

sommaire du n° 134, juin 2019

■ Billet de la rédaction	4
■ 1 ^{re} Convention européenne de l'IF-EPFCL, 12-14 juillet 2019, Paris <i>Préludes</i>	
« Le dire des exils »	
Maria Teresa Maiocchi, Le sel de l'exil	7
Bernard Nominé, Et si on allait tous à Cracovie !	11
« Journée d'École sur les cartels »	
Rithée Cevasco, L'école des cartels	13
■ Journées nationales EPFCL, 30 novembre et 1 ^{er} décembre 2019, Paris <i>« Amour et haine »</i> <i>Présentation du thème</i>	
Colette Soler, Amour et haine	16
Natacha Vellut, Amour et haine	19
Albert Nguyen, L'éducation sentimentale	25
■ Séminaire EPFCL à Paris <i>« Transferts »</i>	
Marie-Paule Stéphan, L'expérience du passeur et le transfert	31
Lydie Grandet, Pas sans École	34
Nadine Cordova, Place au transfert, on ne badine pas	37
Patrick Barillot, Y a-t-il un au-delà transférentiel après la passe ?	41
■ Cycle de conférences EPFCL à Montpellier <i>« La psychanalyse, encore »</i>	
Sol Aparicio, Devoir savoir répondre	47
Dominique Touchon Fingermann, La réponse de l'analyste	54

■ Entrée des artistes

Muriel Mosconi, Désir féminin et pousse-à-la-femme 63

■ Séminaire Champ lacanien à Paris

« Les ségrégations »

Patricia Zarowsky, Exil et langue 69

Sidi Askofaré, Exil et ségrégations 76

Luis Izcovich, Les affects des exils 80

Armando Cote, L'exil nu 84

■ Une journée sur la clinique dans le champ lacanien au cœur de la cité

« Offre de la psychanalyse dans la cité, un pari ? »

Dorothée Legrand, Donner lieu : parler au cœur hors de la cité 92

Céline Guégan-Casagrande, CAPA. La psychanalyse,
un lieu de contrebande ? 97

Frédérique Decoin Vargas, Pas de danse 100

Christine Silbermann, « Le CAPA, et après ? ... » 103

■ Les collègues de clinique psychanalytique

Dominique Marin, L'affaire du sexe dans le devenir adolescent 106

Brigitte Hatat, Rester vivant 117

Directeur de la publication

Radu Turcanu

Responsable de la rédaction

Claire Duguet

Comité éditorial

Anne-France Chatiliez-Porge

Dominique-Alice Decelle

Éphémia Fatouros

Camilo Gomez

Sybille Guilhem

Laure Hermand-Schebat

Cristel Maisonnave

Patricia Martinez

Giselle Sanchez

Nathalie Tarbouriech

Jean-Luc Vallet

Lina Velez

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

Le *Mensuel* de juin annonce la prochaine trêve estivale. Les textes sont nombreux, qui témoignent d'un travail au long court de recherche théorique ou clinique. Une élaboration partagée avec quelques autres (cartel), parfois nombreux (séminaires ou journées), voire très nombreux (la 1^{re} Convention européenne de juillet 2019 ou les 14^{es} Journées nationales du 30 novembre et du 1^{er} décembre de la même année). Voir le sommaire.

Outils de travail pour certains, objet de reconnaissance pour d'autres, on peut se poser la question de ce que soutient, au-delà des efforts constants d'une petite et courageuse équipe éditoriale, le projet de transmettre les travaux des psychanalystes.

Les psychanalystes, à la différence des autres chercheurs, ne fonctionnent pas par accumulation de résultats mais plutôt par l'irruption dans le travail d'une solution éclair, épiphanique : « Voilà, c'est ça ! »

Ce fonctionnement de la pensée, déconcertant, en lien avec la praxis au sens du traitement du réel par le symbolique, vaudrait pour la recherche comme pour la cure, ainsi, entre le questionnement et la trouvaille, les psychanalystes cheminent tout autant dans le travail théorique.

Qui n'a jamais fait l'expérience d'un long et intense travail sur un concept ou une question psychanalytique sans constater que ce qui semblait une évidence au début s'est complexifié au point de remettre en cause une série de conséquences logiques ? ou au contraire qu'un point resté opaque jusque-là s'est éclairé soudainement avec l'idée d'avoir dénoué un point de résistance théorique et/ou clinique ?

Vu sous cet angle, on pourrait se demander où est l'intérêt de produire et de diffuser des écrits.

Lacan, dans « L'étourdit », nous indique que la psychanalyse est la science du réel pour autant que ce réel soit rencontré comme impossible, du côté de la clocherie fondamentale et qui résiste à la représentation. Un réel

hors sens qui répond à l'inexistence du rapport sexuel et qui ne passe pas au savoir.

Ainsi, s'il y a une cohérence dans l'ensemble des concepts psychanalytiques, ce serait dans une jointure avec le hors-sens. Dans une tentative de la pensée à aborder cet objet *a* qui échappe radicalement à toute détermination, les psychanalystes sont en perpétuelle recherche. Cela n'exclut pas les moments de fulgurance, mais celle-ci reste ponctuelle et ces moments de trouvaille ne s'accumulent pas pour former l'encyclopédie d'une vie psychique.

Saint Thomas, à la fin de sa vie, résumait son œuvre en parlant de « sicut palea » tandis que Lacan parlait de *poubellication* pour le commerce de son œuvre.

Est-ce un projet vaniteux et vain que celui d'un recueil mensuel de textes ? Peut-être, mais il est néanmoins nécessaire. Faute d'un système plein d'un savoir supposé lisse et commun, faute d'une doxa qui impliquerait de connaître à l'avance où l'on va, la lecture de ce *Mensuel* invite à consentir au disparate et à l'agrégat d'un ensemble de textes très divers. Des textes qui ne valent rien, donc, si ce n'est par l'effort, à chaque fois inédit, de leur auteur, de faire le tour, avec un dire – intransmissible lui –, sur un point de ce que dit l'orthodoxie. Il s'agirait de *détourer* ce qui, dans ladite doctrine, est marqué d'impossible.

Bonne lecture et rendez-vous à la rentrée.

Claire Duguet

1^{RE} CONVENTION EUROPÉENNE DE L'IF-EPFCL 12-14 JUILLET 2019, PARIS

Préludes

Le dire des exils

Journée d'École sur les cartels

Le dire des exils

Maria Teresa Maiocchi

Le sel de l'exil *

« ... si bien que fait et dire soient même chose »

Dante, *L'Enfer*, XXXII

« Heureusement que là nous avons le poète pour vendre la mèche : Dante, que je viens de citer, et d'autres... »

J. Lacan, « Télévision », 1973 ¹

Dans la proposition de nos Journées européennes, entre *dire* et *exil*, l'image choisie pour l'affiche – heureuse contingence – interroge le lien avec le titre en même temps qu'elle le figure : car irrésistiblement surgissent les célèbres tercets de Dante. Exil « prophétisé » à Dante, alors qu'il est déjà exilé depuis longtemps :

*Tu lascerai ogne cosa diletta
più caramente ; e questo è quello strale
che l'arco de lo essilio pria saetta.*

*Tu proverai sì come sa di sale
lo pane altrui, e come è duro calle
lo scendere e 'l salir per l'altrui scale.*

« Tu quitteras toutes les plus chères choses tendrement tenues ; et cela est le trait que l'arc de l'exil décoche d'abord.

Tu sauras combien il a goût de sel le pain des autres, et comme est dur chemin descendre et monter par l'escalier d'autrui ². »

Des affects d'exil y sont annoncés après coup, et ils touchent la vie et la tâche même du poète, lequel, dans la conception de Dante, est dans la

polis, en est indissociable. Le poète surgit d'elle dans sa singularité, tout en étant expulsé, *ex-silé*, et pourtant il y reste. Il s'incarne, en tant que la *polis* est structure de liens, quoique désassortis³. Le thème est crucial : Dante l'interroge et le réinterroge dans son parcours. Sa poétique en est constituée, tout comme le montre le choix audacieux de la langue, le *volgare*, dont la langue italienne d'aujourd'hui ne s'éloigne pas tellement.

« ... l'altrui scale », les escaliers d'autrui... C'est précisément un escalier que l'image de notre affiche propose. Chemin raide, pas de pierre, marches difficiles à gravir, qui participent au va-et-vient, au *Fort ! Da !* de l'exilé. Et *scale* (escaliers) rime avec *sale* (sel) et *strale* (flèche), noms d'une brûlante blessure. Qu'est-ce qui peut éclore au-delà des larmes ?

Sans ces flèches que « l'arc de l'*ex-sile* » décoche, sans l'essoufflante descente et montée de celui qui n'a plus ni sol ni repos, sans « le dur chemin » où s'historise le réel traumatique d'une perte répétée, est-ce que la contingence d'un passage *ex nihilo*, d'une passe à une *nouvelle* langue, pourrait advenir ? L'invention du *volgare*, de l'italien comme langue propre qui peut se séparer du latin, ne semble pas être un dire d'*exilé*, mais un dire de l'exil. Génitif de l'objet et du sujet, œuvre de civilisation qui fait un avec la poétique de Dante, toujours pointée aux limites du dire, au dire qui manque toujours au parlêtre, pour atteindre un réel. Le travail d'une « politique de la langue » y prend forme, et produit une antériorité tout à fait particulière par rapport à une identité « nationale » qui se construit, qui – elle – se fait pas mal attendre.

Ces escaliers de l'Autre, chemin impossible, déracinement infini *de et par* l'expérience – entre « seuil », « sel », « sol », « monter » et autres dérivés –, creusent l'exil, *lo essilio*, dans l'être même du poète : exilé qui, dans l'abandon et le voyage⁴, sait assumer la perte de l'objet en tant que spécifique de la structure. L'Autre « a le goût du sel », rude cacophonie, saveur-savoir qui se fait amère⁵, blessure *active* : quitter toutes les plus chères choses, *ogne cosa diletta più caramente*, point cru de l'objet qui donne structure à l'exil selon la modalité typique dite de la « prophétie post eventum », ce qui la rend encore plus destinale : « ...Tu quitteras... Tu éprouveras... » Le sujet grammatical n'est pas ici sous-entendu comme il l'est habituellement en italien : un ad-venir est en acte, ad-venir du sujet, dont l'abandon se sera su avant, dans un passé qui *aura été* antérieur, futur antérieur qui se sera approché du temps qu'il faut... Contingence d'une rencontre, *chance*⁶, coup de dés singulier, qui pourra permettre – avec Lacan – de « passer dans le bon trou de ce qui lui est offert ». En passant du « particulier⁷ » comme

symptôme tant du point de vue social que politique – ce qui ne cesse pas de s'écrire – au sinthome singulier qui cesse de ne pas s'écrire⁸.

Ce « bon trou » par lequel passer, n'est-ce pas l'expérience de l'exil que la *Comédie* redouble et figure ? Perte radicale de sa terre et de « sa » femme, qui mène Dante à l'écriture impossible du « tristo buco », le triste trou infernal dans le voyage au travers duquel il poursuit les limites du dire. L'exil du rapport qui n'existe pas, qui ne se répare même pas à travers l'amour, lui fera – oui – retrouver l'aimée, mais en tant que nom *nouveau*, nom de béatitude⁹, pour « dire d'elle ce qui jamais n'a été dit d'aucune¹⁰ », ce qui définit le voyage de l'*ex-sile*, l'*ex-silium*, lui-même comme dire nouveau, *bien dire*. Le poème vivant de la *Comédie* est donc peut-être « trace de son exil, non comme sujet mais comme parlant, trace de son exil du rapport sexuel¹¹ » : de l'expérience de l'exilé à l'essentiel de l'exil, en tant que structure qui présente le rapport qu'il n'y a pas, limite du dire, et pourtant à dire, impossible qu'en quelque sorte Dante répète en conclusion de chaque cantique, d'où le « bien dire » peut/doit surgir.

Si avec Colette Soler nous nous demandons « comment [le dire des exils] s'articule avec le dire analytique qui, lui, va vers l'exil structural », le pas de Dante – orienté par le « trois fois rien » du « battement de paupières » de Béatrice¹² – montre l'exil précisément à l'envers de la « tristitia », pour « s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure¹³ » ; et *en bien dire*. L'*ex-périence* – à la fois, dans son étymologie, *épreuve* et *trajet*¹⁴ – de l'exilé coïncide ici avec un dire qui fait langue, pour un « logement des nécessités de la structure » : afin qu'il cesse de ne pas s'écrire... *Comédie*... si humaine qu'on la dira divine.

Quant à notre propre exil, nous savons que notre tâche de « réfugiés¹⁵ », *ex-silés* nous aussi donc, n'est pas de conduire à l'œuvre d'art qui pare aux « impasses » croissantes du malaise de notre civilisation, de la psychanalyse, mais d'ouvrir « le fondement de l'expérience » et de mettre « en cause le style de vie » qui en relève. On l'appelle une École.

*↑ *Esilio*, anciennement *essilio*, du latin *exilium*, de *ex* et *solum*, le sol. Racines indo-européennes et sanskrites, *SAD* et/ou *SAL*. Des racines étymologiques se croisent : monter (*salire* en italien), sel (*sale*), couler-parcourir (*scorrere-andare*), seuil (*soglia*), soulier (*suola*), salle (*sala*), escalier (*scala*), descendre (*scendere*), chuter (*cadere, accadere*), scandale (*scandalo*), siège (*sede*)...

- 1.↑ J. Lacan, « Télévision » (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 526.
- 2.↑ Cœur du chant XVII du *Paradis* de la *Comédie*, lui-même cœur métrique du troisième cantique, point qui la partage. L'attention de Dante à la construction symbolique-figurale de la *Comédie* empêche de le considérer comme un hasard. Sur la dimension figurale du poème, voir E. Auerbach, *Écrits sur Dante*, Paris, Macula, 2000.
- 3.↑ L'étymologie de *polis*, en grec, porte sur une racine sanskrite : *PAR-* *PUR-*, après *PUL-* *POL-*, d'où *pleon*, *pletos* : plus, plein, multitude.
- 4.↑ Voyage qui est, au fond, sans retour, comme à sa façon le fait entrevoir Joyce dans *Exils* (1915)...., perte absolue.
- 5.↑ Le pain dit « toscan » est traditionnellement sans sel, *sciapo*.
- 6.↑ J. Lacan, « Télévision » (1973), art. cit., p. 518 et 526.
- 7.↑ Ce *particulare* est un concept spécifique de la réflexion politique en Italie au *xv^e* siècle, dans l'articulation de Guicciardini plutôt que de Machiavel. Trois siècles plus tard, les problèmes d'un « sujet de la politique » sont toujours les mêmes à Florence.
- 8.↑ Cf. la réponse de J. Lacan à A. Albert (J. Lacan, « Intervention à la suite de l'exposé d'André Albert », 1975, dans le cadre des journées d'étude de l'École freudienne de Paris, Maison de la Chimie, publié dans *Lettres de l'École freudienne*, n° 24, 1978, p. 24) : « Si quelque chose se rencontre qui définit le singulier, c'est ce que j'ai quand même appelé de son nom, une destinée, c'est ça, le singulier, ça vaut la peine d'être sorti, et ça ne se fait que par une bonne chance, une chance qui a tout de même ses règles. Il y a une façon de serrer le singulier, c'est par la voie justement de ce particulier, ce particulier que je fais équivaloir au mot symptôme [...] L'analyse est quelque chose qui nous indique qu'il n'y a que le nœud du symptôme pour lequel il faut évidemment en suer un coup pour arriver à le tenir, à l'isoler ; il faut tellement en suer un coup qu'on peut même s'en faire un nom, comme on dit, de ce suage. C'est ce qui aboutit dans certains cas au comble du mieux de ce qu'on peut faire : une œuvre d'art. Nous, ce n'est pas ça, notre intention ; ce n'est pas du tout de conduire quelqu'un à se faire un nom ni à faire une œuvre d'art. C'est quelque chose qui consiste à l'inciter à passer dans le bon trou de ce qui lui est offert, à lui, comme singulier. »
- 9.↑ C'est alors que Bice Portinari devient *Béatrice*, celle qui donne la béatitude.
- 10.↑ Comme il le promet à la fin de *La Vita nova*, *La Vie nouvelle* (1295), œuvre dans laquelle il appose un sceau d'indicible au dire amoureux, « le doux style nouveau ». Où l'inaccessible n'est pas la femme, comme dans la tradition des troubadours, mais le « pouvoir dire », le dire même.
- 11.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore* (1972-1973), Paris, Seuil, 1975, p. 132.
- 12.↑ J. Lacan, « Télévision » (1973), art. cit., p. 526.
- 13.↑ *Ibid.*
- 14.↑ De *ex* et *peiro*, « je mets à l'épreuve, je pénètre ». Racine indo-européenne *PAR* de « traverser, faire un trajet ».
- 15.↑ J. Lacan, « Acte de fondation » (1964), dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 238.

Le dire des exils

Bernard Nominé

Et si on allait tous à Cracovie !

Généralement, on parle de l'exil au singulier pour désigner une situation personnelle précise qui pousse un sujet à tout quitter dans l'espoir d'un ailleurs où la vie lui serait plus supportable. C'est une séparation radicale qui peut témoigner d'un sérieux désir de vivre. Car après tout, dans certains cas, reculer devant l'exil pourrait bien dénoter une position dépressive. Qu'on se souvienne des efforts déployés par la communauté analytique animée par Marie Bonaparte pour convaincre Freud qu'il fallait quitter Vienne. Il était âgé, sa santé minée par un cancer. Minimisait-il les dangers du nazisme ou était-il prêt à accepter l'inacceptable ?

Si dans les deux derniers siècles on s'exilait d'Europe pour aller chercher fortune de l'autre côté de l'Atlantique, c'est aujourd'hui à notre tour de faire semblant d'eldorado, et notre Europe doit faire face à un flux migratoire important de personnes qui ont choisi l'exil, dans des conditions périlleuses, et qui demandent asile. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elles ne sont pas toujours les bienvenues et que les pays européens se divisent quant à leur façon de les accueillir ou de les renvoyer chez elles. Cela donne à l'exilé un statut particulier. Objet de rebut le plus souvent, ranimant la xénophobie naturelle, ou dans certains cas objet agalmatique animant la charité des bonnes âmes. On reconnaîtra facilement dans ce double statut la fonction que Lacan a attribuée à l'objet *a*. C'est en cela que l'exilé a certainement des choses à dire qui concernent les psychanalystes.

J'ai eu l'occasion d'écouter un jeune migrant dans le cadre d'un entretien clinique organisé par nos collègues romains. Ce jeune adolescent avait fui avec son père et son frère son pays d'origine du fait d'une persécution raciale dont sa famille faisait l'objet. Il avait perdu son père et son frère dans le naufrage de l'embarcation qu'on leur avait assignée et se retrouvait seul à Rome, hébergé par une association après avoir fugué plusieurs fois pour éviter le renvoi dans son pays. J'ai été frappé par la volonté décidée de ce garçon. Dans ses fugues répétées, ce n'était pas le confort qui

l'animait mais la volonté de vivre. Il avait noué une relation transférentielle avec une collègue psychologue et celle-ci a pu nous dire qu'un jour il lui avait annoncé qu'il allait peut-être fuguer de nouveau. Si habituellement il fuguait sans prévenir, faisant semblant d'être le garçon sage qui ne bougerait pas, ce jour-là il disait quelque chose à sa psychologue qui témoignait à mon sens d'une accroche transférentielle manifeste. Ce dire nous a paru exemplaire dans sa façon subtile de faire entendre à l'Autre l'inverse de ce que son énoncé disait. On aurait pu lui répondre sur le mode de la blague juive : « Pourquoi me dis-tu que tu vas à Cracovie... ? »

Mettre l'accent sur le dire des exils, lors de notre Convention européenne, c'est donner à la situation de l'exil une portée plus structurale et l'examiner hors du discours courant avec le changement de perspective que la psychanalyse propose. Alors nous pourrions aborder toutes les façons qu'un sujet peut avoir de s'exiler pour de bonnes ou de mauvaises raisons, c'est-à-dire au gré de sa position subjective comme réponse au réel de son monde.

Journée d'École sur les cartels

Rithée Cevasco

L'école des cartels

Les cartels ont leur structure, que nous formalisons actuellement ainsi : $4 + 1$. Dès le moment de son invention, Lacan n'a jamais cessé de revenir sur ses dimensions, encore et encore : collectif *versus* classe, temporalité, production, plus-un, permutation, nouages entre ses participants et avec l'École. Avec l'invention de ce dispositif, il a voulu ne promouvoir rien de moins que des liens inédits dans une École, en la distinguant ainsi de tout autre type d'association analytique.

On met ainsi l'accent sur le fait que le cartel est d'École ou n'est pas... Et il n'y a pas d'École sans cartel !

Dans le cartel, on parie sur une forme de lien collectif qui se distingue tant des lois freudiennes de formation de la foule que de simples agrégats indéfinis, fréquemment confondus avec des groupes d'étude.

Opposer le collectif à la classe n'est pas un pari banal ! Il incite à une réflexion sur la politique de l'École que l'on désire, y compris, pourquoi pas ? à une réflexion plus étendue dans le champ du politique au sens large.

Dans le cartel, des corps avec leurs noms propres se donnent rendez-vous, un par un, tissant leur lien à partir d'un transfert qui n'est pas quelconque. Lacan l'a nommé : transfert de travail. Ni travail de transfert, ni transfert de masse. Liens qui se tissent avec une identification à un manque (identification hystérique sans doute) : manque de savoir, dont une production est attendue. Production de savoir qui n'est pas celle d'un discours savant, mais bien celle qui rend compte d'un parcours qui débouche sur cette limite du savoir propre à notre champ analytique. Rencontre avec cette limite suscitant sans cesse un renouvellement du désir de savoir.

Nous attendons de notre École qu'elle rende possibles ces liens cartelisants inédits, par lesquels nous maintenons ouvert l'espace de transfert de travail aux textes de Freud, de Lacan et de ceux qui, dans notre École – et pourquoi pas en dehors d'elle ? –, élargissent ce champ en l'interrogeant, le

questionnant, l'enrichissant avec le style particulier de la production du un par un. Car, lors de ces rencontres au sein du cartel, nous pouvons obtenir cette singulière satisfaction partagée de la béance bien inédite de notre praxis, qui nous confronte à un savoir sans sujet dans notre travail de transfert dans la cure.

Le cartel, organe de base de l'École, comment le promouvoir, en prendre soin, maintenir sa vivacité ? Quel meilleur endroit, en effet, pour nouer les différentes strates d'une École traversée par la ronde des discours ?

Au cours de cette journée, on peut parier sur une mise à ciel ouvert des attentes de l'École concernant les cartels, ainsi que celles des cartels concernant l'École.

Notre communauté de cartels est large. Les divers catalogues qui ordonnent leur synchronie et leur diachronie en rendent compte : apparition, finalisation, productions et permutations.

Cette journée d'École est une occasion pour nos organes de base de l'École de se faire entendre, afin qu'ils puissent l'interpeller et l'éveiller de son éventuel ronronnement causé par l'automatisme de son fonctionnement. Nous l'espérons !

JOURNÉES NATIONALES EPFCL 30 NOVEMBRE - 1^{ER} DÉCEMBRE 2019 PARIS

Amour et haine

Présentation du thème

Colette Soler

Amour et haine *

Amour et haine sont deux affects aussi vieux que l'humanité, dont chacun a une expérience, dont on parle partout, signe qu'ils sont étroitement liés à la structure.

Leurs occurrences peuvent se répartir sur trois axes principaux : celui du rapport au savoir, celui du sexe et celui du dire. Un mot sur chacun.

1. Le rapport au savoir de l'inconscient

Freud, très tôt, bute sur un amour dit de transfert, soit indépendant de la personne de l'analyste, lié seulement à la promesse d'interprétation que fait le dispositif de parole qu'il a inventé. Il découvre du même coup combien il est prompt à se retourner en haine – *hainamoration* dit Lacan. Elle laisse entière la question d'une autre haine, dissymétrique, qui passe au-delà du principe de plaisir, au-delà aussi du « n'en rien vouloir savoir », car sans rapport aucun au savoir.

2. Le rapport des corps sexués

Sur ce terrain l'amour, « sublimation du désir » qui « élève l'objet à la dignité de la chose », l'amour rêve de fusion. *Éros* dit Freud, il veut faire Un, et il est féminin ajoute Lacan. Pourtant, comment ne pas voir que là justement, le « Y a de l'Un » de différence s'impose inexorablement, faisant sur la scène du « théâtre de l'amour », le passage du « tu es ma femme » de la parole d'amour instituant au « tué ma femme » tellement actuel en ce début de siècle si peu romantique.

3. Et puis, il y a « l'Un-dire » « qui se sait tout seul ».

Il résonne dans notre civilisation, clameur dit Lacan, tout comme en fin d'analyse avec la question de savoir si, à la fin, « s'identifier à son symptôme », autrement dit assumer son Un-dire de solitude, est plus propice à la haine qu'à l'amour, ou l'inverse. Quelque chose est là à mesurer qui concerne le hors analyse et l'après analyse.

Quelques remarques supplémentaires sur le premier axe de la question.

On lit dans *Télévision* que la psychanalyse a apporté du nouveau dans la question de l'amour, mais du nouveau qui courait déjà les rues. Du nouveau qui était donc déjà là. Je ne peux l'entendre que de la façon suivante : l'amour est de transfert depuis toujours, mais on ne sait en quoi il consiste que depuis la psychanalyse. C'est d'ailleurs bien ce qui était impliqué par le fait que Lacan en ait trouvé le modèle chez Platon quand il faisait son séminaire *Le Transfert*. Sur ce fil il faut bien conclure que tout amour est de transfert, la question étant seulement de savoir ce qui est transféré dans l'amour.

On peut croire qu'il y a deux constructions successives chez Lacan, la première disant que l'amour transfère le manque, tandis que la seconde met le savoir en jeu, avec le sujet supposé savoir. Mais ce n'est pas tout à fait ainsi.

Le séminaire *Le Transfert* construisait la réponse à la question de ce qui se transfère avec les deux métaphores dites de l'amour et du désir, autrement dit avec notre binaire demande/désir, les deux faces du manque que la parole véhicule. D'où la formule « aimer c'est donner ce que l'on n'a pas ». C'est au point que pour le couple Alcibiade-Socrate, inaugural du transfert dans l'histoire de la philosophie selon Lacan, il n'y aurait pas d'excès à parler d'un transfert de castration.

Or, dans cette première conceptualisation, le savoir ne semble pas être de la partie ; et pourtant il y est. En effet, si Socrate est à l'origine « du plus long transfert de l'histoire », comme le dit Lacan, c'est pour avoir imposé au maître la question de son désir. Et la question du désir est ce qui fait le nœud du désir, au désir de savoir.

Dans le transfert donc, historiquement comme individuellement, le manque du désir étant solidaire du manque à savoir, le savoir est en jeu dès le début de la conceptualisation de Lacan. L'amour pour le sujet supposé savoir et la notion même de sujet supposé savoir ne s'éclairent que de là. Si j'aime le supposé savoir, c'est parce que je ne sais pas. Je ne sais pas ce qu'est mon désir inconscient, je ne sais pas ma propre vérité donc, de ce fait même, et par la grâce de la parole, je peux me mettre... en chasse « pour », pour savoir ma vérité. C'est le terme de Lacan. Évidemment, il faudra s'apercevoir, et chaque analysant n'y manquera pas, que du fait que la vérité n'est jamais toute dite, une déception est programmée dans cette chasse, et avec elle un autre affect, la face inversée de l'amour, l'*hainamoration* transférentielle.

Un amour donc qui s'adresse au savoir, amour généré par le manque à être et à savoir, qui donne l'illusion d'un désir de savoir, alors qu'il n'est qu'une demande de signifiants, demande « des mots pour le dire » dont

Lacan aura montré qu'elle allait fort bien avec le « je n'en veux rien savoir », autrement dit avec l'horreur non pas du savoir mais de savoir qui s'en distingue.

*[↑](#) Présentation, en novembre 2018, du thème « Amour et haine » des Journées nationales EPFCL des 30 novembre et 1^{er} décembre 2019 à Paris.

Natacha Vellut

Amour et haine *

En réfléchissant au thème des prochaines Journées des 30 novembre et 1^{er} décembre 2019, *Amour et haine*, j'ai été surprise de m'arrêter à ce petit mot « et » entre amour et haine. Un signifiant qui semble bien moins chatoyant, moins riche de significations, moins promesse d'équivoques que les signifiants amour ou haine.

Il est toutefois un signifiant comme les autres et se prête aux significations comme aux équivoques. Nous pourrions entendre amour *hait* haine ou amour *est* haine... et les deux formules ne seraient pas complètement absurdes, bien que ce soient des équivoques « un peu tirées par les cheveux », comme ironise Lacan dans le séminaire *Encore* ¹.

Les connecteurs logiques

Ce petit mot de deux lettres, « et », n'est pas seulement un signifiant quelconque, il est aussi un connecteur logique. Un connecteur ou opérateur logique est en grammaire un morphème – même pas un mot – qui établit une liaison entre deux énoncés, ici entre deux signifiants. Ces connecteurs logiques peuvent « sembler échapper à la propriété autodifférentielle du signifiant ² », échapper à l'appareillage à un signifiant binaire S2. Ils désignent des opérations logiques qu'on pourrait supposer sans équivoque.

« Et », connecteur logique, exprime l'addition en linguistique (Lacan fait un sort à l'addition dans le *Séminaire XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* : l'addition suppose des éléments parfaitement homogènes, on n'additionne pas des choux et des carottes, et la psychanalyse fait surgir la singularité plutôt que l'homogénéité). « Et » est en logique un connecteur de conjonction entre deux énoncés. Il conjoint ici amour et haine.

Les connecteurs logiques servent à Lacan à articuler le rapport du sujet à l'Autre. Comme on ne saurait pas ce qu'on éprouve sans l'Autre, l'abord des affects ne peut négliger ces connecteurs et les opérations logiques qu'ils produisent.

Connecteurs logiques et pulsion

Nous retrouvons cette notion de connecteur logique dans le poinçon, que Lacan compare à un « nœud radical où se conjoignent la demande et la pulsion que désigne $S \diamond D$ (S barré poinçon grand D), et qu'on pourrait appeler le cri ³. »

Connecteurs logiques et fantasme

Le poinçon, utilisé aussi dans la formule du fantasme $S \diamond a$, comprend deux opérateurs logiques, conjonction et disjonction. *Et*, c'est le signe du petit chapeau : \wedge , et *ou*, le petit chapeau inversé : \vee . Le poinçon à la fois conjoint, le sujet et l'objet, et disjoint, le sujet ou l'objet. Dans le *Séminaire XI*, Lacan propose de lire ce poinçon comme un bord entre sujet et objet ⁴. Le poinçon figure un lien entre sujet et objet, un enchaînement entre ces deux éléments, que seule la coupure permettra de défaire afin de laisser chuter l'objet *a*.

Connecteurs logiques et sujet

L'aliénation, opération logique qui est au fondement de tout sujet, s'appuie sur un « ou » – un *vel* en latin –, un connecteur de disjonction que Lacan transforme en connecteur de réunion par l'opération de la négation. Il l'illustre par le fameux exemple de la bourse ou la vie. Si le sujet choisit la bourse, il perd la bourse et la vie. S'il choisit la vie, il a la vie sans la bourse, soit une vie qui comporte une perte, une vie « écornée ». « Quel que soit le choix, il a pour conséquence un *ni l'un ni l'autre* ⁵. » Dans l'aliénation du sujet, le choix s'opère entre l'être (le sujet) ou le sens (l'Autre). Si le sujet choisit l'être, il disparaît comme sujet puisqu'il tombe dans le non-sens (le non-sens étant l'intersection entre l'être et le sens), s'il choisit le sens, il apparaît produit par le signifiant mais il perd le non-sens, il est donc un sujet « écorné » de son non-sens, c'est-à-dire de son inconscient.

Lacan martèle dans le *Séminaire XI* – dans lequel il fait ces développements – que les connecteurs logiques ne sont pas arbitraires, qu'il ne s'agit pas d'inventions ou de vues de l'esprit. Ils existent. Ils sont dans le langage ⁶.

Conjoindre amour et haine

Revenons à amour et haine, dont Lacan tente de nous faire entendre la conjonction d'au moins deux manières.

