

sommaire du n° 162, octobre 2022

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
« J. Lacan, <i>Télévision, Question VI</i> »	
Françoise Gorog et Radu Turcanu	7
Sol Aparicio	23
Marc Strauss	28
Sidi Askofaré	34
Colette Soler	37
■ Et entre-temps...	
Alexandre Faure, Du psychanalyste immunisé	44
<i>Journées nationales : « Hystérie »</i>	
Adrien Klajnman, Ladite hystérie de Socrate	50
■ Enfance et psychanalyse	
Jean-Paul Montel, Ce qui fait traumatisme pour l'enfant	56
Pantchika Doffémont, Se cacher à l'Autre	66
■ Art et psychanalyse	
Francis Le Port, Fiodor Dostoïevski - Jouer sa vie	76
■ VII ^e Rencontre internationale d'École	
Buenos aires, 30 juin 2022	
<i>Journées préparatoires :</i>	
« Traitements du corps dans l'époque et dans la psychanalyse »	
François Terral, Présentation	87
Élisabeth Rigal, L'ontologie des corps de Jean-Luc Nancy	88
Patrick Coste, La question du corps chez Foucault, une symptomatologie philosophico-politique pour un dialogue possible avec la psychanalyse	96
■ Fragments	
<i>Journées nationales, Paris, 26 et 27 novembre 2022</i>	
« Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? »	
<i>Billets</i>	
François Terral, Payer pour perdre	108
Claire Parada, Pour quoi ? <i>Du plus au moins</i>	111
Marie-José Latour, Billet argentin !	113

Directrice de la publication

Patricia Zarowsky

Responsable de la rédaction

Nadine Cordova

Comité éditorial

Giselle Biasotto-Motte

Isabelle Boudin

Brigitte Bovagnet

Anne-Marie Combres

Nathalie Dollez

Alexandre Faure

Laure Hermand-Schebat

Emmanuelle Moreau

Pierre Perez

Florence Signon

Christine Silbermann

Louis-Marie Tinthoin

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Chers lecteurs du Mensuel,

Annoncer notre rentrée est chose facile tant ce numéro du Mensuel témoigne de la vivacité et de la rigueur de notre travail passé, et nous encourage à poursuivre après cette parenthèse de vacance que nous espérons avoir été des plus agréables pour chacune et chacun.

Les six derniers exposés du séminaire École montrent que sur un texte plus que commenté, Télévision, il est toujours possible de ne pas s'engluier dans les sentiers battus et d'ajouter sa part avec esprit, ce gage du sérieux.

Cette année nous a offert aussi de beaux textes lors de nos Journées nationales sur les hystéries, sur l'enfant, sur Dostoïevski, personnage qui était loin de laisser Freud indifférent. Elle a trouvé son point d'orgue à Buenos Aires pour la VII^e Rencontre d'École et le XI^e Rendez-vous international des Forums du Champ ici présents aussi.

Trois « Billets » annoncent nos journées des 26 et 27 novembre, sur la question simple et directe : que paye-t-on dans une psychanalyse ? Cette pratique du paiement, en argent pour l'un, en mode de vie pour l'autre, instituée par Freud et confortée par Lacan, est-elle aujourd'hui toujours aussi solidement fondée en raison ?

C'est que le monde a changé, ces vacances ont confirmé les signes précurseurs de la « Proposition » : ça brûle partout et l'air se fait de plus en plus irrespirable. Depuis la pandémie, la lutte pour la survie s'insinue bruyamment dans tous les domaines de notre existence, même si nous restons des privilégiés, même si l'inflation ne nous affamera pas, même si dans nos villes tempérées le changement climatique ne nous menace encore que de loin. La possibilité de radiations venues de l'Est et de nouvelles vagues virales s'ajoutant, annoncer la rentrée n'est pas chose aisée.

L'éco-anxiété est aujourd'hui un thème prévalent, reléguant l'angoisse de castration aux soucis d'un autre âge, où certes ça craquait déjà, mais où on voulait penser que ça pouvait s'arranger. Dans l'actualité de notre

microcosme, les psychanalystes s'écharpent à propos des questions de genre qui occupent le devant de la scène publique, chacun expliquant à l'autre et à tous qu'il en a mieux compris les enjeux pour se présenter comme le vrai psychanalyste.


Et si, avec notre affaire de paiement, nous étions au cœur de la question ? Certes, avec les contraintes sur notre vie quotidienne qu'imposera le contrôle de l'utilisation des ressources restantes, avec l'exacerbation de toutes les formes de violence qui l'accompagneront, l'avenir peut n'être pas rose (quand d'ailleurs l'a-t-il été ? – ni pour Freud ni pour Lacan qui ont chacun traversé le pire du vingtième siècle). Il n'en reste pas moins que les parlêtres demeureront ces vivants à qui leurs rêves, avec leurs seuls jeux signifiants, leurs jeux de l'esprit, assurent ce qu'il faut de jouissance pour que l'histoire continue. Il n'est pourtant donné à personne de vouloir le savoir, ni de parvenir à s'en satisfaire ; il semblait même à Freud qu'à ce savoir inédit l'humain était particulièrement rétif.

Certains néanmoins y mettent le prix pour s'affranchir de leurs idéaux, s'autoriser les joies si singulièrement puissantes de l'esprit, sans s'interdire pour autant l'accès au plaisir. Comment cela se fait-il ? De quoi en novembre interroger ensemble notre pratique de la psychanalyse, à partir de ce qui se joue de réel dans le transfert et ses mystères.

Les billets, coupures, miscellanées qui accompagnent notre réflexion et ont été déjà diffusés sur les listes sont accessibles sur la page web ¹ ; mais d'ici les journées, il continuera d'en pleuvoir, avec l'espoir d'apporter quelque fraîcheur ; l'ensemble sera publié dans le Mensuel de novembre.

À bientôt donc, en vous souhaitant bien sûr une enrichissante lecture,

Marc Strauss

1.  <https://www.champlacanienfrance.net/JourneesNationales>

SÉMINAIRE ÉCOLE

J. Lacan, *Télévision*

Question VI

Télévision, Question VI

Bien plus, excusez-moi de parler des vous de mauvaise compagnie, je pense qu'il faut refuser le discours psychanalytique aux canailles : c'est sûrement là ce que Freud déguisait d'un prétendu critérium de culture. Les critères d'éthique ne sont malheureusement pas plus certains. Quoi qu'il en soit, c'est d'autres discours qu'ils peuvent se juger, et si j'ose articuler que l'analyse doit se refuser aux canailles, c'est que les canailles en deviennent bêtes, ce qui certes est une amélioration, mais sans espoir, pour reprendre votre terme.

Au reste le discours analytique exclut le vous qui n'est pas déjà dans le transfert, de démontrer ce rapport au sujet supposé savoir – qu'est une manifestation symptomatique de l'inconscient.

J'y exigerais de plus un don de la sorte dont se crible l'accès à la mathématique, si ce don existait, mais c'est un fait que, faute sans doute de ce qu'aucun mathème, hors les miens, ne soit sorti de ce discours, il n'y a pas encore de don discernable à leur épreuve.

La seule chance qui en ex-siste ne relève que du bonheur, en quoi je veux dire que l'espoir n'y fera rien, ce qui suffit à le rendre futile, soit à ne pas le permettre.

J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 67-68

Françoise Gorog et Radu Turcanu *

Françoise Gorog

Lacan soutient sa décision d'appeler le texte publié de son intervention, que nous étudions, mot choisi pas par hasard, ici, *Télévision*. Évoquant celui qui l'interroge, il précise :

« Il a tout fait pour que je donne un autre titre à ce qui va paraître sous le titre de *Télévision* ; parce que je ne vois pas pourquoi, ayant recueilli un certain nombre de choses que j'ai écrites tout le long de ma vie, je l'ai intitulé *Écrits* au grand scandale d'ailleurs d'un certain nombre de personnes, notamment d'une Japonaise adorable que je connais depuis très très longtemps, qui considère qu'intituler ses écrits *Écrits*, c'est le comble de l'infatuation. Elle a certainement raison du point de vue japonais. Mais moi, je ne suis pas Japonais, alors quand je recueille mes écrits, j'intitule ça *Écrits*. C'est d'ailleurs curieux que ça ne se soit pas fait depuis toujours. Mais enfin je ne vais pas chercher à approfondir pourquoi je me suis trouvé en somme donner un titre après tout vierge quand j'ai intitulé mes écrits *Écrits*. On spéculera sur ça après. Alors je ne vois pas pourquoi ce que j'ai dit parce qu'il y avait la télévision, je n'appellerais pas ça *Télévision*. J'ai d'ailleurs publié d'autres choses sous le nom de *Radiophonie* ¹. »

Il se trouve qu'on appelle « Écrits » (en hébreu : *Ketûbim*) l'ensemble des livres qui, n'appartenant ni à la Loi (Pentateuque) ni aux Prophètes, forment la troisième partie de la Bible juive. Le prologue à la traduction de l'Écclésiastique les désigne comme « les autres livres ». Lacan ne se veut ni maître ni prophète... si l'on s'en tient à ce critère !

Le choix du titre *Autres écrits* me fait associer les *Écrits* et *Autres écrits* à cette tradition et je prends le risque que Freud, s'il était là, me dise comme à Lou Andreas-Salomé : « N'êtes-vous pas une compreneuse par excellence ("eine Versteherin") ? »

Lacan considère son texte comme des déchets télévisés du dire, je le cite :

« C'est strictement conforme à mon idée de ce qu'il en est du dire. Le dire, ça laisse des déchets, et on ne peut en recueillir que ça. Alors que ce soit les

déchets écrits, les déchets radiophoniques ou les déchets télévisés, ce sont des déchets ². »

Devant une question de Miller, il répond :

« Je pointe pour ma part ceci que, si on pose une question, c'est qu'on en a la réponse. On n'a jamais posé de question si on n'en avait pas déjà la réponse ³. »

Il me semble que Lacan avait rappelé que c'était une phrase de rabbin.

Dans cette même intervention au congrès de l'École freudienne de Paris, à La Grande-Motte, il commence par ce qu'il appelle la futilité de la science, futilité du sens, ce qu'il avait déjà précisé en évoquant un vase futile, du latin *futilis*, qui perd de l'eau, ainsi le disait-on autrefois des femmes... qui étaient futiles :

« Ce mot "futilité", je l'applique, oui, même à la science, dont il est manifeste qu'elle ne progresse que par la voie – c'est sa méthode, c'est son histoire, c'est sa structure – que par la voie de boucher les trous. Elle y arrive, elle y arrive toujours. "Elle y arrive toujours", ça veut dire quand elle y arrive. [...] "Rien n'est impossible à l'homme, me répétait une charmante amie, avec sa modulation vaudoise, ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse". C'est la même chose pour la science. Elle y arrive toujours, et c'est ce qui la rend sûre ; c'est qu'elle n'authentifie quoi que ce soit que quand elle en est sûre ; et là où elle n'est pas sûre, elle n'authentifie rien. Ça la fait sûre pour tout le monde. Moyennant quoi on ne peut pas dire que ça lui donne plus de sens ⁴. »

Il en vient ensuite à la télévision :

« Je n'en dirai pas autant de ce qu'elle produit, tout à l'heure j'ai parlé de la télévision, par exemple ; ça, c'est un produit, produit de la science ; naturellement, ce n'est pas la télévision qui est un produit ; la télévision est un produit d'un certain nombre de gamins que j'ai psychanalysés autrefois ; ils n'auraient naturellement rien produit s'ils n'avaient pas eu déjà ce que la science leur permettait d'affirmer comme sûr ; ils étaient sûrs de réussir leur petit machin, absolument sûrs puisqu'il y avait les ondes.

Alors le produit, bien sûr, on ne peut pas dire qu'il n'ait pas de sens, lui. La télévision, ça a un sens ; ce sens a pour caractère d'être strictement la même chose que ce qui sort par la fuite dont la béance du rapport sexuel est responsable. Ce que véhicule la télévision, c'est l'objet *a* pour tous ⁵. »

Inutile de préciser que le titre implique la vision et j'y reviendrai à propos d'un terme ancien utilisé de façon presque gongorique par Lacan, terme qui a souvent été employé de façon négative pour qualifier son discours. Or sur Góngora, Federico García Lorca porte la fameuse affirmation : « C'est un problème de compréhension : Góngora, il ne faut pas le lire, mais l'étudier ⁶. »

Cela n'est pas loin de certains textes de Lacan, dont *Télévision* et « L'étourdit ⁷ », et c'est peut-être pour ça qu'il dit qu'un écrit est fait pour ne pas se lire.

« Ainsi se lira – ce bouquin je parie. Ce ne sera pas comme mes *Écrits* dont le livre s'achète : dit-on, mais c'est pour ne pas le lire. [...] En écrivant *Écrits* sur l'enveloppe du recueil, c'est ce que j'entendais moi-même m'en promettre : un écrit est fait pour ne pas se lire ⁸. »

Lacan a d'ailleurs évoqué l'ésotérique et l'exotérique maintes fois. À propos de Descartes, il écrit dans *Le Transfert*, le 1^{er} mars 1961 :

« Mais à la vérité c'est peut-être ce qui la distingue des savoirs précédents, qui se sont toujours exercés d'une façon plus ésotérique, je veux dire qui était le privilège, privilège qu'on dit, privilège qu'on croit d'un petit nombre ⁹. »

Il revient ensuite sur le double élément eso- et exotérique à propos de Platon :

« [...] un examen attentif des dialogues montre très évidemment que dans ce dialogue il y a un élément exotérique et ésotérique, un élément fermé, et que les modes les plus singuliers de cette fermeture touchent – jusques et y compris les pièges les plus caractérisés confinant jusqu'au leurre – à la difficulté produite comme telle de façon à ce que ne comprennent pas ceux qui n'ont pas à comprendre ¹⁰. »

Remarquons le mot leurre, qui désigne souvent le *a* chez Lacan. Je dois vous avouer qu'il m'arrive de trouver de l'ésotérisme en tentant de lire Lacan. C'est un mode d'écriture classique, par exemple pour un texte comme le Coran ; il était admis, par les philosophes, que le Coran avait un sens exotérique à l'usage du vulgaire, et un sens ésotérique (*Théol. cath.*, tome 4, 1920, p. 1204).

J'ai parfois l'impression que les textes de Lacan sont ainsi parfois. Et une des raisons m'en paraît être celle-ci, je cite Lacan dans *Les Écrits techniques de Freud* :

« C'est qu'il y a parmi les éléments du refoulement quelque chose qui participe de l'ineffable. Il y a des relations essentielles qu'aucun discours ne peut exprimer suffisamment, sinon dans ce que j'appelais tout à l'heure l'entre-les-lignes ¹¹. »

Interleggere, comme l'a souligné Lacan, c'est lire, mais entre les lignes. Ce n'est pas comprendre, peut-être. Et cela vaut pour l'ineffable, voire le leurre qui s'y installe.

Radu Turcanu

Pour répondre à la deuxième question « kantienne » que lui pose Jacques-Alain Miller, « Que dois-je faire ? », Lacan commence par annoncer que, d'abord, il doit se la poser à lui-même. « Je ne peux que reprendre la question comme tout le monde à me la poser pour moi. » Et il ajoute qu'il s'agit, en fait, « de [s]a pratique, tirer l'éthique du Bien-dire ¹² ».

Par la suite, il précise deux choses : que cette éthique du Bien-dire est spécifique du discours analytique et ne peut se manifester dans aucun autre discours, d'un côté ; et, de l'autre côté, que cette éthique du Bien-dire est à opposer à l'éthique du célibataire, celle de Kant, de Montherlant, mais aussi de tous les sujets qui s'inscrivent du côté du tout phallique dans son schéma de la sexualité, côté homme. C'est le côté de l'universel et du principe du plaisir, ajoute-t-il, là où la réponse à la question « que dois-je faire ? » est, précisément, « le Bien ». Autrement dit, faire le tout-Bien, mais sans l'Autre, sans le côté femme et pas-tout phallique de la même sexualité, dont il a parlé dans les paragraphes précédents. Il s'agit donc d'une mise entre parenthèses de cet Autre sexué, quand son exclusion est prise « au pied de la lettre » par certains, dont Kant, qui a mis sa fameuse maxime, ainsi que ses conséquences, en pratique. Il en a même fait une raison pratique, car il ne s'est jamais confronté avec cet Autre féminin et avec sa jouissance pas-toute phallique. Et cela contrairement à Montherlant, cité ici également comme représentant d'une éthique du célibataire, qui est l'envers de l'éthique du Bien-dire. Lacan évoque ce dernier parce qu'il est celui qu'a remplacé à l'Académie son ami à lui, Claude Lévi-Strauss, qui venait juste de parler de son prédécesseur dans son discours de réception à l'Académie. À la fin de sa présentation, Lévi-Strauss affirme en effet que l'œuvre de Montherlant fait penser, ni plus ni moins, à une *éthique*, et c'est ce qui donnerait un sens à une vie, terminée par un suicide, peu de temps avant *Télévision*, alors que pour le personnage Montherlant, cette vie n'en avait aucun.

Françoise Gorog

J'en viens également à cette première question :

« – *Que dois-je faire ?*

– Je ne peux que reprendre la question comme tout le monde à me la poser pour moi. Et la réponse est simple. C'est ce que je fais, de ma pratique tirer l'éthique du Bien-dire, que j'ai déjà accentuée. Prenez-en de la graine, si vous croyez qu'en d'autres discours celle-ci puisse prospérer. Mais j'en doute. Car l'éthique est relative au discours ¹³. »

Prenez-en de la graine

Prenez-en de la graine ne put que m'évoquer un séminaire, le latiniste Lacan a peut-être pensé aussi au latin *seminarium* « pépinière », mais aussi au figuré « source, origine ».

Une pépinière est un champ ou une parcelle de terre réservée à la multiplication des arbustes et à leur culture jusqu'à ce qu'ils atteignent le stade où ils peuvent être transplantés ou être « repiqués » mais modifiés à leur emplacement définitif.

La phrase qui évoque la graine me rappelle l'usage de la graine transplantée ou repiquée de la phrase de Socrate, qui, quand Alcibiade déclare son amour, le renvoie à un autre *physique* : Agathon. Socrate « interpréterait » alors Alcibiade, dans le but de lui dévoiler le véritable objet de son désir inconscient.

L'éthique du Bien-dire

Pour Lacan, il existe pour chaque discours une éthique qui lui correspond. Celle du Bien-dire vaut pour le discours de l'analyste. On peut vérifier qu'il existe en effet une éthique pour chaque discours. Par exemple, le discours universitaire demande qu'on respecte des règles lorsqu'on fait une thèse. L'éthique du Bien-dire, c'est, dans sa pratique à lui, ce qui vaut pour lui interprétation, à entendre ici au sens large, soit non seulement l'interprétation elle-même mais aussi ses entours afin qu'elle soit reçue, et elle aussi répond à certaines règles qui tiennent à la spécificité du discours de l'analyste.

La grimace

« Ne rabâchons pas.

L'idée kantienne de la maxime à mettre à l'épreuve de l'universalité de son application, n'est que la grimace dont s'esbigne le réel, d'être pris d'un seul côté ¹⁴. »

Comment entendre le mot grimace ?

Les grimaces, au pluriel, sont des manières affectées, un comportement feint et ridicule, une ou des politesse(s) exagérée(s), des minauderies désignées de façon dépréciative, le comportement conventionnel d'un groupe ou d'un rôle social, les attitudes affectées par une personne hypocrite ou que l'on soupçonne d'hypocrisie, les conduites manquant de naturel ou de sincérité. Le radical du mot remonte au francique *grīma*, masque, et grimer.

Cela nous laisse donc beaucoup de façons possibles de saisir cette grimace du réel. La grimace est tel un semblant, pas seulement une manifestation de mécontentement ou de dégoût.

Quant à s'esbigner, c'est voler, dérober, partir rapidement en évitant de se faire remarquer, s'esquiver. L'étymologie propose, comme toujours, des hypothèses multiples dont celle-ci, se soustraire au regard ¹⁵.

Alors, le réel se dérobe au regard en grimaçant ? Mais cela parce qu'il est « pris d'un seul côté ». Dans la version audio, il est précisé qu'il s'agit là du côté mâle, que le seul côté en question est le côté mâle.

Radu Turcanu

L'éthique du « célibataire » ou du « mâle », en effet, est aussi celle de ce « bourgeois idéal » dont parle Lacan dans « Kant avec Sade ¹⁶ », qui n'est ni un « tenant de la passion », ni quelqu'un qui est prêt à faire de son désir « un impératif catégorique ». Voir l'apologue du gibet chez Kant : « Supposez que quelqu'un prétende ne pouvoir résister à sa passion, lorsque l'objet aimé et l'occasion se présentent : est-ce que, si l'on avait dressé un gibet devant la maison où il trouve cette occasion, pour l'y attacher immédiatement après qu'il aurait satisfait son désir, il lui serait encore impossible d'y résister ? Il n'est pas difficile de deviner ce qu'il répondrait. » Sauf que, ajoute Lacan, et contrairement à ce que pense Kant avec son éthique du célibataire, « le gibet n'est pas la Loi, ni ne peut être ici par elle voituré. Il n'y a de fourgon que de la police, laquelle peut bien être l'État comme on le dit du côté de Hegel, mais la loi est autre chose comme on le sait depuis Antigone. Kant d'ailleurs n'y contredit pas par son apologue : le gibet n'y vient que pour qu'il y attache, avec le sujet, son amour de la vie ¹⁷ ».

Toute « éthique est relative au discours », précise Lacan. En partant de la maxime de Kant, « Agis de telle façon que la maxime de ton action vaille comme loi universelle », qui semble viser un idéal, mais surmoïque, basé néanmoins sur « l'expérience en tant que telle », Lacan lui oppose, sans la citer ici, le « *Wo Es war, soll Ich werden* » freudien. Celui-ci ne vise pas un idéal, mais un réel, celui de la jouissance, où toute expérience n'est possible qu'à partir d'un discours précis, celui de la psychanalyse.

L'efficacité universelle de la gravitation, découverte par Newton, est ce qui inspire Kant et sa maxime morale, « dépathologisée », c'est-à-dire exempte de tout pathos subjectif. Et donc sa logique du célibataire, où, de plus, il est suggéré même que le devoir, la morale universelle, implique une forme de souffrance ; que le devoir de faire le bien peut faire mal, en fait :

« Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes en toi rien d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission ¹⁸... »

Françoise Gorog

La maxime kantienne, on le sait, ignore ce que l'être parlant peut exiger au titre de la jouissance, sans reculer, y compris devant un risque mortel.

Reprenons un peu du texte « Kant avec Sade » :

« Supposez, nous dit-il, que quelqu'un prétende ne pouvoir résister à sa passion, lorsque l'objet aimé et l'occasion se présentent est-ce que, si l'on avait dressé un gibet devant la maison où il trouve cette occasion, pour l'y attacher immédiatement après qu'il aurait satisfait son désir, il lui serait encore impossible d'y résister ? Il n'est pas difficile de deviner ce qu'il répondrait. Mais si son prince lui ordonnait, sous peine de mort, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre au moyen d'un prétexte spécieux, regarderait-il comme possible de vaincre en pareil cas son amour de la vie, si grand qu'il pût être ? S'il le ferait ou non, c'est ce qu'il n'osera peut-être pas décider, mais que cela lui soit possible, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il peut faire quelque chose parce qu'il a la conscience de le devoir, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté qui, sans la loi morale, lui serait toujours demeurée inconnue ¹⁹. »

En somme, si on le prend d'un seul côté, du côté mâle, le réel se dérobe, il n'est que la grimace du réel, si on oublie l'autre côté, celui de l'Autre sexe.

L'expression grimace du réel est déjà employée dans le même texte pour dire que le fantasme dont se soutient une pensée est « réalité » sans doute, mais à entendre comme grimace du réel ²⁰.

« Le pied de nez à répondre du non-rapport à l'Autre quand on se contente de le prendre au pied de la lettre. Une éthique de célibataire pour tout dire, celle qu'un Montherlant plus près de nous a incarnée ²¹. »

Prendre à la lettre le non-rapport à l'Autre est depuis devenu une catégorie du genre, ou comment éviter quelque rapport à l'autre, surtout sexué. Être « asexuel » en est une façon.

Mais prendre au pied de la lettre le non-rapport dans l'éthique de célibataire, comme il dit, fait l'objet d'une ironie caustique à propos de Montherlant, puisque cela a été suivi de son suicide, en 1972. Voici la phrase : « Puisse mon ami Claude Lévi-Strauss structurer son exemple dans son discours de réception à l'Académie, puisque l'académicien a le bonheur de n'avoir qu'à chatouiller la vérité pour faire honneur à sa position ²². »

Formule sévère aussi vis-à-vis de Lévi-Strauss, notons-le, avant que ce discours n'ait été effectivement prononcé (septembre 1974), et il ajoute :

« Il est sensible que grâce à vos soins, c'est là que j'en suis moi-même. »

Formule ambiguë également à l'endroit de Jacques-Alain Miller, censé lui proposer un exercice du même ordre que le discours que Lévi-Strauss doit faire à propos de Montherlant à l'Académie française, soit chatouiller la vérité.

Radu Turcanu

Ainsi, l'envers de l'éthique du célibataire serait, selon Lacan, l'éthique du Bien-dire, qu'on trouve d'abord en tant que parole pleine, dans « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse ²³ ». La formule est abandonnée au fil du temps par Lacan, mais il reste l'idée qu'il s'agit d'une parole pleine de potentiel équivoquant, pleine d'accès à une inventivité à partir de son usage en acte. Et, en cela, une parole pleine est distincte d'une parole vide, c'est-à-dire d'une parole au sens unique, comme dans le cas de la pensée unique, d'une parole sans Bien-dire donc, que l'on connaît par le passé, et que l'on reconnaît aujourd'hui dans les discours dominants de notre époque.

