

sommaire du n° 115, mai 2017

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris « La parole et son dire »	
Elisabete Thamer, Le dire de l'analyse	6
David Bernard, Le dire d'une femme	12
■ Séminaire Champ lacanien à Paris « Croyance, certitude, conviction »	
Armando Cote, Le temps logique et la certitude anticipée	24
■ Amour et désir	
Bruno Geneste, L'Un-possible de l'amour	37
Frédéric Pellion, Hamlet le désir	44
■ Le mal <i>entre champs</i>	
François Terral, « S'adapter au mal » ?	57
■ Langues et inconscient	
Colette Soler, Considérations sur <i>lalangue</i> , et les langues	72

Directrice de la publication

Françoise Josselin

Responsable de la rédaction

Anastasia Tzavidopoulou

Comité éditorial

Jacques Gayard

Hervé Gaye-Bareyt

Camilo Gomez

Sybille Guilhem

Patricia Martinez

Claire Oriol-Trillard

Élisabeth Pivert

Éléfthéria Salamé

Giselle Sanchez

Jean-Luc Vallet

Coralie Vankerkhoven

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

Tel ce printemps qui perce et distille cette lumineuse fraîcheur revigilante, si différente d'une région à l'autre, ce nouveau numéro donne à lire des textes exposés par nos camarades, où chacun est si singulier dans son abord.

Ainsi, au séminaire École « La parole et son dire », le 2 mars 2017, Elisabete Thamer propose d'interroger à quelle condition le Un-dire, « le dire efficace », peut résulter du processus analytique et comment il met à sa place cette jouissance « castrée » (de $-\phi$ à Φx), seul appui pour le *par-lêtre* à suppléer au non-rapport. Comment parvenir à repérer – entre demande, *joui-sens* et interprétation efficace – ce qu'il en est des enjeux et des conditions pour que le seul médium de la parole, au-delà du *pharmakon* de l'association libre, passe au dire. Comment le « dire de l'analyse », tel que Lacan le définit dans « L'étourdit », « réalise l'apophantique qui de sa seule *ex-sistence* se distingue de la proposition », ouvre le passage de l'impuissance à l'impossible, où la passe permettrait de vérifier « que le discours analytique ait enfin son fruit ».

Pour David Bernard, le dire d'une femme, comme la psychanalyse, procède du dire de cette vérité qui *dé-range*. Ou, pour le dire autrement, l'amour toujours contingent, pour une femme, d'être pas-toute, ne va pas sans la nécessité du dire vrai du non-rapport ; soit cette « fructueuse impudence de produire la vérité », fondement de cette jouissance non identifiante, par opposition à la pudeur phallique. Dès lors, s'impose de reconsidérer la théorisation de la sexualité féminine comme conséquence d'un dire pas-tout :

- la jouissance phallique, qui n'est pas réservée aux hommes, mais qui ne fait pas rapport ;
- ce qui s'éprouve dans le rapport à la parole, notamment « la prothèse de l'équivoque » qui caractérise *lalangue*, engendrée par l'ensemble des femmes ;
- la jouissance Autre, supplémentaire et non complémentaire.

Evie parle au serpent-phallus, hétéro ; ce qui répond au nécessaire du pas qu'il faut – du faut-pas du péché originel, le *sin* du *sinthome* – du

non-rapport qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, à moins qu'on lui oppose le cesse de la castration.

Le 16 mars 2017, au séminaire Champ lacanien, « Croyance, certitude, conviction », Armando Cote intervient sur la question du temps logique pour dire l'originalité introduite par Jacques Lacan d'ajouter à la logique le temps, soit une ponctuation, pour que la fonction temps engendre la certitude. Compter 3 ou plus exactement $2 + a$, car c'est a l'opérateur qui « porte le nombre », veut dire que le temps logique ne peut se saisir qu'à partir des scansion suspensives qui font preuve. C'est le lien entre temps et vérité qui produit, dans le moment de conclure, un arrêt du temps pour comprendre et l'inversion de la demande en désir, la certitude. Le moment de conclure est *hiatus* entre ce qui est vu et ce qui n'est pas ça. Un croisement des lignes, comme l'illustre si bien le tableau *Les Ménines* de Vélasquez. Par contre, la conviction ne compte pas jusqu'à 3, ce qui ne permet aucun effet de séparation. Elle repose sur un savoir absolu : l'Autre trompeur et l'Autre de la vérité. Sans équivoque, il n'y a pas d'interprétation possible ; pas plus que de sujet qui est solidaire du comptage.

Au séminaire d'Albert Nguyên « Une erre éthique, le dire de l'amour », Bruno Geneste explore l'Un-possible de l'amour, ce pas gagné de J. Lacan sur l'impossible du rapport sexuel, à partir du commentaire de trois phrases prises dans le séminaire *Encore*.

Dans son intervention du 24 février 2017 au Forum du Champ lacanien à Beyrouth, Frédéric Pellion reprend pas à pas le commentaire que fait J. Lacan dans les sept leçons du séminaire *Le Désir et son interprétation* à partir du constat que quelque chose ne va pas dans le désir d'Hamlet puisque « tout est d'accord pour qu'il agisse et il n'agit pas ».

Pour son exposé au séminaire animé par Dominique Marin, François Terral suit l'indication de J. Lacan de « repenser un peu sérieusement le mal ». Penser l'irréductible différence. Il interroge ses propos : « Comme effet de langage, le mal l'habite » ; « L'homme a toujours su s'adapter au mal ; c'est le seul réel concevable... », un des noms du réel, et les met en résonance avec un essai d'Alain Badiou sur « la conscience du mal ».

Dans une note succincte et précise, Colette Soler présente ici quelques considérations à propos de certaines mœurs actuelles relatives aux effets de jouissance de *lalangue* et des langues.

Que le « qu'on dise » ne reste pas trop oublié est la meilleure lecture que je vous en souhaite.

Géraldine Philippe

SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

La parole et son dire

Elisabete Thamer

Le dire de l'analyse *

À partir du thème que nous avons choisi pour cette année – « La parole et son dire » – je me suis demandé si une analyse pourrait aboutir, à la fin, à faire *ex-sister* Un-dire « nouveau ». Si oui, comment pouvons-nous l'obtenir ?

Ce qui m'a fait envisager cette possibilité, c'est un passage de « L'étourdit » qui m'a toujours interrogée et que j'essaie depuis quelque temps de m'expliquer. Je me lance ici alors dans une nouvelle tentative, cette fois-ci sous l'éclairage nouveau de ce que l'expérience de la passe m'a permis de vérifier. Comment se fait-il que, dans une analyse, tout d'un coup, « tout » change radicalement pour un sujet ? Cela peut se passer sans que lui-même, et probablement son analyste non plus, puissent expliquer exactement le comment ni le pourquoi cela s'est produit.

Le passage de « L'étourdit » auquel je fais référence et d'où j'ai emprunté par ailleurs le titre de mon intervention, le voici : « Le dire de l'analyse en tant qu'il est efficace, réalise l'apophantique qui de sa seule *ex-sistence* se distingue de la proposition. C'est ainsi qu'il met à sa place la fonction propositionnelle, en tant que, je pense l'avoir montré, elle nous donne le seul appui à suppléer à l'ab-sens du rapport sexuel ¹. »

Notons bien que Lacan emploie l'expression « le dire de l'analyse », alors que, tout au long du texte, il distingue deux dits opérant dans la cure : celui de la demande et celui de l'interprétation. Nous avons donc deux dits qui « ex-sistent » dans le processus analytique, chacun d'eux « ex-sistant » à l'ensemble des dits proférés par les deux soi-disant « acteurs » du processus analytique. Le dire derrière les dits de l'analysant est demande ; le dire derrière les dits de l'analyste (y compris son silence) est interprétation ².

Deux points en particulier ont attiré mon attention dans ce passage, outre l'expression « le dire de l'analyse ». Premièrement, le fait que Lacan parle de *l'efficacité* du dire de l'analyse, et c'est précisément cela qui m'a incitée à me lancer sur la piste d'un dire résultant du processus analytique.

Deuxièmement, le fait qu'il nous explique en quoi consiste cette efficacité : « mettre à sa place la fonction propositionnelle », c'est-à-dire Φx , la jouissance phallique. La question est alors : comment y parvient-elle ?

La demande

Au début d'une analyse, l'analysant est convié à jouer le jeu du procédé analytique : « Allez-y, dites n'importe quoi, ce sera merveilleux », c'est la formule de l'association libre que Lacan mit à jour dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse*³. Cela sera-t-il vraiment merveilleux ? Oui, d'une certaine manière c'est merveilleux, on s'y attelle des années durant : il est certain que parler a des effets, il y en a même beaucoup, et cela n'a pas attendu la psychanalyse pour être su. Parler a cependant un double tranchant, comme l'avait écrit déjà Gorgias, le sophiste, le logos est un *pharmakon*, c'est-à-dire à la fois remède et drogue⁴.

Notre thème pour cette année interroge « la parole » et il m'est venu immédiatement à l'esprit le titre d'un ouvrage de Pierre Bourdieu : *Qu'est-ce que parler veut dire ?* On a tendance à se concentrer davantage sur la notion de « dire », parce qu'il n'est pas évident de saisir la portée de cette nouvelle élaboration. Pour ma part, j'aimerais me concentrer aujourd'hui sur une partie des enjeux de la parole, car sur ce point Lacan opère aussi un virage radical par rapport au début de son enseignement. En dépit de ses élaborations très poussées sur le réel et des nouveaux outils dont il se sert pour nous les expliquer, qui vont du mathème à la topologie en passant par la logique, la parole est le seul instrument de la pratique analytique. « Qu'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient », disait Lacan dans « Fonction et champ de la parole et du langage »⁵.

Cependant, entre ce que la parole « disait » dans « Fonction et champ » et ce qu'elle « dit » à la fin, il y a un changement de taille, Martine Menès l'a évoqué lors de son intervention⁶. Avant de renommer l'inconscient *parlêtre*⁷, Lacan avance, dans le séminaire *Encore*, une thèse qui incarne ce changement : « L'inconscient, c'est que l'être, en parlant, jouisse » et, ajoute-t-il, « ne veuille rien en savoir de plus »⁸.

La thèse d'*Encore* concentre alors l'un des obstacles à la fin d'une analyse. Si parler est aussi bel et bien jouir, parler en analyse implique nécessairement une certaine jouissance. Cela a pour conséquence que l'on peut parler indéfiniment en analyse sans entamer en rien la *joui-sens* qui y est impliquée. Le « pourquoi on parle » peut rester intact, oublié derrière ce qu'on raconte, qu'on déchiffre, qu'on ressasse...

La parole est donc au cœur de l'affaire analytique car elle est, en même temps, le seul moyen de se faire analyser et source de jouissance, notamment celle liée au sens et au déchiffrement, ce qui peut prolonger indéfiniment l'analyse en pure perte. C'est pour cela que je considère qu'un des effets majeurs de l'analyse est justement d'arriver à toucher cette jouissance-là. C'est sur ce terrain que l'analysant se bat, celui de la parole en quête de sens, où il s'insurge contre la castration qui s'y réitère malgré ses efforts. Elle est la seule chose sûre que l'on peut obtenir de l'analyse, cela est programmé dès l'entrée. Freud avait certainement raison, en affirmant qu'à la fin de l'analyse, il y a bien le roc de la castration. Comme l'a mentionné Colette Soler lors du dernier séminaire d'École, Lacan n'a jamais refusé cela, ce qu'il a contesté c'est que cela soit une butée, j'ajouterai qu'il a aussi reformulé le concept de castration.

L'analyse comporte donc un certain « piège », car elle permet certes à l'analysant d'obtenir de cette pratique des effets thérapeutiques. Nul ne contestera que cela soit déjà très bien, certains s'arrêtent même avec ce seul acquis, cela leur suffit. Pour d'autres, cette « petite efficacité » de la pratique des dits peut avoir comme conséquence que cette parole-remède entretienne chez eux l'espoir que l'analyse pourra faire cesser « tout » ce qui leur encombre.

Joui-sens

La *joui-sens* liée à la parole, associée à la nature inépuisable de l'inconscient – qui travaille sans relâche et sans calculer pour la jouissance –, rend évident pour moi qu'il n'y a pas de fin d'analyse possible sans que ce joint-là soit touché. Autrement dit, que l'interprétation de l'analyse puisse délier chez l'analysant la jouissance « qui du sujet fait fonction⁹ » et la passion de celui-ci pour le déchiffrement de *son* inconscient – « délier » étant le sens premier du mot grec *analysis*.

L'expérience analytique nous le prouve, l'inconscient qui travaille sans cesse pour la jouissance ne peut écrire que le *un* de la jouissance phallique. Des *uns* qui ne se connectent pas entre eux de façon à faire accéder le sujet au deux qui lui permettrait d'écrire le rapport sexuel. C'est ce que montre l'épreuve quotidienne de la castration dans l'analyse : on dit un bout de vérité par-ci, l'autre s'échappe par-là, on pense avoir trouvé un sens consistant, un rêve le met à bas, et l'on continue à chercher... C'est ainsi que la pratique de la parole en analyse peut venir à entretenir la jouissance qui supplée « à l'ab-sens du rapport sexuel », dit Lacan dans ce passage que je commente. On cherche désespérément à se faire représenter auprès de ces

uns, qui sont pourtant voués à être l'Un-tout-seul, « tout-seul là où se dirait le rapport ¹⁰ ». Certes, la psychanalyse permet au sujet de saisir quelques-uns de ces *uns*, parce qu'ils se répètent dans les formations de l'inconscient, « voire dans les mots du sujet », précise Lacan dans le compte rendu du séminaire ...*Ou pire*. C'est justement la répétition de ces *uns* qui lui permet « de s'aviser que cet inconscient est le sien », sans pour autant lui permettre de les totaliser ¹¹. Le sujet sait que cet inconscient est le sien parce que, en tant que savoir, il affecte son corps ¹².

L'interprétation efficace

Dans le passage de « L'étourdit » dont il est question, Lacan distingue alors deux dire, je les ai déjà mentionnés : d'un côté, un dire qui *ex-siste* aux dits analysants, à savoir la demande ; de l'autre côté, l'interprétation, qu'il met au singulier. Il y a donc deux dire « distincts », et il précise qu'ils ne sont pas du même ordre logique : la demande est modale, tandis que l'interprétation est apophantique. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Lacan précise que la demande enveloppe de son modal l'ensemble des dits analysants ¹³. Cela signifie que les dits de la demande sont articulés autour des modalités empruntées par Lacan à la logique classique, qui sont notamment : le possible, l'impossible, le nécessaire et le contingent. Il va jusqu'à spécifier l'ordre dans lequel les dits de la demande sont « distribués », parce qu'ils « appartiennent l'impossible au contingent, le possible au nécessaire ¹⁴ ». Le verbe « apparier » signifie « aller par paire ». Cette sorte de chicane modale de la demande distribue ainsi les cartes de ce que l'analyse pourra obtenir à partir des dits analysants, car elle montre ce que l'analyse peut faire cesser et ce qu'elle ne parviendra pas à faire cesser, c'est-à-dire le nécessaire (symptôme) et l'impossible (rapport sexuel).

Selon le passage de « L'étourdit », l'interprétation efficace met à sa place la fonction propositionnelle Φx . Cette jouissance, « castrée », dit Lacan, est « symbolisée par la fonction imaginaire qui incarne l'impuissance, autrement dit le phallus [- ϕ] ¹⁵ ». Il me semble que mettre la fonction propositionnelle à sa place est ce qui permet de faire sortir le sujet d'une position qu'il vivait comme de l'impuissance, de façon à ce qu'il puisse, enfin, « assumer » sa castration. Autrement dit, il s'agit de passer de l'impuissance à l'impossible, qui pointe vers le réel. C'est une formule déjà bien rabâchée, je le sais, mais l'enjeu est quand même bien là, en tout cas pour ce tournant de l'analyse auquel je fais référence aujourd'hui.

Cependant, une analyse ne programme pas forcément ce virage, car le sujet peut choisir de rester en suspens... La mise en place de la fonction

phallique est située par Lacan dans l'ordre logique du contingent, et c'est ce contingent qui pourrait de façon indirecte démontrer l'impossible¹⁶. Que cela soit contingent veut dire que, dans une analyse, cette mise en place peut avoir lieu ou pas. Lacan affirme, dans son intervention au congrès de l'EPF de 1973, que c'est justement dans le mode du contingent, dans *ce qui cesse de ne pas s'écrire*, que réside « notre chance ». Pourquoi ? Parce que « c'est là que peuvent se produire les points nœuds, les points de précipitation qui feraient que le discours analytique ait enfin son fruit¹⁷ ».

Comment alors interpréter pour avoir une chance d'obtenir le fruit du discours analytique ?

Ce n'est pas par hasard si Lacan nous livre une vaste théorie de l'interprétation dans « L'étourdit ». Avec l'interprétation-équivoque (homophonique, grammaticale et logique¹⁸), il nous donne des indications du « comment » interpréter, mais cela ne garantit nullement le résultat, car une interprétation-équivoque peut aussi bien nourrir l'appétit de sens...

Cependant, si l'interprétation est un dire, cela signifie qu'elle est *existentielle*. L'interprétation-dire ne peut donc pas être réduite à une formule énoncée, si mince soit-elle. D'où l'usage que fait Lacan de la notion de coupure (topologique). Mon expérience m'amène à dire qu'à un moment de l'analyse, une « interprétation-dire » – introuvable dans les dits-interprétation qui ont jalonné l'analyse – vient à interpréter *efficacement* l'analyse tout entière, non comme gain de sens, mais réalisant une « vraie » coupure. Je veux dire par là que, si le dire de l'interprétation est efficace, il touche le dire de la demande, qui se trouve dès lors dépréciée, capitonnant ainsi la suspension jouissive du déchiffrement qui faisait l'économie du réel. Les effets qui en découlent sont nombreux : aux niveaux du savoir, du rapport à l'autre, du partenaire, de la psychanalyse.

Le dire de l'analyse serait ainsi un dire « nouveau », un dire assurément moins demandant. C'est ce dire-là que l'on peut, parfois, laisser entendre dans les témoignages de passe, avec l'impossible que cela comporte de vouloir traduire en mots ce qui leur *ex-siste*. Ni l'analysant ni l'analyste ne peuvent dire exactement comment, tout d'un coup, « tout » a changé pour le sujet et son analyse. « Tout » étant bien ici une fleur de rhétorique car, bien entendu, on ne change pas « tout ». Mais l'analyse peut incontestablement tout changer dans le rapport du sujet à ce qu'elle ne peut pas changer.

Mais cela ne peut arriver que si l'analyste reste à sa place et que le sujet en soit décidé. Ce dire « nouveau » est le fruit de l'analyse et d'aucune autre pratique de parole.

Mots-clés : dire, dits, dire de l'analyse, demande, interprétation.

-
- * ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 2 mars 2017.
1. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 46-47 ; dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 490.
 2. ↑ Voir *ibid.*, p. 30 ; p. 473.
 3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 59.
 4. ↑ « Il y a le même rapport entre pouvoir du discours et disposition de l'âme qu'entre dispositif des drogues et nature des corps : comme telle drogue fait sortir du corps telle humeur, et que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, ainsi, parmi les discours, certains charment, d'autres charment, font peur, mettent l'auditoire en hardiesse, et certains, par quelque mauvaise persuasion, droguent l'âme et l'ensorcellent. » Gorgias, « Éloge d'Hélène », 14, trad. B. Cassin, dans B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 146-147.
 5. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 247.
 6. ↑ M. Menès, « Que dire ? », *Mensuel*, n° 110, Paris, EPFCL, décembre 2016, p. 17.
 7. ↑ « D'où mon expression de parlêtre qui se substituera à l'ics de Freud (inconscient, qu'on lit ça) : pousse-toi de là que je m'y mette. » J. Lacan, « Joyce le Symptôme » (1975), dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 565-566.
 8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 95.
 9. ↑ J. Lacan, « ... ou pire » (Compte rendu), *Scilicet*, n° 5, Paris, Seuil, 1975, p. 8 ; dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 551.
 10. ↑ *Ibid.*, p. 8 ; p. 550.
 11. ↑ *Ibid.*
 12. ↑ *Ibid.*
 13. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 30 ; dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 473.
 14. ↑ *Ibid.*, p. 47 ; p. 490.
 15. ↑ J. Lacan, « ... ou pire » (Compte rendu), art. cit. ; dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 551.
 16. ↑ J'ai eu occasion de développer ce point lors d'un séminaire École : « Ce qui peut s'écrire dans une analyse », *Mensuel*, n° 89, Paris, EPFCL, juin 2014, p. 21-26.
 17. ↑ J. Lacan, « Intervention de Jacques Lacan au Congrès de l'EPF », séance du vendredi 2 novembre 1973, *Lettres de l'École freudienne*, n° 15, 1975, p. 80.
 18. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 48 ; dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 491-492.

