle, c'est-à-dire en refermant sur lui-même ce premier segment de droite, il ajoute : « C'est précisément, dans la mesure où ce que vous voyez là qui s'appelle aussi une coupure fermée n'a pas de bord, justement qu'elle est un bord <sup>20</sup>. »



Il poursuivra plus tard dans « Lituraterre », en mai 1971, en relevant ceci : « Le littoral, c'est ce qui pose un domaine tout entier comme faisant, à un autre, si vous voulez, frontière, mais justement de ceci qu'ils n'ont absolument rien de commun, même pas une relation réciproque <sup>21</sup>. »

La lettre, par son tracé, fait le bord du trou de ce nœud par lequel passe le fil de l'être, du point et de soi(e) – tissu – rattachés. Elle marque le bord de ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, et ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, c'est toute la vérité ; mi-dite, pas-toute : *Pas-tout Tiki*.

Pour finir, comment le point (pour reprendre le point d'encoche) se fait-il lettre au sens lacanien du terme et comment sa prise en compte pourrait-elle avoir un effet dans l'orientation de la cure analytique ?

Soutenir l'énigme dans le travail de la cure analytique pour les analysants, viser « l'arrière-pays » comme l'exprime François Cheng en poésie, c'est offrir la possibilité dans l'analyse de passer de l'Un à l'Autre pour écrire à son tour ces ratures « d'aucune trace qui soit d'avant <sup>22</sup> ».

« La produire cette rature, c'est reproduire cette moitié sans paire dont le sujet subsiste <sup>23</sup> », dans l'épuisement du dire : c'est faire acte de création...

- \* ↑ Intervention au Premier Colloque international de psychanalyse du Champ lacanien du Pacifique, « Les énigmes du corps », à Papeete, les 13 et 14 octobre 2023.
1. ↑ Patutiki, *l'art du tatouage des îles Marquises*, réal. Heretu Tetahiotupa et Christophe Cordier, prod. Eka Eka, 2019, 55 min, Festival international du film océanien (FIFO), en 2019 puis en 2023, distingué du Grand Prix du public des 20 ans.
  2. ↑ Ministère de la Culture, *Le Matatiki, art graphique marquisien*, 2023.
  3. ↑ T. Huukena, *Te Patutiki, Dictionnaire du tatouage polynésien des îles Marquises*, Nîmes, Tiki éditions, 2001.
  4. ↑ Shitao, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-Amère*, trad. et commentaire de P. Ryckmans, Paris, Hermann, collection « Savoir », 1984.
  5. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, séance du 22 novembre 1961.
  6. ↑ J. Lacan, « Litureterre », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 16.
  7. ↑ D. de Brouwer, « Le vide éclaté : l'unique trait de pinceau et le trait unaire », *Bulletin freudien*, n° 60, décembre 2014, p. 14.
  8. ↑ *Ibid.*
  9. ↑ C. Mouraby, « Rapprocher les bords », juin 2020-novembre 2023 (réécritures multiples) <https://clairemouraby.fr/>
  10. ↑ M. Duras, *Écrire*, dans *Œuvres complètes IV*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2014, p. 890-891.
  11. ↑ P. Claudel, *L'Œil écoute, Extraits*, Paris, Gallimard, 1990.
  12. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 20 décembre 1961.
  13. ↑ *Patutiki, l'art du tatouage des îles Marquises, op. cit.*
  14. ↑ D. Koren, « Énigme de l'énigme, D'une énigme à l'autre », *Sigila*, n° 31, Éditions Gris-France, 2013.
  15. ↑ F.-X. Fauvelle, « Archéologie et psychanalyse : de quoi l'enquête est-elle la quête ? », *Palethnologie* [En ligne], n° 9, 2017, mis en ligne le 19 décembre 2017.
  16. ↑ F. Briolais, « Du trait à la lettre », dans *La Lettre, littoral entre savoir et vérité*, Séminaire de Poche, Bordeaux, 2009.
  17. ↑ Cf. J. Lacan, « Litureterre », art. cit., p. 16.
  18. ↑ J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 5 janvier 1966.
  19. ↑ *Ibid.*
  20. ↑ *Ibid.*
  21. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 117.
  22. ↑ J. Lacan, « Litureterre », art. cit., p. 16.
  23. ↑ *Ibid.*

## Corinne Sutz

### À corps perdu : l'exil, l'errance \*

Je suis partie d'une phrase d'Ovide, le poète de l'Antiquité, qui dit ceci : « L'exil, c'est laisser son corps derrière soi <sup>1</sup>. » C'est un énoncé que j'ai trouvé énigmatique, et à première vue, presque de l'ordre du contresens. Car s'il y a bien quelque chose qu'on emporte, ou qu'on emmène avec soi, me semble-t-il, c'est son corps !

Cela m'a rappelé une histoire. Un paysan s'adresse à un homme : « Où vas-tu, comme ça ? – Je vais à Kiev, répond l'homme. – Ah bon ? Mais tu sais que c'est très loin, tu es là, à pied, tout seul sur cette route. Et d'ailleurs, qu'as-tu à y faire de si important, à Kiev ? – Là-bas, répond l'homme, je trouverai bien quelqu'un pour me ramener. »

Un corps qu'on laisse derrière soi, ou un corps qu'on déplace, difficilement, douloureusement, jusque « là-bas », avec l'espoir qu'il nous sera rendu – ou que quelque chose nous sera rendu.