Le Bien-dire ne connaît pas de maximes ni de formules, il n'est ni surmoïque ni idéalisant. Ce n'est pas une élaboration raisonnée, mais une énonciation ; une invention. Et c'est pour cela qu'il n'est pas du côté du sens, tout-phallique, ni de la liberté, kantienne elle aussi, de choisir le bien-sens, le bien-senti : finalement le bon sens, celui qui met tout le monde à la même enseigne, sous le même dénominateur, commun lui aussi. Le Bien-dire inclut l'Autre sexe, celui qui rend compte d'un réel et d'une jouissance pas-tout(e) phallique. Il pointe vers une liberté que le sujet prend non pas à l'égard du bon sens, mais précisément à l'égard du sens tout-phallique : une certaine liberté à l'égard du Phallus donc et du Nom du Père en fin de compte, ce qui caractérise en effet le côté femme dans les formules de la sexualité. Par le Bien-dire, il s'agit de faire table rase non pas de la pulsion, comme le demandait Kant, mais du sens, « non pas comprendre, piquer dans le sens, mais le raser ²⁴ ».

L'envers de l'universalité du Bien, qui est aujourd'hui l'apanage du discours de la science, représente ce particulier du Bien-dire. Devant la volonté acharnée et prêchée partout de jouir du Bien universel, et ainsi de jouir des biens « génériques », il y a, à partir du discours de l'analyste, le désir d'accéder à une jouissance, étrange, qui affirme non pas la rêvée harmonie entre les sexes, entre les jouissances, mais leur profond désaccord, leur radical non-rapport.

Ce Bien universel et son éthique du célibataire se formulent d'une place d'énonciation qui ne subsiste que par l'amplification sans limite, et sans reste, de l'empire du signifiant, celui qui ne supporte plus le rebut, le *remainder*, le *reminder*. Une place donc *purifiée* de l'objet reste cause du désir, qui se transforme ainsi en une place qui peut devenir celle de la terreur, de la dictature, une place de la « folie » du signifiant déchaîné. On voit bien aujourd'hui à l'œuvre ce travail de « purification » (nommé comme tel) au nom de la restitution, fantasmatico-déirante, d'un passé perdu, restitution purifiée et sans reste, c'est-à-dire sans « traîtres » ni malpropres, sans l'Autre et son énigme, sans liberté par rapport à une pensée unique toute-phallique. Il s'agit ici de la promotion d'un Bien universel qui précisément va *sans dire*, ainsi que de la volonté de purifier ce Bien universel de tout Bien-dire.

Ajoutons ici que le Bien-dire est un dire-événement, selon Lacan. Un acte, qui transforme le sujet. C'est en cela que ce Bien-dire et son éthique ne sont en acte que dans le discours de l'analyste. Là où ça était, là où c'était – mais cela vient juste de m'échapper –, là-bas précisément un *je*, celui de mon énonciation, doit advenir. Voilà l'affaire du Bien-dire, pour l'analysant. Une affaire de rattrapage, finalement, là où il a raté le saut, le passage d'un signifiant à un autre, et où un trou s'est présenté à lui. Trou qu'il s'agit non pas de recouvrir à nouveau avec du sens, opération qui rate toujours, mais d'inclure, comme ratage, dans son rapport intrinsèque à la parole. Faire tenir ainsi l'ensemble de la chaîne signifiante, qui le représente comme sujet, non pas à partir de l'infinitude du sens, mais à partir d'un hors-sens de son cru. Ce Bien-dire signe ainsi l'efficacité même du dire, le passage de la productivité signifiante à l'inventivité par, mais aussi au-delà, du signifiant. Alors que, de l'autre côté, c'est une affaire d'interprétation pour l'analyste, de relance d'un dire à partir d'un « je ne te le fais pas dire ».

Françoise Gorog

Le style

Dans ses réponses à Jacques-Alain Miller, Lacan met toujours l'accent sur l'importance du style en reprenant « Le style c'est l'homme » selon Buffon, le révisant comme « c'est l'homme à qui on s'adresse ».

Le tout non sans humour, à l'endroit de Claude Lévi-Strauss qui a un devoir compliqué à accomplir, étant donné tout ce qu'il ne devra pas dire sur Montherlant. Cet humour vise du même coup Miller, qui le reçoit et montre qu'il a bien compris cela en disant : « J'aime la pointe ²⁵. » Et donc Miller lui renvoie une pointe.

« Mais si vous ne vous êtes pas refusé à cet exercice, d'académicien en effet, c'est que vous en êtes, vous, chatouillé. Et je vous le démontre, puisque vous répondez à la troisième question. »

Radu Turcanu

Cette troisième question chez Kant (en fait, il y a quatre questions chez le philosophe, la quatrième n'est pas traitée ici, « qu'est-ce que l'homme ? ») est : « Que m'est-il permis d'espérer ? »

À propos de l'espérance, nous pouvons lire ceci dans *La Troisième*, un an après *Télévision* :

« *La foi, l'espérance et la charité*, si je les signifie de la foire, de l'aisse-pérogne – *lasciate ogni speranza* – (“Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate”, “Laissez toute espérance, vous qui entrez”) [Dante, *La Divina Commedia* (1319-1305), *Inferno*, Canto III, v. 51-1]. Vers célèbre du Dante, qui est à la fois une imitation de Virgile et la fidèle expression du dogme de l'Église sur l'éternité des peines de l'enfer. L'Évangile avait dit : *Allez au feu éternel !* – c'est un métamorphème comme un autre, puisque tout à l'heure vous m'avez passé “*ourdrome*”, pour finir par l'*archiraté*, le ratage type, c'est, me semble-t-il, une incidence plus effective pour le *symptôme*, pour le *symptôme* de ces trois femmes. Cela me paraît plus pertinent au moment où on se met à rationaliser tout, comme ces trois questions de Kant avec lesquelles j'ai eu à me dépêtrer à la télévision. C'est à savoir, “*que puis-je savoir ?*”, “*que m'est-il permis d'espérer ?*” – c'est vraiment le comble – et “*que dois-je faire*”²⁶ ? »

Il est quand même très curieux qu'on en soit là. Non pas bien sûr que je considère que “*la foi, l'espérance et la charité*” soient les premiers *symptômes* à mettre sur la sellette. Ce ne sont pas des mauvais *symptômes*, mais enfin, ça entretient tout à fait bien la névrose universelle. C'est-à-dire qu'en fin de compte, les choses n'aillent pas trop mal, et qu'on soit tous soumis au *principe de réalité*, c'est-à-dire au *fantasme*. L'Église quand même est là qui veille. Et une rationalisation délirante comme celle de Kant, c'est quand même ce qu'elle tamponne²⁷. »

L'espérance, espérer, c'est donc ici le comble, selon Lacan. L'universel de la maxime kantienne est repris, dans les termes mêmes du philosophe, comme étant une soumission au principe de plaisir-réalité, et plus précisément au fantasme. C'est une précision supplémentaire quant à ce qui sous-tend le côté unique dans la sexualité, celui de l'éthique du célibataire : le fantasme et sa fixité, sa soumission radicale au signifiant, comme la formule lacanienne \$ ◇ a le démontre. L'Église est aussi là pour prêcher à ses ouailles cette soumission. Et la raison selon Kant est de la partie, ainsi que son éthique du « bourgeois idéal ». Elles rendent cette pensée unique universalisante, jusqu'à imposer comme respectable la dictature du signifiant,

et aujourd'hui elle devient même « user friendly » pour tout-homme, dans son devoir au plus-de-jourir.

Le produit de tout cela, chez Kant, c'est l'homme autonome, libéré du carcan d'un destin écrit à l'avance, comme dans la religion. Un tout-homme qui tombe ainsi dans les bras de la raison universelle, homme libre mais sans reste, sans passion : le sujet est heureux, dit Lacan de ce tout-homme raisonnable.

Si Kant, représentant des Lumières, encourage donc l'homme à se servir de son propre entendement, et à sortir ainsi de l'âge du despotisme religieux et politique, il ne saisit pas, car il n'a pas accès à cet au-delà du principe de plaisir isolé par Freud comme pulsion, et d'abord pulsion de mort, et appelé par la suite par Lacan jouissance, il ne saisit donc pas que sa révolution dans la pensée, reconnue d'ailleurs par Lacan, peut en fin de compte produire le pire, c'est-à-dire la terreur. Kant ne sait pas que la jouissance excède le plaisir, comme le montre l'apologue du gibet relu par Lacan.

C'est pourquoi, ajoute Lacan dans ce fragment de *Télévision*, l'espérance sans objet est un leurre. Espérer, par exemple, atteindre le bonheur est une forme de « tout espérer ». Le « vous » que vise la réponse de Lacan est lui aussi un « vous » générique, universel, celui de « espérez ce qu'il vous plaira » ou « espérez ce que vous voulez », sous-entendu « rien ne va changer ». De toutes les façons, peut-on ajouter ici, cette espérance agira selon votre attachement sans faille au principe du plaisir ainsi qu'à votre fantasme. Vain espoir donc, découplé de l'objet, et par là de la place même d'où espérer a un sens, et qui n'est autre que celle de l'objet *a* cause du désir.

On peut dire que l'espoir, celui dont la source n'est pas localisée et qui est sans objet, mais avec des lendemains, cet espoir-là tue le désir. Car les lendemains peuvent bien chanter, portés par un agir révolutionnaire par exemple ; ce n'est que l'après-coup qui établit l'acte, le nouveau, et qui touche ainsi au réel, y compris celui de la mort, du suicide. En somme, il n'y a rien à espérer, au moins quand c'est le discours analytique qui nous guide, si ce n'est d'occuper une place d'où l'espoir, devenu ici désir, retrouve non pas un objet quelconque mais sa cause comme objet.

Françoise Gorog

Je reprends l'intégralité de la réponse de Lacan :

« Pour "que m'est-il permis d'espérer ?", je vous la rétorque, la question, c'est-à-dire que je l'entends cette fois comme venant de vous. Ce que j'en fais pour moi, j'y ai répondu plus haut. Comment me concernerait-elle sans me dire quoi espérer ? Pensez-vous l'espérance comme sans objet ? Vous donc

comme tout autre à qui je donnerais du vous, c'est à ce vous que je répons, espérez ce qu'il vous plaira. Sachez seulement que j'ai vu plusieurs fois l'espérance, ce qu'on appelle : les lendemains qui chantent, mener les gens que j'estimais autant que je vous estime, au suicide tout simplement. Pourquoi pas ? Le suicide est le seul acte qui puisse réussir sans ratage ²⁸. »

Note ironique. La phrase a parfois été comprise comme étant un hommage à cet acte sans ratage. Son propos sur l'espérance est un véritable conseil technique qui vaut pour le psychanalyste. En réalité, il figure chez Freud aussi bien que chez Lacan, ne pas donner d'espoir au début de la cure, et la guérison survient, si elle survient, seulement de surcroît. Mais ici il ajoute quelque chose d'important, donner de l'espoir au mélancolique, par exemple, peut avoir un effet ravageant et le conduire au suicide.

Dans les présentations de malade, Lacan pouvait demander : « Vous vous êtes suicidé quand ? pourquoi ? » Était-ce une façon juste d'éviter la formule tentative de suicide qui banaliserait ce geste, ou une façon d'en manifester la monstration, ou d'en faire remarquer la dimension adressée ?

Ou, comme je l'ai déjà rappelé à Bordeaux, « À quoi ça vous a servi de vous suicider ? » Évidemment, ça n'a servi à rien, donc ce n'est pas utilitaire. Est-ce alors évoquer la jouissance, dont c'est la définition de ne pas être utilitaire, comme l'avait souligné Georges Bataille ? Une façon de faire sentir comment Freud avait parlé, dans le suicide, du retournement sur soi-même d'une impulsion meurtrière dirigée contre autrui.

« Or l'analyse de la mélancolie nous enseigne que le moi ne peut se tuer que lorsqu'il peut, de par le retour de l'investissement d'objet, se traiter lui-même comme un objet, lorsqu'il lui est loisible de diriger contre lui-même l'hostilité qui vise un objet ²⁹ [...]. »

L'acte suicide n'est pas raté par définition parce qu'il met en jeu la mort avec une sortie du champ des vivants, donc sans retour, sauf pour les religions au paradis ou en un autre être dans une réincarnation.

Nous sommes à l'envers de l'idée de l'obsessionnel, je vous cite Lacan :

« [...] l'obsessionnel [...] a un symptôme très particulier. Personne bien sûr ! n'a la moindre appréhension de la mort (sans ça vous ne seriez pas là si tranquilles). Pour l'obsessionnel, la mort est un acte manqué ³⁰. »

Il ajoute :

« C'est pas si bête, car la mort n'est abordable que par un acte, encore, pour qu'il soit réussi, faut-il que quelqu'un se suicide en sachant que c'est un acte, ce qui n'arrive que très rarement.

Encore que ça ait été fort répandu à une certaine époque, à l'époque où la philosophie avait une certaine portée, une portée autre que de soutenir l'édifice social. Il y a quelques personnes qui sont arrivées à se grouper en école

d'une façon qui avait des conséquences. Mais il est bien singulier et bien de nature aussi à nous faire suspecter l'authenticité de l'engagement dans lesdites écoles, qu'il y ait pas du tout besoin d'avoir atteint une sagesse quelconque, qu'il suffise d'être un bon obsessionnel pour savoir de source certaine que la mort est un acte manqué³¹. »

Tel le père de l'homme aux rats qui était là alors qu'il était mort.

Le mot de Lacan ici est sévère : *celui qui se suicide ne veut rien savoir* ! Ça arrête tout questionnement, toute quête de savoir. Cette formule n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle qui figure dans ce même *Télévision* au sujet du psychanalyste de la SAMCDA qui ne veut rien savoir, mais là c'était à propos du discours qui le constitue.

« Si personne n'en sait rien, c'est qu'il procède du parti pris de ne rien savoir. Encore Montherlant, à qui sans Claude je ne penserais même pas³². »

Freud, déjà, dans « Deuil et mélancolie », avait situé la jouissance (*Genuss*), qu'il citait peu par ailleurs, dans la tristesse mélancolique. À propos de la jouissance dans la tristesse de la douleur d'exister mélancolique, voici de quelle façon intempestive, inactuelle, non conforme au goût de l'époque, en 1974, dans *Télévision*, Lacan rappelait à la mémoire de ceux qui l'écoutaient que la tristesse est un péché, c'est-à-dire un mode de la jouissance, de cette jouissance relevée par Freud bien sûr, que Lacan nommait « lâcheté morale³³ ».

Le nœud un peu lâche, la tenue phallique lâche sont d'autres lâchetés mais qui ne sont pas toujours éloignées de la lâcheté morale, un défaut si pas un péché, une faille. Si Lacan a employé ce mot, Kierkegaard l'avait souligné en reprenant Isidore de Séville³⁴. La remarquable contribution de Frédéric Pellion, qui a su repérer la lâcheté (*vilta*), reprise par Lacan (*Télévision*), dans la bouche de Virgile³⁵, permet de situer le mélancolique, avec Dante, comme « celui-là / qui fit par lâcheté le grand refus ». Déserteur est un mot employé par Virginia Woolf, et par d'autres écrivains.

Radu Turcanu

Et pour finir, avec l'espoir. Il s'agit aussi de l'espoir porté par les différents mouvements révolutionnaires, Lacan s'est déjà exprimé là-dessus, dans *Télévision* même. Les élans et les espoirs animés à partir des discours qui ne produisent qu'une chose, à savoir que ça tourne en rond, aboutissent au contraire de ce qui était espéré, à savoir une libération du sujet des carcans de son destin écrit à l'avance. Car la conséquence de leurs mouvements, conséquence dont les jeunes révolutionnaires à qui parlait Lacan à l'époque ne voulaient rien savoir, peut se formuler ainsi : « Circulez, il n'y

a rien à voir », vous voulez un maître, vous l'aurez. Ce à quoi Lacan oppose le discours analytique et sa formule qui pourrait être : « Désirez, il n'y a rien à espérer. » Il me semble d'ailleurs que c'est le message général de *Télévision*.

En effet, Lacan revient à plusieurs reprises sur cet aspect : ce qu'on peut espérer des révolutions, des mouvements dits progressistes – par exemple dans son séminaire *Le Sinthome* :



























« [Mais c'est que] si chaque acte de parole est un coup de force d'un inconscient particulier, il est tout à fait clair que, comme nous en avons la théorie, chaque acte de parole peut espérer être un dire. Et le dire aboutit à ce dont il y a la théorie, la théorie qui est le support de toute espèce de révolution, à savoir, c'est une théorie de la contradiction.

On peut dire des choses très diverses, chacune étant à l'occasion contradictoire. Mais que de là il sorte une réalité qu'on présume être révolutionnaire, c'est très précisément ce qui n'a jamais été prouvé. Je veux dire que ce n'est pas parce qu'il y a du remue-ménage contradictoire que rien en soit jamais sorti comme constituant une réalité. On espère qu'une réalité en sortira, mais c'est bien ce qui ne s'est jamais avéré comme tel ³⁶. »

Le remue-ménage en question, contradictoire de l'ordre ancien, ne produit donc jamais une réalité nouvelle, une nouvelle forme de se rapporter au principe de plaisir-réalité ou une sortie de l'inscription unique dans la sexuation. Rien de nouveau donc, si ce n'est du côté de la science, une science qui devient la nouvelle raison universelle, avec sa maxime, qui comprend effectivement l'espoir infini dans le progrès.

Dans le même séminaire, lors de la leçon du 16 avril 1976, quand on lui pose la question : « Que pensez-vous du remue-ménage contradictoire qui s'effectue depuis quelques années en Chine ? », Lacan répond : « J'attends. Mais je n'espère rien ³⁷. »

L'espérance est donc à repenser comme étant une affaire de désir, et non pas d'un remue-ménage contradictoire. L'espérance est du côté de l'éthique du célibataire, le désir du côté de l'éthique du Bien-dire.

-
- *  Intervention au séminaire École 2021-2022, « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », pages 65 à 67, à Paris le 24 mars 2022.
1.  J. Lacan, Congrès de l'École freudienne de Paris à La Grande-Motte, « Séance du vendredi 2 novembre 1973 (après-midi) », *Lettres de l'École freudienne*, n° 15, 1975, p. 71.
 2.  *Ibid.*
 3.  J. Lacan, « Conférence de Louvain », *La Cause du désir*, n° 96, 2017, p. 7-30.
 4.  J. Lacan, Congrès de l'École freudienne de Paris La Grande-Motte, « Séance du vendredi 2 novembre 1973 (après-midi) », art. cit., p. 75.
 5.  *Ibid.*, p. 75-76.
 6.  J. Issorel, « Comprendre Góngora », *Bulletin hispanique*, université Michel de Montaigne Bordeaux, 31 décembre 2010, p. 849-852.
 7.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.
 8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 251.
 9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001.
 10.  *Ibid.*, p. 204.
 11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 269.
 12.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 65.
 13.  *Ibid.*
 14.  *Ibid.*
 15.  De l'argot italien *svignare* (« décamper, sortir de la vigne »), de *vigna*, mais « le passage de v à b fait cependant difficulté ». Ou de l'occitan *esbigna* (« fuir, se dérober, se soustraire aux regards ») dérivé de *bigna*, avec le préfixe *es* – voire *ex* – et *bigner* (« regarder »). En moyen français, parlé à la fin du Moyen Âge et à l'époque de la Renaissance, « bigner » vient de l'occitan *bigna* (« regarder, zyeuter ») dérivé de *bigni* (« yeux »).
 16.  J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 781.
 17.  *Ibid.*, p. 782.
 18.  E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Folio essais, 2012, p. 223.
 19.  J. Lacan, « Kant avec Sade », art. cit., p. 781.
 20.  J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 17.
 21.  *Ibid.*, p. 65.
 22.  *Ibid.*
 23.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, op. cit., p. 247-265.
 24.  J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 40.
 25.  *Ibid.*, p. 66.

26. [↑](#) J. Lacan, « La troisième », 7^e Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome, novembre 1974. Conférence parue dans les *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, p. 177-203.
27. [↑](#) *Ibid.*
28. [↑](#) J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 66-67.
29. [↑](#) S. Freud, « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, Paris, Folio Essais, 1968, p. 161.
30. [↑](#) J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 18 février 1975.
31. [↑](#) *Ibid.*
32. [↑](#) J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 67.
33. [↑](#) *Ibid.*, p. 39.
34. [↑](#) S. Kierkegaard, *Journal 1834-1846*, II, A 484, Paris, Gallimard, p. 167.
35. [↑](#) F. Pellion, *Mélancolie et vérité*, Paris, PUF, 2000. Celui « *che fece per viltà il gran rifiuto* » (« qui fit par lâcheté le grand refus »).
36. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 136.
37. [↑](#) *Ibid.*

Sol Aparicio *

Il nous revient de lire ce soir un passage où il est question, entre autres, d'*espérer*, d'*espoir* et d'*espérance*. Je me suis demandé ce qu'il en était en allemand, peut-être parce que, dans ma langue, un même terme sert à désigner l'espoir et l'espérance. C'est le cas également en allemand. On ne trouvera donc pas chez Kant ni chez Freud une telle distinction, sauf à introduire l'*Erwartung*, qui désigne l'attente. Freud, on s'en souvient, en parlait dans son article de 1890 « Traitement psychique ¹ », il évoquait une *attente confiante*, côté espérance, et une *attente anxieuse* qui se rapproche de l'angoisse.

Reprenons donc pour commencer l'énoncé de la troisième question de Kant, abordée par Françoise Gorog et Radu Turcanu le mois dernier ².

« Que m'est-il permis d'espérer ? »

« Comment me concernerait-elle [cette question] sans me dire quoi espérer ? demande Lacan. Pensez-vous l'espérance comme sans objet ³ ? »

Espérer renvoie donc pour lui à *espérance*. Cela suppose d'en distinguer l'*espoir*, terme auquel le verbe renvoie aussi mais que Lacan attribue ici à celui qui l'interroge. En effet, parlant un peu plus loin des canailles que l'analyse rendrait bêtes, il dira : « Ce qui certes est une amélioration, mais sans espoir, pour reprendre votre terme ⁴. »

Or, « pour que la question de Kant ait un sens », encore faut-il la transformer en celle-ci : « D'où vous espérez ? » – question que Lacan explicite à l'adresse de son interlocuteur : « Vous voudriez savoir ce que le discours analytique peut vous promettre ⁵. »

C'est à cette troisième question qu'il va répondre dans les paragraphes qui suivent, après avoir accentué avec insistance le pronom *vous* au singulier : « J'entends [la question] comme venant de *vous* [...] espérez ce qu'il vous plaira ⁶. »

Il s'agit clairement de quitter le registre de l'universel propre aux trois questions de Kant et de s'astreindre à rester dans le champ délimité par la définition encore récente – nous sommes en 1973 – du discours analytique. Tel que Lacan l'a énoncé dans sa réponse à la question précédente, « que puis-je savoir ? », après Kant, il y a eu la découverte des « faits de l'inconscient » et « une logique s'est développée de la mathématique » – son idée étant que c'est « comme si déjà “le retour” de [ces] faits [de l'inconscient] la suscitait [la logique mathématique]. » Tout autre est la logique classique sur laquelle Kant n'a porté aucune « critique ⁷ ».

Lacan choisit donc ici de référer le verbe *espérer* à l'espérance, en en faisant quelque chose de l'ordre d'une promesse, pas n'importe laquelle, celle dont il distingue le discours analytique. Souvenons-nous de ce qu'il a avancé dans la question V, à la page 49 : le discours analytique « fait promesse, d'introduire du nouveau [...] dans le champ dont se produit l'inconscient, puisque ses impasses, entre autres certes, mais d'abord, se révèlent dans l'amour. » Ce nouveau, que Lacan qualifie de « transcendant », mot à prendre « mathématiquement », c'est le *trans-fert*, soit le « sujet supposé savoir ».

Cela ne l'empêchera pas d'évoquer ce passage de *Télévision* quelques mois après dans son séminaire en affirmant qu'à la question « que puis-je espérer ? » il avait « *rétorqué* que l'espoir est propre à chacun. Il n'y a pas d'espoir commun ⁸. » Il « avoue » alors que son espoir à lui, les matins de séminaire, est à chaque fois que « ce sera la dernière fois » ! On peut entendre là que l'espoir est de l'ordre non pas d'une *promesse du discours*, mais d'un *vœu du sujet*.

Relevons par ailleurs le fait que le terme « espérance » renvoie aux vertus dites théologiques – même si, la laïcisation aidant, le mot est devenu d'emploi courant dans des domaines tout autres que la religion ; la statistique, par exemple, parle d'*espérance de vie* et d'*espérance mathématique*.

La référence aux vertus théologiques se fait explicite et moqueuse à Rome, lors de *La Troisième*. Lacan se souvient alors de Dante, de son « *Lasciate ogni speranza* ⁹ » et il joue avec les mots. L'espérance devient « l'aissepérogne » – la foi étant devenue depuis la veille, au cours d'une conférence de presse qui l'agace, la foire et la charité : « l'archiraté ». Ces amusements – motivés, selon son dire, par le désir de réveil qui l'agite – visent bien sûr le propos qui était annoncé la veille : la critique portée tout autant sur la religion que sur la philosophie, plus précisément en l'occasion sur le discours de l'Église et sur la critique de la raison kantienne. Lacan met en parallèle, au titre de symptômes, les trois vertus théologiques, qui

entretiennent « la névrose universelle », et les trois questions de Kant « avec lesquelles [il a eu à se] dépêtrer à la télévision ». Mais il ajoute alors ce qu'il n'avait pas dit : il dénonce chez Kant « une rationalisation déli-rante » que l'Église « tamponne ¹⁰ » ; elle lui donne son blanc-seing. C'est le royaume du discours du maître.

Revenons maintenant à *Télévision*. Lacan pose d'abord sa réponse à la question sur « ce que le discours analytique peut vous promettre ¹¹. » « La psychanalyse vous permettrait d'espérer assurément de tirer au clair l'in-conscient dont vous êtes sujet ¹² » – autrement dit d'obtenir ce qui résulte de la tâche analysante soumise au devoir de « s'y retrouver dans l'in-conscient, dans la structure ¹³. » Encore une façon de ramener la question sur le terrain de l'éthique de la psychanalyse.

La suite de ce deuxième paragraphe, ainsi que les troisième et qua-trième font entendre que la psychanalyse, quoique ouverte au tout-venant, n'est pas pour tous. Lacan y formule quatre conditions ou critères d'accès que je vais résumer tout en le citant.