David Bernard

Le dire d'une femme *

Je débute par un passage du séminaire *Les non-dupes errent*¹, où Lacan avance deux propositions, aussi frappantes que complexes : « Pour l'homme, l'amour va sans dire », tandis que « pour une femme [...], la jouissance de la femme [...] ne va pas sans [...] le dire de la vérité ». Il y aurait donc un rapport différent des femmes et des hommes à ce dire de la vérité. Je tâcherai ici d'en éclairer les raisons pour ouvrir à une étude du rapport des femmes au dire, et à la parole.

Je débute par le dire, tel qu'avancé dans ces deux propositions. Il faut pour les éclairer préciser d'abord à quoi elles font suite. Lacan questionne dans cette leçon de séminaire ce que, sur le non-rapport sexuel, les psychanalystes peuvent trouver chez Aristote, mais aussi ce qui y manque. Ce qu'ils y trouvent : la logique, l'écrit et le maniement du 3, pour mieux aborder le réel. Ce qui y manque et qu'y ajoute la psychanalyse : le « dire vrai ». En effet, avant que de les réduire à de simples lettres, Aristote manipule des dits qui « ne veulent rien dire », qui ne mangent pas de pain, qui en somme ne dérangent personne. Si tout homme est un animal, si tout animal est vivant, etc. À cela, qu'oppose Lacan ? Les dits que recueille la psychanalyse, et qui eux partent du dire vrai, de cette vérité qui dérange au point de conduire certains à se déranger chez un psychanalyste, lequel les invitera alors à prolonger ce dire vrai par l'association libre. Voilà donc ce que la psychanalyse, qui seule procède du dire vrai, apporte d'inédit.

De ce dire vrai, donc, Aristote se contrefichait. Pas vraiment « encombré par le vrai », le philosophe. Encore que, du simple fait de parler, lui-même ne sera pas sans être touché, affecté malgré lui par ce dire. Et c'est pourquoi Lacan ne manquera pas de relever, dans ses démonstrations logiques, ce qu'il nomme une irruption du vrai. Nous sommes là au moment où, dans ses *Premiers analytiques*, Aristote questionne d'autres modalités de ses démonstrations, qui plus est sur les notions d'appartenance et d'universel. Je passe à tort sur l'importance de ces thématiques, pour en venir directement à ce que retient Lacan. À savoir que, précisément sur de telles

thématiques, Aristote va « achopper », « laisser sortir [...] ce qui le tracasse comme tout le monde ». En effet, sur ce sujet précis, voilà que tout à coup Aristote approche sur le vrai, en s'appuyant sur des propositions qui ne sont plus de simples dits, mais qui laissent advenir quelque chose sur cette vérité du non-rapport. Voici le raisonnement proposé : « Tout amant, en vertu de son amour, préfère [...] savoir que l'aimé [est] disposé à lui accorder ses faveurs sans toutefois les lui accorder, plutôt que de voir l'aimé lui accorder ses faveurs, sans être disposé à les lui accorder. » Autrement dit, le sujet préférera être aimé par un partenaire qui ne couche pas avec lui, plutôt que de coucher avec un partenaire qui ne l'aime pas.

Voilà ce que retient Lacan. Et pourquoi donc ? Pour la raison que s'y dévoile une disjonction, en même temps qu'une articulation entre l'amour et la jouissance. Le problème qui apparaît ici est en effet celui d'un amour dont la jouissance phallique serait bien un premier pas, puisque l'amour sera articulé à la possibilité de cette jouissance, laquelle conduira alors le sujet à se tourner vers l'autre. Seulement, nous voyons que cette jouissance sera aussi ce qui fera obstacle au rapport sexuel, puisque c'est bien l'amour moins la jouissance consommée qui sera ici préféré. En somme, Lacan retrouve dans ces formules d'Aristote ce qu'il avançait depuis longtemps : aimer c'est vouloir être aimé. L'amour ne vise pas dans l'autre le désirable, mais le désirant, démontrant ainsi sa disjonction avec le registre de l'avoir phallique. Lacan y reviendra dans son séminaire *Encore*, radicalisant cette fois sa conclusion, et articulant l'amour au non-rapport sexuel : « Quand on aime, il ne s'agit pas de sexe ². »

Il suffit alors de traduire sexe par phallus pour que la thèse de Lacan se précise : le phallus est en même temps le masque et la cause du non-rapport sexuel. Nous voilà à présent au point exact à partir duquel Lacan peut avancer les deux propositions dont je suis parti, lesquelles viendront alors corrélées le dire aux registres du Tout phallique et du pas tout. En effet, le cas où le phallus viendra le plus masquer le non-rapport sexuel sera celui de L'homme, du Tout-homme. Pour l'homme, l'amour va sans dire, pour la raison que sa jouissance, définie par le Un phallique, viendra effectuer dans le registre de l'imaginaire cette sorte de recouvrement du trou du non-rapport. « Pour l'homme, ça va sans dire parce que la jouissance couvre tout », indique Lacan. « L'amour ça va sans dire [...] et c'est d'ailleurs très exactement pour ça qu'il n'y comprend rien. » Lacan insistera à de nombreuses reprises dans son enseignement sur cette méprise de l'homme en amour, et avancera sur ce point plusieurs raisons, très précises ³. Je retiens pour le moment celle-ci : il n'y comprend rien du fait de son rapport imaginaire à la jouissance phallique, venant particulièrement lui masquer le fait qu'« on

ne peut aimer qu'à se faire comme n'ayant pas ⁴ », au point que « quand un homme est femme, c'est à ce moment-là qu'il aime ⁵ ».

Je passe à la seconde proposition, qui concerne non plus L'homme, mais une femme. *Une* et non pas *La*, quand l'on partira ici de cette jouissance féminine, Autre et non plus phallique, qui fera une femme... « pas toute à lui ⁶ ». J'avais évoqué ce point à Medellín, et y reviens aujourd'hui pour en faire valoir une autre conséquence. Il y a bien Tout-homme, mais à quoi ne répondra pas ce qui aurait dû incarner le deuxième sexe, Toute-femme. Il y a alors ce qu'un homme pourra tenter : faire d'une femme la cause de son désir. Faire d'*une*, sa femme, pour mieux faire exister *La* femme. Faire d'elle, dira Lacan, le « Dieu de sa vie ⁷ », autrement dit son Autre de l'Autre. Comme il y aura aussi les arrangements et les concessions qu'une femme sera prête à faire pour se faire cause de désir, sans que cela veuille pour autant dire, nuançait Lacan, qu'elle ait du goût à cela. Mais reste que, quels que soient ces tentatives, ces espoirs et ces promesses, une femme, d'être femme, demeurera pas toute à lui, au grand embarras de L'homme.

Et pourquoi donc à son grand embarras ⁸, si ce n'est qu'« une » femme, et non « sa », sera toujours en position d'incarner pour un homme l'heure de vérité que son fantasme entendait repousser. Nous savons en effet comment la grammaire du fantasme foment et nourrit l'espoir d'un complément d'objet... direct, tout en imposant pour tenter d'y parvenir la règle depuis longtemps diffamante : que le masculin l'emporte toujours sur le féminin. Il s'agit là de cette idéologie phallique, pléonasm, que le fantasme voudrait soutenir, et dont une femme, y échappant toujours pour une part, viendra alors révéler le mensonge et l'impuissance. Aussi je reprends : « La jouissance de la femme, elle, ne va pas [...] sans le dire de la vérité », au sens où cette jouissance fera une femme pas toute à lui, venant objecter à ce que tous les Acadiens et tous les Acadiennes aillent tranquillement sous le regard du maître se ranger par deux. Et c'est pourquoi, actant que pour l'homme, l'amour va sans dire, et que pour une femme, il ne va pas sans dire, Lacan peut conclure : « L'homme, à se tromper, rencontre *une* femme, avec laquelle tout arrive : soit d'ordinaire ce ratage en quoi consiste la réussite de l'acte sexuel ⁹. »

Ainsi donc, pour une femme, l'amour ne va pas sans le dire de la vérité, au sens de cette vérité du non-rapport sexuel qu'une femme, de n'être pas toute, pourra venir incarner. Au point que Lacan pourra alors faire quasi s'équivaloir ce dire de la vérité et ce qu'il nommera le dire d'une femme. Au regard des formules de la sexuation, que sera ce dire d'une femme ? Il y a

bien en effet le dire de L'homme qui fonde une existence d'exception, ainsi qu'une universalité. Il s'agit là du « Un du tout de l'homme ¹⁰ », que formulera Lacan, avec sa conséquence pour tous ceux qui « croient qu'ils l'ont ¹¹ », et qui pour cela non seulement iront par *bande* ¹², mais feront bande à part, toujours soucieux de protéger cet avoir. *A contrario*, le dire d'une femme sera justement le rappel fait de l'inexistence de cette exception, côté femme. Au Un du tout de l'homme, s'opposera non pas le Un du tout de La femme, mais justement l'impossibilité de les dire toutes. Autrement dit, un autre un, celui du dénombrable, du une par une, avec l'impossibilité logique qu'on en vienne au bout. Et c'est pourquoi Lacan distinguera de L'homme, du Père éternel, l'inexistence de La femme, « celle à son dire qui se perd dans la nuit des temps, à en être la Différente, l'Autre à jamais dans sa jouissance, – telles ces formes de l'infini dont nous ne commençons l'énumération qu'à savoir que c'est elle qui nous suspendra, nous ¹³ ».

Inconfortable vérité donc, que ce « dire vrai ¹⁴ » à quoi reconduit le « dire d'une femme ¹⁵ ». C'est là aussi ce qui fera l'impudence de son dire. « Le lien de la jouissance de la femme à l'impudence du dire, note Lacan, c'est ce qui me paraît important à souligner ¹⁶. » Non pas la pudeur, mais l'impudence, ce qui de façon effrontée produira la vérité du non-rapport. « Fructueuse impudence de produire la vérité ¹⁷ », dira-t-il ailleurs. Nous retrouvons ainsi au fondement de cette impudence du dire cette jouissance qui fera toujours une femme Autre, non pas au sens de La femme, mais au sens de la différente « à jamais dans sa jouissance ». Pas toute à lui, autant que pas toute à elle-même, dès lors que sa jouissance lui sera également Autre. À la pudeur phallique s'oppose donc cette impudence déterminante, mais non identifiante.

Dès lors, une femme ne sera *pas toute à lui* également au sens où elle ne sera « pas toute à se dire ¹⁸ », autre formule de Lacan, qui prolonge et précise la première, et dont je souhaiterais souligner à présent les conséquences sur le plan de la parole. À partir de ce *pas toute à se dire*, nous pourrions en effet commencer par questionner la clinique des rapports d'un homme à la parole et au dire d'une femme. Nous trouverons ici, montre Lacan, deux façons pour un homme de se défendre de ce mi-dire de vérité que vient à incarner une femme, comme pas toute. La première pourra être l'exigence qu'elle se taise quand elle incarnerait de trop la vérité de son fantasme. À quoi pourra s'ajouter son envers, non son contraire, l'exigence qu'elle dise le vrai sur le vrai. Il s'agirait cette fois qu'elle puisse satisfaire à la demande de L'homme d'y croire à La femme ¹⁹ au sens où, incarnant son Autre de l'Autre, elle pourrait alors lui révéler le dire manquant. Y croire à La femme, note Lacan, est en effet lui supposer la possibilité d'un dire qui

permettrait de fonder le rapport sexuel. Y croire à La femme, et pour cela, croire (la parole d') une femme qui serait sienne, puis deux, puis trois. En effet, démontre Lacan avec le roman *Ondine*, un homme voudra croire à une espèce, pour continuer de croire à La femme, et ne surtout pas croire qu'à une avec laquelle « tout arrive ». Et pour cause quand, *pas toute* à se dire, une femme, et non *sa* ou *La*, viendra de structure désespérer l'exigence première d'un homme. Celui-ci aura-t-il beau la supplier de *dire*, fût-ce à genoux justement, une femme ne sera pas le Dieu de sa vie. « De cette jouissance, la femme ne sait rien, indique Lacan. [...] depuis le temps qu'on les supplie, qu'on les supplie à genoux [...] d'essayer de nous le dire, eh bien, motus ²⁰ ! »

Je passe à présent aux conséquences de ce *pas toute à se dire* sur le plan du rapport d'une femme à la parole, voire à la parole d'un homme. En effet, si c'est « pas toute qu'[une femme] aime ²¹ », nous pouvons supposer que cela ne sera pas sans conséquences non seulement dans son rapport au dire vrai, mais aussi à la parole en tant que celle-ci viendra tenter de compléter cette vérité du non-rapport. Et de fait, il y a chez Lacan beaucoup d'indications dans les années 1970 sur le rapport des femmes à la parole, à *lalangue* et sur la position particulière des femmes... psychanalystes, à l'endroit de l'inconscient, avec ce que cela devrait nous apprendre à tous, hommes et femmes. À quoi il faut aussi ajouter le contexte de l'époque. Celui d'une *prise de parole*... révolutionnaire, portée notamment par des femmes. Il y a ici en effet tout le rapport de Lacan aux mouvements féministes de son époque, dont il me semble qu'il y aurait à faire bien plus que l'histoire. Il faudrait en effet prendre le temps de montrer d'une part comment ces femmes surent poser la question des particularités du rapport des femmes à la parole, d'autre part l'appui et l'accueil qu'elles trouvèrent pour cela dans le discours analytique et auprès de Lacan ²², et enfin comment c'est aussi dans un dialogue avec ces femmes que Lacan en vint à reprendre sa théorisation de la sexualité féminine ²³, ainsi que l'a montré Martine Menès. Il y aurait donc à préciser quel accueil, autre que « bouche pincée ²⁴ », Lacan fit là aussi à la jeunesse de son époque, sans toutefois jamais céder sur l'expérience.

En effet, une thèse monte dans ces années dans l'école de Lacan, et à laquelle il va répondre très précisément. Cette thèse, portée par des psychanalystes féministes, avance d'une part que le phallogocentrisme serait réservé aux hommes, et d'autre part que celui-ci viendrait consacrer la supériorité de la parole masculine. Nous trouverons alors la pointe de cette thèse dans ce qui fut nommé par Jacques Derrida le « phallogocentrisme ²⁵ », que la psychanalyste Luce Irigaray, membre de l'EPF, viendra reprendre dans

son ouvrage *Speculum de l'autre femme* ²⁶, puis diffuser, de même qu'Antoinette Fouque ²⁷, dans de nombreux travaux. Enfin, ne réservons pas tout cela au passé, quand ce concept de *phallogocentrisme* constitue aujourd'hui une référence majeure chez Judith Butler ²⁸, dans sa lecture de l'apport de Lacan sur les questions de genre et de ses implications sur la parole.

Dès lors, à ce *phallogocentrisme*, que répond Lacan ? Ceci, lors de son séminaire *R.S.I.* en 1975, quelques mois après la parution de l'ouvrage de Luce Irigaray : « Rien de plus phallogocentrique, comme on l'a écrit quelque part [...], qu'une femme, à ceci près qu'aucune d'elles ne toute le veut, le dit phallus ²⁹. » Pas question donc, pour Lacan, de tomber dans ce qu'il nommera encore « le malentendu des femmes ³⁰ », de croire que la jouissance phallique serait réservée aux hommes, et d'avancer d'autre part qu'il y aurait une autre jouissance qui viendrait à l'opposé définir *Le féminin*, formule pourtant si souvent utilisée aujourd'hui. Nous savons la thèse de Lacan : la jouissance Autre est une jouissance supplémentaire, et non complémentaire. De plus, aucune femme ne s'en tient d'être pas toute, raison pour laquelle elle exigera le phallus, tout en s'y rapportant selon des modes divers.

À suivre ses élaborations, la parole, ce *phallogocentrisme*, constituera alors l'un de ces modes, dont il reste à préciser la particularité. Il y a sur ce point beaucoup d'indications de Lacan, que je trouve fort complexes. Je ne fais donc ici qu'ouvrir ce chapitre, me limitant à l'articulation, pour une femme, de la parole au phallus. Et pour cela, pourquoi ne pas revenir à la première d'entre elles, Ève, qui signifie « la mère de tous les vivants », et que Lacan rebaptise « Evie ³¹ », Evie, pour non seulement questionner en quoi ladite vie sera parasitée par la parole et le phallus, ce vrai péché originel, mais aussi souligner ce que la parole doit à une femme. En effet, première rectification à laquelle Lacan procède : l'idée de l'homme originel, l'idée qu'Adam est celui qui le premier aurait introduit le langage, est une belle connerie. Non seulement Adam, nommant les animaux et les choses, ne fait que singer le pouvoir de nomination de Dieu, mais plus encore, Ève est la première qui se servira du langage, pour parler. Il vaudrait donc ici, propose Lacan, suivre l'intuition de Joyce, qui d'un *joke* nous faisait entendre que, dans la prononciation anglaise d'Adam, celui-ci est une « Madam ³² ».

En effet, que lit-on dans le récit de la Genèse ? Que, passé la nomination en quoi consiste la Création divine, Evie aura tout de suite, note Lacan, « la langue bien pendue », et s'en ira causer avec le serpent. En d'autres termes, Evie va faire ici se redoubler le processus de nomination d'une autre dimension, que Lacan appelle « la parlote du *parlêtre* ³³ ». Seulement, parlant avec le serpent, avec qui Evie parle-t-elle, et pour quelle raison ? Il y a

sur ce point, à quelques mois d'intervalle, deux réponses de Lacan, qui quoi que pas sans lien ne me semblent pas tout à fait s'équivaloir. La première de ces réponses se trouve dans la conférence faite à Genève sur le symptôme. Parlant au serpent, que fait Ève ? Elle parle au phallus, dit Lacan, et cela d'autant plus qu'alors pour elle « c'est hétéro ». Autrement dit, elle parle au phallus parce qu'elle y a « intérêt », du fait d'être pas toute. « Contrairement à ce qu'on croit, le phallogocentrisme est la meilleure garantie de la femme », « la Vierge Marie avec son pied sur la tête du serpent, cela veut dire qu'elle s'en soutient ³⁴ ». Voilà pour une première lecture : « Ce sont les femmes qui ont inventé le langage », et la parlote, pour parler avec ce qui leur est hétéro, le phallus, et ce faisant tempérer l'inexistence de La femme.

Je passe au second commentaire qu'en fait Lacan, quelques mois plus tard, à son séminaire *Le Sinthome*. Parlant au serpent, que fait l'Évie ? Nouvelle réponse : « L'Évie fait du serpent ce que vous me permettrez d'appeler le *serre-fesses*, ultérieurement désigné comme faille, ou mieux phallus – puisqu'il en faut bien un pour faire le *faut-pas* [...] ³⁵. » Pour le moment, je comprends les choses ainsi. L'Évie parle avec le serpent, parce que cela répond à une nécessité : non seulement celle de se soutenir comme femme, mais parce qu'il « en faut bien un pour faire le *faut-pas* ». La suite nous éclaire, un peu. Le *faut-pas* renvoie ici pour Lacan au péché originel, le *sin*, que l'on retrouve dans *sinthome*. « *Sin* ça veut dire en anglais, le *péché*, la *première faute*. D'où la nécessité du fait que ne cesse pas la faille qui s'agrandit toujours, sauf à subir le cesse de la castration comme possible. » Il y a donc le nécessaire, cette faille qui grandit toujours, ce non-rapport sexuel qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. À quoi Lacan oppose ici le registre non plus du nécessaire, mais du possible, « la faille qui s'agrandit toujours, sauf à subir le cesse de la castration ».

Nous savons par ailleurs la façon dont Lacan formulait le possible : « Ce qui cesse de s'écrire. » Mais remarquons ici la rectification qu'il propose. Il faut y mettre la virgule, « Le possible, c'est ce qui cesse, virgule, de s'écrire ». Nous avons donc la nécessité : l'impossible du non-rapport sexuel, ce qui ne cessera pas de ne pas s'écrire. Et nous avons le possible : ce qui cesse, de s'écrire. Enfin, à suivre Lacan, cette invention féminine de la conjonction de la parole et du phallus serait alors une façon d'ajouter à l'impossible ce possible. Non pas quelque chose qui résolve l'impossible du non-rapport, mais quelque chose qui rende possible ce qui cesse, de s'écrire.

