

sommaire du n° 84, janvier 2014

Billet de la rédaction	3
Séminaire EPFCL à Paris	
<i>Jouissance, amour et satisfaction</i>	
Colette Soler, D'où vient la jouissance ?	5
Josée Mattei, Du ravalement de l'amour à faire l'amour plus digne	10
Clinique	
Éliane Pamart, En quoi la relation mère-fille serait un ravage comme le dit Lacan ?	18
Bernard Lapinalie, Le poids de l'analyste pour la fin	27
Marie-José Latour, Petite introduction à la folie des images	35
Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes	
Le CAPA dans l'EPFCL	
Martine Menès, Le CAPA dans l'École, une parabole de la psychanalyse laïque	47
Nicolas Zorbas, Le CAPA et la formation des jeunes analystes	50
Adrien Klajnman, Le signifiant qui y est sans y être (et qui ne l'est pas) : <i>gratuit</i>	56
Sophie Henry, Analyste bénévole ?	61
Aline Pommereau, Quelle expérience ?	65
Camilo Gomez, Une remarque sur la demande au CAPA	69
Les paradoxes du désir, IF-EPFCL 2014	
<i>Préludes</i>	
Martine Menès, Les paradoxes du désir. Ni crainte ni pitié	73
Sonia Alberti, Entre contradiction et indécidable : le désir	75

Directeur de la publication

Patrick Barillot

Responsable de la rédaction

Patricia Zarowsky

Comité éditorial

Danielle Ballet

Wanda Dabrowski

Claire Duguet

Irène Foyentin

Didier Grais

Sophie Henry

Stéphanie Le Blan

Françoise Lespinasse

Kristèle Nonnet

Éliane Pamart

Jean-Luc Vallet

Maquette

Jérôme Laffay

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

Chers collègues,

La nouvelle année 2014 marque un tournant important pour notre *Mensuel* avec son passage au format exclusivement numérique conformément à la résolution votée lors de l'assemblée générale de l'EPFCL en novembre 2013.

Cette résolution, pas forcément votée de bon cœur, a été prise afin de réduire nos coûts de fonctionnement.

Maintenant, il nous revient de l'appliquer en faisant de cette contrainte une opportunité. En effet, le support numérique nous offre quantité de nouvelles possibilités pour développer la diffusion du *Mensuel* en facilitant son accessibilité mais aussi pour augmenter son usage comme source de documents avec la mise en place d'un thésaurus. Sa mise en forme va également profiter de ces nouvelles possibilités. Nous pouvons user de la couleur sans restriction et grâce aux liens hypertextes nous disposons maintenant d'un ouvrage dynamique avec des articles directement accessibles par un simple clic à partir du sommaire.

L'exploitation et la mise en œuvre des nouveaux moyens que nous offre cette transition numérique se feront progressivement. Nous allons œuvrer à faire du *Mensuel* un ouvrage de large diffusion du travail de notre communauté dans un format attrayant et pratique et nous faisons le pari qu'une fois familiarisés avec ce nouveau support rares seront ceux qui regretteront la disparition du format papier.

En attendant de parvenir à une forme achevée du *Mensuel* numérique, je vous souhaite, au nom de toute l'équipe de rédaction, une année de travail prospère et fructueuse.

Patrick Barillot

Séminaire EPFCL à Paris

Jouissance, amour et satisfaction

Colette Soler

D'où vient la jouissance * ?

Je vais commenter la phrase qui m'est attribuée. Elle est écrite par Lacan, pas seulement parlée, ce qui a son importance. C'est la suivante : « *La jouissance de l'Autre, de l'Autre avec un grand A, du corps de l'Autre qui le symbolise, n'est pas le signe de l'amour.* »

Je me souviens qu'elle a fait grand effet sur l'auditoire lorsqu'elle fut proférée. Pourquoi ?

Si on retient la thèse majeure, la jouissance n'est pas le signe de l'amour, au fond ce n'était pas une nouvelle, et c'est même un vieux problème dans le monde analytique. Qui ne le sait, que la jouissance n'est pas le signe de l'amour ? On peut jouir sans aimer, c'est notoire pour les hommes, mais ce n'est pas moins vrai pour les femmes. En outre, aimer favorise plutôt rarement la jouissance. C'est pourquoi d'ailleurs, quand amour et jouissance vont de pair, on en fait un plat, on parle de « la vraie amour », chère langue française ! C'est Freud qui, le premier, a souligné combien l'amour était même un obstacle à la jouissance, en raison du respect qu'il comporte pour la personne aimée, lequel freine le libre usage de son corps. Il le disait pour les hommes, mais c'est très assuré pour les femmes, qui plus souvent qu'on le dit ne jouissent pas avec l'homme aimé, plutôt parfois même avec d'autres qu'elles exècrent. Donc, tenons pour acquis que l'amour n'est pas la cause de la jouissance. S'il l'était, la jouissance serait le signe de l'amour. La question est donc : d'où vient la réponse de jouissance ?

* Intervention faite à Paris le 14 novembre 2013 dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Jouissance, amour et satisfaction » Commentaire d'un extrait de la leçon du 21 novembre 1972 du séminaire *Encore* allant de « Je vous laisse donc sur ce lit [...] » jusqu'à « n'est pas le signe de l'amour » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 11).

La jouissance dont Lacan parle là n'est pas n'importe laquelle, c'est celle du coït, celle qui se prend au corps à corps sexuel, comme il l'indique en disant qu'il nous prend au lit, le lit qui est en effet le lieu classique pour ce type d'activité. On ne parle donc pas là simplement de la jouissance pulsionnelle qui, grâce à sa dérive dans le déplacement métonymique, se prend le plus souvent hors du lit, dans toutes les entreprises de l'ambition, dans les plaisirs de la littérature, et des arts, disons toutes les œuvres de la culture, et toutes les formes dites de sublimation.

Celle qui se prend au lit fait problème. C'est un problème clinique à cause de ce que je peux appeler ses caprices, à cette jouissance, car on ne parvient pas à dominer sa cause avec tous les phénomènes permanents ou épisodiques d'impuissance et de frigidité qu'on connaît. Freud l'a tenté, il n'y est pas parvenu. Et ce fut un grand débat dans la psychanalyse de savoir s'il ne fallait pas l'accès de l'analysant à l'orgasme pour qu'une analyse soit dite accomplie. Lacan a mis fin à ces sottises, je crois. Voyez dans cette même page d'*Encore* l'affirmation que cette jouissance est possible mais pas nécessaire, ni même suffisante. Autant dire qu'il était abusif de considérer l'orgasme comme le signe de la bonne santé psychique. C'est aussi un problème théorique et qu'il faut résoudre pour éclairer le problème clinique.

Le problème a été soulevé par Lacan bien avant *Encore*. J'en marque le parcours.

Il y a problème, parce que le langage ne laisse au parlant que la jouissance des pulsions dites partielles que Freud a découvertes chez l'enfant, mais qui est pour tous. Or cette jouissance-là, celle des pulsions, ne conduit pas spécialement vers le corps de l'Autre. Elle se satisfait, je viens de le dire, sans avoir à passer par le sexe. Elle est « la réalité de l'inconscient », a dit Lacan, mais il ajoutait, « vérité insoutenable ». Pourquoi insoutenable ? Justement parce qu'elle ne vise pas le partenaire, au contraire, dans l'activité pulsionnelle, je cite Lacan, « chacun se vise au cœur et n'y atteint que d'un tir qui le rate ¹ ». Ce pourquoi chacun recommence d'ailleurs. La question était donc posée depuis 1964. Si dans la pulsion l'être se vise lui-même, qu'est-ce qui permet de viser un autre partenaire, assez pour aller au lit ?

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

En fait il y a là deux questions : qu'est-ce qui fait aller au lit si ce n'est aucune pulsion génitale, et qu'est-ce qui fait qu'au lit la jouissance répond ?

Pour la première question, Lacan a déjà élaboré des réponses avant *Encore*. Dans « Position de l'inconscient » il y faut outre les pulsions une autre condition venue du côté de l'Autre, grand Autre, et spécifiquement de la métaphore paternelle ². Dans « L'étourdit ³ » de nouveau une réponse, qui est dans la même ligne. Elle dit que si l'Autre génère les pulsions, il ne commande à la sexualité que par, je cite, son « passage au signifiant majeur, le phallus », écrit sans majuscule. Donc c'est par son manque que l'Autre conduit au lit. Thèse bien connue des lacaniens.

Si Lacan revient au début d'*Encore* à ce problème de ladite génitalité, c'est évidemment que sa réponse de juillet 1972 ne lui paraissait pas suffisante ou pas suffisamment explicitée.

Je reviens à ma phrase, quand il dit « le corps de l'Autre » il est sûr que c'est le corps de l'Autre... sexe. Et même plus précisément d'une femme pour un homme. La question porte sur le couple hétéro, et du point de vue masculin. Ce n'est pas dit, mais ce qui vient après ne laisse aucun doute.

L'expression la jouissance du corps de l'Autre, en elle-même, est équivoque à cause du « de ». Ça pourrait désigner aussi bien le jouir de ce corps de l'Autre comme objet que, au sens subjectif du de, la jouissance qui vient à ce corps. Mais ce qui suit réduit l'équivoque. Je le déplie. Si ce n'est pas l'amour qui cause la jouissance, Lacan demande d'« où part ce qui est capable, de façon non nécessaire et non suffisante, de répondre par la jouissance du corps de l'Autre ». Il précise alors : ça ne vient ni des caractères sexuels secondaires de la femme, ni de son sexe corporel qui, à l'homme, « ne lui dit rien ». C'est donc clair, Lacan a dit qu'il nous prenait au lit, mais au lit il met un homme et une femme, un couple hétéro, pas un couple homo, et sa question porte sur ce qui répond côté jouissance masculine.

Alors, si cette jouissance masculine ne vient ni de l'amour, ni de l'être du corps sexué, autrement dit si elle ne vient ni du sujet

2. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 849.

3. J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 426.

(l'amour, c'est un phénomène du sujet), ni de l'organisme sexué, d'où ça part ?

La phrase de « L'étourdit » permettait de saisir ce qui mène au lit, plus que l'événement de jouissance possible. Elle disait que la condition était le manque dans l'Autre, dont le signifiant est le phallus. Ça ne disait rien sur sa jouissance une fois au lit. C'est la question à laquelle Lacan s'attaque dans cette leçon.

Est-ce que la phrase si courte que je commente nous donne une indication ? Je me tourne vers la partie médiane de la phrase, « [...] de l'Autre, grand A, du corps de l'Autre qui le symbolise ». Symbolise qui ? L'Autre. Il y a donc deux Autres dans cette phrase. Le corps de l'Autre... sexe, corps de la femme, qui symbolise cet autre Autre qu'est le lieu du discours. Évidemment, seul un lecteur de Lacan peut reconnaître dans cet Autre symbolisé par le corps du partenaire sexué, l'Autre comme lieu de la parole impliquant langage et discours, et donc toute la structure.

Première question : un corps qui symbolise l'Autre, est-ce la même chose que le corps lieu de l'Autre dont Lacan a parlé dans « Radiophonie » ? Non. Le corps lieu de l'Autre c'était clairement le corps lieu de la métonymie de la jouissance pulsionnelle, un corps donc dont on peut jouir sans aller au lit. Le voyeurisme en est la preuve, Lacan, lui, prend l'exemple du baratineur dans *Bel ami*.

Alors de quoi jouit-il, l'homme ? Serait-ce moins du corps symbolisant que de cet Autre symbolisé, celui du lieu du discours ? La réponse n'est pas explicitée dans la phrase que je commente, mais elle commence à l'être deux pages plus loin : il ne parvient pas à jouir du corps de la femme en raison de la jouissance phallique. Or, par définition, la jouissance phallique est jouissance langagière, et c'est elle qui permet de jouir de l'organe. Le corps de la femme symbolise l'Autre, et c'est de l'Autre que part la jouissance. C'est pourquoi juste avant Lacan a parlé des rêves que l'on a sur ce lit. Je crois donc qu'avec cette phrase on est sur la piste de la thèse qu'il formulera plus tard, dans *R.S.I.* : vous jouissez de votre inconscient, même au lit, et l'inconscient c'est un nom de l'Autre.

Autres questions que je pose à cette phrase : à quelle condition un corps peut-il symboliser l'Autre ? Le symboliser assez pour que, par son intermédiaire, il y ait réponse de la jouissance phallique de

l'homme, qui est jouissance venue du signifiant ? Y faut-il un corps de femme, ou peut-on l'appliquer à l'homosexualité masculine ?

Il semble bien que dans ses élaborations préalables, en 1958, Lacan ait répondu oui. Souvenez-vous : parlant de la femme, il disait, c'est l'absence de pénis qui la fait phallus. Et avec ça, on aurait pu demander déjà : comment alors situer l'homosexualité masculine ? Heureusement, dans les mêmes textes de 1958, quelques indications de Lacan donnaient déjà une direction. Lacan expliquait comment la présence d'un pénis – réel quand le partenaire est un corps d'homme (il faudrait là relire tout le commentaire consacré au couple Alcibiade-Socrate), et même postiche quand il s'agit d'un corps de femme – n'empêchait nullement que ce corps ne symbolise l'Autre du manque phallique.

Autre question, et de taille, peut-on maintenir quand on arrive au séminaire *Encore* ce que Freud a postulé avec son Œdipe et Lacan avec sa métaphore paternelle, à savoir que le Père œdipien est le régulateur de ce que Lacan nommait autrefois pour chacun « l'assomption de son sexe », *via* ce que l'on a d'abord appelé les identifications sexuelles, et que l'on nomme maintenant la sexuation ? Mais cette question nous entraînerait trop loin du texte auquel nous avons décidé de nous tenir.

Josée Mattei

Du ravalement de l'amour à faire l'amour plus digne *

Ce titre s'appuie à la fois sur le recueil des textes de Freud concernant la vie amoureuse et notamment ce qu'il nomme le plus général des « rabaissements ¹ » de la vie amoureuse et ce que dit Lacan dans sa « Lettre aux Italiens », de 1974, où il exhorte lesdits Italiens à trouver un analyste d'une certaine envergure, celle qui consisterait à « se passer de ce fâcheux rapport pour faire l'amour plus digne ».

Comment passe-t-on du ravalement freudien au faire l'amour plus digne lacanien ? S'agit-il là du parcours d'une analyse ?

L'amour chez Freud

Pour Freud, il y a des conditions qui déterminent l'amour pour l'homme en général. Il en déplie quatre. La première consiste dans le tiers lésé, où l'homme aime une femme déjà prise par un autre (un trio, deux hommes et une femme). Il s'agit de la chiper à un autre afin de se l'approprier, d'où une exacerbation des sentiments liée à cette rivalité, dont l'origine est à chercher dans l'infantile, le père étant le tiers lésé et la mère l'objet inestimable.

La deuxième condition s'ajoute à la première : la femme doit être de mauvaise réputation, contre-pied de la figure maternelle. La femme « chaste et insoupçonnable » n'intéresse pas. On se souviendra à ce titre du film formidable de Jean Eustache : *La Maman et la Putain*. Freud évoque la passion pour la putain faisant éprouver des

* Intervention faite à Paris le 14 novembre 2013 dans le cadre du séminaire de l'EPFCL « Jouis-sance, amour et satisfaction ».

1. S. Freud, *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1970. Toutes les citations à venir sont issues de cet ouvrage.

sensations intenses, la jalousie étant dirigée vers les hommes étrangers à l'affaire.

La troisième condition est que plus la femme est rabaissée socialement et plus elle acquiert de la valeur comme objet d'amour.

À celle-ci s'ajoute une quatrième condition : il s'agit de *sauver* – et c'est une « tendance manifeste » – la femme aimée ; elle a besoin de l'homme et il s'attache à ses pas.

Les origines de ces conditions et choix sont à chercher du côté de l'Œdipe, des fixations liées à cette période de l'enfance et notamment à la mère, avec le passage par le complexe de castration, où le garçon repère la menace imaginaire pesant sur son organe et où la petite fille, lésée de n'en avoir pas, l'attend sous la forme d'un enfant.

Pour ou contre, les figures parentales... voilà pour Freud la position du sujet quant à son choix d'objet d'amour. Ne s'agirait-il pas plutôt dans l'amour du ni pour ni contre ?

Freud développe ensuite la question de l'impuissance psychique (mépris pour la femme) chez l'homme et de la frigidité chez la femme (inhibition, hostilité envers l'homme) et avec elles ce qu'il en serait du développement normal de l'amour. Il en donne cette définition : deux courants doivent se rejoindre, « le courant tendre et le courant sensuel », amour et sexualité fusionnant. Je le cite : « Pour être, dans la vie amoureuse, vraiment libre, et par là, heureux, il faut avoir surmonté le respect pour la femme et s'être familiarisé avec la représentation de l'inceste avec la mère ou la sœur ². »

Mais la plupart du temps, nous dit Freud, en cette affaire c'est plutôt ratée, et pour tout le monde. En effet, la vie amoureuse est clivée selon deux directions : « Là où ils aiment, ils ne désirent pas et là où ils désirent, ils ne peuvent aimer. » Pour Freud, seuls le désir et l'amour liés permettent une sexualité épanouie. Le désir entraîne la réussite de l'activité sexuelle et par là même une jouissance sexuelle satisfaisante. Sinon, c'est le rabaissement de l'objet sexuel et la surestimation de l'objet d'amour (objet incestueux). La sexualité n'est possible qu'avec un objet rabaissé. Freud lie la sexualité (le sexuel) à l'amour (le facteur psychique), cela doit concorder, s'accorder.

2. *Ibid.*, p. 61.

Chez tous les hommes on retrouve la présence de ces facteurs causals : importante fixation infantile, protection contre l'inceste, frustration à l'adolescence. L'homme civilisé se caractérise par une certaine « anesthésie psychique », que l'on retrouve chez la femme sous la forme de la « frigidity » au sens large. Même si chez elle on ne trouve pas nécessité d'un objet sexuel rabaissé, il faut qu'il y ait un interdit (comme garder secret ³, dit Freud) pour que ce soit possible. Là également la solution consisterait peut-être en un ni impuisant ni frigide.