1. « Je n'y encourage personne, [...] dont le désir ne soit pas décidé ¹⁴. »

Ce désir décidé est-il là d'entrée de jeu ? Se décide-t-il au cours des entretiens préliminaires ? Le désir de l'analyste y est-il pour quelque chose ? Ce sont des questions que je me suis posées et dont on pourra discuter.

Quoi qu'il en soit, si Lacan peut n'y encourager *personne* – entendons là aussi une personne –, c'est qu'un désir décidé n'empêche personne de défaillir, de flancher sous le poids de la jouissance du symptôme. Il nous a bien appris que le sujet n'est pas la personne qui, elle, a à voir et à faire avec le symptôme.

2. Il faut « refuser [l'analyse] aux canailles », qui « en deviennent bêtes ¹⁵ ».

Je crois que Lacan fait allusion ici, comme souvent, à une vérité tirée de son expérience. C'est explicite dans *Le Savoir du psychanalyste* lorsqu'il affirmait que le discours analytique est le seul où la canaillerie « aboutit nécessairement à la bêtise ¹⁶ ». Il remarque à ce propos que si l'on savait tout de suite que quelqu'un venant demander une psychanalyse didactique était une canaille, on l'éconduirait. Mais on ne le sait pas. Il ajoute que cela tient toujours au désir de l'Autre dont l'intéressé est né. Alors, s'il ne s'agit pas d'une didactique, on le laisse partir, lui laissant assez de canail-lerie pour se débrouiller, effet thérapeutique. Sinon, il est nécessaire de

poursuivre jusqu'au bout, jusqu'à l'effet didactique qui, en l'occasion, est la transformation de la canaillerie en bêtise...

3. Voici ce que nous dit le quatrième paragraphe : « Le discours analytique exclut le vous qui n'est pas déjà dans le transfert, de démontrer ce rapport au sujet supposé savoir – qu'est une manifestation symptomatique de l'inconscient ¹⁷. »

Ce paragraphe est bien dans la continuité du précédent. Celui qui est « déjà dans le transfert ¹⁸ » est déjà ancré dans un discours, ce qui n'est pas le cas du débile que Lacan caractérise précisément de flotter toujours entre deux discours. En disant cela, je mets la bêtise en lien avec la débilité, ce qui ne me semble pas abusif s'agissant de la bêtise qui résulte de la canaillerie.

4. Enfin, au premier paragraphe de la page 68, Lacan ajoute qu'il faudrait « un don de la sorte dont se crible l'accès à la mathématique, si ce don existait ». Là aussi, j'ai associé avec un passage du *Savoir du psychanalyste*, dont peut-être vous vous souviendrez, celui où il est question de l'incompréhension mathématique. Lacan la relie au rapport du sujet avec la vérité. Il parle d'une forme d'insatisfaction concernant le maniement de la valeur de vérité que les mathématiques exigent. C'est l'attachement du sujet à la vérité qui fait donc obstacle à ce don souhaité.

Ce don mathématique n'existant pas, Lacan conclut avec une remarque sur la futilité de l'espoir : « La seule chance qui en ex-siste ne relève que du bonheur, en quoi je veux dire que l'espoir n'y fera rien, ce qui suffit à le rendre futile, soit à ne pas le permettre ¹⁹. »

L'espoir n'est donc pas permis parce que futile. Je dirais qu'il l'est, futile, du moment où on fait place à la contingence. Autrement dit, quand on tient compte de l'existence du bonheur. En deux mots, tel qu'évoqué dans la question IV, page 40, le sujet « ne peut rien devoir qu'à l'heure, à la fortune ²⁰ », bonne ou mauvaise.

* ↑ Intervention au séminaire École 2021-2022, « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », à Paris le 21 avril 2022.

1. ↑ S. Freud, « Traitement psychique (traitement d'âme) », dans *Résultats, idées, problèmes, I*, Paris, PUF, 1984, p. 1-23.

2. [↑](#) Cf. le commentaire dans ce même *Mensuel*.
3. [↑](#) J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 66.
4. [↑](#) *Ibid.*, p. 67. C'est nous qui soulignons.
5. [↑](#) *Ibid.*
6. [↑](#) *Ibid.*, p. 66.
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 59.
8. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent*, 1973-1974, séminaire inédit, leçon du 23 avril 1974.
9. [↑](#) J. Lacan, *La Troisième*, Paris, Navarin, 2021, p. 31.
10. [↑](#) *Ibid.*
11. [↑](#) J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 67.
12. [↑](#) *Ibid.*
13. [↑](#) *Ibid.*, p. 39.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 67.
15. [↑](#) *Ibid.*
16. [↑](#) J. Lacan, « Le savoir du psychanalyste », Entretiens à Sainte-Anne, séance du 1^{er} juin 1972, dans *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 198.
17. [↑](#) J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 67.
18. [↑](#) *Ibid.*
19. [↑](#) *Ibid.*
20. [↑](#) *Ibid.*, p. 40.

Marc Strauss *

Chers amis et collègues,

Permettez-moi d'abord de remercier le Conseil de direction de notre École pour m'avoir offert d'intervenir dans le cadre de ce séminaire. Merci aussi à tous ceux qui sont là et sont en visioconférence.

J'ai senti le poids de cet honneur en découvrant les lignes qu'il me revenait de commenter, six paragraphes en fait, la deuxième partie de la réponse à la question : « Que m'est-il permis d'espérer ¹ ? » La première partie en dit déjà beaucoup et a été commentée avec brio par les collègues qui nous ont précédés, Françoise Gorog et Radu Turcanu ². Dans cette seconde émergent quelques formules, voire des injonctions, déjà répétées et commentées à l'infini : premièrement, ne prendre personne en analyse dont le désir ne soit décidé ; deuxièmement, refuser l'analyste aux canailles. Pour le reste, un appel presque ironique à un don mathématique inexistant et une fois de plus, comme régulièrement en cette période de son enseignement, une révérence sans réserve à la fortune, au bonheur, comme raison dernière des rencontres contingentes qui font l'Histoire aussi bien que l'histoire de la psychanalyse, avec la fortune du transfert, ce nouveau dans l'amour dont Sol Aparicio ³ nous a rappelé l'annonce dans ce même texte de *Télévision*.

Cela dit, rien n'interdit de reprendre les mêmes vieilles questions : qu'est-ce qu'un désir décidé ? qu'est-ce qu'une canaille ?

Pour le désir décidé, Lacan parle-t-il du désir d'entreprendre une analyse, ou du désir tout court ? Il y a certainement des gens plus désirants que d'autres, au moins en apparence, et à l'épreuve des faits aussi. Mais à quelle aune se mesure la décision d'un désir ? Étant entendu en bon lacanien que le désir n'est pas la demande. Cette évaluation du désir est-elle à mettre en regard de la pesée de la requête d'une urgence qu'on n'est pas sûr de satisfaire, selon sa « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* ⁴ » ? En tout cas, ce désir décidé ne se juge certainement pas par une épreuve qui permettrait de vérifier si le sujet veut ce qu'il désire, puisque c'est là le fruit

de la renaissance à laquelle l'analyse appelle le sujet, comme Lacan le dit dans sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache ⁵ » ; de plus, l'épreuve qui devrait attester de cette décision est la passe, à la phase finale donc.

Cela dit, décidé ou non, nous savons sur quoi porte ce désir, quel est son objectif, un objectif qui accorde foi à la promesse de la psychanalyse : pour chacun, un par un, tirer au clair l'inconscient dont il est sujet. C'est évidemment une référence au discours analytique, où le sujet est mis en question par l'objet et voit se produire les signifiants maîtres de son symptôme, voire de son destin.

Dit comme cela, tirer au clair l'inconscient, etc., ça paraît plutôt prometteur, alors pourquoi ne pas y encourager le plus grand nombre ? N'est-ce pas d'ailleurs ce que nous essayons de faire à travers nos interventions publiques et nos publications, et ce que Lacan lui-même a voulu par son immense travail théorique ? Si Lacan précise qu'il n'y encourage personne, est-ce parce que ce tirage au clair n'est pas assuré ou, pire, parce que son résultat n'est pas nécessairement sympathique et que si on peut s'épargner de s'y affronter, ce n'est pas plus mal ? Il y a des propos qui vont dans ce sens chez lui, sur les effets de l'analyse qui n'ont rien d'aimable, sur l'horreur qu'elle peut susciter ; des effets qui, s'ils ne sont pas contradictoires avec la satisfaction de fin, lui donnent néanmoins une coloration particulière.

Reste qu'en guise de conclusion Lacan dit l'espoir futile, à ne pas permettre donc. Il avait déjà répondu de façon identique à cette question sur l'espoir, au début du texte, à la page 11 : « Heureux les cas où passe fictive pour formation inachevée : ils laissent de l'espoir ⁶. »

« Espoir pas permis », voilà donc une conclusion claire et nette. C'est bien amené, c'est vite dit, nous pouvons tranquillement répéter qu'il n'y a d'espoir que vain et fallacieux. Cela dit, est-ce vrai ?

Voilà la première question que j'aimerais amener ce soir : peut-on vivre sans espoir ? Ou, qu'est-ce que ce serait de vivre sans espoir ? Et aussi, je suppose, sans être désespéré. Peut-on vivre « *Espoirlos* », si vous me permettez ce jeu translinguistique inspiré de Freud qui ne se disait pas athée mais *Gottlos*.

Nous connaissons tous le proverbe : « L'espoir fait vivre », qui dit tout le contraire de Lacan. C'est incroyable tout ce qui a été écrit sur l'espoir, et plus encore quand on y ajoute sa dimension transcendante, l'espérance. Il a fait l'objet de nombreuses formules aphoristiques, qui pourront faire vos délices comme elles ont fait les miennes sur internet. Ainsi Miguel de Cervantes : « Où il y a de la vie, il y a de l'espoir » ; plus drôle, Paul

Valéry : « L'espoir fait vivre, mais sur une corde raide » ; plus grave enfin, Spinoza : « La peur ne peut se passer de l'espoir et l'espoir de la peur. »

Je retiens encore Václav Havel, dont nous pouvons penser qu'il n'avait pas lu Lacan en 1977, lorsqu'il a publié *Il est permis d'espérer*⁷. Ce livre a été salué à l'époque par la critique comme un monument d'humanisme sur l'avenir du monde tel que l'auteur pouvait l'imaginer à la lumière de son expérience d'intellectuel dissident devenu président de la République tchèque. Cela dit, je doute que l'invasion de l'Ukraine par la Russie trouve sa place dans ses anticipations.

J'arrête mes excursions dans le pays de l'espoir en rappelant que c'est aussi le nom que l'on donne aux jeunes qui promettent, dans le sport par exemple. Et je ne résiste pas au plaisir de vous citer Camus, dans *L'Été* : « Les espoirs, ou *débutants*, qui combattent pour le plaisir, ont toujours à cœur de le prouver en se massacrant d'urgence, au mépris de toute technique⁸. »

Alors, pourquoi le parlant tient-il comme une tique à l'espoir ? D'où lui vient-il, sinon d'une insatisfaction, de l'idée qu'il y a quelque chose qui cloche, que les choses pourraient se passer autrement, de façon plus satisfaisante ? Finalement, ne devons-nous pas tout simplement prendre Spinoza au pied de la lettre, mettre l'espoir en regard, faux antidote mais vrai double inversé, de la peur ? Rappelons-nous la célèbre apostrophe de Jean-Paul II à Rome : « N'ayez pas peur ! » Le taoïsme n'est pas en reste : « Le succès est aussi dangereux que l'échec. L'espoir est aussi vain que la peur⁹. »

Vaine ou pas, la peur n'a pas à être permise ou pas, elle est. Et nous en savons la place essentielle dans notre pratique, quand elle prend le nom d'angoisse. Lacan, à la question « Qu'est-ce qui pousse les gens à se faire analyser ? », posée par Emilia Granzotto, a tout simplement répondu : « La peur¹⁰. » D'où une nouvelle question : la peur a-t-elle une place dans la caractérisation d'un désir décidé ? Je renvoie au trouble sur l'Acropole, par exemple¹¹.

Après le désir décidé, portons-nous avec Lacan à l'autre extrême, les canailles, auxquelles il faut d'après lui refuser l'analyse.

S'agirait-il de gens qui n'ont peur de rien, auxquels l'analyse ne peut rien apporter ? On se demande alors pourquoi leur viendrait l'idée d'en demander une. Ah, les canailles ! J'ai connu une époque où ce vocable, déjà pas mal désuet quand Lacan l'utilisait, faisait florès à sa suite dans le milieu analytique. On s'y traitait abondamment, avec une réprobation indignée, de canaille. La canaille, c'était évidemment toujours l'autre. De nos jours ça a presque disparu, on est revenus aux fondamentaux les plus élémentaires, on se contente, comme du temps de Freud, de traiter l'autre de psychotique.

Alors, qu'est-ce qu'une canaille ? Est-ce un pervers, celui qui fait Lacan se moquer de Platon parce qu'il n'en voulait à aucun prix ? Est-ce quelqu'un qui jouit d'angoisser ? Non, la canaille spéculé au contraire sur l'aveuglement persistant de l'autre pour mieux le rouler dans la farine. La canaille semble donc proche de l'escroc, mais avec une dimension plus marquée de jouissance. Et en effet, Lacan ne condamne pas de façon aussi décisive l'escroc, allant jusqu'à se demander en 1977 si la psychanalyse n'est pas une escroquerie¹². Être un escroc, c'est d'abord exercer un *job*, un métier pour assurer sa subsistance, son casse-croûte. Pour revenir aux canailles, dans le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan parle de l'idéologie de l'intellectuel de droite comme « de ne pas reculer devant les conséquences de ce que l'on appelle le réalisme, c'est-à-dire, quand il le faut, s'avouer être une canaille¹³ ». On s'approcherait alors des cyniques. Les deux ont d'ailleurs la même étymologie canine. Pourtant, Lacan n'a jamais dit à ma connaissance du mal des cyniques, il a même parlé du solde cynique de l'analyse.

Il définit la canaillerie dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse* : « Toute canaillerie repose sur ceci, de vouloir être l'Autre, j'entends le grand Autre, de quelqu'un, là où se dessinent les figures où son désir sera capté¹⁴. » Si une canaille ne se contente pas de tromper l'autre, mais jouit d'abuser de sa crédulité, pour ne pas dire de sa bonté, ça n'explique pas la virulence de Lacan contre elle. D'autant que, si ce mot peut désigner des gens totalement méprisables, il peut aussi comporter une certaine dimension de tendresse et de complicité : « vieille canaille » est un juron affectueux, « petite canaille », un mot tendre.

Certes, l'historiole et la fable peuvent être sollicitées pour expliquer la colère de Lacan, et nous pouvons penser à tous ses élèves qui l'ont trahi après avoir tout appris sur son divan et à son séminaire. Quoi qu'il en dise en faisant un peu le matamore, le lâchage par Lagache et d'autres sûrement n'est jamais passé, et probablement y a-t-il un message personnel dans ce passage du *Savoir du psychanalyste* : « La canaillerie étant toujours, non pas héréditaire, c'est pas d'hérédité qu'il s'agit, il s'agit de désir, désir de l'Autre d'où l'intéressé a surgi. Je parle du désir, c'est pas toujours le désir de ses parents, ça peut être celui de ses grands-parents, mais si le désir dont il est né est le désir d'une canaille, c'est une canaille immanquablement. Je n'ai jamais vu d'exception¹⁵. »

J'ajoute que le dernier lâchage qu'a connu Lacan à la fin de sa vie n'a pas provoqué la même rage, pas de rage du tout même, pas même d'insulte, mais, il le dit, la honte, la honte d'un « patatras¹⁶ ».











Concluons par ma dernière question, celle qui m'intéresse. On le sait, Lacan ne dit pas qu'il faut refuser l'analyse aux canailles parce que ça en fait des ordures décidées. Au contraire, ce sont les analystes qui doivent le devenir, formule qui donne un peu de chair au semblant d'objet *a*. Il faut la leur refuser parce qu'ils en deviennent bêtes. C'est par charité qu'on les rejette, en quelque sorte. Et parce que les gens bêtes n'apportent rien à personne.

Aussi riche dans son expansion que celui d'espoir, le mot « bête ». La bêtise est très répartie dans le champ du langage, elle peut frapper les animaux, les objets, les légumes, les parties du corps, la langue elle-même, quand il s'agit d'une expression machinale, jusqu'au sourire de l'ange d'après Lacan. Même une mort et un hasard peuvent l'être, c'est dire...

Mais pourquoi l'analyse d'une canaille devrait-elle la rendre bête ? Pourquoi et comment par l'analyse se ferait cette bascule du plus malin au plus con ? Ce qui fait leur fond commun, n'est-ce pas de ne rien vouloir savoir de la division, que ce soit la sienne ou celle de l'autre ? Cela nous renvoie au suicide, au parti pris de ne rien vouloir savoir, à Montherlant et à Lévi-Strauss dont il a été question peu avant dans le texte. Je vous recommande le discours de réception de Claude Lévi-Strauss à l'Académie française, le 27 juin 1974, un monument d'intelligence et de méchanceté, une condamnation toute en finesse mais sans complaisance de son prédécesseur au fauteuil 29, dont la coutume lui imposait l'hommage. À lire ce magnifique discours¹⁷, d'une portée politique certaine, on peut comprendre l'amitié qui unissait Lacan et Lévi-Strauss, une amitié faite, d'après ce que j'ai entendu raconter, de beaucoup de silences partagés.

* ↑ Intervention au séminaire École 2021-2022, « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », à Paris le 21 avril 2022.

1. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 76.
2. ↑ Cf. le commentaire dans ce même *Mensuel*.
3. ↑ *Idem*.
4. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 573.
5. ↑ J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
6. ↑ J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*
7. ↑ V. Havel, *Il est permis d'espérer*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

8.  A. Camus, *L'Été*, 1939, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2013, p. 1106.
9.  *Tao te king ou Livre de la Voie et de la Vertu*, 13^e verset. Jepense.org.
10.  J. Lacan, Entretien au magazine *Panorama*, questions d'Emilio Granzotto, 21 novembre 1974.
11.  S. Freud, « Lettre à Romain Rolland : un trouble du souvenir sur l'Acropole », dans *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1995, p. 325-333.
12.  J. Lacan, « Intervention à Bruxelles », *Quarto* (Supplément belge à *La Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*), n° 2, 1981.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 215.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991.
15.  J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit.
16.  J. Lacan, « Première lettre du Forum », 26 janvier 1981, dans *Aux confins du Séminaire*, Paris, Navarin Éditeur, 2021, p. 92.
17.  C. Lévi-Strauss, « Discours de réception à l'Académie française », <https://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-de-claude-levi-strauss>

Sidi Askofaré *

Est-il besoin de rappeler encore une fois la fameuse phrase de Flaubert, dans sa lettre du 4 septembre 1850, adressée à Louis Bouillot : « Oui, la bêtise consiste à vouloir conclure » ?

Et pourtant, nous allons devoir conclure ce soir, puisque c'est la tâche qui nous a été confiée par le Conseil d'orientation.

Mais conclure quoi, en définitive ? Notre séminaire École de l'année ? Ou, davantage encore, les deux années de séminaire consacrées à l'étude, à l'analyse et au commentaire de *Télévision* de Jacques Lacan ?

Avant toute autre considération, je tiens à dire que nous nous sommes accordés, Colette Soler et moi, pour ne pas revenir sur les exposés qui ont été effectivement prononcés au cours de ces deux années de séminaire.

Je crois pouvoir dire que nous avons appris de chacun et nous tenons à remercier tous les contributeurs qui ont fait vivre notre séminaire pendant ces deux ans.

Mais, du même coup, je vous rassure tout de suite, ce n'est pas parce que nous fûmes tous les deux, jadis ou naguère, des enseignants, que nous allons nous ériger, ce soir, en maîtres d'École !

En l'occurrence, le maître est collectif, c'est l'École elle-même, soit chacun et tous ensemble.

Par ailleurs, je dirais que, pour ma part, d'avoir suivi ce séminaire m'a rendu encore plus modeste, puisque je sais désormais que, faute de don mathématique – qui m'aurait permis d'inventer un mathème –, je suis condamné, à en croire Sol Aparicio et Marc Strauss, au choix forcé d'être soit un *vaurien*, soit un *fainéant* !

« Vaurien », c'est quand même un peu dur. Même si la psychanalyse est une pratique sans valeur ! (Je sais. Valeur se dit bien évidemment en plusieurs sens. Laissez-moi le plaisir de jouer de l'équivoque...)

Tout compte fait, je me suis dit que « fainéant », ce n'est finalement pas si mal. Non seulement c'est moins humiliant que « vaurien », mais ça permet en plus de pouvoir se reposer sans remords ou culpabilité.

Trêve de plaisanterie...

Pour la séance conclusive de ce soir, nous avons choisi, Colette et moi, la seconde option que j'ai évoquée plus haut. Soit une conclusion portant sur les deux années de séminaire.

Pourquoi ? Parce que cette option présente l'avantage de faire le point, voire le bilan de cette expérience, notamment au regard des objectifs que le Conseil d'orientation de l'École avait fixés au moment de revenir à un travail de lecture, d'analyse et de commentaires d'un texte, en l'occurrence d'un texte de Lacan.

Mais cette option pourrait également nous permettre, avons-nous pensé, de réfléchir ensemble sur ce que c'est que *lire* Lacan et, tout particulièrement, de le lire dans un cadre ou un dispositif spécifique – qui n'est ni celui de la lecture individuelle, ni celui de la lecture en cartel, ni celui de la lecture en vue de nourrir un enseignement, mais celui du séminaire d'École, en tant qu'il est centré avant tout sur la formation des analystes.

Du coup, il nous sera difficile d'échapper à la question de savoir en quoi ce travail de lecture peut nous aider :

- dans notre pratique de la psychanalyse ;
- à penser la psychanalyse, l'expérience analytique ;
- à penser le monde contemporain dans lequel nous exerçons comme analystes, analystes orientés par l'enseignement de Lacan.

De ces nombreux points de vue que je n'ai fait qu'effleurer, je dois dire que le choix de *Télévision* fut un choix heureux.

Heureux par sa situation dans l'enseignement de Lacan – quasi contemporain d'*Encore* –, mais également par son statut très particulier, entre parole et écrit. Statut qu'on peut rapprocher sans doute du séminaire sur *La Lettre volée*, de « Radiophonie » ou de « Lituraterre », mais qui demeure néanmoins singulier. Colette Soler va revenir dans un instant sur ce statut, notamment à partir de ce que nous en savons désormais d'après le témoignage de Benoît Jacquot, le réalisateur du film.

La grande différence entre *Télévision* et les textes que je viens de nommer, tient à mon avis au fait qu'il est, à ma connaissance, le seul dont nous disposons du verbatim de l'entretien préalable – celui que tout le monde a pu se procurer sur le site de Patrick Valas –, du texte écrit de Lacan

(accompagné du *manuductio* de J.-A. Miller) et du film. Et, entre les trois, la coïncidence n'est pas totale.

D'ailleurs, par moments, je me suis demandé : qu'est-ce qui a été lu, vraiment, par les uns et les autres ? En effet, la différence est parfois sensible entre les trois.

Il me semble que dans un séminaire comme le nôtre, ce qui doit se lire c'est le texte de Lacan, son écrit, dans lequel chacun des mots est pesé. Mais, bien sûr, « ça se discute », comme on disait naguère à la télévision.

Pour finir, je dirais qu'à l'instar de « Radiophonie » peut-être, *Télévision* est un texte dans lequel Lacan répond à des questions – occasion pour lui de revisiter son enseignement –, formule des thèses – parfois nouvelles –, dénonce des mésinterprétations de son enseignement, expose des formules et des mathèmes qui ne prendront leur plein essor que plus tard. Il en est ainsi, par exemple, de la *lalangue* ou du nœud borroméen introduit quelques mois plus tôt dans *Encore*.

Toujours est-il que reste posée la question : comment lire un texte tel que *Télévision* ?

– Peut-on et devrait-on le lire comme si nous étions en 1974, date de sa parution ?

– Peut-on et devrait-on le lire à partir de ce qui s'est déployé, dans l'enseignement de Lacan, depuis sa parution ?

– Lire Lacan, et en particulier *Télévision*, est-ce expliquer et commenter ce qu'on en a « compris », ou plutôt accentuer, mettre en évidence et en valeur ce qui nous a résisté, ce qui nous a questionnés, ce qui nous conduit à demander : pourquoi ? Et à solliciter les raisons ?

De sorte que, ce que Lacan écrivit, en guise d'hommage à son intervieweur – « Celui qui m'interroge sait aussi me lire » –, ne devrait-il pas être généralisé, et indiquer la discipline même de toute lecture d'un texte psychanalytique ?

Vous l'aurez remarqué, j'ai plus de questions que de réponses. Peut-être que Colette Soler aura davantage de réponses. Je lui cède, donc, immédiatement la parole.

* ↑ Séance conclusive au séminaire École 2021-2022, « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », à Paris le 2 juin 2022.

Colette Soler *

Pour cette dernière séance de deux années d'explicitation de ce texte de *Télévision*, et après concertation de Sidi Askofaré et de moi-même, je me suis interrogée sur le statut du texte même de *Télévision*. Nous l'avons traité de fait comme un vrai écrit à élucider, donc pas à lire ? Cependant, il a été parlé et à la télévision, or la télévision inclut ce que Lacan nommait « la scopie corporelle ¹ » pour caractériser l'art baroque de la Renaissance chrétienne. Ça m'a amenée à me poser la question de savoir quelle place et quelle incidence y a le style dit baroque de Lacan.

On sait le poids qu'il a donné au style dans la transmission. On sait comment il a complété le fameux : « Le style c'est l'homme » en ajoutant : « l'homme à qui on s'adresse ² ». Donnant par là une définition du style ajustée à la structure de la parole, telle que définie dans « Variantes de la cure-type ». Il y en a d'autres, comme toujours avec Lacan. On sait aussi combien son style a fait l'objet de gloses diverses, et il a lui-même admis que le sien relevait du baroque, voir la quatrième partie de la 9^e leçon d'*Encore*, page 102 et suivantes ³. Seulement, la visée de l'écrit et celle du baroque sont-elles convergentes ? Ne sont-elles pas plutôt dissonantes ?