Un atome

Lacan fait des deux signifiants amour et haine un seul atome, dans un passage du texte « Kant avec Sade », écrit en 1962. Je vous cite la phrase, magnifique : « Des imprévisibles quanta dont l'atome amour-haine se moire au voisinage de la Chose d'où l'homme émerge par un cri, ce qui s'éprouve, passées certaines limites, n'a rien à faire avec ce dont le désir se supporte dans le fantasme qui justement se constitue de ces limites ⁷. »

Dans ce passage, il introduit, dans sa relecture de Kant après Sade, la question de la jouissance, qui s'éprouve et ne se laisse pas contenir dans les limites du désir. L'atome amour-haine y est un quantum, c'est-à-dire une quantité indivisible (les quanta sont les quantités indivisibles d'une grandeur physique, telle l'énergie, décrite par la théorie des quanta). *L'atome amour-haine* est une conjonction disons solide, une entité insécable de deux signifiants a priori opposés. Atome dit bien que, si loin qu'on puisse pousser la séparation, amour et haine sont intriqués. Séparer un atome, les physiciens parlent de diviser un atome, cela provoque... une fission nucléaire ! Diviser un atome demande aussi beaucoup d'énergie, clin d'œil à l'énergie investie dans la cure analytique...

Un seul mot

Une deuxième voie empruntée par Lacan pour conjoindre amour et haine est de condenser les deux mots en un seul : *l'hainamoration*. « Ne pas connaître la haine, c'est ne point connaître l'amour non plus », dit-il dans le séminaire *Encore*, en 1973 ⁸, à la suite de Freud citant Empédocle. Ce dernier estimait que Dieu devait être bien ignorant s'il ne connaissait pas la haine. L'on saisit ici que haine et amour se conjuguent dans un lien au savoir.

Lacan avait introduit précédemment, en 1961, le « sujet supposé savoir » comme « une supposition induite ⁹ ». L'analyste donne corps et image à ce sujet supposé savoir, c'est ce mirage transférentiel qui soutient la situation analytique. « La méprise du sujet supposé savoir » sera le titre d'une conférence de Lacan à Naples en 1967. On n'accède au savoir inconscient qu'au prix d'une méprise. L'analysant s'adresse à l'analyste, lui suppose un savoir, et Lacan constate que « celui à qui [on] suppose le savoir, [on] l'aime ¹⁰. » Le savoir est donc le ressort de l'amour de transfert. Mais ce savoir se dérobe et l'analyste n'est pas le lieu de l'Autre. Le savoir dont il s'agit est un savoir sans sujet, l'amour de transfert rate son adresse à interpeller le sujet analyste. Le procès analytique conduit à une désupposition de savoir et celui à qui on désuppose le savoir, on le hait. Il n'y a pas d'amour sans haine ni de haine sans amour, « l'amour, c'est *l'hainamoration* » qui désigne la zone d'expérience de la psychanalyse.

Comme on peut l'approcher avec ces deux exemples, l'atome amour-haine et l'*hainamoration*, les lois structurelles du langage et la binarité du signifiant – un signifiant ne peut valoir et opérer en soi, il en appelle toujours à un autre signifiant, un signifiant seul ne saurait signifier –, ces lois et cette binarité tendent à une correspondance entre signifiants. Conjoindre amour et haine, c'est leur donner une certaine position symétrique, comme la théorie des ensembles le représente visuellement. C'est les proposer dans un rapport d'équivalence.

Disjoindre amour et haine

Or, Lacan disjoint aussi amour et haine.

Si le vrai amour débouche sur la haine, comme le propose Lacan dans le séminaire *Encore*, il n'est pas l'amour vrai. Dans le séminaire *Le Transfert*, Lacan évoque l'amour vrai de Socrate qui met Alcibiade sur la voie de la vérité de son désir. La métaphore de l'amour est alors le renversement grâce auquel l'aimé devient aimant, devient désirant¹¹. Pas question de haine ici, de jalousie, oui, mais pas de haine. L'amour peut mener au désir par la voie d'un savoir, savoir que Socrate incarne.

Lacan fait aussi référence à l'amour plus digne¹² que l'analysant est censé atteindre en fin d'analyse. La fin d'analyse serait la possibilité du nouvel amour, au-delà de l'absence du rapport sexuel, au-delà de la recherche de sens, au-delà de la symétrie amour et haine.

L'amour occupe beaucoup Lacan tout au long de son enseignement, beaucoup plus que la haine. Je dirai que Lacan n'a pas de passion pour la haine, il n'est pas « étouffé » par la haine¹³, mais animé par une interrogation sur l'amour.

Un petit poème d'Antoine Tudal, en exergue de la troisième partie de « Fonction et champ de la parole et du langage », discours prononcé à Rome en 1953, a charmé Lacan.

« Entre l'homme et l'amour,
Il y a la femme.
Entre l'homme et la femme,
Il y a un monde.
Entre l'homme et le monde,
Il y a un mur. »

C'est intéressant, cet usage du poème, car le poète, s'il reste dans le langage, a un usage singulier de la coupure des signifiants qui permet d'en évider le sens. Le poète exemplifie le fait que l'écriture va « au-delà de la parole, sans sortir des effets mêmes du langage¹⁴. »

« Entre » signifie interposition, c'est bien l'idée que quelque chose s'interpose, s'intercale, disjoint homme et amour, homme et femme, homme et monde. Ce poème est repris lors d'un entretien à Sainte-Anne en 1972, et permet à Lacan de distinguer demande d'amour et amour. Le mur est une limite, la limite posée par le langage entre les êtres parlants et leur jouissance. *L'amur* avec le *a* de l'objet, l'*(a)-mur*, introduit à la castration, révèle la disjonction entre vérité et savoir.


Conjoindre et disjointre, conjoindre ou disjointre, c'est jouer avec la binarité signifiante amour/haine ou haine/amour, la faire tourner grâce au poinçon, la faire pivoter sur l'axe des opérations logiques possibles. Après les années 1970, Lacan ne présente plus l'amour et la haine en position symétrique, ne donne plus à leur « relation » la consistance d'un fantasme. Il les travaille « autrement ».


















Pour conclure

Quelle est la spécificité de la psychanalyse dans l'abord des affects ?

La psychanalyse n'oublie pas que « le signifiant c'est lui le maître du jeu ¹⁵ ». Le langage opère sur le vivant, c'est-à-dire sur le sujet affecté dans son corps. Et, plus encore, le langage véhicule la jouissance, donc l'affect. L'effet de langage est structurel, universel, il touche tous les parlants ¹⁶. Le langage est composé de signifiants, de lois grammaticales, de connecteurs qui produisent des opérations logiques affectant le sujet aussi bien dans son rapport à l'Autre et dans son rapport à l'objet, à sa jouissance, que dans son adresse au savoir et à son désir de vérité, toujours entre conjonction et disjonction.

Je cite, pour finir, Lacan dans le séminaire *Encore* : « Ce dont il s'agit dans le discours analytique c'est toujours ceci – à ce qui s'énonce de signifiant vous donnez une autre lecture que ce qu'il signifie ¹⁷. » Il s'agit d'« ouvrir » la linéarité de la chaîne signifiante et de dépasser ou déplier la structure binaire du signifiant, de parvenir à des éléments de langage hétérogènes, non comparables, non additionnables, d'entendre « sa » lettre qui n'est ni chaîne signifiante, ni binaire signifiant, et d'aimer, peut-être, ce qu'il y a de plus singulier dans son rapport au langage.

*  Présentation, en novembre 2018, du thème « Amour et haine » des Journées nationales EPFCL des 30 novembre et 1^{er} décembre 2019 à Paris.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, Paris, Seuil, 1975, p. 126.
2.  B. Vandermersch, « Littoral ou topologie du refoulement (suite), comme rien n'est simple... », *La Revue lacanienne*, 2009, 4 (2), Toulouse, Érès, p. 115-119.
3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964)*, Paris, Seuil, 1973, p. 233.
4.  *Ibid.*, p. 234.
5.  *Ibid.*, p. 236.
6.  *Ibid.*, p. 237.
7.  J. Lacan, « Kant avec Sade » (1962), dans *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971, p. 143-144.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, *op. cit.*, p. 112.
9.  J. Lacan, *Séminaire L'Identification*, inédit, leçon du 15 novembre 1961.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, *op. cit.*, p. 87.
11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert (1960-1961)*, Paris, Seuil, 1991, en particulier les leçons XI et XII.
12.  J. Lacan, « Note italienne » (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 307-311.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, *op. cit.*, leçon du 20 mars 1973.
14.  *Ibid.*, p. 119.
15.  J. Lacan, *Je parle aux murs, Entretiens de la chapelle Sainte-Anne (1971-1972)*, Paris, Seuil, 2011, p. 105.
16.  C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, en particulier le chapitre « Théorie des affects », p. 49-63.
17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, *op. cit.*, p. 49-50.

Albert Nguyễn

L'éducation sentimentale *

Je vais vous parler, en parodiant Flaubert, d'« éducation sentimentale ». J'emprunte ce mot d'éducation à Lacan, qui l'avance non sans humour dans la leçon du 8 janvier 1974 des *Non-dupes errent*¹. Il y note que l'événement de son dire relève d'une écriture, et notre éducation réside dans le fait de « céder à cette duperie d'une écriture pour autant qu'elle est correcte ». Correcte veut alors dire : borroméenne, et borroméenne implique, c'est ce qui m'est apparu à la lecture de cette leçon et des deux suivantes, implique donc la levée de la supposition du réel, le réel se réduisant au 3 qui effectue le nœud.

Puisqu'il s'agit de présenter les prochaines journées, autrement dit de lancer le travail qui va être effectué tout au long de l'année, je ne vais pas faire un exposé sur l'amour et la haine, mais seulement faire quelques remarques.

Je me suis posé une question à partir du titre proposé : comment problématiser ce titre, amour et haine ? Quel est le déplacement opéré par Lacan à partir de Freud ? En quoi l'introduction et l'examen du réel par Lacan changent-ils quelque chose à l'amour et à la haine, en particulier parce qu'il y revient tout au long de son enseignement ? Dès le *Séminaire I* il parle de la haine et il finit par dire dans *R.S.I.* vingt ans plus tard qu'il s'agit de mettre la haine à sa place si l'on veut rénover la fonction du savoir. La mettre à sa place signifie donc qu'il observait qu'elle n'y était pas. Sur l'amour, les déclinaisons sont nombreuses qui vont du transfert comme amour qui s'adresse au savoir à l'amour comme insu.

Le titre, binaire, peut être complété, d'autant que Lacan a ternarisé les passions de l'être en ajoutant l'ignorance à l'amour et à la haine. Quand on parle d'ignorance virant au refus de savoir, le savoir s'évoque en contrepoint et l'enseignement de Lacan témoigne de ce débat continu et nourri sur la question du savoir analytique, savoir inconscient distingué de tous les autres savoirs.

D'ailleurs, amour *et* haine, la conjonction de coordination indique qu'il faut prendre les deux termes ensemble, comme se situant de part et d'autre

d'un même bord, et par là même occasions de franchissements, le plus souvent de l'amour vers la haine : c'est *hainamoration*, dont Lacan dit dans *R.S.I.*, à la leçon du 15 avril 1975 : « L'amour est haina-moration, h.a.i.n.a.m.o.r.a.t.i.o.n. ² », et pas seulement visée du bien-être de l'autre comme le prône saint Augustin. Certes le bien du/de la partenaire est voulu, dit Lacan, un peu, au minimum, mais « il ne le fait que jusqu'à une certaine limite », celle du réel qu'il associe à l'*ex-sistence*. Et, dit-il, « à partir de cette limite l'amour s'obstine à tout le contraire ³ ».

C'est à partir de cette *hainamoration* que résonne le thème « Amour et haine » : haine, âme, amor et mort. Au fond, c'est ce qu'il annonçait déjà dans le séminaire précédent, le 18 décembre 1973 : « L'amour c'est la résonance, que vous le sachiez ou non, du nœud borroméen ⁴. »

Réussirons-nous notre éducation avec le nœud ? Si nous suivons Lacan dans la Conférence sur Joyce ⁵, saurons-nous suffisamment être la dupe du père qui noue ? Un éveil en dépend et il me semble qu'à réinterroger l'amour et la haine nous avons peut-être chance, à partir du réel, d'attraper quelque chose de la jouissance en jeu dans ce nœud amour-haine. Je fais le vœu que nous interrogeons sur ce que le réel, tel que Lacan le formule dans cette période borroméenne, peut élargir dans notre conception de l'analyse en ces temps de bouleversements sociétaux.

Donc je ne vais pas prendre l'amour et la haine séparément, juste indiquer les déclinaisons de l'amour que nous aurons à explorer : l'amour narcissique, l'*amour*, le nouvel amour, l'amour comme moyen et ratage, l'amour comme imaginaire spécifique de chacun, l'amour-dire, l'amour sinthome. Pour la haine, distinguer la haine jalouse, la haine qui vise l'être de l'autre, la haine primordiale qui vise ce qui a fait autre l'autre.

Je prends la question par ce que j'appelle *le pas du réel*. Ce qui transforme, déplace, bouleverse ce qu'on peut dire de l'amour et de la haine, c'est la prise en compte du réel. Déjà en 1967, dans la première version de la Proposition de la passe, Lacan écrivait : « Il faut interroger ce réel pour savoir comment il conduit à sa propre méconnaissance, voire produit sa négation systématique ⁶. » J'insiste sur cette notion de réel parce que, à la lecture des *Non-dupes errent*, particulièrement les chapitres du 18 décembre et des 8 et 15 janvier, le soin que Lacan met à l'endroit du R m'a frappé et fait penser que trop souvent nous parlons d'une version fantasmatique du réel, d'une imaginisation du réel, alors qu'il déplie dans le détail ce que je considère comme une version analytique du réel, qui passe par une désupposition du réel, le terme de désupposition m'ayant paru important.

Pourquoi Lacan s'interroge-t-il sur le réel, alors qu'il a introduit le nœud deux ans auparavant, et après tout un temps passé à construire à partir de la logique modale, du cesse et du ne cesse pas ou ne cesse pas de ne pas, le non-rapport sexuel ? Ce faisant, il opère un passage du modal au nodal, à la nodalité, ce qui change la lecture et conduit à une approche topologique. Je rappelle rapidement les propriétés de la topologie : la topologie suppose la consistance ; un espace qui ne part que de la notion de voisinage, laquelle implique la triplicité (et non la trinité) ; et, dernière propriété, la déformation continue que Lacan nomme malléabilité.

Le 15 janvier il repart du ternaire RSI en maintenant comme distinct le réel, et se demande où se situe le savoir inconscient dont nous sommes travaillés dans le discours analytique. C'est à propos de la contingence de ce discours qu'il pose la question : où se situe le réel ? N'est-il jamais que supposé ? Pourquoi le réel est-il 3 ? Quelques pages plus loin, il dit qu'« il s'agit de débusquer le réel de cette supposition », « qui en fin de compte le subordonne à ce qu'on imagine ou qu'on symbolise ». De fait il arrache le réel à l'ordinal pour en faire un cardinal : c'est passer de I, R, S, premier deuxième troisième, c'est-à-dire de l'ordinal, au cardinal : ils sont trois.

« Tout ce qu'ils ont de réel (les trois ordres), c'est que ça fasse trois. » On passe de l'ordinal au nodal, il n'y a pas le réel comme troisième, mais le réel c'est qu'ils sont trois : « Triple est le réel et non troisième », dit-il. Et il ajoute : « C'est en quoi consiste le dire que je me trouve contraint d'avancer par la question du non-rapport, en tant qu'il touche à la subjectivation du sexuel. »

« Mon dire consiste en ce réel, qui est ce dont le trois insiste, insiste au point de s'être marqué dans la langue. » On pourrait dire que c'est « écrit » à partir de *lalangue*.

Et puis surtout, au fond, à côté de la supposition du réel, c'est ce qui m'a frappé, il dit : « Par rapport à ces trois *vous n'êtes pas sujet* l'imaginant ou le symbolisant, *vous êtes coincés*. Vous n'êtes en tant que sujets que les patients de cette triplicité. » C'est à partir de ce coinçage, de ce nouage qu'un peu de jeu est possible dans le nœud dont chacun est fait. Sur ce point, les témoignages de passe et d'après-passe pourraient être riches d'enseignement.

Tout cela est un peu aride je vous le concède, c'est un début de travail à poursuivre, je fais juste part de la surprise qui a été la mienne à lire que le réel était supposé et qu'il s'agissait de débusquer cette supposition. La conséquence est que le réel toujours *ex-siste*, au sens, au sujet.

Et c'est à partir de ce 3 comme réel que Lacan en vient à interroger l'écriture du non-rapport sexuel. Il en déduit qu'il n'existe pas de x dont on puisse dire qu'il ne soit pas vrai qu'être homme ce n'est pas être femme. Comme il dit par ailleurs, « c'est assez flou des deux côtés », côté homme et côté femme.

Mais ce n'est pas la seule déduction : il déduit de la triplicité que le savoir inconscient est topologique, que c'est un ensemble ouvert, car le voisinage que j'ai évoqué se fonde sur la notion d'ouvert, ce qui a les plus grandes conséquences pour l'après-analyse. L'inconscient est un nœud, un dire que nœud et un nœud qui serre, qui coince.

Enfin, une dernière déduction qui concerne l'amour : dans la rencontre homme-femme, l'amour c'est deux mi-dire qui ne se recouvrent pas, c'est la division irrémédiable, c'est la connexité et non la connexion (beau terme que connexité) entre deux savoirs irrémédiablement distincts. Donc connexité plutôt que connectivité ou complémentarité.

C'est dans cette veine d'interrogation du réel que le 15 avril 1975 Lacan en viendra à formuler ceci : « On est fait de cet acte X par quoi le nœud est déjà fait. Il n'y a pas d'autre définition, à mon sens, possible de l'inconscient. L'inconscient c'est le réel, je mesure mes termes », qu'il complète aussitôt : « L'inconscient c'est le réel en tant qu'il est affligé de la seule chose qui fasse trou, c'est ce que j'appelle le symbolique »... en incarnant dans le signifiant qui fait trou. Ce n'est ni l'amour ni la haine, c'est un savoir sans sujet, et c'est ce qui lie le réel, l'inconscient au poème.

Il me semble qu'il y a là plusieurs pistes de travail à explorer pour délinéer notre thème, une belle perspective pour, à partir de ce 3 distinct du réel, dégager une façon de réduire les mirages de l'imaginaire et le nœud névrotique imaginaire-symbolique.

Si je peux faire encore une remarque, j'observe que la supposition mériterait d'être examinée de plus près puisque nous parlons du sujet supposé savoir, du sujet toujours supposé et du savoir supposé, du savoir sans sujet que ce détour par le nœud explicite, et là de supposition du réel qui d'être débusquée ne peut que conduire à faire de la supposition une position, position de l'inconscient s'entend.

Pour terminer, je dirai que le thème intéresse *la passe et peut-être plus encore la fin de l'analyse*. L'analyse menée à son terme doit avoir modifié le rapport de l'analysant à l'amour et à la haine. Il est attendu de l'analyse qu'elle montre le destin de l'amour narcissique qui est le fondement de l'amour. La version Rimbaud du nouvel amour qui fait valoir la résonance que Lacan associe au nœud lui-même ne se contente ni du changement de

partenaire ni d'une capacité neuve à dire l'amour, au contraire fait valoir l'amour comme moyen entre le réel et le symbolique. (Lacan a fait remarquer que c'est la place de la psychanalyse.) Le nouvel amour n'est pas sans intégrer le réel comme 3 et l'inconscient réel. C'est le sens que nous pouvons donner à l'amour comme moyen dans *Les non-dupes errent*, écho de la signification d'un amour sans limite et à la différence absolue.

D'autre part, si l'analyse ne change rien dans le rapport au lien social à partir de ce nouveau lien qu'elle écrit, on peut bien dire qu'elle n'est pas allée à son terme.

Il me semble que si l'analyse est expérience du Un par Un et si elle délivre le sujet de son tourment, c'est bien dans la perspective d'un passage au « collectif », au lien social, et sur ce point il est possible de repérer comment la haine a pu être touchée. Mettre la haine à sa place requiert de faire sa place au réel. Encore est-il requis que l'analysant ou le passant ait pu prendre la mesure de ce qu'implique l'inexistence qui interdit l'écriture du rapport sexuel et que cet impossible commande ce qui lui est ouvert dans l'existence comme expériences et comme événements au pluriel. Lacan y a insisté, il n'y a d'événement que d'un dire, ce que nous aurons tout le loisir de vérifier lors des prochaines journées ou ailleurs.

Rien en tout cas n'empêche de formuler le vœu que le déploiement de ce thème « Amour et haine » soit l'occasion dans l'École, et ailleurs, de faire valoir que la psychanalyse choisit Éros, choisit la vie contre la *destrudo*. Ce qui est une chance de remettre le désir à la place d'où il fut chassé (par exemple par l'amour divin ou l'amour courtois).

* ↑ Présentation, en novembre 2018, du thème « Amour et haine » des Journées nationales EPFCL des 30 novembre et 1^{er} décembre 2019 à Paris.

1. ↑ J. Lacan, *Séminaire Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 8 janvier 1974.
2. ↑ J. Lacan, *Séminaire R.S.I.*, inédit, leçon du 15 avril 1975.
3. ↑ *Ibid.*
4. ↑ J. Lacan, *Séminaire Les non-dupes errent*, *op. cit.*, leçon du 18 décembre 1973.
5. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 570.
6. ↑ J. Lacan, « Première version de la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École" », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 578.

SÉMINAIRE EPFCL À PARIS

Transferts

Marie-Paule Stéphan

L'expérience du passeur et le transfert *

Lors de la première séance de ce séminaire École, Elisabete Thamer posait une question : la désignation de l'analysant à la place de passeur accélère-t-elle la fin du transfert ou le relance-t-elle ¹ ? Qu'en est-il, dans un premier temps, du transfert d'un analysant au moment de sa désignation ? Ou, si l'on part de la définition du transfert donnée par Lacan : « C'est de l'amour qui s'adresse au savoir ² », qu'en est-il de sa relation au savoir à ce moment-là ?

Dans mon expérience, c'est un temps où le savoir attribué à l'analyste a cédé. L'illusoire et le dérisoire du montage qui soutenait ma jouissance avaient succédé à la surprise et à la joie de cette découverte. Je ne me sentais pas encore libérée, plutôt un peu vide. La quête de sens mais aussi le soutien du gay-savoir étaient tombés, la fin du transfert au sujet supposé savoir avait entraîné avec elle la croyance qu'un savoir sans faille et sans limite était possible et pourrait me dire toute. Le désir du savoir n'était plus là. J'étais dans une forme d'attente inconfortable que pourtant je ne voulais pas quitter. En effet, dès que je pensais fin d'analyse et séparation d'avec mon analyste, les affects de tristesse indiquaient que ce temps n'était pas encore venu. J'étais dans un temps de deuil, mon analyste, déshabillé de son brillant, restait le support de l'objet fantasmatique, l'objet *a*.

Puis il y eut cet appel, mon nom avait été tiré du chapeau. Mon analyste m'avait désignée passeur. Cette désignation confirmait le virage qui avait eu lieu dans ma cure.

Qu'est-ce que cette expérience a changé de ma relation au savoir ?

La place de passeur confronte au savoir, à un savoir qu'il aborde comme analysant, qui pourtant n'est pas le même que celui de la cure. Au cours de son analyse, l'analysant apprend à aller au-delà de ses propres énonciations, à laisser le dire surgir, à aller chercher un savoir sur son propre inconscient. Là le passeur est devant un savoir qui n'est pas le sien, un savoir singulier sur le virage de fin d'analyse d'un autre. Le passant, lui, tente, se remettant en place d'analysant, de penser, d'historiser son

analyse. Le premier passant que je rencontrai s'était comme détaché de son histoire, ne conservant que les bribes nécessaires à son témoignage. Il s'intéressait à ce moment où la vérité menteuse était tombée pour lui et les effets que cela avait eus : une modification en profondeur de sa relation à son analyste, à la vie, à l'autre et surtout au savoir sur son inconscient. Il savait, à présent, ce savoir limité et troué, il avait découvert que l'analyse ne résoudrait pas toutes ses angoisses et qu'il y avait des impossibles. Ces éléments du témoignage faisaient écho et mettaient des mots sur le chambardement intime que je rencontrais, je m'ouvrais à un savoir sur le processus analytique lui-même.

En 1974, dans la « Note sur le choix des passeurs », Lacan énonce que « [...] ce savoir-là, il lui [le passeur] faudra le construire avec son inconscient, c'est-à-dire le savoir qu'il a trouvé, crû en son propre et qui ne convient peut-être pas au repérage d'autres savoirs ³. » Ainsi, ce moment où en est le passeur dans son rapport à son propre inconscient, ce désêtre qu'il traverse, lui permet de ne pas rester collé aux dits du passant. Il peut alors se laisser imprégner des trouvailles, uniques, de celui-ci, se laisser saisir par son dire et par ce qui touche au réel dans ce dire. Être au plus près, tout en étant au-delà. Témoigner n'est pas qu'une simple restitution. Chercher, faire préciser autour de ce qui reste énigmatique, de ce qui fait trou, laisser place à la surprise, au ressenti. Laisser ce qui ne semble pas essentiel, puis se laisser dire soi-même le jour du témoignage devant le cartel de la passe et tenter de mettre des mots sur l'intransmissible.

Parallèlement, la relation à l'Autre se trouvait modifiée. Je découvrais un Autre, l'École, espace de travail, support d'un dispositif pour créer, penser, inventer et transmettre la psychanalyse et me soutenir dans ce processus. Dans cette expérience j'étais seule, mais pas toute seule. La rencontre avec le cartel international de la passe a constitué un moment primordial. L'écoute, l'attention, l'intérêt, la manière de faire préciser ou de formuler une question, tout indiquait l'appétence de chacun à se laisser enseigner. Lors d'une autre transmission, alors que j'étais déconcertée et déçue par un témoignage, l'un des membres du cartel de la passe formula combien même ce témoignage était apprenant. Appartenir à l'École prenait un sens nouveau, en lien avec la passe. Je participais à ce qui oriente notre École et en fait sa spécificité, son dire.

Que saisir de ces changements ?

Lacan fait référence, dans la séance du 15 avril du séminaire *R.S.I.*, au cartel et à l'identification possible en œuvre dans le cartel. Il évoque la possibilité d'une identification « à ce qui est le cœur, le centre du nœud ⁴ »,

place où il a situé l'objet a , cause du désir, une identification donc à ce qui manque. En 1976, lors des journées des cartels de l'École freudienne de Paris, Lacan reparle de la fonction de cette place vide : elle permet la mise en mouvement, le tourbillon propice à l'invention, à partir du manque de savoir, du désir de savoir de chacun et de cette identification au manque. À cette fonction de passeur je n'étais pas cartellisante, mais j'ai été portée par cette émulation et ce tourbillon de manière similaire. C'est ce trou dans le savoir, que ce soit dans l'expérience du passeur ou dans un cartel, qui suscite le désir de chercher, d'élaborer et d'inventer quelques bouts de savoir. Ma propre relation au savoir s'en est trouvée transformée, elle a permis le passage au désir de savoir et des prises de parole que je n'aurais pas faites précédemment.

La désignation de l'analysant à la place de passeur accélère la fin du transfert et du deuil de l'analyste. Elle ouvre à un transfert nouveau, sur un savoir acquis à partir de l'inconscient, à partir de sa propre expérience, dans une École, en tant que dispositif, en lien avec la passe, en tant qu'organe vivant de transmission.

Mots-clés : passeur, fin d'analyse, relation au savoir, transfert, École.

* ↑ Intervention à la séance « Un transfert autre, la passe » du séminaire EPFCL « Transferts » à Paris, le 4 avril 2019.

1. ↑ E. Thamer, « D'un transfert à l'autre », *Mensuel*, n° 128, Paris, EPFCL, décembre 2018, p. 17.
2. ↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 558.
3. ↑ J. Lacan, « Note sur le choix des passeurs », 1974, www.valas.fr
4. ↑ J. Lacan, Séminaire *R.S.I.*, inédit, leçon du 15 avril 1975.

Lydie Grandet

Pas sans École *

Qu'est-ce qui anime quand on se décide à solliciter la procédure de passe ? Que sait-on de la passe dans l'École et pourquoi telle école ? À quel moment le fait-on ? Ce sont autant de questions qui ne peuvent avoir que des réponses singulières en lien avec ce qui s'est « tramé » du désir et que la cure a mis à nu : j'emploie ce terme de tissage à dessein, afin d'indiquer ce point où l'on a usé jusqu'à la corde les signifiants et la signification... Je ne parlerai donc ici qu'à partir de mon expérience et de ce qu'elle a pu m'enseigner.

J'ai eu la chance de commencer mon analyse au temps de l'EFP (École freudienne de Paris), et même si j'étais jeune analysante, j'ai eu quelque écho de la dissolution ; mes préoccupations d'alors et le transfert à mon analyste me tinrent éloignée de ces questions, qui ressurgirent quelques années plus tard lorsque me fut proposée une adresse pour ce que nous appellerions aujourd'hui une analyse des pratiques. Le nom et la notoriété de cet analyste dont je savais qu'il n'avait pas rejoint la Cause freudienne et que j'avais entendu en conférences m'amènèrent à ne pas suivre cette indication. Pour moi déjà, psychanalyse et religion ne pouvaient aller de pair. Je me suis donc intéressée aux textes de Lacan, mais ce que j'appréhendais de la passe me faisait énigme. J'ai pris contact avec un analyste de l'ECF (École de la Cause freudienne), connu par ailleurs pour son engagement politique. Au fil des années, du fait d'une mobilité géographique professionnelle, c'est auprès de lui que je poursuivis mon analyse. Je devins membre de l'ACF (Association de la Cause freudienne) ; active, j'assistais aux journées, aux enseignements, je lisais et j'entendais les AE de cette école, certains avec grand intérêt. Peu à peu, la passe adressée à l'École s'inscrivait à l'horizon de ma cure comme un possible.

La crise de 1998 m'a vraiment bousculée : dans ce que je lisais, ce que j'entendais, je cherchais les analystes ! J'étais heurtée par ce que je percevais comme des mésusages du transfert. La passe, les nominations étaient au cœur des différends et dès qu'un mouvement s'est engagé pour quitter l'ACF, j'en ai

fait partie. Je suis revenue aux textes de Lacan, cette fois-ci en les travaillant avec d'autres, en cartel, en espaces-école. Quelle école voulions-nous pour que le discours analytique ait chance de durer ? C'était un moment fécond d'« intranquillité », qui exigeait des déplacements et favorisait les échanges. J'ai saisi alors ce qui m'avait échappé dans la Lettre de dissolution :

« On sait ce qu'il en a coûté, que Freud ait permis que le groupe psychanalytique l'emporte sur le discours, devienne Église.

L'Internationale, puisque c'est son nom, se réduit au symptôme qu'elle est de ce que Freud en attendait. Mais ce n'est pas elle qui fait poids. C'est l'Église, la vraie, qui soutient le marxisme de ce qu'il lui redonne sang nouveau... d'un sens renouvelé. Pourquoi pas la psychanalyse, quand elle vire au sens ?

Je ne dis pas ça pour un vain persiflage. La stabilité de la religion vient de ce que le sens est toujours religieux.

D'où mon obstination dans ma voie de mathèmes – qui n'empêche rien, mais témoigne de ce qu'il faudrait pour, l'analyste, le mettre au pas de sa fonction ¹. »

Restait alors à poursuivre la cure et creuser encore et encore pour tenter de « se mettre au *pas* de la fonction » d'analyste... Une contingence avait permis que chute ce qui du fantasme patiemment construit dans la cure m'animait. Passe clinique que je distingue de la passe de fin. J'ai fait appel à un troisième analyste avec le souci de terminer mon analyse ; je l'ai choisi parce qu'il témoignait de son lien à l'École et qu'il soutenait la procédure de passe telle que Lacan l'avait proposée, analyste pas sans école. Ce choix modulait le transfert : au-delà du transfert à l'analyste, le transfert à l'École était patent. C'est un évènement de corps dans lequel s'est révélé ce qui de la lettre faisait bord, qui a précipité la passe de fin : la lettre, signe, signature, dont j'accusais réception du « *La* l'être », éclairait en l'expérimentant « le ru où se situe le désir [...] qui est ce que nous sommes et ce que nous ne sommes pas ² ».