Le corps de la psychanalyse n'est pas le « corps objet » des autres discours, de la médecine, par exemple. Lacan différencie le corps organisme du corps parlant, c'est-à-dire affecté par le langage. Il a nommé parlêtre ce sujet qui souffre – on peut vraiment le dire comme ça – de l'impact du langage sur le corps, pris dans le signifiant et travaillé par lui. Un homme affublé d'un inconscient, ou plutôt, un sujet de l'inconscient, effet de langage, défini par l'Autre, le détour nécessaire par l'Autre. Le langage a un effet sur le corps, le parlêtre est frappé par le langage et cela laisse une marque, réelle. C'est la thèse de la psychanalyse, un sujet, c'est un corps affecté par le langage <sup>2</sup>.

Mais dire « corps parlant », ça ne veut pas dire corps déchiffrable, qu'on pourrait traduire, ce n'est pas « donner du sens ». On pourrait même dire que le corps parlant est centré sur du hors-sens, qui échappe au sens, mais pas au traumatisme du langage. L'entrée dans le langage, c'est la perte d'un total comblement, le renoncement à une jouissance « une ». C'est une coupure, une division, on dit aussi : une castration.

Ce traumatisme, ce « drame originel », ce n'est pas tant une perte d'origine, mais cela se fonde sur une perte « de structure », due au langage lui-même<sup>3</sup>. Cet écart, cette division, permet au sujet de s'inscrire dans le champ du langage et du rapport à l'Autre. Le langage est corps lui-même, « corps subtil<sup>4</sup> » dit Lacan, lieu de la jouissance comme tension intervenant dans le corps. Ce qu'un être humain habite, c'est le langage, et parler, du fait de la structure du langage, ou pour le dire très simplement, du fait qu'on ne puisse pas tout dire, et de l'écart qui se crée quand on parle, entre le mot et la chose, condamne le sujet à l'exil, un « exil fondamental<sup>5</sup> ».

Un exil... Dans les différentes définitions du mot exil (en latin *exul*, *exilium*) données dans le Littré, on trouve ceci : c'est une peine qui condamne quelqu'un à quitter son pays, avec interdiction d'y revenir. On peut être frappé d'exil. La perte y est au premier plan, c'est à la fois un « hors-soi » et un « hors-lieu<sup>6</sup> ». Cela repose sur la notion d'un point de départ, un lieu qu'on quitte, et cela inclut également l'idée d'une marche en avant<sup>7</sup>. Dans le français ancien, cela avait aussi le sens de « ravage, destruction » et de « misère », avant même celui de bannissement ou de départ contraint. L'idée de malheur et de misère a précédé historiquement celle de départ et c'est aussi ce qui m'a guidée, un malheur, une misère déjà là, avant même la mise en route, et j'y entends un lien avec cette perte initiale dont parle Lacan.

Alors, laisser son corps derrière soi, espérer qu'on trouvera quelqu'un pour nous ramener, ou nous le ramener...

Je voudrais partager un fragment, non pas de cure, mais d'un groupe de paroles avec des enfants. C'est un groupe d'enfants réfugiés. Ils ont été accueillis dans un centre où ils vont passer quelques semaines et y séjournent avec leur famille. Je les rencontre deux fois pendant leur séjour. Ils sont invités à dessiner, et s'ils le souhaitent à parler de leur dessin, avec l'aide d'un interprète. Généralement, trois langues sont parlées, en plus de l'anglais. Ces enfants viennent d'Amérique du Sud, du Moyen-Orient, d'Asie, etc. Ce jour-là, une petite fille dessine des carrés sur sa feuille. Juste des carrés, au crayon gris. Elle a voulu nous dire ce que ça représentait : « C'est les cartons que maman a laissés. » Ça a saisi les autres enfants. Ils se sont mis, l'un après l'autre, non pas à parler de leurs propres dessins mais à parler... de leurs grands-parents. Un premier en a parlé, puis un autre, puis un autre. L'un a raconté une histoire de pêche en bateau, un autre celle d'une rivière qu'un grand-père n'avait pu franchir et qu'on avait donc dû laisser « derrière ». Ces « cartons laissés » ont permis que se dise, pour chacun ou presque, cette perte, cet « abandonné derrière ». Un perdu, du

perdu. Ces enfants, ensemble, parlaient de la perte, et qu'ils parlent des cartons ou des grands-parents, ils tentaient de dire non pas l'origine, mais une perte, partageable, comme la commémoration d'une perte inassimilable. Ces carrés gris, ces cartons vides, dont le contenu ne pouvait être nommé, peut-être était-ce un effort de représentation de ce qui avait été perdu, de l'innommable.