En quoi consiste ce passage de l'impossible au possible ? Lacan eut l'occasion de le préciser lors de la dernière séance de son séminaire *Dissolution* ³⁶. Le contexte que j'évoquais plus haut n'ayant fait que s'intensifier, il

insiste : la jouissance phallique, une femme « n'en est pas privée ³⁷ ». La thèse est mal reçue, lui valant d'être accusé de faire d'une femme un homme comme les autres. Et c'est pourquoi il y revient quelques mois plus tard, précisant que la jouissance phallique, loin de rapprocher les femmes des hommes, « les en éloigne plutôt ³⁸ », dès lors qu'elles objectent au rapport sexuel. Quelles conséquences y a-t-il alors pour le rapport d'une femme à la parole d'un homme ? J'ai rappelé plus haut que Lacan avait abordé le rapport d'un homme à la parole d'une femme, marquant que pour y croire, à La femme, un homme pouvait la croire, où ce *la* venait désigner la parole d'une femme, qu'il croyait et voulait être *sa* femme. Nous y retrouvons la « méprise ³⁹ » d'un homme quant à l'objet phallicisé, celle qui le fera logiquement « la dupe ⁴⁰ » du mensonge du fantasme, comme de la promesse phallique de la parole, de l'espoir de pouvoir et de possession qu'elle foment. Une pomme, pensons-y, aura suffi pour qu'Adam se méprenne sur l'objet, qu'il se laisse attraper, où il faut entendre bien sûr le « se laisse » au sens de la grammaire pulsionnelle. La pomme, précisera Lacan dans l'un de ses nombreux commentaires de l'épisode d'Adam et Ève ⁴¹, est bien ici comme objet oral une guise de l'objet *a*. « Mais il se trouve que cette pomme, c'est déjà assez bon pour, elle le petit poisson, crocher le pêcheur à la lignée ⁴² ». Voilà en quoi, « à se tromper ⁴³ », un homme rencontre une femme, sans quoi rien de naturel, aucune pulsion génitale, ne l'y aurait conduit.

Dans le rapport cette fois d'une femme à la parole d'un homme, que trouverons-nous ? D'abord, la possibilité d'une croyance également. « La femme [...] est un rêve de l'homme ⁴⁴ », autant qu'une femme « rêve ⁴⁵ » L'homme. Mais pour autant, n'y aurait-il pas ici des différences à faire valoir, à partir de la logique du pas tout ? Nous savons pour exemple combien une femme pourra éprouver ne pas être comprise. Or Lacan posera explicitement la question : « Une femme a-t-elle jamais un sens pour l'homme ⁴⁶ ? », dès lors que celui-ci reste fixé au sens phallique. Nous savons aussi combien une femme pourra, à la différence d'Adam, se méfier, voire dénoncer les fausses promesses de la parole d'un, voire des hommes, où tout ici ne serait que pipeau. Autre façon de se méfier ou d'éprouver la limite du sens phallique. Au point que, suppose Lacan, la connaissance qu'une femme peut avoir d'un homme pourrait bien aller « très loin ⁴⁷ », non sans limite toutefois, celle-là même qu'incarne la limite du non-rapport sexuel. La connaissance, au sens biblique du terme, restera donc limitée, quoique pas de la même façon selon les sexes.

Ainsi, la jouissance phallique, en tant qu'elle sépare les partenaires, pourra s'éprouver dans ce rapport à la parole. Mais pour autant, j'y reviens, à l'impossible se corrèle aussi un possible, lui aussi fondé sur la parole. Qu'il

y ait la jouissance phallique, « ça ne veut pas dire qu'elles ne puissent avoir, avec un seul, choisi par elles, la satisfaction véritable – phallique. Satisfaction qui se situe de leur ventre. Mais comme répondant à la parole de l'homme ». Et Lacan d'ajouter, évoquant ici la contingence de l'amour : « Il faut pour ça qu'elle tombe bien. Qu'elle tombe sur l'homme qui lui parle selon son fantasme fondamental, à elle. Elle en tire effet d'amour quelques fois, de désir toujours ⁴⁸. » De cette parole particulière, une femme pourra donc retirer effet d'amour parfois, effet de désir toujours. Curieuse partition, à moins que nous y retrouvions celle de la contingence et de la nécessité. Effet de désir toujours, quand ne cessera pas de ne pas s'écrire ce qui conditionne la satisfaction, une jouissance limitée, du fait qu'on parle. Effet d'amour parfois, possible donc, pour peu qu'une femme tombe bien. À savoir, très précisément : qu'elle tombe sur « un seul », « choisi par elle », et qui lui parle selon « son fantasme fondamental ⁴⁹, à elle ». Trois conditions, donc. « Ça n'arrive pas si souvent », dira Lacan, et quand cela arrive, cela ne fait pas rapport pour autant. Je m'arrête sur ces nuances et subtilités saisissantes, par lesquelles Lacan, dans sa parole même, savait user de ce qui au-delà de la syntaxe était selon lui une invention des femmes : la « prothèse des équivoques ⁵⁰ ».

Mots-clés : dire, parole, femme, homme.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La parole et son dire », à Paris le 2 mars 2017.

1. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 12 février 1974. Sauf autre précision, les citations qui suivront seront extraites de cette leçon de séminaire.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 27.































3. ↑ Je renvoie sur ce point à mon article « Pas toute à lui », à paraître dans la *Revue de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien*.














4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 419.

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

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 13. Cf. aussi J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 466.

7. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 mars 1975.

8.  Cf. aussi sur ce point D. Bernard, « Pas toute à lui », art. cit.
9.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 538.
10.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 19 février 1974.
11.  *Ibid.*
12.  Cf. sur ce point J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 6 janvier 1972.
13.  J. Lacan, « Préface à *l'Éveil du Printemps* », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 563.
14.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 19 février 1974.
15.  *Ibid.*
16.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 11 juin 1974.
17.  J. Lacan, « D'une réforme dans son trou », 2 mars 1969, inédit.
18.  J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 540.
19.  Cf. sur ce point J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 21 janvier 1975.
20.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 69.
21.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 11 juin 1974.
22.  Je renvoie sur ce point à l'éditorial de Catherine Clément « Un numéro », *Revue L'Arc*, n° 58, Lacan, 1974.
23.  Je renvoie sur ce point à l'article de Martine Menès, « Petits cailloux semés pour une lecture de "Propos directs pour un congrès sur la sexualité féminine" de Jacques Lacan », *Len-je lacanien*, n° 2, Toulouse, Ères, 2004.
24.  J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 532.
25.  J. Derrida, « Tympan », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. xvii.
26.  L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Éditions de Minuit, 1974. On pourra aussi se reporter à son ouvrage *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.
27.  Cf. pour exemple A. Fouque, *Il y a deux sexes*, Paris, Folio, 2004, p. 123.
28.  J. Butler, *Trouble dans le genre. Le Féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte Poche, 2006, p. 53. Cf. aussi J. Butler, *Sujets du désir*, Paris, PUF, 2011, p. 243.
29.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 mars 1975. Il faudrait ici commenter et donner sa définition à ce terme de « malentendu », très précis pour Lacan en ces années et dans ce séminaire.
30.  J. Lacan, *Dissolution*, séminaire inédit, leçon du 11 mars 1980.
31.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 13.
32.  *Ibid.*
33.  *Ibid.*
34.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 5-23.
35.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 13.
36.  Je remercie Thomas Le Bosquain de m'avoir indiqué cette référence.
37.  J. Lacan, *Dissolution*, séminaire inédit, leçon du 15 janvier 1980.

38.  *Ibid.*
39.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 204.
40.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 13 novembre 1973.
41.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 398. Je reviendrai dans un autre travail sur ces différents commentaires.
42.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 221.
43.  J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 538.
44.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », art. cit., p. 5-23.
45.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 11 juin 1974.
46.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 117.
47.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, séance du 16 novembre 1976. Voilà qui vient donc préciser ce que Lacan évoquait dans sa « Radio-phonie » : « L'homme de la femme ne sait rien, ni la femme de l'homme » (dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 412).
48.  J. Lacan, *Dissolution*, séminaire inédit, leçon du 11 mars 1980.
49.  Ainsi que me le faisait remarquer Quentin Demoulin, la question reste néanmoins ouverte, au vu de la structure de la phrase, de savoir si Lacan parle ici du fantasme fondamental de l'homme ou de celui de la femme.
50.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 117.

SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

Croyance, certitude, conviction

Armando Cote

Le temps logique et la certitude anticipée *

Avec la publication de son texte « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée », Lacan a voulu produire une coupure, un acte après un long silence, une longue période pendant laquelle il n’avait rien publié. Après sa parution en 1945 dans *Cahiers d’arts* « 1940-1945 », le texte sera pratiquement introuvable, mais pour Lacan il sera un repère constant dans son enseignement. Quand il parlait de son « sophisme » à ses auditeurs, avant 1966, ceux-ci ne pouvaient pas savoir à quoi il faisait allusion. En 1966, après plusieurs modifications ¹, il l’inclura dans ses *Écrits*. Il y occupe une place précise à côté du texte sur le transfert.

Dans cet « essai de logique collective », Lacan reprend la proposition freudienne de la foule pour la traduire par le collectif. Une des thèses principales du texte est que « le collectif n’est rien d’autre que le sujet de l’individuel ² ». Dans la même période de sa première parution, Lacan publiera deux autres textes qui viennent le soutenir, « La psychiatrie anglaise et la guerre ³ », qui traite de l’expérience des petits groupes sans chef de Bion, (il ne savait pas à ce moment-là que cette expérience allait lui servir pour proposer une organisation du travail de cartels lors de la fondation de l’EFP en 1964), et « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion ⁴ », dans lequel il établit la dialectique des rapports entre l’individuel et la collection en rapport avec le trop peu et le trop.

Une des premières difficultés rencontrées par Lacan dans son retour à Freud est l’introduction et la représentation du sujet. Le sujet pour Lacan compte dans les deux sens : *compter pour* quelqu’un et *être compté*. Un exemple de ce comptage est l’aventure réelle d’une rencontre du sujet avec le réel.

En 1914, la Grande-Bretagne tout entière a les yeux tournés vers un superbe bateau, un trois-mâts, nommé *L’Endurance*, nom qui était en quelque sorte une prédestination. Mais la guerre éclate et c’est Winston Churchill qui ordonne à sir Ernest Shackleton, capitaine du navire, de poursuivre l’expédition vers le pôle Sud, l’Antarctique. Je résume cette aventure qui se

déroulera autrement que prévu. Les caprices de la météo de l'été austral 1914-1915 détruisent toutes les stratégies pour conquérir l'Antarctique. Une autre aventure commence. Quatre cents jours de dérive au milieu des glaces et un lent naufrage. Shackleton réussit un exploit ahurissant, il ramène à bon port tous ses compagnons de *L'Endurance*.

Le 28 mars 1962, Lacan fait référence à cette expédition, pour reprendre un phénomène qui est au centre du dilemme des trois prisonniers du « Temps logique ». En effet, Shackleton avait noté dans son cahier de bord qu'au milieu de la plus grande frustration, ses compagnons, désorientés dans un paysage vierge, non encore habité par l'imagination humaine, vide de tout repère signifiant, comme dans une prison naturelle, bien qu'ils soient trois, se comptaient toujours *un de plus* qu'ils n'étaient et ne s'y retrouvaient pas. Où était passé le manquant ? Le manquant ne manquait pas, tout effort de comptage leur suggérerait toujours qu'il y en avait un de plus, donc *un de moins*. Lacan dit : « Vous touchez là l'apparition, à l'état nu, du sujet qui n'est rien que cela : que la possibilité d'un signifiant de plus, d'un 1 en plus, grâce à quoi il constate lui-même qu'il y en a 1 qui manque ⁵. »

L'espace et le temps sont liés à l'existence de l'inconscient. Le point de vue topologique de Lacan est une manière d'aborder la question du point, de la ponctuation. La ponctuation inscrit le temps dans l'espace ⁶.

Chez Freud, la question de l'espace est restée en référence avec le modèle d'un espace psychique. La réalité psychique pour Freud ne suit pas les mêmes lois que la réalité matérielle. Les métaphores les plus connues chez lui sont celles qui font référence à l'archéologie, aux vestiges architecturaux pour tenter de rendre compte des époques différentes. À cette réalité psychique, Freud a donné un caractère spatial : l'Autre scène. La dimension temporelle, en lien avec l'espace, manque à Freud. Lacan, en revanche, réalisera un nouage entre le langage, l'espace et le temps. L'usage que Lacan fait du sophisme va dans ce sens-là. En effet, « Le temps logique » est « un nouveau sophisme » ; « mon petit sophisme personnel ⁷ », c'est comme ça que Lacan l'appelle en 1962. Le sophisme ne tient pas seulement compte de l'espace, mais aussi du temps ⁸.

La nouveauté de Lacan est d'introduire le temps dans la logique, alors que la logique ignore le temps. Il ne s'agit surtout pas de suivre les événements logiques dans un laps de temps, mais, à l'envers, de faire de la fonction temps un événement qui engendre une certitude. Il s'agit de mettre en suspens l'attention à la réalité empirique, à celle du sens, pour laisser flotter les signifiants. Le temps logique est une manière d'objectiver le temps à

partir des scansion suspensives, c'est alors le lien entre le temps et la vérité qui s'exprime par la certitude qu'il produira. Sans les scansion suspensives, pas de temps logique, elles servent de preuve. La scansion est un temps d'arrêt. Dans le dilemme des trois prisonniers il y a deux scansion, elles sont différentes, comme peuvent l'être les signes de ponctuation dans l'écriture.

Je vous rappelle le dilemme des trois prisonniers. Un directeur de prison propose la liberté à celui des trois prisonniers qui arrivera à découvrir la couleur du rond accroché dans son dos. Chaque rond sera choisi parmi trois blancs et deux noirs. Les prisonniers ne pourront pas communiquer entre eux ni les résultats, ni leur raisonnement, ils n'auront aucun moyen de poser la vue sur leur propre dos. Après un certain temps, les trois prisonniers se dirigent vers la sortie et, à tour de rôle, chacun donne la bonne réponse : blanc.

Lacan appelle les trois temps par trois noms : instant, temps, moment, associés à trois qualités par trois verbes : voir, comprendre, conclure, modes différents de l'instance du temps. Les trois temps correspondent à des modes de subjectivation. La subjectivation est la transformation qui se vérifie à la suite des scansion par lesquelles les trois combinaisons sont possibles, ainsi que trois formes de temps et également trois formes de manque. Je résume donc :

● ● ○ L'instant de voir : forme impersonnelle du sujet, qui dit « l'on sait que ». On sait que quand on voit deux noirs on est blanc. Manque à voir puisque ce n'est pas le cas, les sujets ne voient pas deux noirs ; premier arrêt, première scansion suspensive.

● ○ ○ Le temps pour comprendre : la subjectivation de la combinaison « un noir, deux blancs ». « Si je suis noir, alors chacun des deux autres peut penser "si je suis un noir..." et le troisième sortirait. » Elle introduit la forme du grand Autre en tant que tel, car chaque prisonnier, pour pouvoir tenter de résoudre l'énigme, doit faire appel à un Autre qui regarde la scène. Un manque à comprendre est au centre. Deuxième scansion suspensive, qui n'est plus de l'ordre du raisonnement mais qui demande un acte du côté du sujet et pas de l'Autre.

○ ○ ○ Le moment pour conclure, le cas d'urgence ⁹, « je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme ¹⁰ ». Les autres ne sont pas encore sortis, je me hâte de déclarer que je suis blanc ; émerge le « je » en première personne : le sujet de la hâte. La hâte est la liaison propre de l'être humain au temps. Il y a le manque à conclure, puisque c'est l'acte qui anticipe la déclaration de la conclusion.

L'urgence à conclure provient de l'objectivation d'un temps de retard, il se dit blanc avant qu'il ne puisse plus reconnaître qu'il est noir. L'acte de conclure anticipe sur la certitude de l'assertion.

La question qui taraude Lacan est celle du troisième temps, « le moment de conclure ¹¹ ». Il manque le facteur qui précipite le sujet à sortir. Quel est ce facteur ? Lacan trouvera la réponse, il me semble, grâce à ses développements autour de l'objet *a*, lequel a une qualité que n'a aucun autre objet, « il porte le nombre ¹² ». L'effet de l'objet *a* est immédiat, on peut le constater, il est comptable. Dès que l'objet *a* fait son entrée, le sujet se met à compter, c'est un objet temporel du fait que non seulement le sujet compte, mais il motive la précipitation, c'est l'objet hâte, il est hâté. L'image augustinienne est un des exemples de l'irruption destitutive de l'objet : dans la scène ils sont trois, la mère nourricière et deux enfants, plus le regard de saint Augustin.

La dimension de la hâte est constitutive du stade du miroir. Avec le « stade du miroir ¹³ », Lacan donne raison à Freud concernant le moi. En effet, la prématuration de la naissance trouve une unité anticipée. Le moi se forme en anticipant une unité dans l'image miroir. L'identification est une opération de transformation produite chez le sujet quand il assume une image. Dans le texte « Le stade du miroir » nous pouvons déjà rencontrer une tension temporelle entre le retard et l'anticipation. L'anticipation apporte quelque chose de plus complexe que « l'unité perdue de soi-même », dans l'anticipation, le sujet devance, « dans un mirage, la maturation de sa puissance ». Cette anticipation lui donne, au stade du miroir, une valeur d'identification, dans le sens où l'image transforme le sujet. C'est dire qu'il y a une insuffisance organique (neurologique et motrice) que le sujet anticipe à partir d'une unité, l'identification, alors qu'il n'a pas les moyens. À la puberté le sujet se retrouve dans un temps différent, il a les moyens organiques mais n'a pas d'unité identificatoire.

La hâte signe une discontinuité temporelle, indispensable pour les autres temps. Il faut donc souligner que le stade du miroir n'est plus une simple donnée de la perception, mais un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance ¹⁴ à l'anticipation, deux termes qu'on trouve dans le temps logique.

Une pression temporelle, une tension temporelle, c'est la conclusion que Lacan tire du commentaire de *L'Homme aux loups*. Il souligne comment le patient passe de l'emploi du « moi » à celui du « je » par l'effet du temps. C'est dans « Le discours de Rome » prononcé en 1953 que Lacan revient sur le cas de l'homme aux loups. Il applique les trois temps et conclut que Freud

a annulé le temps pour comprendre, pour amener trop tôt le patient au moment de conclure : « La fixation anticipée d'un terme laissera toujours le sujet dans l'aliénation de sa vérité ¹⁵ ». Lacan adresse ainsi une critique à Freud quant à la direction de la cure : il a manqué le moment pour conclure. Le fait est que l'homme aux loups n'a jamais pu intégrer la remémoration de la scène primitive. Se remémorer un événement n'est pas suffisant, il faut un acte pour conclure, pour que le souvenir cesse de s'écrire.

La qualité du nombre, propre à l'objet *a*, le seul qui ne trompe pas, est un indice de la certitude, de la certitude de quoi ? Que « ce n'est pas ça ». La vraie lettre d'amour est celle qui dit : « Je te demande de refuser ce que je t'offre, parce que ce n'est pas ça ¹⁶. » Trois verbes : demander, offrir et refuser, les trois forment un nœud borroméen. Ils reprennent les trois formes du temps : voir, comprendre, conclure. Dans la leçon du 9 février 1972 du séminaire ...*Ou pire*, Lacan avance ce nœud à trois. La racine, le fondement de ce nœud est la règle qui dit : jamais deux sans trois.

Ainsi, *le moment de conclure* est essentiel pour produire un point d'arrêt au temps pour comprendre, c'est le moment de l'inversion de la demande en désir, ce qui va précipiter le sujet dans une hâte pour conclure. Il y a un temps de latence, structurellement en retard par rapport à l'Autre car il lui faut un *hiatus* pour produire une traduction qui succède à ce qui précède. Le mot d'esprit en est le modèle ; en effet, Lacan dit : « Ils sont trois, mais en réalité ils sont deux plus *a* ¹⁷ ». La deuxième scansion détermine le moment de conclure. Tandis que le temps pour comprendre produit le doute, le moment pour conclure doit sa certitude à une anticipation. La scansion est un temps d'arrêt silencieux.

La hâte pour conclure est fonction de l'objet *a*, on peut en déduire qu'il s'agit du regard qui est objectivité, dans un décalage temporel, entre ce qui serait vu réellement par l'autre et ce que le sujet a supposé être vu. La conclusion n'est pas le résultat d'une coïncidence, mais au contraire ouvre un *hiatus* entre ce qui est vu par l'autre et la rencontre manquée – « ce n'est pas ça ». L'image de ce rendez-vous est le tableau de Vélasquez *Les Ménines* ¹⁸.

Mais avant d'aller plus loin, il faut faire la différence entre la simultanéité et la *synchronie*. Lacan insiste sur l'usage du terme synchronie, il refuse d'utiliser la simultanéité, qui n'est rien d'autre qu'un autre nom de l'éternité. En effet, dans l'éternité, le temps n'est pas mesurable, c'est un temps stationnaire où rien n'arrive, rien ne manque – c'est une « escroquerie ¹⁹ ». L'éternité est le temps de la plénitude. Le temps de l'analyse ne peut être le temps éternel, autrement il s'agit d'une *étournité* ²⁰. La

synchronie est le temps propre à l'inconscient freudien. L'heure de la vérité arrive trop tôt ou trop tard : « [...] on conclut toujours trop tôt. Mais, ce "trop tôt" est simplement l'évitement d'un "trop tard". Cela est tout à fait lié au fin fond de la logique ²¹ ».