En cause de cette « non-confluence des motions tendres et sensuelles », la « domestication de la vie amoureuse par la civilisation », avec pour conséquence le ravalement des objets sexuels et donc de la vie amoureuse ; il a alors fallu pour la rendre possible que l'homme s'invente des conventions, c'est-à-dire des obstacles à surmonter afin qu'il y ait quelques résistances à la satisfaction, les obstacles étant ce qui pousse l'homme à se satisfaire.

À ce moment précis de son texte ⁴, Freud fait une révélation qui me semble importante en regard de ce que dit Lacan, je veux parler de l'objet *a*, il affirme, je le cite : « Je crois que l'on devrait envisager la possibilité que quelque chose dans la nature même de la pulsion sexuelle ne soit pas favorable à la pleine satisfaction. » Il fait à la suite référence à la « perte due au refoulement de l'objet originaire d'une motion de désir », dont les substituts seront toujours inadéquats pour la satisfaction pleine et entière. Il y a donc une perte et un reste.

De fait, le petit homme commence deux fois sa vie sexuelle (d'abord autour de son attachement à sa mère et de l'intérêt qu'il porte à son corps, ensuite au moment de la maturité sexuelle) et cette constitution humaine aboutit, pour Freud, à des changements d'objets susceptibles de ratage, qui sont dépendants dans le choix du sujet de sa relation avec ses « père et mère ». Il dit d'ailleurs cette phrase : « L'homme quittera père et mère et suivra sa femme. »

Mais c'est aussi l'incompatibilité de la civilisation, de l'éducation, avec les revendications sexuelles qui est la cause du ratage de la vie sexuelle de l'individu, empêchant son « plaisir complet », la pleine

3. *Ibid.*, p. 62.

4. *Ibid.*, p. 64.

satisfaction, mais cette incompatibilité, dit-il, est aussi source de réalisations. On le voit, Freud oscille entre la structure et la civilisation.

Pour lui, seule compte, me semble-t-il, la réussite de l'acte sexuel, possible si amour et désir sont noués, il ne dit pas, du moins dans ces textes-là (*La Vie sexuelle*), comment cela s'organise pour chacun des partenaires, non plus ce qu'il en est de la jouissance de chacun. On ne trouve quasiment pas ce terme sous la plume de Freud.

Par contre, il accorde une large place au narcissisme comme nécessaire au développement psychique de l'enfant, qui investit d'abord son corps comme objet (le découvre, le fait sien...) ; autoérotisme donc, puis dans un second temps (narcissisme secondaire) ce sont les objets extérieurs qui seront investis. On aimera selon le type narcissique (ce que l'on est soi-même, ce que l'on a été soi-même, ce que l'on voudrait être soi-même, la personne qui a été une partie du propre soi) ou par étayage (la femme qui nourrit, l'homme qui protège). Selon Freud, il est possible d'atteindre ce qu'il appelle « le plein amour d'objet », pour l'homme (par étayage) comme pour la femme (par l'enfant). Pour sa part, Lacan dira que l'amour est en son fond toujours narcissique du fait du stade du miroir, moment à la fois de leurre et de jubilation (prothèse imaginaire, dira-t-il).

Les bases freudiennes étant posées pour l'essentiel, reprenons cette citation de Lacan et voyons où elle nous mène pour ce qu'il en est de la question de l'amour.

L'amour chez Lacan

Je vais partir de la « Lettre aux Italiens » de 1974, m'appuyer également sur le séminaire ...*Ou pire* et sur les entretiens de Sainte-Anne, *Le Savoir du psychanalyste* de l'année précédant *Encore*, et tâcher de déplier ce qu'il en est de l'amour pour Lacan. Je vous livre tout d'abord la citation de la « Lettre » *in extenso* :

« On ne peut l'entendre [Lacan parle du savoir de l'inconscient] que sous bénéfice de cet inventaire : soit de laisser en suspens l'imagination qui y est courte, et de mettre à contribution le symbolique et le réel qu'ici l'imaginaire noue (c'est pourquoi on ne peut le laisser tomber) et de tenter, à partir d'eux, qui tout de même ont fait leurs preuves dans le savoir, d'agrandir les ressources grâce à quoi ce fâcheux rapport, on parviendrait à s'en passer pour faire l'amour plus digne que le foisonnement de bavardage, qu'il constitue à ce jour - *sicut*

palea, disait le saint Thomas en terminant sa vie de moine. Trouvez-moi un analyste de cette tuile, qui brancherait le truc sur autre chose que sur un organon ébauché⁵. »

Lacan demande aux analystes de ne pas se fourvoyer dans ce qui concerne les affaires de l'amour, du côté du sexuel, de ne pas s'en mêler, de ne pas en faire un guide, une méthode, car ça n'est pas possible. Rien ne peut s'en écrire. Il me semble qu'à la différence de Freud il disjoint l'amour du sexuel.

Déjà vous entendez l'équivoque portée sur le « faire l'amour », qui convoque à la fois l'acte sexuel et faire de l'amour quelque chose de digne, c'est-à-dire comme il convient, convenable, décent. Au fond, en faire quelque chose de respectable, d'estimable, qui mérite le respect.

Le sujet humain bavarde beaucoup quant à ses difficultés avec l'amour et avec le sexe ; ça le tracasse.

Fâcheux rapport, de quoi est-il question ? Du « il n'y a pas de rapport sexuel », le fâcheux portant sur le « n'y a pas ». Le terme fâcheux est lui aussi équivoque, il contient « fâcher » : qui met en colère, qui suscite le conflit, la polémique, le désaccord, la fâcherie, la contrariété et la brouille, fâcheux voulant dire : choses pénibles à accomplir ou à supporter. Malencontreux également. C'est la pomme de discorde.

Que veut dire Lacan par : parvenir à s'en passer ? Je crois que cela signifie pour le sujet reconnaître la part de réel qu'il contient : il est un exilé du rapport sexuel car il est impossible d'écrire ce rapport, c'est-à-dire d'unifier un sexe et l'autre, de faire Un. « [...] il n'y a pas de rapport qui puisse se mettre en écriture. Inutile à partir de là d'essayer [...] », dit-il plus haut dans le texte. Pourquoi ? Le symbolique y manque, pas de signifiant qui dit le sexe. Homme ou femme, c'est d'abord aux parents de l'énoncer et à l'enfant de le subjectiver comme il le peut. Il ne dit pas non plus ce qu'est la jouissance sexuelle. Parce qu'il y a l'objet *a*, que Lacan a « construit ». Je le cite : « Je suppose qu'on en connaît les quatre substances épiso-
diques, qu'on sait à quoi il sert, de s'envelopper de la pulsion par

5. J. Lacan, « Lettre aux Italiens », dans *Autres écrits*, « Note italienne », Paris, Seuil, 2001, p. 311.

quoi chacun se vise au cœur et n'y atteint que d'un tir qui le rate ⁶. » L'objet *a* est inatteignable et irréprésentable mais représenté. Il crée le manque et de fait est ce qui pousse (la cause du désir) le désir, et retrouver l'objet jamais n'advient, car il est à jamais perdu pour le sujet. D'où ce désir toujours autre et par définition métonymique. Ce sera toujours d'autre chose qu'il s'agira, il y a inadéquation entre ce qui est demandé et ce qui est obtenu. Ça rate toujours. Le cœur du sujet est, de structure, divisé dès son entrée dans le symbolique, c'est-à-dire dans la parole, par la perte de cet objet.

De quoi s'agit-il dans l'amour, non de retrouver sa moitié, de faire un, mais de reconnaître cette « boiterie » originelle (la division) et l'impossible de faire un dans le rapport sexuel, car il n'y a pas de savoir du rapport sexuel. Savoir qu'il n'y a pas de savoir possible, donc.

Alors, l'amour plus digne ?

Déplions un peu plus ce qu'il en est de la jouissance sexuelle. Lacan parle du « champ de la jouissance » comme de ce qui a trait à tout ce qui affecte le corps, elle est le rapport de l'être parlant avec son corps. Elle ne peut être absolue puisque, au cœur du sujet, un vide central loge l'objet *a* (conséquence du refoulement originare). Un vide, qu'il appelle *das Ding* et autour de quoi – les bords pulsionnels – s'organise la jouissance. Comme il n'y a pas de signifiant de la jouissance sexuelle, et donc impossibilité du rapport sexuel, la jouissance phallique vient y suppléer, le phallus qui la symbolise étant ce autour de quoi l'être de l'homme et l'être de la femme s'ordonnent. Elle est celle qui humanise car elle est de parole, intriquée dans le langage. C'est le signifiant qui la cause. Elle a en son cœur un manque qui nous en exile et dans le même temps nous exile de l'Autre.

Avec le phallus (objet imaginaire) entre en jeu la castration non pas de l'organe bien entendu mais de l'image. La castration révèle que l'objet est définitivement perdu. Il s'agit d'une opération symbolique élevant le phallus au rang de signifiant. Et par là même il n'est plus dans le corps, il en est séparé. Objet que ni l'un ni l'autre sexe ne possède mais qui va dorénavant régler leurs modalités de jouissance. Ni avoir, ni être le phallus, c'est à cela qu'il s'agit de renoncer pour les deux sexes, et de se placer dans une position distincte par

6. *Ibid.*

rapport à lui. La psychanalyse nous montre qu'il est impossible de définir ce qu'il en est de l'homme et de la femme ⁷, dit Lacan, et il ajoute : « [...] rien n'indique spécialement que ce soit vers le partenaire de l'autre sexe que doive se diriger la jouissance [...]. » « La sexualité est un manque et au centre de tout ce qui se passe dans l'inconscient », dit-il encore. Cette jouissance ne peut s'articuler qu'à rencontrer la castration. « Alors seulement peut s'obtenir l'accouplement. »

L'amour pourrait se dire ainsi : « Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que : ça n'est pas ça », dit Lacan dans *...Ou pire* ⁸. Toute relation amoureuse se heurte à un impossible représenté par la castration et l'objet *a*. Nier le pas de rapport sexuel amène au pire. Le « ça n'est pas ça » concerne l'objet *a*, celui après lequel le sujet court, en vain, car il est inatteignable. Il est inatteignable donc ce n'est jamais ça, jamais le bon, celui qui complétera son manque. Donc je ne peux te l'offrir, ni te le donner, puisque je ne l'ai pas non plus.

Le renoncement à obtenir ce quelque chose de l'autre mettra un frein à cette course vaine. Et avec l'acceptation de cet impossible de faire Un, il y aura sans doute place pour l'amour digne. « L'amour c'est deux mi-dire qui ne se recouvrent pas. [...] C'est la division irrémédiable. [...] C'est la connexité entre deux savoirs en tant qu'ils sont irrémédiablement distincts ⁹ », dit Lacan dans *Les non-dupes errent*.

Chaque sujet n'ayant affaire qu'à ce nœud qui constitue son être, le lien d'amour se situe entre ces deux savoirs inconscients. Quelque chose de soi résonne en l'autre et réciproquement.

7. J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste, Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 34.

8. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, Le Savoir de psychanalyste*, Paris, Seuil, 2011, p. 82.

9. J. Lacan, *Séminaire Les non-dupes errent*, leçon du 15 janvier 1974, inédit.

Clinique

Éliane Pamart

En quoi la relation mère-fille serait un ravage comme le dit Lacan * ?

Au cours de son élaboration concernant la féminité, Freud découvre la phase dite pré-œdipienne en isolant l'Œdipe de la petite fille construit sur celui du petit garçon. La mère est primordialement considérée par les deux sexes comme pourvue du phallus, soit en tant que mère phallique : la découverte de sa castration – d'où s'origine le fameux *Penisneid* – ne sera pas sans conséquences cliniques, déterminant la manière dont chaque sujet, homme ou femme, se structure face à ce réel. Si l'Œdipe est un mythe, comme le souligne Lacan, la castration, elle, est bien réelle et il attribue au complexe de castration « une fonction de nœud ¹ » dans la structuration des symptômes de la névrose, de la perversion et de la psychose.

La fille, qui se considère castrée, c'est-à-dire privée du phallus, va tout d'abord attribuer ce manque à la mère, qui s'avérera décevante – d'où les nombreux reproches adressés aux mères –, puis au père, mais d'une façon que l'on doit y reconnaître le transfert au sens analytique du terme, nous dit Lacan.

Le premier objet d'amour se constitue alors comme premier objet de reproche dans la relation mère-fille et pourrait y rester fixé dans l'attente d'une médiation phallique susceptible de favoriser ce transfert ; cette médiation s'établit par le père, ou tout autre représentant phallique qui lui aussi sera, tôt ou tard, porteur de déception, jusqu'au partenaire.

* Intervention prononcée à la soirée du 25 janvier 2012 lors de « l'Atelier de psychanalyse » à Rennes, pôle 9.

1. J. Lacan, « La signification du phallus » (1958), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 685.

Freud avait déjà bien aperçu ce transfert possible sur un homme lorsqu'il affirmait que le second mari était davantage épargné par les reproches qu'une femme pouvait avoir transférés de sa mère au premier partenaire. « La réaction archaïque s'est en quelque sorte épuisée sur le premier objet ² » ; d'où son idée que les seconds mariages étaient plus réussis... tout en soulignant que le premier partenaire n'était jamais que le second après le père.

Dans ce même texte, Freud relève ce que nous appelons aujourd'hui les coordonnées du machisme : « La psychanalyse croit avoir deviné qu'une pièce capitale motivant l'attitude de rejet narcissique, mêlé de beaucoup de mépris, de l'homme à l'égard de la femme doit être attribuée au complexe de castration et à l'influence de ce complexe sur le jugement porté sur la femme ³. »

Certaines femmes ne sont pas exemptes de ce mépris dans leur identification à l'homme, notamment chez des hystériques qui campent dans une position virile, affichant de ce fait le plus grand mépris pour l'autre femme qui ne peut qu'arborer les semblants de la féminité. En effet, c'est bien dans le miroir de l'Autre femme qu'une femme mesure l'effet de ses semblants et de sa séduction potentielle, la mère y étant appelée, de fait, en premier.

Lacan, dans « L'étourdit », reprend cette singularité de la relation mère-fille en soulignant que « l'élucubration freudienne du complexe d'Œdipe, qui y fait la femme poisson dans l'eau de ce que la castration soit chez elle de départ, (Freud *dixit*), contraste douloureusement avec le fait du ravage qu'est chez la femme, pour la plupart, le rapport à sa mère, d'où elle semble bien attendre comme femme plus de substance que son père, – ce qui ne va pas avec lui étant second, dans ce ravage ⁴ ».

Ainsi, Lacan reprend en 1972 la question posée par Freud dans ses textes de 1918, soit cinquante ans après, raison pour laquelle il dénonce le scandale de la psychanalyse qui n'a fait que mettre le couvercle sur la question de la féminité, malgré des tentatives de théorisation comme celles d'Hélène Deutsch et de Karen Horney, qui voieront la castration par des élucubrations bien personnelles... Jones,

2. S. Freud, « Psychologie de la vie amoureuse », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989, p. 78.

3. *Ibid.*, p. 72.

4. J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 465.

son biographe, ira jusqu'à dire que les femmes n'ont rien à voir avec le phallus bien qu'elles en passent par la castration.

Alors qu'elles partaient de la voix du corps vers l'inconscient, elles ne voient pas que c'est précisément de « l'inconscient que le corps prenait voix ⁵ », soit comme il le dit « le corps comme lieu de l'Autre ». Comme métaphore, si le cri fait entendre le silence de la féminité, la voix du corps fait apparaître ce qui, du corps réel, ne peut passer dans la voix. C'est bien de ce réel qu'un corps se jouit, notamment avec la jouissance sexuelle, mais plus spécifiquement au cours de la gestation et de l'accouchement, où les femmes ne peuvent l'ignorer ; on peut dire qu'elles sont dépassées par ce réel. Elles y rencontrent ce que leurs mères ont elle-même rencontré, ce réel du corps jouissant, indicible éprouvé qui vient remplir le mystère de la chose, qui leur fera dire : « C'était ça alors ? », ce point de faillite du discours.

C'est donc bien à la mère que s'adressent les premières questions sur leur corps, mettant en place une réponse en miroir qui ne va pas sans trahir le regard que porte une mère sur le corps de sa fille, aussi aimée soit-elle.

Je vous rapporte cette séquence clinique, qui ressemble à tant d'autres apportées en analyse : « Maman, quand et comment ai-je été brûlée au sein gauche ? Moi aussi j'ai été brûlée à droite, un peu plus haut, au même âge ⁶. » Dans cette parole de la fille adressée à la mère, concernant son propre corps, on peut repérer une tentative de trouver une identification féminine, mais qui, chez la mère, rappelle une expérience similaire et douloureuse, vécue par elle-même.

Quelles réponses une mère peut-elle apporter à ce type de questions ?

Outre une réponse favorable pour l'image d'une femme, les mères transmettent bien souvent une réponse empreinte de souffrances, qu'elles ont elles-mêmes reçue de leur mère. Ces situations prennent racine dans le moment du stade du miroir, réputé pour être l'étape structurante du moi, soit la première assise de ce qui sera l'accès au symbolique. Pour que l'enfant puisse se repérer dans son image,

5. *Ibid.*, p. 463.

6. Anonyme, « Jouissance et division », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 129.

il a besoin du soutien du regard maternel. Autrement dit, la mère accepte d'être vue séparée de lui, tout en le voyant : elle s'accepte elle-même soumise à la loi symbolique, qui les distingue radicalement.

Mais à cette expérience fondamentale pour chaque enfant s'ajoute pour la fille une seconde opération où se joue son destin de « corps-de-femme ⁷ ». Ce signifiant « corps-de-femme », qui dans le miroir va retrouver l'image de ce même corps de femme que celui de sa mère tout en cherchant à s'en distinguer, sera au centre de la problématique de la féminité.

Pour Génie Lemoine, « une femme reste toujours plus ou moins captive du miroir ⁸ ». En effet, ce second temps du miroir, que la mère reconnaisse ou non l'image de sa fille qui se présente à la fois séparée de la sienne tout en restant semblable à elle, apparaît comme une opération presque toujours ratée.

Ce corps-de-femme, non pas au sens biologique, mais au sens de celui qui est pris dans le champ du discours de l'Autre – de celui qui véhicule le désir de l'Autre –, est un corps tracé, découpé, façonné, animé par les pulsions, se faisant corps érogène, tel que Freud l'a défini.