Ma seconde vignette clinique reprend ce qu'une femme, mère de quatre enfants, est venue dire, dans ce même centre d'accueil de réfugiés. Avec son mari et leurs trois enfants, ils ont fui leur pays et ont passé plusieurs années dans des conditions très précaires dans un pays voisin. Ils y étaient considérés comme des citoyens de « seconde zone », c'est ainsi qu'elle décrivait les choses. Au bout de quelques années, elle a mis au monde un enfant, son quatrième, dans une maternité publique. Cela semble s'être plutôt bien passé pour elle. C'était une petite fille, on lui a, on leur a donné un document stipulant que cette enfant était bien née là, ce jour-là. L'enfant avait une existence légale, elle existait aux yeux de la loi. Mais cette femme venait pour me raconter son retour, un retour fou, une épopée inconsciente, que son mari n'avait pu empêcher, même en lui parlant des risques insensés qu'elle allait prendre. Elle avait voulu retourner d'où elle venait pour inscrire cette enfant, comme les trois premiers, auprès des autorités de son pays. Elle disait que sinon « l'enfant n'aurait pas pu vivre » et cette inscription dans un document laissé « là-bas » était pour elle son seul moyen d'inscrire sa fille comme sujet. Ce n'est pas, ici, un corps laissé derrière soi, mais un corps né en exil qu'elle-même ne pouvait reconnaître comme son enfant, parce que justement ce n'était qu'un corps pour elle, un corps organique, et seulement ça. Cette enfant était peut-être inscrite, aux yeux de la loi, comme étant née, mais pour cette mère, il était impossible de la reconnaître, de faire en sorte que le corps dont elle avait accouché devienne une petite fille, son quatrième enfant. Il me semble qu'on y entend aussi le tribut à payer, parce que dans ce pays où elle se sentait comme « hors la loi », elle n'a pas pu trouver un accueil de son dire, et a entrepris un retour réel, vers chez elle, où elle espérait qu'un document en attesterait.

Cela vient interroger la question du lieu, du lieu qui nomme et du lieu qui permet de parler. Lacan a défini l'inconscient comme « discours de l'Autre » : « L'Autre est le lieu d'où peut se poser au sujet la question de son existence <sup>8</sup>. » On ne prend la parole qu'à partir d'un lieu, un lieu qui nomme, un lieu qui marque et laisse des marques, à la fois qui nous inscrit et d'où on peut prendre la parole. On y entend le paradoxe suivant : parler, c'est à partir d'un lieu, qui lui-même est dépendant d'une nomination, par

l'Autre, un Autre comme nommant. C'est en cela que Lacan a pu dire qu'un sujet est supposé parler une langue dont il n'est que l'effet. Le sujet est identifié par le signifiant, autant qu'il identifie un signifiant. Le lieu de son dire, d'où il peut prendre la parole, est aussi Autre. Et de cette inscription, de ce qui « touche au corps », ce n'est pas le sens qui prévaut, il y a un au-delà du sens. Une voix, des mots qui nous marquent, un signifiant, parfois seulement un son ou un phonème, qui peuvent affecter le corps, à l'insu du sujet. Lacan dit : « Ce lieu de l'Autre n'est pas à prendre ailleurs que dans le corps <sup>9</sup>. »

*Ex-il* : littéralement, c'est être en dehors par rapport au lieu. Ce que perd un sujet qui souffre en exil, ou qui souffre de l'exil, c'est aussi la capacité d'être dans un lieu, un hébergement psychique. L'exilé, celui que Fethi Benslama définit comme souffrant de « la maladie psychique de l'homme déplacé <sup>10</sup> », c'est celui qui est en deuil, non pas d'un objet, de quelque chose de définissable, mais de quelque chose de rebelle à la signification, un « perdu <sup>11</sup> ».

On peut le dire de l'exilé, et par là même de tout sujet parlant. Peut-être peut-on dire que certains exilés « originent » leur symptôme, leur question, à cet endroit, même si, comme pour chaque sujet, c'est de l'exil fondamental du sujet parlant qu'il est, ou qu'il sera question. Ce point d'inscription, ce lieu du dire, qui nous nommerait, mais reste incertain, ne serait-ce pas au titre d'une faille qu'on pourrait s'y loger, pas « pour toujours », mais toujours à y revenir, réaménager ce qu'il en est pour chacun de parler ? Le sujet n'est pas seulement parlé, il parle avec son corps. Le symptôme, dont on a pu dire qu'il était le vrai nom du sujet, peut, pour certains, se loger dans cet espace-là. L'exil, peut-être, est aussi le vrai nom du sujet, en deuil d'un « déjà perdu ».

On entend quelque chose qui y ressemble, et pourtant qui en diffère radicalement, dans son essence, dans la quête d'un *Voyageur malgré lui*, titre du roman de Minh Tran Huy, roman qui inclut l'histoire vraie du premier dromomane, Albert Dadas <sup>12</sup>. La dromomanie est le « besoin irrésistible de déplacement sans utilité ». Dans ce roman, l'héroïne de Minh Tran Huy découvre par hasard l'histoire d'Albert Dadas et développe cette histoire en l'entrecroisant avec celle de sa propre famille, des jeunes gens, dont son père, qui ont quitté le Vietnam pour immigrer en France.

Albert Dadas, un ouvrier du gaz (nous sommes dans les années 1880), dont elle découvre l'histoire dans une thèse de médecine de 1887 intitulée *Les Aliénés voyageurs* <sup>13</sup>, entendait un nom, de lieu, de ville, dans une conversation et se sentait contraint de prendre la route. Il parcourut ainsi à



pied la quasi-totalité de l'Europe, et alla même jusqu'à Alger et Constantinople. Il était parfois stupéfait de « découvrir » l'endroit où il devait se rendre.