Me proposer à la procédure de passe et le faire dans l'École où j'inscrivais mon travail était alors une évidence : témoigner à d'autres de ce que la cure m'avait permis de rencontrer et ainsi contribuer avec d'autres, grâce aux autres, à l'avancée du discours analytique. « Mise à l'épreuve de l'historisation ³ » que l'analyse avait permise, cet acte exige détachement et courage. J'ai toujours en mémoire la remarque d'un de mes enfants : « Mais pourquoi tu fais ça ? » Comment dire « C'était moi, ce n'est plus moi. C'est passé » ? Point qui fait énigme aux proches et qui renvoie à la solitude rencontrée. L'École comme adresse n'est pas un vain mot : elle se doit d'accueillir et d'accompagner ; la désignation des passeurs et la composition des cartels de la passe restent des points cruciaux dans la procédure, quand

« on se risque à témoigner au mieux de la vérité menteuse ⁴ ». Le risque est bien là ! Ce n'est pas celui de ne pas être nommé, qui laisserait supposer que la passe dans l'École est une validation, c'est celui d'être appelé à témoigner – t'es moins – avec la nomination d'AE... Témoigner de l'impossible ! C'est précisément ce point qui fait de la procédure un pas, sans école. Un pas où l'on se risque seul, où il s'agit d'affronter sa solitude de parlêtre, exilé « ex-il est », pour faire écho à l'ex-sistence... Un pas pour lequel l'école est une nécessité et, cependant, un pas qui fait résonner la différence, « différence absolue, celle qui intervient quand, confronté au signifiant primordial, le sujet vient pour la première fois en position de s'y assujettir ⁵ ». Cette différence laisse un reste, dont on n'est jamais quitte – marque de la castration incarnée –, qui fait de nous ces « épars désassortis » offerts à la solitude de l'acte, sans sujet qui « consiste en ceci de supporter le transfert ⁶. »

Il faut l'école pour l'accueillir...

Mots-clés : transfert, hystorisation, différence absolue, acte.

* ↑ Intervention à la séance « Un transfert autre, la passe » du séminaire EPFCL « Transferts », à Paris le 4 avril 2019.

1. ↑ J. Lacan, « Lettre de dissolution » (5 janvier 1980), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 318.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 371.

3. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » (17 mai 1976), dans *Autres écrits*, op. cit., p. 573.

4. ↑ *Ibid.*, p. 572.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 254.

6. ↑ J. Lacan, *Séminaire L'Acte psychanalytique*, inédit, leçon du 17 janvier 1968.

Nadine Cordova

Place au transfert, on ne badine pas *

On ne badine pas avec l'un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Les sujets qui rencontrent un analyste ne le font pas pour rire. La question de l'amour y est d'entrée de jeu, et le transfert analytique en attente. Car l'analyse ne démarrera, si analyse il y a, que par la grâce de l'analysant et la place qu'accepte d'occuper le psychanalyste. Le transfert ne va pas être un long fleuve tranquille.

À ce titre, j'ai été frappée par le sérieux avec lequel Lacan répond à une question de Françoise Wolff dans un entretien ¹ donné en 1972 portant sur le transfert. Un sérieux... scandé de silence, de souffle, de tension, à l'instar des aspérités et des embûches du transfert. Si l'analyse est un dispositif artificiel, le transfert, lui, n'est pas un artifice. Il est à prendre au sérieux. Rien à faire, c'est de l'amour. C'est de l'amour adressé au savoir ; celles et ceux à qui je le suppose, je les aime. Et dans la cure c'est « un sentiment », affirme Lacan, qui prend une nouvelle forme « qui y introduit la subversion, [...] non qu'elle soit moins illusoire, mais qu'elle se donne, un partenaire qui a *chance* de répondre, ce qui n'est pas le cas dans les autres formes ². »

En outre, le fait marquant est que Lacan aura écrit le mathème du transfert au moment même où il fait sa proposition sur la passe.

Place au transfert

J'avance déjà que la passe et le transfert sont solidaires mais de façon subtile. Passe au transfert, aurais-je pu écrire dans mon titre. Ce qui m'a d'abord arrêtée dans l'intitulé de cette soirée, c'est la formulation « un transfert *autre* », qui mènerait le transfert vers *autre chose*. Cette *autre chose*, je la situerais bien à ce point culminant de la cure, à ce moment de bascule où ça ne répond plus. Ou, plus exactement, ça répond *hein (un) !*

Et c'est dans ce saut, terme que j'emprunte à Lacan ³, que la passe interroge en creux le transfert. Puisque après le saut, quand l'analysant a retrouvé ses esprits, il retombe sur ses deux pattes, un peu *autre* avec ce

gain de savoir inattendu qui l'arrache aux illusions de l'amour. Il rencontre, si je peux dire, un gain de savoir sans amour. La résolution du transfert analytique lui révèle une vérité, l'irréparable de la structure. La cure commence son processus de fin.

L'analysant ramasse ainsi un savoir *autre* qui ne fait pas lien, un inconscient qui lui a fait horreur, l'inconscient buté. Et c'est précisément dans cette expérience singulière aux couleurs de cet analysant-là que Lacan situe le passage à l'analyste. *Du psychanalyste* serait localisé où le transfert va s'échouer, la demande s'étancher, c'est-à-dire là où une place vacante s'est étonnamment ouverte, une place vouée, le cas échéant, à satisfaire d'autres cas d'urgence. Cela veut dire que dans ce passage il y a une place, une disposition pour que le transfert s'enclenche pour d'autres, c'est comme cela que je propose d'entendre *transfert autre, pour d'autres*. Et non un transfert qui serait adressé à l'École ; il n'y a pas d'amour qui tienne dans la passe. Si j'ai utilisé tout à l'heure « sérieux » dans son sens usuel, il me semble qu'on peut maintenant l'entendre au sens où Lacan l'emploie, c'est-à-dire dans ce qui fait série. On voit une des portées du transfert, de son extinction. Il peut faire série pour que perdure la psychanalyse à travers d'autres psychanalyses, encore faut-il des psychanalystes.

Et cet analysant, comme quelques autres, fait le choix de répondre à l'offre que propose l'École qu'il a choisie. Il veut témoigner de ce passage irréversible qui a produit un changement à l'intérieur de lui, dans sa vie. Il veut dire quelque chose de ce *désir* qui s'impose, de ce savoir sans sujet qui le porte justement à restaurer le sujet supposé savoir, pivot du transfert. Il décide de reprendre le flambeau de l'analyste déchu. Il sait, de façon encore floue, quelque chose de la fin du transfert qui n'a pas été sans *lui*, et du sort qui est réservé à l'analyste. C'est à l'usage qu'il en mesurera toutes les conséquences.

Le cartel

« Un transfert autre, la passe » ne peut donc pas être interprété du côté de l'amour, cela irait à l'encontre de l'expérience tant du côté du passant que du côté du cartel qui reçoit le témoignage des passeurs. La passe, eux, ils y sont encore liés ⁴.

En revanche, le passant veut mettre à l'épreuve l'historisation de son analyse rétroactivement à cette coupure radicale qui témoigne que le sujet supposé savoir a chu. Il me semble que le terme de *témoignage* proposé par Lacan indique quelque chose de cette expérience. En outre, les cartels de la passe, donc l'École, s'ils ramassent ce qu'a produit le transfert, ne peuvent

donc pas occuper la place du sujet supposé savoir. Les cartels dans la procédure de la passe⁵ permettent, me semble-t-il, de limiter les effets de transfert. Le cartel éphémère travaille, il se laisse travailler au plus près d'une expérience vivante et inédite qui passe par la parole. Ce qui se noue au fil de l'élaboration comprend le désir de chaque membre du cartel constitué pour l'occasion, c'est-à-dire après la demande du passant et son témoignage. J'interroge d'ailleurs ici le statut de cette demande. Pour en revenir aux cartels, ils sont une des voies possibles pour une production d'École et une mise au travail de la doctrine.

Pour conclure

L'ensemble du dispositif de la passe qui va de la cure à l'École est à contre-courant du transfert. Il me semble que le dispositif tend à chaque étape de la procédure à en réduire les effets. La passe serait bien plutôt le premier pas de l'extension, sachant que la psychanalyse en extension est une psychanalyse qui se présente. Le passant grâce à l'offre s'offre, sans bien s'en rendre compte, « à cet état d'objet [dit Lacan] qui est celui à quoi le destine la position de l'analyste. [Il ajoute] [on] a besoin de lui pour sustenter la position analytique⁶. » Ce n'est pas sans faire écho à l'analyste en acte qui « s'offre comme pâture à l'amour⁷. »

Mais tout cela n'empêche pas les mouvements transférentiels dans une École puisqu'elle est faite de corps parlants. Il y a toujours quelque chose d'énigmatique dans les rapports humains, dont les conséquences sont incalculables. L'amour, que dis-je, le transfert touche au réel.

Mots-clés : sérieux, saut, subversion.

*↑ Intervention à la séance « Un transfert autre, la passe » du séminaire EPFCL « Transferts », à Paris le 4 avril 2019.

- 1.↑ Entretien à la télévision belge avec Françoise Wolff portant sur « Les grandes questions de la psychanalyse ».
- 2.↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande du premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 557, 558.

3. [↑](#) J. Lacan, *Séminaire L'Acte psychanalytique*, inédit, leçon du 21 février 1968. Ce séminaire est contemporain de sa proposition sur la passe, faite le 9 octobre 1967. Voir « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 243-259.
4. [↑](#) J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », art. cit., p. 255. « Ils auront chacun été choisis par un analyste de l'École, celui qui peut répondre de ce qu'ils sont en cette passe ou de ce qu'ils y soient revenus, bref encore liés au dénouement de leur expérience personnelle. »
5. [↑](#) Lors de mon intervention, j'ai fait une erreur, n'ayant pas en tête qu'au temps de Lacan c'était un jury qui recevait les témoignages des passeurs. La discussion a permis de rectifier ce point. Les cartels de la passe comme jury ont été mis en place par l'ECF (École de la Cause freudienne). Il serait intéressant de revenir sur ce changement, et ce qui y a amené.
6. [↑](#) J. Lacan, *Lettres de l'École freudienne*, n° 24, 1978, p. 247-250.
7. [↑](#) J. Lacan, conférence donnée au Centre culturel français le 30 mars 1974.

Patrick Barillot

Y a-t-il un au-delà transférentiel après la passe * ?

Lorsque j'ai été sollicité pour parler sur le thème du transfert après la passe, j'ai été surpris par la question, pensant qu'il n'y avait pas lieu d'en faire un questionnement. La question étant posée, je me suis dit qu'il fallait la penser, et j'ai choisi de le faire dans l'axe de l'articulation du transfert au savoir. Quelques définitions pour poser les termes de la problématique.

Le transfert, nous le définissons comme de l'amour s'adressant au savoir et plus spécialement au sujet supposé savoir, suivant en cela la définition qu'en donne Lacan dans de multiples occurrences ¹.

Quant à la passe, on la situe dans ce moment de chute du sujet supposé savoir où l'Autre, d'avoir chuté, est réduit à petit *a*, autrement dit, l'analyste, de partenaire supposé savoir, « s'évanouit de n'être plus que savoir vain d'un être qui se dérobe ² ». Fin du transfert, mais pas fin de l'analyse, qui se poursuit tant que dure le deuil de cet objet.

Si dans ce moment de passe l'analysant en a fini avec la fonction de sujet supposé au savoir qu'occupe son analyste, il n'en a pas fini pour autant avec son rapport au savoir. Bien au contraire, puisque s'ouvre pour lui la possibilité d'un autre rapport au savoir. Je m'explique.

Quand on dit amour de transfert, on s'imagine que l'analysant est animé d'un désir de savoir. Sur ce point, Lacan, dans sa première leçon d'*Encore* ³, douche toute velléité de penser ainsi la chose, *i. e.* de croire en l'existence d'un désir de savoir. S'adressant à son auditoire et en particulier à ses analysants, il leur dit qu'ils sont animés d'un « je n'en veux rien savoir ». Après un petit développement, il finit par conclure que ce sera seulement quand ce « je n'en veux rien savoir » paraîtra suffisant à ceux de ses analysants qu'ils pourront se détacher de leur analyse ⁴.

J'ouvre une parenthèse sur la transcription. Dans d'autres transcriptions que celle du Seuil, ce n'est pas de l'analyse qu'on se détache, mais de l'analyste. Et si on écoute bien l'enregistrement audio, on entend plus analyste qu'analyse même si ce n'est pas net à 100 %. Peut-être trouvez-vous

que c'est du pinaillage. Il me paraît que ce n'est pas indifférent. Que ce soit analyste est en cohérence avec l'idée que l'on puisse très bien se détacher de l'analyste comme sujet supposé savoir, mais ne pas en avoir fini avec l'analyse tant que l'analyste continue à agir comme objet cause. Et l'autre point qui me semble important est que cela entretient la confusion entre le moment de passe et la fin de l'analyse. Je ferme la parenthèse.

Qu'est-ce qu'un « je n'en veux rien savoir » suffisant comme caractéristique d'une séparation d'avec – prenons l'option – son analyste comme sujet supposé savoir et donc de la passe ?

Tout analysant qui s'adresse à un analyste est dans cette position d'attente d'une interprétation révélatrice qui suppose un « je voudrais savoir ». C'est un appel au savoir pour répondre à la question du « qui suis-je » ? Pour Lacan, il ne s'agit pas d'un désir de savoir mais d'un désir du savoir. Du savoir en tant que l'inconscient est du savoir fait de signifiants, un savoir qui se déchiffre. Lacan dans cette leçon identifie donc « le désir du savoir » avec un « je n'en veux rien savoir ». La question est : pourquoi et comment le désir du savoir peut-il se traduire en un « je n'en veux rien savoir » ?

Quelle différence y a-t-il entre désir du savoir et désir de savoir ? Lacan ici joue du génitif subjectif et du génitif objectif. Désir du savoir, génitif objectif, on veut le savoir (substantif), et désir de savoir, génitif subjectif, on veut savoir (verbe).

L'analysant a une demande du savoir qui dissimule un « je n'en veux rien savoir ». Finalement, le moment de passe met au jour ce « je n'en voulais rien savoir ». Comment ? C'est dans la mesure où l'analysant le dépasse par la traversée du fantasme. Ce que met au jour cette traversée, et que je ne voulais pas savoir, c'est qu'il n'y a pas de mot pour dire l'objet petit *a* que je suis, ce petit *a* comme manque, cause du désir. Cet au-delà du fantasme permet aussi la rencontre du sujet avec l'objet de son fantasme, le petit *a* comme plus de jouir, et, comme Lacan le dit dans le *Séminaire XI*, « rencontre avec la saloperie qui peut le supporter ⁵ ». Petit *a* comme saloperie, mode de jouir singulier, différence absolue impliquée dans les choses de l'amour.

Toujours dans cette veine du « je n'en veux rien savoir », en octobre 1973, dans sa préface à l'édition allemande des *Écrits*, Lacan insiste à dire que le transfert c'est de l'amour qui s'adresse au savoir et que ce n'est pas du désir. Pas de *Wisstriebe*, de pulsion de savoir, de désir il n'y en a pas le moindre ⁶.

Il réaffirme cette thèse dans sa lettre aux Italiens de 1973, soit un an plus tard : l'humanité ne désire pas le savoir ⁷. L'humanité ne veut rien

savoir et elle baigne dans le bonheur, elle veut croire. À quoi ? À beaucoup de choses, aux lendemains qui chantent, mais ce qu'il pointe dans ce texte, c'est qu'elle croit à la possibilité d'écrire le rapport de jouissance entre les sexes. C'est l'épuration d'où découlent un bon nombre de choses⁸, dont l'impossibilité de faire le deux du couple et son fameux « Y a de l'Un » et tout seul.

Pas de désir de savoir donc, mais seulement une horreur de savoir pour le tout-venant. Et Lacan d'ajouter qu'il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir – de savoir – lui vienne, soit que déjà par là il soit le rebut de l'humanité⁹. C'est ce qui lui permet de parler d'un désir inédit, qui n'existait pas avant que la psychanalyse n'apparaisse. C'est une façon de caractériser le désir de l'analyste. Ce n'est pas un désir pour l'analyse – souvent c'est ce qu'on peut entendre dans les cartels de la passe : « On n'entend pas le désir pour l'analyse ou bien le désir de l'analyste » –, mais un désir nouveau dans l'ordre de l'humanité, d'un savoir sur l'impossibilité du rapport sexuel. Sa caractéristique est qu'il faut toujours le démontrer, car c'est un réel et non pas une vérité, un réel comme un impossible logique, lié à la structure du langage.

Et pour parvenir à ce désir nouveau il faut avoir analysé sa propre horreur de savoir, son « je n'en veux rien savoir », avoir « cerné la cause de son horreur de sa propre, à lui, détachée de celle de tous, horreur de savoir¹⁰. » C'est une façon de dire qu'il faut sortir des butées qui habitent la recherche du savoir, sortir de l'analyse infinie dont Freud n'était pas sorti. Sortir du déchiffrement sans fin en visant les points où il n'y a pas de signifiant, failles du savoir.

L'analyste est dit rebut de l'humanité en ce sens qu'il ne participe pas à ses croyances, à ses illusions, tout spécialement sur la question de l'amour, illusions qui font fi de la castration et du malaise qu'elle engendre. Et c'est justement cette place de rebut que l'analyste par quelque côté de ses aventures, dit Lacan, doit porter la marque¹¹. Et quand il ajoute que c'est à ses congénères de savoir la trouver, cette marque, il nous indique là ce qu'il s'agit de repérer dans la passe.

Ce renvoi aux aventures du sujet est une façon, il me semble, de mettre l'accent sur les actes et réalisations du sujet dans sa vie. À la fois comme analyste à soutenir un désir de savoir, mais aussi dans l'usage qu'il a appris à faire de l'objet *a*. Et là c'est dans le registre de l'amour et plus généralement du lien social que nous nous situons. Et c'est certainement comme ça que l'on peut parvenir à un amour un peu plus digne que celui du discours courant, parce que l'on sait que derrière les belles paroles se loge l'objet petit *a* de notre fantasme, pas très ragoûtant à l'occasion, la saloperie, et

qu'il y a des choses que l'on ne peut pas changer. Fantasme et symptôme en sont les deux expressions.

Chercher cette marque que portent les aventures du sujet pour désigner les analystes de l'École me semble être une boussole plus fiable que celle de la lettre du symptôme, pour laquelle il existe une pente à en faire l'alpha et l'oméga du témoignage de passe.

Mots-clés : transfert, passe, savoir, désir.

* ↑ Intervention à la séance « Un transfert autre, la passe » du séminaire EPFCL « Transferts », à Paris le 4 avril 2019.

1. ↑ Essentiellement dans *Le Séminaire, Livre XX, Encore* (Paris, Seuil, 1975) et dans « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* » (dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001).

2. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 254.





3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 9.

4. ↑ *Ibid.* : « C'est bien ce qui fait que c'est seulement quand le vôtre vous apparaît suffisant que vous pouvez, si vous êtes de mes analysants, vous détacher normalement de votre analyse. » Voir aussi dans la version Staferla : « Et c'est bien, c'est bien ce qui fait que c'est seulement que quand le vôtre vous apparaît suffisant, vous pouvez – si vous êtes, inversement, mes analysants – vous pouvez normalement vous détacher de votre analyste. Il n'y a – contrairement à ce qui s'émet – nulle impasse de ma position d'analyste avec ce que je fais ici à votre égard. »

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 232 : « Nous disons que nous fondons l'assurance du sujet dans sa rencontre avec la saloperie qui peut le supporter, avec le petit a dont il n'est pas illégitime de dire que sa présence est nécessaire. »

6. ↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », art. cit., p. 558 : « J'insiste : c'est de l'amour qui s'adresse au savoir. Pas du désir : car pour le *Wisstriebe*, eût-il le tampon de Freud, on peut repasser, il n'y en a pas le moindre. C'en est même au point que s'en fonde la passion majeure chez l'être parlant ; qui n'est pas l'amour, ni la haine, mais l'ignorance. Je touche ça du doigt tous les jours. »

7. ↑ J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 308. « Il fallait que la clameur s'y ajoute d'une prétendue humanité pour qui le savoir n'est pas fait puisqu'elle ne le désire pas. »

8.  *Ibid.*, p. 310 : « Le savoir en jeu, j'en ai émis le principe comme du point idéal que tout permet de supposer quand on a le sens de l'épure : c'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel, de rapport j'entends, qui puisse se mettre en écriture. »
9.  *Ibid.*, p. 308 : « Il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir lui vienne, soit que déjà par là il soit le rebut de ladite [humanité]. »
10.  *Ibid.*, p. 309 : « L'analyste, s'il se vante du rebut que j'ai dit, c'est bien d'avoir un aperçu de ce que l'humanité se situe du bonheur (c'est où elle baigne : pour elle n'y a que bonheur), et c'est en quoi il doit avoir cerné la cause de son horreur, de sa propre, à lui, détachée de celle de tous, horreur de savoir. »
11.  *Ibid.*, p. 308 : « Je dis déjà : c'est là la condition dont par quelque côté de ses aventures, l'analyste doit la marque porter. À ses congénères de "savoir" la trouver. »

CYCLE DE CONFÉRENCES EPFCL À MONTPELLIER

La psychanalyse, encore

Sol Aparicio

Devoir savoir répondre *

Comment la notion de responsabilité qui, de nos jours, est toujours imputée à l'individu, peut-elle convenir dans un champ, celui de la pratique analytique, dont le concept fondamental qui le fonde est celui d'inconscient ? C'est peut-être qu'elle n'est alors pas une affaire individuelle. Elle trouve en effet toute sa place dans le discours analytique lorsqu'en tenant compte de ce savoir insu, nous référons la responsabilité à l'éthique propre de ce discours, celle qui soumet celui qui s'en fait le sujet au devoir de bien dire. Elle incombe en premier lieu à l'analyste, tout en impliquant le sujet analysant.

Avant de commencer, je souhaite remercier vivement les collègues qui ont organisé ce séminaire de m'avoir invitée. C'est un privilège enthousiasmant que de participer à l'ouverture, qui plus est à la faculté de médecine, d'un espace de réflexion et de discussion sur la psychanalyse et l'enseignement de Jacques Lacan.

Cette deuxième séance doit donc porter sur la responsabilité du psychanalyste. Le sérieux d'un tel thème m'ayant fait un peu vaciller, j'ai hésité à intituler mon intervention « Le rhinocéros et ses porcelaines », histoire d'en alléger un peu le poids... Je ne l'ai pas fait, mais je dirai un mot en guise de bref hommage à ce bel animal – apprécié et malheureusement braconné pour sa précieuse corne –, dont les différentes espèces sont aujourd'hui en voie de disparition – ce qui, d'après certains, serait aussi le cas des psychanalystes dans les institutions.

Sommes-nous, les psychanalystes, comme les rhinocéros, une espèce en voie de disparition ? Si c'est ainsi, il est certain que cela engage notre responsabilité et vient confirmer la pertinence de cette invitation à interroger la notion même de « responsabilité ».

I. Commençons par là. Comment l'entendons-nous ?

La question mérite d'être soulevée dans la mesure où cette notion, articulée à la loi et entendue comme l'obligation de rendre compte de ses actes et d'en assumer les conséquences, paraît au premier abord ne pas aller de soi là où l'on fait place à l'inconscient. Car, pour être en mesure de répondre de ses actes et pouvoir en être considéré responsable, ne faut-il pas d'abord en être conscient, s'en souvenir ? Ce problème a fait débat à la fin du XVIII^e siècle : on considère alors qu'être responsable de ses actes suppose que l'on soit assuré de son « identité personnelle », ce qui ne saurait avoir lieu en l'absence de la mémoire ¹.

Comment alors pourrais-je être tenu pour responsable si, du fait de l'inconscient, « je ne suis pas maître dans ma propre maison ² » ? Cela se peut, il suffit de tenir compte du « sens étymologique de la responsabilité » auquel Lacan renvoyait dans son « Discours de Rome ³ ».

Faisons pour cela un petit détour par le dictionnaire, celui de Bloch et von Wartburg, on y découvre de belles choses. Dans sa forme substantive, le mot est né tardivement, à la fin du XVIII^e, en même temps que l'idée d'une identité personnelle. Il est contemporain de « la grande crise révolutionnaire de la morale ⁴ » dont Lacan parlait en se référant aux œuvres de Kant et de Sade, dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*. À cette grande crise de la morale, l'œuvre de Freud apporte selon lui une réponse.

Étymologiquement, « responsabilité » renvoie à « responsable » et à « répondre », qui, au XIV^e siècle, voulaient tout d'abord dire « se porter garant ». Le renvoi fait par Lacan à l'étymologie du mot nous donne ainsi l'idée d'un devoir pour le sujet parlant de se porter garant de sa propre altérité, pour mieux dire, de la division attestée dans le fait qu'il en dit toujours plus et autre chose que ce qu'il croit dire.

La responsabilité dont il est question dans le champ de la psychanalyse concerne donc essentiellement le rapport de chacun à la parole, à ce qui le distingue parmi les êtres vivants – devoir imputable à chaque analysant mais tout d'abord à l'analyste, Lacan ne cesse d'insister sur ce point.

II. À propos de ce rapport à la parole, je voudrais maintenant m'arrêter sur une phrase de Lacan qui a retenu mon attention en raison du thème mis au travail actuellement dans les collèges de clinique psychanalytique, « Parole et violence ». La voici : « Ne savons-nous pas qu'aux confins où la parole se démet, commence le domaine de la violence, et qu'elle y règne déjà, même sans qu'on l'y provoque ⁵. » Lacan n'évoque pas souvent la

violence. Il affirme ici son opposition à la parole : « Aux confins où la parole se démet, commence le domaine de la violence. » C'est ainsi une démission de la parole qui ouvre la porte à la violence. En disant cela, Lacan pointe d'emblée la responsabilité de celui qui parle. Qui est-ce en l'occasion ? On peut aussi bien répondre « l'analysant » que « l'analyste ».

Mais tenons compte de ce début de phrase : « Ne savons-nous pas... » Je suis donc censé le savoir ! Il me semble pourtant ne pas l'avoir pensé avant de l'avoir lu. S'agirait-il là d'un impératif, de la sorte de ce « nul n'est censé ignorer la loi » que Lacan cite par ailleurs comme étant une « formule transcrite de l'humour d'un Code de Justice ⁶ » ? Dans cette formule dont il relève l'humour, il a lu l'expression de « la vérité où notre expérience se fonde et qu'elle confirme. Nul homme ne l'ignore en effet, puisque la loi de l'homme est la loi du langage ⁷ [...] ». » J'en conclus que notre condition de parlants nous y oblige : sans y penser nous le savons. Nul homme n'est censé ignorer la loi du langage.

C'est donc « la vérité où notre expérience se fonde » qui est en question. C'est de la pratique de parole qui est la nôtre qu'il s'agit dans cette phrase. Le contexte explicite et précis où elle apparaît est celui d'une critique sévère de la technique d'analyse des résistances, critique que Lacan ponctue d'une formule à lui, devenue célèbre : « Il n'y a dans l'analyse d'autre résistance que celle de l'analyste ⁸. » Et de citer Freud à ce propos, ce dernier racontant sa « sourde révolte », avant l'invention de la psychanalyse, à l'époque où il était stagiaire chez Bernheim, devant « la tyrannie de la suggestion ». Quand il arrivait que l'on reproche à un patient peu suggestible de se « contre-suggestionner », « je me disais à part moi, écrit Freud, que c'était la plus criante des injustices et des violences, que le malade avait bien le droit d'user de contre-suggestion, quand on tentait de le subjuguier par des artifices de suggestion ⁹. » La violence que Freud dénonce est celle du forçage opéré par le praticien qui tente de subjuguier le patient. Là, c'est bien la parole du praticien qui se démet de sa fonction.

Lacan dresse alors un parallèle entre l'usage de la suggestion et ladite analyse des résistances qui impute au sujet de se défendre, interprète son agressivité à l'endroit de l'analyste et rabat ainsi au niveau imaginaire la dimension propre de la parole – la dimension de « révélation » où l'inconscient peut se lire et se dévoile.

Le « ne savons-nous pas... » que Lacan nous adresse est une façon de dire qu'il y a un devoir savoir. Il le pointe à de multiples reprises. Par exemple, lorsqu'il écrit : « Ce que l'analyste doit savoir : ignorer ce qu'il sait ¹⁰. » L'analyste doit savoir ignorer ce qu'il sait déjà, son savoir précédemment

accumulé, pour être en mesure d'entendre et de savoir lire le savoir singulier, insu de lui-même, qui se livre dans les dits de l'analysant.

III. « La psychanalyse a consistance des textes de Freud, c'est là un fait irréfutable ¹¹. »

Lacan y est donc revenu inlassablement, parfois pour en isoler l'un de ses énoncés, l'une de ces assertions de Freud dont la portée, la puissance de résonance ont fait que lui, Lacan, en parle comme de véritables aphorismes, qu'il n'a pas hésité à comparer à ceux des présocratiques. Lorsqu'il les commente, Lacan les cite toujours en langue allemande, attentif au délicat problème de leur traduction, en en proposant souvent plus d'une. C'est le cas de l'aphorisme que je souhaite évoquer maintenant, à l'appui des deux points que je viens de développer précédemment.

Bien connue des lecteurs de Freud et de Lacan, cette phrase sert de conclusion à la XXXI^e des *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, qui porte sur « La décomposition de la personnalité psychique », soit la schize, la division du psychique. Freud écrit : « Wo Es war, Soll Ich werden », « Là où c'était (là comme sujet, précise Lacan), dois-je advenir ». C'est l'avant-dernière phrase du texte, suivie de celle-ci qui la complète : « Il s'agit d'un travail de civilisation, un peu comme l'assèchement du Zuydersee ¹². »

Voilà l'idée que Freud se faisait du devoir et donc de la responsabilité qui incombe aux psychanalystes, un immense travail de civilisation faisant advenir le sujet, là où était l'inconscient. Ce n'est peut-être pas immédiatement évident, mais il est encore question du même devoir lorsque quarante années plus tard, à la télévision, Lacan dit qu'il « tire de [sa] pratique l'éthique du bien dire ¹³ ». Car il a pris soin alors d'expliquer que ce devoir n'est autre que celui de « s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure ¹⁴. » Or qu'est-ce d'autre que de dire « là où c'était, dois-je advenir » ?

Ce devoir de s'y retrouver dans l'inconscient, propre au discours analytique, est le principe qui guide la tâche analysante, et s'applique tout d'abord à l'acte de l'analyste. C'est à lui, bien sûr, que reviennent la plupart des remarques de Lacan au sujet de la responsabilité ¹⁵.

Ces remarques concernent, d'une part, les analystes au pluriel, ceux que Lacan nomme les « héritiers de Freud », et « le devoir qui leur revient dans notre monde ¹⁶ », et, d'autre part, la responsabilité de chaque analyste dans sa pratique, soit celle du psychanalyste en fonction, responsabilité dont le caractère intrinsèque se trouve définitivement affirmé avec la conception de l'acte analytique. Celle-ci implique, en effet, de penser l'expérience

analytique en faisant une stricte distinction entre la soumission à la règle de l'association libre de la part de l'analysant et la fonction qu'exerce l'analyste, celle de causer et de maintenir le désir de mener à bien cette tâche. Il est le responsable de l'acte qui rend la tâche possible.

Il faut saisir ici qu'il n'y a qu'un sujet en cause dans l'expérience, le sujet analysant. L'analyste, lui, n'intervient pas en tant que sujet. Si la pratique d'une analyse détermine bien un lien social à deux, elle ne suppose pas pour autant une relation intersubjective, pas de réciprocité. C'est pourquoi elle requiert de la part de l'analyste ce que Lacan a appelé une longue ascèse subjective.

Évoquant l'éthique de la psychanalyse à laquelle il avait consacré une année de séminaire, Lacan a fait remarquer qu'il n'avait pas parlé d'une éthique des psychanalystes, il ne s'agit pas d'une déontologie. Façon d'indiquer que la responsabilité dont nous parlons est à concevoir non pas comme celle de l'individu ou de la personne, mais comme celle de celui qui se fait sujet du discours analytique. L'analyste n'est pas en place de sujet dans l'analyse, mais, dans son opération, exerçant sa fonction, il se fait sujet de ce discours.