Grâce à la question du temps logique et de son lien avec l'objet *a*, la frontière entre l'individuel et le collectif est abolie. Lacan va reprendre un binaire qui est resté en suspens chez Freud, celui de *l'individuel et du collectif*. L'introduction d'un troisième terme était nécessaire pour tenter de comprendre ce qui fait lien entre les individus. Un terme autre que le moi va s'imposer : le sujet. Sujet qui est déterminé par le temps logique.

Pour garantir l'existence du sujet, il faut trois. Lacan tient beaucoup à cette limite comptable pour délimiter ce qui est une foule et ce qui est du *collectif*. La collectivité « se définit comme un groupe formé d'individus, au contraire de la généralité, qui se définit comme une classe comprenant abstraitement un nombre indéfini d'individus ²² ». Il faut souligner un facteur propre à la collectivité et qui échappe à la logique, il s'agit de la structure temporelle qui s'appuie non sur ce que le sujet voit mais sur ce qu'il ne voit pas.

D'où la nécessité de passer par un dispositif qui tienne compte du temps d'arrêt, c'est-à-dire de la scansion suspensive. L'apport de Lacan est là, dans le nouveau rapport à la vérité, en tant qu'assertion conclusive, qui s'impose dans un moment de hâte.

Lacan pose de cette manière les bases d'un nouveau rapport de l'individuel et du social, par rapport à la course à la vérité, « faut le temps » dira-t-il dans « Radiophonie ». Sans une logique collective du temps, la course en solitaire ou de tous sera perdue. S'impose un comptage des individus noués par le collectif. La trouvaille que Lacan fait du facteur temporel est propre à l'objet *a*. Il dit : « Ils sont trois, mais en réalité ils sont deux plus *a*, et c'est bien en ceci que ce deux plus *a*, au point du *a*, se réduit, non pas aux deux autres, mais à un plus petit *a* ²³. »

Ce *plus un* est une notion topologique, qui ne correspond pas à une identification individuelle visible dans un espace à deux dimensions. Cette logique a inspiré celle du cartel, c'est une logique qui ne s'incarne pas dans un individu, mais qui peut permuter, ce qui permet d'introduire la dimension du désir dans un groupe.

Lacan obtient un temps hétérogène parce qu'il est rendu par un processus de savoir. L'exigence d'une limite numérique reviendra plus tard en ce qui concerne la composition des cartels, dont le chiffre ne doit pas excéder 5 (4 + 1) ou 6 (5 + 1). Au delà de 5 + 1, le calcul intersubjectif deviendrait

trop compliqué et risquerait de faire place au pacte et à une défausse des enjeux personnels dans la désignation d'un *leader*. Si une collectivité excède un certain nombre, pour Lacan, elle ne peut plus rendre opératoire la fonction du temps logique, dans ce cas-là elle deviendrait une foule.

Mais quand le troisième temps fait défaut, comme dit le poète, « le temps ne fait rien à l'affaire, quand on est con, on est con ». En effet, le propre d'un discours sans scansion, car métonymique, est de cesser de produire des effets de séparation et de rester collé à une volonté de ne pas changer. Quand on entend parler un convaincu, il se dégage un invariant dans son propos, peu importe de quoi il parle, il pose toujours l'Autre, le grand Autre, comme menteur et, de l'Autre côté, un Autre qui ne mentira jamais. Le monde se divise entre un Autre non trompeur qui se promène dans l'univers de la vérité et de l'autre côté un Autre foncièrement trompeur, maudit, malin. La conviction, me semble-t-il, est le propre du savoir absolu. On connaît sa logique : « Je sais qu'il sait que je sais » ; pourquoi ? Parce que je l'en ai informé ; informé de quoi ? De ce qui n'est pas dit. Vous avez reconnu la logique du rapt de la lettre, dite volée ²⁴. Le roi est féminisé du fait qu'il ne sait pas qu'il détient la lettre.

La conviction peut interdire l'acte d'interpréter, elle peut devenir norme. Le déni, comme nous allons le voir, ne permet pas au sujet de produire une critique, mais de rester dans l'ordre du jugement, du surmoi.

Les trois ronds dans la perversion ne sont pas noués, et c'est l'imaginaire qui prévaut. Il n'y a pas de trou dans la conviction, la conviction est une victoire contre la faille, si quelqu'un pense différemment il faut le convaincre, c'est-à-dire le vaincre. Le convaincu est isolé, il partage un groupe mais il n'est pas affecté par celui-ci, le sujet est figé, inamovible et indiscutable.

Cette fixité provient d'un manque d'élasticité. On trouve ce trait dans la perversion, l'objet imaginaire possède une solidité, c'est un imaginaire très particulier. Dans la conviction, il y a une action souterraine du surmoi, cette action s'oppose à la scansion. Il transforme la souffrance en jouissance et « le manque en plénitude ²⁵ ».

Un exemple de cette fixité est le cas de Gide. *L'instant de voir* vient subjectiver ce qu'on ne peut pas voir. Rappelons les trois étages de la maison de la rue de Lecat à Rouen, qui fut le théâtre d'une double scène. La première est la scène de séduction par la tante quand Gide était encore un enfant, tandis que la seconde va doubler la première. La scène propre d'un instant, de voir, se déroule quand Gide a 13 ans et sa cousine 15 ans. Un soir, Gide retourne à l'improviste à cette fameuse maison en clandestin et il

est servi. Il a accès à l'escalier de la connaissance du bien et du mal en traversant les trois étages de la maison. Dans le premier, se situe le bureau de l'oncle Émile, une porte fermée en permanence, au deuxième se trouve la chambre de l'épouse infidèle, la tante Mathilde, et au troisième la chambre des enfants où Gide découvre Madeleine à genoux et en pleurs ; « cet instant décida de ma vie ²⁶ » écrira Gide. Pas de scansion possible, mais un arrêt sur image et une rencontre traumatique.

Un autre exemple de la conviction, nous le trouvons dans le livre de Gérard Haddad, *Dans la main droite de Dieu, psychanalyse du fanatisme* ²⁷. L'auteur tente d'analyser le phénomène du fanatisme à partir de la question de l'adhésion totale à une croyance, pour laquelle il devient légitime de mourir et surtout de tuer. Il pointe des questions qui nous concernent, notamment le lien que le fanatique entretient avec l'objet. Il en distingue quatre : le nationalisme, le racisme, l'idéologie totalitaire et le fanatisme religieux.

Mais au moment de conclure son livre, Haddad rappelle une interprétation qui a été déterminante dans son analyse avec Lacan. Il revient sur sa croyance, il croyait, il était, écrit-il, fanatique : son versant idéologique était le stalinisme. Cette position subjective l'a longtemps paralysé. La construction de son essai est une restitution de sa cure avec Lacan à partir de moments cruciaux tels qu'une image spéculaire fragile, une rivalité fraternelle, une aspiration aux lendemains qui chantent, un attachement œdipien... Il dit que, à la fin de la cure, au *moment de conclure*, il a été confronté à la certitude révolutionnaire, il fallait choisir. Un jour, raconte-t-il, il confie à Lacan qu'il trouve tout à fait normal que Staline propose des traitements neuroleptiques aux opposants politiques, face à quoi Lacan gronde : « Je ne peux me taire plus longtemps ! » Il a fallu le temps, dit Haddad, pour comprendre son aveuglement. Le « Je ne peux me taire plus longtemps ! » a fait scansion suspensive pour Haddad. Le dire de Lacan a mis en question la certitude révolutionnaire. Un manque à savoir s'est introduit, le « ce n'est pas ça » lui a ouvert une voie de passage.

« Dans le signifiant pleinement développé qu'est la parole, il y a toujours un passage, [...] C'est ce passage de l'un à l'autre qui constitue l'essentiel de ce que nous appelons la chaîne signifiante. Ce passage en tant qu'évanescence, c'est cela même qui se fait voix – je ne dis même pas articulation signifiante, car il se peut que l'articulation reste énigmatique, mais ce qui soutient le passage est la voix ²⁸. » La voix pour Lacan à cette époque n'est pas encore un objet *a*. C'est la scansion de la parole qui crée la voix comme objet *a* : « C'est comme coupure et comme intervalle que le sujet se rencontre au point terme de son interrogation ²⁹. »

L'objet *a* prend forme de coupure. Les phrases interrompues chez le psychotique montrent bien la différence entre la grosse voix du surmoi et celle du délire. Chez le sujet psychotique, le sujet est intéressé mais il disparaît, « ça s'impose à lui ». Pas de scansion dans la psychose entre un signifiant et un autre. L'exemple de Schreber et des voix des oiseaux est limpide de ce « passe-temps », comme il l'appelle. Les oiseaux ne comprennent pas le sens des mots mais l'homophonie, l'analogie des sons : *santiago-carthago*... Les oiseaux lui parlent arbitrairement. Le passage à l'écriture chez Schreber, comme on le retrouve aussi souvent chez les personnes victimes de torture ou de violences extrêmes, est une tentative de faire taire la voix, une mise à plat. Quand on écrit, on regarde et on donne à voir, cela a un effet d'apaisement très important.

Il faut le temps ³⁰, le sujet est aliéné au nombre qui le compte, avec qui il peut compter son manque. Nous sommes sujets aux comptes. L'unité adaptée au sujet, la plus adaptée pour le sujet, Lacan l'a appelée le *plus un* ou *l'un en plus*. L'expression *plus un* apparaît chez Lacan dans « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste, 1956 », où il parle de l'imparité du trois et rappelle Gide et sa traduction dans *Paludes* : « Le numéro deux se réjouit d'être impair. » L'introduction de *l'un en plus* va permettre à Lacan de revenir sur ses textes antérieurs et de vérifier ce qu'il avait proposé dans son texte du temps logique et la lecture du binaire individuel et collectif. Le comptage est inhérent à la question du sujet.

Freud écrit : « La psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale ³¹. » Lacan élargit la portée de Freud parce qu'il introduit une différence radicale entre la foule freudienne avec tous ses effets et le collectif qui tient compte du nombre. De plus, il met en tension la question du moi et introduit la question du sujet. Nous pouvons constater que la question du sujet est solidaire chez Lacan de la question du comptage. Les exemples chez Lacan si l'on suit la logique du comptage sont innombrables.

Dans l'« Hommage » qu'il fait à Marguerite Duras et le commentaire de *Lol V. Stein*, il centre son explication à partir d'une scène, d'une remémoration. Lacan dit : « C'est proprement le ravissement de deux en une danse qui les soude, et sous les yeux de Lol, troisième, avec tout le bal, à y subir le rapt de son fiancé par celle qui n'a eu qu'à soudaine apparaître ³². » Toute son analyse repose sur le nœud, et pour « le saisir il faut se compter trois ³³ ». Deux plus un. La structure même du nœud borroméen implique l'un en plus. S'il en manque un, les deux autres sont libérés, donc chaque anneau joue un rôle, autrement ils ne tiennent pas ensemble.

Le nom propre peut faire fonction d'un, il peut désigner une identité individuelle. Lacan parlait de ce malaise ressenti par certains sujets qui se vivent comme « un sans nom », manière de se mettre à l'abri d'une castration imaginaire. Lacan, à ce propos, a montré la voie de l'importance de renoncer, si l'on veut être analyste, à se faire un nom, à atteindre une renommée, et d'assumer plutôt la castration symbolique de son nom, de le réduire à un signifiant quelconque, au nom commun. Il a donné l'exemple d'une personnalisation « là-quand ³⁴ ».

En effet, le nom propre pour Lacan est une fonction volatile qui est faite pour combler un trou, pour l'obturer, pour lui donner une apparence de suture ³⁵. Dans le séminaire de 1965, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Lacan interprétait Freud et l'exemple que celui-ci donne de l'oubli du peintre d'Orvieto. Freud voit distinctement plusieurs noms, Boltraffio, Botticelli et plusieurs termes, *Herr, Trafoï*, mais Lacan remarque que ce qui est perdu, parce qu'il n'y a pas de réorientation, est un morceau de son prénom *Sign*, qui est l'équivalent à une lettre près de *Sigm*, Sigmund. Ce qui est perdu par Freud est ce point aveugle, d'où il est regardé par le portrait de Signorelli. Le trou, le trou de l'oubli en tant que « l'apparition du point d'émergence dans le monde, de ce point de surgissement par où ce qui ne peut, dans le langage, se traduire que par le manque, vient à l'être ³⁶ ».





















Mots-clés : temps, logique, collectif, moment de conclure, conviction, certitude.














* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 16 mars 2017.

1. ↑ Sur ce point, le livre incontournable est celui d'Erik Porge, *Se compter trois, le temps logique de Lacan*, Toulouse, Érès, 1989.

2. ↑ J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 213. Cette phrase est une interprétation de Lacan de celle de Freud : « La psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale » (S. Freud, « Psychologie de foules et analyse du Moi », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 123).

3. ↑ J. Lacan, « La psychiatrie anglaise et la guerre », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 101-120.

4.  J. Lacan, « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 85-99.
5.  J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 28 mars 1962.
6.  Sur ce point il existe le livre remarquable d'Isabelle Serça, *Esthétique de la ponctuation*, Paris, Gallimard, 2012.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2001, leçon du 10 janvier 1962.
8.  B. Cassin, *Jacques le sophiste, Lacan, logos et psychanalyse*, Paris, Epel, coll. « Essais », 2012.
9.  Les cas d'urgence auxquels il fait allusion dans sa « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » me semblent être en lien avec le moment de conclure.
10.  J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », art. cit., p. 213.
11.  C'est le titre que Lacan donne à son séminaire de l'année 1977-1978, ce qui montre bien l'importance qu'il accorde à la question de la conclusion d'une analyse qui est en lien avec la question de la passe.
12.  J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 20 juin 1962.
13.  J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », dans *Écrits*, op. cit., p. 93-100. Il s'agit d'une communication que Lacan avait faite à Zürich le 17 juillet 1949 et qu'il a réécrite en 1966. On retrouve l'influence du temps logique dans la réécriture.
14.  *Ibid.*, p. 96.
15.  J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 257 et 311.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, leçon du 9 février 1972.
17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 47.
18.  Cette toile, une des plus commentées de l'histoire de la peinture occidentale, est également connue sous l'appellation *La Famille de Philippe IV*. Elle a été peinte en 1656. Le tableau est présenté au musée du Prado de Madrid. Il faut souligner que Lacan n'a pas choisi ce tableau par hasard. En effet, Michel Foucault venait de publier son livre *Les Mots et les Choses* et dans sa préface un commentaire du tableaux de Vélasquez. Voici une référence du *Séminaire* de Lacan, le 25 mai 1966 : « Est-ce que ce n'est pas fait pour que nous analystes, qui savons que c'est là le point de rendez-vous de la fin d'une analyse, nous nous demandions comment, pour nous, se transfère cette dialectique de l'objet (*a*) ? Si c'est à cet objet (*a*) qu'est donné le terme et le rendez-vous où le sujet doit se reconnaître. Qui doit le fournir : lui ou nous ? Est-ce que nous n'avons pas autant à faire, qu'à faire Vélasquez dans sa construction ? Ces deux points, ces deux lignes qui se croisent, portant dans l'image même du tableau ce bâti de la monture, les deux montants qui se croisent. »
19.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 11 décembre 1973.
20.  Séance du 16 juin 1975 : « Le tout pourri se retrouvera en sa nature de bonneriche, pour l'étournité » (dans J. Aubert [sous la direction de], *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, coll. « Bibliothèques des Analytica », 1987, p. 22.
21.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, Genève, 1985, p. 21.
22.  J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », art. cit., p. 212.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 47.

24.  J. Lacan, « Le séminaire sur *La Lettre volée* », dans *Écrits*, op. cit., p. 13-61.
25.  C. Millot, « Gide, Genet, Mishima, intelligence de la perversion », dans *L'Infini*, Paris, Gallimard, 1996, p. 9. Voir aussi *Le Désir à l'œuvre, André Gide à Cambridge 1918, 1998*, Amsterdam, Rodopi, N. Segal, 2000.
26.  *Ibid.*, p. 39.
27.  G. Haddad, *Dans la main droite de Dieu, Psychanalyse du fanatisme*, Paris, Premier Parallèle, 2016.
28.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 343.
29.  J. Lacan, *Le Désir et son interprétation*, séminaire inédit, leçon du 20 mai 1959.
30.  J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet*, n° 2-3, Paris, Seuil, 1970, p. 78.
31.  S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du Moi », art. cit., p. 123.
32.  J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras du ravissement de Lol. V Stein », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 191.
33.  *Ibid.*
34.  J. Lacan, « Œuvres graphiques et manuscrites », *Catalogue Artcurial*, Paris, 30 juin 2006, p. 48.
35.  J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 6 janvier 1965.
36.  *Ibid.*

AMOUR ET DÉSIR

Bruno Geneste

L'Un-possible de l'amour *

Il me revient pour ce séminaire de commenter la série de phrases suivantes que l'on trouve aux pages 11-12 et 63 du séminaire *Encore* ¹.

« Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour ».

« L'amour est impuissant, quoiqu'il soit réciproque, parce qu'il ignore qu'il n'est que le désir d'être Un, ce qui nous conduit à l'impossible d'établir la relation d'eux. La relation d'eux qui ? – deux sexes. »

Et enfin, page 63 :

« Si l'inconscient est bien ce que je dis, d'être structuré comme un langage, c'est au niveau de la langue qu'il nous faut interroger cet Un. »

Concernant ce dernier segment, j'ai pris l'option de traiter la question de l'amour en référence à *lalangue* et non à la langue telle qu'orthographiée dans la version publiée, ce qu'autorise la version audio et que confirment les propositions sur l'amour et l'inconscient à la fin du séminaire. Ces quelques assertions de Lacan ont suggéré un titre à cette intervention : « L'Un-possible de l'amour ». Ce titre vient ramasser quelques questions : de quel Un s'agit-il, et pour quel amour possible ? Quel rapport implique-t-il à l'inconscient ? Comment en finir avec les impuissances ? Quel est ici le pas gagné par Lacan et pour les analystes sur la question de l'amour ?

On peut commencer par répondre à cette dernière question. Le pas gagné concerne la place à accorder à l'objet *petit a* dans la doctrine et sa position dans la vie de chaque-Un. Déjà dans le séminaire ...*Ou pire*, la logique mathématique permettait à Lacan d'inviter les analystes à « entendre un peu plus loin qu'à travers les lunettes de l'objet *a* ce qui se produit d'effet, et qui se crée d'Un, par un discours qui ne repose que sur le fondement du signifiant ² ». Si Lacan a introduit là son *Y a d'Un*, c'est pour déborder les limites imposées par la formalisation de l'objet *a* dans la doctrine analytique lorsqu'il s'agit de traiter de la bipartition, toujours fuyante, de l'homme et de la femme. Dans *Encore*, il rappelle que le petit *a* « ne se résout en fin de compte que de son échec, que de ne pouvoir se soutenir

dans l'abord du réel³ ». Le terme de résolution a ici son importance. Il y a une attente spécifique de Lacan pour que de cet échec se dessine une résolution, et sans doute doit-on voir ici indiqué ce qui est la chute de l'objet au terme du procès analytique.

Au terme donc, il est supposable qu'un réel de l'amour soit, sinon énonçable, du moins cernable, abordable. Tel est le pas à gagner et à tenir, comme le dit Rimbaud et comme le soutient le philosophe Paul Audi dans son ouvrage récent, *Le Pas gagné de l'amour*, qui fait grand cas du *Séminaire XX*. Audi y examine les conditions par lesquelles l'amour peut « mener le désir à destination ». Nous avons déjà une indication de la mutation qui doit s'opérer : ce petit *a*, qui se nourrit de la dimension imaginative, il s'agirait d'en finir avec le fait de « le prendre pour être au nom de ceci qu'il est apparemment bien quelque chose⁴ ». Pour cerner le réel de l'amour, l'impasse de l'objet *a* – sa facticité – doit être dénoncée. Tant qu'il n'est question que d'objet *a*, il n'est pas question d'amour, mais d'*amur*, et de jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre qui le symbolise. « Alors, d'où part ce qui est capable, de façon non nécessaire, et non suffisante, de répondre par la jouissance du corps de l'Autre ? Ce n'est pas l'amour. C'est ce que [...] je me suis laissé à appeler *l'amur*⁵. » Je n'aurai pas le temps de traiter ce point qui mériterait d'amples développements, en particulier sur les articulations de l'amour, de *l'amur* et du partenaire symptôme, ainsi que sur les conséquences que cela implique en termes de nouvel amour. Un amour qui soit *intersinthomatique* implique d'en passer par la mise au point de *l'amur*. C'est déjà le questionnement que proposait la séance introductive du séminaire *Le Transfert* : « Pour ce qui est d'aimer et de ce qu'est l'amour, il y aura à dire que les deux choses ne se confondent pas⁶. » On peut par exemple aimer quelque chose dans quelqu'un pour qui l'on n'a pas d'amour.