Si la fille est marquée par le discours de l'Autre, comme tout sujet, elle rend compte, par ce signifiant « corps-de-femme », du fait qu'elle est nécessairement confrontée à ce rapport au même corps tant sur le plan imaginaire que sur le plan réel, qui pourrait bien être à l'origine de la permanence du lien libidinal à la mère, restée si énigmatique aux yeux de Freud.

Comme le souligne Lacan dans *Encore*, « difficile de ne pas sentir l'impasse qui consiste à ce qu'elles se "mêment" dans l'Autre, car enfin il n'y a pas besoin de se savoir Autre pour en être ⁹. »

De la scène du miroir au ravage

Du stade du miroir nous pouvons retenir la notion de scène de miroir, au sens de la scène primitive, dans la mesure où elle se reproduit

7. *Ibid.*, p. 130.

8. G. Lemoine, « La grossesse comme épisode narcissique », *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 16, 1975.

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 79.

à diverses reprises dans le discours des femmes en analyse ; elle est reconstruite au fil de leur hystorisation et ne cesse de s'échouer sur ces morceaux de leur histoire où il s'agissait pour elles d'être vues, reconnues, dans le regard des hommes mais aussi dans celui des femmes, qu'elles soient sœur, amie, fille, ou simplement passante, toujours là pour *une*.

La jouissance féminine pourrait s'approcher dans ce mouvement incessant et indicible d'un retour à ce point d'amarrage. Ainsi, quand l'enfant quête un soutien dans le regard de celle qui le porte, dans ce moment constitutif de construction de son image « orthopédique », il risque de trouver un regard absorbé par un autre jeu de miroir qui vient s'interposer à l'insu de la mère et de l'enfant. Cette identité des corps fait vaciller leurs images les unes sur les autres. Le même corps souligne la difficulté et la fragilité de la séparation au niveau imaginaire et montre combien l'image est leurrante tout en restant floue, ne permettant pas à la petite fille de trouver une identification stable.

Dans ce surgissement fascinant d'écho et de reflet, la mère n'occupe pas seulement sa position de mère, mais aussi celle de femme-fille, qui usurpe partiellement celle de sa fille, dans ce moment qui devrait la structurer. Ainsi pouvons-nous en déduire que, si le lien pré-œdipien à la mère reste si fort, c'est peut-être que les places de mère et de fille restent toujours à définir. Quelque chose de non inscrit dans l'ordre signifiant resurgit, quelque chose de forclos, un réel qui resurgit d'une génération à l'autre et qui passe d'un regard à l'autre sans jamais trouver d'issue dans ce va-et-vient.

Qui est agent de cette expérience du miroir ? La mère y prend la place de la fille et par ce redoublement lui enlève la possibilité de s'inscrire dans l'ordre symbolique, d'où la capture dans le miroir.

Mais, du côté de la fille, c'est dans une jubilation extrême qu'elle se découvre semblable à son premier objet d'amour. Il suffit de se rappeler cette jubilation des petites filles qui essaient les chaussures à talon aiguille de leur mère ou bien encore leur rouge à lèvres ou leurs bijoux.

Ainsi, non seulement la séparation des images ne s'effectue qu'en partie, mais en plus l'investissement narcissique et l'investissement de l'objet se confondent ; la femme ne parvient pas à faire la

différence entre son corps propre et celui que fut son premier objet d'amour, puisque son corps n'en est que le reflet, voire une aspiration à ce devenir. Mais la confusion joue également pour la mère, qui peut aimer sa fille qui lui ressemble et pour laquelle tout est encore possible, à savoir lui éviter la castration à tout prix.

Quand une mère regarde son fils dans le miroir, elle peut croire au miracle selon l'équation phallique enfant = pénis, qui, réduit à sa fonction imaginaire, remplace un objet par un autre de pleine valeur phallique, masquant ainsi la castration. Quand elle regarde sa fille, la mère voit dans cet autre corps châtré l'image de son corps, ravivant la blessure narcissique et le *Penisneid* jamais dépassé, qui réapparaît dans toute son intensité libidinale à la moindre défaillance narcissique.

La mère soutiendra difficilement le regard de sa fille face à cette image fatidique qu'elle lui renvoie, regard timide, elle nie pudiquement le corps de sa fille. Si elle peut dire à son fils « tu es cela », à sa fille elle ne pourra que lui dire et parfois de manière implicite « tu n'es que cela », creusant ici le sillon du ravage mère-fille chaque fois que le réel viendra le leur rappeler aux différentes étapes de la vie.

Mais la vision du corps châtré qui réactive le *Penisneid* ne justifie pas le regard éperdu mi-horrifié mi-fasciné de la mère, que la fille portera comme une ombre indélébile.

Être mère, c'est être châtré, mais c'est aussi, de n'avoir pas le phallus, en prendre toute la valeur, c'est-à-dire occuper la place de la Chose, l'objet perdu, *das Ding*, le hors-signifié, cela s'appelle le phallus dans l'ordre symbolique.

L'être vivant que nous sommes est soumis à la reproduction sexuée et subit à la naissance une perte réelle, celle du placenta (part égale à lui-même qu'il perd en venant au monde). Si l'on transpose cette perte réelle dans le registre du signifiant, le phallus y occupe la place à jamais vide que ses objets *a* viendront recouvrir. Mais s'ils supportent son désir, ils ne sont pas tout à fait séparés d'elle – cf. l'enfant – ; elle les trouve sur son propre corps, doublé du reflet de celui de sa mère. La maternité n'est qu'une fonction où chacun tente de loger l'être de la femme ; mais, en naissant, l'enfant ne perd pas sa mère mais ce placenta ; ce n'est donc pas sa mère qu'il va chercher mais, en elle, ce qu'elle représente.

Du premier objet d'amour, la mère passe d'une fonction symbolique à un registre imaginaire et elle sera tentée de remplir la place vide de la Chose, en colonisant le champ. Moins elle acceptera sa castration et plus elle s'installera en court-circuit, sur le trajet du désir, empêchant la représentation d'un objet manquant qui instaure le désir. Ainsi, la mère tire profit du court-circuit et ne saurait laisser la place à sa fille qui pourrait la déloger. À ce titre, le film *Talons aiguilles* de Pedro Almodovar est remarquable : jusqu'à la mort, cette mère ne cessera de prendre la place de sa fille... un chassé-croisé qui n'en finit pas.

Lorsqu'une femme porte son enfant, le miroir ne lui renvoie pas seulement l'image de son propre corps, mais celle de sa propre mère ; elle retrouve dans ce reflet son premier objet d'amour dans ce qu'il a de plus fascinant, sous l'espèce énigmatique de la Chose. Dans la maternité, une femme ne fait que révéler l'image maternelle, elle la supporte, c'est-à-dire qu'elle reproduit une image, elle s'abîme dans la fascination d'être « toute-mère », c'est-à-dire entièrement toute et toute en une.

Il n'y a donc pas pour une fille d'identification possible à la mère, seulement une imitation ; en déniait sa castration, elle ignore le registre de cette double division qui fait qu'en s'inscrivant dans l'ordre phallique elle se constitue du même coup comme pas-toute. Dans cette scène de miroir avec la mère, elle n'est jamais que le reflet d'un reflet de sa mère et cela à l'infini, sans jamais pouvoir y trouver une identification stable.

La mère prend la place de l'objet perdu, elle en est aimée, mais simultanément elle est aussi rendue responsable de la castration, d'où ce terme d'*hainamoration* que Lacan lui attribue, à distinguer de la haine qui suit la déception d'amour.

La fascination du rapport à la mère ne disparaît jamais et retient cette part « une femme » dans le registre imaginaire par ce jeu d'écho et de reflet. Ainsi, si la mère est le porte-parole de l'inscription phallique, elle est aussi celle qui en barre l'accès, ce que Freud avait déjà bien repéré en écrivant dans son texte sur la sexualité féminine : « Le report sur l'objet paternel des liens affectifs avec l'objet maternel forme bien le contenu principal du développement en femme ¹⁰. »

10. S. Freud, « Sur la sexualité féminine », dans *La Vie sexuelle*, op. cit., p. 144.

Dans le schéma de la sexuation, Lacan nous inscrit une femme du côté phallique ; mais dans ce schéma, il fait bien figurer qu'une part de la libido féminine s'inscrit dans cette proximité de l'Autre et s'y arrête dans cette partie à droite.

Si dans l'investissement narcissique c'est la part de l'autre que l'on porte en soi qui est investie pour tout sujet, l'investissement sur le même corps en renforce l'attrait chez la petite fille et cela reste l'investissement du même corps ou du reflet du corps du premier objet d'amour.

Que « la femme n'existe pas » justifie qu'elle se précipite dans des identifications parfois forcenées, galvaudées par un discours idéologique qui lui attribue un idéal de femme, qui lui donnera un temps sa consistance dans cette jouissance phallique, mais elle sait que ces multiples facettes ne la résument pas toute pour autant, d'où le masque douloureux dont elle peut à l'occasion habiller sa jouissance, à ne pas confondre avec un masochisme dit féminin qui n'existe pas plus.

Elle peut se plaindre, revendiquer, invectiver l'ordre phallique dans le silence ou dans des récriminations incessantes, où on peut lire le refus de la castration et de sa division. La mère sublime s'offre au regard en corps meurtri dans le spectacle des pleureuses. Les femmes qui se prêtent au fantasme de l'homme se perdent et s'angoissent à compter les regards qui les soutiennent dans cette valeur de jouissance en tant qu'objet *a*, auquel elles sont réduites si elles en font dépendre leur vie.

Dans cette position où se confondent toutes les identifications, une femme n'existe pas, et c'est bien là qu'elle prend le risque de s'éprouver comme pas-toute, dans ce moment où une part d'elle ne s'inscrit pas dans l'ordre du discours, dans ce moment de dérive où elle n'est que le tenant lieu de la Chose, ce qui la renvoie à son propre désir de la Chose. Ce que Lacan formulait ainsi : « L'homme sert ici de relais pour que la femme devienne cet Autre pour elle-même, comme elle l'est pour lui ¹¹ ».

La position hystérique illustre que, dans son destin de troisième temps de l'Œdipe – celui que Freud considère comme « la voie normale

11. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 732.

vers la féminité » –, elle ne se retrouve pas toute, mais sans le savoir ou sans l'accepter. Elle dit quelque chose dont elle ne sait rien, qu'elle adresse à son père tout-puissant, c'est-à-dire à celui qui serait capable de répondre à ses questions, qu'au-delà de lui elle adresse à la mère, « qu'est-ce qu'une femme ? », « que veut une femme ? ».

Plus tard, avec Lacan, on pourrait dire qu'elle s'intéresse au symptôme de l'autre femme en attendant une réponse du côté de son identification. Mais dans sa demande, ne montre-t-elle pas qu'elle sait déjà que la femme n'existe pas ?

Dans une analyse, une femme peut lever l'oubli ou l'abcès de ce rapport pré-œdipien, dans ce qu'il a de plus captivant dans son lien à la mère, mais en est-elle libérée pour autant ?

Une chose est sûre, elle fait sienne la castration, ce qui lui permet de prendre du recul par rapport à ses identifications les plus chères, sans les supprimer pour autant, les assouplissant tout en permettant de prendre à son compte « sa parole », sans omettre cette part inaccessible qui fait de la femme qu'elle n'est pas-toute, d'où parfois ces allures énigmatiques, ce qui n'exclut pas son jeu avec les semblants.

Sa relation à la mère s'appuie donc sur un amour à l'infini aussi indéfinissable soit-il ; à chacune d'en tirer un enseignement.

L'effet de redoublement que provoquent l'anatomie et le signifiant qui s'y rapporte l'inscrit côté féminin et extériorise pour la mère sa propre « autreté » de femme, ce réel incontournable, indicible qui les lie et les enchaîne parfois, ponctuellement ou à vie, dans une joute imaginaire ou réelle où les effets d'égarement sont évidents, comme en témoigne Bergman dans *Cris et chuchotements*.

Bernard Lapinalie

Le poids de l'analyste pour la fin *

On a l'idée, parfois l'expérience, que faire une analyse avec tel psychanalyste ou tel autre ne conduit pas aux mêmes effets. Notre regretté collègue Guy Clastres parlait de l'analyste qui avait compté pour lui – il n'y en avait pas eu un seul, et je partage son expérience. À en croire Lacan, la différence essentielle serait qu'une analyse puisse avoir une fin qui ne soit pas rabattable sur le concept paresseux de la tranche achevée en attendant la prochaine. L'affaire n'est pas simple, mais on sait que Lacan en a fait une question cruciale pour la psychanalyse.

Je vais essayer de montrer en quoi, pour y répondre dans un de ses derniers séminaires, le bien nommé *Le Moment de conclure*, Lacan est amené à emprunter ce terme « le poids de l'analyste » au discours ambiant, pour désigner une autre dimension de l'analyste que « son désir » ; une dimension devenue nécessaire à ce moment de ses développements pour dire ce qui rend possible l'analyse, telle qu'elle ait une fin au sens où il l'entend. Nous allons voir pourquoi ce terme est devenu nécessaire et même crucial en 1978.

Une autre dimension de l'analyste pousse l'analysant à conclure

Nous sommes donc dans la première leçon du séminaire *Le Moment de conclure* et Lacan interroge encore la façon dont l'analyste peut opérer convenablement puisque, dit-il, il ignore la portée des mots pour son analysant. Il propose qu'il lui reste la logique, mais que, comme l'inconscient ne connaît pas la contradiction, l'analyste

* Texte initialement intitulé : « Produire un acte qui ne serait pas débile mental », présenté à la Rencontre internationale de l'IF à Rio de Janeiro, 6 au 9 juillet 2012, sur le thème : « Que répond le psychanalyste ? Éthique et clinique ».

devrait opérer par quelque chose qui ne soit pas fondé sur la contradiction – autrement dit pas fondé sur le sens qui seul relève la contradiction. Et c'est là qu'il indique – comme en passant, comme Lacan sait le faire –, qu'il indique ce qui reste à l'analyste pour opérer : « Reste l'analyste rhéteur, celui qui opère par suggestion, soit ce qu'on appelle le poids de l'analyste, et – dit-il – qui fait le vrai ou le faux ¹ » ; soit une dimension déterminante pour son acte et ses effets.

Ce poids de l'analyste, on peut l'entendre un peu comme le fameux « désir de l'analyste », tant par sa forme que par son lien à l'acte analytique. À ceci près que, là où « le désir » mettait plutôt l'accent sur une dimension de manque, « le poids » n'est pas sans apporter une autre dimension, opposée, un en-plus qui pèse directement ; le poids, ça évoque un réel qui tient à la personne de l'analyste et pas seulement à sa fonction ; l'analyste qui suggère, c'est celui qui n'est pas sans volonté et qui met son poids dans l'affaire. Mais ce n'est pas tout, car, avec cette façon dont doit opérer l'analyste, Lacan nous donne une autre précision qui a son poids : selon lui, l'analyste qui pèse, qui suggère, le fait d'une façon qui court-circuite la médiation du symbolique, du moins des pensées en tant qu'elles véhiculent le sens.

Or, c'est là que je veux en venir, mon idée est que Lacan va donner au « poids de l'analyste » un rôle déterminant pour l'analyse finie, et que nous pouvons le lire dans la dernière leçon de son séminaire *Le Moment de conclure*. Pour lever une partie du voile et rendre les choses plus lisibles, je relève qu'il y affirme que la fin de l'analyse passe par un acte qui court-circuite le symbolique, la pensée – nous reprendrons ça plus loin. Et même, comme souvent dans son séminaire, Lacan montre que son enseignement est solidaire de son objet, puisque lui-même dit mettre son poids dans ce qu'il veut montrer – je le cite : « Il faudrait qu'il existe un acte qui ne soit pas débile mental. [Et] cet acte, j'essaye de le produire par mon enseignement ². » Cependant, avec Lacan on n'est jamais à bout de surprise puisqu'il ajoute aussitôt que ce qu'il vient de dire « est quand même du bafouillage... et [que] l'analyse est une magie [!] ³ », ce qui peut sembler confusionnel de la part de celui qui dit vouloir élucider ce qu'est

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXV, Le Moment de conclure*, inédit, leçon du 15 novembre 1978.

2. *Ibid.*, leçon du 11 avril 1978.

3. *Ibid.*

vraiment la psychanalyse ; à ceci près que la référence à la magie est déjà une façon d'en rabattre sur la logique du sens, au regard du réel en jeu dans une analyse.

Confusion relative également si on se réfère à l'expérience, car, si avoir franchi une psychanalyse est l'expérience la plus étonnante qui soit pour un analysant, ce n'est pas sans mettre autre chose à sa portée : quelque chose qui, du franchissement, confine bien à la magie d'avoir été produit dans un acte qui n'a pu relever que d'un saut, d'une béance dans le savoir, d'un saut qui s'est produit à l'insu de l'analysant, mais qui a également dépassé son analyste, et dont rien de ce qui s'est dit, ou se dit encore, ne peut rendre compte : magique donc, mais dans lequel l'analyste a néanmoins pesé.

Faisons l'hypothèse que ce saut est présence de l'acte. À ceci près que, s'il demeure indicible, cet acte n'est pas sans coordonnées : ni dans l'expérience – d'où la possibilité de la passe –, ni dans les avancées de Lacan – d'où la nouvelle écriture des coordonnées de cet acte, tentée par Lacan avec ses nœuds. Nouvelle écriture – faut-il le rappeler – qui vise ce qui est à lire avant tout dans une psychanalyse : l'inconscient.

Les coordonnées de la jouissance symptomatique pour la fin

L'expérience avec sa finitude, c'est celle de la cure ; quant aux coordonnées, ce sont celles de la jouissance symptomatique qui se répète et se dessine, s'écrit, dans le transfert. Avec une question : comment un sujet peut-il en arriver à saisir les coordonnées de son être de jouissance – là où justement il ne pense pas, où il est « pas-je », où il ne peut pas dire « je » ?