IV. Cela étant dit, je vais revenir pour terminer au rhinocéros de mon début.

Dans le bestiaire lacanien – fait d'éléphants, de singes, d'épinoches, de mantes religieuses et de crocodiles –, le rhinocéros, peut-être moins connu, occupe une place non négligeable. Il se distingue précisément comme celui qui dit quelque chose sur la responsabilité de l'analyste.

La première fois que Lacan l'a convoqué à son séminaire, c'était au tout début, en 1954¹⁷. Il s'agissait d'alerter les psychanalystes sur le fait que « notre conception théorique de notre technique », qu'on le veuille ou pas, « motive la moindre de nos interventions ». Si bien qu'il convient de faire attention à ce que l'on pense, nommément à la théorie de l'ego et de ses défenses, en vogue à l'époque, car on ne voudrait pas « que notre ego entre en jeu à la façon du rhinocéros dans le magasin de porcelaines de notre relation au patient¹⁸ ». L'analogie est clairement établie : la relation analytique est le magasin de porcelaines, et l'ego des analystes, le rhinocéros. On n'est donc pas surpris de voir Lacan affirmer l'année d'après que si l'on forme des analystes, c'est pour qu'il y ait des sujets chez qui le moi puisse être absent. *Exit* le rhinocéros responsable des dégâts causés, à condition d'une formation qui sache maintenir la distinction entre le moi et le sujet.

Le rhinocéros reviendra pourtant, toujours lourd, maladroit, parfois brutal, quatre ou cinq fois au fil du temps et des séminaires ¹⁹, pour dire encore, à chaque fois, quelque chose de la responsabilité des analystes, que ce soit dans le maniement du transfert ou dans le maniement de la théorie – voilà ses porcelaines. On aura compris que ce que Lacan nous apprend c'est que les deux, technique et théorie, vont ensemble.

Cela dit, lors de son apparition tardive dans *Le Sinthome*, le rhinocéros ne représente plus les ego résistants et leurs maladroresses, mais ceux qui soumettent leur pratique au contrôle. Lacan fait alors ce commentaire, bien connu de ses lecteurs : « Il y a une étape où ils sont comme le rhinocéros, ils font à peu près n'importe quoi et je les approuve toujours. Ils ont en effet toujours raison. La deuxième étape consiste à jouer de cette équivoque qui pourrait libérer le symptôme ²⁰. »


Il ne tenait donc pas rigueur Lacan au rhinocéros qui, entrant dans le magasin de porcelaines, en brisait quelques-unes. Peut-être parce que de toute façon, que celui-ci le sache ou pas, c'est à ses frais que ça se passe.






















Autrement dit, il y a un lien souvent inaperçu entre la responsabilité et le savoir – inaperçu sans doute parce que seul le discours analytique fait apparaître ce lien qui tient à la parole, à ce qui est dit. Même s'il ne sait pas parler, le rhinocéros est responsable de ce qu'il dit ! L'analyste ne peut pas comme monsieur Jourdain faire de la prose sans le savoir, il lui faut accepter que s'il en fait, c'est qu'il sait en faire.

Peut-être aussi qu'en donnant raison au rhinocéros, Lacan laissait entendre déjà ce qu'il explicitera ensuite en ces termes : « On n'est responsable que dans la mesure de son savoir-faire ²¹. » Il évoquait l'art à ce propos. Disons alors, l'art de savoir parler à bon escient, l'art de se taire, de ne pas se laisser égarer dans le bavardage, de savoir répondre. Soit ponctuer, scander, trancher en disant.

Reste une petite énigme. Comme chacun sait, c'est l'éléphant que la langue française a imaginé dans le magasin de porcelaines. Pourquoi Lacan a-t-il fait venir à sa place le rhinocéros ?

Mots-clés : responsabilité, inconscient, bien dire, savoir-faire.

* Intervention au cycle de conférences EPFCL « La psychanalyse, encore », organisé par Geneviève Lacombe, Lina Puig et Dominique Touchon-Fingermann, à Montpellier le 16 février 2019.

- 1. S. Aparicio, « Je est un autre. L'identité interrogée par la psychanalyse », *ROCCL*, n° 15, mars 2016. Voir aussi S. Aparicio, « Notes au sujet de la responsabilité », *Mensuel*, n° 131, Paris, EPFCL, mars 2019.
- 2. S. Freud, « L'intérêt de la psychanalyse » (1912), dans *Résultats, idées, problèmes*, tome 1, Paris, PUF, 1984.
- 3. J. Lacan, « Discours de Rome » (1953), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- 4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 85-86.
- 5. J. Lacan, « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 375. (J'ai eu l'occasion de commenter cette phrase lors de l'ouverture du CCEP en novembre dernier.)
- 6. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 272.
- 7. *Ibid.*
- 8. J. Lacan, « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite », *art. cit.*, p. 379.
- 9. *Ibid.*, p. 377.
- 10. J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 349.
- 11. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, *op. cit.*
- 12. N'oublions pas que Freud fut le contemporain de l'assèchement de ce golfe aux Pays-Bas.
- 13. J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 541.
- 14. *Ibid.*, p. 526.
- 15. Il y en a d'autres. Par exemple, celles qu'il a pu faire au sujet de la responsabilité du criminel, qui, selon les époques, a pu être considérée comme collective ou individuelle. Voir « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » (1948), dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 125.
- 16. J. Lacan, « Acte de fondation » (1964), dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 229.
- 17. Notons que cela précède l'apparition en 1959 des *rhinocéros* d'E. Ionesco, devenus si célèbres depuis.
- 18. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Seuil, 1975, p. 24.
- 19. On le voit apparaître dans les séminaires *Le Transfert*, *La Logique du fantasme* et *Les non-dupes errent*.
- 20. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2005, leçon du 18 novembre 1975.
- 21. *Ibid.*, leçon du 13 janvier 1976.

Dominique Touchon Fingermann

La réponse de l'analyste *

Response-ability

Nous avons appelé la séquence d'aujourd'hui « La responsabilité de l'analyste », c'est le deuxième chapitre du thème général de ce séminaire « La psychanalyse, encore ». C'est une façon tout à fait directe d'annoncer que, pour que la psychanalyse persiste et insiste *encore* au XXI^e siècle, comme voie d'accès à la « douleur d'exister », comme prise en compte de l'angoisse à sa juste valeur et comme mesure de soins de ses manifestations symptomatiques, il y va de la responsabilité *de l'analyste*. On aurait pu dire « de la psychanalyse » ou « des » analystes, mais je choisis d'indexer ici l'agent de l'opération analytique, en insistant sur le singulier, car, pour que l'avenir de la psychanalyse ne soit pas une illusion, il est nécessaire que chaque analyste en réponde, c'est-à-dire que sa réponse à la demande qu'elle suscite soit à la hauteur de sa promesse, et de son engagement.

Je développe donc cette question de la responsabilité depuis la spécificité de la réponse, citant une nouvelle fois un jeu de mots que j'emprunte à un analysant anglais : *response-ability*, soit la capacité, voire l'habileté, à répondre à cette demande spécifique que l'offre d'analyse suscite.

Annoncer ainsi une *réponse* de l'analyste peut étonner celui qui pense, par expérience propre, par oui-dire ou par mot d'ordre, que l'analyste, par principe, ne répond pas. Ce qui est le plus souvent remarqué en effet, dans ce qui distingue un analyste des autres praticiens de la parole et de l'écoute, c'est son absence de réponse à la demande de celui qui souffre et a le courage de venir le dire à celui qu'il suppose « un bon entendeur ».

Ce qui est toutefois remarquable, c'est la capacité de l'analyste à répondre de ce qui n'est pas énoncé par les dits de la demande. Voilà sa responsabilité : *response-ability*. Voilà la réponse qui convient « au style de l'inconscient ¹ » : soutenir une « pratique de bavardage ² », soit la voie particulière des dits d'un sujet, jusqu'à y faire résonner sa voix propre, écho de son Dire singulier.

La réponse à la demande de transfert, c'est l'acte de l'analyste. C'est ce que nous nous attacherons à préciser aujourd'hui, tout en notant, comme Lacan l'avait souligné maintes fois, que pour que la psychanalyse se maintienne dans l'actualité il est nécessaire que l'analyste soit au moins deux³ : l'un pour soutenir la réponse au transfert par son acte, et l'autre pour en répondre, et rendre compte des raisons de cet acte dans l'après-coup, ce qui en garantit sa pertinence – tout autant sa pertinence clinique, son efficacité, que son appartenance à l'orientation spécifique de la psychanalyse. Les lieux de cet après-coup de l'acte, ce sont les contrôles bien sûr, l'École pour nous évidemment – dont la fonction consiste à mettre le psychanalyste à l'épreuve de la transmission de son acte en particulier dans les cartels et la passe –, les publications, les conférences, et toutes les formes possibles de la présence du psychanalyste dans le discours : une présence à la hauteur des liens et de « la subjectivité de son époque ».

« Psychanalystes, encore un effort... »

J'ouvre à ce propos une digression, que nous pourrions intituler : « Psychanalystes, encore un effort si vous voulez être contemporains ».

Du côté des psys, il n'est pas rare d'entendre ici ou là, comme une espèce de plainte, que le discours du psychanalyste serait incompatible avec le discours du monde actuel. Le sujet de la modernité qui a rendu possible « l'événement Freud » n'aurait plus rien à voir avec le sujet du monde contemporain. Les temps qui courent, les progrès inimaginables de la science, sa complicité souvent douteuse avec la loi du marché, conspireraient pour ne plus nous laisser psychanalyser tranquillement comme autrefois. La subjectivité de notre époque semble en vouloir toujours plus, plus de jouir, et la psychanalyse qui continue à vanter les bénéfices du « moins » : manque-à-être, castration, désir, n'aurait-elle plus « prime sur le marché⁴ » ?

Une autre version de ce malentendu entre l'époque et la psychanalyse est celle qui annonce depuis plus de cent ans sa mort, et dénonce son obsolescence et celle de ses concepts inventés au XIX^e siècle, et donc aujourd'hui inadéquats pour penser le sujet, le monde, la temporalité, les valeurs, l'éthique du XXI^e siècle. Cette annonce réitérée semble faire les délices des médias : « Psychanalystes, encore un effort !.. », ouvrez vos cercles vicieux qui ronronnent en boucle, aérez vos vieux concepts, renouvelez vos jargons, évaluez votre efficacité, démocratisez vos institutions, raccourcissez les voies d'accès à la formation, facilitez l'accès des jeunes analystes au « marché ».

Le problème (crucial) de la psychanalyse en ce qui concerne sa présence dans le monde actuel consisterait donc en une question d'adéquation ou d'inadéquation du psychanalyste au discours contemporain ; « au discours », soit à la modalité de traitement de la jouissance que le ^{XXI}^e siècle offre, met à disposition de tout un chacun.

Lacan, soucieux comme Freud de l'extension de la psychanalyse dans le monde et son actualité, énonce à presque vingt ans de distance, mais d'une façon quasi identique, la sentence impérieuse et exigeante qui articule la permanence du discours psychanalytique dans le monde à la présence effective des analystes responsables de la « position » de l'inconscient.

Dans « Fonction et champ de la parole et du langage » (1953), Lacan conditionne la permanence de la pratique analytique dans l'époque à la formation de l'analyste, qui « exige une longue ascèse subjective, et qui ne sera jamais interrompue, la fin de l'analyse didactique elle-même n'étant pas séparable de l'engagement du sujet dans sa pratique. Qu'y renonce donc plutôt celui qui ne peut rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque ⁵. »

En 1974, dans la « Note italienne », Lacan persévère : « Qu'il ne s'autorise pas d'être analyste, car il n'aura jamais le temps de contribuer au savoir, sans quoi il n'y a pas de chance que l'analyse continue à faire prime sur le marché ⁶. » Cette injonction annonce que pour donner à la psychanalyse la chance de « faire prime sur le marché » il ne s'agit pas de la mettre en adéquation avec le marché, mais de « contribuer au savoir », c'est-à-dire faire savoir ce qu'il en est de la spécificité de cet acte.

« Pour que la psychanalyse par contre redevienne ce qu'elle n'a jamais cessé d'être, un acte à venir encore ⁷ », il est nécessaire de préserver la subversion de cet acte, et de répondre de sa logique et de son éthique, en se donnant les moyens de faire entendre le savoir qu'il met au jour.

La responsabilité du discours du psychanalyste passe donc par faire savoir ce qu'il en est de la « position de l'inconscient », et de l'économie de la jouissance qui en procède, jusqu'à ce que s'en déduise un autre « savoir-faire » avec ce qui de soi-même échappe à la prise de « conscience » (!), mais fait signe, dans la surprise ou la méprise.

L'éthique de sa clinique se doit de témoigner de sa considération fondamentale de l'angoisse et du symptôme, en tant que signe du réel et marque singulière de la structure sur le sujet. En effet, quand cette marque singulière n'est plus pertinente pour l'existence de chacun, alors la banalisation du « bien-être », l'universalisation écrasante de ses modèles et la ségrégation des exclus du marché et de sa globalisation massacrent le

meilleur qui pourrait se produire quand quelqu'un arrive à mettre en jeu, dans le jeu de la civilisation, la cause de sa singularité.

Je vais donc m'appliquer à « faire savoir » ce qu'il en est de la spécificité de la réponse à la demande adressée à l'analyste. Freud a nommé cette demande : « transfert », Lacan a précisé que répondre au transfert ce n'est pas lui correspondre, fût-ce par ce qui est appelé contre-transfert, c'est tout à la fois soutenir son travail et y produire une discontinuité aux fins de discontinuer la névrose et sa solution de compromis symptomatique.

La demande

Il y a dans la vie de chacun une souffrance, que Lacan dénomme quelques fois « la douleur d'exister », que nous pouvons écrire à sa suite (et à la suite de Heidegger) ex-sister. Quelque chose de l'être reste en dehors, hors de portée du lien social, hors sens, hors norme, a-normal. On peut s'en faire une raison, ou en souffrir : « Ça va pas ! », murmurent ou claironnent l'angoisse, la répétition, le symptôme, les ratages, les malentendus, la solitude. On peut s'y résigner, l'attribuer à des schémas cognitivo-comportementaux, en vouloir à la terre entière, ou s'en inquiéter et finir par se demander : « Mais qu'est-ce que c'est que Ça !? Ça, qui n'est pas Moi et dont "Je" ne veut pas ! »

C'est alors que peut surgir l'analyse, comme une offre où peut s'adresser cette demande de savoir : « Mais qu'est-ce que c'est ? » « Peut surgir » car il y va de la contingence de la rencontre entre l'appel et l'offre. L'offre du discours analytique peut se distinguer du discours et du sens commun depuis cette position atypique qu'occupe l'analyste par principe, la position de l'inconscient, c'est-à-dire d'un savoir sur ce qui ne se sait pas.

La demande qui s'adresse à l'analyste commence en général par une plainte ; l'entrée en analyse dépendra de la réponse de l'analyste à cette plainte, c'est-à-dire de l'entrée de la fonction « de l'analyste » dans la dynamique du transfert⁸, dirait Freud, dans sa dialectique, a dit Lacan⁹, avant de la préciser comme logique. La réponse de l'analyste est donc l'« intervention sur le transfert », et c'est en termes de maniements du transfert que nous devons l'aborder ; maniement, manœuvre, manipulation, dira même Lacan.

J'ai dit plus haut, « on peut s'en faire une raison, ou en souffrir ».

En souffrir, c'est ce qui se manifeste comme symptôme, soit ce qui manifeste cette brèche dans l'être qui provient de la perte que le langage impose au sujet : marque et effet de la castration. Chacun souffre d'une marque singulière de l'incidence du langage sur le corps.

*S'en faire une raison*¹⁰, c'est ce qu'on appelle le fantasme. Le sujet divisé, causé par cette perte inaugurale de jouissance, s'efforce de la récupérer dans une tentative de calcul de ce qui manque à l'Autre signifiant, pour signifier son identité. Nous nommons depuis Lacan ce manque de signifiant « l'objet a » : « Cette perte de l'identité qui s'appelle l'objet a¹¹. » L'objet du fantasme est la « raison » de la série des signifiants de l'identification du sujet qui manquent à dire son identité. L'objet a, c'est ce qui tombe, qui choit entre les signifiants qui représentent le sujet. Le fantasme interprète ce manque de l'Autre en le substantialisant depuis les formes de perte d'objet qu'offre la pulsion : le fantasme calcule le manque de l'Autre avec les objets pulsionnels.

La demande faite à un autre est toujours une demande de savoir et/ou de complément sur l'identité perdue. La stratégie du transfert cherche les signifiants de l'Autre pour répondre de l'identité, mais use des stratagèmes du fantasme pour trouver du répondant dans l'Autre, c'est-à-dire y produire l'objet a.

Qu'est-ce que le transfert ?

Le transfert est donc le transfert de cette demande dans le dispositif analytique par l'effet de la parole. L'analyste est impliqué dans le transfert en tant qu'il se fait lieu d'adresse de la parole en souffrance d'identité.

« Qu'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient. L'évidence du fait n'excuse pas qu'on le néglige. Or toute parole appelle réponse.

Nous montrerons qu'il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur, et que c'est là le cœur de sa fonction dans l'analyse¹². »

La parole sollicitée par la règle fondamentale déplie donc le transfert dans toutes les dimensions que la parole vectorise, et implique donc la réponse de l'analyste aux trois niveaux que l'on pourrait lire sur le « graphe du désir » :

- le niveau de l'énoncé – des signifiants, de la demande, qui inclut un Autre supposé entendre/répondre ;

- le niveau de l'énonciation, soit ce que ces demandes veulent dire, ce qu'elles transportent du désir qui échappe à ces énoncés, et comment, au-delà des chaînes signifiantes, c'est l'objet qui les cause qui se fait entendre (à bon entendeur, salut !)

– enfin, le niveau d'émergence de toute parole, qui n'est pas déterminé par l'autre, bien qu'il s'y dirige. C'est « l'insondable décision de l'être ¹³ » d'où émerge le Dire, de l'Un tout seul.

Le transfert est effet de l'acte de parole, c'est une demande qui est toujours une demande d'amour. Elle s'adresse en effet au savoir ; au savoir inconscient qui ne se sait pas, mais répondrait du mystère de ce qui manque à l'être : « J'aimerais quiconque entendra que je crie », écrit Marguerite Duras ¹⁴.

Quelle réponse convient au style de l'inconscient ?

Dans le dispositif analytique, la parole de transfert implique donc la réponse de l'analyste aux trois niveaux : des dits de la demande, de l'énonciation et le désir qu'elle révèle, du dire et la singularité qu'il cerne.

La réponse de l'analyste est son « intervention sur le transfert ¹⁵ », c'est-à-dire son interprétation : comment l'interprétation de l'analyste répond-elle de ces trois dimensions entrelacées de la parole ?

Nous savions que l'analyste pour fonctionner doit être au moins deux, un pour avoir des effets et un autre pour le théoriser (cf. note 3). Mais pour avoir des effets, l'analyste est un agent double : celui qui soutient la fonction du sujet supposé savoir et celui qui y fait objection par son acte :

– d'un côté, pour causer le transfert de la demande analysante, il pose et propose sa fonction interprétante, qui met cette demande au travail. C'est en effet le travail de transfert fait par l'analysant qui interprète les signes du symptôme pour y donner sens, mais c'est la position de l'analyste qui supporte et soutient cette supposition de savoir sur le sujet supposé de ce symptôme ;

– par ailleurs, il est évident qu'une intervention sur le transfert se fait nécessaire en tant que solution de continuité de la névrose. L'interprétation en tant qu'acte – soulignée par Lacan dès 1967 – fait donc objection à la fonction du « sujet supposé savoir ». L'acte, la coupure dans le sens du sujet supposé savoir produit, en réponse au transfert, l'évidence de « la profonde insuffisance logique du signifiant ¹⁶ » et la « chute de l'objet *a* », c'est-à-dire la mise en évidence de l'objet fantasmatique qui servait le vecteur du désir.

Cette réponse double au transfert permet sans doute une traversée des identifications aux signifiants de l'Autre, ainsi qu'un ébranlement de la constante du fantasme qui soutenait jusque-là le désir. Ces deux axes de la réponse de l'analyste conduisent à une déstabilisation de la névrose que

Lacan a appelée « destitution subjective », destitution du sujet institué par la double opération aliénation/séparation.

Mais est-ce là le mieux que l'on puisse attendre d'une psychanalyse à sa fin ? Est-ce là le fin mot du « style de l'inconscient » et de « la réponse qui lui convient ¹⁷ » ? Est-ce là la réponse finale de l'analyse à la douleur d'exister que manifestent l'angoisse, la répétition, le symptôme, etc. ?

« Au mieux de ce que l'on puisse attendre de la psychanalyse à sa fin ¹⁸ »

À la fin de l'analyse, l'angoisse, la répétition, le symptôme débarrassés de leur raison fantasmatique qui les attachait à l'Autre, insistent pour manifester chacun à leur manière ce *troumatisme* du manque de l'Autre qui répercute un définitif « il n'y a pas de rapport ». Toutefois, les uns comme les autres – angoisse, répétition, symptôme – insistent pour répercuter quelque chose d'unique, c'est-à-dire de réel, qui ne doit rien à l'Autre. C'est de ce lieu unique de la marque du symptôme qu'émerge pour chacun le Dire originel, original d'où il s'inaugure *parlêtre*.

La réponse de l'analyste dans l'acte, et son dire fondamental – dire que non –, fait objection aux sens que la névrose donnait au symptôme, produisant le silence nécessaire à la *réson* ¹⁹ du Dire de la demande, ce dire original d'où s'originent tous les dits et redites du transfert. C'est dans les résonances occasionnées dans les dits de la parole transférentielle que peut re-sonner l'écho du Dire de l'Un qui répond enfin du rapport qu'il n'y a pas.

C'est avec Paul Valéry ²⁰ que je termine pour donner une idée de la façon dont l'évidence du « pas de rapport » par la réponse de l'analyste peut au bout du compte des tours dits permettre l'événement du Dire.

« Ô pour moi seul, à moi seul, en moi-même,
 Auprès d'un cœur, aux sources du poème,
 Entre le vide et l'événement pur,
 J'attends l'écho de ma grandeur interne,
 Amère, sombre, et sonore citerne,
 Sonnant dans l'âme un creux toujours futur ! »

Mots-clés : réponse, demande, transfert, dire.

* [↑](#) Intervention au cycle de conférences EPFCL « La psychanalyse, encore », organisé par Geneviève Lacombe, Lina Puig et Dominique Touchon-Fingermann, à Montpellier le 16 février 2019.

1. [↑](#) J. Lacan, « La psychanalyse et son enseignement » (1957), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 447.
2. [↑](#) J. Lacan, Séminaire *Le Moment de conclure*, inédit, leçon du 15 novembre 1977.
3. [↑](#) J. Lacan, Séminaire *R.S.I.*, inédit, leçon du 10 décembre 1974 – « Il est pourtant indispensable que l'analyste soit au moins deux : l'analyste, pour avoir des effets, et l'analyste qui, ces effets, les théorise. »
4. [↑](#) J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, 1973, p. 310.
5. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » (1953), dans *Écrits, op. cit.*, p. 321.
6. [↑](#) J. Lacan, « Note italienne » (1973), art. cit., p. 310.
7. [↑](#) J. Lacan, « Introduction à *Scilicet* » (1968) dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 288.
8. [↑](#) S. Freud, « La dynamique du transfert » (1912), dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1981.
9. [↑](#) J. Lacan, « Intervention sur le Transfert » (1951), dans *Écrits, op. cit.*, p. 215.
10. [↑](#) En mathématique, la raison est la valeur qui permet de passer d'un terme au suivant dans certaines suites définies par récurrence. Par exemple, la raison de la série de Fibonacci (suite d'entiers dans laquelle chaque terme est la somme des deux termes qui précèdent) est le nombre d'or 1,618033...
11. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 21.
12. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » (1953), art. cit., p. 247.
13. [↑](#) J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique » (1946), dans *Écrits, op. cit.*, p. 123.
14. [↑](#) M. Duras, *Le Navire Night, Les Mains négatives*, Paris, Mercure de France, 1979.
15. [↑](#) J. Lacan, « Intervention sur le Transfert » (1951), art. cit., p. 154.
16. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, leçon du 23 avril 1969.
17. [↑](#) J. Lacan, « La psychanalyse et son enseignement » (1957), art. cit., p. 447.
18. [↑](#) J. Lacan, « Lituraterre » (1971), dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 11.
19. [↑](#) F. Ponge, *Pour un Malherbe*, Paris, Gallimard, 1965, p. 57.
20. [↑](#) Paul Valéry, « Le cimetière marin » (1920), dans *La Bibliothèque de poésie*, volume III, Paris, Éditions France Loisirs, 2004, p. 803.

ENTRÉE DES ARTISTES

Muriel Mosconi

Désir féminin et pousse-à-la-femme

Louise Grappe et Paul Grappe, déserteur travesti, dans le Paris des années folles

En 2011, paraît le livre de Fabrice Virgili et Danièle Voldman *La Garçonne et l'Assassin* ¹, qui retrace, en s'appuyant sur de nombreuses archives, l'histoire – l'*hystoire* relue à l'aune de la théorie du genre – de Paul Grappe, la garçonne, et de son épouse Louise, l'assassin de Paul.

Puis deux fictions s'inspirent de ce livre, en 2013, une bande dessinée de Chloé Cruchaudet, *Mauvais genre* ², primée à Angoulême, et, en 2017, le film d'André Téchiné, *Nos années folles* ³, présenté en avant-première du Festival de Cannes.

Histoire/hystoire

À lire les éléments historiques, tout indique la structure paranoïaque de Paul, à commencer par son caractère ombrageux dès la petite enfance et le parcours erratique de sa jeunesse.

Louise et Paul se marient en 1911. En 1913, alors que de simple soldat il vient d'être promu caporal et que Louise a découvert sa liaison avec une autre femme, il menace pour la première fois Louise de mort. En 1915, il déserte après l'avoir annoncé au capitaine qui veut le renvoyer au front, alors qu'il est soigné depuis neuf mois et demi pour une blessure qu'on le soupçonne d'avoir provoquée et d'entretenir, capitaine qui le menace de l'abattre au « premier signe de couardise ». Il lui répond : « Non mon capitaine, car dans quarante-huit heures je serai déserteur. » Et quelques jours plus tard, ce capitaine reçoit par la poste les effets militaires de Paul qui a rejoint Louise à Paris. Paul est condamné par contumace pour désertion, sans que l'on sache la peine prononcée.

À son procès, le 19 janvier 1929, Louise parle de la décision d'habiller Paul en femme : « Nous avons décidé d'un commun accord après que Grappe

fut resté caché pendant trois semaines. Il avait les traits et l'allure très féminins ⁴. »

Paul alors prend le nom de Suzanne Landgard, que Jean Astruc ⁵ a proposé de décomposer en Land, début de Landy, nom de naissance de Louise, et Gard, soit le gars ou le garde de Louise. Voire, dirions-nous, Louise en gars. Par le choix de ce nom, leur mariage s'affiche au nom de Louise, et Paul demeure l'homme de Louise.

Paul se met à fréquenter le Bois de Boulogne, où son allure plaît autant aux femmes qu'aux hommes.

Au sortir de la guerre, Paul n'est pas amnistié et, après un séjour en Espagne où il reprend son identité, Paul et Louise s'affichent à Paris comme un couple de garçons. Au Bois de Boulogne, Paul devient « la reine des garçons » et il entraîne Louise dans ses aventures sexuelles multiples à la lisière de la prostitution.

En 1925, une amnistie générale est votée, Paul en profite pour reprendre son identité d'origine. Et les journalistes interpellent ce nouveau Tirésias : « Vous qui avez été une femme, dites-nous ce que c'est ⁶ ! »

Louise se retrouve enceinte et Paul se remet alors à porter des vêtements féminins. Attablé à la terrasse d'un café, Paul, qui porte une chemise de femme, entreprend sa voisine, dont le compagnon outragé met en doute sa virilité. Paul alors s'exhibe ⁷.

Louise décrit la période catastrophique de sa grossesse : « Mon mari boit de plus en plus, il ne ressemble plus à un homme normal ; il tremble au point qu'il ne peut plus porter à sa bouche son bol de café, il devient méchant. Habillé en femme, son banjo sous le bras, il va sur les bords de la Marne jouer de la musique, raconter sa vie de femme, exhiber son maudit album [photographies de « Suzanne » « dans vingt costumes et cent poses différentes »]. Il prend des allures de fou et tente de me tuer. C'est la menace du rasoir : Je vais te sortir ton salé que tu as dans le ventre ⁸ ! »

Louise fuit Paul, qui sombre dans un état suicidaire, puis revient. À la naissance de leur fils, Paul le nomme Paul... Puis Paul développe plusieurs épisodes persécutoires et devient de plus en plus violent, dans un délire de jalousie, envers son épouse et son fils, qui, dès qu'il parle, répète : « Moi la peur. »

Le 21 juillet 1928, dans la soirée, Louise tire sur son mari plusieurs coups de feu. Au commissariat où elle se rend, elle déclare l'avoir fait car il la menaçait ainsi que leur fils. Paul meurt lors de son transport à l'hôpital

et le petit Paul, extrêmement fiévreux, est hospitalisé à Trousseau où il décédera d'une méningite tuberculeuse durant l'incarcération de sa mère.

À l'issue de son procès, où elle est défendue par maître Garçon, Louise est acquittée, bien que demeure la possibilité qu'elle ait tué Paul dans son sommeil et non lors d'une crise violente.

Six mois après, elle se marie avec un monsieur Machin, dont elle n'aura pas d'enfant. On ne sait rien de sa vie ultérieure, si ce n'est qu'en 1978, à quatre-vingt-six ans, elle est mise sous tutelle et qu'elle s'éteint à quatre-vingt-neuf ans à l'hôpital Sainte-Anne (psychose à déclenchement tardif ? détérioration intellectuelle de la sénescence ?).

Nos années folles

André Téchiné et son coscénariste Cédric Anger ont pris pour fil rouge le désir de Louise (Céline Sallette) tendu entre les deux génériques de début et de fin, *Auprès de ma blonde* chanté à capella. « Que donneriez-vous belle pour avoir votre ami [qui est à la guerre] ? » introduit le film.

La jouissance de Louise explose, elle, dans une chanson paillardise féminine – « Il souleva ma jupe un beau dimanche... » –, paillardise qui contraste avec la retenue de Céline Sallette alors que Paul (Pierre Deladonchamps) l'invite à chanter devant sa chambrée à l'hôpital militaire.

L'idée du travestissement de Paul vient à Louise dans l'atelier de couture où elle travaille alors que les cousettes s'amuse d'un soldat en caraco féminin pendant que l'on repasse son uniforme.

Adoration de l'amant châtré sous le voile, adoration de l'Éros châtré derrière le bouquet de fleurs de Zucchi, propre au fantasme hystérique centré par la castration de l'Autre ? Lien à la mère fondamental qui contamine la figure de l'amant ? Prescience du pousse-à-la-femme qui anime déjà Paul, à l'instar, sur le plan névrotique, du rêve interprétatif de la maîtresse de l'obsessionnel dans « La direction de la cure⁹ » – et Suzanne va à Paul comme un gant – ? Conjonction de tout cela plutôt.

Plus tard, lorsque le « couple de garçons » aura atteint sa vitesse de croisière, c'est le trait de perversion de la jeune homosexuelle qui s'évoque, avec son fantasme de sauvetage de la dame à la réputation salie et où il s'agit de lui donner ce qu'on n'a pas, ici le phallus féminin.

La fonction du double imaginaire joue aussi son rôle. La ressemblance des deux acteurs principaux est mise en valeur par les deux affiches, l'une où leurs deux corps nus s'enlacent, l'autre où ils sont assis de face à la campagne dans une composition à l'ombrelle qui évoque *El Quitasol* de Goya.

L'amour de Louise pour Paul soutient toute l'aventure – « J'ai aimé, adoré cet homme », écrit la « vraie » Louise Landy – un amour-passion avec sa part réelle de masochisme. Lorsque son amant Charles de Lauzin (Grégoire Leprince-Ringuet) l'invite à rester chez lui à l'abri de la violence de Paul, et bien qu'enceinte, elle choisit de retourner avec Paul au nom de son amour. Cependant, c'est au nom de l'amour de son enfant à naître qu'elle choisit de tuer Paul. Et le film se conclut sur Louise qui, au sortir de prison, va présenter son nouveau-né à ses amies de l'atelier de couture. Elle a choisi de l'appeler Paul « comme son père », dit-elle ¹⁰.