Minh Tran Huy écrit : « Il partait tout à trac, cédant aux séductions de l'ailleurs sans même en avoir conscience. » « Il partait sans but, sans cause, sans raison, et sans même savoir qu'il partait. » Elle essaie de retracer son périple, d'y trouver un sens – en vain. Cela évoque les « lignes d'erre », de Fernand Deligny, qui disait aux éducateurs qui ne savaient plus comment approcher, comment entendre des enfants autistes : prenez note des traces, des trajets qu'ils effectuent. Des traces, sans interpréter. Simplement inscrire en trajet « des corps que rien (ne) regarde <sup>14</sup> ». Des « lignes d'erre <sup>15</sup> ». Prendre note de ce qui insiste, non pas pour interpréter, mais pour inscrire une trace.

C'est ce dont souffre Albert Dadas, qui parcourt le monde dans une quête sans fin, avec l'espoir qu'un lieu l'arrêtera, l'ancrera. Un point de fuite, littéralement. Un parcours sans ligne d'arrivée, mais aussi sans départ ; d'ailleurs, souvent, ce n'est pas lui qui revient, on le ramène – à Bordeaux, où on sait qu'il a été soigné dans le service du D<sup>r</sup> Pitres. À la fin de sa vie, c'est auprès du médecin qui a été le plus engagé dans son traitement, Philippe Tissié, et qui a répertorié ses errances pendant plus de vingt ans, qu'il a trouvé refuge. Un endroit où rester, quand il n'y a plus d'endroit où aller.

Albert Dadas, quand il est dans cet état, d'errance, dans ce rapport particulier à l'Autre, au sens où il le manifeste dans le réel de son corps, voyage, divague, faute d'un lieu d'inscription. Il a perdu son perdu, c'est un « perdu-perdu », même la trace, il n'en reste rien, et il la re-trace, indéfiniment, inlassablement.

Pourtant, pour ces sujets, cela n'empêche pas qu'on y entende, aussi, parfois, une dimension désirante, et peut-être comme une tentative de s'inscrire au champ de l'Autre <sup>16</sup>. Ce n'est pas tant ce qu'ils cherchent ailleurs, là-bas, qui importe, ces corps qu'ils déplacent, transportent, non, c'est ce qu'ils voudraient qu'on leur rende qui est au cœur de cette quête : ce point d'origine, au sens d'une inscription, non pas un endroit où aller, mais un endroit d'où parler, un domicile subjectif, pour s'y loger, même si pas totalement – le corollaire étant d'avoir accepté quelque chose de la perte, d'avoir accepté l'empreinte de l'Autre, pour pouvoir se construire, autour d'une faille. Une brisure, qui ferait butée, qui pourrait interrompre cette dérive et donner accès à la possibilité de parler, mais aussi en préserver l'énigme, l'ininterprétable. Un arrimage, qui prenne en compte l'Autre, en conservant le « mystère de l'union de la parole et du corps <sup>17</sup> ». Un corps, parlant.

Lacan parle de ces « désabonnés à l'inconscient <sup>18</sup> », qui errent et sont « enfermés dehors <sup>19</sup> ». Ils souffrent d'avoir perdu une adresse, à entendre avec toute l'équivoque possible. Ce qui me permet de le dire comme ça : un errant, c'est un exilé qui s'est perdu.

En conclusion, je voudrais terminer sur un extrait d'un essai d'une philosophe espagnole, María Zambrano <sup>20</sup> :

D'expatriement en expatriement, dans chacun d'eux, l'exilé meurt peu à peu, se dépossédant, se déracinant. Et ainsi, il se met en chemin, il réitère sa sortie du lieu initial, hors de sa patrie et de chaque patrie possible, se donnant parfois le prétexte de fuir la séduction d'une patrie qu'on lui offre, courant devant son ombre tentatrice ; alors inévitablement, il est accusé de cela, de s'en aller, de s'en aller sans avoir ne serait-ce qu'où aller. Puisque le lieu d'où fuit le promis à l'exil, marqué désormais par lui depuis lors, c'est un "où", un lieu qui serait le sien. Et il ne peut rester que là où il peut agoniser librement, se berçant sur la mer qui revit, n'être éveillé que quand l'amour qui l'emplît le lui permet, dans la solitude et la liberté.

---

\* ↑ Intervention au Premier Colloque international de psychanalyse du Champ lacanien du Pacifique, « Les énigmes du corps », à Papeete, les 13 et 14 octobre 2023.