Lacan va entamer sa réponse, dans sa leçon du 10 janvier 1978, en donnant – tenons-nous bien – une définition de la fin de l'analyse ! Disons une définition supplémentaire qui a retenu mon attention parce qu'elle fait monter d'un cran le lien de la fin au savoir – je le cite : « La fin de l'analyse on peut la définir [...] l'analyse c'est qu'on sache pourquoi on est empêtré de ses sinthomes ⁴. » Et il précise au passage que « sinthome » est sa récente façon d'écrire « symptôme ». Autrement dit ça s'équivaut. Cette définition prend toute sa portée si

4. *Ibid.*, leçon du 10 janvier 1978.

l'on note qu'elle fait suite à un congrès sur la passe où Lacan dit qu'il a pu entendre où en étaient les analystes de son école sur cette question de la fin. Sa définition de la fin sonne ainsi comme un rappel à l'ordre que Lacan a jugé nécessaire pour les analystes qui le suivaient, parce qu'il a encore constaté leurs embrouilles sur la fin de l'analyse. Elle concerne donc aussi la passe et ce qu'il en attend.

On se souvient qu'un an plus tôt, il donnait une définition de la fin par une identification nouvelle : « l'identification à son symptôme ⁵ ». Mais ici, avec la possibilité qu'on sache « pourquoi on est empêtré de ses sinthomes » (ou symptômes), le « pourquoi » introduit un élément et une articulation supplémentaires, soit la possibilité d'un savoir supplémentaire pris sur le savoir inconscient – savoir supplémentaire dès lors attendu par Lacan pour la fin, si on veut bien le noter. Et c'est une indication pour la passe et ses cartels.

Je crois que l'idée de Lacan en 1978 est qu'arriver à « savoir pourquoi on est empêtré de ses sinthomes » est un vrai gain, parce que ça revient à nommer la visée du savoir inconscient, et c'est à ce point que le sujet peut s'apercevoir comme division, c'est-à-dire sans autre qui puisse le compléter – le pourquoi n'est en effet pas la cause –, ce qui ne va pas sans s'apercevoir comme solitude primordiale et ne devrait pas pousser à un enthousiasme béat.

Comment peut-on savoir pourquoi on a ses sinthomes (symptômes) ?

C'est la question posée par cette définition de la fin et que poursuit Lacan dans *Le Moment de conclure*.

Lacan avait déjà donné une piste l'année précédente, en 1976, en disant que « le symptôme c'est ce qu'on connaît le mieux ⁶ » ; entendons : « C'est ce qui nous identifie le mieux » – comme l'aperçoivent souvent nos partenaires de vie avant nous, et contre quoi nous luttons, voire nous indignons lorsqu'on nous met le nez dessus. Et il indiquait même où ce savoir est à prendre dans une analyse : chez l'analyste, puisque « l'analyste est symptôme » pour l'analysant ; au même titre – précisait-il – que le partenaire sexuel est symptôme.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, inédit, leçon du 16 novembre 1976.

6. *Ibid.*

Autrement dit, il signalait que si le dispositif de la cure est un artifice, c'est un artifice où l'être de jouissance du sujet s'écrit réellement, en symptôme, du côté de son analyste *via* les rails du transfert. Et la logique veut que si ça s'écrit, ça doit pouvoir se lire – c'est l'option poursuivie par Lacan dans ce séminaire.

L'analysant peut lire ce qui, de lui, ne cesse pas de s'écrire

Comment donc un analysant peut-il arriver à lire cette jouissance qui ne demande rien au sujet, et qui ne cesse pas de s'écrire, jusque dans le transfert ?

Ce 10 janvier 1978, c'est *Le Moment de conclure*, Lacan étaye cette possibilité de lecture sur « la pensée mathématique » – celle des petites lettres qui s'écrivent alors qu'elles ne sont justement pas à lire par le sens. Selon Lacan, elles seraient malgré tout à lire, parce que la pensée mathématique serait « le fait qu'on peut se représenter un écrit ⁷ ». Or, pouvoir se représenter ce qui s'écrit ne revient-il pas à dire qu'on peut s'en faire une lecture, justement ? Notons que cette affaire d'écriture et de lecture n'est pas une nouveauté chez Lacan ; elle reprend ce qu'il avait clairement développé en janvier 1973 dans le séminaire *Encore* et dans sa postface du *Séminaire XI* : « [...] l'inconscient, soit [à] ce qui se lit avant tout ». Mais en 1978 il va jusqu'à évoquer la possibilité « d'imaginer le Réel », ce qui suppose bien une représentation mais qui court-circuite le symbolique, le sens – c'est par la communauté de ce court-circuit du sens que je retrouve l'implication du poids de l'analyste pour opérer de la bonne façon, jusque dans la fin ; et nous verrons que Lacan y reviendra, comme une nécessité pour l'analyse finie, à la fin de son séminaire.

À ce propos, je voudrais noter ce que recoupe ici l'expérience. À savoir qu'une analyse propose une double lecture du symptôme dont on est empêtré : « symptôme que l'on a » comme événement de corps, dont on se plaint, et à la fois « symptôme que l'on a » comme partenaire-analyste. Il m'a semblé que c'est du croisement de cette double lecture qu'est permis « qu'on sache pourquoi on est empêtré de ses sinthomes », pouvant savoir du même coup à quoi a servi l'analyste dans cette affaire, et s'en trouver ainsi séparé. Ce qui, pour

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXV, Le Moment de conclure*, inédit, leçon du 10 janvier 1978.

ne pas perdre le fil de mon propos, n'est pas, selon Lacan, sans le poids de l'analyste.

D'ailleurs, dans cette définition de la fin par Lacan, je pense qu'il dit « sinthome » – et non pas « symptôme » – pour nous dire qu'à la fin, ce qui s'est écrit du symptôme vient enfin à se savoir « sinthome », d'historiser le sujet dans tous ses liens, y compris analytique. Et ça c'est un renversement absolu, c'est le monde du sujet à l'envers... où endroit et envers communiquent... et, comme le rappelle Lacan, qui se révèle n'avoir eu pour support que le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel ; et même – ajouterai-je – pas de rapport du tout, sexuel ou pas : « Y a d'Un », a clairement dit Lacan à partir de son séminaire ...*Ou pire* ; et c'est seulement la révélation de cet Un qu'il y a, de ce que l'on est vraiment, qui peut faire le vrai trou, l'impossible du rapport sexuel, pour conclure une analyse par l'inconscient, par une passe au réel.

Je voudrais insister sur le fait que cette définition de la fin, Lacan la juge solidaire de sa conception de la passe puisque nous le voyons encore, dans cette leçon du 10 janvier 1978 où il vient de définir la fin de l'analyse, enchaîner aussitôt pour parler de la passe. C'est donc une des dernières indications de Lacan pour la passe.

Le poids de l'analyste pour le franchissement

Donc, ce poids de l'analyste pour opérer convenablement, convoqué dans sa première leçon du séminaire, je voudrais montrer que Lacan l'implique encore à la fin du séminaire, le 9 mai 1978, au moment de conclure, lorsqu'il en vient à dire ce que serait un acte qui ne serait pas débile mental pour aller à la fin de l'analyse.

Chacun se souvient que Lacan a démarré son enseignement, dans les années 1950, pour rappeler la béance entre l'imaginaire et le symbolique. Mais, le 9 mai 1978, il met la gomme sur une autre béance, plutôt trompeuse du fait qu'elle paraît volontiers évidente : il s'agit de la béance entre l'imaginaire et le réel. Car c'est cette béance, selon Lacan, « qui fait notre inhibition ⁸ » – inhibition pour la fin, et, ajouterai-je, qui situe le lieu de notre acte et du poids de l'analyste.

8. *Ibid.*, leçon du 9 mai 1978.

Il conclut son séminaire sur la réponse de l'analyste qui en découle – je le cite : « Si nous n'allons pas tout droit à cette distance entre l'Imaginaire et le Réel, nous sommes sans recours pour distinguer – dans une psychanalyse – la béance entre l'Imaginaire et le Réel ⁹ » ; traduisons : nous sommes sans recours pour cesser de rêver, pour cesser d'interpréter, pour que l'analyse se termine. Ce propos de Lacan en 1978 ne fait-il pas écho à ce que j'ai noté de l'expérience en introduisant cette intervention ? Écho à ce qui est mis à portée de l'analysant lors du franchissement de fin : « tout droit de l'imaginaire au réel », c'est bien un saut, une béance dans le savoir, à l'insu de l'analysant, mais qui a également dépassé son analyste, et dont rien de ce qui s'est dit, ou se dit encore, ne peut plus rendre compte. Ce « tout droit à cette distance entre l'Imaginaire et le Réel » désigne donc le fameux « acte qui ne soit pas débile mental » appelé par Lacan, où l'on n'agit pas par la médiation de la pensée et du sens. Béance de l'acte, mais, on l'a compris, pas sans sa contingence dans une cure, pas sans l'imprédictible qui en fait la magie. À ceci près que ce que Lacan appelle le poids de l'analyste est un opérateur qui va peser sur la contingence de la fin.

Cette difficulté à terminer les analyses est sensible chez les lacaniens : c'est la fin qui tarde – je pense ici à une intervention de notre collègue Michel Bousseyroux parlant à Vichy de ces analyses qui tardent à se conclure. La fin qui tarde, ce serait donc par inhibition si l'on suit Lacan ce 9 mai 1978. Et l'on peut entendre que cette inhibition, pour la lever, pour la franchir, faute de la logique et faute de savoir la portée des mots pour son analysant, Lacan nous indique que l'analyste doit y mettre son poids, faire œuvre de suggestion... pour que l'analysant – comme l'auditeur-lecteur de son séminaire – sente, « qu'on voie », quelque chose qui fasse le vrai – comme dit Lacan –, et pas seulement le trou ; ou alors, disons : qui fasse le vrai trou, singulier.

C'est à propos du poids de l'analyste, d'avoir aussi perçu cette volonté dans mon expérience, que j'ai été interpellé par les témoignages récents des cartels de la passe, à propos de ces passes où il a été souligné comment l'analyste était venu peser, notamment en pressant le temps, la question. M'est venue cette question : dans le travail des

9. *Ibid.*

cartels de la passe, aurait-on d'autres traces de ce poids opératoire de l'analyste pour le franchissement de fin, pour cette passe à l'inconscient qui doit aller « tout droit à cette distance entre l'Imaginaire et le Réel » ?

Marie-José Latour

Petite introduction à la folie des images *

« [...] je me vois je dis me comme je dis je
comme je dirais il parce que ça m'amuse [...] »

Samuel Beckett

« [...] il faudrait savoir ce que serait le *moi*
dans un monde où personne ne saurait rien
de la symétrie par rapport à un plan. »

Jacques Lacan

Peut-être avons-nous eu tendance à oublier qu'en 1953, dans le discours fondateur de son enseignement, Jacques Lacan reconnaissait à la psychanalyse avec les enfants d'avoir donné l'impulsion qui permettait de distinguer la fonction de l'imaginaire comme le premier des trois grands problèmes de la psychanalyse, les deux autres étant la relation d'objet et la formation du psychanalyste. Traiter l'importance de cette fonction, sans se laisser aller à la tentation d'abandonner le fondement de la parole, est l'enjeu du point de départ ¹ de l'enseignement de Lacan.

Que la naissance de la psychanalyse soit contemporaine de celle de la photographie et du cinéma indique une affinité structurale : pas d'invention, dans quelque domaine que ce soit, sans le recours au symbolique. La prégnance des images et des écrans ne doit pas nous amener à réduire le goût pour les images, propre à celui qui y trouve

* Ce texte reprend le travail fait à l'occasion des conférences données à l'invitation de Geneviève Faleni et du pôle 5 à Gourdon le 1^{er} juin 2013 et de Sylvette Maugard-Reynaud et du pôle 4 à Carcassonne le 29 juin 2013.

1. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 242-243.

un moyen de pallier sa néoténie – ce que Lacan appelait la préférence pour l'image –, à un épiphénomène produit par la révolution numérique.

Le psychanalyste a à mesurer l'impact de ces changements dans le rapport que le sujet entretient avec la dimension de l'imaginaire et à se repérer dans les distinctions, exigées par la clinique, entre imaginaire et imagination, entre les différents nouages des trois registres dans lesquels s'inscrivent la dit-mension humaine et son expérience : réel, symbolique et imaginaire. Ajoutons encore à ce vaste chantier l'articulation de Lacan sur la fin de l'analyse, nouant le savoir-y-faire avec le symptôme et ce que l'homme fait avec son image ².

De la forme à l'image, pas sans le signifiant

Qu'il n'y ait pour l'humain aucun « savoir de nature », aucun instinct qui ne soit subverti par le signifiant, impose un écart entre lui et le monde, sa présence ne pouvant y être instantanée. Dès lors, sa dé-tresse originaire impose à la survie le détour par celui qui le porte au monde et, ce faisant, construit cette chicane qui exige la re-présentation pour un possible rapport au monde.

Saint Augustin témoignait déjà du paradoxe qu'il y a à penser le chaos : « J'appelais informe ce qui était en état, non pas de manquer de forme, mais d'en avoir une telle que, si elle apparaissait, son aspect insolite et bizarre rebutât mes sens ³. » Georges Bataille soulignait l'aporie qu'il y a à affirmer que l'univers est informe et ne ressemble à rien ⁴. En effet, « ce monde sans forme, personne ne l'a jamais vu ⁵ », comme l'écrit Jean-Christophe Bailly dans une leçon qu'il a donnée récemment à l'École nationale supérieure de création industrielle. Que le monde humain soit déterminé par l'ordre symbolique implique qu'il n'y ait pas plus de chaos sans ordre que de nuit sans jour ou de large sans rivage, et cela alors même que c'est proprement une des ressources du symbolique de nous laisser croire qu'il pourrait en être autrement. Dès que l'être parlant se trouve en

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, leçon du 16 novembre 1976, inédit.

3. Saint Augustin, *Confessions*, dans *Œuvres*, tome XIV, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

4. G. Bataille, « Informe », dans *Documents*, dans *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1970, p. 217.

5. J.-C. Bailly, *Sur la forme*, Paris, Manuella éditions, 2013.

proie à ce qui le déconcerte, il tente de le penser – certains, que l'on nomme artistes, parvenant jusqu'à en figurer quelque chose.

Comment dire ce qui n'est pas encore formulable ? Comment attraper ce qui n'a pas encore de forme établie ? Dans *Images de pensée*⁶, Nicole Marchand-Zanartu et Marie-Haude Caraës ont rassemblé cinquante-huit images rendant compte d'une pensée en train de naître, chez Joseph Beuys, Merce Cunningham, Charles Darwin, Goethe, Fritz Lang, Iannis Xenakis, etc. Remontant des abysses de la pensée, un schéma, un tracé, un dessin, un gribouillis, sans visée esthétique, apprivoisent ce que le langage est impuissant à saisir. Ces témoins de la grâce de l'instant que Lacan appelait « dessin d'écriture », Paul Valéry « escargot mental », sont autant de témoignages de la « main de la pensée ». Le livre s'ouvre sur le schéma que Freud envoie à Fliess le 7 janvier 1895, une espèce de cartographie où se cacherait la mélancolie. Ce n'est pas la valeur de représentation qui est ici en jeu mais la configuration inédite d'une fulgurance, une tentative pour « remédier à la déficience de la pensée devant l'impénétrable » (Freud) ; quelque chose se courbe par la main, dans le temps de sa formation (*Bildung* en allemand, qui vient du mot *Bild*, image) dans le psychisme. L'image vient donner corps à la pensée, lui donner sa *form*-ulation.

Chacun ayant une pratique clinique avec des enfants sait à quel point leurs dessins peuvent être pertinents. Cela exige-t-il, certainement, d'être attentif à autre chose qu'à la représentation ! C'est par la tragédie de l'image que l'on entre dans le monde, le narrateur du *Petit Prince*⁷ a su faire paradigme. Saint-Exupéry y raconte qu'il est devenu aviateur parce qu'il a été découragé par l'insuccès de ses dessins. « Lorsque j'avais six ans, j'ai vu, une fois, une magnifique image dans un livre... » Vous vous souvenez certainement de la déconvenue du narrateur devant l'interprétation par les adultes de son dessin représentant un serpent boa qui digérait un éléphant. Ainsi, lorsque, dans le désert, le Petit Prince demande : « Dessine-moi un mouton », il préfère lui répondre qu'il ne sait pas dessiner. Le Petit Prince insiste, mais l'image ne convient pas. Faute de patience, le narrateur finit par lancer : « Ça c'est la caisse. Le mouton que tu veux est

6. N. Marchand-Zanartu et M.-H. Caraës, *Images de pensée*, 2011, RMN.

7. A. de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard, 1946.

dedans. » Pourrait-on dire : l'imaginaire, c'est la caisse, et le mouton, c'est l'imagination ? Cette question indique en tout cas notre responsabilité quant à notre façon d'accueillir les productions des enfants dans les séances. Saurons-nous y repérer le point même qui déconcerte la représentation, ouvrant le pas à ce qui l'excède, et, du coup, une autre perspective que celle du formatage à l'uniformité du « dessin du bonhomme » ?

De l'image au corps, pas sans l'Autre

Que ce soit l'affolement de tel enfant devant son reflet, « qu'est-ce que c'est ? qu'est-ce qu'il fait ? il fait comme moi ? », l'impatience rageuse de tel autre devant sa maladresse à représenter quelque chose de son rapport au monde, l'angoisse massive de telle fillette devant la béance fascinante du miroir, la perplexité de ce jeune homme devant l'énigme du rapport entre son corps, son image et son être, ou le déplaisir de Freud à voir surgir sa propre image dans la glace de la porte de communication entre deux wagons, la clinique ne manque pas de nous rappeler à quel point le rapport du sujet à son image regarde celui qui a la responsabilité de ce dispositif de parole qu'est une psychanalyse.

Dans l'introduction de la série de textes ayant précédé son insertion de l'inconscient dans le langage ⁸, Lacan évoque le problème dit de Molyneux, qui, à l'époque, venait de faire l'objet d'un travail d'Alain Grosrichard ⁹ : un aveugle de naissance qui aurait soudain retrouvé la vue serait-il en mesure de distinguer, rien qu'en les regardant, deux objets, un cube et un globe, qu'il identifiait autrefois par le toucher ? Cette question de la forme, tout à fait déterminante pour la subsistance, comme l'éthologie animale nous le montre, est donc capitale. Cependant, les animaux ne s'intéressent aux images que s'ils sont trompés par elles, à partir du moment où ils en saisissent l'inanité ils ne s'y intéressent plus. Alors que, selon le bon mot d'Agamben, l'homme s'intéressant aux images en tant que telles est l'animal qui va au cinéma !