D'ailleurs, c'est à partir de la grossesse de Louise, moment fécond de la psychose de Paul et point d'inflexion de cette histoire, que le film, construit par flash-backs scandés par des fondus au noir pour en accentuer l'aspect théâtral *hystorique*, débute.

Du côté de Paul, l'amour exclusif pour Louise est d'emblée donné. « C'est toi que j'aime et toi seule », dit-il. C'est conforme au schéma I, où l'amour de Schreber pour sa femme en *a'*, double imaginaire, se corrèle au I de l'idéal du moi « où se maintient le créé », c'est-à-dire Schreber en tant qu'homme viril. Ce n'est pas sans évoquer les nombreux transsexuels qui se disent « lesbiens », c'est-à-dire qu'ils aiment les femmes. Paul demeure le gars de Landy comme l'indique le nom de Suzanne, Landgard. Nora Joyce, elle, participe à la suppléance de James Joyce ¹¹. Si Louise participe de la stabilisation de la psychose de Paul, avant le moment fécond de sa grossesse, participe-t-elle, au début, d'une certaine suppléance qui limiterait le délire ?

Cependant, le double persécuteur ressurgit dans le réel sous les traits de Suzanne dont l'hallucination tourmente Paul.

Pour traiter du délire et du sans limite de Paul, André Téchiné et Cédric Anger ont choisi « la scène sur la scène ». Il s'agit, sur le modèle de la fin du *Lola Montès* (1955) de Max Ophüls où un monsieur Loyal (Peter Ustinov) exhibe la vie d'une courtisane dans l'arène d'un cirque, qu'un metteur en scène de cabaret inspiré de Félix Mayol (Michel Fau) donne à voir des saynètes féériques tirées de la vie romancée de Paul. Le spectacle se termine, comme dans *Lola Montès*, sur Paul mutique face aux questions des spectateurs. Le « vrai » Paul avait d'ailleurs engagé un impresario pour gérer la carrière artistique qu'il n'a jamais eue. On voit donc Suzanne, La femme, dieu et déesse de la nuit, dans le paradis du Bois de Boulogne, révérée par les hommes et par les femmes, Suzanne parachutiste, Suzanne exploratrice du sans limite, à travers la fenêtre fantasmatique (névrotique) de la scène sur la scène.

Ainsi, *Nos années folles* nous permettent de nous interroger sur un point clinique peu abordé : la part du désir d'une femme dans le pousse-à-la-femme de son compagnon.

-
1.  F. Virgili et D. Voldman, *La Garçonne et l'Assassin, Histoire de Louise et de Paul, déserteur travesti, dans le Paris des années folles*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2017.
 2.  C. Cruchaudet, *Mauvais genre*, nouvelle édition augmentée, Paris, Delcourt/Mirage, 2018.
 3.  *Nos années folles*, réalisateur : André Téchiné, France, ARP Sélection, 2017.
 4.  Geo London, « Le ménage de "Madame Suzanne" », dans *Les Grands Procès de l'année*, Paris, Les éditions de France, 1929, cité dans *Mauvais genre*, *op. cit.*
 5.  F. Virgili et D. Voldman, *La Garçonne et l'Assassin*, *op. cit.*, p. 49.
 6.  *Ibid.*, p. 75.
 7.  *Ibid.*, p. 82.
 8.  *Ibid.*, p. 84-85.
 9.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 585-645, p. 630-633.
 10.  En effet, contrairement aux éléments historiques, dans le film, et dans la bande dessinée, c'est enceinte que Louise perpète son assassinat et la mort de l'enfant n'apparaît pas.
 11.  Cf. F. Gorog, « Joyce le prudent », *La Cause freudienne*, n° 23, 1993, p. 65-74.

SÉMINAIRE CHAMP LACANIEN À PARIS

Les ségrégations

Patricia Zarowsky

Exil et langue *

Argument. Les dits de l'exil sont singuliers et sont à prendre au un par un. Il y a pourtant un dit qui est mis en avant par de nombreux exilés qui est l'exil de la langue maternelle. La psychanalyse nous enseigne que cet exil est pourtant de structure pour chacun. Je tenterai d'approcher la question du rapport entre psychanalyse et exil.

Le thème de l'exil peut s'aborder de bien des façons, mais ce soir il s'intègre dans le thème général de notre séminaire sur la ségrégation. Comme le dit l'intitulé de cette soirée, il y a des exils, au pluriel. J'interprète ce pluriel non pas comme le fait qu'il y a des exils choisis et d'autres forcés, comme en témoigne notre actualité, mais plutôt comme le fait que chaque sujet exilé vit l'exil différemment non seulement en fonction des raisons de son exil mais surtout en fonction de sa subjectivité. Il y a autant de dits sur l'exil que de sujets.

Les dits de chaque exil sont singuliers, mais un dit est mis en avant par de nombreux exilés ayant dû fuir leur pays, qui est la perte de la langue maternelle. Je précise qu'il y a bien sûr des exils qui n'entraînent pas la perte de la langue, quand le pays d'accueil parle la même langue, mais tel n'est pas mon propos de ce soir.

J'ai donc choisi d'aborder cette question en empruntant à Vicente Mira, collègue madrilène, le titre d'un de ses textes, « Exil et langue ¹ ». Dans son texte, non traduit en français, il postulait la relation de « voisinage » qui existe entre exil et psychanalyse à partir de la question de la langue.

La définition de l'exil, qui s'applique à bien des domaines, dit toujours la même chose : « être hors de », « loin de ». Que ce soit loin de son pays, loin de la personne aimée... l'exil est un « ne plus être chez soi », un « être séparé de ».

Mais existe-t-il un « chez soi » ? Non, c'est ce que nous enseigne une psychanalyse qui réécrit autrement l'exil qui est à l'origine de l'histoire de

l'humanité. Le mythe fondateur de l'être parlant est celui d'Adam et Ève chassés du paradis pour avoir mangé du fruit du *savoir* sur le bien et le mal. Vient ensuite l'exil de Caïn, le premier homme né d'un homme et d'une femme condamné par Dieu à errer de par le monde pour avoir assassiné son frère. Il y aura d'autres exils racontés par la Bible, notamment celui d'Abraham, exil, celui-ci, fait de promesses, qui refonde le pacte de l'humanité avec Dieu. L'exil n'est pas uniquement une malédiction, il devient aussi avec l'exil d'Abraham la possibilité, voire la condition pour trouver « sa véritable identité ² ». « La souche de la pensée juive, dit Delphine Horvilleur dans un entretien paru dans *Libération*, c'est qu'il ne faut pas être identique à sa souche. On est soi quand on est sorti de sa matrice, quand quelque chose en nous s'est mis en route, à partir de sa naissance. » L'exil devient alors la métaphore du chemin à parcourir pour se retrouver soi.

N'est-ce pas aussi un désir de « se retrouver soi », ce qui conduit quelqu'un à l'analyse lorsqu'il a rencontré dans sa vie quelque chose qui est venu ébranler ce qu'il croyait être soi ? L'exilé serait-il alors le témoin de cet exil qui habite tout sujet mais qu'à moins d'une analyse il ne peut savoir ?

Le sujet ne se sent exilé qu'à partir d'un point d'extranéité, que ce point soit pour l'exilé proprement dit son pays, sa langue, ou qu'il soit pour le parlêtre, son inconscient. Lacan emploie peu le signifiant « exil » bien que son enseignement ne nous parle que de ça. Le sujet est exilé de sa jouissance ³, de son désir ⁴, de l'objet *a* ⁵, et aussi exilé du rapport ⁶ sexuel, impossible.

L'exil est une coupure d'avec le « chez soi ». Pour le sujet exilé, il implique la perte de ce qui faisait la jouissance *des* sens : paysages, odeurs, sensations, et aussi la coupure (non pas rupture) avec ses liens libidinaux, familiaux et amicaux. Il implique aussi la perte de la jouissance *du* sens porté par sa langue maternelle du fait de l'éloignement du discours dans lequel elle s'inscrivait.

L'exil est, malgré soi, définitif. Lorsqu'il y a retour au pays, le sujet se vit souvent comme un étranger dans son propre pays. L'exil suppose une rupture. Il y a un avant et un après. Le retour – là où la croyance du sujet lui faisait miroiter qu'il pourrait enfin se sentir « chez soi » – n'est plus possible. Il n'y a plus de « chez soi ». C'est ce qu'exemplifient le mythe d'Ulysse avec son retour impossible à Ithaque.

Reste la nostalgie, qui se nourrit en grande partie non pas tant de ce qui a été laissé derrière soi mais de ce à quoi tout sujet a affaire : un passé qu'il aurait rêvé autre. Fiction. La nostalgie est nostalgie de ce qui n'a pas été.

La nostalgie est aussi le ressort sur lequel s'appuient tous les discours de ceux qui souhaitent le rétablissement des frontières, le refus des immigrants... revenir au temps d'avant, qui n'est plus et ne sera jamais plus. L'exil du pays du passé, de l'infantile est irrémédiable.

Il en est de même dans une psychanalyse, où cet exil de l'infantile est à l'œuvre. Le sujet a à abandonner ses certitudes, ses idéaux ; s'apercevoir que l'objet était, de toute façon, déjà perdu. Il a aussi à prendre en compte « cette pulsion qui lui est étrangère et menace ses identifications. Il ne peut plus mépriser ses lapsus, oublis, actes manqués [...] le sujet a à parcourir le chemin des séparations, des aliénations conflictuelles ⁷. » Cet exil est irréversible de structure. À la fin d'une analyse, la structure de l'inconscient a été réduite et il ne reste que la solitude (comme en témoignait Lydie Grandet ⁸) et les impossibles. Le sujet est exilé de sa jouissance du fait d'être un parlêtre, de son désir qui est désir de l'Autre et du savoir impossible. Le moi, disait Freud, « non seulement n'est pas maître dans sa propre maison, [mais] en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique ⁹. »

L'exilé n'emporte avec lui que ses souvenirs et sa langue. C'est pourquoi je me suis intéressée aux dits d'écrivains forcés à l'exil – qui ont donc un rapport fort à la langue – qui ont témoigné de la perte primordiale qu'a supposée pour eux d'avoir dû abandonner leur langue maternelle, celle dans laquelle s'est forgée la façon dont les expériences de leur vie ont été vécues, « la plus charnelle des expériences d'origine ¹⁰ ».

Arnold Zweig, dans une lettre adressée à Freud en 1936 ¹¹, se plaint de son exil forcé en Palestine, mais ce qui lui est le plus douloureux, dit-il, est « de ne pas se sentir à sa place » du fait de devoir parler l'hébreu et d'être réduit à ne mener « qu'une existence traduite ». Freud lui répond de rester en Palestine, en lui disant : « En Amérique il vous faudrait en plus renoncer à votre langue, qui n'est pas un vêtement, mais *votre peau* ¹² ».

La peau, c'est cette langue qui possède une logique syntaxique interne au discours dans laquelle elle s'insère et des signifiants qui permettent à chacun d'exprimer sa subjectivité dans la société dans laquelle il vit. Cette « existence traduite » dont témoigne Arnold Zweig implique un devoir dire autrement, avec une langue qui est à une certaine distance de soi, qui soustrait au sujet la jouissance et le sens que porte la langue maternelle et « le dépossède de toute chasuble narcissique », je cite Serge Cottet, qui ajoute : « On dira toujours tout ce qui peut se dire, quelle que soit la langue, mais

c'est le nouage à la jouissance du dire qui est rompu [...] L'intime dit dans la langue étrangère devient extime¹³. »

C'est la perte de la sonorité des phonèmes sur lesquels chacun appuie à sa façon, la perte des nuances de la langue, ainsi que celle des équivoques qui jouent de la sonorité de la langue. L'exilé « ne perd pas son idiome, il perd sa langue et avec elle, *son* univers de discours¹⁴ » et les « ressources propres à l'inconscient qui ne jouent sur le cristal de la langue que dans sa langue maternelle¹⁵ ». Car, je cite Lacan dans « Radiophonie », « l'effet de langage ne se produit que du cristal linguistique¹⁶ ». Je précise que Lacan a beaucoup insisté pour dire qu'il n'y a pas d'univers du discours et qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, néanmoins chaque sujet à son univers de discours avec ses signifiants, son monde.

Nous avons d'autres témoignages de la prégnance de la langue. L'écrivain Amos Oz, qui n'était pourtant pas exilé, disait que la langue était « [son] pays », et que rien ne pouvait remplacer la langue maternelle. Et pourtant sa langue, l'hébreu, a la particularité d'être restée une langue morte pendant des siècles, elle ne servait qu'à la prière jusque dans les années 1920. De nombreuses personnes ont forgé des mots pour la rendre opérante, vivante, dont lui, qui disait dans un entretien à France Culture en avoir forgé deux ou trois en transformant un mot en verbe ou en adjectif, et il avouait s'être senti « proche de l'immortalité » en entendant de la bouche d'un chauffeur de taxi un des mots qu'il avait forgés.

La langue dite maternelle est liée à un pays géographique mais ne se confond pas avec lui, l'exilé l'emporte avec lui. « La marque de l'exil, dit Barbara Cassin, c'est la transformation du rapport à la langue : l'exil dénature la langue maternelle [...] c'est ce qui la sauve toujours¹⁷. » Elle la dénature, car l'exilé l'emmène avec lui, mais la langue demeure. Elle reste la « peau » du sujet où qu'il aille.

Hannah Arendt, qui a beaucoup évoqué son rapport à la langue, ne fait pas coïncider la langue et la patrie, elle les délie. Dans un entretien à la télévision allemande, en 1964, l'écrivain Günter Gaus lui demande si l'Allemagne préhittlerienne telle qu'elle n'existera plus jamais lui manque. Elle répond : « Je ne peux pas dire que je n'en ai aucune nostalgie. Ce qui en est resté ? Il en est resté la langue¹⁸. » Elle dit éprouver une distance avec l'anglais, langue dans laquelle elle doit écrire du fait de son exil, et que « rien ne peut remplacer la langue maternelle », qui est celle des poèmes allemands appris dans son enfance et qui sont présents au plus profond de sa mémoire, « in the back of my mind¹⁹ », ajoute-t-elle.

« On peut l'oublier, dit-elle, mais dans l'autre langue on a alors affaire à une langue dans laquelle un cliché chasse l'autre parce que la productivité dont on fait preuve dans sa propre langue a été coupée net, au fur et à mesure que l'on oubliait cette langue... » Elle ajoute que ce qui a contribué chez elle à l'oubli de la langue maternelle a été le choc d'apprendre que l'impensable de ce qui se disait sur Auschwitz était bien vrai.

Reste à l'exilé la jouissance de la sonorité de la langue maternelle et de certains signifiants qui apparaissent tout d'un coup intraduisibles au moment d'une conversation dans la langue étrangère.

Mais un certain éloignement d'avec sa langue se produit inévitablement, non seulement du fait que les langues continuent d'évoluer avec l'apparition de nouveaux mots concomitants aux changements sociétaux, mais aussi du fait que l'exilé a perdu l'usage de certains mots, de certaines expressions liées à des domaines peu usuels dans son quotidien.

Quel est donc ce « voisinage ²⁰ » entre l'exil de la langue maternelle et l'expérience d'une psychanalyse ? La psychanalyse est-elle comme le dit Vicente Mira « une machine qui *dématernalise* la langue » ?

Dans un premier temps de son enseignement, Lacan a distingué la langue au sens de l'idiome, de la langue maternelle qui a marqué les expériences vécues dans l'enfance, « celle, dit-il, où le sujet fait passer dans le réel des significations. Ce n'est pas la même chose d'être plus ou moins captivé, capturé dans une signification et d'exprimer cette signification dans un discours destiné à la communiquer ²¹ [...] ». C'est dans la postface au *Séminaire XI*, où il va évoquer le processus de *dématernalisation* que produit l'école sur la langue maternelle – lorsque l'enfant apprend « à lire en *s'alphabetissant* ²² ».

Quelques mois plus tard, dans le séminaire *Encore*, il va affirmer que le « langage n'existe pas », « le langage sans doute est fait de *lalangue*. C'est une élucubration de savoir sur *lalangue* ²³ ».

« *Lalangue* de l'inconscient, je cite Colette Soler, n'est pas la langue maternelle », « un inconscient parle une *lalangue* qu'il est seul à connaître [...] La *motérialité* de cette *lalangue* emprunte certes ses éléments de la langue-idiome mais ne vient pas d'elle : elle cristallise cette *motérialité* de sa rencontre toujours contingente, de sa coalescence accidentelle avec la substance [...] jouissante [...] Du coup, les *lalangues* n'ont rien à voir avec le dictionnaire des langues dites vivantes ²⁴. »


L'exil de la langue maternelle voisine avec la « dématernalisation » que produit une analyse du fait que le rapport aux signifiants du discours

















de l'Autre, qui font l'inconscient langage du sujet, se modifie dans l'élaboration analytique.









Dans une analyse, la parole du sujet n'est plus énoncée à partir du discours du maître du langage. Le sujet est dans une position autre, car le discours analytique le décentre de sa position, l'interroge dans ce qu'il dit, dans pourquoi il dit ce qu'il dit. Et c'est là où il fait l'expérience qu'il y a de l'impossible à dire, qu'il ne peut pas vraiment dire ce qu'il veut, ni dire ses affects, et qu'il prend la mesure du malentendu inhérent au langage.

Tout comme l'exilé qui doit parler dans une autre langue que la sienne.

Mots-clés : exil, langue, perte, nostalgie.

*  Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations », à Paris, le 18 avril 2019.

1.  V. Mira, *Algunos apuntes, clases y escritos sobre Psicoanálisis, Cultura y Arte*, Colegio de Psicoanálisis de Madrid, septembre 2015.
2.  D. Horvilleur, Entretien paru dans le journal *Libération*, 9 janvier 2019.
3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 100.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 61.
5.  J. Lacan, Séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, leçon 23 juin 1965.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 132.
7.  V. Mira, *Algunos apuntes, clases y escritos sobre Psicoanálisis, Cultura y Arte*, *op. cit.*
8.  L. Grandet, « Pas sans École », dans ce même *Mensuel*.
9.  S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 2003, leçon 18, p. 344.
10.  C. Soler, « Les langues de l'inconscient dans la civilisation », 12 mars 2017, communication orale lors de la présentation du thème de la Journée du dimanche 11 juin 2017.
11.  S. Freud et A. Zweig, *Correspondance 1927-1939*, Paris, Gallimard, 1973, p. 160.
12.  *Ibid.*, lettre du 26 février 1936, p. 162.
13.  S. Cottet, « Éloge de l'analyse en langue étrangère », *L'Information psychiatrique*, vol. 83, n° 9, novembre 2007.
14.  V. Mira, *Algunos apuntes, clases y escritos sobre Psicoanálisis, Cultura y Arte*, *op. cit.*
15.  S. Cottet, « Éloge de l'analyse en langue étrangère », art. cit.
16.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 412.

17.  B. Cassin, *La Nostalgie, Quand donc est-on chez soi ?*, Paris, Autrement, 1973, p. 115.
18.  H. Arendt, *La Tradition cachée*, Paris, Bourgois, 2000, p. 239.
19.  *Ibid.*, p. 240.
20.  J. Lacan, Séminaire *Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 15 janvier 1974. Version ALL, p. 94 : « La topologie elle, élabore un espace qui ne part que de ceci, de la définition du voisinage, de la proximité, ça a le même sens, c'est une définition du proche, qui part... d'un axiome, c'est à savoir que tout ce qui fait partie d'un espace topologique, s'il est à mettre dans un voisinage, implique qu'il y a quelque chose d'autre qui soit dans le même voisinage. La notion pure de voisinage implique donc déjà triplicité, et ne se fonde, ne se fonde sur rien qui unisse chacun des éléments triples, si ce n'est d'appartenir au même voisinage. C'est un espace qui ne se supporte que de la continuité qui s'en déduit. »
21.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 76.
22.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 252.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 127.
24.  C. Soler, « Les langues de l'inconscient dans la civilisation », 12 mars 2017, art. cit.

Sidi Askofaré

Exil et ségrégations *

Le thème de notre séminaire de l'année est d'une telle richesse qu'il m'a été difficile de choisir l'angle pour l'aborder. En vérité, je me suis retrouvé, comme les collègues avec qui je partage les contributions de ce soir, face à un double thème. Le thème de l'année – *Les ségrégations* – et le thème de cette soirée – « Exils ». Et, entre les deux, les rapports ne sont guère évidents.

Pourtant, au moment d'envoyer le titre et l'argument de mon intervention, ne s'est imposé que le plus simple, soit la conjonction des deux : exils et ségrégations. J'y vais, donc.

1.

En partant, ne serait-ce que de cette table – et des collègues et amis avec lesquels j'ai le plaisir de la partager –, où ne se trouvent rassemblés rien de moins que l'Argentine, le Brésil, la Colombie, l'Espagne, le Mali, on peut avoir le sentiment que l'on sait ce que sont l'exil et ses liens intimes avec sinon la psychanalyse, en tout cas avec les psychanalystes.

Pourtant, la géopolitique de la psychanalyse, si je puis dire, et les historioles des psychanalystes ne nous disent pas nécessairement ce qu'est l'exil. Ou alors, ce serait donner de l'exil une vision idéalisée ou élitiste, voire « bourgeoise », soit celle qui s'apparente davantage au type d'exil que les analystes ont tendance à privilégier dans leurs travaux : l'exil des artistes et des créateurs : qu'ils soient écrivains comme Joyce, Pessoa, Thomas Mann, Stefan Zweig, Beckett, etc., peintres comme Kandinsky, Picasso, Rothko ou Chagall, ou musiciens comme Schönberg, Stravinsky ou Kurt Weill.

C'est que les œuvres de ces créateurs, leur exil quasi doré pour nombre d'entre eux, ont eu tendance à effacer les tragédies sociales ou politiques qui ont déterminé la contrainte ou le choix de leur exil ou les drames subjectifs que ledit exil a pu générer. Pour l'essentiel, c'est à ces exilés, disons,

extraordinaires, que les analystes se sont intéressés et c'est à travers leurs expériences que se sont fomentés et propagés les mots de l'exil, comme ses affects ou ses objets.

Pendant, même pour ces exilés extraordinaires et cosmopolites, force est de constater qu'ils témoignent d'expériences de l'exil assez dissemblables : exil contraint ou forcé, je l'ai dit, mais aussi exil volontaire, exil « initiatique », exil « temporaire », exil intérieur, exil sans retour possible – le seul exil véritable, à mon sens –, et jusqu'à l'exil joycien qu'on pourrait quasiment qualifier de métaphysique.

Qu'on se souvienne d'ailleurs, à propos de cet exil de Joyce, de ce qu'a pu en dire Hélène Cixous : « Joyce va passer de la condition de rebelle à celle d'exilé, de l'état de guerre secrète contre l'Église, force dominante à l'intérieur de la société, à l'état de guerre ouverte contre la société entière et les individus. Peu à peu, Joyce va être amené à élargir à la fois les cercles dans lesquels il est pris et le concept même d'exil : il avait déjà fait de l'hérésie sa vertu, il va faire de l'exil une citoyenneté imaginaire. C'est ainsi que se fait le passage d'une conscience dublinoise malheureuse à une conscience universelle. En s'éloignant du lieu et des circonstances particulières, Joyce conquiert un monde plus étendu pour y établir son œuvre. L'exil n'est plus vécu seulement comme une séparation par rapport à un monde qui ne le tolère pas et qui lui est intolérable, mais devient avec les années un exil absolu qui se souvient de ses origines mais en est détaché ¹. »

De ces guises de l'exil, je dois dire que leur rapport à la ségrégation est peu évident. C'est même son contraire qu'elles engendrent, portées qu'elles sont par un certain procès d'universalisation qui peut être rapporté aux Lumières, aux Droits de l'homme et à la démocratie.

Certes, c'est comme « préalable d'une critique au niveau de l'extension de la psychanalyse ² » que Lacan a été amené à avancer les trois repères essentiels qu'il avait jugé bon d'inscrire à l'orée de ce qu'il assignait à son École, à savoir « le départ d'une rénovation de l'expérience ». C'est donc en tant que troisième repère, et qu'il registre du réel, que Lacan énonce « la montée d'un monde organisé sur toutes les formes de ségrégation ». Ségrégation dont il situe l'avènement quasi généralisé comme « corrélatif du sujet de la science », qui, ne l'oublions pas, est le sujet même sur lequel opère la psychanalyse.

Mais pour notre séminaire de ce soir, ce n'est pas tant la généralisation de la ségrégation qui nous intéresse que son ou ses lien(s) avec l'exil et ses différentes formes et figures.

Dans cette perspective, je commencerai par souligner que Lacan note finement que s'il y a une « montée d'un monde organisé sur toutes les formes de ségrégation », la psychanalyse ou le monde psychanalytique a témoigné, et ce n'est pas de hasard, une sensibilité plus grande encore à ce phénomène, « ne laissant pas un de ses membres reconnus aux camps d'extermination ». Dit en clair, l'IPA – qui était alors la seule association psychanalytique internationale – a organisé le sauvetage et l'exil de ses membres « reconnus ». Ce dont on ne peut bien évidemment que se féliciter. Sa conséquence majeure a été pour ainsi dire la survie du discours psychanalytique.

Je laisse de côté les considérations que Lacan a pu en tirer pour la psychanalyse comme telle, pour ne retenir que ceci : l'exil peut ne pas être qu'une expérience individuelle, un phénomène conçu, programmé et inscrit dans une aventure subjective individuelle. Que cette dernière soit une volonté d'émancipation, de séparation, voire de re-naissance. On l'a vu avec l'exil des psychanalystes d'Europe centrale, il y a des exils qui peuvent engager le destin d'un discours. Mais il y a aussi l'exil qui vient mettre au jour ce dont l'histoire – celle avec la grande hache ? – est faite, cette histoire dont Lacan est allé chercher la vérité non pas chez Hérodote mais chez Joyce :

« Joyce refuse, écrit-il, à ce qu'il se passe quelque chose dans ce que l'histoire des historiens est censée prendre pour objet.

Il a raison, l'histoire n'étant rien de plus qu'une fuite, dont ne se racontent que des exodes. Par son exil, il sanctionne le sérieux de son jugement. Ne participent à l'histoire que les déportés : puisque l'homme a un corps, c'est par le corps qu'on l'a. Envers de l'*habeas corpus*.

Relisez l'histoire : c'est tout ce qui s'y lit de vrai. Ceux qui croient faire cause dans son remue-ménage sont eux aussi des déplacés sans doute d'un exil délibéré, mais de s'en faire escabeau les aveugle ³. »

On tient là, peut-être, une indication concernant ce qui se peut appeler : politique lacanienne. Et cela converge admirablement avec ce que soutenait l'immense historien contemporain, Patrick Boucheron, dans sa conclusion au colloque du Collège de France consacré en 2016 aux *Migrations, réfugiés, exil* : « La situation d'exil mérite d'être traitée avec égards, avec attention, j'allais dire avec soin. Soit au plus près de l'individu [...] Parce que le périple est péril, la souffrance est telle qu'elle produit un sujet déshistorisé, déterritorialisé et désocialisé. En ce sens, cette douleur est proprement politique – ne serait-ce que parce qu'elle vise et traverse le corps des êtres parlants. [...] La souffrance est telle qu'on peut perdre son nom, perdre la parole, se sentir perdu dans sa propre langue ⁴. »

Ces déplacés, aujourd'hui, qui sont-ils ?

Si divers par leurs origines, leurs projets et aspirations, ils sont pourtant presque indifféremment appelés immigrants, réfugiés, demandeurs d'asile. Femmes, hommes, enfants, poussés dans ce mouvement acéphale qui les arrache à une terre, à une patrie, à une famille, parfois à une langue et à une culture, et qui en fait, entre fuite, asile ou errance – quand ils ont échappé à la mort –, les nouvelles figures de l'« exilé ».

Ce qu'ils ont en commun, c'est de fuir quelque chose : la misère économique, les catastrophes climatiques, la guerre, l'oppression politique, les persécutions religieuses ou sexuelles, etc. Ce qu'ils ont en commun aussi, c'est que leur fuite advient dans un monde « globalisé », comme on dit, tout à la fois postcolonial, individualiste, inégalitaire, et profondément marqué par l'envers de l'universalisation : les replis et les crispations dites identitaires.

L'exil et l'exode, loin de conduire à des sociétés de plus en plus intégrées et rassemblées, tendent plutôt à produire ce qu'il faut bien appeler, pour reprendre le terme consacré par Max Weber, des communautés⁵. Des communautés qui, paradoxalement, œuvrent contre le commun et promeuvent ou consolident de nouvelles ségrégations.

Mots-clés : exil, exode, histoire, séparation, ségrégation, communauté.

* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations » à Paris, le 18 avril 2019.

1. ↑ H. Cixous, *L'Exil de James Joyce ou l'art du remplacement*, Paris, Grasset, 1968, p. 505.
2. ↑ J. Lacan, « Première version de la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École" », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 587.
3. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 56.
4. ↑ P. Boucheron (sous la dir. de), *Migrations, réfugiés, exil*, Paris, Odile Jacob, 2017, p. 394.
5. ↑ M. Weber, *Les Communautés*, Paris, La Découverte, 2019.

Luis Izcovich

Les affects des exils *

C'est une évidence : il n'y a pas un exil mais des exils, un par un. C'est ce qui nous intéresse du point de vue de la clinique analytique. Cela pose la question de savoir s'il y a une clinique spécifique de l'exil ou si l'exil est juste un récit propre à chacun. Dans ce deuxième cas, il est à considérer comme pour toute expérience du sujet, comme pouvant être un réel traumatique ou pas, et toujours recouvert d'un mythe. Je pars de cette prémisses : avant tout, un exilé est celui qui se considère exilé. Cela englobe ceux qui ont été forcés à quitter leur lieu d'origine, mais cela va au-delà.

Si on suit La Rochefoucauld cité par Lacan, qui pose que l'amour n'existerait pas si le mot amour n'existait pas, on pourrait soutenir que les affects de l'exil sont ceux qui sont possibles par la langue, celle de chacun.

Dès lors, quels sont les affects que les exils mobilisent ? Le sens commun est assez homogène : un exil suppose une perte. Mais qu'est-ce qui est perdu au juste ? Le langage fait la série : la patrie, la famille, la langue. La liste n'est pas exhaustive. Certes, mais il faudrait nuancer. La mondialisation a changé l'exil. Un exilé de nos jours, avec Internet, Skype et WhatsApp, n'a rien à voir avec l'exilé d'il y a trente ans, sans parler des exilés du début du xx^e siècle, pour qui la douleur de la perte s'est traduite pour certains par un rejet de la langue d'origine allant jusqu'au refus de transmettre aux générations suivantes d'où ils venaient. C'est impossible de nos jours.

Il y a donc les affects qui se disent, puis les affects qui se taisent.

Ce qu'on attrape de ces affects sont des termes qui viennent le plus souvent de l'Autre de l'exilé et concernent le manque, et quand l'Autre veut trouver un affect plus spécifique, il évoque une palette allant du dépaysement au mal du pays et à la nostalgie. L'imaginaire collectif rajoute une couche de projection d'affects en y associant forcément la déchirure et l'arrachement de la patrie.

Outre que tous ces affects sont loin d'être généralisables et non spécifiques, on perçoit surtout les limites du langage à capter ce qui peut être l'intime d'une perte et l'obstacle dressé par la tentative de comprendre la souffrance.

Il est certain qu'un exil ne peut pas être défini juste par l'éloignement physique. Un séjour à l'étranger allant jusqu'à des années sans voir son propre pays n'a rien à voir avec une expulsion d'un pays avec interdiction d'y rentrer, même si cela est une contrainte de courte durée. Mais l'exil recouvre d'autres situations que celle de la rupture forcée.

Je ne me réfère pas ici à l'exil structural, celui qui nous met nécessairement en dehors, du fait de l'exclusion du rapport sexuel due à l'entrée dans le langage. Je me réfère à ce qui s'éprouve comme exil et dont il faudra de longues années, et parfois une longue analyse, pour apercevoir les liens entre l'exil de structure et l'exil de l'expérience. Par exemple, quitter le quartier de son enfance est déjà une expérience d'exil. Dans mon expérience, quand j'ai changé de quartier, j'ai eu la grande surprise de constater que les gens parlaient très différemment de ceux du quartier précédent. L'épreuve de l'exil est donc pour tous et commence très tôt.