L'Autre et la faille de l'inaccessibilité du 2

Je repars des citations qui font saillir trois termes qui posent les bornes de mon exposé : l'Autre, l'être et l'Un. Première citation : « Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour. » Il est d'emblée évident que l'Autre est le lieu de la faille et le lieu d'où procède la demande articulée. Également, il n'est pas tant question d'amour pour un autre que de demande surgissant de la faille dans l'Autre. Cette faille peut être conçue de plusieurs façons. Elle est d'abord la jouissance à jamais perdue et dont *l'infans* n'a de cesse de réclamer la résurgence, « encore » faisant partie de son premier *pool* langagier. C'est la version freudienne de la jouissance mythique que s'essaieront à récupérer le fantasme et le symptôme.

Cette faille, Lacan la formalise différemment dans le séminaire *...Ou pire*, soit comme faille de l'inaccessibilité du 1 au 2. Il y a une inaccessibilité du 2 dès qu'entre en fonction le langage. C'est la faille propre à l'Autre du langage. Elle est aisée à démontrer lorsque l'on se brise à la construction des nombres selon un préalable précis. Un nombre sera qualifié d'inaccessible s'il ne peut être construit par l'addition ou le produit des nombres qui le précèdent. Avec du 0 et du 1 il est impossible de produire du 2, sauf à répéter le 1. L'accessibilité ne commence qu'au nombre 3, dont le parlant se sert pour parer à l'imprenable du 2, imprenable que Lacan envisage également comme volatilisation du partenaire sexuel. Ce 3, c'est l'objet qui intervient dans la rencontre intersexuelle en l'espèce du phallus. Lacan en conclut que c'est avec Φ que le sujet a rapport plutôt qu'avec son partenaire. Je relève deux occurrences : « La jouissance, en tant que sexuelle, est phallique, c'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel ⁷ » ; « L'Un ne se noue véritablement avec rien de ce qui semble à l'Autre sexuel ⁸. » Mis en fonction, le phallus réconforte le parlant de sa solitude de nombre premier en suppléant à l'impossible du 2. Mais ce 3 ne dit pas ce qui occupe l'empan déserté du 2. Ce qui l'occupe, c'est l'objet cause du désir, *petit a*, qui, désignant l'incommensurable du sexe, est véritablement ce qui manque pour faire 2. $1 + a$, cela ne fera jamais 2. Cet objet, prenant ses quartiers sur la faille dans l'Autre, est le moteur chez le sujet de la demande quêteuse d'amour et de son insatisfaction.

L'existence, le manque-à-être et le parêtre

Nous avons avec ce commentaire anticipé sur la deuxième citation : « L'amour est impuissant, quoiqu'il soit réciproque, parce qu'il ignore qu'il n'est que le désir d'être Un, ce qui nous conduit à l'impossible d'établir la relation d'eux. La relation d'eux qui ? – deux sexes ⁹. » L'impuissance est donc soutenue par l'ignorance du réel irréductible de la castration qui fonde le désir et marque la jouissance. D'eux n'est pas fondu en Un ni Un fondé par deux. Jamais le non-rapport sexuel ne pourra se dissoudre et les tours de la demande ne pourront fonder le Deux. L'Un de la répétition veut l'Un de la fusion, mais la réitération ne fera pas mieux que de donner plus de consistance encore à la dysharmonie. De cet « encore » que réitère la demande, l'analyste fait cas par un « en-corps ¹⁰ », c'est-à-dire en installant l'objet *a* à la place du semblant. Si l'analyste s'y pose en-corps, au lieu de cette faille, ce ne sera que pour en dévoiler l'infranchissable, ce ne sera que pour faire fuser ce vide médian. S'il devait céder devant ce devoir, cela le figerait complètement et il en deviendrait imbécile ¹¹.

Le point qu'il me paraît crucial de relever dans la citation est ce désir d'être Un. L'êtreint veut être-Un. Ce désir d'être-Un est en soi une ignorance de la structure du désir et a visée d'identification. En cela, l'amour qui s'en déploie est narcissique. Également, il faut pointer qu'il n'y a pas d'être-Un : d'abord parce que l'être ne se définit, Lacan le montre, que de l'infinitude ; ensuite parce que Lacan indique la distance qu'il y a de l'être à l'*ek-sistence* comme condition du non-rapport sexuel. L'être, et *a fortiori* l'être de l'autre, est absolument insaisissable car chacun est forcé d'en passer par le symbole – « l'être de la signifiante ¹² » – pour se soutenir. L'être, avec ce qu'il implique, la jouissance, n'est qu'horizon déshabité par le signifiant. Un être, quand il vient à n'être que du symbole, est un être sans être, seulement un *ek-sistant*, ce que la formule lacanienne du sujet explicite. Pas d'Un du sujet, mais de la division et deux-signifiants-où-ne-pas-être pour se supporter. Le sujet se supporte de l'*ek-sistence* et *ek-sister* c'est dépendre de l'Autre. Cela a pour effet non seulement de vider l'être mais aussi d'évanouir le partenaire sexuel : il n'y a pas, dans l'Autre du langage, de représentation de l'*Hétéros*.

Comment dès lors passer de cette impuissance de l'amour dans sa version narcissique et confusionnelle à un amour possible ? Deux voies sont à ce titre capitales à suivre, celle du manque-à-être – c'est la dimension désir à laquelle se raccorde l'amour – et celle du *par-être* – par quoi s'annonce la dimension de la jouissance. Lacan évoque le premier, le manque-à-être, comme ressort de l'amour. « Dans l'amour, ce qui est visé, c'est le sujet ¹³, le sujet comme tel, en tant qu'il est supposé à une phrase articulée [...] son signe est susceptible de provoquer le désir. Là est le ressort de l'amour ¹⁴. » On a donc une première série de termes pour saisir le ressort de l'amour pour un autre : le sujet qu'on lui suppose ordonner sa vie (autrement dit : le savoir sans sujet), le signe qu'il fait et l'assomption du manque-à-être. C'est un raccord net de l'amour à « l'être de la signifiante ».

Il y a cependant une seconde série de termes qui s'y noue et qui voisine plus clairement avec l'objet du séminaire de cette année : le *parlêtre*, le dire, le *par-être* et le non-rapport sexuel. Je cite un peu longuement Lacan : « Ce à quoi il faut nous rompre, c'est à substituer à cet être qui fuirait le par-être, soit l'être para, l'être à côté. [...] C'est au point même d'où jaillissent les paradoxes de tout ce qui arrive à se formuler comme effet d'écrit que l'être se présente, se présente toujours, de par-être. [...] C'est bien en relation avec le par-être que nous devons articuler ce qui supplée au rapport sexuel en tant qu'inexistant [...] Ce qui supplée au rapport sexuel, c'est précisément l'amour ¹⁵. » À suivre encore « L'étourdit », on concevra que le *par-être* prend axe du réel et qu'il est solution aux

jugements éthiques qu'a pu préférer Lacan sur l'amour dans *Le Transfert*, tels ceux de l'amour-vérité et de l'amour-illusion. *L'amour-parêtre* fait place au mi-dire de la vérité et au semblant, et la lettre prend la relève de l'être. On est au bord d'un trou qui n'est plus imaginable¹⁶. Bref, avec le *parêtre* et le dire, on se situe dans l'erre éthique du dire para de l'amour. L'amour, c'est ici, pour employer un mot d'Hélène Cixous, un « paradis ». Lacan toutefois nous invite à ne pas trop faire de ce *parêtre* arrêt sur/de l'être (« arrê(ter)¹⁷ »), sans quoi c'est le dire de l'amour et ce qui peut s'en écrire qui s'en trouveraient immobilisés, concaténés. Je ferai l'hypothèse que le *parêtre* ici posé par Lacan ne prend sa vitalité que des *résons* des Uns de *lalangue* dans le dire, autrement dit pas-une-fois-pour-toutes, mais aux Un par Un qui se secrètent de *lalangue* dans le dire.

Un-tout-seul et Uns de *lalangue*

Après l'être, il nous faut donc interroger l'Un, en particulier au niveau de *lalangue* et, nous dit Lacan, « il faut bien partir de ceci que ce *Ya d'Un* est à prendre de l'accent qu'il y a de l'Un tout seul. C'est de là que se saisit le nerf de [...] l'amour¹⁸ ». Le préalable pour saisir le nerf de l'amour à la fin d'*Encore* est d'articuler ces deux termes : l'Un de *lalangue* et l'Un-tout-seul. L'Un-tout-seul est la conséquence du sort que l'inconscient fait au deux : n'y a que l'Un-dire d'Un-tout-seul, exilé du rapport sexuel et qui a à affronter sa solitude de parlant. Les Uns de *lalangue* indiquent en effet que l'élaboration de l'inconscient n'inscrit que du Un et pas le deux de l'amour. Les Uns de *lalangue* ne font pas discours – *a fortiori* amoureux –, ils sont au mieux fragments qui donnent prise à la contingence.

Cette idée en implique une deuxième qui tient à la considération du savoir inconscient : l'inconscient-langage devient une élucubration de savoir sur *lalangue*. Le savoir de *lalangue* est conçu comme dépassant « de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du langage. [...] les effets de *lalangue*, déjà là comme savoir, vont bien au-delà de tout ce que l'être qui parle est susceptible d'énoncer¹⁹ ». Cette remarque tardive dans le séminaire permet de saisir qu'il puisse auparavant poser que « la femme ne peut aimer en l'homme, [...], que la façon dont il fait face au savoir dont il âme²⁰ ». Ce savoir dont le partenaire âme est imprenable. Il est (et fait) seulement *réson* de l'amour. Cette *réson* est perception obscure de l'inconscient et de ses effets, elle est signe qui suscite l'amour. Le signe vient ici relayer le dire. Encore faut-il y ajouter cette condition déterminante : la façon dont le partenaire *fait face* au savoir dont il âme, même si Lacan semble en amortir la portée à la fin du séminaire : le courage compterait au final moins que l'inter-reconnaissance²¹.

L'amour pour un autre se soutient donc de l'altérité intime de sa *lalangue*, du savoir insu dont il est affecté et qui fait *réson* pour le partenaire. C'est en *réson* que l'amour est réciproque²². S'il n'y a pas de rapport sexuel, un rapport d'amour est possible, qui peut reconnaître l'autre. Colette Soler résume l'apport de la dernière leçon d'*Encore* de la façon suivante : « L'amour est reconnaissance obscure, à "des signes toujours énigmatiques", de la façon dont l'autre est affecté par le destin que lui fait l'inconscient. Le mystère de l'amour n'est pas réduit, mais rapporté au fondement inconscient²³. » Ce qui est déterminant, c'est la façon dont on jouit de l'inconscient. L'amour se conçoit dès lors comme une reconnaissance entre deux savoirs inconscients, une « sensibilité qui enregistre quelque chose comme une affinité [...] *entre deux inconscients*²⁴ », une sensibilité hors sens de deux *lalangues* chez deux *parlêtres*. C'est l'Un-possible de l'amour, son pas gagné sur l'impossible du rapport sexuel.

Mots-clés : amour, Un-tout-seul, lalangue, parlêtre.

* ↑ Intervention au séminaire de psychanalyse animé par Albert Nguyen, « Une erre éthique, le dire de l'amour », à Bordeaux, le 13 janvier 2017.

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

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 178.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 87.

4. ↑ *Ibid.*

5. ↑ *Ibid.*, p. 11.

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 25.

7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 14.

8. ↑ *Ibid.*, p. 116.

9. ↑ *Ibid.*, p. 12.

10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 231.

11. ↑ J. Lacan, « Discours à l'Université de Milan », le 12 mai 1972, dans *Lacan in Italia 1953-1978*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 32-55.

12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 67.

13. ↑ La nuance a son importance. Ce n'est pas l'être de l'autre qui est ici visé, comme dans la haine.
14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 48.
15. ↑ *Ibid.*, p. 44.
16. ↑ « En quoi consiste le parêtre ? En ce que produisant les coupures "vraies" : à entendre strictement des coupures fermées à quoi la topologie ne permet pas de se réduire au point-hors-ligne ni, ce qui est la même chose, de ne faire que trou imaginable. » J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 488.
17. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 488.
18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 63-64.
19. ↑ *Ibid.*, p. 127.
20. ↑ *Ibid.*, p. 81-82.
21. ↑ Lacan semble seulement en amortir la portée. Quelques lignes plus loin, page 132, il évoque le drame de l'amour qui consiste dans la substitution de la nécessité à la contingence. Là pourrait s'insérer le défaut de courage, dans le passage du « cesse de ne pas s'écrire » de la contingence au « ne cesse pas de s'écrire » de la nécessité.
22. ↑ Cf. la formule « L'amour est l'imaginaire spécifique de chacun » (J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 18 décembre 1973) qui s'accorde à cette réson et à un imaginaire troué.
23. ↑ C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 181.
24. ↑ *Ibid.*, p. 182.

Frédéric Pellion

Hamlet le désir *

« Nous constatons le désir, et de cette constatation nous déduisons la cause comme objectivée ¹. »

Jacques LACAN

Hamlet *est* le désir – si tant est qu'on puisse dire *le* désir de manière générique.

Il ne le représente pas, il l'est. Ou plutôt le *présente* ².

Ce pourquoi, quelles que soient la version de la pièce, sa traduction, sa mise en scène, etc., quelque chose d'Hamlet reste toujours opaque et suscite le lecteur, le spectateur, à y apporter son « complément ³ ».

Ceci est ma thèse, et surtout, me semble-t-il, la thèse de Lacan. Elle explique qu'il donne cette place-ci au commentaire de *La Tragique histoire d'Hamlet, prince du Danemark*, dans son séminaire *Le Désir et son interprétation* – ce séminaire dont le propos est de refonder la psychanalyse comme « science du désir ⁴ ».

Cette thèse est d'ailleurs congruente avec la texture même du commentaire de Lacan – commentaire surabondant d'effets de vérité, mais dont la signification demeure néanmoins fuyante. Ce qui fait que les sept ou huit leçons en question sont une parfaite illustration ⁵ du contenu qu'il donne au mot « enseignement » comme quelque chose de résolument distinct de la transmission d'un savoir ⁶ ... et, au fond, « quelqu'un en plus ⁷ ».

*

Symptôme-fiction

Freud, lui, les aura à peu près évitées ⁸, mais la littérature analytique sur Hamlet regorge d'assignations diagnostiques. Lacan confronte certaines d'entre elles à leurs contradictions et à leur ridicule. Mais *de quoi* ce ridicule est-il le symptôme ?

Hamlet n'est pas *La Tragique histoire...*, ni même, à proprement parler, le personnage dont parle *La Tragique histoire...* Il n'y a, en un sens, pas Hamlet, pas de « trumain ⁹ » défini dont Hamlet serait le nom propre ¹⁰. *La Tragique histoire...* est seulement la réécriture, par William Shakespeare, d'une histoire qui circulait depuis plusieurs siècles – ses origines lointaines se perdent dans la mythologie nordique – et qui avait été déjà au moins une fois portée à la scène ¹¹. Hamlet ne peut donc être rien d'autre, pour nous, que l'intégrale ¹² – toujours approchée – des effets de sens du texte de William Shakespeare.

De ce texte, nous pourrions éventuellement chercher à inférer de quoi pouvait être fait le désir de son auteur, mais, en attendant, il est un objet largement aussi « concret » que ceux que le jeune Lacan appelait pour fonder une psychologie qui serait scientifique autrement – et plus, car non plus par biologisme de raccroc – que celle de Freud : le « complexe », justement ¹³, puis l'« *imago* ¹⁴ ».

Ce texte donne, de plus, un exemple décisif de la ressource, à l'occasion « institu[ant]e », de la fiction à l'endroit de la vérité ¹⁵.

Toutes les interrogations sur Hamlet sont donc le symptôme d'un impossible de savoir concernant l'humain en tant que tel : la parole ne permet jamais d'accéder au « trumain » – tout juste, dans les meilleurs cas, à un sujet.

Ce qui fait d'ailleurs que, dans la querelle retentissante qui opposa Jacques Derrida à Michel Foucault, dans les années soixante, quant au statut coercitif, ou non, du *cogito* cartésien, Hamlet est du côté de Derrida. En effet, pour ce dernier, une fois franchie l'épreuve de la garantie de l'Autre que Descartes nomme « doute hyperbolique » – et on peut dire que l'épreuve d'Hamlet, confronté à son fantôme de père, est de cet ordre ¹⁶ –, « que je sois fou ou non, *Cogito, sum*. À tous les sens de ce mot, la folie n'est donc qu'un cas de la pensée. [...] La certitude ainsi atteinte n'est pas à l'abri d'une folie enfermée, elle est atteinte et assurée en la folie elle-même. Elle vaut *même si je suis fou* ¹⁷ ». Primat du sujet sur son éventuelle folie, donc.

*

Graphe

Pour ces deux ordres de raisons, et d'autres encore, il me semble impossible d'exposer de manière synthétique ce que Lacan dit d'Hamlet.

Je prends donc le parti de tenter d'éclairer une difficulté par l'autre : soit de faire usage du graphe – dit par Lacan, justement, du désir – pour

présenter certains des points qui me paraissent saillants – même si ce ne sont pas toujours les plus développés – des leçons du séminaire *Le Désir* consacrées à Hamlet et à *La Tragique histoire...*

La séquence débute le 4 mars 1959 et s'achève le 29 avril. Le graphe du désir, lui, a été présenté lors du séminaire précédent, celui de 1957-1958, *Les Formations de l'inconscient*¹⁸. Je rappelle que sa construction s'amorce d'une analyse du mot d'esprit.

Or Hamlet, si souvent entre sens et non-sens, fait de l'esprit [*conceit*], mais qui trouble au moins autant qu'il déclenche le rire, car on ne sait pas bien si cet esprit est volontaire ou non ; donc si l'on doit l'en admirer, s'en méfier ou le plaindre. L'énigme qu'il propose au spectateur, ou au lecteur, sollicite ainsi celui-ci, d'une manière inédite dans l'histoire du théâtre, à cette place qui sera déblayée par Freud comme celle de la *dritte Person*¹⁹, puis affinée²⁰ par Lacan comme celle de l'Autre qui doit, car il le peut, « sanctionne[r] » le *Witz* comme tel, c'est-à-dire comme message inédit²¹, et qui n'est pas celle, plus immédiatement tributaire de l'identification, du spectateur de la tragédie antique²².

*

Trop savoir

Premier lieu du graphe, donc, le grand Autre, A.

L'Autre regroupe²³ les énoncés qui précèdent le sujet, et dans le fouillis desquels il va devoir s'insérer – un « savoir antérieur²⁴ » dans lequel le sujet va devoir en quelque sorte faire son trou.

Ce savoir comporte des règles explicites : celles de la syntaxe, de la grammaire, des usages sociaux du discours, par exemple. En cela, elles touchent au *langage*, et à ce que Lacan, avec Roman Jakobson, appelle « code²⁵ ».

Mais il inclut aussi ce qui, de ce langage « préalable²⁶ », s'est actualisé comme *parole*²⁷ à son propos, ou autour de lui.

Et, entre les deux, ce qui a été *mi-dit*, *inter-dit*, dit à moitié, dit entre les lignes, et qui trace une frontière mouvante, mais ô combien « sensible²⁸ », entre le su et l'insu, entre ce qui peut se dire ou non, entre ce dont il est licite, ou illicite, de parler. Et qui indique, ce faisant, le chemin d'un reste-à-savoir.

La scène du fantôme, sur laquelle s'ouvre la pièce, décrit l'injection, dans cet Autre, d'un savoir excédentaire. Et sur la cause²⁹. Cette injection écrase ce reste, et désorganise l'Autre au moment où, endeillé, Hamlet aurait le plus grand besoin d'« interposer » une articulation de son propre

désir entre lui et le réel de la mort ³⁰. Et donc de pouvoir compter pour ce faire sur les termes de l'Autre.

Hamlet a donc deux tâches à mener de front. La phrase par laquelle Isabelle Cholloux résume la seconde – « Comment transformer cette sentence en loi ³¹ ? » – est fort juste. Car une sentence, surtout en anglais, c'est une phrase, *mais aussi* un verdict. Tandis qu'une loi, c'est une obligation, *mais aussi* un code de conduite.

Freud, comparant Œdipe et Hamlet, insiste sur « la progression du refoulement ³² », qui opacifie les motifs du second. Ce n'est pas inexact, mais Lacan y ajoute autre chose en signalant que, contrairement à Œdipe, Hamlet, lui, sait le ressort de son drame – celui-ci identifié aux conditions de la mort de son père.