Je fais quelques détours avant de m'avancer dans cette question.

Je rappelle d'abord l'anecdote du tournage racontée par Benoît Jacquot qui me paraît bien significative. Le tournage s'est fait en deux temps, car la première tentative a été rapidement interrompue par Lacan, qui s'est refusé à supporter les coupures bien connues – elles se forment d'un « coupez » – nécessaires pour varier les prises de vue successives, les éclairages, etc., autrement dit l'instrument même de la télévision et du cinéma. Il a refusé donc d'être interrompu dans son élocution par les contraintes du médium, disant qu'il allait écrire ses réponses et qu'il les lirait face à la caméra. Ce qu'il a fait dans le deuxième tournage, avec les petites variantes qu'on introduit toujours quand on parle un écrit. Ce geste qui pourrait relever du mauvais caractère, certains l'ont dit, neutralise en tout cas le poids de la scopie corporelle, autrement dit de l'exhibition de corps, comme si

parler c'était parler quel que soit le véhicule, le médium. Mais alors pourquoi garder des titres qui ne sont pas ceux de son dire, mais ceux du véhicule emprunté, le livre, la radio ou la télévision ?

Il répond, laconique, parce que je suis analyste, ce qui veut dire là, je sais dans quelle structure je me place. Et quand Miller a contesté ces titres, il s'est permis de dire devant un vaste public que ce dernier ne comprenait pas parce qu'il n'était pas analyste. Un peu magique comme argument, mais voyons de plus près. Ce qui justifie ces titres, c'est que le véhicule du dire, le livre, la radio ou la télévision, le médium donc, a une incidence sur l'échange, bien loin de lui ex-sister ? Et comment ? Dans l'exacte mesure où le médium prédéfinit l'autre du message, l'homme à qui on parle, lecteur, auditeur, spectateur, et ce n'est pas tout un, et ils sont eux-mêmes à distinguer de celui à qui il s'adresse, à travers lecteur, auditeur ou spectateur, le « non-idiot », l'analyste.

Évidemment, ceci n'a rien à voir avec la cause du parler, cette cause n'est pas le médium, mais l'objet, je parle au nom de l'objet et, selon les passages, Lacan évoque le regard ou la voix. En donnant ces titres, Lacan marque simplement quel autre est sollicité par le médium de transmission, lequel porte une offre distincte selon que c'est de l'écrit, vrai ou faux, ou une offre à entendre, ou une offre à regarder. C'est dire que dans ces deux derniers médiums l'acte d'élocution de l'un, ici Lacan, peut fonctionner comme objet, voix pour celui qui écoute, ou regard pour l'autre, le spectateur, pas besoin de divan pour ça. Externalisation du discours analytique hors du dispositif freudien. Cliniquement, nous en avons la preuve dans les cas de ces sujets, un peu particuliers il est vrai, mais il y a toutes sortes de degrés, ces sujets qui passent des heures voire des années avec les audios de Lacan sur les oreilles, ou avec les images de ses conférences. L'un d'eux m'expliquait même que, dans la salle de sport où il essayait de bander son corps régulièrement, ces audios décuplaient ses forces. C'est bien dire d'ailleurs qu'on peut sortir d'une analyse en étant toujours accompagné du même objet, sans être passé par son deuil donc.

Pour l'écrit, le vrai, c'est différent, car il n'est pas à lire. Lacan l'affirme au moment où il a défini l'interprétation comme une lecture, comme un lire autrement. Pas à lire veut donc dire pas à interpréter. Peut-être faut-il préciser ⁴ ce qu'implique cette nouvelle définition d'une interprétation qui ne passe pas par l'écoute, qui ne consiste pas à entendre ce qui se dit entre les lignes. Lacan l'explique clairement dans la « Postface ⁵ » : ce n'est pas « ce qui se dit » qui est à interpréter. Il s'agit de lire quelque chose et on ne peut lire que « ce qui s'écrit ». Mais ce qui s'écrit – à distinguer de l'écrit pas à

lire –, qu'est-ce, sinon, comme il le formule, le plus-de-jouir, circulant sur le « rail ⁶ » de l'objet *a*, sur « les canaux de la jouissance ⁷ » propre à un sujet, plus précisément ce vers quoi va sa demande spécifique, sa « demande à interpréter ⁸ », dit Lacan. Il y a là un déplacement crucial qui ajoute à l'interprétation d'abord définie comme ciblant le vide énigmatique du désir, celle qui cible ce que la demande cherche à obtenir comme plus-de-jouir. Un analyste qui n'a pas perçu ce déplacement n'est pas à l'heure, en tout cas pas à l'heure de Lacan.

L'écrit pas à lire c'est autre chose : un dépôt, ce qui se dépose de savoir, d'enseignement à partir de cette expérience, et, s'il n'est pas à interpréter au titre de la jouissance de l'auteur, c'est qu'il ne porte pas son message singulier, il ne parle pas de lui, il n'en dit rien, il ne le représente pas, « il dit autre chose ⁹ », à savoir je crois ce que la psychanalyse lui a enseigné au-delà de la singularité des cas, disons d'universel. À charge pour les lecteurs de l'explicitier, de l'élucider, voire de le mettre en question. En ce sens, un vrai écrit est parent du mathème, en tout cas il a pour point d'horizon ou d'idéal le mathème, qui par définition défie l'interprétation et qui, parce qu'il ne représente pas un sujet, fait possiblement passage à l'universel au-delà de la singularité qui, elle, relève de l'interprétation. J'ai eu l'occasion de le dire à Bordeaux ¹⁰, je crois que, malgré ce qui s'en dit parfois, Lacan n'a jamais renoncé à cette visée. Évidemment, l'écrit pas à lire c'est rare, différent d'une transcription, et à ne pas confondre non plus avec ce que nous scribouillons sur le papier pour soutenir nos messages, et encore moins avec la littérature. Si on suit Lacan, on rendra ici hommage à Joyce d'une écriture littéraire qui rejoint l'écrit, car ininterprétable – quoique pas sans effets – et qui, donc, a réussi à sortir de la littérature.

Alors, pour *Télévision*, avec notre entreprise durant ces deux années d'une lecture d'élucidation, d'explicitation, nous traitons ce texte qui a été parlé en visio comme un écrit, et non pas parce qu'il est imprimé. L'imprimé ne fait pas l'écrit. Dans sa « Postface au *Séminaire XI* », Lacan évoque d'ailleurs la possible part d'écrit qu'il pourrait y avoir dans sa parole. Même question pour *Télévision*.

Reste cependant une interrogation pour nous, pour moi. Comment l'écrit pas à lire de *Télévision* s'arrange-t-il avec le style baroque ? Et Lacan, l'homme de la structure, du mathème, du signifiant asémantique, de la logique dont il a fatigué ses élèves, comment serait-il baroque ?

Pour comprendre pourquoi Lacan accepte ce qualificatif, il faut avoir pris une juste idée de ce qu'il appelle le baroque, qui n'est évidemment pas simplement ce que serinent les revues d'art.

Elles nous diront parlant du *xvi^e* siècle et spécifiquement de l'art pictural chrétien de la Contre-Réforme, Caravage, Rubens, Velásquez, Le Bernin bien sûr, notre fétiche lacanien, que le baroque n'est pas seulement le bizarre, l'excentrique, les perles qui ne sont pas parfaitement rondes que les Portugais qualifiaient du terme de *barroco*, mais un art qui vise à l'émotion, en jouant du mouvement, de l'implicite du hors-cadre, de la sensualité des formes, de la théâtralité, pour toucher au cœur, toucher moins la raison que les sens et avec eux la fibre tragique qui s'y conjoint. On sent qu'à travers tous ces termes, auxquels Lacan ne dit pas non, ça parle de jouissance. Cependant, sa thèse est autre, elle porte sur la fonction historique de cette dite Renaissance postclassique.

Qu'est-ce qui renaît dans cette Renaissance ? Rien de moins selon lui que le polythéisme antique faisant retour dans le monothéisme. L'exaltation de l'obscénité artistique par la « scopie corporelle ¹¹ », soit la vision des corps jouissants jouant dans cet art le même rôle que les récits de la mythologie, laquelle ne nous a pas montré certes, mais nous a raconté tout ce peuple de l'Olympe qu'étaient les dieux du paganisme. L'art baroque réalise par l'image des jouissances de corps à contempler ce que la mythologie réalisait par le récit. N'y voyez pas de paradoxe, car les dieux étaient, je cite, « des figures un peu consistantes de l'Autre ¹² » et la consistance ne vient jamais que par la fixation d'une jouissance. Et de fait, vu de la psychanalyse, à chaque dieu la sienne de jouissance, à chaque dieu son plus-de-jour dominant, puisque les jouissances du parlant sont fragmentées, et le paganisme a fait le tour de la palette, chacun exemplifiant une configuration dont les païens pouvaient se faire un modèle. Le baroque chrétien réitère l'opération et il s'agit de « [raviver] la religion *des* hommes ¹³ » – équivoque du *des* – après la douche glacée de la Réforme. Seulement, c'est à l'exclusion de la copulation : « Il y a là une réduction de l'espèce humaine ¹⁴ », dit Lacan. Elle n'est pas sans rebondir au moins apparemment dans les *Trois essais sur la sexualité* de Freud et dans le pas de rapport sexuel dont ils inaugurent la voie, sauf que ceux-ci rouvrent la question du statut de la jouissance, et non pas par la scopie corporelle mais par le signifiant et sa logique.

Alors, le style baroque de Lacan ? On peut toujours interroger un style de divers points de vue, sur son passé, lui demander d'où il a émergé, ses sources, lexicales, syntaxiques, etc. Mais demandons-lui plutôt sa fonction dans son présent et dans son avenir.

Dans les termes des années 1960, on pourrait le dire baroque non parce qu'il use de l'étalage scopique, mais parce qu'il vise au cœur, au cœur de la jouissance des corps en se faisant « cause du désir ». Or, le désir qui court

entre les lignes et les métabolismes des plus-de-jouir qui animent la métonymie langagière sont tellement parents – si on a bien lu la partie que « Radiophonie ¹⁵ » lui consacre –, tellement inséparables, que l'on peut dire aussi que ce style exemplifie, outre le manque du désir avec sa puissance d'incitation, ce que j'ai appelé l'ubiquité de la sexualité. Loin d'être seulement au lit et dans les corps à corps, elle est pour les parlants, je cite, « une sexualité de métaphore, métonymique à souhait ¹⁶ ». Lacan est allé jusqu'à dire à son séminaire : ici je ne fais pas l'amour, je vous parle, mais c'est la même chose. Propos baroque propre à chiffonner le bon sens à l'évidence, mais qui dit que l'articulation du parler supplée à ce qui manque dans l'amour. Pas d'exotérisme pourtant, car l'exotérisme prétend à un savoir direct de la jouissance, sans le signifiant ¹⁷. Au contraire, depuis la subversion par l'objet qui commence à Socrate, selon Lacan, tout est à la surface, comme l'est l'inconscient d'ailleurs, toutes les pépites de langage autorisées par *lalangue*, de celles qui se réduisent à un littéral hors sens, jusqu'à celles qui incluent les pantomimes des scopies corporelles du théâtre. Évidemment, cette langue obscène, cette langue à jouir, ce sexe à fleur de langue, cette langue à fleur de sexe par sa singularité même est une dit-mension bien opposée à celle du mathème ou de l'écrit comme pas à lire.

Pour conclure, je me disais, mais trop tard puisqu'on est à la fin, que l'on aurait pu dans ses deux années rechercher, s'il y en a, je me le demande, des traces du baroque dans l'écrit de *Télévision*, soit des traces de ce qui n'y parle pas à l'entendement mais qui convoque la jouissance. On pourrait aussi se demander quel est le statut de nos propres productions si travaillées, si sérieuses. Difficile de les prendre pour de *l'Écrit*, ça m'est évident, mais même quelle parole est-ce ?

* ↑ Séance conclusive au séminaire École 2021-2022, « Jacques Lacan, *Télévision*, Question VI », à Paris le 2 juin 2022.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 105.

2. ↑ J. Lacan, « Ouverture », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 15.











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

4. ↑ Le paragraphe qui suit a été ajouté après coup.

5. ↑ J. Lacan, « Postface au *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 503.

6. ↑ *Ibid.*, p. 505.

7. ↑ *Ibid.*, p. 507.

8.  *Ibid.*, p. 505.
9.  *Ibid.*, p. 503.
10.  C. Soler, « Des cliniques », Journée nationale des Collèges de clinique psychanalytique, *Qu'est-ce qu'une clinique psychanalytique ?* Bordeaux, le 19 mars 2022.
11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 105.
12.  *Ibid.*, p. 104.
13.  *Ibid.*, p. 103.
14.  *Ibid.*, p. 105.
15.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*
16.  J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Le Seuil, 1973, p. 35.
17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 169.

ET ENTRE-TEMPS...

Alexandre Faure

Du psychanalyste immunisé *

Je commencerai par une fable de Jean de La Fontaine intitulée *La Chauve-souris et les Deux Belettes*. Notre chauve-souris s'introduit dans le nid d'une belette ; voici la belette très en colère, furieuse contre les souris qui depuis fort longtemps tâchent de lui nuire. Sur le point d'être dévorée, la chauve-souris se déclare : « Je suis oiseau : voyez mes ailes. » « Sa raison plut, et sembla bonne. » La belette lui laissa la vie sauve. Deux jours plus tard, la chauve-souris se fourre chez une autre belette aux oiseaux ennemie. La voilà de nouveau en danger de sa vie et pour s'en sortir proteste qu'on lui fait outrage : « Pour qui me prenez-vous ? » Elle sauva une seconde fois sa vie, cette fois en l'absence de plumage : « Je suis souris : vivent les Rats. »

J'en viens aux vers de fin et à ce qui s'en déduit. La Fontaine écrit : « Plusieurs se sont trouvés qui, d'écharpe changeants, / *Aux dangers*, ainsi qu'elle, ont souvent fait la figure ¹. / Le sage dit, selon les gens : / Vive le Roi ! Vive la Ligue ! » Au xvii^e siècle, la couleur de l'écharpe désignait son appartenance – verte pour la Ligue, blanche pour le Roi –, ce qui donnera plus tard l'expression « changer d'écharpe », autrement dit changer de parti, abandonner la cause première pour laquelle on combattait. Insaisissable chauve-souris, mi-souris, mi-oiseau, persuadant l'autre qu'il y a erreur sur sa personne, sa double appartenance lui sauve la peau.

Quelle serait alors la couleur de l'écharpe d'une clinique psychanalytique ?

Pour qui tu te prends ?

Une question circule et s'adresse à la chauve-souris qu'il y a en certains de nous : *Qu'est-ce que tu as mis sur ta plaque, toi ?* ; traduction : *Pour qui tu te prends ?* Embarrassante question que celle de cette double appartenance dont on saura tirer profit en fonction des situations, telle la chauve-souris de la fable énonçant « Pardonnez-moi, [...] ce n'est pas ma profession. » Psychologue-psychanalyste m'apparaît comme l'insistance du

débat plus ancien des psychothérapies d'inspiration analytique. Cependant, l'argument de se déclarer oiseau ou souris semble bien maigre pour affirmer ce qu'on y fait, et, concernant la clinique psychanalytique, pas d'écharpe, aussi diplômante soit-elle, qui n'en garantisse la couleur.

J'ai découvert avec étonnement un Lacan pour qui il n'était pas question d'exclure ces mêmes psychothérapies, plutôt d'en tenir compte pour se demander ce qu'il s'y passe, au point qu'il se posera la question de savoir si « nous devons considérer pouvoir maintenir la fonction qu'occupe la psychothérapie dite d'inspiration analytique comme quelque chose qui puisse être pris *de plano* comme étape de formation ² ».

Skondit

À la question *Qu'est-ce que la clinique psychanalytique ?*, Lacan répondait : « Elle a une base – C'est *ce qu'on dit* dans une psychanalyse ³. » Qui d'autre que Lacan pour fournir une telle réponse, de laquelle se déduit que sa base sera constituée de tout autre chose que de concepts, de procédés techniques, de repères nosographiques ou diagnostiques. Néanmoins, reste à dire ce qui pourra s'édifier plus tard sur cette base.

La clinique psychanalytique constituée par *skondit*, cela l'insère d'emblée dans une expérience de parole rendant vaines toutes recherches de la manifestation de la présence du sujet au-delà de la parole ⁴, espérant trouver ce que le sujet ne dit pas. « Mouvement de démission dans l'usage de la parole ⁵ », sanctionnait Lacan en 1955.

Je n'avais encore jamais pris la mesure de cette thèse qui nécessite de revenir sur ce que parler veut dire et de s'arrêter sur l'usage spécifique de la parole dans l'analyse. Avec cette formulation, *skondit*, Lacan ne se sert pas des catégories de la parole, ni du discours, ni même du signifiant. N'allons pas trop vite à imputer à Lacan que ce *skondit* soit à saisir dans un rapport premier de compréhension. Plutôt dévoile-t-il une autre question : qu'est-ce qu'à dire ça, ça veut ? « Entendre ce qu'il "veut dire", dit assez qu'il ne le dit pas ⁶ », écrit Lacan. Et ça, c'est notre expérience quotidienne ⁷. Ainsi, situer ce *skondit* à partir de ce qu'implique la parole analytique, sépare la clinique psychanalytique des autres pratiques de parole ; séparation certes à peine visible du dehors ⁸, mais séparation tout de même.

« Cas de vérité ⁹ »

Après le texte de l'Ouverture de la section clinique dans *Ornicar ?*, on trouve une série de questions-réponses dont j'extrais la remarque de Marcel Czermak à propos de la relation de la clinique analytique avec la vérité ¹⁰.

Lacan de répondre que Freud, lui, « n’y croit jamais, que quiconque lui dise la vérité ». Dès lors, le *skondit* ne sera pas le tout de la parole, il se dimensionne de la vérité – dimension de la vérité qui donne une épaisseur à *skondit*. Dans le séminaire *Les non-dupes errent*, on rencontre une expression tout à fait étonnante : « cas, de vérité », plus habitués que nous sommes à croiser des cas, des casiers cliniques. Ces *cas de vérité* avaient retenu mon attention l’an dernier lorsque les cas d’urgence nous travaillaient. Et ceci pour une raison très simple : ces cas seront ceux pour lesquels « l’aide du discours analytique [...] s’impose ».

À haute voix, « cas de vérité » s’entend de travers et assone avec *quatre vérités*, dire ses *kadvérité* à quelqu’un. Assonance heureuse puisque Lacan produit ces *cas de vérité* dans une séance où il revient précisément sur la différence entre le vrai (*aléthès*) et le réel pour préciser le rapport du *dire vrai* au discours analytique. Dès que quelqu’un fait le moindre effort pour *dire vrai*, c’est-à-dire dire ce qui ne marche pas, dire ce qui coince, eh bien cela dérange tout le monde. C’est en ce point du dérangement, de ce qui viendra perturber le discours calme et tranquille, le discours parfaitement bien établi ¹¹, que Lacan situe ces cas « où on a besoin [...] d’une psychanalyse c’est-à-dire des cas de vérité ¹² ». À contre-courant des discours les réduisant volontiers à l’indignité, Lacan soulignera leur rapport de parenté avec la vérité tenant « au fait qu’ils sont dans le joint où ça ne marche pas ¹³ », ces cas où le savoir inconscient est boiteux.

Je ne peux tenir pour hasard que quelques jours seulement avant cette leçon du 12 février 1974, Michel Foucault poursuivait son séminaire *Le Pouvoir psychiatrique* dans lequel il avançait sa contribution à une histoire de la vérité en général ¹⁴. Pour réduire son propos bien trop rapidement, retenons qu’il revient sur la conception de la vérité telle qu’envisagée par le savoir scientifique – une vérité-démonstration –, pour faire advenir une vérité d’une tout autre référence : la vérité-événement, la vérité-foudre. Rien d’autre qu’une vérité qui se produirait dans l’ordre de la contingence, au sens de ce qui n’était pas prévu au programme. « Une vérité qui ne nous attend pas, car c’est une vérité qui a ses instants favorables, ses lieux propices, ses agents et ses porteurs privilégiés ¹⁵. » « Irruption de vérité ¹⁶ », dit encore Michel Foucault.

Tentation du clinicien

Il conviendrait de poser la question suivante à chaque orientation théorique et clinique : sur quoi la vérité est-elle indexée ? Quel est le *criterium* de la vérité ? Lacan interprète la « grande tentation du psychanalyste [...]

qu'il faut bien appeler par son nom : celle de devenir un clinicien ¹⁷ ». Qu'est-ce qu'un clinicien pour Lacan ? Rien de plus que quelqu'un qui se sépare de ce qu'il voit, de ce qu'il entend, pour deviner les points-clés et se mettre à pianoter dans l'affaire ¹⁸. Ce pianotage est conséquent d'une erreur de calcul du clinicien-technicien à l'endroit de la vérité, appuyant sur des boutons pour espérer la faire surgir ou attendant l'énoncé-aveu qui donnerait la solution.

Cela porte à déduire les conséquences cliniques et théoriques de ces cas de vérité proches de ce que Freud a d'abord appelé des cas en contradictions avec la théorie. Je reprends alors volontiers pour nos collègues cliniques une remarque de Jean Clavreul à propos de la section clinique : avons-nous réussi à ne pas répéter ce chemin qui conduisit d'un discours sur la clinique à un discours universitaire, reconstituant ainsi le cercle ésotérique ¹⁹ ?


Du psychanalyste immunisé


Alors pourquoi ce titre ? C'est un titre un peu provocateur, j'en conviens, et cet adjectif fait problème puisqu'on ne peut décider s'il protège ou s'il rend insensible. Contre quoi et par quoi le psychanalyste pourrait-il être immunisé ? Ce mot est de Lacan, prononcé au congrès sur psychothérapie et psychanalyse d'octobre 1968 dans un moment où il expose son souhait quant à son École : « C'est pourquoi je souhaite qu'au cœur ²⁰ de notre École viennent des travailleurs, dont je ne souhaite pas spécialement qu'ils ne soient pas analystes, mais enfin qu'ils soient encore assez frais, pas trop immunisés par la pratique même de l'analyse, contre une vision structurale des problèmes ²¹. » Cette immunisation par la pratique évoque l'anesthésie de ceux venant écouter son enseignement déplorée plusieurs années auparavant : « La plupart n'ont gardé qu'un mixage de formules, un catéchisme en pagaille, qui les anesthésie à toute surprise de la vérité ²². » *Immunisation par la pratique*, c'est tout autre chose qu'une immunisation par la doctrine.


Pour conclure, il me semble qu'une clinique dite psychanalytique et non psychologique doit être une clinique commandée par un questionnement de la position de l'analyste dans la cure, et non par une clinique prétendant objectiver le patient en construisant sur lui un savoir ²³.


Si l'on revient sur la *skondit* de l'*Ouverture*, la suite décide bien sûr de ce que Lacan en entendait. Mais, à seulement isoler ce syntagme, à le séparer du reste, cela permet de lire autrement le pronom indéfini « on ». *Skondit* laisse ouvert la lecture du côté de l'analyste : *keskildit* de *skonluidit* ? Les


collèges dits de clinique psychanalytique offrent ainsi l'espace d'un dire, l'espace pour dire ce que l'on fait ²⁴ avec ces cas de vérité qui nous viennent – en institution ou en cabinet – ; c'est ainsi que je comprends le verbe « clinique » que produit Lacan. *Dire ce que l'on fait* sera cette façon d'interroger le psychanalyste, de le presser de déclarer les effets et les raisons de *skildit*.


*  Texte de l'intervention prononcée le samedi 19 mars 2022 à Bordeaux, à l'occasion de la Journée nationale des Collèges de clinique psychanalytique.


1.  « Faire la figue à quelqu'un ou à quelque chose » désigne « braver », « défier », « se moquer de ».

2.  J. Lacan, « En guise de conclusion », *Lettre*, n° 7, mars 1970, p. 157.


3.  J. Lacan, « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, Bulletin périodique du Champ freudien, n° 9, Paris, 1977, p. 7.


4.  J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 337.


5.  *Ibid.*, p. 333.


6.  *Ibid.*, p. 331.


7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, séance du 11 décembre 1957.

8.  J. Lacan, « Variantes de la cure-type », art. cit., p. 325.


9.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 12 février 1974.


10.  M. Czermak, « Questions et réponses », *Ornicar ?*, Bulletin périodique du Champ freudien, n° 9, Paris, 1977, p. 11.


11.  Cf. J. Lacan, « Du sujet enfin en question », dans *Écrits, op. cit.*, p. 234 : à propos du symptôme, « il ne s'agit pas du problème classique de l'erreur, mais d'une manifestation concrète à apprécier "cliniquement", où se révèle non un défaut de représentation, mais une vérité d'une autre référence que ce, représentation ou pas, dont elle vient troubler le bel ordre [...] ».


12.  J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*

13.  *Ibid.*


14.  M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2003, p. 235.






15.  *Ibid.*, p. 236.

16.  J. Lacan, « Du sujet enfin en question », art. cit., p. 231.

17.  J. Lacan, « En guise de conclusion », art. cit., p. 165.

18.  *Ibid.*

19.  J. Clavreul, « De Vincennes à Sainte-Anne », *Ornicar ?*, Bulletin périodique du Champ freudien, n° 9, Paris, 1977, p. 30.

20.  Dans la version publiée, il est écrit : « au cours de notre École ».
21.  J. Lacan, « En guise de conclusion », art. cit., p. 164.
22.  J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits, op. cit.*, p. 836.
23.  P. Bruno, « L'équivoque et la séparation », *Psychanalyse*, n° 17, 2010, p. 17.
24.  C. Soler, *Le Transfert, de l'amour au sexe*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2019, p. 11.