Puis, il y a le grand exil, auquel implicitement on fait référence, celui qui comporte le déplacement vers un autre pays. Il est vrai qu'il y a des pays plus marqués par l'exil que d'autres, non seulement parce qu'à la base ils ont été faits essentiellement par l'immigration, donc par une aspiration vers l'intérieur, mais aussi parce que leur histoire a imposé la contrainte de l'exode, soit quelque chose qui pousse vers l'extérieur.

D'ailleurs, il y a des contextes qui poussent à s'interroger dans les termes « je reste ou je m'en vais ». Je ne parle pas d'une personne, mais de toute une partie d'une même génération. Et cela n'est pas nécessairement le résultat d'un choix forcé ou de raisons économiques.

Mais l'exil, ce n'est pas juste l'éloignement. Il convient de tenir compte de cette notion utilisée surtout en espagnol qui est celle de l'« exil interne ». Elle a été forgée dans l'Espagne du franquisme – pensons à García Lorca ou à Dalí – et elle désigne le choix d'un certain nombre d'artistes ou de poètes de rester et de résister en se décalant par rapport à l'idéologie fasciste. D'autres artistes ont fait de même dans les dictatures d'Amérique latine. L'exil interne a ceci d'intéressant qu'il démontre qu'on peut faire l'épreuve de l'exil tout en ne se déplaçant pas dans l'espace. Les exils qu'ils soient internes ou externes ont en commun ce que le sujet incarne pour l'Autre. Kafka l'indique dans *Le Château*, avec l'idée de l'étranger qui pose la question que personne ne pose, ce qui forcément dérange.

Je reprends la psychanalyse. Elle est marquée par l'exil, celui de Freud, de Mélanie Klein avant lui, celui des analystes pendant la guerre et encore de nos jours.

Puis il y a les analysants. Les terres d'exil sont un lieu propice à la culture du discours analytique. Il suffit de se référer à notre expérience : il est rare qu'un analysant n'ait pas connu, lui-même ou dans les générations précédentes, l'expérience de l'exil.

Avant tout, l'exil touche le sentiment de l'identité propre et le déficit que chacun rencontre à rendre compte de ce sentiment, que chaque langue tente de combler à sa manière.

Les langues induisent les affects d'exil : l'on perçoit des différences énormes entre l'une ou l'autre. Prenons le français et la façon dont la personne exprime le manque du pays, ou même l'éprouvé d'un manque impossible à nommer. Il s'agit de l'éprouvé de l'incomplétude qu'on possédait, mais avec, souvent, une question derrière : « Est-ce que je manque à l'Autre », à celui qu'on a quitté ? Quand cela peut prendre une forme plus douloureuse, c'est exprimé par les regrets.

Mais là encore il manque une dimension plus intime qui exprime le manque et le regret et que la langue espagnole rend très justement. Deux termes de l'espagnol sont ainsi intraduisibles : *añoranza* et *extrañar*. Cela démontre qu'il y a quelque chose d'incompréhensible dans l'affect d'exil de l'Autre, ce qui s'exemplifie encore avec un autre terme intraduisible, en portugais cette fois-ci, *saudade*, qui évoque la nostalgie, le manque, mais qui donne davantage l'impression de quelque chose qui vous retient ailleurs, vous aspire, vous appelle à revenir. Il n'y a que ceux qui habitent la langue portugaise qui peuvent éprouver *saudades*.

Mais il y a aussi les affects positifs de l'exil, on en parle moins. Certes, ils sont parfois transitoires, apparaissent juste au départ ou s'enracinent avec le temps. Ils sont liés à une ouverture libidinale et entraînent un sentiment de libération. En premier lieu, l'espoir, d'une nouvelle vie, de la liberté acquise. Puis, les affects de l'exil choisi, car l'exil n'est pas toujours un fait d'exclusion ou un choix forcé. Il y a parfois des exils de choix. Joyce a fait le choix d'un exil par rejet. C'est le rejet d'une inclusion. Il y a aussi les choix de tentation, que ce soit par la brillance phallique ou pour rejoindre un idéal. La tentation implique toujours dans ce cas une séparation avec l'Autre. Sauf que, contrairement au choix de rejet, le choix de la tentation implique la rencontre avec un nouvel Autre. On ne peut pas dire que l'exilé choisit l'Autre qu'au départ il ne connaît pas. Cela étant, il y a un moment où se pose le choix de rester dans le lieu d'exil ou de revenir au point de départ.

Si ce n'est pas l'éloignement ni la durée, à partir de quand peut-on parler d'exil quand il ne s'agit pas simplement d'une expulsion? Il y a, je crois, une frontière que certains dépassent, d'autres pas, et qui change radicalement

le rapport à l'exil : c'est le moment où le sujet acquiert la conviction intime que c'est à cet endroit nouveau qu'il va rester le temps qu'il lui reste à vivre. Certains ont cette conviction intime dès qu'ils quittent un endroit pour l'autre. Freud savait qu'il allait mourir en Angleterre. Il savait que c'était un exil sans retour. L'expérience d'exil rejoint ici l'exil de structure, soit l'impossible retour. Or, ce n'est pas le contexte de l'époque ni sa maladie qui font de cette certitude anticipée, de cet exil sans retour, un cas à part.

Prenons les choses avec le prisme de la clinique analytique. On perçoit parfois parmi les affects positifs l'effet produit par le changement de semblant quand il y a un changement d'Autre. Ce qui pour certains est motif d'une plainte : « Je ne connais pas les codes », est le contraire pour d'autres : une aisance avec les nouveaux semblants, souvent l'effet d'une traversée des anciens.

On perçoit aussi comment tout cela est affecté par le retour des affects que l'on croyait dépassés, comme la culpabilité. Prenons cet exemple, qui n'est pas rare, du sujet convaincu d'avoir choisi son lieu d'exil dans des conditions, il faut dire, très confortables, avec une pleine satisfaction concernant son choix professionnel. Il éprouve encore à la fois honte et culpabilité à l'idée que ses enfants parlent entre eux l'anglais, qui n'est pas la langue du grand-père.

La question de la séparation avec l'Autre se pose. Les affects dans ce cas certes renvoient à une autre origine que la culpabilité, mais ils sont l'indice d'un retour d'un Autre à l'origine du questionnement : « Vais-je vraiment rester ici pour toujours ? »

Puis, il y a cette autre question qui traverse toutes les analyses des exilés et qui est réactivée à chaque voyage de retour dans ses terres : « Qu'est-ce que je serais devenu si j'étais resté ? »

Ce sont des points centraux autour desquels tournent beaucoup d'analyses des sujets exilés qui restent en suspens quant à la décision d'un retour. Certaines analyses se terminent, et on constate que le sujet a laissé tomber la question. Pour d'autres, cela se termine par cet affect de certitude, celui qu'un exil peut être sans nostalgie. Ce n'est pas mieux ni pire mais c'est une différence.

Mots-clés : Autre, indicible, saudade.

* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations » à Paris, le 18 avril 2019.

Armando Cote

L'exil nu *

L'expérience de l'exil, je fais référence à l'exil politique ¹, dévoile la fragilité extrême de la condition humaine. « Très tôt donc, écrit François Cheng, j'ai pris conscience que c'était la proximité de la mort qui nous poussait dans cette ardente urgence de vivre, et que surtout la mort était au-dedans de nous comme un aimant qui nous tirait vers une forme de réalisation ². »

Giorgio Agamben ³ rappelle la différence que les Grecs faisaient entre « zoé » et « bios ». Bien que ces deux mots aient un sens commun, ils sont sémantiquement et morphologiquement distincts : « zoé » est commun à tous les êtres vivants, c'est la « vie nue ⁴ » reproduite dans un contexte non organisé politiquement, tandis que « bios » est un genre ou un mode de vie commun à un groupe, c'est la vie humaine dans la cité. La biopolitique de Foucault ne tient pas compte de cette distinction. Freud en revanche a isolé un type de détresse qui est, dès l'origine, propre à notre espèce : *Hilflosigkeit*, détresse du sujet de vivre au-dessus de ses moyens psychiques. Parmi toutes les formes d'exil, il en existe une qui réactive cette première expérience de séparation. On l'appellera l'exil nu, expérience qui se trouve entre les deux morts, entre la mort réelle du corps et une autre mort.

À partir de 1977, Foucault décrit dans ses cours au Collège de France le passage de l'État territorial au problème biopolitique des populations et notamment l'importance vertigineuse donnée à la vie biologique présentée comme un problème posé au pouvoir. Dès lors, une série de mesures gouvernementales va multiplier les possibilités de protéger la vie. Les sciences dites sociales et humaines verront le jour. Les corps deviennent « dociles ».

La « vie nue », dans la société, doit se transformer en un autre type de vie, appelé le « bien vivre ⁵ », selon la définition d'Aristote. Il y a un passage nécessaire d'une « vie nue » qui est appelée à être transformée ensuite en une vie politique, le principe de cette transformation étant l'exclusion inclusive, la « vie nue » étant toujours exclue de la cité. En effet, il existe une vie qui peut et mérite d'être tuée et qui en même temps est hors

du contrôle du pouvoir, elle a une fonction essentielle dans la société. Les questions qui concernent l'exil, aujourd'hui, se situent, me semble-t-il, à cet endroit. Les tensions entre « bios » et « zoé » sont irréductibles. C'est la même frontière qu'on retrouve entre le sujet et l'objet du fantasme. On la retrouve dans le pouvoir démocratique moderne, qui considère l'homme d'un côté en tant qu'être vivant, et d'un autre côté comme un simple objet du pouvoir.

Une revendication de plus en plus grande de l'expression de la « vie nue » dans les États démocratiques met en tension le contrôle de la vie et l'expression d'une vie hors du contrôle des États. La « vie nue », comme critère de certains États, reste cruellement d'actualité ⁶. Lacan écrivait : « Notre avenir des marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des processus de ségrégation ⁷. »

Robert Antelme avait tiré l'enseignement de son expérience du camp comme la remise en cause de sa qualité d'homme : « La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine ⁸. »

Une sorte de solidarité logique, entre exclusion et inclusion, se joue dans ce seuil où le sujet se voit disparaître de la scène sociale. Lacan, à partir de l'apologue du « temps logique et l'assertion de certitude anticipée », à la sortie de la guerre, pose les bases d'une logique collective dans laquelle une *urgence d'appartenance* est nécessaire au moment de la conclusion de la séquence, par peur d'être exclu de l'espèce humaine : « Ce n'est donc pas en raison de quelque contingence dramatique, gravité de l'enjeu, ou émulation du jeu, que le temps presse ; c'est sous l'urgence du mouvement logique que le sujet précipite à la fois son jugement et son départ, le sens étymologique du verbe, la tête en avant, donnant la modulation où la tension du temps se renverse en la tendance à l'acte qui manifeste aux autres que le sujet a conclu ⁹. » Il ajoute, un peu plus loin : « Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme. Mouvement qui donne la forme logique de toute assimilation "humaine", en tant précisément qu'elle se pose comme assimilatrice d'une barbarie, et qui pourtant réserve la détermination essentielle du "Je ¹⁰" [...]. »

La « peur d'être convaincu de n'être pas un homme », ce que j'appelle : l'exil nu, se situe dans cette expérience logique du temps. C'est une sorte d'urgence subjective qui ne dépend pas seulement de déplacements géographiques ou de traversées de frontières, mais d'une expérience propre au temps qui passe, qui ne passe pas ou qui s'arrête ¹¹. L'exil nu est propre à

un temps qui presse. L'expérience d'exil nu, dans ce sens, est hors du contexte politique. Souvent le sujet n'a que sa parole, le seul moyen pour se défendre. La parole dans l'exil nu n'est jamais commune, partagée. Le discours analytique est le seul discours qui n'a pas de parole qui le précède. Lacan l'a assez martelé, l'essence de la théorie analytique est « un discours sans parole ¹² », il est le seul à pouvoir accueillir la parole du sujet sans aucun enjeu politique.

Les naufragés des autres discours, qui vivent dans un exil nu, tombent parfois dans l'expérience de l'inconscient. L'inconscient n'est pensable qu'à partir de l'inexistence de l'Autre, l'inconscient n'a de sens qu'à condition que le sujet soit engagé dans un processus de vérification, c'est-à-dire que sa parole s'affirme en vérité, qu'elle se place au champ de l'Autre. L'inconscient, défini comme un savoir qui dépasse le sujet, est alors quelque chose qui se dit, sans que le sujet sache ce qu'il dit.

La mondialisation humaine impose une nouvelle condition cosmopolite. L'exilé est devenu invisible ou, pour être plus exact, les politiques européennes tendent à le rendre invisible. On est progressivement passé de la noblesse spirituelle de l'exilé à la détresse institutionnelle du réfugié. La figure de l'exilé, noble, intellectuelle et généreuse, posant un regard humaniste sur le monde, a abruptement laissé place à une autre forme d'exilé, perçu comme une menace, comme un déchet. Les exilés n'ont plus de lieu d'arrivée, si ce n'est le camp ¹³, lieu de la mise à l'écart du mouvement entravé. Une nouvelle forme d'exil est née, l'exil nu. Comment sommes-nous passés de la noblesse spirituelle de l'exilé à la détresse institutionnelle du réfugié ?

L'extraterritorialité, c'est le lieu exact de l'étranger : s'il est présent physiquement, il est administrativement maintenu hors du territoire. Tout ce qui l'entoure devient comme une aura, extraterritoriale, donc aussi hors du droit de ce territoire-là. Des murs de séparation représentent la véritable nouveauté logistique et politique depuis la fin de la Guerre froide. La vie humaine est devenue résiduelle, sans territoire propre. Tous ces changements donnent une nouvelle dimension à ce « lieu d'où je parle ».

L'exil nu rejoint la « vie nue », rendant compte de l'importance éthique dans notre époque de la psychanalyse. C'est un métier qui rend compte au sujet de « l'impossibilité de vivre, afin de rendre la vie tant soit peu possible ¹⁴ ». C'est la force de notre discours, il part d'un impossible pour tenter de le rendre possible, c'est le point pivot du désir de l'analyste.

Le premier repère nous vient de Freud et de la distinction qu'il fait entre la mort du corps et la mort anticipée. Freud insiste sur le fait que la

mort propre n'est pas représentable mais qu'elle peut être anticipée. La manière dont nous anticipons notre mort détermine la manière dont nous sommes prêts à risquer notre vie. Lacan élève cette anticipation à la dignité de la structure. Notre capacité à anticiper notre mort n'est pas pensable en dehors du langage.

À une certaine époque, Lacan considérait la psychanalyse comme une « bonne nouvelle » : « La psychanalyse peut accompagner le patient jusqu'à la limite extatique du "tu es cela" où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle, mais il n'est pas en notre seul pouvoir de praticien de l'amener à ce moment où commence le véritable voyage ¹⁵. » Il décrit alors le terme idéal de l'analyse du moi comme « la subjectivation de la mort ¹⁶ ». Ainsi, « l'analyste, dont on peut dire qu'il ne doit connaître que le prestige d'un seul maître : la mort, pour que la vie, qu'il doit guider à travers tant de destins, lui soit amie ¹⁷. »

La fameuse seconde mort, telle que Lacan la conçoit dans *L'Éthique de la psychanalyse*, est un autre aspect de cette subjectivation de la mort. La position de la psychanalyse face à la biopolitique, il me semble, est de faire rentrer la dimension de la mort dans la vie. À la subjectivation de la mort va succéder un autre but assigné à la psychanalyse, la subjectivation du sexe, qui va se trouver peu à peu théorisée. Il faudra pour cela situer les rapports du sexe avec la mort. Pour aborder le statut de la seconde mort, il faut situer le statut temporel, la première mort réelle étant alors « celle que porte la vie ¹⁸ » : il situe de ce fait la seconde avant la première.

Le franchissement de la limite de la seconde mort, moment où le héros « lui-même raye son être ¹⁹ », est soutenu selon Lacan par « le désir de savoir ²⁰ ». Ainsi, le désir tragique d'Antigone connaît son acmé en cet espace de l'entre-deux-morts, « où elle a déjà perdu la vie, où déjà elle est au-delà – mais de là, elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est perdu ²¹. »

Dans cette opération, nommée séparation par Lacan, nous voyons le sexe et la mort, à travers la question de la perte, étroitement imbriqués. Le sujet cherche à combler le manque de l'Autre. La mort peut être amenée comme sacrifice et signe d'amour et prendre valeur sexuelle. La mort est devenue un signifiant qui fait son chemin dans l'inconscient. Quand elle prend la forme de l'indifférence de l'Autre, elle se traduit, me semble-t-il, en errance, en signe d'amour qui pousse au sacrifice, ou encore en manifestation de haine qui pousse au suicide.

Pour conclure, rappelons que le symptôme – comme événement du corps se déduisant de l'expérience de la psychanalyse – est une forme de

satisfaction indissociable de la vie. Alors, nous devons bien admettre qu'il y a dans tout symptôme quelque chose du corps vivant. Il est évident qu'il n'y a pas de symptôme sans jouissance et pas de jouissance sans corps vivant.

C'est ce que Lacan précise dans *L'Éthique de la psychanalyse* quand il demande comment un corps vivant, lorsqu'il relève de l'espèce humaine, peut accéder à son propre rapport à la mort²². Cette restriction est essentielle. Il s'agit de notre rapport à la mort en tant qu'être parlant.

Quelques préalables sont nécessaires pour jouir, il faut que la vie se présente sous la forme d'un corps vivant. Il faut distinguer le corps vivant du corps imaginaire et du corps symbolique. Le corps vivant n'est pas le corps imaginaire, celui que le stade du miroir unifie, ou celui du partenaire que nous découpons en fragments pour mieux l'approcher. Le corps vivant n'est pas non plus le corps symbolique, dont les signifiants ne correspondent pas forcément avec le réel de l'anatomie, étant donné que les parties peuvent être nommées. Le corps vivant de l'être parlant est le corps affecté de la jouissance.

Nous pouvons conclure avec Lacan que tout corps vivant se jouit de lui-même. C'est un exil nu, par rapport aux autres corps vivants. Ce qui distingue le corps vivant de l'être parlant, ce n'est pas cette jouissance, c'est le fait que l'être parlant soit affecté par cette jouissance²³. Le corps vivant de l'être parlant n'est donc pas le corps paisible du principe de plaisir freudien. C'est un corps affecté par le langage, qui rencontre une jouissance liée à l'usage de la langue.

Je finis avec une anecdote tirée d'une après-midi de travail entre Lacan et François Cheng, en 1977, et racontée par ce dernier : « À l'heure du soir, [...], sur une question posée par lui, je me suis mis, encouragé que j'étais par son silence attentif, à raconter ma vie, mes expériences de la Beauté et de l'Enfer de l'Exil et de la Double langue. Je revois encore son visage soudain éclairé d'un sourire plein de malice et de bonté lorsqu'il m'a dit : "Voyez-vous, notre métier est de démontrer l'impossibilité de vivre, afin que de rendre la vie tant soit peu possible. Vous avez vécu l'extrême béance, pourquoi ne pas l'élargir encore au point de vous identifier à elle ? Vous qui avez la sagesse de comprendre que le Vide est Souffle et que le Souffle est Métamorphose, vous n'aurez de cesse que vous n'ayez donné libre cours au Souffle qui vous reste, une écriture, pourquoi pas crevée !" Sur ces paroles, nous nous sommes quittés. Ce jour-là, Lacan m'a rendu ma liberté ; il m'a rendu libre²⁴. »

La jeunesse de Cheng avait été placée sous le signe de la guerre avec le Japon entre 1937 et 1945, de la misère, des combats, des exodes, des

bombardements, des maladies. Notre vie, dit Cheng, pendant de longues années n'avait tenu qu'à un fil. Cependant, « notre désir de vie n'avait jamais été aussi intense ²⁵ ».

Je finis avec le premier poème que François Cheng a écrit en français.

« Nous avons bu tant de rosée
En échange de notre sang
Que la terre cent fois brûlée
Nous savons bon gré d'être vivant ²⁶. »

Mots-clés : exil, politique, biopolitique, vie, mort, Agamben, Foucault.

* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations » à Paris le 18 avril 2019.

1. ↑ L'exil politique est la situation de quelqu'un qui est expulsé ou obligé de vivre hors de sa patrie.
2. ↑ F. Cheng, *Cinq méditations sur la mort, autrement dit sur la vie*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 25.
3. ↑ G. Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil, 1997.
4. ↑ Cette notion est au centre du livre de Giorgio Agamben.
5. ↑ Sur ce point, lire l'article de S. Mansion, « Deux définitions différentes de la vie chez Aristote ? », *Revue de philosophie de Louvain*, 4^e série, t. 71, n° 11, 1973, p. 425-450.
6. ↑ La propagation des camps est devenue le paradigme de la biopolitique de l'Occident, ainsi la politique se confond-elle avec l'exercice du biopouvoir dont le camp est la mise en espace. L'état d'abandon de ces espaces confirme et redouble l'absence de citoyenneté territoriale de ceux qui les occupent : rien ne leur garantit l'exercice d'une citoyenneté dans les lieux liminaires où ils se trouvent, autrement dit, leur vie devient nue dans le sens qu'aucun habillage citoyen reste pour le migrant, l'exilé, sauf celui de protection. C'est là que vient se coller la rhétorique humanitaire du « droit à la vie », sur le fil ténu qui sépare le « faire vivre » et le « laisser mourir », et qui rend acceptable l'exclusion des droits sociaux du citoyen qui caractérise les migrants.
7. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », *Scilicet*, n° 1, Paris, Le Seuil, 1968, p. 29.
8. ↑ R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, p. 11.
9. ↑ J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 206.
10. ↑ *Ibid.*, p. 213.

11. ↑ Dans mon travail au Centre Primo Levi, il arrive souvent que des enfants et des adultes disent qu'ils sont déjà morts ou qu'ils donnent la date et le lieu où ils sont morts. Quelques auteurs en témoignent. Wilfred R. Bion dans ses mémoires a écrit : « Je suis mort le 8 août 1918 », ou encore Charlotte Delbo, aussi dans ses mémoires : « Je suis morte à Auschwitz. »
12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 397.
13. ↑ Sur ce point, se référer aux recherches de Michel Agier, anthropologue, sur les relations entre la mondialisation humaine, les conditions et lieux de l'exil, et la formation de nouveaux contextes urbains.
14. ↑ F. Cheng et J. Lacan, *L'Âne*, n° 4, février-mars 1982.
15. ↑ J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », dans *Écrits, op. cit.*, p. 100.
16. ↑ J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits, op. cit.*, p. 348.
17. ↑ *Ibid.*, p. 348-349.
18. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits, op. cit.*, 1966, p. 810.
19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 810.
20. ↑ *Ibid.*, p. 352.
21. ↑ *Ibid.*, p. 356.
22. ↑ *Ibid.*, p. 326. Voir aussi p. 125 : « Portez-vous donc à cette confrontation avec le moment où un homme, un groupe d'hommes, peut faire que la question de l'existence soit suspendue pour la totalité de l'espèce humaine, et vous verrez alors, à l'intérieur de vous-même, qu'à ce moment *das Ding* se trouve du côté du sujet. »
23. ↑ Lacan, dans la leçon du 15 mai 1953, fait allusion à *Œdipe à Colone*, notamment au moment le plus cru du drame qu'est le destin d'Œdipe, c'est-à-dire l'absence absolue de charité, de fraternité, de tout ce qui peut s'approcher de ce qu'on appelle des sentiments humains. Œdipe à Colone est en exil, loin de la ville, il est au bord de la vie, c'est une des premières images de la vie nue et de l'exil nu. Lacan avait déjà à ce moment-là l'idée du lien qui existe entre la vie du corps et la parole, il illustre ce rapport avec une autre fiction : « [S'il y a quelque chose que je mettrai en analogie], en écho à cette histoire de la liquéfaction d'Œdipe, je dirai que c'est l'histoire du fameux cas de Monsieur Valdemar. Il s'agit d'une expérience sur la sustentation du sujet dans la parole, par la voie de ce qu'on appelle alors le magnétisme, forme de théorisation de l'hypnose – on hypnotise quelqu'un *in articulo mortis* pour voir ce que ça va donner. » Il s'agit non pas de quelqu'un qui émet ses dernières paroles, mais de quelqu'un tout à fait au terme de sa vie. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Seuil, 1978, p. 270.
24. ↑ F. Cheng et J. Lacan, *L'Âne*, n° 4, *op. cit.*
25. ↑ F. Cheng, *Cinq méditations sur la mort, autrement dit sur la vie, op. cit.*, p. 24.
26. ↑ *Ibid.*

UNE JOURNÉE SUR LA CLINIQUE DANS LE CHAMP LACANIEN AU CŒUR DE LA CITÉ

*Offre de la psychanalyse dans la cité,
un pari ?*

Dorothée Legrand

Donner lieu : parler au cœur hors de la cité *

C'est l'histoire de Grace ¹, exilée nigériane, prostituée au bois de Vincennes, elle a plus d'une fois touché la mort et vend des morceaux de son corps pour payer sa dette aux passeurs. Elle rencontre Gabrielle qui maraude, propose du thé, des préservatifs, des cours de français, quelques minutes pour s'asseoir, pour se réchauffer, pour parler. Gabrielle est « au cœur de la cité » et donne lieu à la parole de Grace.

Parce que ton père l'aurait voulu, parce que tu es l'aînée, parce qu'il faut aider ta mère, parce qu'il faut échapper au mariage forcé, tu pars de chez toi, et depuis, tu n'as plus que de faux papiers d'identité. Grace est un « faux nom », elle porte des perruques, des costumes, un peu comme une actrice de cinéma, « tout est faux, et pourtant c'est vrai ² ».

Au pays, tu as prêté serment : « Je paierai ma dette », « je ne parlerai à personne ³ ». Si tu parles, toute la famille sera en danger, « si tu ouvres la bouche, ta langue tombera, ton sexe pourrira ⁴ ».

De Benin City à Paris, tu racontes chaque fois une nouvelle histoire pour pouvoir continuer à avancer ⁵. Arrivée en Europe, « tu peux obtenir un permis de séjour pour protection sociale si tu racontes ta vraie histoire, mais comme il vaut mieux pour toi et ta famille que tu la racontes surtout pas, ton histoire ⁶ », tu fermes ta bouche.

Pour continuer le voyage, au fur et à mesure, « il faut inventer », l'histoire que tu racontes dépend d'où tu te trouves, le réseau te vend des histoires, « une histoire, deux cents euros ! », « tu n'as plus ton histoire, [...] Tu te perds dans les histoires », tu ne sais plus qui tu dois être pour vivre ⁷.

« Moi je me racontais des histoires même quand j'étais avec les hommes, quand il fallait faire ce travail, je me racontais des histoires dans ma tête pour supporter ⁸. »

Gabrielle raconte : Grace fonctionnait « sur un mode automatique », elle était incapable « de penser, de se défendre », comme hypnotisée, elle

s'en remettait « à la volonté [...] des autres », elle était « fragilis[é]e par la moindre question ⁹ ».

Alors, il aura fallu beaucoup de temps à Gabrielle pour reconstituer l'histoire de Grace, « en tout cas l'histoire nécessaire pour établir le dossier de demande d'asile ¹⁰ ».

Grace dira qu'une des choses qui l'ont sauvée, « c'est la langue, apprendre la langue d'ici, commencer à ne plus se sentir en dehors, exclue, étrangère. La langue c'est la voix ¹¹ ! » Si elle avait été chinoise, Grace pourrait peut-être capturer son histoire d'un seul mot : Dao, mot auquel Lacan aura répondu en disant que « la Voie, c'est la Voix ¹² », au sens le plus littéral, et le plus vital ; la voix de Grace lui ouvre la voie, c'est une voix de passage.

Mais Grace n'est pas chinoise, elle est un personnage de roman, *Grace l'intrépide*, de Karine Miermont. Alors peut-être que tout ça, c'est pour de faux, mais c'est pourtant vrai.

Grace est sortie du Bois, et c'est pour cela qu'elle y va : elle maraude à son tour, mais elle n'offre plus de chocolat chaud ni de préservatif, elle donne désormais seulement la parole à qui veut bien la prendre. Elle donne lieu à la parole, au sens strict, c'est un don, le don d'un lieu, un lieu qui fait advenir la parole de ces femmes promises au silence et aux histoires de passeurs et de passes.

L'histoire de Grace est incomparable – comme chacune des histoires que nous écoutons lorsqu'une personne vient nous parler. Et ce qui me semble remarquable, c'est justement cela : à chaque fois, une personne vient nous parler, et il ne faudrait pas négliger que, s'il s'agit de parler, certes, plus précisément et d'abord il s'agit de venir parler.

Grace nous dit de la manière la plus crue que l'effet d'une histoire dépend de la situation dans laquelle elle est dite. Elle raconte une histoire, elle fabrique une fiction, on pourrait dire qu'elle fictionne sa vie, et il faudrait alors entendre qu'elle la façonne, car le mot fiction est formé à partir du latin *factio*, qui n'est pas seulement une feinte, mais d'abord une action de façonner. Le Gaffiot nommerait Grace *fictrix* : celle qui façonne.

Fictrix s'écrit avec un x, et on se souvient que Lacan écrit fixation avec un x. On comprend alors que l'histoire de Grace est d'abord fixation – avec un x : une fiction fixée au réel, réel impossible à dire qui fixe l'histoire à réciter ¹³. Grace raconte des histoires qu'elle achète, elle les récite aux passeurs, aux assistantes sociales, aux flics, aux psys. Il ne faut pas s'y tromper, si les histoires changent en fonction des nécessités de la situation, ce n'est pas parce qu'elles sont libres, c'est au contraire parce qu'elles reviennent toutes

au même, elles reviennent toutes à la même place, là où Grace n'est pas. Le réel, dit Lacan, c'est quelque chose qui revient toujours à la même place « qu'on n'ait pas été là ou qu'on y ait été ¹⁴ ». Les histoires que récite Grace reviennent au même, qu'elle ait été là ou pas. Fixions fixées contre le réel donc, contre l'impossible à dire.

Mais si l'histoire de Grace est une fixation, elle est aussi, et par là même, une fiction : en tant qu'elle est fixée contre le réel, elle est fictive. Et c'est grâce à cela que Grace peut devenir fictrice : celle qui façonne. Au lieu d'acheter et de réciter des histoires toutes faites, elle en vient à les façonner. Et c'est alors que dire ces histoires, ça ne revient plus au même, parce que, en disant ces histoires, Grace construit un espace où il n'est pas indifférent qu'elle soit là, un espace où il est nécessaire qu'elle soit là : là où elle parle. Au Nigeria, Grace a rêvé d'un ailleurs ; depuis, le rêve est devenu réel : impossible à dire ; maintenant, dire son histoire lui façonne un nouvel ailleurs, ici même, au cœur de la cité, son histoire lui donne lieu hors de la cité : là où elle parle.

Toutes les personnes que je reçois en banlieue parisienne, à Montreuil en libéral et à Orly au CAPAO (centre d'accueil psychanalytique pour adultes d'Orly), vivent au cœur de la cité, et chaque fois qu'elles viennent parler, il me semble qu'elles trouvent un lieu au cœur hors de la cité, le lieu d'où elles parlent. C'est au CAPAO que je reçois Grace toutes les semaines. Grace ne vit pas seule, mais elle ne parle jamais à personne. Elle vient et elle revient, et venir ainsi donne lieu à sa parole. Mais ce qu'elle veut d'abord, ce n'est pas la parole, c'est un logement où elle n'ait pas froid, un travail qui ne disloque pas son corps, un homme qui ne la batte pas. Elle veut qu'on l'aide à vivre au cœur de la cité puisque aucun ailleurs n'est plus envisageable. Elle vient parler, et la première chose qu'elle fait, alors, c'est venir : venir parler pour répondre à la surdité de la cité – car la cité est sourde. Elle m'a d'abord raconté l'histoire qu'elle avait déjà tant de fois récitée : à la police, à l'assistante sociale, à son avocate. Et alors il s'est passé un drôle de truc : au cœur même de la cité s'est ouvert un lieu hors de la cité. Elle dit : je n'ai rien à dire, je ne sais pas quoi dire, je ne sais pas comment dire, elle met le bout de ses doigts au bord de ses lèvres, elle sourit, elle parle, je parle beaucoup, dit-elle, surprise, d'abord un peu gênée, et puis elle revient, elle raconte des histoires, et alors, ici, ses histoires échappent « à la juridiction [...] pour s'effectuer comme vérité, c'est-à-dire comme trace du passage de la vérité [...] que la diction vient toucher ¹⁵ ».