1. ↑ A. Rahimi, « Écrire l'exil », *Mensuel*, n° 136, Paris, EPFCL, novembre 2019, p. 33.
2. ↑ B. Nominé, « Corps et langage », *Revue Champ lacanien*, n° 1, Paris, EPFCL, 2004, p. 27-44.
3. ↑ M. Leggio, « De l'exil dans l'analyse lacanienne... passer la frontière et en tirer les conséquences », sur le site [www.tupeuxsavoir.fr](http://www.tupeuxsavoir.fr), 11 septembre 2019.
4. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 301.
5. ↑ P. Lacadée, « De l'exil à vivre entre les langues », *Le Pari de la Conversation*, dans le *Journal électronique des laboratoires du CIEN* à Bordeaux. <https://pariconversation.wixsite.com/paridelaconversation/post/de-l-exil-à-vivre-entre-les-langues-philippe-lacadée>
6. ↑ J. Roptin, « Du déracinement au des-enchantement(s) », *Mémoires*, n° 72, Paris, Éditions du Centre Primo Levi, 2018, p. 8-9.
7. ↑ M. Courrént, « Partir d'ici. À propos de l'étymologie latine de l'exil », dans *Exils*, Perpignan, Presses de l'université de Perpignan, 2010, p. 18.
8. ↑ N. Dissez, « Le lieu, une porte d'entrée dans la clinique psychanalytique », sur le site [www.ali-provence.com](http://www.ali-provence.com), 12 juin 2004.
9. ↑ D. Mautino, « La satisfaction et le "corps parlant" », *Revue Champ lacanien*, n° 7, Paris, EPFCL, 2009, p. 154.

10. ↑ Cité par F. Desplechin, « L'identité dans l'exil : entre crainte de l'oubli et fantasme inconscient de trahison. Le travail clinique auprès de demandeurs d'asile », *L'Information psychiatrique*, volume 91, 2015, p. 1.
11. ↑ J. Roptin, « Du déracinement au des-enchantement(s) », art. cit.
12. ↑ M. Tran Huy, *Voyageur malgré lui*, Paris, Flammarion, 2014.
13. ↑ Pour en savoir plus sur Albert Dadas, Philippe Tissié et *Les Aliénés voyageurs*, Minh Tran Huy conseille la lecture des *Fous voyageurs* de Ian Hacking, parus aux éditions Les Empêcheurs de penser en rond en 2002.
14. ↑ Cité par Brigitte Riéra, « Deligny : la démarche-lignes d'erre et cartes », sur le site [www.pratiques-sociales.org](http://www.pratiques-sociales.org), septembre 2022.
15. ↑ G. Logé, « Surexpression des lignes d'erre », sur le site [forumviesmobiles.org](http://forumviesmobiles.org), Points-de-vue, juin 2013.
16. ↑ R. Soundaramourty, « De l'errance, comme expression pulsionnelle soutenue par un fantasme », *Analyse freudienne presse*, n° 6, Toulouse, Èrès, 2002, p. 90-100.
17. ↑ L. Lemercier-Gemptel, revue *Letterina*, *Bulletin de l'Association Cause freudienne en Normandie*, n° 66, janvier 2016.
18. ↑ Cf. J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 164.
19. ↑ S. Rabinovitch, *La Forclusion, Enfermés dehors*, Toulouse, Èrès, 2000.
20. ↑ M. Zambrano, *L'Inspiration continue, essais pour les perplexes*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006, p. 69.

## Anita Izcovich

### Que devient le corps après l'intelligence artificielle \* ?

Je me propose d'interroger ce qu'est devenu le corps à la suite de la création de l'intelligence artificielle il y a quelques années, et ce qu'il pourrait devenir avec l'apport de la psychanalyse.

J'établirai, dans un premier temps, un rapport entre le développement de la technologie de l'intelligence artificielle et la destruction de la planète.

Les individus, tellement aimantés par l'avancée de la technologie qui vend sans cesse de nouveaux objets sur le marché, ne prennent plus le temps de penser. Et le sujet, captivé par ce que la société devance de sa demande, n'a donc pas de temps pour subjectiver son désir ; il ne peut plus croire à des objets construits avec sa propre subjectivité puisque le désir de l'Autre est vide de substance et rempli d'objets marchands. C'est ce que Lacan appelait déjà en 1970, dans *L'Envers de la psychanalyse*, le monde des gadgets, des lathouses, de l'alétosphère ; un monde sous l'empire des ondes et des voix qui aimantent le sujet. Lacan disait que les astronautes, quand ils étaient dans l'alétosphère et séparés de la Terre, avaient besoin de la voix venant de la Terre pour leur « soutenir le périnée ». Cette voix venant de l'Autre leur servait donc de support, d'objet *a*, pour prendre appui sur leur être vivant <sup>1</sup>.

Lacan utilise également le terme de gadgets dans « La troisième » : « Nous n'arriverons pas vraiment à faire que le gadget ne soit pas un symptôme. Il l'est pour l'instant, tout à fait évidemment <sup>2</sup>. »

C'est dans *L'Envers de la psychanalyse* que Lacan se pose la question : « Dans un monde où a émergé d'une façon qui existe bien, qui est une présence dans le monde, non pas la pensée de la science, mais la science en quelque sorte objectivée, je veux dire ces choses entièrement forgées par la science, simplement ces petites choses, gadgets et autres, qui occupent pour l'instant le même espace que nous, dans un monde où cette émergence

a eu lieu, le savoir-faire au niveau du manuel, peut-il encore peser suffisamment pour être un facteur subversif<sup>3</sup> ? » Qu'est-ce que cela veut dire ?