Adrien Klajnman

Ladite hystérie de Socrate *

On pourrait croire qu'il y a deux Socrate. L'un avec pour seul savoir *Éros* et l'autre plus obscur, avec sa voix et son démon, à l'entour de la mort. Une mort demandée à ses juges et obtenue au cours d'un procès retentissant. Lacan épingle surtout de Socrate son « atonie ¹ » et l'exige de l'analyste : Socrate est inclassable. Sans la moindre peur, loin d'être sans désir, il s'offre en sacrifice et choisit la mort. Comment fait-il ? Lacan répond dans *Le Transfert* que Socrate peut s'effacer comme mortel et se rendre immortel parce qu'il a le « culte du signifiant ² ». Autrement dit, ce n'est pas lui qui questionne les maîtres athéniens et réfute leur *doxa*. C'est le discours même de la vérité. La loi du langage dépasse Socrate et s'impose à tous.

Lacan s'est étonné qu'un culte aussi sévère ait pu séduire autant. Avant de conclure drôlement, un dimanche, « Socrate me tue » et de s'en trouver, le lendemain, « infiniment plus gaillard ³ » ! Doit-on entendre que l'exemple de Socrate nous ouvre au deuil de l'éternité ? Qu'il nous instruit de notre mortalité, d'une castration fondamentale nécessaire pour aimer ? Ce Socrate tragique de la « seconde mort ⁴ », celui qui châtre et peut faire dire à tous « Socrate m'a tué ! », ne voisine pas vraiment avec Dora autour d'un lac ! Il paraît loin du Socrate dit « hystérique ⁵ » par Lacan. Qui plus est, Lacan demande ouvertement pourquoi on ne pourrait pas voir la psychose en Socrate. Ne doit-on pas dès lors tenter de lui emboîter le pas ?

Il n'a pas manqué de souligner le silence sur la voix de Socrate, témoin de la relation la plus étroite du sujet au signifiant. Je cite à cet égard « Mise en question du psychanalyste » de 1963, fraîchement publié dans *Lacan Redivivus* : « Socrate fait venir la mort à sa voix, savamment conquise à n'être pas un suicide, et on voudrait nous imposer que ce soit seulement la mort d'un mortel, comme une conclusion logique. L'assemblée tonnerait, on n'oserait même cligner de l'œil, si quelqu'un scandait : paranoïaque ⁶. »

À suivre le Lacan du *Transfert*, Socrate hallucine un démon protecteur. Son existence bascule après que l'oracle d'Apollon profère qu'il est le plus

sage des hommes : « C'est en somme un fou, qui se croit au service commandé d'un dieu, un messie ⁷. » Le vœu socratique de continuer à parler après la mort serait un bel indice de délire pour Lacan ⁸. Dans ce tableau, il désigne donc la psychose sous le tragique de la pulsion qui demande la mort et touche au but. On irait dans le même sens en évoquant un pousse-à-la-femme lorsque dans *Le Banquet*, au moment de se prononcer sur l'amour en son nom, Socrate laisse parler la prêtresse Diotime, « la femme en lui ⁹ ».

Les « images pathétiques des drames existentiels de l'homme », offertes au regard par les hystériques d'après « Les complexes familiaux », paraissent ainsi d'un autre registre ¹⁰. La crise de Socrate pilant et se tenant debout sur un pied ne peut plus faire songer cliniquement à l'hystérie. Ni l'anecdote d'une courbature à son épaule, engendrée par l'effleurement d'un certain Critobule. Pour Lacan, c'est un simple indice de la « violence du désir ¹¹ ». Mais le soin avec lequel il dépeint la psychose ne justifie-t-il pas d'autant plus de revenir sur le Socrate qu'il dit « hystérique » ? On aurait tort d'attiser une querelle de diagnostic, psychose *versus* hystérie. L'exercice est tentant. Mais est-il suffisant ?

Lacan a jugé utile de rappeler qu'à sa mort, dans la position d'objet, déchet de la Cité, Socrate recommande un sacrifice à Esculape, le dieu des thérapeutes ¹². D'après la *Proposition de 1967*, Alcibiade est à la place de l'analysant. Il suppose en Socrate analyste les signifiants d'un savoir précieux. Le transfert à Socrate a beau être le premier et le plus long de l'histoire, Socrate sait qu'il n'est pas aimé inconsciemment. Donc il ne cède pas à la demande et refuse la métaphore amoureuse. Parce qu'il a ce savoir sur l'amour, il n'aime pas, ne devient pas amant à la place de l'aimé. Et puisque cette place est laissée vide par Socrate, elle est pour Agathon, qui peut devenir amant. Trois Socrate donc ? Le fou, l'hystérique et l'analyste ?

Suivons *Le Savoir du psychanalyste* : « Ce qui est dit est de fait, du fait de le dire. Seulement il y a de l'achoppement, tout est là, tout en sort ¹³. » Qu'est-ce qui achoppe du fait que Lacan dise Socrate hystérique et qu'en sort-il ? Pourquoi diable le dire hystérique si ce n'est pas un diagnostic clinique ? On songe bien sûr d'abord au fait qu'« hystérique » qualifie un discours.

Les questions de Socrate cherchent un savoir qui se sait, peut se justifier et se transmettre. En son nom, il s'en tient au savoir interne à la loi du signifiant, à l'*epistèmè*, la science. C'est pourquoi Lacan remarque que sur l'amour le savoir transparent à lui-même de Socrate se tait et laisse parler les mythes. Socrate sait et lorsqu'il ne sait pas, se tait. Est-ce par cette butée sur l'amour, sur ledit *amur*, que Socrate rencontre l'effet de

chute du discours ? L'hystérique qui ne sait pas ce qu'elle dit quand elle parle, et peut l'apprendre, n'est pas Socrate : c'est Alcibiade. C'est-à-dire le démon de Socrate s'il avait la parole ¹⁴. Le discours analytique reste certes à inventer pour faire entendre ce démon. Mais Alcibiade « n'en avait pas besoin ¹⁵ ». Il a Socrate.

Lacan scelle donc le sort du silence de Socrate à la science : l'opération qui conduit au savoir de maître, d'après *L'Envers de la psychanalyse*, « c'est le discours de l'hystérique ¹⁶ », qui n'est autre que « le discours de la science ¹⁷ ». Le Socrate dit hystérique est celui qui veille à inspirer au maître un désir de savoir en lui transmettant la production du vrai par le langage. Le maître veut que les choses marchent. Il est par définition étranger au savoir. La philosophie en devient nécessaire, pour extraire et diffuser au maître les techniques qui lui manquent. Pour lui inspirer un désir, Socrate fascine le maître : il le prend en défaut de savoir ce qu'il prétend savoir. Socrate est donc parent du discours de l'hystérique. Mais jusqu'où ? « Il y a là un domaine à ne pas déflorer ¹⁸ », avertit malicieusement Lacan. Avant de s'empreser de le faire.

Le discours de l'hystérique est le « détour » industriel imposé par le non-rapport sexuel : « Ça va cahin caha grâce à un truc qui le rend insoluble, voilà ce que veut dire le discours de l'hystérique ¹⁹. » Ce qu'il s'agit de savoir et qui n'est pas à déflorer est donc le prix de cette personne qui parle. Il est requis que « l'homme sache quel objet précieux elle devient dans le contexte de discours ²⁰ ». N'est-ce pas le motif pour lequel Socrate refuse les avances d'Alcibiade : réduire leur relation au discours ? Comme tout sujet du discours de l'hystérique, Socrate est « divisé par le signifiant-maître ²¹ ». Il refuse à « s'en faire le corps ²² » puisque ce n'est pas lui qui réfute son interlocuteur, mais le signifiant. Socrate fait donc une grève : il voile son savoir propre en disant qu'il ne sait rien. Et soumet l'interlocuteur qu'il questionne à la seule loi du langage.

N'est-ce pas pour lui plaire que les interlocuteurs de Socrate se prêtent au jeu de la question ? Il faut qu'ils persévèrent dans ce but, donc répondent, pour qu'un savoir puisse advenir : « Ce que l'hystérique veut c'est un maître sur lequel elle règne, qui sache beaucoup de choses, mais tout de même pas qu'il en sache assez pour ne pas croire que c'est elle qui est le prix suprême de tout son savoir ²³. » C'est bien son savoir propre que l'hystérique soustrait en se faisant l'objet précieux, dérobé au maître. Le Socrate hystérique serait donc celui qui fait signe au maître et disparaît comme une chimère. Avec pour horizon la jouissance d'un savoir absolu, dicté par la nécessité du vrai, le désir socratique peut-il être autre

qu'insatisfait ? Tout savoir, donc plus rien à savoir : une certaine « mise à mort du désir ²⁴ » apparaît dans la ligne de mire du désir insatisfait. Est-ce que ça peut s'arrêter là ?



























Le discours de l'hystérique n'est pas encore l'hystérisation du discours instituée par le discours analytique. Pour les différencier, Lacan distingue la « conduite » de « l'être » de l'hystérique dans *L'Envers* ²⁵. L'analyste en position de causer le désir et de dévoiler la jouissance recueille la vérité de la conduite de l'hystérique. L'analysant « ne sait pas ce qu'il a ²⁶ » au départ : hystérisé dans le dispositif, il pourra découvrir « le manque ²⁷ » qui fait son être. Socrate a l'art d'accoucher et de reconnaître le savoir manquant de l'autre. Par sa mort, par son sens de la question et de l'aporie qui interrompt le discours, il produit un effet d'effleurement du discours analytique. Mais est-ce suffisant pour le dire analyste ?

Je dirais pour finir que Lacan se sert lui-même de l'effet socratique, du questionnement qui sidère, pour hystériser les analystes. Là où il évoque Socrate, n'est-ce pas parce qu'il en attend un effet de savoir ? Lacan désarçonnerait son public et toucherait d'un doigt socratique ce qui ne se sait pas de Socrate. Et Socrate, ne capte-t-il pas notre attention sur ce qu'il ne fait que toucher du doigt ? Sa mort, ses attitudes, son questionnement font résonner des discordes, des nuances, des points de contact et d'achoppement avec le discours analytique. Ce Socrate qui effleure n'est donc pas seulement à l'origine du mythe du non-savoir. On pourrait avancer qu'il met Lacan au pied du mur de continuer à produire le savoir de l'analyste et à régler le diapason de ses signifiants. N'est-ce pas faire l'hypothèse qu'en disant Socrate psychotique, hystérique, analyste, Lacan s'est servi de Socrate pour faire entendre sa voix ? Et constituer un savoir par une infatigable *mise en question* ?

Mots-clés : hystérie, psychose, signifiant, science, discours.

* ↑ Présenté lors des Journées nationales EPFCL-France 2021 : « Hystéries », les 27 et 28 novembre 2021 à Paris.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 19 et p. 105.

2.  *Ibid.*, p. 124.
3.  *Ibid.*, p. 101.
4.  *Ibid.*, p. 124.
5.  J. Lacan, « Allocution sur l'enseignement », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 302 ; « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 405 ; « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 558.
6.  J. Lacan, « Mise en question du psychanalyste », *Ornicar ? Lacan Redivivus*, Paris, Navarin, 2021, p. 92.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 105.
8.  *Ibid.*, p. 127.
9.  *Ibid.*, p. 153.
10.  J. Lacan, « Les complexes familiaux », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 75.
11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 108.
12.  J. Lacan, « Mise en question du psychanalyste », art. cit., p. 97.
13.  J. Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 67.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 197.
15.  J. Lacan, « Proposition sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 251.
16.  Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 23.
17.  J. Lacan, *Je parle aux murs, op. cit.*, p. 66.
18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 37.
19.  *Ibid.*, p. 36.
20.  *Ibid.*, p. 37.
21.  *Ibid.*, p. 107.
22.  *Ibid.*
23.  *Ibid.*, p. 150.
24.  J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », 26 février 1977, *Quarto* (Supplément belge à *La Lettre mensuelle* de l'École de la Cause freudienne), n° 2, Bruxelles, 1981.
25.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 41.
26.  *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 53.
27.  *Ibid.*, p. 52.

ENFANCE ET PSYCHANALYSE

Jean-Paul Montel

Ce qui fait traumatisme pour l'enfant *

Présentation

Avant d'engager plus loin la réflexion, je vous propose de différencier, en psychanalyse, les concepts de sujet, d'angoisse et de traumatisme, d'avec notamment leur acception en philosophie. De là, même si cela peut sembler quelque peu fastidieux, voire superflu, comment Lacan en vient-il, dans son séminaire éponyme, à prendre le contre-pied des philosophes et de Freud lui-même ?

Dès le début, ce dernier, dans son emprunt à Otto Rank, fit du temps de la naissance un moment paradigmatique d'angoisse. Celle-ci devient le prototype d'un premier traumatisme ¹. Si tout au long de son élaboration elle prend valeur d'énigme, pour lui, la question de l'angoisse demeure centrale. Des névroses traumatiques de guerre et de la compulsion de répétition, il infère que ce qui ne peut se remémorer est condamné à se répéter... Il poursuivra ensuite un questionnement sur l'angoisse, qu'il va différencier en spécifiant les notions « d'affect, de peur et d'effroi ² ». L'angoisse préviendrait ainsi d'un danger, aussi bien extérieur qu'intérieur, à la fois exogène et endogène.

Dès 1894, sous le nom de *névrose d'angoisse*, Freud parle de *complexe symptomatique*, qu'il distingue de la neurasthénie. « Ce qui mène à la névrose, précise-t-il, ce sont tous les facteurs psychiques qui empêchent l'élaboration de l'excitation sexuelle ³ ». L'angoisse prend alors valeur de signe, de « substitut ⁴ », puis dans un deuxième temps c'est celle de la perte d'objet. Le danger est réel et plonge l'*infans* dans un état de dérégulation : l'« hilflosigkeit ».

En 1920, dans « Au-delà du principe de plaisir », Freud intègre la pulsion de mort. C'est à partir de sa seconde topique, en 1923, avec le moi et le ça, qu'il reconsidère la fonction de l'angoisse. En 1926, dans le texte « Inhibition, symptôme et angoisse », il remanie en profondeur le concept,

ce qui consacra la rupture définitive avec l'auteur du traumatisme de la naissance.

Inversion de perspective, ce n'est plus le refoulement qui cause l'angoisse, mais l'inverse. De plus, l'angoisse vient en réaction face à un danger interne et non à un objet. Dans la phobie, l'angoisse se trouve ainsi projetée sur un objet extérieur. Elle est à la fois consécutive au facteur traumatique et signal de la menace de sa réapparition toujours possible.

Freud envisage-t-il déjà que se joue dans l'angoisse le rapport intime du sujet au réel, comme Lacan l'avance ? Dans une perspective freudienne, l'objet d'angoisse qui fait facteur traumatique est aussi l'obstacle qui submerge le sujet et annule l'action du principe de plaisir. La fonction des symptômes, c'est aussi d'éviter l'irruption de l'angoisse. C'est donc par la formation du symptôme qu'elle est endiguée. Freud relève incidemment que celui-ci témoigne de l'activité sexuelle des névrosés.

L'apport de la théorie lacanienne

Si Lacan se réfère lui aussi à la naissance comme prototype de toute forme d'angoisse, c'est pour faire un pas de plus. Nous entrons alors en psychanalyse lacanienne par le signifiant et l'objet *a*.

La seconde naissance est celle du sujet. Elle se produit par son articulation dans la chaîne signifiante. Notons aussi que l'angoisse précède la cession de l'objet *a*, dit « perdu » avant même d'exister. L'objet *a*, au lieu de l'Autre, est ce qui du sujet, par son inscription dans le réel, échappe au symbolique. Il est donc ce qu'il y a de plus réel dans l'Autre. Dans son antériorité, à la coupure signifiante, à l'apparition d'un sujet barré et désirant, l'angoisse prend alors valeur de signal du réel. Si le sujet se construit dans la chaîne signifiante, l'angoisse pose ainsi la question du réel qui lui échappe. C'est un réel en excès qui annihile toute fonction symbolique. Par ailleurs, dans sa confrontation au réel, l'angoisse témoigne de sa division constitutive, elle est à comprendre comme vérité du sujet... Elle se vit, s'éprouve, mais ne se déchiffre pas.

Au-delà de toute opposition, c'est par l'angoisse que Lacan articule la jouissance au désir. L'objet d'angoisse, c'est quand le manque vient à manquer. À la différence de la conception freudienne, l'angoisse, entre jouissance et désir, « n'est pas le signal d'un manque, mais [...] d'être le défaut d'appui que donne le manque ⁵ ». « L'angoisse surgit de la mise en abyme du semblant de phallus. La béance, du désir à la jouissance, c'est là que se situe l'angoisse ⁶ », souligne-t-il.

C'est donc parce que l'objet *a* choisit qu'il devient objet cause du désir. La fonction leurrante du désir, c'est de jeter un voile sur cette division que l'angoisse dans son surgissement met à nu. Mais si l'angoisse ne trompe pas, pourrions-nous envisager que ce qui nous trompe tient au fait même de la division du sujet par le langage ?

Le cheminement de Lacan sur l'angoisse et ses enjeux s'inscrit déjà dans la suite du *Séminaire IX* sur l'identification, avec l'apologue de la mante religieuse qui fera la couverture du *Séminaire X*. S'y trouve déjà une première définition de l'angoisse : « C'est la sensation du désir de l'Autre ⁷. »

Pour Lacan, l'angoisse jaillit de la proximité du dévoilement de l'objet. Notons aussi que son effort de conceptualisation « universalise » un objet *a* qui n'est pas un objet.

Du même coup s'accroît une orientation vers le réel. De là le solipsisme d'un temps d'angoisse singulier, déconnecté de l'Autre, que le sujet ne peut relater... L'affect d'angoisse se manifeste alors par une écriture qui imprime sa marque dans le corps... Pour le penser, suivant la formule de Colette Soler, « il faut "en passer par le corps" ⁸ ». L'affect, ça regarde le corps... « C'est de la pensée que ça décharge ⁹. »

Contribution d'un philosophe à l'antiphilosophie

Si, au fil de ses écrits et séminaires, Lacan se réfère, certes avec discrétion, à Kierkegaard, celui-ci est l'invité d'honneur du *Séminaire X*. En précurseur, dans l'histoire des idées, bien avant la construction freudienne, cet auteur associe sexualité et angoisse. De son côté, Lacan, à la suite de Freud, met en lien la répétition avec l'angoisse traumatique. Dans le *Séminaire XI*, s'il fait de la répétition un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, il va aussi trouver ses points d'appui dans *La Reprise* (*Wiederholung*), le roman du philosophe danois ¹⁰.

Pour ce dernier, l'angoisse est l'affection la plus remarquable produite par l'homme. En cela, il faut se laisser instruire par l'épreuve d'angoisse, qui ouvre pour lui sur l'authenticité de la liberté, car « l'apprentissage véritable de l'angoisse est le suprême savoir [...] Elle est créatrice d'un possible qui n'est pas, mais ne demande qu'à surgir [...] L'angoisse est désormais présente comme le possible du nouvel état ¹¹ », souligne-t-il. Dans son lien au néant elle nous pousse et dans son surgissement elle est cause et non effet. Elle participe d'un saut qualitatif ; le désir en serait son remède. Elle inscrit une temporalité et ouvre sur l'infini. Dans une anticipation à venir de l'esprit, elle est donc rupture de l'immédiateté hégélienne.

Hegel écrit la *Phénoménologie de l'Esprit* en 1807 et meurt en 1831. Onze ans après, Kierkegaard écrit *Le Concept de l'angoisse*, antithèse de la clôture du système hégélien. Il avance ainsi l'instant du franchissement : « L'angoisse [...] du possible [...] est le vertige de la liberté ¹². » Toutefois, Kierkegaard met aussi en avant le tragique de l'existence et de la condition humaine, marqué du sceau du péché, en référence sans doute avec l'éducation rigoriste de son père pasteur. Il produit de la sorte un saut qualitatif. À la généralisation et à l'idéalisme hégéliens, il oppose, de façon polémique, l'être inassimilable, dans sa singularité. Par là même, il fraye la voie à une antiphilosophie qui objecte à une conception globale et généralisable de l'homme, avec pour horizon un savoir absolu.

Heidegger trouve ainsi des jalons chez Kierkegaard. Quand il écrit, en 1929, *Sein und Zeit*, il considère lui aussi l'angoisse comme une « affection insigne, parce qu'elle touche la vérité du *Dasein*, comme être au monde de la vérité, comme dévoilement de la vérité de l'Être en son retrait ¹³ ». Il reprend la thématique du philosophe danois, celle du surgissement d'une angoisse qui nous introduit à la temporalité. Dans cette rupture de l'immédiateté, l'homme a à se faire surgir, là où il n'est pas encore.

Si les deux philosophes qualifient l'angoisse d'affection, le paradoxe tient aussi au titre de l'ouvrage de Kierkegaard, écrit en 1844, *Le Concept de l'angoisse*, qui n'est donc pas un concept, mais bien plus une charge caustique, sans concession, à l'encontre de la philosophie de Hegel. Il n'a certainement pas échappé à Lacan que le titre est déjà en soi tout un programme anti-hégélien. En effet, il est illogique et absurde de soutenir que l'affect d'angoisse, le seul qui ne trompe pas selon Lacan, puisse en même temps relever d'un concept philosophique généralisable. L'édition non commerciale du *Séminaire X* est plus explicite à ce sujet : « La vérité c'est Kierkegaard qui l'avance, ce n'est pas la vérité de Hegel, mais la vérité de l'angoisse ¹⁴. » Notons aussi que dans l'édition de Jacques-Alain Miller, la citation, édulcorée, devient : « La vérité de la formule hégélienne, c'est Kierkegaard qui la donne ¹⁵. »

Avec Martin Heidegger, nous retrouvons donc une angoisse fondatrice : celle de l'Être là, jeté au monde, qui, dans sa foncière indétermination, arrache le petit d'homme au néant et le projette dans l'ex-istence. L'angoisse révèle donc à l'homme son être au monde. Ainsi pour ces deux philosophes l'angoisse porte-t-elle sur l'Être, alors qu'elle porte sur l'objet *a*, invention de Lacan. Le sujet de la logique aristotélicienne, l'*hupokeimenon* (étymologiquement, ce qui est jeté en dessous), existe du fait même que je parle et que je le suppose, pour penser. De là, puis-je me poser la question de

l'Être qui est aussi l'essence, l'*ousia* d'Aristote ? Pour eux, l'angoisse est l'essence même de l'homme et donc une catégorie existentielle fondamentale. En cela, l'angoisse nous place devant le néant, là où le sujet s'évanouit. De même objecte-t-elle au concept de substance en philosophie, à ce qui subsiste en soi et en permanence. Dans son séminaire *Encore*, Lacan fera de la substance pensante de Descartes la substance jouissante.

Le traumatisme de structure

Relevons aussi que la conception du traumatisme en psychanalyse est aux antipodes de l'approche des troubles traumatiques. S'il n'y a pas de rapport sexuel, car il ne saurait y avoir adéquation entre le mot et la chose, c'est bien parce que le trou dans la langue fonde le trauma. Lorsque le savoir défaille, un impensable qui ne se sait pas fait irruption. Plus qu'un accident externe qui viendrait désorganiser l'individu, le trauma est inhérent au sujet parlant. Corrélativement, la sexualité est toujours traumatique pour lui.

Si la notion de traumatisme apparaît par là même centrale en psychanalyse, dans son acception, Lacan l'articule avec ce heurt d'un réel qui fait « traumatisme » pour le sujet. Et si le réel, c'est « ce à quoi il ne manque rien », pour autant cela ne signifie pas que le réel soit plein. La plénitude serait celle imaginaire de la sphère pleine, en suspension dans le vide, celle de la représentation du Dieu d'Aristote. S'il n'y a donc pas de manque dans le réel, c'est que le manque, de même que la castration, est du registre symbolique. Il importe alors de ne pas manquer au manque, sinon c'est l'angoisse. Le traumatisme jaillit du réel, comme rencontre, suivant la formule de Lacan, essentiellement manquée. L'angoisse est donc indexée au réel puisqu'elle en est aussi sa révélation. Dans sa fonction de signal, l'angoisse nous met sur la trace de l'objet *a*, car elle « est la seule à viser la vérité de ce manque ¹⁶. »

La rencontre traumatique pour l'enfant

James porte le prénom d'un célèbre acteur, qui devint une légende immortelle, brutalement arraché à la vie, dans une sortie de route, par la vitesse fulgurante de son bolide. C'est aussi le peu que lui a transmis sa mère, avec qui il n'est pas en lien. « Elle avait vu un de ses films et m'a donné ce prénom... »

Quant au père : « Je ne le connais pas..., ajoute-t-il aussitôt. Ma mère m'avait seulement dit qu'il vivait là-bas, dans cette petite ville, dans la rue. » Si le père demeure un inconnu, l'errance qu'il lui attribue fait tout autant énigme pour lui.

De sa trajectoire de vie

« Dès ma naissance, j'ai été placé en pouponnière, puis dans plusieurs familles d'accueil, avant d'aller en foyer, à l'adolescence. » De famille d'accueil en famille d'accueil : « Ils faisaient que nous rabaisser... À l'école en primaire, ils racontaient pourquoi je mens, sur ma mère, j'avais honte de ça ! » « Ma mère est schizophrène. Je l'ai su très tôt, elle me l'a dit et les autres le disaient à tout le monde. J'ai toujours eu honte de mes parents. » À cette assignation qui le surplombe, s'ajoute une atteinte supplémentaire qui le percute encore : « Je la voyais seulement une fois par mois, en visite médiatisée, en présence d'une éducatrice. Mais ça n'a pas duré. À mes huit ans, elle m'a téléphoné pour me dire qu'elle allait se suicider, alors je l'ai répété. Quand je pense à ma mère, ça me fait peur, ça prend la tête ! Elle vit toujours », et lui avec l'angoissante menace. « Ensuite, j'ai vu une psy, j'ai aussi pris des médicaments. »

« Pour mon père, j'ai cherché à savoir. Dans cette petite ville, il était connu, il habitait dans un abri, c'était un habitué du lieu. Les parents de mon ami avec qui j'étais en foyer le voyaient souvent. À quatorze ans, j'apprends ainsi qu'il était mort, de boisson, dans la rue. » James n'emploie que rarement le sigle SDF. Il dit ne pas avoir retenu son nom et prénom, il s'en tient donc aux supposées informations glanées auprès d'autres.