Grace raconte des histoires et sa diction dit la vérité, une vérité qui n'est pas jugée en fonction de son adéquation avec les faits, elle parle au

cœur de la cité dans un lieu qui n'est pas en adéquation avec la cité. Si Grace vient parler ici, c'est parce qu'elle construit, en parlant, un espace de véridiction, elle fictionne, façonne une fiction dont la plus essentielle vérité est qu'elle n'en est pas exclue et que nul ne pourrait l'en exclure. Grace parle au cœur hors de la cité. Elle creuse au cœur de la cité le lieu d'où elle parle.

Si Grace en venait à lire la pensée chinoise, elle pourrait dire, peut-être, que dans sa vie le Vide est Souffle et le Souffle est Métamorphose. Cette traduction de l'histoire de Grace la fait résonner avec celle de François Cheng, poète chinois membre de l'Académie française. Il décrit lui-même sa dernière rencontre avec Lacan :

« Il me reste à évoquer cette journée (en 1977) consacrée au travail dans sa maison de campagne, journée claire où l'été haut suspendu avait saveur d'éternité. À l'heure du soir, dans la vaste pièce que doraient les rayons du couchant, sur une question posée par lui, je me suis mis, encouragé que j'étais par son silence attentif, à raconter ma vie, mes expériences de la Beauté et de l'Enfer de l'Exil et de la Double langue ¹⁶ » ;

« Au moment de l'au-revoir, pressentant peut-être que nous ne nous verrions plus, le D^r Lacan mit la main sur mon épaule et me dit : "Cher Cheng, [...] vous avez connu [...] plusieurs ruptures dans votre vie [...]. Vous saurez, n'est-ce pas, transformer ces ruptures en Vide-médian agissant ¹⁷" » ;

« Je revois encore son visage soudain éclairé d'un sourire plein de malice et de bonté lorsqu'il m'a dit : "Voyez-vous, notre métier est de démontrer l'impossibilité de vivre, afin que de rendre la vie tant soit peu possible. [...] Vous qui avez la sagesse de comprendre que le Vide est Souffle et que le Souffle est Métamorphose, vous n'aurez de cesse que vous n'ayez donné libre cours au Souffle qui vous reste [...]" Sur ces paroles, nous nous sommes quittés ¹⁸. »

* ↑ Intervention faite à la journée « Clinique dans le champ lacanien au cœur de la cité », organisée par les Formations cliniques du champ lacanien en partenariat avec l'Association des centres d'accueil psychanalytique, le Réseau institution et psychanalyse et le Réseau enfant et psychanalyse, à Paris, le 2 février 2019.

1. ↑ K. Miermont, *Grace l'intrépide*, Paris, Gallimard, 2019.

2. ↑ *Ibid.*, p. 18.

3. ↑ *Ibid.*, p. 37.

4. ↑ *Ibid.*, p. 39.

5. ↑ *Ibid.*, p. 25.

6. ↑ *Ibid.*, p. 28.
7. ↑ *Ibid.*, p. 42.
8. ↑ *Ibid.*, p. 43.
9. ↑ *Ibid.*, p. 102.
10. ↑ *Ibid.*, p. 105.
11. ↑ *Ibid.*, p. 115.
12. ↑ F. Cheng, « Le Docteur Lacan au quotidien », propos recueillis par Judith Miller, *L'Âne*, n° 48, 1991 (https://www.lacanchine.com/L_Cheng-Lacan3.html).
13. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 479. « Recourir au *pastout*, à l'*hommoinsun*, soit aux impasses de la logique, c'est, à montrer l'issue hors des fictions de la Mondanité, faire fixation autre du réel : soit de l'impossible qui le fixe de la structure du langage. C'est aussi bien tracer la voie dont se retrouve en chaque discours le réel dont il s'enroule, et renvoyer les mythes dont il se supplée ordinairement. »
14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 406-407.
15. ↑ J.-C. Bailly, *La Véridiction, Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, Paris, Christian Bourgois, 2011, p. 378.
16. ↑ F. Cheng, « Faute de mieux », *L'Âne*, n° 4, 1982, p. 42-43 (https://www.lacanchine.com/L_Cheng-Lacan2.html)
17. ↑ F. Cheng, « Le Docteur Lacan au quotidien », art. cit.
18. ↑ F. Cheng, « Faute de mieux », art. cit.

Céline Guégan-Casagrande

CAPA. La psychanalyse, un lieu de contrebande * ?

Pour certains jeunes sujets, venir au CAPA (Centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes) relève d'une véritable transgression. Ils franchissent la porte de l'interdit et se présentent en cachette. Dans un premier temps, l'effraction du symptôme les pousse à appeler. Trouver un rendez-vous qui puisse se glisser entre les heures de cours et les couvre-feux du foyer n'est pas toujours une mince affaire. La gratuité et surtout la confidentialité des séances peuvent inciter à faire comme un clandestin, par exemple à transgresser l'autorité d'un père, pour lequel le seul savoir qui vaille est celui qui doit être appris, celui de l'Université et des sciences par exemple. Le reste n'est pas à entendre. Qui plus est, dans certaines familles, on ne sort pas les problèmes de la maison.

À partir du travail analytique, le sujet est en mesure de passer progressivement de l'horreur *du* savoir vers l'horreur *de* savoir, rendant possible l'apparition du symptôme analytique. Les premiers entretiens peuvent faire apparaître un symptôme analytique, la rencontre avec son inconscient et l'accès, pas à pas, à un autre savoir que celui ordonné par un père. Des patients nous montrent qu'un sujet peut être interdit d'accéder à son savoir et s'autoriser pourtant à l'aborder en parlant de son symptôme. Une transgression de savoir en quelque sorte.

C'est donc depuis ma pratique au CAPA que je propose de réfléchir à la psychanalyse comme lieu de contrebande : comme discours qui échappe à la norme, toujours subversif par l'absence d'un maître et qui se réinvente par chaque sujet. Pas sans affinité avec la fabrication et la distribution de produits interdits, qui font l'essence même de la contrebande. Le parallèle entre l'effraction du symptôme et la contrebande a donc été pour moi un enseignement clinique de premier plan. Le symptôme opère comme un dire qui s'interdit au sujet et fait de son inconscient un hors-la-loi malgré les lois. Le fait de venir dans un lieu orienté par la psychanalyse permet, dans certains cas, d'échapper à la loi de la famille, de l'espace public et des

institutions, mais pas à celle du langage. Guidée par l'analyste et la visée du réel, la parole entendue par le sujet opère sur la jouissance qui le malmène.

Si la psychanalyse n'est pas à proprement parler un lieu de contrebande, on peut donc avancer l'hypothèse que le CAPA en serait bien un. En effet, il est de plus en plus délicat de faire exister le discours analytique dans un contexte où la science et le discours du maître dominant. Comme nous l'enseigne Lacan, le sens du symptôme ne doit pas être révélé au sujet depuis une position de maître, mais doit être assumé par le sujet lui-même ¹.

Ma première formation m'a rendue sensible aux questions d'espace public. Aujourd'hui, par sa réponse à des logiques économiques omniprésentes, l'espace public a grandement révisé son ambition de fédérer le social. Néanmoins, ce signifiant a le mérite de viser la production d'un vide permettant aux habitants de la cité de se rencontrer. S'il importe aux architectes d'habiter l'espace, avec Lacan, qui s'est souvent référé à l'architecture, il est question d'un autre habitat. On habite son corps. On habite le langage. Dans le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan se sert ponctuellement de l'architecture pour soutenir son propos sur le caractère structurant du vide dans l'opération de la castration et de l'acquisition du langage. C'est pourquoi il y indique que pour toute forme de sublimation, notamment l'architecture, le vide est déterminant par sa position centrale ². C'est lui qui organise l'espace. Vous entendrez donc le parallèle avec la psychanalyse ! D'une certaine façon, des lieux aussi atypiques que le CAPA font effraction dans le tissu urbain. Ils font place au vide, là où le discours social tend à faire place nette.

Il y a plus de quinze ans, lorsque les premiers CAP (centres d'accueil psychanalytique) ont vu le jour, il s'agissait de répondre à la pénurie d'offres orientées par le discours analytique. Aujourd'hui, permettre l'accès à ce type de lieu me semble être un acte nécessaire pour que la psychanalyse continue à s'infiltrer là où ça obéit mal.

Dans cette optique, depuis quelques mois, nous travaillons à l'ouverture d'un autre CAPA en zone péri-urbaine. Celui-ci viendrait se loger dans un grand espace qui accueille des activités associatives, culturelles, artistiques pour les résidents et les jeunes. Cette place particulière, inattendue, dans un lieu qui n'a rien à voir avec le soin ou une quelconque représentation de l'autorité, nous semblait être un lieu tout à fait propice pour forcer un peu le hasard de la rencontre entre un adolescent ou un jeune adulte et le discours analytique.

Je conclurai ainsi en répondant à ma question : la psychanalyse est-elle un lieu de contrebande ? Je ne le crois pas, car même les contrebandiers

sont soumis à des lois, la première d'entre elles étant celle du langage. La psychanalyse, pour sa part, ménage une place vide, grâce à laquelle certains contrebandiers viennent parler de leurs affaires hors la loi, de ce qui les gouverne et s'inscrire comme sujets.

*[↑] Intervention faite à la journée « Clinique dans le champ lacanien au cœur de la cité », organisée par les Formations cliniques du champ lacanien en partenariat avec l'Association des centres d'accueil psychanalytique, le Réseau institution et psychanalyse et le Réseau enfant et psychanalyse, à Paris, le 2 février 2019.

1. [↑] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 39.
2. [↑] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, leçon du 3 février 1960.

Frédérique Decoin Vargas

Pas de danse *

Je souhaite vous faire part du « pari » qui est à l'origine du CAPA (centre d'accueil psychanalytique) de Bagnole.

Dans les années 2000, je lis un livre d'entretiens menés par Anne Dufourmantelle avec Miguel Benasayag¹, philosophe et psychanalyste. Miguel Benasayag y livre son parcours (c'est le titre du livre, *Parcours*) d'homme engagé, combattant guévariste emprisonné et torturé durant la dictature en Argentine, puis « militant, chercheur et clinicien », comme il se décrit lui-même, dans son exil en France.

Le « désir libertaire », ici développé, qui « articule la prise en compte de la complexité du réel avec des pratiques d'émancipation concrètes » (présentation du collectif Malgré tout) qu'il noue à la psychanalyse, me passionne. Sa proposition de penser et d'exercer autrement² une « éthique de l'accueil » fait mouche. Il s'agit de « donner corps » à cette « complexité du réel » dans un lieu ouvert sur la cité et avec la psychanalyse.

Cette visée de « donner corps » est alors ce qui m'oriente dans mes choix. J'abandonne un temps mes études de lettres que je juge trop « désincarnées » pour me jeter à « corps perdu » dans le théâtre, le mime, le clown et la danse. Mais il y manque encore le nouage qui dans le transfert avec l'analyste va s'opérer d'une parole du « parlêtre » qui n'est autre qu'une parole de corps.

La création d'un lieu me travaille pendant des années. Je pense à un accueil type « maison verte », je lis des choses... Puis, exerçant comme psychologue dans un centre médico-psychologique à Bagnole en Seine-Saint-Denis, je commence à me dire qu'un lieu comme le CAPA dont j'entendais parler dans notre école trouverait ici sa place. La chose me semble réaliste. L'institution CAPA n'est pas à inventer, elle existe déjà, et Bagnole est « La » ville qui peut être ouverte à ce projet.

En janvier 2015 ont lieu les attentats de Charlie Hebdo et de l'Hyper Cacher. Étrangement, je réalise en écrivant ces quelques lignes que ces

attentats représentent la destruction de l'utopie joyeuse qui m'avait tant animée une quinzaine d'années auparavant. L'utopie joyeuse qui avait habité les années 1970 sans doute... Cabu, Wolinski, Honoré, Bernard Maris... Destruction d'un esprit qui passe par la destruction des corps, un carnage. C'est quelques semaines après que je cherche un lieu pour le CAPA. Il ouvre ses portes en novembre de cette même année 2015.

De quoi s'agit-il alors ? Peut-être, dans l'urgence, de la nécessité d'un « lambeau » ? Je me réfère ici au récit de Philippe Lançon, rescapé de l'attentat contre Charlie Hebdo, et au « lambeau » de peau qui au cours de multiples opérations permettra de recouvrir la partie amputée de son visage. Titre métonymique, *Le Lambeau*, qui désigne avant tout l'état d'anéantissement de son être.

Le CAPA existe depuis trois ans et des transferts s'y opèrent qui permettent parfois une réduction de la violence.

Une jeune femme qui vient consulter dans le cadre d'une obligation de soin à la suite d'un passage à l'acte a pris goût aux carnivals, ceux où elle peut « danser » et non juste regarder... Elle voyage pour s'y rendre. Elle en rêve aussi... Rêve d'un carnaval avec toutes les nationalités, tous les drapeaux, durant lequel elle « gère bien la danse en couple ». Ces changements indiquent, ainsi que d'autres, comment le hors-langage, le réel de son corps jouissant se noue au symbolique et à l'imaginaire pour faire lien social.

Ainsi d'une autre jeune femme, qui commence à étudier la « langue des signes » tandis que jusqu'alors tout faisait signe pour elle dans un chaos persécuteur.

Du carnage au carnaval il peut n'y avoir que quelques pas.

Ces pas sont le fruit d'un pari. Le pari est-il, par l'offre de la psychanalyse, de réduire la violence dans la cité ? Ce serait donner là un lieu, un topos, à l'utopie (*u topos*), qui par définition n'a pas de lieu, mais est un mouvement désirant toujours un autre lieu que celui qui existe.

On peut parfois, par désespoir, s'abandonner à y croire, mais on sait que ça ne peut conduire qu'à une nouvelle forme de violence. (Penser comme Laëtitia Carton, la réalisatrice du documentaire *Le Grand Bal*³, film magnifique par ailleurs, qu'un autre monde est possible dans notre monde...)

Le pari n'est-il pas de penser que la psychanalyse est toujours dans la cité, toujours politique, et qu'il faut juste concrétiser son extension pour accueillir des sujets qui y sont loin ?

*[↑](#) Intervention faite à la journée « Clinique dans le champ lacanien au cœur de la cité », organisée par les Formations cliniques du champ lacanien en partenariat avec l'Association des centres d'accueil psychanalytique, le Réseau institution et psychanalyse et le Réseau enfant et psychanalyse, à Paris, le 2 février 2019.

1. [↑](#) M. Benasayag, *Parcours, Engagement et résistance, une vie, Entretiens avec Anne Dufourmantelle*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 203.

2. [↑](#) *Ibid.*, p. 209.

3. [↑](#) Documentaire *Le Grand Bal* de Laëtitia Carton, Sanosi productions, octobre 2018.

Christine Silbermann

« Le CAPA, et après * ? ... »

« Et après le CAPA, je sais bien qu'il faut que j'y pense », me disait il y a peu de temps un patient ¹, une parole qui est venue justement résonner avec mes interrogations, sur ce que pourrait être la suite après le CAPA pour lui et pour un certain nombre de patients. Or, interpellé dans sa responsabilité propre, le sujet – lorsqu'on le suit et qu'on sait l'entendre – invente lui-même ses suites.

Orienté au CAPA après un passage à l'acte avec une hospitalisation, c'est un sujet particulièrement désorienté qui se présente aux premières séances, mais qui parvient, peu à peu, à parler, à dire sa souffrance, la violence, la maltraitance et la grande précarité dans laquelle il vit. C'est un sujet dont j'entends combien il a été, très tôt, comme plongé dans un bain de jouissance permanent. Pouvoir dire la nocivité d'un entourage familial sans repère, la grande violence d'un environnement de vie, c'est d'en témoigner qu'il s'apaise, dans la durée, là où quelques mois plus tôt ce sujet ne trouvait aucune autre issue que la coupure dans le réel de son corps, comme pour faire taire les mots nocifs qui lui frappent dans la tête.

Aujourd'hui, c'est un sujet qui peut s'interroger lui-même sur son destin, énonçant non sans inquiétude le fait qu'il va devoir penser à l'après du CAPA. Cette inquiétude m'a semblé être le signe d'une coupure possible. Il saisit qu'il y est pour quelque chose dans sa vie, une vie placée – dans le réel de l'abandon maternel – sous l'œil persécuteur de l'Autre. Il prend la mesure de sa responsabilité propre à aller mieux, arrêté dans sa jouissance et sa plainte. Il alterne avec de longues périodes de quasi-enfermement, chez lui, mais dont il sort pour venir à ses séances. Rares sont celles qu'il manque.

Cette parole « et après le CAPA » signe qu'il va à la coupure. Cependant, il y va à son rythme et dans son temps à lui. C'est un élément singulier et essentiel de notre offre au CAPA : pas de durée fixe ni maximale, mais bien un espace dans lequel, au *un par un*, chaque sujet invente ses propres solutions. Là où la parole a été maltraitante, le sujet y découvre une dimension

de création mais pas n'importe comment, et Lacan l'a formulé : « Ne pas reculer devant la psychose ². »

C'est à cet endroit qu'il semble me convoquer en mon absence et tenter quelque chose dont il dira que ce qu'il se passe pendant la séance, il aimerait que cela puisse continuer à l'extérieur avec les autres. Il commence depuis peu à s'amuser de ce mot « communication » qu'il entend partout. Il sourit en disant : « Communication, je vois bien que pour moi c'est pas pareil. » Il désigne son corps, d'un geste d'embarras et de désolation, si peu consistant pour lui. Pour autant, il a commencé à s'interroger sur l'argent, avec quoi il ne sait y faire. Je l'ai donc invité à faire un don au CAPA, ce qu'il a reçu avec un sourire et un soupir de soulagement. Là où ce patient a été placé et épinglé comme monnaie d'échange dans le réel, l'argent peut devenir un objet d'échange. Cela vient ouvrir de nouvelles perspectives pour lui. Il peut compter sur moi et le CAPA peut compter sur lui, d'une certaine manière.

Compter sur ou compter pour, lui est étranger, c'est nouveau pour lui et il en témoigne. Il commence à parler de sa solitude, mais il commence à l'envisager comme quelque chose de vivable. En passer par l'Autre et dénouer par la parole ce qui s'est noué par la parole, c'est bien à partir de là que le sujet construit sa maison du dit, au pas à pas.

Voilà pourquoi, si créer de l'offre – dans l'éthique que nous proposons – constitue un pari, il nous faut poursuivre et continuer à inventer l'acte, comme Lacan nous y a engagés. Cette offre rencontre sa demande, particulièrement auprès de sujets qui n'ont pas accès facilement au privé du cabinet du psychanalyste.

* ↑ Intervention faite à la journée « Clinique dans le champ lacanien au cœur de la cité », organisée par les Formations cliniques du champ lacanien en partenariat avec l'Association des centres d'accueil psychanalytique, le Réseau institution et psychanalyse et le Réseau enfant et psychanalyse, à Paris, le 2 février 2019.

1. ↑ Les éléments d'anamnèse et de contexte social comme les éléments propres au patient ont été très modifiés.

2. ↑ J. Lacan, « Ouverture de la Section Clinique », 5 octobre 1976.

LES COLLÈGES DE CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE

Dominique Marin

L'affaire du sexe dans le devenir adolescent *

Le sexe dans le devenir adolescent est la grande affaire dans la mesure où il vient déranger la bonne et relative entente du sujet corrélé à la sortie de l'enfance avec son corps et son entourage. Nous parlons du sujet en référence à l'enseignement de Lacan pour le distinguer de l'individu qui renvoie à une entité indivise, une. Le sujet dont nous parlons est déterminé par le langage. Le langage est un lieu, un champ dit Lacan, le lieu où le sujet tente de rejoindre ce qu'il est, son être vrai, profond, authentique, caché, etc. Comme le langage est un lieu Autre, il existe avant la constitution de tout sujet et lui demeure extérieur bien qu'il soit incorporé. Cela pose un problème insoluble, car plus le sujet emprunte les mots de l'Autre pour nommer ce qu'il est, plus il s'éloigne logiquement de son être. Plus je tente de me définir et plus je mets en marche une machine qui produit un élément inaccessible que Lacan nomme d'une lettre, faute de mieux, petit *a*, pour dire que *a* est « perte dans l'identité ¹ » propre au sujet parlant. Reste aussi bien que déchet, comme l'est le reste dans une division qui ne tombe pas juste. On peut le formuler ainsi : ce reste est ce qui empêche toute harmonie entre le sujet, son corps et le monde environnant. Quels sont les remèdes ?

L'amour idéal en défaut

À l'adolescence, cet être en défaut peut tout d'un coup devenir si pressant et si pesant qu'il rend urgente la recherche d'une solution radicale. Une solution possible peut être la recherche d'une figure de substitution dans le lien amoureux, qui occupe alors le devant de scène. Cela peut aller loin. Pensez à cette jeune adolescente, Juliette, qui n'est rien sans son complément d'être incarné par Roméo. Elle est prête à tout pour le rejoindre, notamment à enfreindre les lois édictées par l'Autre, ceux de leurs familles ennemies. Vous connaissez la fin, c'est dans la mort seulement que les amants se rejoindront.

L'amour peut être tenu pour une solution dans la mesure où il se joue dans le registre de l'identité. Dans le dire amoureux, il y a quelque chose

d'instituant pour celui qui soutient ces paroles : « Tu es mon Roméo » ou « Tu es ma Juliette ». Quand je dis : « Tu es ma Juliette », il y a un « je » qui s'institue comme « Je suis ton Roméo » que je n'ai pas besoin d'énoncer, ce n'est pas dit et c'est pourtant entendu dans le dire amoureux. D'où l'importance vitale que peut prendre l'amour à l'adolescence.

Les tentatives de suicide à l'adolescence sont souvent liées à des ruptures amoureuses dès lors que celui ou celle censé occuper le substitut d'être situé dans le partenaire ne répond plus présent. Une ou un adolescent est toujours prompt à outrepasser les lois des hommes et les lois de la vie pour des histoires d'amour. La plus sublime et par là la plus exemplaire est sans doute cette « noiraude » de 15 ans, comme la nomme Anouilh dans sa réécriture du mythe de Sophocle, Antigone. Elle veut demeurer la sœur de celui auquel le tyran refuse les honneurs des funérailles, quitte à se faire emmurer vivante et donc comme lui sans sépulture.

Que nous enseignent pareils faits cliniques ? La perte d'être de celui qui parle peut être trompée et par là tempérée par le recours à l'identification. L'amour est un des domaines où justement la place de l'identification joue à plein puisqu'il y a institution du sujet. Lacan dit de l'amour, sans le dévaloriser pour autant, que c'est un rapport de sujet à sujet. Dit comme ça, rapport de sujet à sujet, cela laisse bien entendre que le corps est peu impliqué dans cette affaire et que donc logiquement l'amour ne peut compenser toute la perte dans l'identité. C'est pourquoi une autre solution pour rejoindre son être qui inclut le corps consiste dans le domaine du désir comme mise en acte de la pulsion.

L'impasse du désir de l'Autre

La pulsion est une voie qui passe par l'Autre, lieu du langage, par laquelle le sujet tente de rejoindre son être. Lacan pose les coordonnées du problème dans un article de ses *Écrits* où il conclut que si le désir de l'Autre détermine les identifications, celles-ci ne satisfont pas la pulsion². Le désir laisse en panne la pulsion, dont les vicissitudes reposent pourtant sur des substituts de l'objet manquant.

L'amour, et même l'amour à mort, ainsi que l'assujettissement au désir de l'Autre ne suffisent pas. Il y a encore un reste que la pulsion manifeste par ses exigences intempestives. J'ai parlé de l'amour fou qui peut éclore à l'adolescence et nous devons aussi penser à tous ces cas de figure d'assujettissement au désir de l'Autre qui surgissent à cette étape de l'existence. Les jeunes qui se conforment ou qui s'opposent à tout ce que leurs parents attendent d'eux restent aliénés au modèle de l'Autre. Le modèle est pris sur

les attentes des parents, que ce soit pour s'y couler ou pour s'y opposer. Quand le pôle parental est plus ou moins indifférent pour l'adolescent, une idole peut prendre le relais.

Journal d'un corps

Journal d'un corps de Daniel Pennac est un récit littéraire que je vous propose de suivre, car il donne une juste idée de ces phénomènes et de leurs impasses. Il commence par le récit d'un traumatisme qui a décidé le narrateur à tenir ce journal qui est celui de son corps entre 1936 à 2010. Lors d'un jeu de guerre entre scouts, il est attaché à un arbre et abandonné par ses camarades. Il n'a pas peur, car il a de bonnes raisons de penser qu'on ne va pas l'oublier à la fin du jeu. Il n'a pas davantage peur des deux fourmis qu'il voit grimper sur sa jambe, mais il commence à perdre pied à la vue d'une formidable fourmilière non loin de lui. Son imagination lui fait craindre le pire tant et si bien qu'il hurle, se fait sur lui et finit par attirer l'attention de promeneurs effrayés par ses cris et son état de panique. Le drame ne s'arrête pas là, car l'abbé qui encadre la troupe des jeunes scouts le sermonne, lui fait dire qu'il a fait du cinéma pour effrayer tout le monde et lui dit qu'il devrait avoir honte d'avoir fait le bébé au point de se souiller comme il l'a fait. Il tente même de lui faire avouer qu'il a pris du plaisir à faire tout ce cirque. L'entreprise de culpabilisation est rendue d'autant plus facile à employer qu'elle s'appuie sur la honte éprouvée par le sujet ! Dans nombre d'affaires de pédophilie, qui font partie de l'affaire du sexe dans le devenir adolescent, nous retrouvons souvent l'élément déterminant de la honte. Le pervers en use pour assurer sa véritable domination : obtenir le silence de sa victime. Cet abbé aurait pu faire dire ce qu'il voulait à ce jeune garçon, heureusement sa perversion n'est que perversité ordinaire liée à la morale. C'est par la suite, comme il l'écrit rétroactivement, que le narrateur est, je cite, « entré dans ce journal qui pendant toute la vie qui allait suivre s'est proposé de distinguer le corps de l'esprit, de protéger dorénavant [son] corps contre les assauts de [son] imagination, et [son] imagination contre les manifestations intempestives de [son] corps ³. »

Le véritable journal commence donc après ces préambules, au chapitre III : 12-14 ans (1936-1938), avec en exergue une phrase : « Puisque c'est à ça qu'il faut ressembler, c'est à ça que je ressemblerai. »

Il écrit pour dompter ses peurs, peur de sa mère, peur des fourmis, peur des miroirs, peur d'avoir mal, peur de se souiller. Il écrit aussi pour apprivoiser son corps avec la ferme intention de lui donner une forme plus glorieuse. C'est un récit jubilatoire malgré toutes les misères, petites,

banales et parfois grandes, qui montrent bien à quel point, écrit-il, l'homme a tout à apprendre de son corps : marcher, se moucher, se laver, pisser en remontant sa chaussette [prépuce], aller sur le pot... « Apprendre, c'est d'abord apprendre à maîtriser son corps ⁴. »

Il faut dire qu'il est un peu mal barré avec un père malade à cause de ses blessures de guerre. Ce père meurt durant l'adolescence du narrateur des suites des gaz mortels qu'il a reçus. Par ailleurs, il a une mère acariâtre qui ne cesse de dénigrer la faiblesse de son mari et l'aspect rachitique de son fils adolescent. Son père était un érudit et il entretenait de longues conversations avec lui, ce fut sa chance. Après la mort de son père, dès l'adolescence il éprouve plus encore son manque de consistance corporelle, il se sent comme une ombre sans corps. Il faut savoir que sa mère parlait de son père comme d'un fantôme. Ce malaise est si présent qu'il fuit les miroirs, il en a peur. Et c'est donc dans ce contexte qu'il décide d'affronter ses peurs en les traitant par son journal et par une discipline physique qui vise à lui donner une forme athlétique, semblable à celle de « l'écorché » du dictionnaire Larousse qui présente la physionomie intégrale du corps humain justement.

Ce livre est plein de finesse. Par exemple, le fait que son père l'ait prévenu n'enlève rien à sa surprise lorsqu'il se réveille après une première pollution nocturne. Pas besoin d'être dans l'ignorance des choses sexuelles pour être effrayé par les manifestations de sa virilité, comme c'est le cas du petit Hans de Freud, relu par Lacan dans sa conférence « Le symptôme ».

Une des particularités de ce récit est de toujours pointer la fonction de l'image du corps ancrée dans la structure mise au jour par Lacan sous l'intitulé du stade du miroir, qui est l'assomption d'une fonction liée au langage, la fonction de se nommer, de dire « je ». Le principe de la phase du miroir est qu'il s'appuie sur la fonction de l'Autre du langage pour permettre de se reconnaître dans une image qui appartient au sujet comme un double avec lequel il se confond. Dans ce roman, le narrateur fait appel à Dodo, personnage imaginaire qui est un véritable double du personnage principal ⁵. Double qui l'accompagne toute sa vie et en particulier dans la période qui nous intéresse, celle de l'adolescence, durant laquelle le narrateur veut forger son corps sur le modèle de l'autre – avec un « a » minuscule puisqu'il s'agit du semblable. C'est un point sur lequel joue le sport : ce qui est mis en avant tient à la rivalité avec le corps de l'autre.

Si je parle de subtilité dans ce roman, c'est parce que le rapport du moi à l'image de l'autre, au semblable, est toujours mis en tension avec le rapport à un Autre qui authentifie ou dénigre cette image. Par exemple, le

récit relève ce moment où celle qui a fait office de bonne mère pour lui, une sorte de nourrice (ce ne pouvait pas être sa mère), le surprend nu à la toilette, remarquant qu'il a des poils... Le premier sentiment d'étrangeté vis-à-vis de son corps dans l'adolescence est tout à fait bien localisé : il est d'abord situé dans l'Autre. En effet, c'est la mère, les parents qui en général ne reconnaissent plus ce corps qu'ils ont passé des années à soigner tous les jours. Ce corps d'enfant devient étranger au sujet par les remarques d'étrangetés relevées par les parents. Sans doute avez-vous déjà entendu ce genre de témoignage d'un enfant qui apprend par ses camarades de classe qu'il n'est pas de la même couleur qu'eux. On se dit : « Mais enfin, il doit le savoir depuis toujours, depuis qu'il est né ainsi ! »

L'heure de vérité

Je reviens à la grande affaire dans le récit de notre narrateur, qui a parfaitement su dompter ses peurs et se donner enfin une image d'athlète accompli. Il a 19 ans et se trouve confronté à une jeune fille avec laquelle il espère bien perdre sa virginité. Il a acquis une force et une agilité prodigieuses, faisant de lui un adversaire redoutable pour ses camarades, que ce soit au tennis ou à la boxe. Pourtant, dans les bras d'une partenaire de danse, il se sent comme « un sac de ciment » tant il se trouve gauche, au point de perdre tout pouvoir de séduction sur la jeune fille qu'il aurait voulu attirer dans son lit. Ce n'est que plus tard, alors qu'il est seul dans sa chambre, qu'elle vient à lui, se dévêt et se couche dans son lit, où, ébloui par sa nudité, il la rejoint incapable du moindre geste vers elle. La malheureuse le quitte la mort dans l'âme, sans un mot, en pensant qu'elle ne lui plaît pas assez. Une étude serait à mener sur l'incapacité à danser et l'impuissance psychique, car c'est bien de cela qu'il s'agit : son sexe n'a pas répondu présent.

Ce fiasco lui fait écrire ces mots alors qu'il inspecte le reflet de son corps dans un grand miroir : « [...] rien ne manque à l'appel [il parle des muscles qu'il peut voir], l'écorché est mon portrait craché, une vraie réussite, de quoi passer sa vie devant la glace [ce qu'il ne pouvait absolument pas supporter auparavant]. Moi qui ne ressemblais "vraiment à rien" voilà que je ressemble au dictionnaire ! J'ajoute que je n'ai plus peur ⁶. » Je trouve tout à fait juste cette juxtaposition des deux registres, ceux de l'image du corps nouvellement sculptée sur le modèle de l'autre avec un a minuscule et sur celui de l'Autre avec un grand A, dont je vous dis qu'il est avant tout un lieu, figuré ici sous l'aspect du dictionnaire Larousse. Il faut dire que le narrateur connaît parfaitement le nom de chaque muscle et de chaque os du corps humain, c'est un véritable savant. Malgré la mise en conformité de son

corps avec l'image idéale du semblable envié et malgré l'assimilation du savoir de l'Autre puisqu'on peut dire qu'il a su assimiler tout un pan du dictionnaire, quelque chose manque à l'image idéale : le phallus imaginaire, celui qui doit répondre au moment de l'étreinte amoureuse.