8. J. Lacan, « De nos antécédents », dans *Écrits*, op. cit., p. 71.

9. A. Grosrichard, « Une expérience psychologique au XVIII^e siècle », *Cahiers pour l'analyse*, n° 1-2, Société du Graphe, Paris, Seuil, 1966.

Cette inscription dans l'imaginaire donne la mesure de la teneur du « drame » auquel est confronté le petit humain prématuré, anticipant son unité pour suppléer à son insuffisance. La détresse originaire impose à la survie le lien, le lien à l'Autre, aux autres, à l'altérité. Ce trajet par l'Autre est exigé pour que se constitue ce scandaleux mais néanmoins nécessaire mensonge d'une unité unifiante de la condition humaine ¹⁰. La constitution de l'image du corps porte la marque de cette altération. Pas de re-connaissance sans mé-connaissance. L'enfant grâce à l'image spéculaire et à la présence de l'Autre anticipe sur l'unité de son corps, ce qui lui ouvre l'accès à la formation du « je ».

C'est à la condition de trouver sa maison en un point situé dans l'Autre, au-delà donc de l'image dont il est fait, que voir son image et s'y identifier restera différent de l'image et que le sujet pourra se débrouiller de la distinction entre apparence et apparition, entre reflet et double. La forme, l'apparence témoignent de la ressemblance, soit de ce qui est impliqué par l'Autre qui parle, mais quelque chose a lieu dont ni le symbolique ni l'imaginaire ne peuvent rendre compte et revient nous hanter sous les formes diverses de l'apparition, du rêve à l'hallucination et autre accès punctiforme à l'invisible. Edgar Allan Poe est certainement celui qui a su le mieux écrire ce trouble. Il s'est appuyé sur les trois problématiques du trou, de l'inversion et du reflet, induites par ce petit objet que les navigateurs du xv^e siècle emportaient par centaines dans leurs cargaisons pour effrayer et séduire les habitants des contrées qu'ils souhaitaient découvrir : le miroir. Si « l'imaginaire se supporte du reflet du semblable au semblable ¹¹ », le miroir est en quelque sorte la forme portable de l'imaginaire que Lacan mettra au cœur du schéma optique avec lequel il en dégage la fonction.

Lacan reviendra à plusieurs reprises, au cours de son enseignement, sur ce schéma ¹². On peut y lire, d'une part, à quel point ce qui, par définition, n'a pas de corps se révèle indispensable à l'être

10. J. Lacan, « Communication et discussion faite au symposium international du John Hopkins Humanities Center à Baltimore (usa) », 21 octobre 1966, dans *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy*, dirigé par R. Macksey et E. Donato, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press, 1970, p. 186-195.

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

12. Colette Soler l'a fait valoir dans plusieurs de ses séminaires, notamment dans sa lecture du *Séminaire X* de J. Lacan.

parlant pour établir un rapport vivable à son corps et, d'autre part, qu'il ne saurait y avoir d'image du corps supportable sans altérité. Lacan y met en évidence ce quelque chose du vivant qui échappe à la représentation, ce quelque chose qui n'entre pas dans l'image, qui précisément garantit l'altérité et qu'il note d'une lettre, (*a*).

Ainsi, cette image du corps que Lacan note *i(a)* dans son schéma, chargée de donner son unité au corps, on pourrait en décliner la dualité : du côté du *i*, la forme, l'apparence, la ressemblance, la représentation, le cadrage, l'objet ; du côté du *a*, l'investissement libidinal, l'apparition, le semblant, la présentation, le montage, l'acte. Les Grecs établissaient cette division de l'image selon deux signifiants : l'idole et l'icône. Divisée entre ce qu'elle présente (*eidolon*, présentification de l'invisible) et ce qu'elle représente (*eikon*, imitation des apparences), l'image déchire la ressemblance. Ainsi cette intrigue contradictoire est-elle autant contrainte qu'ouverture à la création. C'est le paradoxe de l'image qui peut nous reconforter autant que nous inquiéter. Nous ravir, pourrait-on dire !

Dans son séminaire *Les non-dupes errent*, Lacan note la congruence de l'imaginaire avec le deux¹³ (le symbolique avec le un et le réel avec le trois). Notons que dès qu'il y a tresse il y a complication pour imaginer justement et démêler ce qui est dessus de ce qui est dessous. Si l'imaginaire commandé par le rapport à sa propre image introduit ce deux, ce qui est méconnu et que le schéma optique met pourtant en évidence, c'est que le deux requiert le un et le trois.

Le pouvoir de l'image

Pour qui a cette préférence pour l'image, on aurait pu supposer que l'absence d'image serait angoissante. Or, beaucoup d'exemples le disent : pour l'être parlant, c'est tout d'abord effrayant, les images. La plupart du temps, nous perdons vite le souvenir de la façon dont un très jeune enfant regarde les images. Il existe de nombreux témoignages de cette rencontre angoissante avec les images.

L'Homme aux loups racontera à Freud comment, très jeune, il était terrorisé par l'image d'un livre : un loup dressé en train d'avancer. Sa sœur ne manquait pas une occasion de la lui mettre sous le

13. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, leçon du 14 mai 1974, inédit.

nez ! Il reconnaissait que cette angoisse était tout à fait démesurée. Pourquoi quelques traits d'encre ont-ils autant de force ?

Nathalie Sarraute dans *Enfance* rapporte avec étonnement le souvenir intact de quelques images des livres qu'enfant elle lisait. Elle fait la différence entre « la peur pour s'amuser » suscitée par l'image des deux méchants de *Max et Moritz* ficelés dans un plat et prêts à être rôtis et « la peur pour de bon » devant l'image d'un homme très maigre brandissant une paire de ciseaux ouverte, etc.

Michèle Montrelay, dans *L'Ombre et le Nom*, donne l'exemple d'une phobie du poisson, phobie de l'image, puisque c'est aussi bien le seul contour du poisson qui peut se révéler angoissant. Cette phobie trouve son départ dans les images que le père de l'analysante lui montrait alors qu'elle avait à peine deux ans, dans un magnifique livre d'histoire naturelle illustré, les planches étant faites d'une dizaine de feuilles transparentes sur lesquelles une partie ou un organe de l'animal représenté apparaissait.

Aby Warburg, le fondateur de l'iconologie, raconte dans un de ses fragments autobiographiques comment il a gardé une grande peur, suscitée par « l'incohérence et la force disproportionnée des souvenirs visuels ou des sensations olfactives et auditives » provoqués par la fièvre typhoïde contractée à l'âge de six ans.

Le grand cinéaste russe Sergueï Eisenstein raconte cette impression vivante venue de l'écran, dans un vieux film Pathé, d'un homme ayant commis l'adultère dénudé pour être brûlé au fer rouge de la marque des forçats : « La scène du marquage est restée jusqu'à maintenant dans ma mémoire... *Difficile de savoir qui marquait qui* ¹⁴. »

Pourquoi et comment ce qui n'est que pure présence de l'absence peut-il se révéler aussi affolant ? Comment peut-on perdre de vue la dimension de semblant de l'image ? Dans l'écheveau des ressemblances et dans le chaos informe des apparitions, il en va de la construction d'un obstacle à la contiguïté hallucinatoire, celle-là même que Samuel Beckett met à l'œuvre dans l'écriture de cette phrase de dix pages sans ponctuation qu'il intitule *L'Image* ¹⁵.

14. S. M. Eisenstein, *Mémoires*, cité par G. Didi-Huberman dans *La Ressemblance informe*, Paris, Macula, 1995.

15. S. Beckett, *L'Image*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

L'apparence étant affectée par le langage, entrant en ressemblance avec d'autres choses, supposant ce que Bataille nommait « la besogne des mots », l'image peut se révéler terrifiante. Mais n'est-ce pas plutôt la violence de la présentation qui nous fait fermer les yeux devant un film jusqu'à nous faire oublier que « c'est du cinéma » ? Freud a pu écrire à quel point l'apparition non voulue et imprévue – et non l'apparence – de sa propre image dans un miroir de compartiment de wagon-lit lui avait profondément déplu.

Le pouvoir de l'image se déploie également selon deux axes, celui qui nous fait prendre des vessies pour des lanternes côtoie celui qui inquiète la somnolence produite par la représentation. Dans son dernier livre ¹⁶, Jean-François Chevrier fait valoir toute l'ampleur de la formule d'Aragon quand celui-ci évoque « le stupéfiant image », mobilisant dans cette équivoque autant le goût de soufre et la révolte que l'engourdissement et l'hébétéude.

L'épreuve de l'image

J'ai déjà dit ¹⁷ comment ce n'est pas sans Georges Didi-Huberman que j'ai pu m'avancer dans ce qu'Aby Warburg nous apprend sur la question des images. Didi-Huberman nous invite à relire Warburg comme Lacan a relu Freud, et nous pouvons ainsi mesurer que ce contemporain de Freud, qui a passé sa vie à se consacrer à « la connaissance des images et sa faille constitutive », a, d'une part, introduit dans l'histoire de l'art l'hypothèse de l'inconscient et, d'autre part, témoigné d'un traitement possible de la psychose.

À l'automne 1918, alors que s'achève la première grande catastrophe de ce siècle, quelque chose du tourment de la face difforme des pensées ne peut plus être mis à l'écart dans l'embrouillamini de son esprit. Aby Warburg, chercheur, historien d'art, dont le désir le plus ardent était de résoudre le mystère des images, déclenche un épisode délirant : il se pense responsable de l'issue malheureuse de la guerre et attend la punition.

16. J.-F. Chevrier, *L'Hallucination artistique de William Blake à Sigmar Polke*, Paris, L'Arachnéen, 2012.

17. M.-J. Latour, « Ce qui nous regarde dans la tragédie de l'image », *L'En-je lacanien*, n° 19, *L'esp d'un laps*, Toulouse, Érès, 2012.

Warburg est d'abord hospitalisé à Iéna avant d'arriver, en 1921, à Kreuzlingen, au bord du lac de Constance. Le docteur Ludwig Binswanger accueille celui dont il a lu les essais. Le pronostic est très sombre. Halluciné, persécuté, Warburg est un patient encombrant, bruyant, hurlant des heures durant au point d'y perdre sa voix. Binswanger pense alors improbable la possibilité de reconstruction intellectuelle. Pourtant, c'est en écoutant, à la clinique si bien nommée Bellevue, une conférence de Binswanger sur la phénoménologie, le 16 novembre 1922, qu'Aby Warburg va renouer avec ses préoccupations de chercheur, comptant, comme il l'écrira plus tard à son frère, sur « la reprise du travail scientifique comme facteur subjectif de guérison ». Lui vient à ce moment-là l'idée d'une contribution à « la connaissance de la psyché saine et malade d'un homme cérébral », qu'il envisage d'intituler « Image et signe ¹⁸ ». L'écriture et les images accompagnent Aby Warburg depuis longtemps et vont l'accompagner encore dans la catastrophe subjective qui va s'imposer à lui. Si « la création consciente d'une distance entre soi et le monde extérieur » est ce qui constitue l'acte fondamental de la civilisation humaine, il s'agit bien d'inventer les moyens de la remettre en fonction et de traverser autrement ce que Christophe Kihm appelle très justement l'épreuve de l'image ¹⁹.

Warburg explique dans sa lettre du 16 juillet 1921 aux directeurs de la clinique Bellevue que sa maladie consiste en ce qu'il perd la capacité de relier les choses d'après leurs simples rapports de causalité ²⁰. C'est en se mettant à la place de la cause de l'enchaînement inexplicable qu'il déclenche l'épisode délirant de 1918. C'est à cette place de la cause que Lacan dans le *Séminaire XVI* ²¹ positionne l'objet (*a*) comme ce qui se substitue à ce qu'il en est radicalement de la faille du sujet : « Le petit (*a*) vient se substituer à la béance qui se désigne dans l'impasse du rapport sexuel, et il redouble la division du sujet en lui donnant sa cause, qui jusque-là n'était saisissable d'aucune façon, car le propre de la castration c'est que rien ne peut à proprement parler l'énoncer, parce que sa cause est absente. À sa

18. A. Warburg, « À propos de la conférence de Ludwig Binswanger, "Sur la phénoménologie" », dans *La Guérison infinie*, Paris, Payot et Rivages, 2007.

19. C. Kihm, *L'Épreuve de l'image*, Montrouge, Bayard, 2013.

20. A. Warburg, *La Guérison infinie*, op. cit., p. 186.

21. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 347.

place vient l'objet *a*, comme cause substituée à ce qu'il en est radicalement de la faille du sujet. » Faut de cette substitution, le rapport au monde devient invivable. Avec son interprétation du rituel hopi, Warburg trouve dans le serpent le symbole qui sert à circonscrire une terreur sans forme. Si l'éclair reste insaisissable, le serpent peut être saisi. C'est sur ce « symbolisme incarné dans le réel qui s'approprie les choses en les prenant en main ²² » que Warburg comptait pour relever le défi avec les images et transformer l'angoisse en pensée.

Dès lors, de ce qui a le pouvoir de condenser la peur et l'angoisse dans une figure, de ce « qui vit et qui ne fait aucun mal » comme il qualifie l'image, Warburg va se consacrer à établir l'atlas. Il passe la plus grande partie de son temps à disposer des photographies dans diverses configurations, qu'il prévoit de publier dans un vaste recueil d'images qu'il nomme d'abord *Mnemosyne* puis *Histoires de fantômes pour grandes personnes*, ou bien *De l'orientation de l'homme en lui-même et dans le cosmos à partir du mythe de la peur en direction de la science et du raisonnement*. Ce dispositif de soixante-dix-neuf panneaux mobiles continuellement montés, démontés, remontés fait de Warburg le précurseur des fenêtres multiples ouvertes et des liens hypertextes.

Aby Warburg ne se contente pas d'une accumulation de savoir, il a le souci de le rendre utilisable. S'il réunit livres et images qui conservent la mémoire de la pensée du passé, ce n'est pas dans le but de l'archive mais pour permettre qu'un chemin soit préservé aux « survivances » entre l'oubli et la mémoire : *Nachleben*, « après-vivre » des images qui témoigne de la capacité des formes à ne jamais mourir tout à fait et de resurgir là où on ne les attend pas ²³. Les images sont ce qui reste de ce qui nous a précédés, une mémoire inconsciente donc. Vous voyez comment Freud et Warburg se sont posé le même type de questions à la même époque. Ce constat conduit Georges Didi-Huberman à poser l'hypothèse d'une commune mesure entre ce que l'un nomme « les formations de survivance » et l'autre « les formations de symptôme ».

Pour Warburg, les images avaient tendance à se figer en spectres et il s'agissait pour lui de les rendre à la vie, de leur redonner

22. A. Warburg, *Le Rituel du serpent*, Macula, 2011.

23. G. Didi-Huberman, dans *Les Grands entretiens d'Artpress* Paris, Imec éditeur/Artpress, 2012.

leur dimension de ressource, de les « dé-démoniser » en y localisant la fureur et en descendant « au plus profond de l'intrication pulsionnelle qui noue l'esprit humain à une matière sédimentée au mépris de toute chronologie ²⁴ ». Par son travail de montage devant un impossible à penser, Warburg circonscrit un espace où la pensée et la vie redeviennent possibles et où il trouve « le courage de communiquer l'indicible ²⁵ ».

Aby Warburg est arrivé à faire du nœud de problèmes, de « la soupe d'anguilles », du « nœud de jouissances à l'origine de tout savoir ²⁶ », révélé par chaque image, l'occasion de ce que Bataille appellera le gai savoir de la catastrophe. « Parce qu'elles attestent la tension polaire inhérente à l'acte de création artistique – entre imagination identificatrice et raison distanciatrice – les images fournissent une ressource immense », qui permet de situer l'art « entre une fonction que l'on pourrait dire anti-chaotique – dans la mesure où la forme artistique implique un choix et une clarification des contours d'un objet singulier – et le culte que voue à l'idole créée celui qui la contemple ²⁷ ».

Ce fou des images est un témoin précieux de ce qui est exigé pour établir un rapport supportable avec de folles images.

*

Il n'y a guère lieu à conclure une introduction. Qu'il n'y ait pas d'étanchéité entre perception, imagination, rêve et folie ne rend pas le travail d'élucidation confortable. Cependant, c'est bien à distinguer l'imagination de l'imaginaire, le fantasme de l'hallucination, les nouages différents entre le réel, l'imaginaire et le symbolique et leurs conséquences quant au rapport au monde et à l'autre que nous aurons chance de rendre compte de ce qui transforme la vue en vision, la description en imagination, l'image en objet, la forme en création. Si le rond brûlé de ce qui n'a pas d'image vient hanter chaque image, le prendre en compte révèle à quel point l'image commence bien plus par la disparition que par la tache.

24. A. Warburg, « Introduction à l'*Atlas Mnemosyne* », dans *Miroirs de faille*, Les Presses du réel, 2011.

25. *Ibid.*

26. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 350.

27. A. Warburg, « Introduction à l'*Atlas Mnemosyne* », op. cit.

Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes

Le CAPA dans l'EPFCL

L'ensemble des textes que vous allez lire, écrits par l'équipe CAPA, sont le résultat d'un travail interne de réflexions et d'échanges sur la pratique clinique en ce lieu d'accueil psychanalytique créé par l'EPFCL. Ils font écho à des points cruciaux qui nous ont interrogés et qui sont le socle de l'offre CAPA : la formation des psychanalystes, le volontariat, la gratuité, le transfert. Ils vont vers des propositions, des renouvellements du projet après plusieurs années de fonctionnement. Nous espérons qu'ils trouveront écho dans notre communauté.

M. M.

Martine Menès

Le CAPA dans l'École, une parabole de la psychanalyse laïque

Les fondateurs du CAPA (Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes) ont honoré le vœu de Freud de faire de la psychanalyse une discipline indépendante. Dès l'origine, les psychanalystes consultants furent de formation originelle variée et de formation psychanalytique sérieuse, parfois longue, parfois plus récente. Ce qui a donné au CAPA d'emblée la double fonction de clinique et de formation.