Cet excès de savoir, pour Lacan, est la condition générale du névrosé moderne, telle que Descartes l'a fomentée ³³ et telle que la science post-cartésienne la réalise.

De fait, la « machine à concevoir » de Descartes ³⁴ a déséquilibré la construction séculaire qu'on appelait double vérité, et qui gardait la « frontière sensible entre savoir et vérité ³⁵ ». En valorisant le savoir par une greffe de nécessité ³⁶, bien sûr, mais aussi, et peut-être surtout, en déléguant à la volonté de Dieu, ce qui est aussi à l'indifférence humaine, le problème de la vérité ³⁷.

La proportion du mélange entre savoir et vérité s'en trouve changée, certes. Et sans doute, avec, les conditions particulières de la psychose. Mais les retours dans le réel de la vérité restent possibles – voir, entre tant d'autres, Georg Cantor ³⁸.

En ce sens, Hamlet *est* aussi la frontière sensible de deux mondes, celui du récit renaissant et celui de la science moderne.

*

Trahison de l'amour

Second lieu, s(A).

Il s'agit en l'occurrence du *message* que livre le *ghost* à son fils.

Hamlet en parle comme des « affres de l'amour dédaigné ³⁹ », et Lacan y objective la « trahison de l'amour ⁴⁰ ». C'est l'évidence, le propos explicite du *ghost*, bien de nature, apparemment, à compromettre l'élan d'Hamlet vers Ophélie.

Mais, à y mieux regarder, « trahison de l'amour » est une expression ambiguë : l'amour y est-il trahi, ou trahison ? Le roi se serait-il trompé, de choisir pour reine celle qui le trahira ? Et, se trompant ainsi, ne se serait-il pas trahi lui-même, avec son idée de l'amour comme vérité et comme guide ? Ce faisant, n'aurait-il pas cédé sur son désir de l'amour ?

Le message du *ghost*, tout explicite qu'il semble, n'est donc pas sans zones d'ombre. Ce qui se révèle quand, par exemple, il termine en disant : « Retiens ton âme de tramer rien contre ta mère ⁴¹. » Cherche-t-il à disculper Gertrude, dont il affirme pourtant la complicité ? L'aime-t-il encore assez pour vouloir lui remettre sa faute ? Ne finit-il pas de ruiner, ce faisant, sa propre idée de l'amour ?

*

« La fleur de mes péchés ⁴² »

Toutes ces ambiguïtés nous emmènent ailleurs. Lacan nomme cet ailleurs énonciation, et distingue le lieu où elle se produit, avec le sujet à proprement parler, c'est-à-dire divisé, de l'étage inférieur des énoncés ⁴³. Le sujet, même s'il procède de ces énoncés, doit en effet s'en extraire chaque fois qu'il entreprend d'assumer « l'acte de parler [jusque] dans le registre du vouloir ⁴⁴ ».

Ce territoire de l'énonciation est par définition incertain, intermittent, décousu par le refoulement. Et Hamlet fils, qui en est en quelque sorte l'inventeur, se cognera sur ses murs ⁴⁵ durant les quatre actes restants avant de nous le laisser en partage.

Lacan estime qu'une des formules du *ghost*, « la fleur de mes péchés », est la boussole, insue de lui-même, qui guide Hamlet dans cette quête. Soit le point génétique du « message inconscient », lequel s'ombilique là où il écrit $S(A)$, « le grand secret de la psychanalyse ⁴⁶ ».

Il y a bien sûr dans cette formule l'impréparation à la mort qui est celle de chacun – la dérélition commune.

Néanmoins, tout se passe ⁴⁷ comme si Hamlet en percevait une autre signification, plus personnelle, et qui lui aurait été dévoilée par le *ghost* son père *si celui-ci l'avait voulu*. Elle crée ainsi de l'inachevé, de l'incomplet, dans la communication du *ghost*.

Et le fait que, guidé par la suggestion de ce dernier, il aille en demander raison à sa mère ⁴⁸ n'y change rien : cette fleur de mes péchés reste le point de non-savoir dans le savoir.

Point nécessaire, dont on sait qu'il est le siège de la vérité – plus précisément de cette épave analytique de la vérité qui surnage au « sans espoir » de toute vérité conçue de manière philosophique, c'est-à-dire pour l'universel.

$S(A)$, à cet égard, est exactement identique au « déchet de déviation » de la loi articulée, et où se situe, si l'on en croit Lacan, le père symbolique ⁴⁹.

*

Pulsion et (◇) désir de l'Autre

Reste le quatrième point nodal du graphe, $\$ \diamond D$.

On connaît l'explication par l'Œdipe freudien de l'inhibition d'Hamlet : Claudius ne peut être tué car il représente trop fidèlement les désirs coupables d'Hamlet – d'éviction de son père et de possession de sa mère ⁵⁰.

Lacan conteste l'inhibition et renverse l'explication : c'est le désir de sa mère, c'est-à-dire celui *dont sa mère est l'actrice*, qui affole Hamlet et le sidère ⁵¹. Ce renversement s'étaie évidemment sur ceux, mi-syntaxiques, mi-grammaticaux, auxquels se livre Freud s'agissant de la pulsion ⁵².

Lacan va à la fois abstraire et généraliser ces renversements. En inventant, avec \diamond , un symbole indexant la relation, qui combine exclusion logique et dépendance vitale, entre le sujet inconscient $\$$ et le « matériel ⁵³ » conscient. Puis en commençant de faire usage de ce *même* symbole pour écrire les *deux* aspects jusque-là divergents de la sexualité freudienne, la *libido* et la pulsion ⁵⁴.

Il lève du même coup deux hypothèques : celle, morale ou éthique, que génère la confusion entre l'objet de la *libido* et le bien – ou le plaisir, ou la satisfaction – de l'individu ; et celle, biologique, qui pèse sur la pulsion.

Ce sont les termes de la demande qui, dans la pulsion, fournissent le matériel. Plus précisément ce qui, dans cette demande, excède le « demandable ⁵⁵ », c'est-à-dire ce qui est reçu en l'Autre comme objet du besoin. Son caractère inconditionné rend ainsi raison de la « poussée constante ⁵⁶ » de la pulsion freudienne comme de ses manifestations en répétition, avec leur valence de pulsion de mort ⁵⁷.

Or, si Hamlet manifeste quelque chose de l'ordre du symptôme, c'est un désordre pulsionnel – celui du maniaco-dépressif ⁵⁸, mais aussi celui de l'adolescent, deux figures auxquelles il est plus souvent qu'à d'autres comparé dans la littérature.

C'est ainsi mu, et induit, par les indications du *ghost*, – c'est-à-dire par sa demande, à lui son père –, qu'il se dirige vers Gertrude pour lui demander raison de la « fleur de [ses] péchés ». Dans cette scène, que Lacan qualifie de « sommet du théâtre⁵⁹ », la supplique d'Hamlet s'adresse, au-delà de sa mère, à la cantonade⁶⁰, voire à la pulsion elle-même : « Ce soir, abstenez-vous, et vous prendrez ainsi de l'élan pour une prochaine abstinence. Plus facile encore la suivante. Car l'habitude vient presque à bout des propensions de la nature⁶¹. »

*

a-phélie

Dans les cas ordinaires, le sujet contourne la pulsion par le détour de la fantaisie. Lacan trace d'ailleurs soigneusement ce détour, qui touche à la sublimation et règle le désir dans le graphe⁶².

Mais, justement, Hamlet n'effectue ce mouvement vers une « vérité sans espoir⁶³ » qu'une fois écartés les objets de son intérêt : Ophélie, d'abord, Claudius en prière, ensuite.

La « dissolution⁶⁴ » d'Ophélie est expédiée en deux courtes scènes, dont l'une rapportée⁶⁵, et en quelques répliques de la *play-scene*⁶⁶. Derrière le « partenaire petit a » se montre alors, comme son squelette, l'objectivation de « ce que le sujet a en lui-même comme pulsion⁶⁷ ». Et cette fois, c'est plutôt la *libido*, la face Éros de la pulsion, dont parle Hamlet : « Pourquoi vouloir engendrer des pécheurs⁶⁸ ? »

Si Ophélie fascine tant, déclare Lacan, c'est que la cruauté de son congé fait pièce au destin de cet objet d'être abandonné, rejeté, ou plus précisément « cédé⁶⁹ ». La méprise du sujet étant qu'il est cédé en lieu et place du phallus adhérent à l'être, et dont il lui est si difficile de se séparer. Car ce serait assumer, sans espoir de retour, qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, et que ce manque-ci restera du côté du sujet.

Or, la docilité d'Ophélie fait qu'elle se laisse glisser, jusqu'à disparaître réellement, à la place où se fomentent ce que Lacan nomme « privation symbolique⁷⁰ » du phallus.

Où se démontre que la tragédie est comédie ratée : car, aux péripéties près que leur aurait sans doute values leur différence de rang, Hamlet aurait tout aussi bien pu faire le choix de jouir légitimement du consentement, très explicite, d'Ophélie à son désir.

Mais il eût fallu que le sujet Hamlet fût moins ébranlé. Ainsi, quand Hamlet assure à Ophélie que si tous se marient, lui n'en fera rien – « Tous

moins un ⁷¹ » –, il nous semble l'entendre protester du « droit du rien ⁷² » dont parlera Lacan, un peu plus tard, dans son séminaire *L'Identification*.

*

Deuil du phallus

Je finirai par cette petite indication de Lacan selon laquelle Hamlet aurait eu à faire le « deuil du phallus ⁷³ ». Cette remarque se trouve dans la dernière des sept leçons, celle du 29 avril 1959.

Elle semble, à première lecture, éminemment paradoxale, puisque, tout au long de la pièce, Hamlet ne fait que perdre. De quoi, donc, à l'instant fatal, n'aura-t-il malgré tout *pas encore* fait le deuil ?

Lacan répond ceci : du phallus symbolique Φ , dont chacun ne s'accommode à l'inessentialité qu'au fil de ces allers et retours où la perte se croit mesurée par le profit imaginé d'un privateur.

Or, la disparition d'Ophélie – qui, de ce moment, *l'aurait été*, ce phallus-ci – lui rend tout son éclat et toute sa puissance.

« La fleur de mes péchés » est à la fois le signifiant de la dette ⁷⁴ et celui de la jouissance ⁷⁵ – avec toute l'ambiguïté que charrie ce dernier terme, entre fruition autorisée et franchissement du principe de plaisir. On a donc là le signifiant de cette « castration nécessaire » qui aura manqué, pour ne pas devenir nasse mortelle, à la « communauté du dessillement ⁷⁶ » instituée sur la terrasse d'Elseur.

Voici donc mon hypothèse – que je suppose être aussi celle de Lacan : ce qui aura manqué à Hamlet pour faire le « deuil du phallus » aura été de soumettre à psychanalyse cette « représentation hyperintense ⁷⁷ », « la fleur de mes péchés ».

Mots-clés : désir, graphe, objet a, partenaire (de la libido).

* ↑ Intervention du 24 février 2017 au Forum du Champ lacanien de Beyrouth.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 36.

2. ↑ Sur le grand écart entre « présenter » et « représenter », cf. J. Lacan, « Le rêve d'Aristote. Conférence à l'Unesco », dans *Actes du colloque pour le vingt-troisième centenaire d'Aristote*, Paris, Unesco Sycomore, 1978, p. 23-24.
3. ↑ Selon Pierre Bayard, l'appréciation partagée de *La Tragique histoire d'Hamlet* comme chef-d'œuvre tient à sa capacité à susciter les lecteurs de tous siècles à y apporter ce « complément ». P. Bayard, *Enquête sur Hamlet – Le Dialogue de sourds –*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 48.
4. ↑ Ainsi qu'il l'affirmera, rétroactivement, à la fin de son séminaire de l'année suivante, sur l'éthique (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 373 sqq.).
5. ↑ Jacques-Alain Miller – peut-être guidé en cela par une toute spéciale sensibilité à cette mort – a d'ailleurs publié une première transcription de ces leçons dans les numéros d'*Ornicar* ? parus immédiatement après la mort de Lacan.
6. ↑ J. Lacan, « Allocution sur l'enseignement », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 297-305.
7. ↑ J. Lacan, « Le rêve d'Aristote. Conférence à l'Unesco », art. cit.
8. ↑ S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, PUF, 2005, p. 305-307.
9. ↑ J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 11 janvier 1978.
10. ↑ Le nom propre, selon Frege (G. Frege, *Sens et dénotation*, [1892], dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 102-126), se juge à son pouvoir référentiel de désignation d'un objet et d'un seul. Hamlet, lui, porte le même nom que son père – comme un prénom en passe de devenir nom de famille. Or, un nom de famille n'est par définition pas, ou plus, un nom propre, puisqu'une de ses fonctions est de se détacher de son référent pour se transmettre d'un individu à un autre, par exemple de la génération suivante. Ainsi, le porteur d'un nom de famille répète, chaque fois qu'il dit son nom, la marque de ce qu'il ne s'appartient pas-tout à lui-même et de ce que le principe de sa vie lui échappe.
11. ↑ H. Fluchère, « Présentation », dans W. Shakespeare, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959, particulièrement p. LXXXIX-XCIII.
12. ↑ On se souvient peut-être de cette définition que donne Lacan d'une « langue » à partir de « lalangue » : « Une langue entre autres n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissées persister » (« L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 490).
13. ↑ Pour le Lacan des « Complexes familiaux... », le « complexe » « lie sous une forme fixée un ensemble de réactions qui peut intéresser toutes les fonctions organiques, depuis l'émotion jusqu'à la conduite adaptée à l'objet » (« Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 28). Éclaircir ses émotions et y ajuster sa conduite sont les deux grandes affaires d'Hamlet ; et c'est d'Œdipe – pas encore le complexe, mais le texte de Sophocle – que parle Freud juste avant qu'il ne parle d'Hamlet (cf. *supra*, note 8).
14. ↑ En tant que sa formation est la « causalité psychique même » : J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 188.
15. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, op. cit., p. 807-808.
16. ↑ Puisqu'il y perd, comme Descartes, les « amarres de son être » (J. Lacan, « L'instance de la lettre ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, op. cit., p. 527).
17. ↑ J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie » dans *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 86, souligné par Derrida. Sur ce point, cf. aussi F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014, particulièrement le chapitre 7.

18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998.
19. ↑ S. Freud, *Le Trait d'esprit et sa relation à l'inconscient*, dans *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, PUF, 2014.
20. ↑ F. Pellion, « Dix pas de sens », *Cahiers du collège de clinique psychanalytique de Paris*, n° 16, 2014-2015, p. 70-76.
21. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, op. cit., p. 24.
22. ↑ F. Pellion, « Théâtre, corps et cause », *Cahiers du collège de clinique psychanalytique de Paris*, n° 12, 2010-2011, p. 28-29.
23. ↑ Au titre de ce rassemblement, il est licite de parler d'unité à propos de l'Autre, c'est-à-dire de l'Autre au singulier. Mais c'est bien sûr une unité abstraite, ne serait-ce que parce que, de principe, l'Autre est illimité, l'« univers du discours » étant, comme l'autre, en constante expansion.
24. ↑ Sur cette expression, qui résume la dette que Lacan assume vis-à-vis du structuralisme, cf. F. Pellion, « A propósito dos discursos », *Stylus*, n° 33, novembre 2016, p. 79-99.
25. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, op. cit., p. 537 sqq.
26. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », art. cit.
27. ↑ Parole et langage se distinguent donc, selon Lacan, de ce que la première est la version animée, singulière et assumée du second.
28. ↑ En 1965, dans sa conférence « La science et la vérité », Lacan entreprend l'exploration méthodique de la « frontière sensible entre la vérité et le savoir » (J. Lacan, « La science et la vérité », [1965], dans *Écrits*, op. cit., p. 797-798). Cette expression sera reprise en 1972 (les articles en moins) dans la première leçon du séminaire inédit *Le Savoir du psychanalyste*.
29. ↑ Là où l'on parlait d'une mort « naturelle », le *ghost* révèle le meurtre et l'intention qui y a présidé. Le moyen, je le note, est le même dans les deux versions, venin ou poison. Quant au serpent invoqué par la version « officielle », il est à mi-chemin de la nature et du mythe – de la Genèse... La mort « naturelle » d'aujourd'hui, sans cause, est-elle moins ravageante que les efforts largement perdus de ce qu'on appelait l'animisme pour donner sens à ce sans cause ?
30. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2012, p. 123.
31. ↑ I. Cholloux, « Le paradoxe d'Hamlet », *Bulletin des cartels* (EPFL-France), 2014, p. 13-18.
32. ↑ S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 305.
33. ↑ Cet excès n'est pas seul en cause, et il serait sans doute plus précis de dire d'Hamlet qu'il « sait qu'il sait », « croit savoir qu'il sait », ou même « peut croire savoir qu'il sait ». Ce repliement du savoir sur lui-même ne va pas sans la mise à l'écart post-cartésienne de la « vérité comme cause » (J. Lacan, « La science et la vérité », art. cit.) – alors même que, comme le fait très justement remarquer Heinz Wismann, le vrai, à l'origine – et chez Hésiode notamment – est aussi attention renouvelée à l'aspect inattendu du dire qui surgit de ce repliement (H. Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2014, particulièrement p. 156 sqq).
34. ↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014.
35. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », art. cit., p. 797-798 ; *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 4 novembre 1971.

Cette doctrine est attachée à l'histoire du christianisme, et il serait intéressant de rechercher ce qui lui serait affine dans les autres monothéismes et dans les autres religions.

36. ↑ F. Pellion, « Père-la-science ? », Journées nationales de l'EPFCL-France « Les pères au XXI^e siècle », *Revue*, n° 15, Champ lacanien, 2014, p. 173-182.
37. ↑ F. Pellion, « Savoir ◇ vérité », V^e Rencontre internationale de l'EPFCL, « Le désir de psychanalyse ou "l'expansion de l'acte analytique" » à Medellín, juillet 2015.
38. ↑ J. Lacan, « La science et la vérité », art. cit., p. 869-870 ; É. Porge, « Le drame subjectif d'un savant : Georg Cantor », *Le Coq-Héron*, n° 222, Toulouse, Érès, 2015, p. 125-129.
39. ↑ W. Shakespeare, *La Tragique histoire d'Hamlet, prince du Danemark*, III, 1, dans *Œuvres complètes*, t. II., op. cit., p. 651.
40. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 350-354.
41. ↑ W. Shakespeare, *La Tragique histoire...*, op. cit., I, 5, p. 630.
42. ↑ *Ibid.*
43. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 107.
44. ↑ *Ibid.*, p. 45-48. Lacan estime donc que la parole doit produire l'acte – ce dont il faut se souvenir au moment d'ouvrir, par exemple, son séminaire *L'Acte analytique*.
45. ↑ « On n'a pas besoin d'avoir le plan d'un appartement pour se cogner la tête contre les murs » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 215).
46. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 352-355.
47. ↑ Si cette fleur était *seulement* celle, banale, de l'irreprésentable, pour chacun, de sa propre mort, elle n'arrêterait probablement pas Hamlet quand il surprend Claudius en prière (W. Shakespeare, *La Tragique histoire...*, op. cit., III, 3, p. 664-665).
48. ↑ W. Shakespeare, *La Tragique histoire...*, op. cit., III, 4., p. 666-670.
49. ↑ J. Lacan, « Freud, concernant la morale, fait le poids correctement », intervention à Bruxelles, le 9 mars 1960, *Psychoanalyse*, n° 4, 1986, p. 163-187. Pas de doute, donc, en tout cas, que celui-ci soit en fonction ici.
50. ↑ S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, op. cit.
51. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 319 sqq.
52. ↑ S. Freud, *Pulsions et destins de pulsions*, dans *Œuvres complètes*, t. XIII, Paris, PUF, 1988, p. 161-185.
53. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 48.
54. ↑ La notation du fantasme (\$ ◇ a) et celle de la pulsion (\$ ◇ D) sont pour la première fois rapprochées le 11 juin 1958. Lacan souligne que ces deux notations montrent l'écartèlement du *Trieb* freudien entre ce qui en est articulé dans le signifiant et ce qui en est transitoirement accommodé dans l'image de l'objet (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, op. cit., p. 439-443).
55. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 525-526.
56. ↑ S. Freud, *Pulsions et destins de pulsions*, op. cit.
57. ↑ C. Soler, « La pulsion de mort repensée », *Cahiers du Collège de clinique psychanalytique de Paris*, 2015-2016, p. 77-80.
58. ↑ E. Jones, *Hamlet et Œdipe*, Paris, Gallimard, 1967.
59. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, op. cit., p. 333.