Dans la seconde famille d'accueil : « J'étais encore à l'école maternelle, ils m'enfermaient, dans la cave, dans le noir, sans doute, j'étais pas facile » (il se qualifie même d'impulsif). « Et en vacances en Ardèche, un été, c'était au tour de l'autre enfant placé, d'être enfermé la nuit dans le cabanon, pour ses bêtises. » « Alors eux faisaient le loup, lui pleurait et nous on riait... » Comme son double, « lui aussi avait le même parcours que moi : son père l'avait lâché. L'assistante sociale m'a dit que c'était de la maltraitance. Et quand les services sociaux l'ont su, ils nous ont retirés. »

Comme une pensée qui s'écrit autrement, dans l'équivoque du « j'ai grandi sans père », il poursuit : « J'ai grandi seul, sans toit, d'un lieu à l'autre, sans attache, livré à moi-même, on m'a placé un peu partout... Tout-petit, j'avais déjà pas d'appui, je gardais les choses en moi. » Le « sans toi » resurgit, dans sa lancinance, par une autre question : comment plus tard dans sa vie ne pas se retrouver sans toit, ou encore faire sa vie sans toi ? Par analogie au roman de Georges Perec *La Disparition*, alors comment écrire une histoire « sans e », sans eux, sans parents et sans toi, le père ? Autrement dit, comment inscrire une perte ?

Rétrospectivement, sa recherche du père lui semble d'autant plus vaine qu'elle est source d'angoisse et de honte mêlées. Sans doute, sans trop

en savoir, vaut-il mieux encore s'en prémunir. Comment soi-même ne pas se retrouver à la rue ?

« Je pars sans rien, il faut s'arracher, pour réussir. » Alors, agir, comme l'avance Lacan, « c'est arracher à l'angoisse sa certitude, agir c'est opérer un transfert d'angoisse ¹⁷ » et se transporter au-delà.

Ainsi prépare-t-il un baccalauréat professionnel. Sans présentement aboutir, il est à nouveau en formation dans une entreprise du bâtiment : « C'est pour ça que je suis sur plusieurs métiers, pour pouvoir un jour construire ma propre maison. D'ailleurs, le père de mon ami a construit la sienne, lui-même. » Il y revient fréquemment au cours des séances, espacées de rendez-vous manqués. Il nous recontacte parfois après coup, par sms, pour nous dire qu'il ne se souvenait plus de la date... Paradoxalement, il a aussi l'impression que tout va trop vite, que le temps s'accélère, il aimerait parfois que les choses s'arrêtent, que plus rien ne change, qu'il puisse se fixer.

L'angoisse du devenir, c'est aussi de se faire surgir, là où il n'est pas encore, en avance sur lui-même. Depuis bientôt vingt ans, dans sa dépendance à l'institution, il vit celle-ci telle une mère tutélaire qui vérifie, entre autres, la tenue du studio. S'il dénonce son contrôle tatillon, parfois vétilleux, il appréhende tout autant de s'en dégager, car cela équivaldrait probablement pour lui au saut dans le vide.

Néanmoins, il explique : « Depuis que je suis arrivé dans ce foyer pour jeunes majeurs, c'est pas bon pour moi, depuis je bois. » Il use parfois de qualificatifs psychiatriques, glanés sur internet, d'autant qu'avec ses copains, la consommation d'alcool et de cocktails de stupéfiants, dont la cocaïne, déclenche après coup sa crainte « de ne plus redescendre, de rester perché ». Ainsi s'est-il promis de ne plus y toucher.

Il prend aussi, nous dit-il, des granions de lithium, comme automédication, indiqués par la grand-mère d'un copain de foyer. « Cela a des pouvoirs apaisants et surtout ça aide à faire le tri dans la tête et de savoir pourquoi on fait ça », précise-t-il. Par son entremise, « elle m'a dit vas-y, ça te fera du bien », pour « sortir les pensées étranges de sa tête », il est aussi allé voir un ostéopathe-rebouteux, à la gestuelle incantatoire, pour lui tout aussi énigmatique.

Quant aux éducateurs : « J'aime pas les rejeter, mais ils ne nous font pas confiance. Avant j'avais besoin de soutien et maintenant j'éprouve de la vengeance... J'ai plein de trucs dans la tête, mais on est tout seul, en studio, on peut pas demander de l'aide et en plus ils nous le reprochent, c'est encore plus blessant... Alors, je peux pas leur faire confiance. Au début on

cherche à se venger. De quoi ? Pourquoi ? De la souffrance de l'abandon, du rejet de la trahison, de l'humiliation. »

Il parle souvent d'une éducatrice dont il est tombé éperdument amoureux. Ainsi qu'il le dit, il lui a fait des avances. De là a-t-il pris, au pied de la lettre, son conseil d'aller voir un psy, pour parler. Puis, dans un placage, il ajoute : « Du coup je *mettais* dit : est-ce que je la prends pas comme une mère, je l'aime bien, mais je lui en veux ? Alors j'ai cherché dans l'annuaire et j'ai trouvé, pas loin du studio, votre adresse. »

« L'autre fois, dans le bureau des éducatrices, j'ai voulu masquer ça : le coup de cœur, en disant devant elle, à sa nouvelle collègue qui me proposait un café : "Toi au moins tu sers à quelque chose", alors j'ai vu son regard », ce qu'il associe : « Depuis tout petit, je me laisse faire par le regard des gens... Ensuite ça me perturbe, ça ne va pas pendant plusieurs jours... » Sans doute se confronte-t-il à cette sensation du désir de l'Autre, au « que veut-il ? ».

Et puis, ajoute-t-il, « elle prend trop les choses à cœur. Au début ça allait, maintenant, elle me casse les pieds et me casse, pour des produits d'hygiène que je n'ai pas achetés, alors que ma priorité, c'était ce jour-là d'aller au commissariat pour déclarer le vol de mon scooter. »

Casser revient fréquemment dans ses propos, casser est aussi en prise avec un corps aux fractures multiples, à la suite de chutes répétées durant l'enfance ou depuis l'adolescence en deux-roues et en scooter. Dernièrement, sur le chantier, il s'est démis l'épaule et vient durant trois séances le bras en écharpe...

Il parle aussi d'une angoisse qui lui « donne les boules » : celle de « devenir comme [sa] mère schizophrène », d'où ses recherches incoercibles sur internet. Ce qui fait toujours énigme pour lui, c'est la menace qu'elle lui lança par téléphone, de se suicider : « Pourquoi elle m'a dit ça ? » Et aussi, « schizophrène, est-ce que c'est héréditaire ? » Peut-être cela résonne-t-il avec des pensées morbides, qualifiées de « bizarres », d'« étranges », qui le mènent au bord de la déroute. Expériences de dédoublement et de dépersonnalisation, renforcées par les produits ? « Sur le chantier, je suis dans mes pensées, mais pas dans ce que je fais, automatiquement. Alors ils s'en rendent compte, je leur en ai parlé. Il y en a même un qui m'a répondu : tu vas tuer quelqu'un ! » Le quelqu'un pourrait-il aussi bien être lui ? Dans l'équivoque, il en retient en tout cas la menace. Il ne saurait s'en extraire. Pour conjurer la représentation menaçante d'une mère dite schizophrène qui veut se suicider, son versant casse-cou et trompe-la-mort ne fait-il pas alors autrement retour ?

Par-delà le diagnostic


Ladite schizophrénie de la mère fait toujours, pour lui, énigme angoissante. Alors, comment conjurer la supposition d'une atteinte héréditaire fantasmée ? Peut-être, en venant me rencontrer. Mais là aussi, rien n'est moins assuré, d'autant que l'appel téléphonique de la mère lui disant « je vais me suicider » demeure extemporané, hors du temps, une épée de Damoclès, redoublant la catastrophe subjective. Lacan précise d'ailleurs que la rencontre avec le désir de l'Autre produit l'angoisse, dans la mesure « où je ne saurais vraiment quel objet *a*, je suis pour lui ¹⁸. » Quant à l'idée de vengeance envers les autres, même si au cours des entretiens elle refait surface, par intermittence, elle apparaît évanescence et insaisissable, dans son adresse même.


Si, au fil des séances, l'hypothèse de la structure se pose de la sorte, une approche prudente, au sortir de l'adolescence, nous invita un temps à la laisser en suspens. Néanmoins, nous ne pouvons faire abstraction d'une discursivité aux glissements métonymiques.


Ainsi ai-je tenté de l'accueillir, en dehors du dispositif de la cure. Sans trop l'exposer par mes questions à ce qui fait énigme pour lui, je m'en remets, avant tout, à ce qui le pousse paradoxalement au travail.


Depuis sa naissance, il a grandi en leur absence, « tout seul », « sans eux », sans parents, ce qui équivaut pour lui au « sans rien ». Néanmoins, sur un versant plus imaginaire, le fait de se vivre littéralement « sans toi » peut paradoxalement être source d'investissement, à commencer professionnel. S'agit-il pour lui de prendre de la sorte sa revanche, en posant les fondations de sa propre vie par l'acquisition d'un savoir-faire dans les métiers du bâtiment ? En tout cas, dans ce temps-là, plus qu'il ne pose de questions, il me prend à témoin de son projet de vie, de maîtriser un jour tous les corps de métier nécessaires pour construire, tout seul, mais pas sans les autres, sa propre maison...


Mots-clés : énigme, sans toi.t, agir.


*  Prononcé dans le cadre des « Samedis de l'Eclipsea », *Enjeux d'une clinique psychanalytique du traumatisme*, le 14 mai 2022 à Aix-en-Provence.


1.  S. Freud, « Vingt-cinquième conférence, L'angoisse », (1917), dans *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, PBF, 1983, p. 374.


2.  *Ibid.*, p. 372-373.


3.  S. Freud, *Névrose psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 35.


4.  S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, (1926), Paris, PUF, 1986, p. 7.


5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 66.


6.  *Ibid.*, p. 205.


7.  J. Lacan, *L'Identification*, AFI, séminaire inédit, leçon du 4 avril 1962, p. 225.


8.  C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, PUF, coll. « Essai », 1971, p. 49. Formule reprise dans *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 39.

9.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 37.


10.  J. Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 45-46.


11.  S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques, Le Concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1990, p. 290.


12.  *Ibid.*, p. 224.


13.  M. Heidegger, *Sein und Zeit, Être et temps*, traduction de François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

14.  J. Lacan, publication AFI hors commerce, leçon du 21 novembre 1962, p. 32.

15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 35.

16.  *Ibid.*, p. 266.

17.  *Ibid.*, p. 93.

18.  *Ibid.*, p. 93 et p. 376.

Pantchika Doffémont *

Se cacher à l'Autre **

Patrick est placé à l'âge de trois ans dans une famille d'accueil et son père justifie ainsi le placement : « C'est parce qu'on avait trop d'enfants, ça dérangeait. » Patrick se montre angoissé et violent sur l'enfant de l'assistante familiale et à l'école. Les accueils suivants ne se déroulent pas mieux. Il est noté dans le rapport de l'Aide sociale à l'enfance que les parents n'acceptent pas le placement en famille d'accueil ; Patrick est fidèle au positionnement parental.

Il a quatre ans quand naît sa petite sœur et cinq ans quand, à la demande des services sociaux qui cherchent à le préserver, le droit d'hébergement de ses parents est supprimé. Patrick est alors suivi au CMP (centre médico-psychologique) avec un léger traitement qui lui est prescrit pour soulager ses angoisses, ses états d'agitation, d'agressivité et d'excitation.

À l'âge de six ans, il est placé en MECS (maison d'enfants à caractère social) où il retrouve un de ses frères. Il ne voit ses parents que dans le cadre de visites à la journée alors que son frère sort tous les week-ends. Lui, reste seul, désemparé et en pleurs, laissé en plan par l'Autre parental au nom de l'Autre judiciaire.

Freud écrit dans *Introduction à la psychanalyse* que la séparation a pour effet l'angoisse, qui chez l'enfant se manifeste lors de l'absence de la personne aimée, ardemment désirée, la mère, « un objet tenu en haute estime ¹ ». L'angoisse est le signal d'alarme ou la défense contre ce que Freud appelle l'*Hilflosigkeit* ou encore la détresse du sujet devant une situation de danger insurmontable associé à la perte de l'objet. Cette perte implique un danger réel lié à la détresse biologique et matérielle, et un danger pulsionnel inconnu lié à un accroissement excessif des tensions internes. C'est ce nouage entre danger réel et danger pulsionnel qui est nommé traumatique par Freud.

Pour Lacan, l'angoisse surgit quand le désir de l'Autre prend la forme du *Che vuoi*, « que me veut-il ? », car « dans la présence primitive du désir de l'Autre comme obscure et opaque, le sujet est sans recours, *hilflos* ² ». L'angoisse est la conséquence de l'absence de mobilisation du signifiant du désir chez le sujet, elle est la réponse du réel à l'énigme du désir de l'Autre. C'est cette rencontre avec le réel en tant que rencontre manquée – ce qu'atteste la répétition – qui est une expérience traumatique.

Au travers des premiers évènements de sa vie, ne serait-ce pas l'énigme de la naissance, de la mort et de la perte, une interrogation sur son être : « Que suis-je dans tout cela ? » que Patrick questionne dans sa relation à ses parents ? La fidélité de Patrick au positionnement parental ne marque-t-elle pas sa dépendance au désir de l'Autre, issue de cette première symbolisation constituée par l'alternance d'une présence et d'une absence faisant surgir la question du désir de l'Autre, *Che vuoi* ? En fait, Patrick ne chercherait-il pas dans les intervalles, « dans ce qui ne colle pas, dans les manques du discours de l'Autre », comme le note Lacan, à appréhender ce qui rampe, glisse, fuit, tel le furet, c'est-à-dire le désir de l'Autre ³ ? Ne chercherait-il pas ainsi à questionner ce lieu de l'Autre ? Ce lieu où il n'y a pas de réponse comme telle, où aucune explication n'est satisfaisante, où vient se glisser un manque du fait de la présence du défaut structurel dans l'Autre ?

Patrick a maintenant sept ans quand il est placé au domicile familial. Il redouble son CP, il ne sait ni lire, ni écrire, ni compter et bénéficie d'une AVS (auxiliaire de vie scolaire). Et c'est à la demande de la directrice de l'école et avec l'accord des parents que je le recevrai à mon cabinet. Alors comment, dans le cadre des séances, Patrick va-t-il tenter de traiter le trauma par la mise en place d'un jeu symbolique pour questionner ce qui le concerne dans son être : « Qu'est-ce que je suis pour l'Autre ? »

Les premières séances et la mise en jeu de la parole

C'est son père qui l'accompagne la première fois. Il dira : « Patrick, il ne parle pas », parole équivoque livrée pour dire que Patrick parle peu mais aussi qu'il doit se taire.

Patrick a bien compris. Il exprimera qu'il a quelque chose à me dire et demandera à son père de sortir. Il se taira, et c'est avant le retour de ce dernier qu'il m'informerait qu'il doit aller passer le mercredi après-midi à la MECS. À son père, il dira : « J'ai pas parlé », et encore : « J'ai rien dit, tu m'achèteras des bonbons. » Il peut aussi dire qu'il ne sait pas si maman travaille, qu'il faut demander à son père, car c'est lui qui sait. Puis, il

expliquera à son père qu'il n'a pas répondu à ma question. Enfin, Patrick peut dire une chose et le père revenir aussitôt dessus.

Quand je parle avec son père, Patrick s'agite, fait du bruit, pète, tape sur la caisse, tente de nous interrompre par des propos grossiers à l'égard de sa mère. Son père réagit en lui demandant où il a appris ça : « À l'école », répond l'enfant. Ou bien, Patrick dira « maman a un bébé dans le ventre », ou encore « j'aime pas les bébés ». Il s'allonge par terre et fait le bébé, il se met une couche. Le père dira qu'il n'est pas jaloux de sa petite sœur, là encore la discussion sera close alors qu'apparaissent plus clairement les questions qu'il n'arrive pas à formuler autour de la naissance et de la reproduction.

Seul, il joue avec les Playmobil. L'histoire est pauvre, avec quatre personnages : maman est assise sur le canapé avec le bébé à côté d'elle, elle regarde la télé. Papa est sur la moto et va faire les courses. Plus tard apparaît un policier qui surveille, il a « un pistolet pour tuer ». Patrick cherche à dire et à ne pas dire pour obéir au commandement implicite de se taire. Le policier qui *surveille*, qui peut être violent et dangereux avec un *pistolet pour tuer*, apparaît davantage comme un surmoi précœdipien. La capacité symbolique du père à mettre une limite, un interdit qui exigerait du sujet une restriction de jouissance, est mise à l'épreuve, la jouissance est plutôt débridée. Le père apparaît davantage comme un père de la réalité et un père imaginaire.

Une nomination incertaine

En présence de son père et de son frère, il écrira son nom en lettres majuscules mais avec un C. Son frère le reprendra et le réécrira sans le C. Patrick porte en effet le même prénom que son père mais sans le C. C'est le père qui est à l'origine du choix de ce prénom. Pourtant, à l'état civil, il est bien prénommé Patrick avec un C comme son père.

Dans le *Séminaire IX* sur l'identification, Lacan rappelle que le nom propre ne se traduit pas d'une langue à l'autre « puisqu'il se transpose simplement, il se transfère ⁴ ». La structure sonore du nom propre est gardée comme telle parce que sa propriété particulière est que l'énoncé égale la signification. Pour Lacan, ce phénomène fait ressortir l'affinité du nom propre avec le trait unaire, qui est quelque chose de l'ordre de la trace, qui résulte de l'effacement du figuratif, de sa réduction au trait fonctionnant comme purement distinctif. Le sujet s'identifie à ce signifiant singulier qui est le nom propre.

Le nom propre est aussi une nomination symbolique qui pose les points de repère, les interdits et qui permet l'application de la loi. Il donne à toute personne une place logique et unique dans l'ordre généalogique. Ainsi, Patrick est le fils de ses deux parents et cette filiation est une trame symbolique dans laquelle il est appelé à s'inscrire et à partir de laquelle peut s'élaborer le lien de filiation à ses ascendants. Il apparaîtra plus tard dans les séances qu'il ne peut mettre un ordre dans sa fratrie et qu'il ne se repère pas non plus dans sa filiation ; il découvrira, avec étonnement et jubilation, que son *Papy est le papa de son papa*.

Revenons à la lettre. Patrick est troublé. Doit-il écouter son père et écrire son prénom sans le C ou écouter la maîtresse et apprendre à l'écrire avec un C ? Lire et écrire, c'est accepter la symbolique de la lettre comme étant toujours la même. Lire, c'est pouvoir assembler des lettres et laisser tomber celles qui ne se lisent pas, et écrire, c'est pouvoir inscrire toutes les lettres, même celles qu'on n'entend pas. Il en est ainsi pour la lecture et l'écriture du prénom de Patrick, C est une lettre muette qui s'inscrit et se laisse tomber, elle symbolise une présence sur fond d'absence et met en jeu l'acceptation d'une perte.

Apprendre à lire et à écrire, c'est aussi accepter un apprentissage fait d'opérations de codage et de décodage qui permettent la mutation d'une chaîne signifiante orale en une chaîne écrite, et inversement, c'est admettre un savoir (les connaissances) organisé selon un code et des règles transmises par un professeur.

L'apprentissage de l'écriture et de la lecture est en fait la soumission du sujet à l'ordre symbolique, à des lois du langage, c'est la marque de l'opérationnalité de ce signifiant particulier du Nom-du-Père dans le processus d'accès au symbolique chez l'enfant. C'est dire que le signifiant, le « Nom-du-Père » comme instrument logique, comme point de capiton du signifiant et du signifié, va assurer que lorsqu'on parle, la phrase se boucle et prend sens pour que la langue tienne.

Patrick, dans ses tentatives d'écriture, choisira toujours d'écrire son prénom avec un C, marquant ainsi sa volonté d'adhérer à la langue imposée qui vient de l'Autre, à la loi du langage.

Les débuts de l'écriture

À la séance suivante, Patrick prendra des lunettes et les fera disparaître par un tour de magie. Il voudra dessiner une maison. Il fera un carré qui n'a que trois côtés qu'il effacera aussitôt. Il fait des gribouillages, ébauches de trace plutôt que dessins.

Il voudra écrire et me demandera d'écrire mon prénom en lettres italiques. Il le recopie et remarque que nous avons des lettres en commun, le K et le A, lettres qui instaurent la relation transférentielle.

Il prendra la boîte de mouchoirs posée sur la table et écrira : PUR BLANC.

Puis il va proposer ce jeu : je dois fermer les yeux, le temps qu'il écrive un mot, ensuite, il se cache et je dois le chercher (ce qui sous-tend qu'il me manque). Il rit quand je le trouve et je dois alors lire ce qu'il a écrit : LOTUS. En cachant les lunettes, en me demandant de fermer les yeux, la dimension imaginaire est supprimée, il ne reste que la dimension signifiante et le réel de la lettre.

À la fin de la séance, il reviendra vers moi et me demandera : « T'as des bonbons ? – Non. – T'as des chewing-gums ? – Non. – T'as des gâteaux ? – Non. – T'as un papa ? – Oui. » Il se jettera alors sur le canapé dans une explosion de cris et de rires. Pour Patrick, ne pas avoir de bonbons, gâteaux, chewing-gums, c'est apparaître manquante. Et avoir un père, c'est avoir assumé un désir qui consent à la loi du Père détenteur du phallus et gardien de la jouissance et aux lois du langage. C'est parler à un Autre barré.

Après cette séance inaugurale qui lui ouvre l'accès au savoir, Patrick va répéter avec beaucoup de plaisir ce jeu de cache-cache durant plusieurs séances, car pour lui le placage du signifiant sur le réel, le langage comme semblant, est une joie.

Il choisira des mots dans des livres : couronne, chouette (la maman chouette), il voudra écrire « mon papa adore » (nous emmener au bord de la plage), ce qui donnera *mon p adore*, ou encore il voudra lire « j'aime ma maman » et dira « je veux maman ».

Il sera à l'écoute et attentif. Dans le registre pulsionnel, le langage l'affecte dans son corps et écorne un peu de sa jouissance.

Avec ces jeux, on peut penser à celui du *Fort-Da*. Freud écrit : « Un jour où la mère avait été absente pendant de longues heures, elle fut saluée à son retour par son enfant avec le message o-o-o-o, qui parut d'abord inintelligible. Mais on ne tarda pas à s'apercevoir que l'enfant avait trouvé pendant sa longue solitude un moyen de se faire disparaître lui-même. Il avait découvert son image dans un miroir qui n'atteignait pas tout à fait le sol et s'était ensuite accroupi de sorte que son image dans le miroir était "partie ⁵". » Ainsi, nous apprenons qu'après le jeu du *Fort-Da*, l'enfant s'en est allé jouer sa propre disparition dans le miroir.

Pour Lacan, le jeu de cache-cache est un jeu d'occultation qui montre l'occultation du sujet « par un signifiant toujours plus pur ⁶ », un sujet

voué à apparaître en même temps qu'à disparaître. Il soulignera que ce premier jeu est une « action symbolique ⁷ » qui nous montre « la fonction révélatrice » du signifiant. Pour Patrick, il en est de même, c'est à disparaître et à s'énoncer comme disparaissant qu'il peut apparaître.

La gomme sera aussi un objet important, Patrick effacera des mots qu'il écrira ou les miens. Je lui ferai remarquer qu'il en reste toujours la trace même s'il les a effacés.

Ces mots choisis, ces signifiants sont devenus des traces effacées comme s'ils n'étaient que des fausses pistes et Lacan fera remarquer qu'une trace faite pour qu'on la prenne pour fausse est pourtant la trace d'un vrai passage, et c'est là, dans cette trace qui se présente comme vide, que se présente un sujet parlant. Le sujet apparaît avec la naissance du signifiant. Autrement dit, le signifiant révèle le sujet, mais en effaçant sa trace ⁸, ou encore le sujet n'est représenté que par un signifiant pour un autre signifiant. Pour Lacan, ces apparitions-disparitions sont les instants propres à révéler le sujet comme parlêtre, instants glissés entre « cette extinction qui luit encore et cette éclosion qui achoppe ⁹ ».

Ainsi, présence-absence, paraître-disparaître, être vu-faire comme s'il n'existait plus, c'est sur le fond de ces premiers jeux symboliques où Patrick a disparu-apparu comme sujet qu'il se révèle comme effet du signifiant et comme énigme.

Un autre mot choisi sera *Ogresse*, signifiant qui essaie d'approcher le lieu où menace l'intolérable de la jouissance, c'est-à-dire la Chose. Il l'effacera et il en restera la trace ou bien encore l'empreinte comme celle que trouve Robinson Crusoé. Trace d'un semblable, trace de l'autre qui fera dire à Lacan que « la distinction du signe et de l'objet est ici très claire, puisque la trace est justement ce que laisse l'objet, parti ailleurs ¹⁰ ». Avec la trace, le signe se sépare de son objet. Elle signale l'objet *in absentia*, et confère au signe son évanescence. Ainsi, la trace signale à la fois la présence et l'absence de l'objet comme la trace laissée du signifiant *ogresse* signale à la fois la présence et l'absence de la Chose.

Cependant, même si le langage opère une désactivation partielle de la Chose, voire une certaine mortification, il ne vient pas à bout de *ce lieu où le plaisir y serait trop intense* ¹¹. Pour Lacan, la Chose apparaît toujours dans le réel, sur le versant de l'horreur, comme une zone interdite. C'est un fait de structure, l'opération de symbolisation effectuée, la Chose est ce qui reste rebelle au symbolique.

Ce jeu d'occultation d'objets qui appartient à l'Autre permet aussi à Patrick d'adresser une autre question : l'Autre « peut-il me perdre ¹² ? »,

autre nom du cache-cache. Ce jeu lui permet de se révéler aussi comme objet manquant au lieu de l'Autre et de jouer sa séparation d'avec l'Autre. Comme Lacan le note, le *Fort-Da* est d'abord ce moment où l'enfant se sépare de son statut d'objet partiel¹³ de la mère, pour advenir à une question qui vise l'Autre maternel : qu'est-ce qu'elle veut, celle-là¹⁴ ? Ces jeux de disparition révèlent pour l'enfant l'énigme que constitue le désir de la mère. Et c'est parce que son désir est inconnu, en ce point de manque, que se constitue le désir du sujet¹⁵, à l'horizon duquel se profilera une interrogation pour le sujet, sur l'objet susceptible de le combler, sur sa capacité à être cet objet comblant du désir de la mère, car « ce que l'enfant cherche, [c'est à se faire] désir de désir, c'est de pouvoir satisfaire au désir de la mère¹⁶ », comme l'a formulé Lacan.