Freud a défendu très tôt l'idée que la psychanalyse était une profession à part, nouvelle, qui supposait une transmission spécifique, à la fois par un enseignement original et par une formation personnelle. Cette originalité, « ce statut qui n'existe pas encore ¹ », Freud a dû le défendre à plusieurs reprises, et en particulier entre 1925 et 1927 où il s'engage pour soutenir Reik menacé d'un procès pour charlatanisme. Le titre du texte écrit au printemps 1926 : « Die Frage der Laienanalyse », où apparaît l'équivoque entre laïque et profane (*Laien* peut signifier les deux), est traduit en français par « Psychanalyse et médecine ² », réduisant la question essentielle que Freud y développe, celle de la formation de l'analyste et de la singularité de la psychanalyse par rapport à toute autre profession du champ médico-psycho-social, à la distinction entre les deux disciplines.

Dans ce texte, Freud s'adresse à un interlocuteur fictif auquel il présente les fondements de la psychanalyse pour démontrer finalement ce qu'exige la formation, infinie selon une expression de

1. S. Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister*, Paris, Gallimard, lettre du 25 novembre 1928.

2. S. Freud, « Psychanalyse et médecine », dans *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1983.

Lacan, d'un analyste. Il faut attendre la fin du chapitre v pour que Freud présente ce que sont et devraient être les lieux spécifiques de formation pour les psychanalystes. Nos collèges cliniques et nos enseignements d'École sont fidèles à cette orientation. Et c'est au chapitre vi que Freud déclare la pratique de la psychanalyse possible par des non-médecins, les seules conditions étant « des connaissances et capacités nécessaires », objectifs d'une « formation appropriée ». Quiconque passe par une analyse personnelle, comprend ce qui peut aujourd'hui s'enseigner et apprend la technique délicate de la psychanalyse n'est pas un profane, dit Freud, mais il se doit d'être un laïque, c'est-à-dire détaché de tout dogme et de tout préjugé.

Et Freud termine le texte, à la fin du chapitre vii, par cette déclaration : « [...] les possibilités internes d'évolution de la psychanalyse [...] ne sauraient être atteintes ni par des défenses, ni par des décrets ». Prenons-en leçon pour affronter les contemporaines résistances à la psychanalyse, et leurs conséquences de réglemmentations.

L'extraterritorialité de la psychanalyse, Lacan l'a enrichie de concepts spécifiques (l'objet *a* comme paradigme), d'une clinique détachée de la nosographie psychiatrique (avec l'approche borroméenne) et lui a donné un discours, le discours de l'analyste. Et si Freud soutenait que l'analyste n'a pas besoin d'être médecin, voire que la formation médicale peut le gêner dans son écoute, Lacan ajoute que les psychologues aussi pourraient bien être gênés par l'appel qui leur est fait de collaborer à l'adaptation des individus. Il invente un dispositif, la passe, qui vise à témoigner qu'il y a des psychanalystes.

Mais voilà que partout en Europe les législations essayent de tirer la psychanalyse vers le médical et le psychologique³. Alors que Freud, affirmant qu'« il y a quelques difficultés dont la loi ne se soucie pas et qui méritent pourtant d'être prises en considération⁴ » et qu'il n'est pas question de « transformer la psychanalyse en bonne à tout faire de la psychiatrie⁵ », maintenant la nécessité de son indépendance. Et lucide sur les résistances que cette nouvelle discipline suscitait, il prévenait, dans une lettre à Ferenczi le 27 avril 1929, que

3. S. Askofaré, « Une politique décapitonée ? », dans *Revue de psychanalyse, Champ lacanien*, n° 8, *Psychanalyse et religion*, Paris, EPFCL, 2010, p. 155.

4. S. Freud, « Psychanalyse et médecine », *op. cit.*, introduction.

5. E. Jones, *La Vie et l'œuvre de Freud*, Paris, PUF, tome III, lettre à Schiner du 5 juillet 1938.

« le masque médico-professionnel (de la résistance à la psychanalyse) serait le plus dangereux pour l'avenir ⁶ ». Et Freud n'a pas hésité à s'engager activement auprès des autorités de son époque pour faire reconnaître la non-subordination de la psychanalyse à quelque profession statutaire que ce soit.

Il n'est pas très difficile de faire le lien avec la situation actuelle et la nécessité renouvelée de soutenir l'exercice de la psychanalyse, lequel ne peut être le fait que des psychanalystes. Il n'y a donc de psychanalyse que laïque ; son seul objet est le savoir inconscient, dont aucun diplôme ne peut garantir l'accès.

L'expérience clinique

Le parcours des psychanalystes consultants au CAPA est, entre autres, un élément d'une des dimensions de la formation des analystes. À côté de l'analyse personnelle, du travail sur les textes théoriques qui peut se faire à différents niveaux (cartel, séminaire, lecture...), il y a la nécessité d'acquérir une expérience clinique. Pour ce, il n'est pas facile de trouver des lieux d'accueil institutionnels. Le CAPA peut contribuer à remplir cette fonction et pourrait la développer. Cela impliquerait un style de présence engagée des psychanalystes de notre École : contrôle au CAPA, travail de l'équipe autour d'une situation clinique avec un AME, etc.

L'EPFCL a créé des centres psychanalytiques pour faire place à la psychanalyse dans un contexte culturel qui tente de l'effacer. La pertinence de ce choix n'est pas à discuter, reste à en développer les possibilités et à les soutenir dans la durée.

6. S. Freud et S. Ferenczi, *Correspondance 1920-1933*, Paris, Calmann-Lévy, 2000.

Nicolas Zorbas

Le CAPA * et la formation des jeunes analystes

Le destin singulier que le traitement psychanalytique réserve aux symptômes psychiques est une réalité très vite repérée par plusieurs analystes des différents courants. Nous connaissons tous déjà le texte de Sigmund Freud « Die Frage der Laienanalyse » (« La question de l'analyse profane », 1926), texte majeur qui trace à la fois les limites, les objectifs de l'acte analytique et les conditions pour l'exercer. Dans ce texte, Freud relève de façon très claire la différence entre la technique psychanalytique et les autres techniques psychothérapeutiques : il va insister surtout sur les différences entre l'usage de la suggestion et le maniement du transfert.

En écrivant ce texte, Freud affirme sans équivoque sa position sur la formation du psychanalyste : l'accès à cette fonction est possible pour tous ceux qui ont effectué une formation nécessaire. Donc, cette fonction n'est pas réservée seulement aux médecins. Cette position a été également défendue par la Société hongroise (qui avait sa particularité ¹), accompagnée de quelques autres analystes, en opposition

* CAPA : Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes.

1 Judith Mészáros, « Le succès tragique de la psychanalyse européenne. "L'École de Budapest" », *Filigrane – Le Coq Héron*, volume 9, numéro 1, printemps 2000, Montréal, Québec : « L'Association Psychanalytique Hongroise était peut-être le groupe le plus multidisciplinaire de l'époque. Parmi ses membres il y avait naturellement beaucoup de psychiatres, un interniste (Lajos Lévy, devenu plus tard le médecin de la famille Freud), et des écrivains et poètes réputés (comme Ignotus et Géza Szilágyi). Elle comptait également parmi ses membres Manó Dick, le fameux propriétaire de la maison d'édition de la littérature psychanalytique en Hongrie, l'ethnologue Géza Róheim, qui a créé la discipline d'anthropologie psychanalytique, et le riche bienfaiteur de la psychanalyse, le chimiste et brasseur Anton von Tószeghy-Freund. Ernest Jones faisait lui aussi partie de l'Association Hongroise à cette époque. Cette pluralité professionnelle et culturelle était une manifestation essentielle de l'attitude de Ferenczi : une ouverture d'esprit interdisciplinaire. Ce climat a facilité l'acceptation positive précoce de la psychanalyse par les sciences humaines en Hongrie. »

avec le courant majeur de la Société psychanalytique internationale qui voulait réserver le métier aux spécialistes (les médecins et beaucoup plus tard les psychologues aussi), tout cela apparaît explicitement dans les arguments de ce texte de 1926. Par ailleurs, cette question est longtemps restée ouverte : elle a été débattue pendant au moins les trente années qui ont suivi. D'autres analystes ont soulevé le même problème en exposant leurs arguments et contre-arguments : Ferenczi, Jones, Bion, Balint, Lacan. Or, cette question semble réapparaître chaque fois que le discours dominant se rigidifie et demande des garanties pour l'accès à la fonction du psychanalyste.

Pour notre part, il nous semble que la question de l'analyse laïque n'est qu'une autre forme de l'étonnement que provoque le traitement de la jouissance par le discours psychanalytique.

Avec l'invention de l'inconscient et de la technique psychanalytique, une nouvelle proposition a été conçue, alternative aux deux pôles traditionnels de la canalisation des jouissances proposés historiquement par les sociétés. La psychanalyse ne s'inscrit ni dans un mouvement de suppression (le côté policier du traitement avec tous les dérivés : la psychiatrie avec ses hôpitaux et ses asiles, la justice avec la police et la prison), ni dans un idéal éducatif, conforme aux exigences du discours du maître de chaque époque. Le psychanalyste reçoit les plaintes des sujets concernant leurs symptômes, et avec les symptômes, on aperçoit que toute la jouissance du sujet ne marche pas au pas du discours du maître. Le psychanalyste accueille alors les sujets qui s'exceptent, il traite leurs plaintes en ayant comme but, dans un premier temps, de faire porter à ces sujets la charge d'une partie de la responsabilité de leur jouissance, sans la supprimer, que ce soit par oppression ou par rééducation. Suivre ce questionnement constitue une occasion pour le patient de saisir quelque chose de son désir. Nous ne pouvons alors nous mettre à la place d'un idéal, dans la série des idéaux proposés par la société : famille, école, Université, armée, milieu professionnel. Le mouvement pulsionnel de celui qui s'adresse au CAPA (en l'occurrence) fait question pour lui, exactement parce qu'il a été engendré dans des conditions qui échappent au discours de la science ou au discours capitaliste

Voilà en quoi la place de l'analyse profane nous semble particulière : parce qu'elle affirme, à travers le paradoxe de sa position,

que le psychanalyste, n'étant ni médecin, ni éducateur, ni curé, ni militaire, ni psychothérapeute, propose une autre issue pour la jouissance débordante des sujets. Autrement dit, l'analyste laïque incarne par sa place autre le destin autre que la psychanalyse réserve au traitement des symptômes. C'est probablement la raison pour laquelle les sociétés humaines ont du mal à ranger le traitement psychanalytique dans une de leurs actions prédéfinies historiquement. En outre, cela nous semble être la raison pour laquelle tout durcissement du discours du maître en politique conduit à la fragilisation des conditions d'exercice de la psychanalyse.

Actuellement, au moment où nos républiques occidentales se trouvent de moins en moins assurées dans leurs actions démocratiques, où les idées totalitaires font leur « retour en force » au sein de notre société, nous nous retrouvons devant un tel moment de fragilisation : à la suite d'un glissement sémantique, appuyé politiquement par des personnes malhonnêtes qui utilisent comme véhicule les sciences cognitives, une confusion s'installe entre ce qui est thérapeutique et ce qui est éducatif. Sous prétexte d'un cerveau-ordinateur, nous sommes témoins de propositions, parfois très violentes, de rééducation de la jouissance du sujet, propositions dissimulées sous le nom de « thérapies ».

Il était alors urgent que les psychanalystes répondent à ce fléau d'uniformisation. Les fondateurs du CAPA ont donné leur propre réponse avec la création du centre. Martine Menès, dans son texte « Le CAPA dans l'École, une parabole de la psychanalyse laïque », le souligne justement : « Les fondateurs du CAPA ont honoré le vœu de Freud de faire de la psychanalyse une discipline indépendante. Dès l'origine, les psychanalystes consultants furent issus de formation originelle variée, et de formation psychanalytique sérieuse, parfois longue, parfois plus récente. Ce qui a donné au CAPA d'emblée la double fonction de clinique et de formation. »

Il apparaît alors que le projet du CAPA comprend deux volets : d'une part, le centre constitue l'endroit où une clinique orientée par la psychanalyse peut encore s'exercer, et d'autre part il a comme ambition la formation des jeunes analystes dans la perspective d'une transmission.

L'entreprise paraît intéressante et les déclarations de principe s'avèrent fortement prometteuses. Mais qu'en est-il quant à l'application de ces principes initialement conçus et souhaités ? Quels constats pouvons-nous faire en réalité, après avoir participé si longtemps à cette expérience commune ?

Le CAPA assure sans doute l'acquisition d'une expérience clinique pour de jeunes analystes, contribuant ainsi à leur formation, les témoignages, oraux et écrits, de la totalité des intervenants le confirment. En théorie, cette expérience clinique devrait suffire d'autant plus qu'elle se réalise en combinaison avec la cure et les autres éléments de formation d'un analyste (contrôle, cartel, séminaire, Colège clinique).

Cependant, il nous semble que, dans la pratique, une vague insatisfaction plane au-dessus du CAPA. Les observations présentent un certain écart par rapport à l'idéal : l'équipe des intervenants du CAPA a produit très peu d'écrits pendant les années du fonctionnement du centre. Cela nous paraît être un indice. Les développements concernant : a) la clinique au CAPA, b) la population que le centre accueille, c) la condition de gratuité, n'ont jamais été discutés avec rigueur par l'équipe des intervenants. Il paraît, également, que les liens du CAPA et de l'ACAP-CL avec l'EPFCL-France n'ont jamais constitué l'objet d'une interrogation qui aurait pu porter ses fruits. Les présentations de cas, témoignant d'une réflexion sur la clinique, n'ont jamais eu lieu de façon systématique.

Il semble alors que les intervenants se trouvent avec de petits bouts de leur expérience sans réussir à les synthétiser. Bien évidemment, chacun d'eux a montré son sérieux et a effectué un travail personnel. Cependant, les développements cliniques des jeunes analystes du CAPA ont été ponctuels et isolés des débats qui animent l'École. Il nous paraît que les évolutions sont restées plus dans la sphère individuelle et moins dans le collectif ou dans le registre d'une contribution au débat d'École, laissant ainsi l'activité du CAPA dans une obscurité opaque pour tout observateur extérieur. Quelques écrits de temps à autre ne sont, de notre point de vue, que l'exception qui confirme le phénomène.

Ce phénomène alors, de quelle dynamique constitue-t-il la manifestation ? Il est indiscutable que le frottement avec les demandes des

patients et l'exercice d'une pratique qui se veut analytique mettent en relief les manques techniques, cliniques ou théoriques de chacun. Travailler sur cela pendant un contrôle est une chose envisageable pour chacun de nous. Mais la tâche devient délicate quand il faut exposer cela en public, pendant une réunion de CAPA, par exemple. Exposer son manque sous la lumière du jour suscite forcément des résistances ! Et pourtant, ce manque peut être l'occasion de repérer une place vide qui redynamiserait le transfert de travail.

Nous pensons que la création de n'importe quelle instance en rapport avec une École de psychanalyse (et le CAPA en est une dans laquelle participent de plus des jeunes analystes de cette École) doit aller de pair avec un outil de réflexion sur l'expérience commune. En effet, il s'agit d'un principe de critique interne et externe : quiconque fait partie d'une fonction devrait s'engager à analyser l'expérience commune de cette fonction. Cette voie nous paraît la plus adéquate pour mettre en relief les difficultés affrontées sur le terrain, tout en permettant une investigation et une éventuelle résolution de ces difficultés.

Dans le cas contraire, la clinique psychanalytique risquerait de devenir une répétition sans sens, provoquant ainsi la fermeture de l'inconscient dans sa rencontre avec le réel. Dans ce cas-là, l'insatisfaction et l'immobilisme risqueraient de dévitaliser l'action collective, et les lacunes de l'approche conceptuelle prendraient le dessus dans un mouvement de groupe, qui s'inscrirait dans un « vouloir ne rien savoir ». Finalement, sans cet outil de réflexion, le CAPA risque de devenir un étage complémentaire d'une bureaucratie déjà installée.

Pourtant, l'initiative d'une telle entreprise ne peut pas venir de la part de l'institution (de l'École ou de l'ACAP-CL), car cela donnerait corps à un Autre tiers qui se veut garant du fonctionnement analytique du centre. Les réponses institutionnelles devraient se limiter, de notre point de vue, à maintenir cette position vide et orienter le sens de l'action sans la diriger vraiment. Il nous semble que la responsabilité de la création de ce groupe de réflexion (que cela soit un groupe de travail, des cartels ou autre chose) appartient en entier aux analystes qui interviennent au CAPA. Le passé nous a démontré que les réunions mensuelles ne réussissent pas à remplir ce rôle. Une démarche qui pourrait sans doute venir de la part des intervenants du CAPA

ne préserverait-elle pas mieux leur position d'analyste à l'intérieur de cette expérience ? Cela, évidemment, n'exclut pas la participation dans ce travail d'analystes plus expérimentés, d'analystes membres de notre École. Ce pourrait d'ailleurs être l'occasion d'affiner les articulations et de les lier aux développements éventuels de l'École.

Il est alors étonnant que les initiatives prises dans ce sens dans le passé aient été si vite abandonnées. Pourquoi les jeunes analystes que nous sommes n'ont-ils pas pris parti jusqu'à aujourd'hui pour la constitution d'un groupe de réflexion qui permettrait l'élaboration de nos avancées et de nos impasses ? Et pourquoi, par ailleurs, n'avons-nous pas voulu interroger jusqu'ici ce qui a été l'après-coup de l'expérience du CAPA pour les collègues qui n'en font plus partie ?

Surmonter nos propres hésitations quant à cette entreprise peut être une excellente occasion de faire basculer nos idées préconçues, en essayant de mieux cerner les manifestations de l'inconscient et la part du réel dans les phénomènes psychiques, sur le terrain. Ce peut être également l'occasion de produire des idées nouvelles, des modes d'intervention clinique, conformes à la méthode psychanalytique et à son éthique en tant qu'expérience de discours. Et enfin, nous pensons que cela va de pair avec la question de la formation des jeunes analystes dans notre École.

Adrien Klajnman

Le signifiant qui y est sans y être (et qui ne l'est pas) : *gratuit*

Au départ, sur la plaquette ou dans le mot entendu, il y a le sigle, une sorte de signifiant premier, accompagné des mots qui jouent avec sa lettre : « CAPA » et à sa suite « capable », « cap/pas cap », « y a qu'à pas », « cap a »... Ces déclinaisons circulent, sans occulter les unités de sens qui constituent l'ensemble. Tout part du « Centre », couplé aux signifiants « accueil » et « psychanalytique ». Sans qu'on sache trop si c'est le « Centre » qui est « psychanalytique », si c'est l'« accueil », ou si la psychanalyse qualifie les deux. Au minimum, la psychanalyse se présente à des « adolescents » et à de « jeunes adultes » comme « capable » d'accueillir une parole.