60. ↑ Car justement, qui est le sujet du « mes » de « mes péchés » : Hamlet père ? Gertrude ? Hamlet lui-même ? L'attribution exacte est indécidable, et Hamlet, de ce fait, parle à la *cantonnade* (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 189)...
61. ↑ W. Shakespeare, *La Tragique histoire...*, *op. cit.*, III, 4, p. 669. Sur l'extension de cette influence de l'habitude jusqu'aux fonctions corporelles, qui préfigure la réinterprétation par Lacan de la pulsion freudienne, cf. F. Ravaisson, *De l'habitude*, rééd, Paris, Allia, 2007.
62. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 334-340.
63. ↑ *Ibid.*, p. 353.
64. ↑ *Ibid.*, p. 379-380.
65. ↑ W. Shakespeare, *La Tragique histoire...*, *op. cit.*, II, 1, p. 635 ; III, 1, p. 651-653.
66. ↑ *Ibid.*, p. 656.
67. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 156.
68. ↑ W. Shakespeare, *La Tragique histoire...*, *op. cit.*, III, 1, p. 652.
69. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, transcription, Paris, Seuil, 2004, p. 360 *sqq.*
70. ↑ « L'objet du fantasme, image et *pathos*, est cette altérité qui prend la place de ce dont le sujet est privé symboliquement, [...] à savoir le phallus » (J. Lacan, *Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 370). Depuis le séminaire *La Relation d'objet*, la privation est définie comme le manque réel d'un objet symbolique du fait d'un agent imaginaire (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994).
71. ↑ W. Shakespeare, *La Tragique histoire...*, *op. cit.*, III, 1, p. 653.
72. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 7 mars 1962.
73. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 408 *sqq.*
74. ↑ Freud pense la dette sur le modèle littéralement économique des transferts d'avoirs. Il me semble, par contre, que Lacan en accentue une autre face, constitutive de sa dimension proprement symbolique : on se trouve en dette envers celui dont on a attendu qu'il vous donne la clef *qu'il n'y a pas*, et qui, et pour *cette* raison, ne l'a *pas* donnée.
75. ↑ L'idée que le phallus serait le signifiant de la jouissance, *s'il y en avait un*, sera développée dans « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (art. cit., p. 822-823). Elle suit donc de peu le séminaire *Le Désir*... Hamlet la préfigure, voire y conduit : quand il s'en prend à lui-même, à tous et à chacun – sauf, précisément, à Claudius –, n'est-ce pas la preuve de cet « impossible à négativer » (*ibid.*, p. 823) qui spécifiera Φ ? Impossible à négativer, car rêve tenace d'un signifiant que précisément il n'y a pas – mais dont il convient surtout de projeter l'ombre sur les partenaires de la *libido* pour ne pas se réveiller.
76. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 295-296.
77. ↑ S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique à l'usage des neurologues », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 316.

LE MAL *ENTRE CHAMPS*

François Terral

« S'adapter au mal * » ?

« Une cure psychanalytique provoque nécessairement une rencontre entre le sujet qui se soumet à son expérience et ce qui par définition excède toute parole, le mal », dit l'argument proposé par Dominique Marin pour ce séminaire. Il se poursuit par deux questions aussi complexes que passionnantes : « Le mal, qu'en dire et comment le dire ? » Si le mal est ce qui excède toute parole, en parler restera en deçà de ce qu'on peut en dire. Cela laissera vide en un point le savoir qu'il est possible de mobiliser pour répondre à ces questions. C'est à ce défaut qu'il faut nous intéresser. Il nous oblige à penser la place de l'éthique.

La référence de Lacan que j'ai retenue comme point de départ permet d'approcher cette dimension particulière du mal comme au-delà de la parole et du savoir. Elle est extraite de l'interview que Lacan donne en novembre 1974 à la journaliste italienne Emilia Granzotto. « [...] l'homme a toujours su s'adapter au mal. Le seul réel concevable auquel nous ayons accès est précisément celui-ci, il faudra s'en faire une raison ¹. » S'adapter au mal ? Qu'en dire ? La piste indiquée à la suite, qui serait d'en passer par le fait de donner « un sens aux choses », est contredite par le constat que Lacan y articule directement, et dont il prend acte, celui de l'angoisse.

Après quelques propos introductifs, nous entrerons dans le détail en suivant deux niveaux d'analyse possibles : celui qui concerne la question du lien social, donc celle du politique, et celui qui concerne la position du sujet dans son rapport au désir et à la jouissance, que le concept de symptôme permet de circonscrire. Puis je finirai par quelques considérations sur la question de la banalité du mal, en référence à la philosophe Hannah Arendt.

Mal, réel, jouissance

Bien sûr, nous ne sommes pas dans une acception du mal qui pourrait se mettre au pluriel : des maux, comme des douleurs, des souffrances. C'est bien le mal au singulier qui nous intéresse, celui que les philosophes écrivent parfois avec un M majuscule, celui qui, au-delà des mots, confine à

l'effacement de l'humanité de l'homme. Mais si le réel est un concept de la psychanalyse, difficile de dire qu'il en est de même pour celui du mal. Peut-être est-il possible de fonder cette remarque en soutenant que, pas plus que le mal, le bien est une référence conceptuelle de notre discours. Par contre, l'un et l'autre occupent le sujet, et pour cause. Pour aller au fait, référons-nous à Lacan quand il soutient que « c'est l'introduction du langage comme tel qui fait, non pas distinguer [...], mais qui fait surgir la traversée du mal dans le champ du bien ² ». Un tel surgissement, d'être effet de langage, nous convoque donc sur des questions qui ne sont pas de l'ordre du débat philosophique. Pour parler en notre langue, elles concernent le désir et la jouissance. C'est bien parce qu'il est sujet au langage que l'homme est amené à penser le bien et à s'adapter au mal. En deçà, il n'y a ni l'un ni l'autre. Il y a seulement la précarité de la vie, sa sauvagerie, sa cruauté, sa nécessité animale dans laquelle il s'agit de s'occuper de sa survie. Que la vie ne soit pas seulement survie pour chacun, c'est paradoxalement ce qui confronte l'homme au mal comme question et enjeu éthiques.

Quand il s'agit pour Lacan « de repenser un peu sérieusement le problème du mal ³ », il se réfère à Freud, indiquant toute la valeur de son élaboration, qu'il vient préciser à l'occasion. Dans son texte *Malaise dans la civilisation*, Freud soutient que le mal procède de la pulsion d'autodestruction ou pulsion de mort que chaque membre de la société humaine, dans un processus de civilisation, a intériorisée. Le sentiment de culpabilité qui en découle donne à la conscience morale toute sa nécessaire consistance, au point même, nous dit Freud, que disparaît pour l'homme la différence entre vouloir le mal et le faire réellement. Mais le prix à payer est que l'instance du surmoi est aussi impératif de jouissance, dira Lacan. Le surmoi « tourmente le Moi pécheur au moyen des mêmes sensations d'angoisse et guette les occasions de le faire punir par le monde extérieur ⁴ ».

Lacan reprend l'élaboration freudienne au cours de son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*. Il la centre sur la place de la jouissance dans les rapports du sujet à l'autre. La jouissance est un mal, soutient-il. « Elle est un mal [...] parce qu'elle comporte le mal du prochain ⁵. » Et nous pouvons ajouter qu'elle comporte le mal du prochain d'autant plus sûrement que le sujet ne voudra rien savoir de ce que, de structure, comme effet de langage, le mal l'habite – et force est de le constater : rien de plus banal que ce refus.

Le mal et son cortège d'expressions méchantes habitent le sujet. Mais comment pourrait-il le découvrir ? Lacan redonne le fil de l'élaboration de Freud sur ce point, et finalement nous indique le chemin possible à suivre

comme condition d'une éthique. Il passe par l'autre, celui que Freud nomme le prochain. « [...] c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? Car dès que j'en approche – c'est là le sens du Malaise dans la civilisation – surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place même de la Loi évanouie, donner son poids, à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose ⁶. »

L'homme moyen

Cette formulation de Lacan, « l'homme a toujours su s'adapter au mal », laisse entendre une prise de vue globale de la question. Elle peut surprendre car, dans ce même entretien, il fustige l'idée de l'existence d'un « homme moyen » que lui souffle la journaliste : « [...] rejetons cet homme moyen qui [...] n'existe pas [...] ». Puis, évoquant ses patients, il affirme : « Il n'y en a pas un qui soit de quelque façon semblable à l'autre, pas un avec les mêmes phobies, les mêmes angoisses, la même façon de raconter, la même peur de ne pas comprendre. » Des hommes donc... irréductibles les uns aux autres.

Dire que l'homme a toujours su s'adapter au mal, c'est soutenir une réalité qui doit pouvoir être pensée en tenant compte de cette irréductible différence, puisque c'est à partir d'elle, en l'y faisant jouer, en l'y risquant, que ladite adaptation s'organise pour l'homme et entre les hommes. Il s'agit donc de tenir notre réflexion à l'articulation des dimensions collective et individuelle, les enjeux collectifs trouvant en effet à s'éclairer seulement à partir de la dimension individuelle. Si le mal est un des noms du réel, nous pouvons donc tenter d'en situer quelques coordonnées en considérant que cela a valeur, ou même conséquences, d'abord pour le sujet, et partant pour celles et ceux qui sont en lien avec lui.

La course au progrès

Un autre passage de cet entretien est important. « Qu'est-ce qui ne va pas aujourd'hui chez l'homme ? » demande la journaliste. Lacan répond : « Il y a cette grande fatigue de vivre comme résultat de la course au progrès. On attend de la psychanalyse qu'elle découvre jusqu'où on peut aller en traînant cette fatigue, ce malaise de la vie. » Ce malaise de la vie fait écho évident à celui que Freud définit comme *malaise dans la civilisation*.

Mais l'idée de « course au progrès » laisse entendre un dérèglement particulier. Il fait l'époque, celle de Freud d'abord, et puis la nôtre, toujours plus.

Le plus souvent, ce n'est pas le progrès qui fait souci... c'est la course, la compétition qui pousse à brûler des étapes, à franchir des limites, et ça, même si on veut souvent le faire tenir pour tel, ce n'est jamais un progrès ; ce contexte est prégnant dans nos vies. Disons les choses simplement : brûler des étapes ou franchir des limites, en politique, en éducation, dans le soin, pour prendre trois catégories sur lesquelles nous reviendrons, cela a toujours de graves effets, dont certains peuvent être dramatiques. Nous sommes collectivement confrontés à un problème éthique majeur. Lacan a pris position en dénonçant la science comme « idéologie de la suppression du sujet ⁷ ». Des nombreuses conséquences qu'il s'agirait d'interroger, j'en retiens une. Se traduisant par la fermeture de l'espace du politique, soit cet espace où chacun est attendu pour prendre position – ce qui implique pensée (donc du temps) et acte –, cette idéologie conduit à une foncière déresponsabilisation et à une profonde déshumanisation. Là est le mal, le nôtre.

« Impuissance de la vérité »

Pour l'homme, dans sa rencontre avec les autres, répondre du mal et de la jouissance qui s'y attache doit pouvoir être situé au niveau de la structure même du lien social. Lacan a formalisé cela précisément en proposant, à partir du concept de discours, la possibilité de penser les différentes places que peut venir y prendre le sujet divisé ⁸. Dans les quatre agencements possibles qui forment les quatre discours définis par lui, on retrouve une même condition particulière : la vérité au fondement du lien social ne doit pouvoir être refermée sur elle-même, au risque que le sens des places se perde et que le lien social se défasse. Pour être respirable, le sens du *vivre ensemble* s'organise d'une ouverture, et sa vérité ne peut être totalisante, ce qui reviendrait à ce qu'elle soit exactement la même pour tous et que ne soit alors pas considérée la différence en quoi chacun consiste en tant que sujet de la parole. On s'en doute, il y a là un processus fragile. D'abord parce que le lien social est de ce fait toujours limité, et la cohésion du groupe social toujours à renouveler. Et puis l'homme a une pente bien problématique, celle de *l'absolutisation* ⁹ de la vérité, pour reprendre un terme du philosophe Alain Badiou sur lequel nous allons revenir. Quand tel est le cas, les modalités de lien social qui en découlent peuvent ouvrir sur le pire.

C'est au cours du séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, en 1969, que Lacan élabore la question de la place de la vérité dans le lien social. D'un point de vue strictement psychanalytique, retenons que « la vérité, on ne

peut jamais la dire qu'à moitié ¹⁰ ». Et Lacan fait s'équivaloir vérité et impuissance, soutenant que « c'est là-dessus que s'édifie tout ce qu'il en est de la vérité ¹¹ ». Cela a des implications concernant le dispositif analytique et son efficace, au nombre desquelles celle de permettre au patient de se confronter, non pas seulement au savoir qu'il suppose à son analyste, mais au dévoilement de l'insuffisance du savoir qu'il parvient, lui, à mobiliser de sa place d'analysant. « Ce qu'on attend d'un psychanalyste, dit Lacan, c'est [...] de faire fonctionner son savoir en terme de vérité. C'est bien pour cela qu'il se confine à un mi-dire ¹². »

Dans la cure, cette confrontation au mi-dit ou à l'insu du savoir en position de vérité fait ouverture nouvelle. Elle conduit pas à pas le sujet vers l'énigme que représente la question de sa jouissance, énigme qu'il incarne en tant que *parlêtre*. C'est là une expérience qui peut lui permettre de répondre de sa vie autrement qu'au premier jour de son parcours, pour peu qu'il choisisse d'y mettre du sien. Car résoudre et dépasser cette confrontation à l'impuissance de la vérité font appel à l'invention et à l'acte.

« Le mal comme désastre »

Un éclairage philosophique peut être fait sur ces éléments, extrait du livre d'Alain Badiou, *L'Éthique, sous-titré Essai sur la conscience du mal* ¹³. Le travail de l'auteur vise à redéfinir la question de l'éthique en l'articulant à celle du processus de vérité comme fondement du politique. Difficile de ne pas être sensible à quelques-uns de ses arguments concernant notamment la place, problématique aujourd'hui, d'une idéologie de l'éthique. Cette idéologie finit, selon Badiou, par interdire à chacun de penser les situations d'un point de vue du politique : on sait ce qu'est le mal, on sait que s'y opposer est le bien, et on est appelé à se ranger derrière ces définitions, à s'y conformer, à y obéir – tels sont rapidement résumés les termes de ce discours éthique qui asphyxie la pensée.

Badiou a une tout autre lecture des choses, considérant principalement que cette idéologie fait de l'humain une potentielle victime du mal, qu'elle lui dénie sa position de sujet, position qu'il définit comme ce qui en chacun « ne coïncide pas avec l'identité de victime ¹⁴ ». Ce qu'il retient dans sa définition de l'éthique est l'idée de « continuer d'être ce "quelqu'un", un animal humain comme les autres, qui cependant s'est trouvé saisi et déplacé, par le processus évènementiel d'une vérité. Continuer à être partie prenante de ce sujet d'une vérité qu'il nous est arrivé de devenir ». Il y faut, selon ses mots, du discernement, du courage, de la réserve.

Arrêtons-nous à une des trois dimensions de sa définition de la catégorie du mal. Elle nous ramène à cette notion de réserve propre à la position de celui qui soutient sa décision d'y faire face à partir de soi-même. « Identifier une vérité à une puissance totale est le Mal comme désastre ¹⁵. » Pour Badiou, et on ne peut que le rejoindre, « toute absolutisation de la puissance d'une vérité organise un Mal ». Il précise alors cette condition qui permet de s'y opposer, et il rejoint Lacan : « Il faut donc que la puissance d'une vérité soit aussi impuissance. » Consentir à cette impuissance revient à s'inscrire dans cette réserve au regard de la vérité, réserve comme position à tenir. C'est à ce prix qu'un lien social gardera sa stabilité, et cela laisse entendre qu'il revient à chacun de faire preuve de cette réserve dans son rapport à l'autre, pour ne pas affecter les conditions qui doivent permettre de continuer à se parler.

« L'innommable d'une vérité »

L'argumentation qui suit précise le propos : « Que la vérité n'ait pas puissance totale signifie en dernier ressort que la langue-sujet, production du processus de vérité, n'a pas pouvoir de nomination sur tous les éléments de la situation. Il doit exister [...] un point que la vérité ne peut forcer. Nous appellerons cet élément l'innommable d'une vérité. [...] Il est le symbole du pur réel de la situation. [...] Le Mal est [...] de vouloir à tout prix forcer la nomination de l'innommable. Tel est exactement le principe du désastre ¹⁶. »

On peut à cette occasion faire un lien avec les trois impossibles freudiens. Ils se définissent de la même prise en compte d'un point de limite, que ce soit dans l'expérience du politique, dans celle de l'éducation ou dans celle du soin. Ces références sont connues, j'en fais le rappel : dans la préface écrite pour le livre d'Aichhorn *Jeunesse à l'abandon* ¹⁷ ou dans les propos de la fin de l'article « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », Freud affirme que « l'analyse [est] le troisième de ces métiers "impossibles" dans lesquels on peut d'emblée être sûr d'un succès insuffisant. Les deux autres connus depuis beaucoup plus longtemps sont éduquer et gouverner ¹⁸ ».

Gouverner, éduquer, soigner sont trois tâches impossibles pour la raison que chacune d'elles confronte ceux qui s'y livrent à une impuissance de structure. Cette impuissance tient à l'instance subjective irréductible en quoi consiste l'autre auquel on s'adresse et qui répond de la démarche en question. Au plus évident de sa réponse, ce qui s'exprime est de l'ordre de la résistance, de la désobéissance. Et c'est bien une situation intenable que rencontrent ceux qui tentent de la dépasser en forçant la nomination de

l'innommable et en rejetant hors de toute considération éthique digne de ce nom la place qui est à faire à cette impuissance, c'est-à-dire en l'occurrence à l'autre dans l'énigme de sa position.

Le symptôme pare au mal

À quoi est-il possible d'articuler maintenant l'idée que l'homme a toujours su s'adapter au mal, dès lors qu'on s'intéresse à la position du sujet dans son rapport à l'Autre, à l'inconscient et au réel de la jouissance ? Le concept de symptôme éclaire sans doute une part des enjeux. C'est sans doute à ce point qu'on mesure le mieux l'efficace du sujet : s'adapter au mal, cela passe par faire symptôme. En effet, si le symptôme est source d'une souffrance toujours susceptible d'être mise en mots, tenter de l'éradiquer ouvrirait sur pire que la souffrance : sur le mal comme angoisse sans limite. Une angoisse où le sujet perdrait le lien à cette parole de plainte qui l'humanise. L'apport de la psychanalyse est à cet égard décisif et unique : le symptôme a cette fonction de parer au mal pour le sujet. C'est patent d'un point de vue clinique, de la névrose à la psychose, de la phobie à la perversion. Il en va de ce qu'on pourrait nommer un trait d'humanité auquel le sujet tient et qui le tient, y compris aux autres.

Afin de mieux fonder le propos et dépasser le paradoxe qu'il semble présenter, repartons de la réflexion de Lacan dans le *Séminaire XI* sur les productions de l'inconscient : « Achoppement, défaillance, fêlure. [...] Là quelque chose d'autre demande à se réaliser, dit Lacan [...] Ce qui se produit dans cette béance, se présente comme la trouvaille. [...] Trouvaille qui est en même temps solution ¹⁹. » Le terme est fort : le symptôme comme production de l'inconscient est une solution, et l'analyste sait devoir en peser tout le poids éthique. Par l'accueil de sa dimension de métaphore, cette solution se prête à l'association libre. Celle-ci permet un déchiffrement propre à dévoiler le sens de cette production de l'inconscient. Mais si tout de la vérité du symptôme était déchiffirable, la question du mal ne se poserait sans doute pas avec une telle acuité.

De ce déchiffrement, il y a un reste. Un reste qui persiste à faire symptôme. Lacan l'identifie non plus à la métaphore et au champ du signifiant, mais à la lettre. Le tournant théorique peut se situer dans l'élaboration poursuivie en 1975 au cours du *séminaire R.S.I.* « Qu'est-ce qui de cet inconscient fait *ex-sistence* ? C'est ce que je souligne du support du symptôme. [...] C'est ce qui de l'inconscient peut se traduire par une lettre, en tant que seulement dans la lettre, l'identité de soi à soi est isolée de toute qualité ²⁰. »

Identité de soi et soi et non plus de soi à l'Autre, identité sans qualité, c'est-à-dire sans plus de lien au signifiant, ou encore, « en relation avec rien, [...] dénuée de tout sens ²¹ », pour reprendre les termes de Lacan au sujet du symptôme à la fin de l'analyse. Ainsi, se faire une raison du mal en tant que réel, en répondre, je propose de considérer que c'est une façon de définir la visée du parcours d'une cure psychanalytique. En effet, de cette appréhension particulière, de cet accès au réel que permet le travail d'une cure, l'analysant est en mesure d'extraire non plus tant un savoir et un sens, mais une position nouvelle, une position particulièrement stable face au réel, d'avoir enfin un accès dégagé à l'acte. À cet égard, tout est changé pour le sujet.