Or, le désir de l'Autre, du fait de la présence du défaut dans l'Autre qui est de structure, est habité au niveau symbolique du manque signifiant $S(A)$. Et c'est l'opération de la métaphore paternelle qui permet à l'enfant de signifier la question du désir de la mère, en convoquant le père qui a le phallus (en tant que père symbolique). Par cette opération, le Nom-du-Père est le nouveau signifiant qui vient se substituer au signifiant du désir de la mère. Il est le point de capiton qui fonde la signification en produisant un autre signifiant : le phallus, signifiant du désir, réponse à l'énigme du désir de la mère.

Qu'en est-il pour Patrick ?

Il pourra, les séances suivantes, caché sous le plaid, commencer à formuler des fantasmes très archaïques : « Le chien, le roi lion grondent très fort. Le roi lion a mangé le bébé de la maman ourse. La maman ourse dort. Le loup-garou sort ses pattes et ses griffes pour attraper le bébé ours. » Ou encore il fera le bébé qui pleure car il est tout seul, le papa, la maman, le grand frère et la petite sœur, tout le monde est parti. Les fantômes vont venir le manger, ils vont aussi manger la maman, le papa, le grand frère et la petite sœur, ou bien, dans une autre version, ils mangeront la maman chouette et les bébés chouettes mais pas le papa chouette, ou encore le militaire tuera papa chouette, maman chouette et les bébés chouettes.

Dans la construction de ces petits mythes qui expriment des angoisses de dévoration, de mort, de solitude, il apparaît que, pour Patrick, la fonction symbolique du père n'est pas élaborée, et en raison de cette insuffisance du symbolique, la perte de l'objet est radicale et réelle. Cette confrontation directe avec un réel traumatique provoque l'irruption de l'imaginaire avec l'apparition de fantômes, personnages indéfinis et persécuteurs, et celle d'un père réel effrayant.

Bien que Patrick ait pu symboliser le désir de la mère, et dans le transfert poser la question de l'énigme de son désir, il apparaît que l'opération de la métaphore du Nom-du-Père dans le processus d'accès au symbolique est en panne. Pas de symbolisation qui lui permette d'acter qu'il ne suffit pas à satisfaire le désir de sa mère, qu'il ne réalisera pas l'objet du fantasme de la mère. Le désir et la loi, qui ne sont qu'une seule et même barrière pour barrer l'accès de la Chose¹⁷, étant inopérants, la jouissance maternelle ne peut être circonscrite. L'Autre maternel reste un Autre non barré dans sa jouissance, pourvu d'un appétit sans limite, une *ogresse* ersatz de la Chose.


Et doter l'Autre d'un appétit de jouissance engendre facilement le fantasme d'être l'objet de la jouissance de l'Autre auquel le sujet doit s'offrir sans retenue pour combler le manque. Pour Lacan, le sujet fait alors le choix du pire, il choisit de traiter la jouissance, la « Chose », sans le père¹⁸, autrement dit la psychose.


Pour conclure


Je recevrai Patrick une dernière fois et il parlera de Maëlle. Il la présentera ainsi : « C'est ma sœur. Tu ne dois pas le dire à papa. C'est un secret. » À la suite de mon accord, il m'apprendra que Maëlle n'est pas sa sœur mais la petite amie de son grand frère et qu'il est amoureux d'elle.


















Ainsi, à défaut d'une identification au père, c'est dans une identification à son grand frère, en tant qu'idéal du moi, que Patrick cherche à se constituer une identité de garçon et à accéder à l'Autre sexe sous couvert de l'amour.

Mots-clés : apparaître-disparaître, action symbolique, trace, désir de l'Autre.

* Pôle 2, Marseille-Aix-en-Provence-Corse.

** Prononcé dans le cadre des « Samedis de l'Eclipse », *Enjeux d'une clinique psychanalytique du traumatisme*, le 14 mai 2022 à Aix-en-Provence.

1. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, (1916-1917), traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2003, p. 493.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Éd. de La Martinière, 2013, p. 27.
3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 194.
4.  J. Lacan, *Séminaire IX, L'Identification*, <http://www.valas.fr/>, p. 126-127.
5.  S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1981, p. 53.
6.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 800.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation, op. cit.*, p. 44.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 78-79.
9.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », art. cit., p. 801.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, (1955-1956)*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 188.
11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 224.
12.  J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits, op. cit.*, p. 844.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 175.
14.  *Ibid.*, p. 175.
15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 199.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 191.
17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, p. 98.
18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, op. cit.*, p. 240.

ART ET PSYCHANALYSE

Francis Le Port

Fiodor Dostoïevski – Jouer sa vie *

« Bénie soit la Providence qui a donné à chacun un joujou : la poupée à l'enfant, l'enfant à la femme, la femme à l'homme, et l'homme au diable » (Victor Hugo, 1833, *Marie Tudor*, acte I, scène 2). On trouve une autre version de cette bénédiction. Difficile de savoir à quoi cela tient. Peut-être Hugo a-t-il remanié sa pièce au fil des représentations ? L'enchaînement en tout cas s'en trouve modifié : « Oh ! Que la providence est grande ! Elle donne à chacun son jouet : la poupée à l'enfant, l'enfant à l'homme, l'homme à la femme, et la femme au diable ! »

« Le jeu, c'est le sujet ¹ », nous dit Lacan. Au jeu de la névrose, l'hystérique se fait enjeu, l'obsessionnel se met hors jeu. Qu'en est-il du psychotique ? À quel jeu joue-t-il ? De quelle place joue-t-il ?

Le jeu suppléance

Comme vous le savez, le jeu commence dans l'enfance. Je me suis intéressé aux travaux d'une psychanalyste pour enfants, Marie Lenormand, qui a écrit en 2011 une thèse sur ce sujet, qu'elle a résumée ultérieurement en trois articles... plus un ². Je passe sur l'historique qu'elle fait de la littérature psychanalytique sur le jeu. Citons simplement les apports de Freud, bien sûr, de Ferenczi, Mélanie Klein, Donald Winnicott, Jacques Lacan, Françoise Dolto. Sa thèse propose une partition des jeux d'enfant dans la cure selon les mécanismes psychiques qui y opèrent : *Verneinung* (dénégation), *Verleugnung* (déli ou démenti), *Verwerfung* (rejet ou forclusion). La question est celle de l'accueil que fait, ou pas, l'analyste à ces jeux divers, qu'elle désigne aussi par leurs fonctions : jeu de trompe-l'œil pour la dénégation, jeu de leurre pour le déni, jeu de suppléance pour la forclusion.

Elle illustre chaque type de jeu par des cas de la littérature ou de sa clinique, notamment le petit Hans de Freud pour la *Verneinung*, le petit Arpad de Ferenczi (le petit homme-coq) pour la *Verleugnung*, le petit Egon

et la petite Erna de Mélanie Klein pour la *Verwerfung* (je ne cite que quelques-uns de ces petits...).

Détaillons un peu plus ce qu'elle repère des jeux de suppléance. Leur fonction serait d'arrimer le retour du réel, à l'instar du délire, mais différemment, dans un espace structuré symboliquement, l'espace du jeu, instauré par une loi et fonctionnant selon des lois qui lui sont propres. Cet espace du jeu maintiendrait une coupure moins précaire que celle du délire. L'invention d'un tel jeu viserait à prendre en charge, dans son dispositif même, le réel qui n'a pas été symbolisé, non pas en le symbolisant, mais simplement en le fragmentant et en le tamisant. Le risque selon l'autrice serait l'ornière, le borbier d'une réitération sans fin.

Elle en donne trois illustrations cliniques :

- le jeu de voitures proposé par le jeune Egon à Mélanie Klein,
- le jeu des patiences relaté par une patiente à Donald Winnicott,
- le jeu d'échecs de Loujine, personnage de Nabokov.

Dans le quatrième article, quatre ans après sa thèse, elle revient sur ces jeux de suppléance pour en préciser le fonctionnement : ils circonscrivent le retour du réel pour l'imaginer et secondairement lui faire barrage. Mais surtout, dans cet article, elle réinsère les trois types de jeu dans le transfert, les resituant comme indissociables de ce dernier, et questionnant finalement ce qui se joue de réel dans la cure. Ce en quoi elle se rapproche des métaphores lacaniennes du sujet comme jeu et de la cure analytique comme jeu d'échecs.

Le jeu en institution

À ce repérage par Marie Lenormand de la mise en jeu possible dans le transfert d'un traitement « ludique » de la jouissance, j'ajouterai quelques observations issues de ma pratique en institution avec des enfants psychotiques ou autistes.

S'il semble difficile de parler de jeu chez l'autiste au sens principal du terme, qui implique la notion de règle, on peut repérer un certain jeu avec le langage dans les créations néolangagières. Dans ce jeu, au sens d'espace qui permet le mouvement, l'autiste ne suit aucune règle. Tout au plus en aperçoit-il la forme lorsqu'on essaye d'entrer dans son jeu.

Il n'est pas rare en revanche d'observer des jeux chez les jeunes psychotiques. Ce sont le plus souvent des jeux de rôle, d'identification, dans lesquels le sujet aborde quelque chose du réel qui le tourmente. Le risque est toujours l'envahissement par ce réel, par cette jouissance, qui ne se

laisse pas facilement arraisonner. Le partenaire clinicien peut dans ce cas tenter de l'aider à localiser la jouissance, ne serait-ce qu'en soutenant une règle du jeu, un lieu du jeu. Il peut aussi proposer une sorte de greffe symbolique, que le sujet pourra peut-être attraper à la lettre. Mais si le psychotique peut supporter et s'accommoder de certaines règles, pour peu qu'il y trouve quelque intérêt, il ne pourra s'en faire le garant pour lui-même, seulement pour les autres, qu'il s'agira alors pour lui de réguler.

Le jeu chez Dostoïevski

Que reste-t-il de ces jeux à l'âge adulte ? Cherchant du côté de la littérature russe du XIX^e siècle sur le jeu, je suis entré et me suis un peu perdu chez Dostoïevski avec *Le Joueur*, roman souvent considéré comme son premier chef-d'œuvre. Que nous dit *Le Joueur* ³ ?

Du jeu

L'entrée dans le jeu se fait par un autre, pour un autre. Le jeu est la rencontre du destin. C'est un effecteur, un agent de la destinée : « Quelque chose devait nécessairement se produire dans ma destinée, quelque chose de radical et de décisif. Il le fallait, – donc il en serait ainsi » (page 52). Il intervient dans une situation désespérée, inextricable : « La roulette est [...] la seule issue, la seule planche de salut » (page 57). Il implique la « certitude absolue de gagner, à coup sûr » (page 57).

Le destin est une fausse loi, une loi faillible, telle la loi des probabilités. Car dans la suite des tirages et des roulements, se manifeste par moments un système, une ordonnance qui organise le hasard, la série des chiffres. Pour gagner, il s'agit de saisir cet ordonnancement lorsqu'il se produit. Il suffit de repérer la répétition, de jouer avec audace et de se maîtriser suffisamment. C'est là que se situent la part du joueur et aussi la difficulté, car la maîtrise ne tient pas. Si le joueur perd, il renonce difficilement à retenter sa chance, à essayer de se refaire. S'il gagne, il lui faut gagner plus.

Les spectateurs y ont un rôle : « J'avais envie d'étonner l'assistance en prenant ce risque insensé [...] l'horrible goût du risque s'était soudain emparé de moi » ; « Je n'avais alors qu'une envie : que tous [...] parlent de moi, racontent mon histoire, s'émerveillent, m'encensent et s'inclinent devant ma nouvelle bonne fortune » (page 193).

Le jeu procure des sensations surprenantes et variées : « C'est alors que j'aurais dû me retirer, mais une étrange sensation naquit en moi, une sorte d'envie de provoquer le destin, une espèce de désir de lui faire la nique, de lui tirer la langue » (page 66) ; « J'éprouvais seulement l'espèce

d'horrible volupté du succès, de la victoire, de la puissance » (page 194) ; « Je ressentais quelque chose d'inconnu et d'étrange ; cela me devint si insupportable que je décidai de m'en aller. [...] cependant, je remis en bloc les quatre-vingts frédéric sur pair » (page 56).

La décision ne tient plus. L'excès de stimuli emporte le joueur (comme une crise d'épilepsie) dans une folle excitation, dans un délire fiévreux, dans un « tournis », une glissade, « comme dévalant en luge une pente verglacée, plus vite, toujours plus vite » (page 170). Il en devient possédé par le désir de gagner. Plus rien d'autre ne compte. Tout jugement moral est suspendu. Désormais, il joue sans aucun calcul, sans rien supputer, sans rime ni raison, à corps perdu. Il joue machinalement, sans une pensée.

Désir et angoisse ne sont pas les seules rencontres du joueur. L'horreur peut s'inviter à la table de jeu : « Je fus parcouru d'un frisson de terreur glacé qui me fit trembler de tous mes membres ; j'avais senti avec horreur, j'avais compris en un instant, ce que signifiait perdre maintenant pour moi ! C'était ma vie entière qui était mise en jeu » (page 190).

Il y a un après-coup. Qu'il en sorte enrichi ou sans un sou, le joueur est sous le choc, « assommé ». Il divague. Au point de douter de sa raison : « Ne suis-je pas devenu fou à ce moment-là, et n'ai-je pas passé tout ce temps dans quelque asile d'aliénés, et peut-être même y suis-je encore... » (page 169) ; « Je me suis détruit, tout simplement ! » (page 221) ; « La question, c'est qu'il suffit d'un tour de roue pour que tout change » (page 221) ; « Que suis-je aujourd'hui ? Un zéro. Que puis-je être demain ? Demain, je peux ressusciter d'entre les morts, et, de nouveau, commencer à vivre ! Tant qu'il n'a pas encore disparu, je peux retrouver l'homme en moi ! » (page 222) ; « J'avais obtenu cela en risquant plus que ma vie ; j'avais eu l'audace de prendre ce risque, et voilà que j'étais de nouveau au nombre des humains ! » (page 223).

De l'amour, de la mort

Ce sans quoi *Le Joueur* ne serait rien, c'est l'amour, l'amour à mort. Le roman n'en serait pas un ; Alexei ne serait pas ce héros tragique s'il n'aimait Pauline. C'est cette intrication, si particulière chez Dostoïevski, du jeu, de l'amour et de la mort, qui fait du *Joueur* un récit aussi poignant, aussi bouleversant.

Alexei aime Pauline. Pauline fait de lui son objet, sa chose, son esclave. Alexei lui clame son amour, lui demande de disposer de sa vie. Car c'est un amour mortel dont il lui parle, et dont il lui présente l'issue tragiquement : tu me tueras ou je te tueraï. Pauline le laisse dire et use de ses services, à des

fins toujours obscures. On ne connaît pas son sentiment jusqu'au dénouement, mais elle traite Alexeï comme un moins qu'humain, un zéro. C'est en tout cas le récit du narrateur, Alexeï. Car on perçoit rapidement qu'il la maintient fermement dans cette place, ce à quoi elle consent, mystérieusement.

C'est pour et par Pauline qu'Alexeï fait son entrée dans le jeu. C'est sur ordre de Pauline, pour lui rapporter de l'argent, qu'il entre en jeu. Il découvre ainsi qu'il est un joueur, mais que cette forme de jeu où il mise pour l'autre et gagne pour l'autre ne lui convient pas. Il pressent qu'il lui faut y aller de sa propre mise, mais étonnamment il ne le fait pas avant la presque fin du roman, dans un moment très particulier. C'est lorsque Pauline, au comble du désespoir, lui avoue son amour, et qu'il s'en trouve « foudroyé », qu'une idée germe en lui : « En un éclair, une pensée extravagante me traversa l'esprit » (page 188). Et il se précipite au casino : « Oui, la pensée la plus extravagante, la plus chimérique à première vue, peut parfois s'imposer à vous avec une telle force que vous en arrivez à la croire réalisable. Et ce n'est pas tout : si cette pensée rejoint un désir violent, passionné, vous pouvez finir par la considérer comme quelque chose de fatal, de nécessaire, de prédestiné, qui déjà ne peut plus ne pas être, ne peut qu'advenir ! » (page 188). Il se précipite au casino, et là, il gagne, il gagne, il gagne... Lorsque, quelques heures plus tard, il revient auprès de Pauline qui l'attend, Alexeï vide ses poches devant elle : des poignées d'or, d'argent, de billets. Dans la nuit qui suit, Pauline devient folle, nous explique le narrateur ; elle lui jette son argent à la figure, le quitte et les deux protagonistes ne se reverront plus.

Alexeï, *a posteriori*, s'interroge : pourquoi cette certitude de gagner ? « Ne lui avais-je pas donné l'impression que [...] je voulais en réalité me débarrasser d'elle... » (page 202) et « bizarrement, à compter de l'instant où j'avais abordé la table de jeu, [...] mon amour avait été relégué au second plan » (page 205). C'est à la dernière page, alors qu'Alexeï a sombré dans l'enfer du jeu, qu'il nous livre le fin mot de l'histoire : « Tout ça, c'est des mots, des mots et encore des mots, or ce qu'il faut, c'est agir ! [...] Il faut leur prouver... que Pauline sache que je suis encore capable d'être un homme. [...] Il suffit, rien qu'une fois, de faire preuve de caractère, et en une heure je peux changer le cours du destin ! » (page 232). Pour que Pauline sache qu'il est un homme, il lui fallait changer le cours du destin.

Sa vie est un roman

Resituons maintenant le roman dans la vie de Dostoïevski, qui elle-même est un roman. J'en retrace brièvement quelques lignes.

Deuxième fils de Mikhaïl Andreïevitch Dostoïevski, médecin militaire moscovite, alcoolique caractériel, et de Maria Fiodorovna Netchaïev, épouse, mère aimante et instruite qui lui apprend la lecture et la religion, le jeune Fiodor est précocement hanté par l'image de la mort. Il est victime dès sa petite enfance d'« attaques de mort », comme les a appelées Freud, qui sont inaugurées par une sensation de mort imminente et qui le mettent dans un « état en tout point semblable à la mort réelle ⁴ ».

L'écriture est déjà un recours pour le jeune garçon : avant de s'endormir, pas sûr de se réveiller, il entoure son lit de petits papiers, où il note des instructions : ne pas l'enterrer avant cinq jours, par exemple.

La maladie épileptique, de diagnostic contesté par Freud, mais qui fait peu de doute à l'époque, l'accompagnera toute sa vie et Dostoïevski fait le compte des crises : cent en vingt ans. L'une des plus graves survient dans sa dix-huitième année, à la mort de son père, prétendument assassiné, et ce deux ans après le décès de sa mère, de maladie.

Le jeune Fiodor poursuit ses études, devient ingénieur et travaille pour le Génie militaire à Saint-Pétersbourg. Deux ans plus tard, il démissionne pour écrire. Il fréquente alors un cercle politique révolutionnaire, est arrêté et condamné à mort. Il est âgé de vingt-huit ans. C'est au dernier instant, la tête dans le sac, qu'il entendra la grâce du tsar. S'ensuivent quatre années de bagne à Omsk, puis cinq ans d'armée forcée sur le front de Crimée.

Retraité à trente-huit ans, il s'installe à Saint-Pétersbourg, où il écrit et d'où il voyage en Europe, où il joue. À l'étranger, où seuls comptent les chiffres, dira-t-il, l'homme russe court à sa perte ; il se sent « comme un maillon détaché ». À plusieurs reprises, dans ces moments de perdition, la rencontre d'une femme est providentielle. Il aura avec Apollinaria Souslova (Pauline) une liaison tumultueuse, voire infernale.

À la mort de son frère, Dostoïevski joue ; ce n'est pas nouveau, mais il joue plus et perd plus. Ruiné, il signe un contrat avec un éditeur, au terme duquel, s'il ne lui donne pas un nouveau livre avant un an, il perd durant neuf ans tout bénéfice sur son œuvre passée et à venir. Certains diront qu'il mise tout sur son talent d'écrivain, qu'il fait tapis. Joueur jusqu'au bout, il laisse filer le temps et s'alarme quelques semaines avant l'échéance. Sur la suggestion d'un ami, il engage une jeune sténographe de dix-neuf ans, Anna Snitkina, à qui il dicte en vingt-six jours *Le Joueur*, premier chef-d'œuvre, qui marque un tournant dans la vie de Dostoïevski.

Anna deviendra sa femme l'année suivante, prendra en main les affaires de son mari, et peu à peu lui assurera une vie décente, malgré les

frasques répétées du joueur, qui les conduisent à voyager aux quatre coins de l'Europe pour fuir les créanciers.

À quarante-neuf ans, il se ruine une dernière fois à la roulette et déclare à sa femme : « Le spectre infâme qui m'a tourmenté pendant dix ans a disparu », ce qui se vérifiera par la suite. Il rentre en Russie pour le procès de Sergueï Netchaïev, révolutionnaire nihiliste et terroriste, qui porte le même nom que sa mère, sans lui être apparenté. Il écrit *Les Démons*, ou *Les Possédés* dans une traduction plus contestée.

Il se rapproche de plus en plus du pouvoir, devient tsariste, slavophile et orthodoxe.

Il meurt à cinquante-neuf ans d'une maladie pulmonaire.

Son écriture

L'écriture du *Joueur* a été un tournant majeur dans la vie de Dostoïevski. Cette écriture, qui l'arrache à son destin de perdition, à sa destinée mortelle, s'articule avec la rencontre d'une femme, qui lui sauve la mise, qui rend possible cette écriture.

Comme nous l'indique Lacan à propos de Freud, l'écrit s'interprète dans le transfert, le transfert au destinataire, au lecteur. Dostoïevski redouble le transfert : il écrit pour le lecteur mais aussi pour Anna, contraint par l'éditeur, et d'une certaine manière aussi par Anna.

Ce qu'il écrit, si bien, c'est quelque chose de la jouissance paradisiaque et infernale du jeu, de l'amour, et de la mort. Il se livre, pauvre jouisseur, à la jeune secrétaire qui l'écoute en silence. Seul l'amour naissant pour Anna permet à la jouissance, par l'écriture, de condescendre au désir⁵. Anna, soulignons-le, joue le jeu. Ce en quoi probablement elle se montre digne de cet amour.

Bien qu'elle fasse rupture dans l'existence de Dostoïevski, cette écriture ne suffira pas à le détourner du jeu, qui reste un moyen, comme il le fait valoir, de faire la nique au destin. Ainsi Dostoïevski, pendant dix ans, dans un va-et-vient incessant, passe-t-il de l'écriture au jeu. En panne d'inspiration, il la trouve dans le jeu. Ruiné à la roulette, il se refait par l'écriture.

C'est lors d'une occasion singulière, le procès Netchaïev, homonyme de sa mère, et par un autre écrit, *Les Possédés*, qu'il se délivrera enfin du spectre du jeu. C'est ce que pointe Philippe Sollers : « Et que lit-on dans *Les Possédés*, sinon le tourbillon des corps d'hommes agités comme des fantoches ou des fous criminels par le fond matriciel maternel froid et

paranoïaque (Varvara Petrovna) ⁶ ? » Varvara, personnage central du roman, était aussi le prénom de la grand-mère maternelle de Dostoïevski.

L'amour, le jeu, l'écriture, trois façons articulées de repousser la mort, à condition d'y jouer sa vie.

Une lecture

Freud, dans son article « Dostoïevski et le parricide ⁷ », en fait un névrosé hystérique, ce qui n'a pas convaincu tous les analystes, bien qu'on trouve dans le texte quelques pépites. Je ne vais pas m'engager dans une discussion diagnostique, mais vous propose simplement une construction du jeu de Dostoïevski qui n'exclut pas l'hypothèse qu'il ne fût pas névrosé.

Quelles sont la place et la fonction du jeu chez le grand auteur ? Y retrouve-t-on quelque chose du jeu suppléance tel que le décrit Marie Lenormand ?

Le joueur *dostoïevskien* entre en jeu par l'Autre, pour l'Autre, mais aussi pour s'en déprendre, pour y échapper, lorsque s'y manifeste quelque chose qu'on peut avec Lacan nommer désir de l'Autre (c'est lorsque Pauline lui déclare son amour qu'Alexei, passé un moment d'hébétude, se précipite dans le jeu). Cet espace du jeu, dont les limites, les règles sont déterminées et garanties par l'Autre social, permet au joueur *dostoïevskien* de se laisser aller à la rencontre d'un réel, de s'y précipiter dans une glissade vertigineuse où toute pensée est suspendue, qui n'est pas sans rappeler la crise d'épilepsie.

Cela ne se fait pas sans une structure précise : dans cet espace du jeu, le joueur *dostoïevskien* se confronte à ce qu'il appelle le destin, image du discours de l'Autre, qui a forme d'une suite de chiffres, dans laquelle se manifeste par moments quelque chose d'insistant. Dans la série de chiffres apparemment aléatoire, chaotique, que commande la roulette, le joueur *dostoïevskien* repère et reconnaît des séquences, des rythmes, des régularités, qui lui font signe. Cette localisation imaginaire d'un désir de l'Autre rendu inoffensif permet une réponse, et de cette réponse dépend la destinée du joueur. Sa réponse consiste à miser, miser avec audace, faisant preuve de caractère, comme il dit. C'est par cette identification qu'il assume le désir de l'Autre.

Mais l'Autre, à l'image de la chance, est capricieux. Si la chance sourit au joueur, si elle lui sourit de façon insistante, il a déjà gagné. Car il ne joue pas pour l'argent, qui n'est qu'accessoire. Il joue pour le jeu ; il joue pour ce sourire qui l'emporte dans le tourbillon enivrant de la « volupté du succès, de la victoire, de la puissance », où il se laisse aller à corps perdu et dont il

ne veut plus sortir. Lorsque le sourire s'efface et tourne à la grimace, lorsque le tourbillon menace de l'engloutir, il ne peut qu'essayer à nouveau, encore... Même dans ce tourbillon, il trouve le courage, l'audace de provoquer le destin, de lui faire la nique, de lui tirer la langue. C'est cette audace, qui vaut plus que sa vie, qui lui vaudra que tous parlent de lui, racontent son histoire, s'émerveillent, l'encensent et s'inclinent. À condition que la chance lui sourie...