Le Centre tient une position, constitue une coordonnée dans un espace élargi, un lieu où ça se situe et où s'adresse la demande, au départ, sans le rapport direct avec le nom d'un analyste. Puis cette position demeure, modifiée, une fois le rapport direct établi. Le Centre a ses chiffres : téléphone, adresse, liés au collectif. En ce qui me concerne, présent au CAPA depuis quelques mois, cette dimension collective reste, pour l'instant, très fortement impliquée dans le jeu transférentiel. Elle est là comme relais, cadre, parfois intermédiaire. En particulier parce que les patients passent par le secrétariat pour changer de rendez-vous, prévenir d'une absence ou me joindre aux heures où je suis présent. Associé au transfert qui s'établit pas à pas, le cadre institutionnel participe, d'une certaine façon, à sa mesure. Très rapidement effacé ou au second plan, pour certains patients, devant la prise du transfert, il contribue, pour d'autres, à en montrer les difficultés et les premiers aléas, à le mettre en œuvre tout en y faisant obstacle : à voir et à faire voir.

Le signifiant qui y est sans y être est celui de la gratuité, « gratuit », même s'il ne l'est pas – gratuit – et même si la chose est déjà connue ou connaissable. Il est arrivé que des patients saisis par l'urgence se présentent sans savoir la gratuité ou posent, peut-être en le sachant, la question du prix, du coût pour eux des entretiens. Quoi qu'il en soit, les patients que j'ai commencé à recevoir, pour l'essentiel de jeunes adultes d'un peu plus de vingt ans, ont explicitement posé le problème de la gratuité, d'une façon ou d'une autre, pas forcément à la première séance. Si les patients abordent la question, sachant ou ne sachant pas effectivement au départ que les séances sont gratuites, c'est évidemment que la question se pose. Pour les patients comme pour les analystes qui les reçoivent. Il y a donc là un important point de croisement qui mérite d'être interrogé.

La question est de savoir comment l'analyste est payé et où les patients se situent de ne pas payer. L'analyste pourrait être payé par le Centre, qui le dit « consultant ». Ce n'est pas le cas. Et les patients pourraient être pris en charge, remboursés, ce qui n'est pas le cas non plus. Le problème se pose donc autrement. Où peut se placer l'analyste sur ce point et quelle peut être la position du patient ?

Côté analyste, occupe-t-on la place d'un analyste qui paye de sa personne, sans rétribution ? Un analyste qui exerce une vertu, quelle qu'elle soit, et se situe donc, d'une certaine manière, hors travail ? Un analyste qui paye un prix, en offrant ce qui n'a pas de prix ? Un analyste qui prend sur lui, pour un temps ? Un analyste qui paye, à ce moment précis ou encore, une dette à la psychanalyse ? L'enjeu est, me semble-t-il, ailleurs, à l'entour de ces modalités de jouissance auxquelles reconduisent ces questions. Ni analyste payé ou qui se fait payer, ni analyste payeur – je n'ai pu m'empêcher de penser à ce que Lacan, dans le séminaire informel de 1952-1953 sur « l'homme aux loups ¹ », dit de Freud, pris lui-même et impliquant la psychanalyse dans une rente à vie, une culpabilité ou une dette à l'envers à l'égard de « l'homme aux loups », qui en serait resté momifié, figé dans une position narcissique ². Mais s'agit-il alors d'un analyste qui se fait et se paye ? C'est une piste. Pas à suivre au sens réfléchi du

1. L'introduction et trois séances de ce séminaire informel sont disponibles notamment sur le site « Espaces Lacan ».

2. Voir la troisième séance du séminaire sur ce point.

miroir, mais peut-être au sens où une parole de l'inconscient *se* dit, où quelque chose de l'inconscient *se* sait. Au sens d'un savoir de l'inconscient, qui *se* sait sans le savoir.

On *se* fait, en *se* faisant « voir » et « à voir », à travers le face-à-face des entretiens. Pas de divan. Un analyste du CAPA *se* paye, y trouve son compte. La cause est d'autant plus entendue que l'analyste est en situation de commencer sa pratique, ce qui est mon cas : pour poursuivre la déclinaison du savoir inconscient et du voir, on *se* fait « ça voir », « sa voie » et « sa voix », on *se* forme au CAPA. Qui plus est, l'expérience de la gratuité porte un éclairage sur la cure classique, a un effet de relance lorsqu'on commence également à exercer en cabinet, avec des patients qui payent. La séance gratuite parle de la séance payante, et réciproquement. Elle me paraît témoigner de ce que la place de l'analyste n'est pas celle du fric comme but, qu'elle ne tient pas avec l'argent en position d'agent. Le fric comme but ne saurait suffire : on choisit d'occuper la place de l'analyste pour des raisons analytiques, qui ne vont pas sans l'argent et qui n'ont pas de raison d'aller sans argent. Mais alors pourquoi se prêter au jeu de la gratuité ?

On peut répondre par une question. N'y a-t-il pas là témoignage de ce que l'argent tient une place dans la cure, mais qu'il y a un écart ? Que c'est ça et que ce n'est pas ça ? Le travail dans un centre gratuit fait éprouver cet écart : on *se* paye d'une expérience clinique singulière, en faisant bouger simultanément son expérience clinique ailleurs. Autrement dit, on élabore ce qui se joue quand paiement il y a, dans sa cure et dans celles qu'on commence à diriger comme analyste en dehors du CAPA. L'« analyste CAPA » interroge ainsi la place de l'analyste sous un angle particulier : non à partir de sa propre cure ou d'un contrôle, mais depuis une situation clinique qui décale à la fois la position qu'on occupe soi-même comme analyste, commençant pour ma part au CAPA et hors du CAPA, et celle qu'occupe son propre analyste. Avec des effets dans la cure et le contrôle qui restent à mesurer. Qu'il y ait des « contrôles CAPA » ajouterait une carte ou une pièce dans le jeu, mais, à mon sens, ne changerait pas cette donne : ce qui s'y ferait viendrait *de facto* questionner ce qui s'éprouve classiquement en analyse ou en contrôle.

Et l'après ? Quel devenir pour le transfert ? À voir, encore. Peuvent apparaître, à un moment, imprévisible, les esquisses d'un travail

qui pourrait se poursuivre autrement, au-delà du face-à-face une fois par semaine. Dans ce cas de figure, les entretiens viendraient insensiblement occuper un temps devenant de plus en plus préliminaire, où commencerait à se dessiner la possibilité d'un autre pas, peut-être vers le divan. Cela pose la question d'une étape de la cure après le temps du CAPA, d'une de ses suites devant l'ouverture de l'inconscient. La question du paiement s'en trouverait relancée. C'est dire que cette question se pose, au départ, mais continue de se poser et d'opérer, comme en suspens, et qu'elle peut se poser de nouveau, plus tard, en fonction du chemin parcouru. Certains patients aborderont-ils d'eux-mêmes la question, pour des raisons propres à leur vie et à leur cure ? Quelle attitude adopter face à ces changements possibles ?

On ne peut que se laisser instruire par l'expérience.

Côté patients, au départ, il est frappant de constater des points de rencontre avec ces différents enjeux. On est peut-être à un carrefour où peut se jouer la question du payer/faire payer, sans que soit subjectivement figée la répartition de ceux qui payent et de ceux qui font payer. S'ouvre ainsi la possibilité de faire bouger le positionnement subjectif dans cette répartition. Certains patients disent parfois très bien et très clairement, dès la première séance, qu'ils viennent à un moment où ils cessent de faire payer l'autre, qui leur devrait ou à qui ils devraient désormais quelque chose. Ils mettent un point d'arrêt à cela : pas question ou fini – s'ils ont déjà commencé ailleurs et où un autre payait pour eux – de faire payer X ou Y pour leur cure. Avec un corollaire sur plusieurs plans, dont la géométrie varie suivant les cas : ils ne payent *pas encore*, ils *ne peuvent pas* payer ou ils *ne veulent pas* payer. Autrement dit, ils ne font pas payer, mais ne payent pas non plus, que ce soit pour un autre ou pour eux.

Ne pas faire payer et, dans le même temps, ne pas payer marque un point d'arrêt, entraîne un court-circuit du paiement. Dans cette position singulière, qui est d'interruption, d'attente ou de suspension interrogative, *personne* ne paye : on voit, dans un moment du voir qui suspend tout paiement. Un adolescent de seize ans et sa mère, que j'ai reçus ensemble lors de la première séance, ont pu se trouver positivement déconcertés et interrogés par cette position : personne n'était en situation de payer. Pour les autres patients, jeunes

adultes poursuivant leurs études ou au seuil de leur vie professionnelle, apparaît une forme d'*impuissance* sociale ou subjective, soit solidifiée, soit provisoire, compte tenu de leur âge. Mais un constat d'*impuissance* conjoint à une *possibilité* nouvelle, à un tour nouveau, à une relance des dés. Un temps de suspension donc, avec un point de manque et d'amorce.

C'est dire que la gratuité peut, pour un temps indéterminé, convoquer l'inconscient dans le registre de ses virements et de ses avoirs, de ses gages et de ses opérations. Mon expérience est nécessairement limitée : elle n'est que de quelques mois et il se trouve que je n'ai pas été confronté pour l'instant à des situations sociales précaires. Néanmoins, il m'est possible de dire, aujourd'hui, avant d'élargir l'expérience et ses enseignements, que pour certains patients du CAPA, la rencontre avec un analyste peut se faire à un moment où ils ont la possibilité de s'engager dans un travail qui n'est *pas, plus ou pas encore* la dette, celle d'un autre qu'ils font payer ou celle d'un autre qui les ferait payer. Moment suspendu et ouvert d'une position qui n'est ni *tout à fait* celle de la fabrication ou de la reprise de la dette, ni *complètement* celle de la culpabilité de celui qui doit payer, ni *vraiment* celle de celui qui paye un prix. Et les patients peuvent avoir la chance d'apercevoir qu'ils ne se paieront pas de mots, qu'ils ne pourront se contenter de payer ainsi l'analyste : la parole y est d'une autre nature.

Entre-deux fécond donc, où l'urgence d'une parole rencontre les enjeux de la castration, à travers la parole et à travers la butée sur un os *à voir* et *à venir*. Les patients ont la possibilité de prendre la parole et de questionner leur implication dans une cure en devenir. Elle aura, peut-être, d'autres temps. Elle aura un rapport différent, peut-être, au prix et au coût de la jouissance et de la castration.

Sophie Henry

Analyste bénévole ?

Pour rendre compte du travail que les consultants effectuent dans le cadre du CAPA, j'ai choisi de partir non pas d'un cas clinique mais d'une question qui est au principe même du fonctionnement du CAPA : le bénévolat et la gratuité. Ainsi pouvons-nous lire dans les statuts de l'ACAP-CL que le premier centre, le Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes (CAPA), a été ouvert en 2007 et que des psychanalystes bénévoles reçoivent de façon gratuite et confidentielle.

Je me suis attachée plus particulièrement au premier terme : bénévole, pour tenter de répondre de cette place singulière à partir d'une offre, elle aussi, singulière. Psychanalyste et bénévole. Deux termes, à première vue, antagonistes, mais le sont-ils vraiment ? Dans le langage courant, le bénévolat correspond à une activité librement exercée sans rétribution financière. La définition communément admise ¹ précise qu'il s'agit d'une action en direction d'autrui. Donc, une personne consent librement à donner de sa personne à quelqu'un sans en recevoir d'argent. Cette démarche interroge nécessairement : qu'est-ce qui peut pousser un individu et dans le cas présent un analyste, fût-il débutant, à exercer sans être rémunéré ?

Au départ de ce travail il y a cette phrase de Lacan dans la préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* : « Autrement dit y a-t-il des cas ou une autre raison vous pousse à être analyste que de s'installer, c'est-à-dire de recevoir ce qu'on appelle couramment du fric, pour subvenir aux besoins de vos à-charges [...]. Il faut avouer que la question (la question d'une autre raison) est exigible pour supporter

1. « Est bénévole toute personne qui s'engage librement pour mener une action non salariée en direction d'autrui, en dehors de son temps professionnel et familial. » Avis du Conseil économique et social du 24 février 1993.

le statut d'une profession nouvelle venue dans l'histoire². » Je n'ignore pas que Lacan se réfère ici au dispositif de la passe en tant que mise à l'épreuve de l'*hystorisation* de l'analyse. Je me suis attachée à cette phrase, car la question de l'*autre raison* se pose de plein droit dans la question du bénévolat.

Avant d'aborder la question sous l'angle spécifique du CAPA, je voudrais souligner l'importance grandissante des structures qui font appel au bénévolat dans le champ social. Nous pouvons nous interroger sur l'ampleur du phénomène et les raisons de chacun à s'activer dans des travaux divers qui ne rapportent rien, financièrement parlant.

L'origine latine du mot « *bénévole* », *benevolus*, issu de *bene*, bien, et *velle*, vouloir, littéralement volonté de faire le bien, situe l'action dans le registre moral de l'action humaine. Que l'on se réfère à la morale laïque ou religieuse, les raisons d'agir individuelles permettent à chacun d'y trouver son compte. À la lumière de la religion, il m'apparaît que l'appel aux bonnes volontés repose sur les vertus bien connues que sont la foi, l'espérance et la charité. La foi dans la cause, l'espérance vouée au salut et la charité orientée par l'amour du prochain. Cette dernière vertu, la charité, que saint Paul place au-dessus de tout autre, pose le rapport au semblable dans le registre du bien.

Pour ramener cela dans le champ de la psychanalyse, et plus spécifiquement de la question qui m'occupe, que puis-je dire des raisons qui m'ont amenée à vouloir occuper cette place ? Pour ceux qui, comme moi, ont rejoint l'équipe du CAPA, je dirais qu'il y a d'abord un croire en la cause, celle qui nous anime et nous oriente au sein de l'École. Ensuite, c'est une place de postulante qui s'est inscrite de façon logique dans mon parcours d'analysante, après que j'ai pu m'engager dans une demande d'admission à l'École. Quand je dis logique, je fais référence au temps logique du sujet qui permet la mise au travail, à un moment donné, et dont rend compte l'acte de candidature. En fait, je devrais dire que l'acte de candidature a été double : ma demande d'admission au sein de l'École et celle d'intégrer l'équipe des consultants. Et cela dans un laps de temps rapproché. Entrer dans l'École et au CAPA a été, est une manière de ne pas refermer ce qui a été entr'aperçu.

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

Qu'en est-il de l'amour du bien du prochain qui constitue le socle du bénévolat ? La psychanalyse permet de décoller d'un certain discours qui viserait la charité comme l'essence de l'action humaine. Alors que pour saint Paul ³ la charité « ne cherche pas son intérêt, elle ne s'irrite pas, elle n'entretient pas de rancune, elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle trouve sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle endure tout », Lacan montre que l'analyste n'est pas à son service.

Donc pas de raison à aller chercher du côté de la compassion, ni de la bonté. Tenter de rendre compte de raisons objectivables n'est pas chose facile. Pour être honnête, je ne me souviens plus des raisons que j'ai avancées à l'époque, je me souviens seulement que j'étais prête à demander, à m'autoriser à demander, à m'autoriser tout simplement devrais-je dire. Et ça c'était beaucoup. En y réfléchissant, c'est l'essentiel et c'est peut-être cette autorisation dont je me paye aujourd'hui et qui me permet de faire nouage entre l'École et mon analyse. Pointer ce que serait l'autre raison et non pas la bonne raison est à chercher du côté de la singularité. C'est à ce niveau que je situe le fait de travailler sans percevoir monnaie sonnante et trébuchante. C'est pourquoi, à ceux de mes proches qui, à l'occasion, s'interrogent sur la non-rémunération de l'acte, je ne peux répondre qu'à côté. La question n'est pas de savoir ce que je ne gagne pas et que je pourrais gagner mais ce que j'y gagne.

Point donc de charité au sens de faire l'aumône, puisque celui en position d'analyste ne donne pas à celui en qui il se reconnaît en tant que semblable, mais, comme le saint, il incarne le rebut. Être capable d'occuper la place qui convient, une place vacante, peut se payer du choix de ne pas être payé.

Ce qui m'intéresse de partager aujourd'hui à propos de cette expérience concrète s'ordonne du côté du désir – ce que je peux vérifier depuis presque deux années de pratique au CAPA. Il s'agit d'une expérience singulière pour celui qui s'y prête et qui m'amène à entrevoir la tâche difficile de maintenir le discours analytique auprès d'adolescents et de jeunes adultes aux conditions souvent précaires, à la recherche de réponses immédiates.

3. Hymne à la Charité Première, lettre de saint Paul apôtre aux Corinthiens, chapitre XIII, versets 1-8.

Cette question du bénévolat croise celle de la formation du psychanalyste. Freud, dès le début, pointe la spécificité de la formation de l'analyste ; il ne la réduit pas à un savoir universitaire et l'ouvre à des non-médecins. Point conflictuel s'il en est, il suffit de se référer à l'ouvrage *Analyse profane*, dans lequel Freud défend Theodor Reik accusé d'exercice illégal de la médecine. Les questions que pose Freud dans ce texte de 1926 sont toujours d'actualité. C'est aussi en ce sens que j'entends la question du bénévolat dans son lien aux fondements théoriques et généalogiques de la psychanalyse. Être consultant au CAPA, c'est s'inscrire dans la filiation de la *Laienanalyse*, question sur laquelle Freud n'a jamais cédé.

Je vais aller un peu plus loin en évoquant la question de la garantie. Le CAPA fait l'offre de nouer un lien spécifique avec un psychanalyste ; ce dernier peut-il alors se prévaloir de cette nomination ? Si tel était le cas, alors la demande du consultant viserait une validation par l'Autre et le dispositif tiendrait de l'idéal. Je crois pour ma part que, s'il y a eu reconnaissance, c'est celle de la marque de l'inconscient. C'est pourquoi je peux donner une place et en répondre.

Pour terminer, je reviens aux deux termes analyste et bénévole. En replaçant le bénévolat au cœur de la psychanalyse et dans le cadre du CAPA, il s'agit de reconnaître un engagement : celui de ne pas céder sur son désir. Et cela n'a pas de prix.