Ce passage nous donne une idée de ce que Lacan nomme la castration : une opération symbolique qui porte sur un objet imaginaire en tant que signifié et dont l'agent réel est moins le père interdicteur que le langage lui-même. C'est parce que le sujet s'est soumis à la loi du signifiant que le langage est le véritable agent, réel, de la castration symbolique, dont l'effet est palpable sur l'image du corps, sur sa consistance. Lorsque la castration ne joue pas pleinement sa fonction, cet effet sur le corps peut chez un homme se manifester négativement comme impuissance psychique, panne sexuelle ; pour une femme, cas de la jeune fille qui se sent désavouée, comme manque d'attrait. Dans ces cas, le corps est le siège d'une honte de ne pas répondre aux attentes propres au sujet. Quand la castration fonctionne, elle libère au contraire le désir, pour le dire trivialement elle permet à l'organe viril de s'épanouir et à la femme d'investir son image en tant que représentante du « beau sexe », comme on disait autrefois.

D'ailleurs, pour la petite histoire, il faut savoir que le frère de la jeune fille en question est prêt à casser la figure du jeune homme pour l'affront qu'il lui a infligé en ne la touchant pas ! Le frère estime que sa sœur est déshonorée d'avoir été repoussée, comme si, je le dis dans le jargon lacanien, elle n'était pas digne d'incarner le phallus symbolique pour le jeune homme. Pour qu'un garçon bande, il faut que le corps de la femme incarne cet objet symbolique qui lui manque, à lui, le phallus. En allant vite, nous dirons que le narrateur n'éprouve pas le désir sexuel parce que le manque n'est pas localisé au bon endroit, il n'est pas reconnu comme ce qui consacre sa virilité, puisqu'il lui semble possible de le masquer par une allure d'athlète.

La fin de cette note du journal ouvre sur un constat de bon augure. En comparant son corps dans le miroir avec l'image de l'écorché du dictionnaire, il est bien obligé de conclure que cette planche d'anatomie non seulement ne montre rien mais ne dit rien de l'organe mâle : « Voilà ce que je me disais ce matin, voilà ce que j'écris maintenant, l'écorché toujours sous les yeux. Quand soudain ce détail : il n'y a rien non plus entre les jambes de l'écorché ! Aucune représentation de la verge ni des testicules. » Vous noterez le « rien non plus » qui renvoie sans détour à son propre corps. Deux jours plus tard, il rédige un début de la liste des termes désignant le sexe masculin, pour conclure : « Une débauche lexicale pour nommer cet appareil génital que le physiologiste répugne à représenter ⁷. » Là encore nous

pouvons apprécier que les deux registres de l'imaginaire, l'image du corps athlétique, et du symbolique, l'ensemble des mots, se révèlent l'un et l'autre impuissants à nommer le sexe. Vous n'êtes sans doute plus étonné de savoir que pour Freud il n'y a qu'un seul sexe au niveau inconscient et que Lacan ajoute que le sexe (quel qu'il soit) fait trou dans l'inconscient, il n'a pas de représentation qui tienne. Le verdict de débauche lexicale pour désigner le sexe masculin s'applique encore au sexe dit féminin, bien évidemment.

Nous pourrions ouvrir une parenthèse sur ce fait de structure qui se traite avec les moyens du moment. Là où le réel du sexe fait trou, notre modernité répond par un formidable mouvement de rebouchage. Je pense à ces représentations du sexe féminin, des lèvres et du clitoris, que l'on voit fleurir dans le paysage culturel, en art ou dans les livres de sciences ! Je songe encore à toutes ces recherches identitaires de genre que l'on voit apparaître comme autant de revendications. On peut s'étonner ou s'inquiéter de l'inflation de ces groupes revendiquant une identité sexuée ne relevant pas du binôme homme-femme mais c'est tout à fait logique. Longtemps dominée par le Nom du père confondu avec le père de la réalité, cas de Freud, la société savait à qui s'adresser pour devenir un homme ou une femme. Le père était censé savoir. Le père, comme l'enseigne Lacan, n'étant qu'une fonction réductible à ce qu'il appelle la fonction signifiante des Noms du Père, qui sont pluriels pour lui, c'est-à-dire qui ne sont pas seulement le privilège des papas, il est normal que cette fonction puisse être assumée par d'autres voies, multiples elles aussi. Reste que le refus de toute dénomination genrée s'appuie encore sur des représentations genrées !

Je reviens à notre narrateur, qui fait l'amer constat que ni l'image sculptée sur le modèle du corps du semblable, ni l'assimilation du savoir de l'Autre ne suffisent à assumer son désir sexuel. Il est toujours puceau lorsqu'il entre dans la Résistance – puisque nous sommes dans la période de la Seconde Guerre mondiale. Son journal va subir un arrêt durant deux ans, sur lesquels il écrit ceci : « Notre esprit mettait notre corps au service d'un grand corps de combat ⁸. » Il veut dire, du moins je le pense, que toutes les idées de haine de l'ennemi, de désir de liberté, de patriotisme, de communisme très important dans les mouvements anti-vichystes... forment encore un corps de doctrine, un corps symbolique. Pour avoir la certitude de la pureté de son cœur, le narrateur sera joyeusement dépuclé à la Libération par une jeune camarade qui opère sur ordre de sa hiérarchie en s'offrant à lui comme cadeau d'anniversaire. En effet, son pucelage se savait et paraissait suspect à l'organisation à laquelle il appartenait ! Quand on épouse un idéal, faut savoir faire corps avec lui, mais quand même ! Comme quoi, quel que soit l'idéal épousé, l'abnégation sexuelle paraît toujours suspecte.

Retour sur le roman et la question sur l'agent réel de la castration, le langage. On a pris une très mauvaise habitude avec Freud et Lacan : répéter qu'il n'y a pas de signifiant pour dire la femme comme s'il y en avait un pour dire l'homme. Il faut être plus précis. Il n'y a pas de signifiant pour dire la femme toute, pas de signifiant pour dire l'homme dont la virilité ne serait pas consacrée par la castration. Ce qui veut dire : pas de signifiant qui puisse recouvrir le réel du sexe en tant que trou au bas du ventre du sujet, homme ou femme. Par contre, Lacan est précis, « les hommes, les femmes et les enfants, ce ne sont que des signifiants ⁹ ». Il est très précis dans la mesure où il dit que ces signifiants n'assurent aucune réalité prédiscursive, c'est-à-dire qu'ils ne valent que pris dans des liens sociaux qu'ils instaurent et qui leur donnent leur valeur. Ces signifiants ne disent rien du sexe, ils parlent seulement des liens qu'ils instituent.

Je pourrais reprendre le *Journal d'un corps* et la question de la castration recouverte par l'absence pure et simple de l'organe sur la planche anatomique du corps humain et la profusion lexicale pour couvrir ce manque : pine, bite, queue, etc. On pourrait encore parler du mot de pollution qui sert pudiquement à parler de ce qui résiste de la jouissance du corps à se faire oublier et de l'objet symbolique que le narrateur imagine : un objet fait pour recueillir le sperme produit par l'onanisme à l'adolescence qui serait offert en pendentif à l'aimée lors des fiançailles ! L'auteur ne manque pas d'humour ! On pourrait aussi évoquer cette autre profusion lexicale suspecte concernant les menstrues et considérer là encore que la profusion de mots plus ou moins grossiers sert encore et toujours à couvrir ce qui reste un mystère pour l'homme : le corps génital féminin, ce que ne manque pas de souligner Pennac. Si la femme est un mystère pour l'homme, la réciprocité n'est pas vraie, dit un adulte au narrateur encore jeune !

Désir indestructible

C'est ailleurs que je veux m'arrêter dans ce roman, aux 74 ans du narrateur, qui a essuyé quelques vicissitudes dont il se serait bien passé au sujet de son corps vieillissant. Il a enfin atteint un âge auquel il se croit parfaitement sexuellement impuissant et satisfait de n'être plus le jouet de son désir. C'est dans la bouche d'une jeune femme de 25 ans que notre bonhomme va se sentir renaître. Je m'y arrête pour souligner, d'une part, le fait que pour Freud déjà il est clair que le désir, qui est désir de corps comme le dit souvent Colette Soler, est indestructible, d'autre part, ce que le génie de l'écrivain ne manque pas de relever, à savoir l'importance de la dimension pulsionnelle marquée par l'emploi des pronoms réfléchis pour décrire cette aventure : « Relisant ce que j'ai écrit hier soir, je songe au rôle joué par les

pronoms compléments dans les descriptions érotiques : sa langue *me* soupèse, ses lèvres *m'*engloutissent, *me* voici dans sa bouche... Ce n'est pas un effet de la pudeur (il s'agit bien de mes couilles et de ma verge, je le confirme) ni une quête de style (à la rigueur un indice de mon incompetence en la matière), non, c'est bel et bien le signe d'une identité retrouvée. Là est l'homme pleinement vivant, quoi qu'il en dise une fois dégrisé : *me* c'est moi. Il en va de même pour les métaphores désignant le sexe de Nazaré, *chez qui* je me rends, *la maison des origines*, c'est d'elle dont je parle, de son identité de femme ¹⁰. »

Le désir de corps mis en acte dans la pulsion passe par les signifiants où le sujet tente de répondre à la perte d'être, perte dans l'identité comme l'enseigne en particulier Lacan dans son séminaire XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Lacan déploie sa lecture de la pulsion freudienne pour en extraire qu'il s'agit en somme d'un « effort pour se rejoindre ¹¹ » qui passe par l'Autre, dans la mesure où toute pulsion se réduit en une formule grammaticale, se faire sucer, chier, voir, entendre. Mais loin de délivrer une identité palpable, elle touche à ce que Lacan nomme le « sujet acéphale », sans tête, car la pulsion ne demande rien sinon satisfaction. Notre narrateur qui se croyait enfin tranquille du côté du sexe, impuissant et libéré en somme, se voit tout d'un coup encore assujetti aux exigences pulsionnelles de son corps parlant, puisque c'est du corps parlant qu'il est question pour nous et pas seulement de l'organisme. L'affaire du sexe du devenir adolescent ne s'éteint pas facilement et contrarie le paysage quelque peu idyllique d'un narrateur idéalement vieillissant, sage, hors âge comme hors sexe.

L'affaire du sexe est une affaire politique

L'affaire du sexe qui prend un essor nouveau à l'adolescence en réveillant brutalement les exigences pulsionnelles ne trouve pas à s'apaiser complètement sous le drapeau des idéaux : de l'amour fou, de l'engagement politique et militaire comme c'est le cas du narrateur, du sport... L'aspiration à des valeurs idéales qui ont pour point commun de délivrer un semblant d'identité peut s'avérer dangereuse. Je veux en venir au fait que ce n'est sans doute pas pour rien que l'on voit si souvent des adolescents s'engager dans des voies périlleuses : drogues, alcool, tentation des « causes perdues » comme le formule Lacan dans un texte de ses *Écrits*, « narcissisme suprême de la Cause perdue ¹² », et finalement succomber à la fascination pour la mort.


Aujourd'hui, le narcissisme de la cause perdue peut prendre des tournures directement liées à des positions religieuses extrémistes, je parie que

la déstabilisation induite par la grande affaire du sexe n'y est pas pour rien. L'extrémisme se pose bien souvent comme une réponse parfaite à ce que doit être un homme, un guerrier sans crainte, et une femme, une mère dévouée. L'extrémisme, quel qu'il soit, est sans aucun doute une tentative de déjouer les revendications pulsionnelles en empruntant un chemin qui est celui du désir pur, c'est-à-dire du rejet pur et simple du corps parlant au profit de la bannière d'un idéal.

Une autre forme de cette tendance, totalement opposée, peut consister à vouloir faire reconnaître à tout prix la singularité d'un choix identitaire genré. On se souvient peut-être de ce garçon nord-américain de 9 ans, Jamel Myles, harcelé par ses camarades de classe après leur avoir annoncé qu'il était homosexuel, et qui s'est suicidé. Je ne pense pas que le mariage pour tous et la reconnaissance des transgenres dans notre société puissent grand-chose contre ce qui semble être un retour de manivelle contre les homosexuels et les femmes. Là encore, il convient de veiller à ce que nos adolescents ne s'embarquent pas dans les causes perdues de la reconnaissance de particularités genrées, sachant déjà qu'être une femme affranchie reste difficile même dans nos sociétés dites tolérantes. La place des femmes demeure l'étalon de base le plus sûr pour évaluer le seuil de tolérance d'une société par rapport à ce qui échappe à l'ordre phallique.

Cette tentation vers des idéaux intenable peut très bien se montrer plus discrète qu'un groupuscule extrémiste ou une minorité identitaire *queer*, elle peut tout simplement consister dans la tentation de la mort : conduites à risque effrénées et rejet de la vie. Et je tiens cette fascination pour la mort, ce que Lacan nomme à propos d'Antigone désir pur, particulièrement vive à l'adolescence, comme un effet et un rejet de la revendication du désir inhérent au corps pulsionnel que ravive la grande affaire du sexe à l'adolescence.

Mots-clés : adolescence, corps, sexe, idéal, cause perdue, fanatisme.

*  Intervention au collège clinique du Sud-Est sur « le devenir adolescent » organisé par Dominique Touchon Fingermann, Geneviève Lacombe et Lina Puig, à Nîmes le 12 avril 2019.

1. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 21.
2. [↑](#) « Les identifications s'y déterminent du désir sans satisfaire la pulsion », J. Lacan, « Du trieb de Freud », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 853.
3. [↑](#) D. Pennac, *Journal d'un corps*, Paris, Gallimard, 2012, p. 22.
4. [↑](#) *Ibid.*, p. 37.
5. [↑](#) *Ibid.*, p. 118.
6. [↑](#) *Ibid.*, p. 103.
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 105.
8. [↑](#) *Ibid.*, p. 115.
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 34.
10. [↑](#) D. Pennac, *Journal d'un corps, op. cit.*, p. 329-330.
11. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 181.
12. [↑](#) J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits, op. cit.*, p. 826.

Brigitte Hatat

Rester vivant *

« [...] rien en vérité ne peut empêcher le retour de plus en plus fréquent de ces moments où votre absolue solitude, la sensation de l'universelle vacuité, le pressentiment que votre existence se rapproche d'un désastre douloureux et définitif se conjuguent pour vous plonger dans un état de réelle souffrance. Et, cependant, vous n'avez toujours pas envie de mourir ¹. »

C'est ainsi que Michel Houellebecq, dans son premier roman paru en 1994 et intitulé *Extension du domaine de la lutte*, pose la condition, tellement humaine, de son narrateur, « symbole pertinent », comme il le qualifie lui-même, « de l'épuisement vital. Pas de sexualité, pas d'ambition ; pas vraiment de distractions, non plus ². » Fumer des cigarettes, dit-il, est devenu la seule part de véritable liberté dans son existence. La seule action à laquelle il adhère pleinement, de tout son être. Son seul projet ³.

Comme le disait Frédéric Beigbeder, « les romans de Michel Houellebecq nous donnent des nouvelles de l'homme : elles ne sont pas bonnes ⁴. »

Approche du désarroi

En effet, de roman en roman, ce qu'écrit Michel Houellebecq n'est pas sans faire écho à la dérégulation du sujet contemporain, dérégulation face à son destin de solitude et d'exil. Non que ce destin soit le fait de la modernité – celle que conditionne le discours de la science et du capitalisme –, car ce destin, d'être effet du langage, est non pas contingent mais structurel, il vaut pour tous les parlêtres et de tous les temps.

Toutefois, il y a bien un malaise spécifique à la modernité qui, laissant le sujet seul face à ce destin structurel, dévoile dans toute sa nudité ce que Lacan a appelé le statut « prolétaire » de l'individu. Prolétaire au sens de celui qui est dépouillé de tout et qui n'a rien pour faire lien social. Disons l'individu dépouillé de ses attributs, déshabillé des semblants (entre I et S), et donc réduit à son être de jouissance (R). « Grâce à quoi, dit Lacan dans *R.S.I.*, l'homme prolétaire réalise l'essence de l'homme ⁵ », essence qui est

celle du Un tout seul, du Un sans l'Autre. Cet Autre du recours qu'on implore dans la peine ou dans la détresse, mais aussi bien dans la joie.

Déjà en 1948, dans son texte « L'agressivité en psychanalyse », Lacan évoquait cette figure de « l'homme "affranchi" de la société moderne [dont] le déchirement originel révèle jusqu'au fond de l'être sa formidable lézarde ⁶ ». Il distinguait déjà, on le voit, la faille structurelle et la manière dont l'Autre peut y répondre : la voiler, la dévoiler ou la laisser béante. Quant à l'homme affranchi, c'est l'homme affranchi de l'Autre, cet Autre auquel les discours traditionnels – ceux d'avant le discours de la science – donnaient consistance, en suppléant à son absence par des Autres de substitution.

C'est à cette figure du prolétaire comme essence de l'homme que Michel Houellebecq hausse son narrateur dans la phrase citée plus haut, où c'est l'emploi des adjectifs qui transcende en quelque sorte la contingence individuelle, celle du personnage, pour la faire passer au rang d'universel, disons d'humaine condition : « *absolue* solitude », dit-il – à savoir celle du *un* qui se sait tout seul –, « *universelle* vacuité » – il n'y a pas d'Autre pour répondre à cette solitude et y faire partenaire – quant au « pressentiment que votre existence se rapproche d'un désastre douloureux et définitif », elle traduit très justement le sentiment de précarité des individus, qui peuvent à tout moment être réduits, ou se réduire, à l'objet rebut, à l'objet déchet.

Non que cette précarité soit le simple fait des contingences qui menacent les sujets contemporains à l'échelle individuelle ou collective. Elles sont nombreuses, certes, mais elles ne l'étaient pas moins dans le passé. Plutôt cette précarité relève-t-elle d'une trop grande proximité avec un réel sans nom, sans représentation, que les semblants du discours ne permettent plus de voiler.

Ce sentiment de précarité n'épargne ni le riche ni le pauvre, ni l'inclus ni l'exclu. Quelles que soient les satisfactions dans ce que Lacan a appelé « les réalisations les plus effectives » et « les réalités les plus attachantes ⁷ » – c'est-à-dire le travail et l'amour –, le recours qu'elles offrent n'en apparaît pas moins précaire et souvent insuffisant pour préserver le sentiment de la vie. Houellebecq le dit, il s'agit moins de rester en vie – il n'y a pas, à proprement parler, envie de mourir – que de *rester vivant*. Ce qui n'est pas la même chose, et toute notre clinique en témoigne.

Les parages du vide

Madame S. a 55 ans, une vie conjugale, familiale et professionnelle qu'elle estime plutôt réussie et satisfaisante. Rien en tout cas qu'elle serait amenée à radicalement changer, dit-elle, s'il lui était donné de recommencer.

Toutefois, quelque chose cloche dans son existence pourtant bien remplie. « Un vague sentiment, dit-elle, comme un rétrécissement de la poitrine et du monde. » Bien qu'elle l'ait éprouvé depuis longtemps, par intermittences, il s'est fait plus dense, plus palpable, comme plus proche, sans qu'elle puisse dire si c'est lui qui s'est rapproché d'elle ou si c'est elle qui s'en est rapprochée. Cela, bien sûr, ne l'empêche pas de vivre, rien n'a fondamentalement changé, mais « depuis qu'[elle] y prête attention, il y a comme une ombre qui plane au-dessus d'[elle]. » Elle ressent une certaine fatigue, qui ressemble davantage à une forme de lassitude qu'à une réelle fatigue, c'est comme si parfois elle manquait de ressort et de tonus. Il lui faut souvent se faire violence pour « reprendre le dessus ». Quel que soit le sens qu'elle donne à cet état – effet de l'âge ou de la ménopause, manque de vitamines, crise existentielle passagère, remaniements des identifications qu'elle peut tout à fait décliner, etc. –, aucun ne la satisfait vraiment. « Je sais bien, dit-elle, qu'il s'agit d'autre chose, mais je ne sais pas quoi. »

Une image s'impose à elle pour traduire ce qu'elle éprouve, celle d'un ours blanc sur un petit morceau de glace détaché de la banquise, et qui dérive doucement. D'ailleurs, c'est peut-être quand elle a vu cette scène dans un documentaire que ce qu'elle éprouve a pris consistance. Il y a pour elle dans cette image comme un écho à ce rétrécissement qu'elle ressent et pressent dans sa vie mais aussi dans son être. Bien sûr, le temps n'est plus aux choix cruciaux ni à la conquête, une grande part des projets qu'elle avait étant jeune sont derrière elle, réalisés d'ailleurs pour la plupart, mais cela ne rend pas tout à fait compte pour elle de ce qu'elle éprouve. Elle pourrait tout aussi bien, dit-elle, être heureuse et fière du travail accompli. Mais aussi profiter des satisfactions que lui offrent son métier et son couple, les voyages, les visites des enfants et petits-enfants... Mais voilà, si elle se retourne sur le chemin parcouru, il est vaste et bien rempli, l'horizon est lointain et plonge dans sa petite enfance, mais si elle regarde devant elle, là où la vie la pousse inexorablement, il y a comme un flou, un vide... comme si le chemin s'arrêtait très près de ses pieds, comme si chaque pas risquait de la mener au bord du vide. Comme pour l'ours blanc, le sol qui la supporte semble fondre et rétrécir inexorablement. Cela ne l'angoisse pas vraiment, mais freine son élan.

Ce qu'elle éprouve dans ces moments où le voile s'entrouvre sur le réel de la vie et de la jouissance – sensible, ô combien !, dans cette figure de l'ours polaire – ne débouche pas, pour autant, sur un état dépressif. Cela, peut-être, aurait pu être, si elle n'avait pas décidé de rencontrer un analyste et de miser sur la parole. « En venant parler de cela, dit-elle, j'allonge le chemin. »

La libido et le territoire

Le même rétrécissement est décrit par Michel Houellebecq, mais la déréliaction du Un tout seul est là patente, et se présente dans toute sa nudité : « Je suis au centre du gouffre, dit le narrateur. Je ressens ma peau comme une frontière, et le monde extérieur comme un écrasement. L'impression de séparation est totale ; je suis désormais prisonnier en moi-même. Elle n'aura pas lieu, la fusion sublime ; le but de la vie est manqué. Il est deux heures de l'après-midi ⁸. »

Dans son dernier roman, *Sérotonine*, l'auteur pousse le dire encore plus près du bord, au niveau peut-être de ce que Lacan appelait l'expérience du désarroi absolu, du sans recours, au niveau duquel l'angoisse est déjà une protection. En effet, « l'angoisse déjà se déploie en laissant se profiler un danger, alors qu'il n'y a pas de danger au niveau de l'expérience dernière de l'*Hilflosigkeit* ⁹. » Pas de déploration cette fois, seulement une forme de détachement face à l'inéluctable et l'accompli : « J'en étais donc au stade, dit le narrateur, où l'animal vieillissant, meurtri et se sentant mortellement atteint, se cherche un gîte pour y terminer sa vie. Les besoins d'ameublement sont alors limités : un lit suffit, on sait qu'on n'aura plus guère à en sortir ; pas besoin de tables, de canapés ni de fauteuils, ce seraient des accessoires inutiles, des résurgences superflues, voire douloureuses, d'une vie sociale qui n'aura plus lieu. Une télévision est nécessaire, la télévision divertit ¹⁰. »

Dans *L'En-corps du sujet*, Colette Soler précise que « chacun fabrique son territoire avec sa libido. C'est dans ce périmètre que se logent les objets qui comptent, que ce soit les objets d'amour, du sexe ou du travail. On constate que passé le périmètre libidinal, il est très difficile d'éveiller la moindre étincelle d'intérêt chez les sujets ¹¹. »

On conçoit donc qu'il ne suffit pas de montrer au sujet dit déprimé les beautés et les attraits du monde pour relancer l'élan vital et retendre le vecteur de la libido. Chez l'être dont le corps est mortifié par le langage, un corps désert de jouissance, la libido, qui noue désir et jouissance, est l'oasis qui préserve le sentiment de la vie. Dès lors, le monde que la libido a déserté est un monde sans vie, un monde sans valeur, sans attrait. L'épuisement vital, si repérable dans la clinique, n'est pas tant le fait d'un défaut de l'organisme vivant que d'un défaut de l'organisme libidinal. Disons une maladie de la libido, quelles qu'en soient les formes spécifiées.

Dans un texte de 1950 sur les fonctions de la psychanalyse en criminologie, Lacan évoque « l'hypogénéralité » et « la froideur libidinale » d'individus présentant des tendances criminelles, tendances allant du vol au

crime passionnel en passant par des délits tels que le viol, l'exhibition, etc. Ces tendances, dit Lacan, témoignent davantage d'un défaut que d'un excès vital. Ces sujets, dans leurs délits comme dans leurs actes criminels, « trouvent et recherchent une stimulation sexuelle [qui] ne saurait être tenue pour un effet de débordement des instincts ¹². »

Rester vivant

Il s'agit donc de *rester vivant*, de s'éprouver vivant. Tout autant qu'à la violence des actes, le recours à la violence et à la cruidité des mots ou des images témoigne davantage d'un défaut vital que de son excès. Houellebecq le montre bien, ce n'est pas une libido en excès qui pousse à chercher dans les images et les mots d'une sexualité crue et brutale, dans des propos souvent violents, voire franchement haineux, une stimulation à des sens défaillants. Plutôt cette grimace de la vie, avec ses convulsions et ses secousses, trahit-elle une tentative désespérée de la vie en révolte contre son agonie.

Ainsi Tibère, l'empereur anachorète, réunissant dans sa retraite de Capri des couples de jeunes gens en vue d'accouplements monstrueux, et tentant par cette vision de ranimer ses désirs défaillants pour fuir ce que les Romains appelaient le *tædium vitæ*, le dégoût de la vie ¹³.

Dans *Miroir de la tauromachie*, Leiris évoque l'ennui et la morosité des sujets contemporains, cette impression de vie châtée qui rendraient désirables pour certains les conjonctures même les plus catastrophiques « parce qu'elles auraient du moins le pouvoir de mettre en jeu notre existence dans sa totalité ¹⁴ ».

Extension du domaine de la lutte

Cet épuisement vital – si prégnant aujourd'hui avec la montée du champ des dépressions – n'est pas tant à chercher dans les contingences de l'histoire que dans les impasses constitutives du désir du sujet. Seule l'entité du désir, disait Lacan en 1938, permet de désigner les « variations que la clinique manifeste dans l'intérêt que porte le sujet à la réalité, dans l'élan qui soutient sa conquête ou sa création ¹⁵. » Mais il faut y ajouter, comme Lacan le fera plus tard, une condition de jouissance.

Il y a quantité de chemins, dit Freud dans *Malaise dans la civilisation*, pour conduire au bonheur tel qu'il est accessible aux hommes, à savoir relatif puisque le bonheur plein n'est pas réalisable. Ce bonheur, ajoute-t-il, est un problème d'économie libidinale individuelle. En matière de ressources libidinales, tous ne sont pas égaux et les recours auxquels chacun peut

prétendre, que ce soit dans les réalisations effectives ou dans les réalités les plus attachantes – toutes ces *Hilfskonstruktionen* compensatoires au défaut structurel –, dépendent aussi de ce facteur individuel. Mieux vaut, suggère Freud, en savoir quelque chose, faute de quoi le sujet s'exposera à une sanction. Disons la sanction du réel.

À défaut d'une voie commune et universelle, le sujet doit trouver seul – mais non sans quelques autres – les voies pour obtenir sa propre satisfaction. Tout dépend, dit Freud, « de la satisfaction réelle que chacun peut attendre du monde extérieur, de la mesure où il est susceptible de s'en rendre indépendant, enfin de la force dont il dispose pour le modifier au gré de ses désirs ¹⁶ ». On reconnaît là les trois positions à l'égard du monde extérieur : s'en satisfaire, s'en retrancher, ou bien s'employer à le transformer.

Si certains trouvent dans une lutte sans merci pour l'appropriation des biens un recours compensatoire au statut prolétaire que nous confère le langage, d'autres, à l'extrême, se retirent de la lutte pour rejoindre cette figure de l'homme dépossédé, symbole de l'épuisement vital, qu'a si bien décrite Michel Houellebecq.

Même l'amour est un recours précaire – Freud le disait déjà en son temps –, d'autant plus précaire aujourd'hui qu'il est livré à la contingence des rencontres, sans le secours d'un discours établi. À la différence des autres discours qui orchestraient l'union des corps – pour le meilleur et pour le pire d'ailleurs –, le discours capitaliste ne fonde aucun lien social, il connecte le Un tout seul à la série des objets. Objets, lots de consolation, rien d'autre, dit Lacan, que des « plus de jouir en toc ». Pris dans l'économie de marché, le champ de l'amour se révèle lui aussi marchandise et objet de lutte – « extension du domaine de la lutte », dit Houellebecq : « Tout comme le libéralisme économique sans frein, et pour des raisons analogues, le libéralisme sexuel produit des phénomènes de paupérisation absolue. Certains font l'amour tous les jours ; d'autres cinq ou six fois dans leur vie, ou jamais. [...] Certains ont une vie érotique variée et excitante ; d'autres sont réduits à la masturbation et à la solitude ¹⁷. »

Restent encore, pour ceux qui se sont retirés de la lutte, ces derniers recours que sont l'intoxication chronique et les sédatifs. S'ils aident, parfois, à préserver la vie du vivant, à ne pas mourir, ils sont insuffisants pour soutenir l'élan vital.

Configuration du dernier rivage

« C'est un petit comprimé blanc, ovale, sécable. Il ne crée, ni ne transforme ; il interprète. Ce qui était définitif, il le rend passager ; ce qui était inéluctable,

il le rend contingent. Il fournit une nouvelle interprétation de la vie – moins riche, plus artificielle, et empreinte d’une certaine rigidité. Il ne donne aucune forme de bonheur, ni même de réel soulagement, son action est d’un autre ordre : transformant la vie en une succession de formalités, il permet de donner le change. Partant, il aide les hommes à vivre, ou du moins à ne pas mourir – durant un certain temps¹⁸. »

Mots-clés : discours capitaliste, prolétaire, précarité, épuisement vital, libido, Houellebecq.

* ↑ Texte écrit à partir d’interventions à la journée de l’Espace clinique du Havre, le 25 janvier 2019, et à la journée du ccp2A, le 9 février 2019.

1. ↑ M. Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte*, Paris, J’ai Lu, 2010, p. 11.
2. ↑ *Ibid.*, p. 21.
3. ↑ *Ibid.*, p. 40.
4. ↑ Dans *Le Figaro Magazine* du 13 novembre 2010.
5. ↑ J. Lacan, Séminaire R.S.I. (1974-1975), inédit, leçon du 18 février 1975.
6. ↑ J. Lacan, « L’agressivité en psychanalyse » (1948), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 124.
7. ↑ J. Lacan, « Note aux Italiens » (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 310.
8. ↑ M. Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte*, op. cit., p. 103.
9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L’Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986, p. 351.
10. ↑ M. Houellebecq, *Sérotonine*, Paris, Flammarion, 2018, p. 216.
11. ↑ C. Soler, *L’En-corps du sujet, Cours 2001-2002*, Paris, Formations cliniques du Champ lacanien, 2002, p. 38.
12. ↑ J. Lacan, « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », 1950, dans *Écrits*, op. cit., p. 148.
13. ↑ Suétone, « Vie de Tibère », dans *Vies des douze Césars*, Paris, Folio Classique, 1975.
14. ↑ M. Leiris, *Miroir de la tauromachie*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2013, p. 28.
15. ↑ J. Lacan, *Les Complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin, 1984, p. 106.
16. ↑ S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, PUF, 1992, p. 30.
17. ↑ M. Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte*, op. cit., p. 67.
18. ↑ M. Houellebecq, *Sérotonine*, op. cit., p. 228.

Bulletin d'abonnement

au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version papier : 80 €

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

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

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €

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

Prix spécial pour 5 numéros : 25 €

Numéros spéciaux : 8 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

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

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

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

n° 114 - Des autistes, des institutions, des psychanalystes et quelques autres...

Frais de port en sus :

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

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

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

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

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