Lacan fait une différence entre la science qui véhicule une pensée, comme celle de Descartes par exemple, et une science qui produit des objets comme les gadgets. Quand il fait remarquer que ces objets occupent le même espace que nous, il veut dire qu'ils ont été créés par la science et qu'ils se situent à la place de l'objet *a* dans la construction du fantasme : le sujet est mis en dehors de l'espace du savoir-faire avec sa propre subjectivité autant que du rapport à son inconscient, et en dehors de la transmission d'un Autre dont il pourrait élaborer les coordonnées. Il est mis en dehors de sa subjectivation ; c'est en cela que la science *forclôt* le sujet.

Par conséquent, le fait que l'émergence du gadget ait lieu dans le monde du sujet conduit à ce qu'il occupe la place du S1, du signifiant premier, de sa marque première située dans l'inconscient et qui caractérise sa singularité. Le sujet rencontre alors des impasses dans sa propre subjectivité. Dans notre monde actuel, c'est bien avec le gadget que le sujet produit ce qui remplace la matière propre à sa subjectivité ; face à cet universel de la technologie, le sujet se vide de ce qui fait la particularité de la substance de son être.

Venons-en au rapport de l'homme à son environnement qui a considérablement changé depuis le milieu du *xx<sup>e</sup>* siècle jusqu'à aujourd'hui. Nous pouvons prendre comme exemple celui des Américains qui ont chassé les Indiens de leur territoire et de leur environnement. Ce n'est pas le plus-de-jouer d'un gadget qui était alors imposé aux Indiens, mais, en leur enlevant leurs rites et leurs coutumes qui les définissaient dans leur être, un dépouillement subjectif ; et ce à partir de leurs croyances en un Autre qui les soutenait, notamment par le chamanisme, comme le développait Jean Castaneda dans les années 1970. C'est dans ces mêmes années que, dans le département d'ethnologie de l'université Paris VII, nous avons invité les Indiens et que nous faisons signer des pétitions pour défendre leur cause. Ils marchaient pieds nus avec une plume dans les cheveux, pour témoigner de la manière dont ils étaient chassés de leurs territoires. Il n'est donc pas anodin qu'aujourd'hui, quand un psychanalyste va faire des conférences au Brésil, il reparte avec un cadeau des Indiens : une sculpture ou un tissu fabriqué par leurs soins.

C'est ce qui nous amène à faire un lien avec l'action du capitalisme dans le continent africain et l'extraction, notamment au Congo, des matières premières comme le lithium, par exemple, nécessaire à la construction des

smartphones. Il y a eu des guerres entre deux clans pour s'attribuer ces terres chargées en lithium et qui allaient produire de la richesse.

Il s'agissait, pour le clan qui voulait s'attribuer le pouvoir de l'exploitation, de détruire le clan qui possédait cette richesse sur ses propres terres. Il mutilait alors les organes génitaux des femmes pour qu'elles ne puissent plus avoir d'enfants ou les violait afin que leur mari ne puisse plus avoir de rapport sexuel avec elles puisqu'elles avaient été souillées par un autre homme. L'effet du capitalisme était finalement de détruire l'être humain dans son rapport au partenaire et aux enfants inscrits dans le système de parenté et d'échange des femmes, c'est-à-dire ce qui constitue la richesse même de leur être. C'était détruire l'être humain dans sa subjectivité, sachant que pour un homme au Congo, le véritable enrichissement, c'est d'avoir une femme et des enfants qui s'inscrivent dans une lignée. D'où le dicton africain : « Quand un appel téléphonique a lieu avec un smartphone, on tue un enfant. » C'est en cela que nous pouvons considérer que l'industrialisation propre au capitalisme détruit, non seulement la planète, mais aussi l'être humain : le capitalisme s'inscrit dans une logique de suppression du sujet, comme le dit Lacan. C'est ainsi que deux gynécologues chirurgiens, Denis Mukwege, prix Nobel 2018, et Guy-Bernard Cadière, ont créé un hôpital spécialisé dans la reconstruction de l'appareil génital des femmes. Ils en témoignent dans leur ouvrage *Réparer les femmes, un combat contre la barbarie*.

Les causes des effets de l'humain sur la planète sont bien définies par les écologues. La planète est en état de se consumer. C'est, entre autres, la surpopulation qui en est la cause : trop de CO<sub>2</sub> et de déchets sont produits. Nous saisissons ici que l'individu est privé dans sa respiration et dans sa consommation, à savoir l'économie de son corps. La dégradation de la Terre est produite par l'activité des individus eux-mêmes : l'industrialisation produit des déchets qui polluent et dégradent la planète, les forages épuisent les matières naturelles et les énergies fossiles plus vite qu'elles ne se régénèrent. Il s'agit alors de se reporter sur des énergies renouvelables. Face au franchissement des limites pour accéder au plus-de-jouir induit par la technologie du capitalisme, on incite à limiter la consommation de gaz, de pétrole et de charbon. Il faut noter que certains pays, induits par le capitalisme, ne respectent pas ces mesures, refusant de limiter leur rapport au plus-de-jouir. Nous savons également que le tourisme engendré par le capitalisme est aussi cause de destruction de la planète : les bateaux qui posent l'ancre dans les mers de la barrière de corail en Australie – il y a peut-être le même problème à Tahiti –, les paquebots de croisière qui accostent à Venise et dont l'effet redouté concerne la disparition de la lagune.