Aline Pommereau

Quelle expérience ?

Le Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes offre des consultations gratuites, orientées par la psychanalyse qui, elle, l'est par l'enseignement de Lacan. Mon expérience de quelques années en tant que consultante au sein de ce centre me permet de pouvoir rendre compte aujourd'hui de quelques observations que j'ai pu faire, et donc de m'inscrire ainsi dans les pas de ceux qui ont eu l'intérêt de créer ce lieu, pensé comme il l'a été. Les remarques dégagées de l'ensemble de la consultation répondront peut-être, et en partie puisqu'il y a d'autres consultants, à la question parfois formulée : y a-t-il une spécificité du CAPA ?

Déjà, je préciserai que la grande majorité des sujets que j'ai rencontrés a plus de 18 ans et que ce sont des femmes. La plupart sont des étudiants ou des personnes qui suivent une formation professionnelle et tous proviennent de milieux sociaux et culturels très différents. Tous, sans exception, ont eu les coordonnées du CAPA par un tiers (médecin, parent, ami(e), et parfois école).

Parmi les différents mots qui constituent notre offre, c'est le signifiant « gratuit » qui participe le plus au choix de ce lieu. C'est à partir de ma question : « Pourquoi le CAPA ? » que j'ai pu recueillir ce constat. Les conditions matérielles (non rémunérées ou très peu) de certaines personnes reçues pourraient expliquer cet intérêt pour la gratuité, mais, selon moi, ce n'est pas l'unique raison qui le justifie. Je remarque d'ailleurs que le changement de poids de ce signifiant « gratuité » dans le discours du sujet, voire parfois l'importance du paiement pour lui, constatable au fil des entretiens préliminaires et surtout à la fin de ces derniers, va dans ce sens. Je vais donc tenter de déplier l'idée que j'en ai.

Le choix de la gratuité ne serait pas sans corrélation avec l'égarément psychique dans lequel se trouvent beaucoup de sujets reçus. Il ne s'agit pas de personnes qui ne veulent pas payer mais elles ont déjà besoin de mieux cerner leur problématique et d'en être plus concernées pour pouvoir avoir l'idée de s'adresser à un psychanalyste.

C'est donc davantage le choix de l'adresse anonyme qu'offre le CAPA, *via* son mode de fonctionnement (un nom propre est donné par la secrétaire en fonction des créneaux horaires disponibles de chaque consultant), qui explique le fait que les sujets viennent plutôt avec le signifiant « gratuit » car il fait partie de l'offre. Le CAPA est donc saisi, au sens propre, comme un lieu auquel il est légitime de s'adresser si on est un « jeune adulte ».

La façon dont l'analyste va occuper ce lieu aura toute son importance, car, au départ, il n'est choisi ni par le sujet, ni par la tierce personne, qui, elle, n'a pas souvent un lien avec les Forums du champ lacanien ou même avec la psychanalyse.

L'égarément du sujet que je constate fréquemment se traduit de façon différente. Il y a eu nécessité, au départ, qu'un tiers intervienne, soit pour suggérer la direction à prendre (aller consulter), soit pour donner ou trouver les coordonnées du CAPA. Certains sujets le formulent d'emblée : « Je suis perdu(e) », et lorsqu'ils ne le font pas, l'égarément est repérable dans leur rapport à la parole. Cependant, je remarque que le fait d'être perdu ne gêne pas systématiquement ces sujets. C'est plutôt l'angoisse qui les pousse à franchir la porte du CAPA. Certains patients lient cet affect à une situation précise : examen scolaire, rupture sentimentale, relation conflictuelle avec un professeur, un parent, l'amoureux... D'autres ne font aucune corrélation entre l'apparition de l'angoisse et un élément déclencheur. Cette dernière reste énigmatique pour eux.

Si lors des premiers rendez-vous c'est surtout l'angoisse qui fait l'objet d'une demande de changement d'état, d'un soulagement et parfois d'élucidation de celle-ci, ce seront essentiellement les entretiens préliminaires qui permettront à un sujet de s'intéresser à ses symptômes, à l'idée d'un déchiffrement lorsque ces derniers sont liés à un refoulement. Ces premiers entretiens vont donc avoir un rôle déterminant pour la formulation d'une demande qui pourra être reçue comme telle par l'analyste et qui se différenciera souvent de

celle du départ (conseils pour mener leur quotidien, réponses psychologisantes, etc.). Ils permettront au futur analysant d'avoir une vue sur ce qui est analysable, et à l'analyste de mesurer la capacité du sujet à supporter l'angoisse, et de repérer également le rapport du sujet à son inconscient, à ses formations tout du moins. Je constate que les bénéfiques thérapeutiques (apaisement) qui sont causés déjà, selon les dires des patients, par le rendez-vous hebdomadaire facilitent la reformulation de la demande de chaque sujet.

La pratique au CAPA m'a amenée, de façon constante, à « repenser » de façon plus rigoureuse l'intérêt des entretiens préliminaires que l'analyste doit diriger, pour donner la priorité à une demande du sujet plus aboutie, plus authentique, mais aussi pour se poser la question de la structure du sujet afin d'orienter la suite du travail. Le maniement que fait l'analyste de la demande du sujet implique aussi celui du transfert et la nature de celui-ci. Il révèle la façon dont, lui, l'analyste, est utilisé. Concernant la question du transfert, je note d'ailleurs que, sur l'ensemble des personnes qui se sont déjà adressées au CAPA, beaucoup ont déjà consulté dans différents « lieux de suivi » ou chez différents professionnels.

Tout en préservant l'importance de la singularité à apporter pour chaque patient, je peux tout de même dire que l'adresse utilisée durant l'enfance ou l'adolescence n'est pas réinvestie à l'âge adulte, sans que le sujet puisse en dire quelque chose et sans qu'il y ait pensé.

Lorsque des consultations ont été effectuées dans d'autres lieux (privés ou publics) que celui du CAPA à l'âge adulte, je remarque que ces derniers n'ont pas été vraiment choisis de façon éclairée par le sujet. Ils relevaient d'orientations diverses (psychiatrie, thérapie cognitive, psychologie, hypnose, psychothérapie...). Ces différents changements de thérapeutes m'ont apporté un appui supplémentaire à partir duquel j'ai essayé d'amener le sujet à réfléchir à la raison pour laquelle la psychanalyse lui permettrait d'apporter une solution à son problème. Mon intérêt était de permettre au sujet de faire cette fois-ci un véritable choix. Je n'ai pas souhaité répertorier les réponses de chacun. J'ai noté néanmoins, à cette occasion, des différences importantes dans la capacité d'élaboration.

Le temps à accorder aux entretiens et au nombre de ceux-ci est donc nécessaire ; il permet d'instaurer davantage de confiance du côté du sujet pour qu'il puisse parler de son problème, d'être prudent du côté de l'analyste concernant les effets de ses interventions lors de ces entretiens. Ce temps d'évaluation m'apparaît aujourd'hui fondamental pour préparer la possibilité d'un traitement par la parole.

L'enjeu du CAPA est selon moi la visée d'une inscription qui tienne, dans ce « lieu », pour ces patients qui ont souvent vu d'autres professionnels orientés différemment. Ce sera par la voie de l'accrochage du sujet au signifiant et par son transfert à l'analyste que ce dernier pourra avaliser la demande d'analyse ou d'engagement de travail et proposer son effectuation en dehors du CAPA. La continuité sera alors proposée en cabinet. Le travail effectué au CAPA correspond donc, pour moi, aux entretiens préliminaires. La question de l'argent ne se posera plus de la même façon à la fin de ce temps, que ce soit pour l'analyste ou pour le futur analysant.

Ce lieu d'accueil psychanalytique est précieux, car, d'une part, il répond à la rareté du discours analytique dans les différentes institutions de soins et, d'autre part, il offre à des sujets qui n'auraient jamais pensé à la psychanalyse la possibilité de la rencontrer à partir d'une expérience transférentielle.

Camilo Gomez

Une remarque sur la demande au CAPA *

Cela ne fait qu'un an que j'interviens au CAPA, mais, depuis le début, j'ai été interpellé par une saveur particulière des demandes et des questions posées par les jeunes patients, portant notamment sur la spécificité de l'offre : le cadre, le paiement, etc.

À la différence d'autres lieux où j'ai exercé – des structures de soins du type CMP ou en cabinet libéral –, au CAPA, ce type de questions à caractère direct, voire sans gêne, m'a amené à penser que ce lieu comporte structurellement une particularité. Par exemple, une patiente me demande : « Est-ce que je peux vous appeler sur ce téléphone (en montrant du doigt mon téléphone portable qu'elle voit à côté d'un téléphone fixe) ? » Une autre m'interroge très spontanément ainsi : « Je peux vous poser une question ? Vous n'êtes pas payé ? ... Pourquoi vous faites ça ? J'ai toujours eu une admiration pour les gens qui font du bénévolat. Je me suis demandé pourquoi ils font ça... »

Ces questions semblent principalement concerner les sujets qui les ont posées, par rapport à leur histoire et à l'effet de la rencontre avec un analyste, dans la mesure où elles interrogent la place de l'autre et son désir. Cependant, le fait qu'un tel type de questions apparaît de manière itérative au CAPA me fait penser qu'elles sont peut-être facilitées par la structure du lieu en tant qu'entre-deux : l'institution et le dispositif analytique. Dans ce sens, une spécificité du CAPA est le parcours de la demande du sujet avant la rencontre avec un analyste. Rappelons-nous que le centre est un lieu d'écoute pour jeunes, certes gratuit, mais avec une offre au plus près du dispositif analytique.

Quand un sujet rencontre un analyste du CAPA, il a déjà parcouru plusieurs étapes. Dans un premier temps, le jeune ou son entourage

* CAPA : Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes.

adresse une demande d'aide au CAPA suivant les coordonnées données par celui qui l'envoie, à savoir des établissements de soins pour enfants et adolescents, un analyste de l'École, un médecin généraliste, un patient du CAPA, etc. Dans ce sens, l'appel (souvent téléphonique) du sujet en question ou de la famille va être rattaché au signifiant « CAPA ». Ainsi, il s'agit en premier lieu d'une demande à un collectif, car le jeune ne connaît pas le nom de celui qui va l'accueillir.

De ce fait, il y a une différence avec l'adresse faite à un analyste installé en libéral, car, dans un premier temps, le sujet ne connaît pas le nom de celui qui va le recevoir. C'est dans un deuxième temps, par la voix de la secrétaire, qu'il l'apprendra. Un signifiant va désigner celui qu'il va rencontrer et, de manière imaginaire, va se rattacher à cet inconnu.

À ce moment encore, il y a une non-détermination de l'adresse car souvent l'attribution d'un nom relève d'aléas tels que les places et les disponibilités tant de celui qui demande que des consultants. Ce deuxième temps se différencie aussi de la démarche d'un sujet vers un analyste et ressemble plus à la demande faite à des structures de soins du type CMP.

Il s'ensuit une troisième étape qui est celle de la rencontre. Le sujet demandeur va voir incarné le dépositaire de l'adresse. C'est à la suite de ce moment que quelque chose va se produire (ou pas) dans la direction de l'instauration d'un sujet supposé savoir, le transfert sur l'analyste du CAPA.

En général, par la suite, les jeunes s'adressent à l'analyste du CAPA directement et ce dernier devient la seule personne qui l'incarne. Un signe concret de cela est que le jeune patient téléphone directement à celui qui le reçoit, quand celui-ci a décidé de lui donner ses coordonnées personnelles, pour les questions même pratiques, par exemple de changement d'horaires. Mais pas tous, certains préfèrent encore continuer à téléphoner au secrétariat pour ce type de questions.

Ainsi, au CAPA, la demande peut être rattachée à un ensemble ou à un analyste en particulier. Cela semble être lié à l'offre : d'une part le dispositif analytique et d'autre part un dispositif institutionnel à effets thérapeutiques.

Dans son séminaire sur le transfert, Lacan parle d'une demande « à la masse » des analystes et évoque la question du « discours ¹ ». Les sujets qui adressent une demande au CAPA font-ils une demande à une « masse » et, dans certains cas, tiennent-ils à rester attachés à ce type de demande ? Cela tempère-t-il, pour eux, l'angoisse ² de la rencontre avec l'Autre, que l'institution, « la masse », permet de ventiler par le biais de plusieurs interlocuteurs ? Ce type de dispositif « entre-deux » introduit-il aussi plus d'ouverture et convient-il aux caractéristiques de ces sujets, notamment aux jeunes ? Ce type d'offre, plus souple, avec une éthique de l'écoute et du dire, permet aux jeunes sujets d'aborder des questions assez librement. Notamment, les questions sur le cadre, comme c'est le cas de l'exemple du début, semblent montrer que ces sujets se sentent concernés par ce qui leur est proposé. Dans ce sens, le fait que les jeunes patients abordent d'eux-mêmes la question de la gratuité démontre leur intérêt de s'inscrire dans un travail.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, leçon du 31 mai 1961, p. 386.

2. *Ibid.*, leçon du 14 juin 1961.

Les paradoxes du désir

EPFCL 2014

Préludes

Martine Menès

Les paradoxes du désir Ni crainte ni pitié *

Mais faut-il vraiment être un héros ? Surtout si l'on est/naît fille.

« Ai-je assez pleuré d'être une fille ! »

À quoi Ismène, en « vraie » fille, répond : « Tu désires des choses impraticables. »

Fille du père, Antigone lui démontre *post mortem* ce qu'est la Loi, la vraie.

Sous prétexte des dieux, elle enterre Polynice, « son bien », son double incestueux, parce que « c'est son frère ». C'est tout.

Non. C'est aussi son neveu, la trace de la faute : cécité affectée du père devant les présages, amour aveugle de la mère pour ses garçons, tous ses garçons.

« Cette victime si terriblement volontaire » n'est jamais muette devant Créon stupéfié : « ... de nous deux, c'est elle qui serait l'homme si je la laissais triompher impunément ».

Aussi inflexible que son père, rugit le Chœur.

Difficile à concevoir femme, et pourtant elle (l')est, il n'y a qu'au passage dans la mort qu'elle le reconnaît, se lamentant de n'être jamais ni amante ni mère.

* Citations extraites de l'*Antigone* de Sophocle et du *Séminaire XI* de Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, leçons XIX à XXI.

D'ailleurs.

Hémon ne peut que la rejoindre dans le hors-lieu de la sexualité qui l'enferme.

Fausse Narcisse elle le regarde dans ses lacs.

N'y aurait-t-il pas un désir qu'il faut céder pour ne pas céder sur son désir ?

Octobre 2013.

Sonia Alberti

Entre contradiction et indécidable : le désir

Paradoxe, du grec *para*, qu'on traduit le plus souvent par « contre », et *doxa*, l'opinion vraie. Dans son séminaire du 10 mai 1977, Lacan se demande s'il serait possible de représenter le paradoxe ¹.

Pour approfondir un peu ce point, rappelons le paradoxe du menteur qui interroge à partir de cette phrase qu'aurait prononcée, au VI^e siècle av. J.-C., Épiménide, le Crétois : « Les Crétois mentent toujours. » Comment Épiménide peut-il, en tant que Crétois, dire cela à propos des Crétois ? Étant lui-même un Crétois, ment-il alors ? Et s'il ment, ne dit-il donc pas la vérité ? Pour la logique, c'est indécidable.

Le paradoxe traite de l'indécidable – Lacan le confirme dans sa conférence « Le savoir du psychanalyste », quand il introduit, du côté femme, la non-existence d'un côté et le pas-tout de l'autre ². C'est entre l'indécidable du côté femme et la contradiction que la castration imprime à l'existence du côté homme que Lacan fait circuler le manque, la faille, le désir et l'objet *a*. Par conséquent, il définit la castration comme un « tout laisse à désirer » et affirme ensuite que c'est par le fait que cela circule et laisse à désirer que nous sommes en rapport avec l'objet *a*.

Or, les paradoxes du désir surgissent à partir de là : « L'Un dialogue tout seul, puisqu'il reçoit son propre message sous une forme inversée ³. » C'est parce que l'Un dialogue tout seul que l'objet *a* – celui qui surgit de la circulation entre l'indécidable et la contradiction – n'est pas seulement l'objet qui cause le désir mais est aussi

1. « Les paradoxes sont-ils représentables ? [...] Δόξα [dóxa], c'est l'opinion vraie. Il n'y a pas la moindre opinion vraie, puisqu'il y a des paradoxes. »

2. Leçon du 1^{er} juin 1972.

3. Leçon du 10 mai 1977.

l'objet de la jouissance, désexualisée dans le sens freudien du terme, c'est-à-dire qui ne se réfère pas au phallus.

C'est cela que Lacan observait déjà lorsqu'il construisait différemment le fantasme dans la névrose obsessionnelle et dans l'hystérie : si dans celle-ci l'objet est toujours métaphorisé dans la référence phallique qui le voile, dans l'autre il se métonymise... Dans le premier cas, le sujet sait le manque inscrit dans l'Autre et ne veut pas le voir pour ne pas se confronter à l'indécidable ; alors que, dans le deuxième, « pour tenter d'abolir la difficulté que [Lacan] désigne sous le nom de parasitisme du signifiant dans le sujet », l'obsessionnel, s'il vise la dégradation de l'Autre, c'est pour « restituer au désir sa primauté ⁴ ». Dans les deux cas, c'est le passage par ce que Freud appelait névrose de transfert qui peut soutenir le pari de pouvoir se passer de l'Autre en ouvrant les chemins au surgissement des paradoxes du désir. Mais, dans les deux cas, il est aussi clair que ces paradoxes ne peuvent se dévoiler qu'au moment où l'on peut reconnaître que ce qui est parasité par le signifiant est, en réalité, un nœud borroméen qui articule R, S, I et comporte l'indécidable dans lequel désir et jouissance s'articulent.

Traduction : Elisabete Thamer

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 295

5. « Ce *corps-de*, est parasité par le signifiant ; car le signifiant, s'il fait partie du réel, si c'est bien là que j'ai raison de situer le symbolique, il faut penser à ceci, c'est que ce *corps-de*, nous pourrions bien n'y avoir affaire que dans le noir. Comment reconnaitrions-nous, dans le noir, que c'est un nœud borroméen ? C'est de cela qu'il s'agit dans la passe. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, leçon du 15 février 1977.