Banalité du mal

Approchons la référence à Hannah Arendt. Elle fait le sous-titre de son livre de 1963, *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*. C'est le ton de Lacan pour évoquer le mal (« on s'y adapte », « il faudra bien s'en faire une raison... ») qui a suscité l'exploration d'un lien possible à faire. Mais après la reprise de quelques lectures des textes d'Arendt, et d'autres, la tâche m'apparaît dépasser de beaucoup cette fin d'intervention. Quelques remarques et réflexions seulement.

Contrairement à ce qui est dit souvent concernant la banalité du mal, Arendt n'a pas voulu forger un concept, même si par la suite il en est devenu un. « Ma "notion de base" concernant la banalité d'Eichmann, dit-elle, est beaucoup moins une notion qu'une description fidèle d'un phénomène ²². » On sait que cette description, celle du nazi Adolf Eichmann à son procès en 1961, et du contexte de ses actes, ne reçut pas un accueil favorable partout. C'est un destin peu commun sans doute qui frappe ce texte : il devient une référence incontournable – et il le reste – et, dès sa parution, il fait l'objet d'un nombre exceptionnel de critiques – et c'est toujours le cas. La controverse est complexe. Un de ses niveaux concerne le fait suivant : « Pour certains, l'ouvrage s'est résumé à une seule phrase à l'adresse des survivants témoins du génocide : Pourquoi n'avez-vous pas protesté ²³ ? » La lecture d'Arendt nous apprend que cette question aussi brûlante que douloureuse quand on se la pose à soi-même, que « bête et cruelle ²⁴ » quand elle nous vient de l'autre, a été posée en effet, mais pas par elle. Plutôt s'est-elle fait l'écho des dires répétés du procureur Gideon Hausner. Le travail d'Arendt, par contre, a été de redonner le contexte historique et son impensable réalité. Elle insista notamment sur la nécessité absolue de prendre la mesure des conditions dans lesquelles se sont retrouvées les personnes, conditions qui faisaient souvent de la mort une issue

préférable à toute autre. « Certaines choses sont bien pire que la mort, dit Arendt, et les ss firent en sorte qu'aucune d'entre elles ne fût jamais très éloignée de l'esprit et de l'imagination des victimes ²⁵. »

Le cas d'Eichmann

Chacun connaît l'existence d'Eichmann (1906-1961) et sa participation aux activités criminelles des nazis. À cette place de soldat ss, voué à sa tâche, répond celle de l'accusé qui, à tous les chefs d'accusation, plaida « non coupable au sens de l'accusation » (il aurait dit se sentir coupable, oui, mais devant Dieu). Arendt souligne qu'« apparemment, la défense eût préféré qu'il plaidât non coupable, au motif que, dans le cadre du système juridique nazi alors en vigueur, il n'avait rien fait de mal ; [...] qu'il avait été de son devoir d'obéir et que – selon les termes employés par Servatius [l'avocat d'Eichmann] – il avait commis des actes “pour lesquels vous êtes décoré si vous êtes vainqueur et envoyé à l'échafaud si vous êtes vaincu ²⁶” ». Ces arguments, spécieux s'il en est, se sont accompagnés des interventions réitérées d'Eichmann, n'hésitant pas à soutenir que son « inculpation pour meurtre était fautive : “Je n'avais rien à voir avec l'assassinat des Juifs. Je n'ai jamais tué un Juif, ni d'ailleurs un non-Juif – Je n'ai jamais tué aucun être humain” [...] ». Ou encore, cette sinistre formulation : « Il s'est trouvé [...] que je n'ai jamais eu à le faire » – sinistre « car, ajoute Arendt, il ne laissa planer aucun doute sur le fait qu'il aurait tué son propre père si on lui en avait donné l'ordre ». Il l'affirma effectivement, au moment de préciser l'idéaliste qu'il était, soit, dit Arendt, « un homme qui vivait pour son idée [...] et qui était prêt à tout sacrifier et, notamment, tout le monde, à cette idée ²⁷ ». « Il répétait donc indéfiniment, rajoute-t-elle, que la seule chose dont on pouvait l'accuser était d'avoir “encouragé et contribué” à l'anéantissement des Juifs [...] ²⁸. » C'est ce qu'il fit, en effet, puisque c'est par son travail assidu de 1938 à la fin de la guerre, au département des Affaires juives, qu'il a rendu effectives l'expulsion, la concentration, puis l'extermination de plusieurs millions de juifs. Et on peut dire qu'il ne bougea pas, jusqu'au moment de son exécution, de son insondable position.

Progressivement, la lecture d'Arendt du cas Eichmann s'organise en parvenant à cette thèse connue : un homme qui, de faire son devoir, tout son devoir, avait fini par ne plus penser par soi-même. « Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à penser – à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre ²⁹. » Ce dire d'Arendt est une façon profondément pertinente de situer les questions sur le rapport à la parole. Il nous rappelle aussi qu'en effet, c'est en passant par l'autre qu'un sujet peut interroger sa propre

position sur cette question du mal. Toujours est-il qu'il fera l'objet d'une forte critique. Arendt serait tombée dans le piège tendu par Eichmann lors de son procès : ne rien faire pour donner à penser qu'il y avait en lui une volonté de nuire particulière. Et elle aurait ainsi fait d'Eichmann un homme dénué d'intention idéologique, seulement occupé à bien faire son travail, jusqu'au bout, Arendt extrayant alors de son étude, je cite, « la leçon de la terrible, de l'indicible, de l'impensable banalité du mal ³⁰ ».

Le cas de Speer

Au moment de ce procès, nous sommes en 1961, un autre sinistre personnage purge sa peine de vingt ans de prison à Berlin : Albert Speer (1905-1981), architecte en chef du parti nazi, puis à partir de 1942 ministre de l'Armement d'Hitler. Dans sa cellule de la prison de Spandau, il écrit ses mémoires, en se cachant de ses geôliers. On y lira sa participation et sa responsabilité la plus évidente à des crimes contre l'humanité, notamment la mise en esclavage de centaines de milliers de prisonniers et de déportés dans les usines d'armement allemandes. Quand il se présente devant ses juges, Speer tient une position diamétralement opposée à celle d'Eichmann. Il est le seul haut dignitaire nazi jugé à Nuremberg en 1946 à avoir plaidé coupable.

L'intime d'Hitler, qu'il ne cache pas avoir été, voulut assumer sa responsabilité personnelle, mais avec elle celle, collective, du gouvernement auquel il participa. « Je défendis le point de vue que, certes, dans tout État, un ordre doit rester un ordre pour les subalternes, mais qu'à tous les échelons, la direction devait examiner et soupeser les ordres reçus et ne pouvait donc être déchargée d'aucune responsabilité, même si on cherchait à lui imposer l'exécution de l'ordre par la menace. Mais ce qui, à mes yeux, avait encore plus d'importance, dit Speer, c'était la responsabilité collective, qui à partir de 1942, nous engageait tous, pour toutes les mesures prises par Hitler, crimes y compris, où et par qui qu'ils aient été commis ³¹. »

En soutenant cette position, Speer n'a pas fait que sauver sa peau – chose qui, à ce moment-là, semblait lui être secondaire ; « j'avais tiré un trait sur ma vie ³² » écrit-il en attendant le verdict. Il nous permet surtout de retoucher à toute la dimension politique et à ce qu'il faut bien alors appeler le *dessein* d'Hitler et des nazis, auquel il a participé. Politique folle, inhumaine, simulacre de vérité ³³ masquée derrière le délire idéologique que l'on sait, mais politique des hommes quand même. Pourquoi insister sur ce point ?

Au regard de notre question, nous permettre de penser ce qui s'est passé autrement qu'en termes de déchaînement d'un mal absolu, radical, indépassable, est loin d'être secondaire. L'absolutisation du mal efface sa raison et sa dimension humaine et, partant, la possibilité d'en répondre ³⁴. L'absolutisation du mal est certainement un mal rajouté au mal. C'est peut-être, sans le savoir, ce que nous rappelle Speer.

Ainsi, et on ne voit pas comment il pourrait en être autrement, ici et dans bien d'autres situations et événements de notre temps, ce qui s'est passé l'a été à partir du choix et de l'engagement d'hommes, aux personnalités et aux vies plus banales les unes que les autres sans doute, pour la très grande majorité d'entre eux. Il s'agissait alors de pouvoir en répondre, ce qui pour le coup n'est jamais banal. À Nuremberg, mais à Nuremberg seulement – c'était trop tard pour des milliers de malheureux –, force est de constater que Speer s'est distingué des autres.

Conclusion

Il est troublant qu'Hannah Arendt ait été si mal comprise avec cette notion de banalité du mal. Elle n'a pourtant jamais dit que ce à quoi Eichmann avait participé était banal, ni que sa personnalité et le contexte de cette dictature en faisaient un innocent au regard des crimes immenses commis. C'est pourtant souvent le reproche qui lui est fait, et pas par n'importe qui – Claude Lanzmann, le réalisateur de ce chef-d'œuvre qu'est le film *Shoah*, par exemple soutient, entre autres choses définitives, qu'« Arendt n'a rien compris ³⁵ ». Tous ne pensent pas comme lui, tel le philosophe Giorgio Agamben : « L'une des leçons d'Auschwitz, dit-il, c'est qu'il est infiniment plus ardu de comprendre l'esprit d'un homme ordinaire que celui de Spinoza ou de Dante (en ce sens aussi doit s'entendre l'affirmation de Hannah Arendt, si souvent mal comprise, sur "la banalité du mal") ³⁶. » La notion de banalité du mal s'articule à l'idée que ce qui se passe quand le mal est fait ne tient à rien de surnaturel, mais seulement à la volonté d'un homme, sans qu'il sache toujours pourquoi (inconscient), aveuglé par un lien à l'Autre qui l'oblige et l'aliène. Ainsi, l'écrivain et philosophe, rescapé des camps, Élie Wiesel, qui fut présent au procès comme journaliste, déclare : « Cela m'agace de penser qu'Eichmann est humain ; j'aurais préféré qu'il ait une tête monstrueuse, à la Picasso, trois oreilles et quatre yeux ³⁷. »

On ne peut pas dire qu'Hannah Arendt soit freudienne. Pourtant, ses analyses s'articulent souvent de manière intéressante à la théorie et à l'éthique de la psychanalyse. Dans le texte « Sur la violence », de 1970, elle

dit : « Si la guerre est encore présente, ce n'est pas qu'il se trouve au fond de l'espèce humaine une secrète aspiration à la mort, non plus qu'un irrépressible instinct d'agression [...] cela provient tout simplement du fait qu'on n'a pas encore vu apparaître sur la scène politique d'instance capable de se substituer à cet arbitre suprême des conflits internationaux ³⁸. » On le voit, Arendt semble rejeter l'idée même de pulsion de mort, mais curieusement peut-être, elle rejoint Freud quand, une quarantaine d'années plus tôt, il écrit : « Une prévention efficace des guerres n'est possible que si les hommes s'entendent pour mettre en place un pouvoir central auquel est transféré le droit de jurisprudence pour tous conflits d'intérêts ³⁹. »

Au vu de l'histoire – la Société des nations ayant existé et l'ONU ⁴⁰ existant –, on ne peut que constater que ce n'est pas aussi simple. La clé que nous avons à notre disposition, avec la référence à l'inconscient comme effet du langage, peut nous éclairer bien sûr, à condition de s'en servir sans perdre sa logique, qui est avant toute chose d'ordre éthique, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être séparée de l'acte du sujet. Hannah Arendt a raison quand elle nous dit qu'il n'y a pas de pulsion de mort au fond de l'espèce humaine. Par contre, la pulsion de mort concerne celui qui, individu de cette espèce, s'en distingue comme sujet d'un désir inconscient. À charge pour lui d'y porter attention, d'accepter d'en répondre... ou de le refuser. Acte à chaque fois. Et cela change tout ; pour lui et pour l'espèce humaine.

Mots-clés : mal, jouissance, mal radical, banalité du mal.

* ↑ Intervention au séminaire EFCL « Mal dire », pôle 4, Aude, Roussillon, animé par Dominique Marin, à Narbonne le 25 février 2017.

1. ↑ J. Lacan, « Freud per sempre », entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto pour le journal *Panorama* (en italien), à Rome, le 21 novembre 1974, source internet.






2. ↑ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, 1964-1965*, séminaire inédit, leçon du 10 mars 1965.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 218.

4. ↑ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 82.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 217.

6. ↑ *Ibid.*, p. 219.
7. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 437.
8. ↑ En place d'agent, d'autre, de production et de vérité.
9. ↑ A. Badiou, *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier, 1994.
10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 39.
11. ↑ *Ibid.*
12. ↑ *Ibid.*, p. 59.
13. ↑ A. Badiou, *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal, op. cit.*
14. ↑ *Ibid.*, p. 13.
15. ↑ *Ibid.*, p. 63.
16. ↑ *Ibid.*, p. 76-77.
17. ↑ S. Freud, « Préface », dans A. Aichhorn, *Jeunesse à l'abandon*, Toulouse, Privat, 1973.
18. ↑ S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 263.
19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 27.
20. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, leçon du 21 janvier 1975, texte établi par J.-A. Miller, p. 30.
21. ↑ J. Lacan, « Freud per sempre », art. cit.
22. ↑ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, traduction française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966, p. 37.
23. ↑ *Ibid.*, p. 8.
24. ↑ *Ibid.*, p. 58, p. 488.
25. ↑ *Ibid.*, p. 58.
26. ↑ *Ibid.*, p. 74.
27. ↑ *Ibid.*, p. 106.
28. ↑ *Ibid.*, p. 75.
29. ↑ *Ibid.*, p. 118.
30. ↑ *Ibid.*, p. 440.
31. ↑ A. Speer, *Au cœur du Troisième Reich*, Paris, Pluriel, 2010, p. 707.
32. ↑ *Ibid.*, p. 714.
33. ↑ A. Badiou, *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal, op. cit.*, p. 65.
34. ↑ Cf. à ce sujet A. Badiou, *L'Éthique, Essai sur la conscience du mal, op. cit.*, p. 57.
35. ↑ C. Lanzmann dit encore : « Le concept d'Hannah Arendt est d'une grande faiblesse. Eichmann ne recule devant aucune inhumanité pourvu qu'il y trouve son compte » (*Libération*, 18-19 mai 2013). Dans *Sud-Ouest magazine* du 12 octobre 2013 : « Eichmann est un démon. Un démon ! Quoi qu'en ait dit Hannah Arendt [...] Toute son idée sur la banalité du mal est stupide. C'est la banalité de ses propres conclusions à elle. » Termes identiques dans le *Point* du 7 novembre. Au *Monde* le 13 novembre, il déclare qu'il tient « les propos de M^{me} Arendt pour une honte absolue ». Cf. l'article d'Yves Faucoup, « Le Dernier des injustes : Claude Lanzmann veut aujourd'hui en faire un Juste. Contre Hannah Arendt », 21 novembre 2013, site Mediapart.

36.  G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages, 1998, p. 12.
37.  D. Cesarani, *Adolf Eichmann, Comment un homme ordinaire devient un meurtrier de masse*, Paris, Tallandier, 2004, p. 419.
38.  H. Arendt, « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence, Essai de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 108.
39.  S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes II (1921-1938)*, Paris, PUF, 1995, p. 208.
40.  On sait que l'échange entre Einstein et Freud, datant de 1932, avait été initié par la Société des nations, créée en 1919. L'ONU (Organisation des nations unies) a été créée en 1945.

LANGUES ET INCONSCIENT

Colette Soler

Considérations sur *lalangue*, et les langues

Lalangue écrite en un mot, assonante avec la lallation selon Lacan, constituante de chaque inconscient, est toujours singulière, résultant de la rencontre de la parole avec le corps. Rien à voir avec les divers idiomes et les dictionnaires qui en sont les trésors.

Ces langues, Lacan en dit qu'elles sont du bois mort, que toute langue dite vivante parce que encore en usage est déjà une langue morte, autrement dit le cimetière de toutes les jouissances vivantes, qui ayant fait mot s'y sont déposées. Le dictionnaire, si précieux pour s'exprimer, et on sait combien Lacan en a fait cas, eh bien c'est un sanctuaire où sont déposés les restes de ceux qui furent – non les restes de corps mais des mots et sentences qu'ils ont émis. De là, on peut dire que tous les puristes de leur langue, tous ceux qui veulent la protéger des assauts, des remaniements venus des vivants avec leurs modes de jouissance en remaniement constant, tous sont... des nécrophiles.

Quand Lacan affirme que dans les discours il y a une barrière entre la production de la jouissance et la vérité de la jouissance, thèse connue, que nous dit-il, en d'autres termes ? Que tout sujet pris dans un discours est bilingue, puisqu'il n'y a pas de jouissance que la langue n'ordonne. D'un côté la langue commune qui véhicule des plus-de-jouir partagés, propres à une époque, qui fait le sens dit commun sans quoi il n'y a pas de société, de l'autre côté *lalangue* privée de la vérité des sons inconscients qui n'est pas faite pour la communication.

Une langue en tant qu'idiome n'est pas étrangère à la géographie, elle a bien des quartiers qui ne se distinguent pas seulement par les accents, mais par les langues qui s'y inventent, en tant que véhicules des jouissances. Elles ne sont pas toujours châtiées, notamment parce qu'elles recueillent les premiers comme les derniers mots du dialogue, ceux de l'insulte : gros mots, onomatopées, raccourcis, abréviations, injures violent quotidiennement la langue dématernalisée que l'on apprend à l'école. « Nique ta mère », qu'ils disent, les dits illettrés des dites banlieues. La formule peut

s'avérer plus insurrectionnelle qu'il n'y paraît. Alors, les puristes jouent aux effarouchés, quoiqu'ils aiment aussi à s'encanailler car il faut bien payer son tribut à la chair que la lettre mortifie. Ils sont sincères, d'ailleurs : une faute de grammaire, une virgule de trop ou de moins, un mot impropre, une locution écorchée les affectent authentiquement, cf. Joyce qui en a si fortement témoigné. Mais que signifie cette souffrance ? C'est qu'à maltraiter la langue on touche à leur objet à jouir, qu'ils élèvent donc la langue dématérialisée au rang de la chose, *das Ding*, le corps de leur plus-de-jouir majeur.


Rien à redire certes à ce placement de la pulsion, sauf quand il se fait impérialiste, voire inquisiteur. Alors se révèle combien tout débat sur la langue est un débat sur le pouvoir. On ne peut donc pas à la fois applaudir quand Klemperer étudie la langue du nazisme et ignorer qu'une langue, fût-ce celle que l'on aime, est toujours liée à un type de pouvoir. On le savait par la colonisation où le conquérant entre avec sa langue, et aussi par la résistance des langues dites régionales contre l'impérialisme des nationales, mais on ne le sait pas moins quand, projet plus positif, l'alphabétisation se met au service de l'assimilation. C'est au point parfois que celui qui aime sa langue ose à peine la défendre par crainte de trop brandir le glaive.

C'est qu'une langue engage des façons de vivre la pulsion – ce que l'on appelait autrefois les mœurs. Pas étonnant donc qu'au moment où nous sommes, les gendarmes de *lalangue* soient le plus souvent les mêmes qui, de leur voix, entretiennent la grande déploration sur le déclin. De fait la langue est pour chacun la matière, la *motière* à jouir dont il est fait. Que l'on y touche et le voilà menacé. Comme quoi d'ailleurs la crainte de la castration se joue bien au-delà du rapport primaire à la maman de nos jeunes années.

L'inconscient, lui, est *analphabète*. Il n'a pas d'orthographe, pas de grammaire (cf. *Les non-dupes errent* ¹), mais un lexique, toujours privé, qui s'impose de « l'une bévue » dont les lettres ignorent les chaînes de la grammaire. Je comprends de là, et pour la première fois, cette remarque de Lacan disant que dans le français, cette langue dont on n'en finit pas de vanter la précision et la rigueur, il y a un trop de grammaire ! Et qui ne sait que la grammaire, qui de ses métonymies fait le lit de la jouissance, préside au sens, au sens que l'on voudrait... commun ? Ici s'ouvrirait le chapitre de ce que fait la littérature. Nous citons souvent le propos de Lacan disant que le psychanalyste n'a pas à en remonter à l'artiste, qu'il devrait plutôt en prendre de la graine. Oui, quand c'est un écrivain, puisque tous deux font

du verbe leur instrument, mais pour quoi faire ? Littérature, ou ce qu'en fit Joyce selon Lacan, fin de la littérature ? La question reste en suspens.

Mots-clés : langues mortes-vivantes, impérialisme, lalangue.

1.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, 1973-1974.

Bulletin d'abonnement au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version papier : 80 €

Par chèque à l'ordre de : Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Rappel : la cotisation à l'EPFCL ou l'inscription à un collège clinique inclut l'abonnement à la **version numérique** du *Mensuel*.

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €

Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros : 25 €

Numéros spéciaux : 8 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation

n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse

n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €

Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :
www.champlacanianfrance.net