Il en va sans doute de même avec la data, indispensable aujourd'hui à l'économie mondiale et qui nécessite beaucoup d'énergie et d'eau pour refroidir les systèmes qui la permettent.

La « performance » intellectuelle que l'ordinateur apporte à l'homme concerne les traitements de textes, la correction des fautes dans l'écriture, la traduction d'une langue à l'autre, l'accès aux connaissances, dont *Wikipedia*. Peu de personnes effectuent encore leurs recherches dans l'atmosphère feutrée et partagée des bibliothèques. Avec la machine, la technologie favorise la solitude du sujet.

Par ailleurs, l'utilisation de l'intelligence artificielle est de plus en plus développée en médecine. *Le Monde*, de manière régulière, publie des articles sur ce que permet la machine notamment en termes d'économie de temps pour les médecins, alors que l'examen clinique a toute son importance. Les étudiants en médecine sont moins enclins à choisir comme spécialité la radiologie ; ils redoutent d'être remplacés par la machine et que leur métier disparaisse. Mais, quelle que soit la discipline, l'argument est toujours le même : la machine améliore le gain de temps et la performance.

Venons-en à l'exposition au Muséum national d'histoire naturelle à Paris en septembre 2022, présidée par Bruno David, intitulée « Aux frontières de l'humain », qui développait la question de l'homme d'aujourd'hui comme *animal d'exception*, immortel, *amélioré* par la technologie. L'exposition montrait comment il s'agissait là d'un dépassement des frontières de l'humain, d'un franchissement des limites de la nature du corps. L'un des exemples était celui des prothèses qui auraient un pouvoir sur le corps, pour améliorer les capacités sportives afin de rendre l'homme plus performant. On notera qu'il s'agit d'une préoccupation qui a eu lieu à toutes les époques, à la différence près que l'amélioration des capacités n'était auparavant pas inscrite dans un discours social universel comme aujourd'hui. On se rappellera par exemple comment, au début du xx<sup>e</sup> siècle, Violette Morris avait demandé une chirurgie de ses seins pour améliorer ses scores de vitesse dans ses courses automobiles dans le but de mieux manier son volant. Néanmoins, il s'agissait du choix d'une seule personne, alors qu'aujourd'hui l'amélioration par la prothèse est véhiculée dans le discours social, dans l'universalité du « pour tous ». Il s'agit de repousser les limites du corps par la technologie, qui est même utilisée pour que les actes de la vie quotidienne semblent s'effectuer, non pas par le sujet lui-même, mais par la prothèse : le sujet devient un *a-sujet*, une absence de sujet. Là encore il est forclus. C'est patent dans l'exemple de l'introduction dans le corps de la clé de son domicile : il n'est plus nécessaire de sortir la clé de sa poche et de

la tourner dans la serrure, mais juste de présenter sa main devant la porte pour qu'elle s'ouvre. L'action venant du corps est réduite, la prothèse fait l'action à la place du sujet.

Prenons également l'exemple des voitures autonomes, pour nous demander ce qu'elles apportent de plus que celles conduites par l'être humain. Elles seraient plus performantes que celles conduites par l'individu, qui peut avoir des faiblesses ou des manques d'attention et le passager pourrait mieux jouir du paysage qui l'entoure, il serait davantage en rapport direct avec son environnement. Là encore, ce qui est recherché est bien un plus-de-jouir. Par ailleurs, le passager bénéficierait des « systèmes intelligents de reconnaissance des signaux humains ». Par exemple, en passant devant la tour Eiffel, des informations seraient inscrites sur les vitres de sa voiture : il va donc, en plus du confort d'être en symbiose avec l'univers, acquérir des connaissances. Que peut-on en déduire ? Ce plus-de-jouir du rapport direct avec l'environnement et ce gain d'informations écrites sur les vitres rendent l'individu passif et seul avec lui-même et sa machine. Ce plus-de-jouir que la machine lui apporte aura pour effet de lui faire perdre sa subjectivité : elle met tout à sa disposition sans qu'il y soit pour rien. Le gain des informations qui nourrissent son intelligence précède sa demande en l'empêchant de s'interroger lui-même et de se renseigner à partir de documents.

Dans tous ces exemples, le nœud entre le psychisme et le corps est remplacé par le gadget, qui lui-même vient boucher le manque du sujet par une technologie sachant mieux que lui, dans un *plus-de-connaissances* : son *manque-à-être* est transformé en *plus d'être*. Ce qui est visé, là encore, c'est la réponse qui précède la demande et qui prétend apporter un plus-de-jouir. Ce qui est considéré, c'est le cerveau dans la vitesse de ses performances, qui annule la subjectivité de l'individu.

Quelle est l'analyse des comportementalistes pour traiter ce problème de destruction de la planète ? Comme c'est la surconsommation qui entraîne des déchets qui la détruisent, il faudrait que les individus se limitent. Le moyen est alors d'agir, à partir des fonctions cognitives, sur le comportement qui concerne une région spécifique du cerveau. L'individu va ainsi se limiter dans sa consommation pour ne pas produire de déchets.

Selon Freud et Lacan, tout sujet est soumis à la pulsion de mort. Il faut remarquer que la destruction de la planète fait appel à un Autre qui, face à la consommation des individus, est en train de se consumer alors qu'il devrait faire support au sujet qui doit se nourrir de sa substance. L'individu détruit son habitat et l'Autre qui représentent son support, et c'est ce qui résonne avec la pulsion de mort.



Quel est l'effet de la psychanalyse ? On peut considérer que, face à ce poumon devenu irrespirable de la planète, la psychanalyse fonctionne comme *poumon artificiel*, selon l'expression de Lacan dans « La troisième ». Elle permet au sujet, dans l'élaboration analytique, de faire passer de la mort au vivant pour circonscrire l'objet *a* dans la substance de son fantasme à partir, non pas des gadgets, mais du désir de l'Autre du signifiant qui s'est transmis dans ses générations. C'est donc cela qui permet de donner un support à l'Autre pour se soutenir. Et si pour le sujet, dans son expérience analytique, de son idéal de vie non totalement atteint, il reste des déchets, ce ne seront plus ceux qui proviennent de sa consommation des gadgets qui touchent à la pulsion de mort, mais des restes de ses idéaux dans sa subjectivation, qui elle-même prend sa source dans une énergie « pas-toute », sans cesse renouvelable et propre à sa pulsion de vie.

---

\* [↑](#) Intervention au Premier Colloque international de psychanalyse du Champ lacanien du Pacifique, « Les énigmes du corps », à Papeete, les 13 et 14 octobre 2023.

1. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 188.

2. [↑](#) J. Lacan, « La troisième », *La Cause freudienne, Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 79, *Lacan au miroir des sorcières*, Paris, Navarin, 2011, p. 32.

3. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 174.

## FRAGMENT

---

## Sic

Il y a une lutte *autour* – c’est ainsi que s’exprime opportunément Freud – de la psychanalyse, dont le déploiement et les motivations ne sauraient être décrits<sup>1</sup> en termes de polémologies connues. C’est un fait d’expérience et d’histoire que le « pour » peut être non moins douteux que certains « contre ».

Elle est devenue aussi une lutte *pour* la psychanalyse, au sens de : lutte pour le trésor : où la subjectivité trouve profit et complicité dans le fait que le contrôle sur la psychanalyse est de plus en plus recherché comme facteur du contrôle social.

D’où l’utilité d’un retour aux questions fondamentales, sans retourner en arrière.

*Pour* la psychanalyse il y a des matériaux : au double sens de matériaux à analyse, et de travailleurs-scribes qui les traitent en sachant que la preuve à laquelle les soumettre n’est pas celle d’une réalité qui les transcende.

*Sic* : c’est ainsi qu’on pourrait écrire avec la psychanalyse, pour faire progresser l’instance de la psychanalyse, en temps de psychanalyse – comme on dit : en temps de paix ou de guerre – pendant ce dernier quart du xx<sup>e</sup> siècle, du disant de Lacan et après trente-sept ans d’héritage freudien.

Les matériaux pourront être de domaines différents. De l’un d’eux, la soi-disante littérature psychanalytique, nous ne méconnaitrons pas la spécificité en soumettant certains de ses moments à une lecture seconde.

Les travaux sur des matériaux se veulent comparables à des enquêtes : avec une rigueur de *logical inquiry* et une ouverture de technique journalistique : dont les « morceaux » seront pour nous ceux de la freudienne vérité refoulée.

Qu’il s’agisse de matériaux n’exclut pas l’essai accompli, mais plutôt comme un moment singulier et conclusif d’une pratique de l’essayer qui n’encourage pas le narcissisme de l’essai toujours.

Les travaux qui vont paraître, seront-ils toujours psychanalytiques ? Ici est engagée la responsabilité de celui qui écrit à définir le rapport de son travail avec la psychanalyse (et non pas le rapport de la psychanalyse avec autre chose). Pour tout collaborateur se pose, ici comme ailleurs, la question

de son autorisation à la pratique de l'écriture en psychanalyse. Au départ nous allons nous fier à la réponse – qui ne pourra pas ne pas être articulée à la pratique psychanalytique ; que nous n'irons pas chercher dans la garantie d'une allégeance aux canons d'un supposé genre littéraire psychanalytique, fût-ce œcuménisé dans une pluralité de genres – de l'écrivain lui-même et à la répercussion que son œuvre saura susciter comme débat. Ce qui ne veut pas dire que n'importe quoi sera publié.

« Sic » se veut moyen du débat psychanalytique. Débat qui traverse le mouvement de la psychanalyse, plus vaste que le « mouvement psychanalytique » au sens restreint. Un débat dont l'histoire est faite aussi d'ouvertures et d'essais répétitivement se renfermant dans l'échec de leur mouvement.

J. Lacan, Intervention à la Scuola freudiana, Milan, 1<sup>er</sup> juin 1974.  
Parue dans l'ouvrage bilingue : *Lacan in Italia 1953-1978*.  
*En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978

---

1.  Décrites dans le texte source.

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](mailto: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 : 108 €

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

Pour les numéros de l'année en cours : 12 € (frais de port compris).

Du n° 4 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros : 30 €

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 3,95 € – 2 ou 3 exemplaires : 5,36 € – 4 ou 5 exemplaires : 6,91 €

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](http://www.champlacanianfrance.net)