Le joueur *dostoïevskien* s'en remet à l'Autre pour décider de son sort, quitte à en être détruit, mis à zéro, seul point d'où, avec audace et insolence, en un tour de roue, il peut « ressusciter d'entre les morts », redevenir homme et se compter « de nouveau au nombre des humains ». Il joue sa vie au sens où il la mise, il en remet les commandes à l'Autre qui fera sa destinée, fasciné par le tour de roue du désir : « La question, c'est qu'il suffit d'un tour de roue pour que tout change. » Comment ne pas entendre ici l'écho de la parole du tsar qui suspend son exécution ?

La lecture du *Joueur* illustre l'analogie osée par Freud entre jeu et masturbation. Le joueur *dostoïevskien* se confronte dans l'imaginaire au désir de l'Autre, y répond avec audace, et lorsqu'elle paye, se fait copieusement mousser. Cette lecture éclaire également ce qui fait du jeu pour Lacan « un fantasme rendu inoffensif ⁸ ». Car dans cette fantaisie ludique, le désir de l'Autre n'est qu'imaginaire.

On pourra interroger aussi, avec Marie Lenormand, en quoi l'espace institué du jeu permet, à l'instar du délire mais de façon plus socialisée, le retour d'un certain réel de forclusion et son arrimage imaginaire, son imaginarisation. En cela, on sera d'ailleurs suiveur de Lacan, pour qui le désir fondamental de la psychose se faisait reconnaître, se lisait dans l'imaginaire du délire ⁹. Du délire... et du jeu ?

Mots-clés : jeu, suppléance, psychose, Dostoïevski.

* ↑ Texte prononcé le 13 janvier 2022 dans le cadre du séminaire collectif de psychanalyse de Rennes, pôle 9 Ouest, intitulé « À quoi tu joues ? » (Informations sur tupeuxsavoir.fr). Le titre de l'article est emprunté à l'excellent documentaire diffusé sur arte.tv début 2022.

1. ↑ J. Lacan, « Actes du congrès de Rome », *La Psychanalyse*, revue de la SFP, n° 1, 1956, p. 24.
2. ↑ M. Lenormand,
 « Le jeu comme trompe-l'œil et la dénégation », <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr>
 « Le jeu comme "leurre" et le démenti », <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr>
 « Le "jeu suppléance" et la forclusion », <https://www.cairn.info>
 « La question du jeu dans la cure des enfants : parcours, enjeux et difficultés », <https://www.cairn.info>
3. ↑ Les citations sont extraites de F. Dostoïevski, *Le Joueur*, trad. Joëlle Roche-Parfenov, Paris, Flammarion, 1995.
4. ↑ S. Freud, « Dostoïevski et le parricide », (1928), *Revue française de psychosomatique*, n° 39, Paris, PUF, 2011, p. 114.
5. ↑ Adaptation libre de la formule de Jacques Lacan, « Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir », dans *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, (1962-1963), Paris, Le Seuil, 2004, p. 209.
6. ↑ P. Sollers, « Dostoïevski, Freud, la roulette », *Le Magazine littéraire*, n° 134, 1978, p. 44.
7. ↑ S. Freud, « Dostoïevski et le parricide », (1928), art. cit.
8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, (1964-1965), séance du 19 mai 1965, version Staferla, p. 595.
9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, (1955-1956), séances des 25 janvier 1956 et 15 février 1956, version Staferla. Sur ce point, on pourra se reporter à mon article « Le désir fondamental de la psychose », paru dans le *Mensuel* n° 103 de février 2016.

VII^E RENCONTRE INTERNATIONALE D'ÉCOLE

Buenos aires, 30 juin 2022

Journées préparatoires :

Traitements du corps

dans l'époque et dans la psychanalyse

François Terral

Présentation

Après-midi préparatoire au XI^e Rendez-vous de l'Internationale des Forums de l'EPFCL

Les deux textes qui suivent sont issus d'une rencontre organisée par le Pôle 6 à Toulouse, le 9 avril 2022, visant à mettre au travail le thème des Rencontres de l'Internationale des Forums à Buenos Aires (juillet 2022), autour du thème : « Traitements du corps dans l'époque et dans la psychanalyse ».

Il nous a paru intéressant à cette occasion d'inviter des philosophes à venir échanger avec nous. Nous avons donc eu le plaisir d'accueillir Élisabeth Rigal et Patrick Coste. L'idée était de découvrir une approche philosophique de cette question du corps. Élisabeth Rigal, on le lira, a centré son propos sur le travail du philosophe Jean-Luc Nancy. Les lecteurs de Lacan savent que ce dernier connaissait Nancy ; il en parle en effet dans son séminaire – c'est à lire au début de la leçon du 20 février 1973 dans *Encore*. Patrick Coste a choisi d'aborder les questions en s'appuyant principalement sur les apports de Michel Foucault, eux aussi bien connus de Lacan. C'est avec la reprise proposée par Jean-Claude Coste, psychanalyste membre de l'EPFCL, qui a joué le rôle de discutant, qu'un échange plus large avec les participants a pu s'engager.

Nous remercions les trois intervenants d'avoir accepté notre invitation, de nous avoir permis de mettre au travail ce thème aussi complexe que passionnant. Nous les remercions aussi de nous avoir obligés à faire les pas de côté nécessaires à l'accueil des apports du discours philosophique.

Élisabeth Rigal *

L'ontologie des corps de Jean-Luc Nancy **

Si j'ai retenu pour mon intervention l'approche de la question du corps proposée par le philosophe Jean-Luc Nancy, disparu en août 2021, plutôt que celle d'une autre figure de la philosophie contemporaine, ce n'est pas seulement parce que Nancy est un penseur du corps pour lequel la corporalité est bien plus qu'un simple thème, mais aussi parce qu'au moment où François Terral m'a proposé d'intervenir, j'étais en train de lire *Cruor*, son tout dernier livre paru à titre posthume. Je l'y découvrais lisant *Le Moi et le ça*, *Malaise dans la civilisation* et la *Psychologie des masses* pour articuler ses propres questions à celles du Freud de la seconde topique, mais aussi convoquant Lacan, non pour lui reprocher son arrimage du désir au manque à être, comme il l'avait fait antérieurement, mais pour indiquer un certain nombre de résonances entre les questions lacaniennes et les siennes propres.

*

À titre d'entrée en matière, je soulignerai deux points. Je remarquerai d'abord que, chez Nancy, la question du corps est à la croisée des biographèmes et des philosophèmes. *Corpus* (1992), où il pose les jalons de son ontologie des corps, est un livre dont il a entamé la rédaction après qu'il a appris qu'il ne survivrait pas sans une greffe du cœur, et qu'il a achevé après l'avoir reçue. Et *L'Intrus* (2000) présente la façon dont il a vécu sa défaillance cardiaque et dont il vit le quotidien de son existence de greffé. Nancy y rapporte qu'avant la greffe, en montant les escaliers, il sentait chaque décrochement d'extrasystole ; ce qu'il commente ainsi : « Mon cœur me devenait étranger : justement étranger parce qu'il était dedans [...] Un cœur qui ne bat qu'à moitié n'est plus mon cœur [...] Une étrangeté se révèle "au cœur" du plus familier – mais familier est trop peu dire : au cœur de ce qui jamais ne se signalait comme "cœur". Jusqu'ici, il était étranger à force de n'être même pas sensible, même pas présent. Désormais, il défaille, et cette étrangeté me rapporte à moi-même. » Et après l'opération, c'est

l'autre immunitaire, l'autre insubstituable qu'on a pourtant substitué (le cœur transplanté), qui se manifeste comme étranger par la nécessité d'abaisser l'immunité pour éviter le risque de rejet, et qui rend le greffé étranger à lui-même. Mais, souligne Nancy, « devenir étranger à moi ne me rapproche pas de l'intrus. Il semblerait plutôt que s'expose une loi générale de l'intrusion : il n'y a jamais eu une seule intrusion, dès qu'il s'en produit une, elle se multiplie [...]. Ainsi, je connaîtrai à plusieurs reprises le virus du zona ou le cytomégalovirus ».

Le second point à souligner est que Nancy a fait son entrée sur la scène publique par la lecture d'un texte de Lacan. En 1973, paraissent ses deux premiers livres, dont l'un est consacré à Hegel, et l'autre, qu'il cosigne avec Philippe Lacoue-Labarthe, à « L'instance de la lettre dans l'inconscient ». *Le Titre de la lettre*, sous-titré *Une lecture de Lacan*, s'ouvre par un commentaire de texte littéral de la théorie de la lettre et de la théorie du sujet dans « L'instance... ». Vient ensuite un « déchiffrage » qui montre que, pour articuler Freud et Saussure, Lacan fait appel à un autre registre que celui de la psychanalyse et de la linguistique, à savoir le registre des questions dont Heidegger traite dans « Logos », mais que la façon dont Lacan interprète « Logos » (qu'il a traduit et publié en 1956) en vue de déterminer ce qu'il en est du désir chez Freud comporte une méprise.

Or Lacan a lui-même reconnu dans son séminaire de 1973 la précision et la rigueur du commentaire proposé par *Le Titre de la lettre*, mais bien sûr en contestant le verdict sur « L'instance... » porté par les coauteurs, qu'il traite de « sous-fifres », et cela non sans raison, puisqu'ils sont disciples de Jacques Derrida qui avait récusé l'interprétation lacanienne de *La Lettre volée* d'Edgar Poe dans son séminaire de 1971 (paru plus tard dans *La Carte postale* sous le titre « Le facteur de la vérité »), et qu'ils accréditent en sous-main la thèse de la divisibilité du gramme que Derrida y avait opposée à la thèse lacanienne de l'indivisibilité de la lettre pour montrer que le destin de la lettre volée n'est pas la répétition, comme le croit Lacan, mais la dissémination, et que la loi lacanienne du signifiant et de la castration reste prise dans les rets du « phallo-logo-centrisme ».

*

Nancy a frayé son propre chemin, mais sans jamais remettre en question les présupposés de base de la déconstruction derridienne. Et il a aussi continué à lire Lacan, mais aussi Freud. En 2001, il publie *L'« il y a » du rapport sexuel*, texte d'une conférence donnée à l'invitation de l'École lacanienne de psychanalyse, à l'occasion du 100^e anniversaire de la naissance de

Lacan. Il y présente le « il n’y a pas de rapport sexuel » comme une formule « sidérante » qui dit qu’il n’y a pas ce qu’il y a, et il impose une torsion aux thèses lacaniennes pour montrer que cette formule donne à entendre « la finitude du rapport comme ce qui ponctue l’infinité sexuelle » (« l’infinité en acte de l’acte même en tant qu’il est l’acte de s’excéder »). D’où il conclut qu’affirmer la jouissance impossible ne peut vouloir dire qu’une chose : reconnaître qu’elle n’est rien qu’on puisse à proprement parler atteindre, car elle « est ce qui s’atteint et se consume en s’atteignant, brûlant son propre sens, c’est-à-dire l’illuminant en le calcinant ».

En 2016, paraît *Sexistence* où, après avoir établi qu’il est impératif de penser l’existence comme corporée et sexuée, et le sexe, non comme organe ou fonction, mais comme « acte », il engage une réflexion critique sur le fameux « Jouissez sans entraves » de Mai 68 pour montrer qu’il faut certes se réjouir que se soient effacées les formes d’interdit, de répression et de culpabilité qui entouraient la sexualité, mais qu’il faut aussi déplorer que se développent aujourd’hui un « éréthisme de magazine » et un « priapisme *worldwide* » qui sont « les symptômes éloquents d’un asservissement plutôt que d’une libération ».

À vrai dire, tout au long de son parcours, Nancy a côtoyé la psychanalyse, notamment en vue de déterminer la place qui lui revient dans la trajectoire de l’Occident. Et il a entretenu un rapport singulier avec elle. Il a, par exemple, rendu compte de ce qui différencie les deux espèces de sollicitude pour autrui dans *Être et temps* par la différence entre psychothérapie et psychanalyse, en expliquant que le geste psychothérapique est de l’ordre de la sollicitude dont Heidegger affirme qu’elle consiste à se substituer à l’autre pour lui ôter la charge de son existence (et donc aussi à le dominer), tandis que la technique psychanalytique est de l’ordre de la sollicitude que Heidegger qualifie d’authentique et qui consiste à se porter au-devant de l’autre afin de lui remettre la charge de sa propre existence.

*

La question du corps s’est imposée à Nancy dans le sillage de celle du sujet. En 1979, dans *Ego sum*, il propose une nouvelle interprétation du *cogito* cartésien, au motif que « toute l’histoire du *cogito* à travers Spinoza, Fichte, Hegel, Nietzsche, Husserl et Lacan » est « celle des diverses, voire antinomiques, manières de dénoncer, éviter, réfléchir, suspendre ou médialiser l’immédiateté du *cogito* », et que Heidegger s’est lui-même mépris en supposant le sujet qui s’énonce rabattable sur le sujet de la représentation. À l’instar de Lacan, il prend au pied de la lettre l’affirmation de Descartes

selon laquelle « la proposition “je suis, j’existe” est vraie chaque fois que je la prononce ou conçois en mon esprit ». Il consacre d’ailleurs à Lacan une longue note qui le crédite d’avoir reconnu que la certitude que l’*ego* a de son propre être n’a rien de réflexif ni de spéculatif, mais qui oppose à sa logique de la refente du sujet une logique du retranchement dans le cadre de laquelle le *cogito* équivaut à un « *for* antérieur et extérieur au *sujet* et à la *parole* », et qui témoigne de ce que rien ne vient au sujet d’aucun autre.

Or Nancy joue le retranchement contre la refente non seulement pour tenir bon sur l’immédiateté, mais aussi pour rendre compte des affirmations à première vue contradictoires de la Sixième Méditation sur les rapports de l’âme et du corps. Il explique que soutenir, comme le fait Descartes, que « je ne suis point cet assemblage de membres que l’on nomme corps humain », mais que je suis néanmoins « quasiment mélangé à mon corps, au point que je compose avec lui un quelque chose comme une unité (*unum quid*) », engage à reconnaître ce que Descartes ne dit jamais, à savoir que « c’est *unum quid* qui prononce *ego* », et que c’est donc dans la béance de la bouche – dans son « non-lieu » – que se distinguent et s’ajointent l’étendue et la pensée. Et le reconnaître, précise-t-il, c’est penser l’incommensurabilité de l’âme et du corps comme cela même qui rend possible le quasi-mélange de leur union, en sorte que, dans ce quasi-mélange, la pensée s’étend. Et d’ajouter, pour river le clou : « Peut-être est-ce ce que Freud pressentait en écrivant dans une note posthume “Psychè est étendue, mais n’en sait rien”. »

Cette remarque de Freud réapparaîtra comme une sorte de leitmotiv dans nombre de textes qu’il écrira ensuite. Nancy se l’approprie pour penser un corps qui n’est pas physiologique ni psychologique, mais existentiel, et une spatialité qui n’est pas celle de la substance étendue cartésienne, mais l’archi-spatialité de tous les corps matériels (vivants ou non) – archi-spatialité dont il montre qu’elle est aussi la spaciosité de l’ouverture au monde, c’est-à-dire la spaciosité qui confie les corps parlants à ce que Heidegger nomme « le libre, le spacieux, l’ouvert ». Dans *Cruor*, il l’explicite ainsi : « L’étendue dont il est question, l’extension, l’étirement et sa poussée, sa pulsation ne sont pas des objets de savoir. Ils sont plutôt *les non-objets du non-savoir* selon lequel *psychè* est proprement ce qu’elle est. C’est-à-dire très exactement : *Trieb*, pulsion, souffle, respiration, halètement, bouffée, exhalaison. Qui n’a pas d’objet, qui ne pousse rien qu’elle-même. »

En 1979, le corps s’impose donc à lui comme une question centrale, et comme une question qui requiert que l’on signifie leur congé aussi bien aux contempteurs du corps qui voient en lui la prison de l’âme qu’aux

penseurs qui le conçoivent comme l'expression d'une intériorité. Mais en 1979 manque encore l'élaboration d'un élément qu'*Ego sum* évoque seulement pour le mettre de côté. Dans la longue note qu'il consacre à Lacan, Nancy, aussitôt après avoir affirmé qu'au moment même où il dit « je suis, j'existe », le sujet se retranche dans son *for*, ajoute en effet ceci dans une parenthèse : « bien que sans doute, mais c'est une autre histoire, *tout lui vienne d'autrui* ».

*

« Que tout lui vienne d'autrui » est la thèse que *Le Partage des voix* établit en 1982, et que Nancy incorporera à une ontologie des corps dans le cadre de laquelle penser le corps, c'est penser le monde, et être-au-monde, c'est « être au monde par touches, par éclats, par secousses de rythme et dispersion des rimes, par danse dure et délices de lave, par une mort certaine, un astre inconcevable, et par la grâce d'une fille secouée de rire ».

Cette ontologie a pour vecteur principal le toucher, qu'il s'agit pour lui de penser en termes de « distance proximale » pour récuser toute possibilité pour le « se toucher » de se retourner en intériorité et pour montrer que « la joie/la peine d'un se-toucher » est cela même qui nous offre l'être et nous le fait partager. Elle montre que la relation n'opère pas sur des êtres séparés et qu'elle ne donne lieu à aucune fusion ou communion si ce n'est fantasmatiquement. Elle reconnaît donc en nous des êtres sans substance propre et sans substance commune, exclusivement « constitués par une pluralité de rapports, de renvois, d'adresses ». Et elle est appariée à une analytique de l'« être-avec » que Nancy a développée dans le cadre d'un débat très serré avec Heidegger, auquel il reproche non seulement de n'avoir pas consenti au corps et au sexe, mais aussi de n'avoir pas pris la mesure de sa propre affirmation de la co-originarité entre être-au-monde et être-avec-autrui.

Dans *Être singulier pluriel* (l'un de ses livres majeurs), il établit qu'il ne suffit pas, comme le fait *Être et temps*, de reconnaître qu'« il n'y a de "sens" qu'en raison d'un "soi" », mais qu'il faut aussi reconnaître qu'« il n'y a de "soi" qu'en raison d'un "avec" » qui, loin de nous unifier, nous partage. Il rapporte donc le sens dont Heidegger explique qu'il s'ouvre dans l'existence de chacun et constitue la marque de sa finitude, au « singulier-pluriel des origines », en arguant que c'est seulement dans le *contact-et-écartement* d'une pluralité d'« espaces de sens » que peut s'ouvrir « l'espacement du sens ».

Dans les toutes dernières pages de *Cruor*, intitulées « Leçon », il présente sa thèse sur l'être-avec comme une sorte de testament. On y lit ceci : « Rien n'est sans doute plus difficile à apprendre que le partage de

nos solitudes puisque le premier nous est aussi essentiel que les secondes. Chacun, chacune émerge du même fond que tous – et ce fond est solidaire de tout le vivant, lequel est solidaire du *cosmos*, de tout ce qu'il y a et du fait qu'il y a tout ça. Mais chaque émergence opère une rupture sans reste : chaque individu est un absolu, un séparé-de-tout distinct et relié à tous les autres dans leur indistinction. »

Or, dans un passage de *Cruor*, Nancy rappelle ce qu'il avait précédemment établi au sujet du grand Autre lacanien, à savoir qu'il n'est qu'une « scorie théologisante pour désigner la "sociation" ». Et il soutient, à l'encontre de la « vulgate lacanienne », que dès lors que l'on comprend le signifiant (lacanien) « au sens actif du sujet en train de se signifier », il est possible d'interpréter le grand Autre comme « rapport de sens » et de montrer que ce rapport est « aussi chaque fois rapport *au* sens comme à ce qui distingue et relie en même temps [...] des moi en train de s'identifier et jamais identifiés au sens d'un participe passé ». Et en un autre passage, aussitôt après avoir souligné, en s'appuyant sur Simondon, que, « l'individu, en tant qu'éprouvant » étant un « être relié », l'existence est « incorporée au collectif », il note : « À ce point, on ne peut plus douter de ce que Lacan affirme ainsi : "Le collectif n'est rien que le sujet de l'individuel" », affirmation dont il précise qu'elle vient après une référence à la *Psychologie des masses*, et qu'il commente ainsi : « Ce qui, bien entendu, doit être compris selon le caractère du sujet lacanien dont l'existence est celle d'"un 'entre'" qui "appartient à une mésologie" ». D'où il conclut qu'il faut, comme nous y invite Lacan, reconnaître dans le collectif « à la fois le milieu si on peut dire naturel de l'individu et l'écart relationnel par lequel les individus s'y rapportent les uns aux autres ».

Son accord avec Lacan sur la question de l'être-avec (et/ou de l'« entre ») est donc, à l'évidence, effectif. Mais cet accord est seulement ponctuel, car il n'efface aucunement le différend dont il avait fait état en diverses occasions. Certes, ce différend n'est pas expressément formulé dans *Cruor*, qui cherche plutôt à établir des passerelles qu'à marquer les points de rupture, mais il n'en affleure pas moins dans les analyses du « Soi » qui y sont proposées.

*


Pour indiquer ce qui est au cœur du différend, je remarquerai que *Cruor* est un texte écrit par petites touches où l'on a parfois du mal à se retrouver, mais qui possède néanmoins un fil conducteur : l'affirmation de Freud selon laquelle « les pulsions sont nos mythes ». Nancy la rapporte à


la toute dernière note de Freud datée du 22 août 1938 : « Mystique : l'obscur perception de soi du domaine extérieur au moi, du ça », en soulignant que si cette perception est qualifiée de mystique, c'est simplement parce qu'elle est vouée à rester obscure, parce qu'il n'y a pas, au sens propre, de saisie possible de l'origine du ça. Et il éclaire cet ultime propos du père de la psychanalyse par le passage suivant d'une de ses lettres à Groddeck : « Dans votre ça, je ne reconnais naturellement pas mon ça civilisé, bourgeois, dérobé à la mystique. *Pourtant, sachez-le, le mien dérive du vôtre.* »

Sa question est donc : qu'est-ce qui rend possible l'obscur perception de soi du ça ? Autrement dit, qu'est-ce qui déclenche le processus permettant au moi en train de se faire de se détacher du ça et des autres moi ? Pour y répondre, il remarque que la « pulsion invoquante » était absente des théorisations de Freud, mais que Lacan a mis en évidence son importance et l'a intégrée à sa théorie des pulsions. Aussi reconnaît-il que deux déclencheurs sont requis : le langage et les affects. Cela lui permet de retourner l'affirmation de Freud en un « les mythes sont nos pulsions », et de montrer que le mythe comme pulsion relève du ça en train de laisser le moi se détacher et qu'en tant que tel il est une « parole propre à tous et à chacun », dont le *logos* philosophique n'est que la retombée, puisqu'il est « un discours pour tous qui n'est propre à personne » et qui se situe du côté du moi détaché. Cela lui permet aussi de mettre en évidence une proximité véritable entre psychanalyse et poésie, proximité dont il remarque qu'elle n'a pas été méconnue par Lacan, qui a affirmé « je suis né poème et papouète », mais en regrettant qu'il l'ait seulement reconnue par jeu.

Excéder tout discours de savoir, non par la topologie, mais par la poésie est donc le chemin emprunté par *Cruor* pour accueillir la vérité freudienne. Assurément, ce chemin diverge de celui de Lacan, comme l'indique le fait que la logique du retranchement établit l'impossibilité de rendre compte de l'émergence du sujet (ou Soi) au moyen d'une problématisation du langage quelle qu'elle soit, et comme on pourrait l'établir de façon précise en confrontant le traitement nancéen et le traitement lacanien de la question de la négativité. Néanmoins, la lecture de *Cruor* ne permet guère de douter que Nancy et Lacan aient, l'un comme l'autre mais chacun à sa manière, situé dans le nouage corps pulsant-parole la clé de nos existences.

Mots-clés : pulsion, rapport sexuel, cogito, collectif.

* Élisabeth Rigal est philosophe, chercheur émérite au CNRS. Elle travaille dans le champ de la philosophie contemporaine. A publié diverses études sur Wittgenstein et dans le champ de la phénoménologie et de la post-phénoménologie. Et à l'EPFCL, « Entre philosophie et psychanalyse : le sujet », dans *Du sujet... toujours et encore en question !*, Actes du stage de Millau, 2021.

** Conférence prononcée lors de l'après-midi préparatoire au XI^e Rendez-vous de l'Internationale des Forums de l'EPFCL sur *Traitements du corps dans l'époque et dans la psychanalyse*, 9 avril 2022, Toulouse, Pôle 6.

Patrick Coste *

La question du corps chez Foucault, une symptomatologie philosophico-politique pour un dialogue possible avec la psychanalyse **

Avant d'aborder la question du corps dans le monde contemporain, afin que du côté de l'interprétation en psychanalyse le propos d'un philosophe puisse avoir un usage, je voudrais passer par le détour d'un préalable. Lacan a deux bêtes noires, le psychanalyste qu'il secoue dans tous les sens et le philosophe qui est assimilé au discours du maître. En gros, le philosophe est fixé sur le S1 et empêche la rotation des quatre discours, bouché aux mathématiques, bouché au politique, tout affairé qu'il est à placer la vérité ou l'être à la place de la division du sujet. Lacan pour sa prétention le désigne comme canaille, rien de moins. Le philosophe force la chose à être fondée et rate le savoir de l'ab-sens qui est le mathème pour Lacan. Cela signifie que la psychanalyse tient son acte et sa science à bonne distance de la sirène que peut représenter le philosophe. Le philosophe peut s'intéresser à la psychanalyse pour construire ses concepts, mais quel besoin la psychanalyse a-t-elle de la philosophie ? Cette question oblige à se poser la question de l'adresse du philosophe aux psychanalystes et aux analysants. Comment ce discours du maître peut-il contribuer à intervenir au point de l'impossible de l'interprétation en psychanalyse, en lien avec la question du corps contemporain ? tel est un préalable. Ce n'est certainement pas en prétendant, par une thèse philosophique qui adopterait le style d'une taupe vers l'être et la vérité, qu'il est pertinent de croire que l'on peut faire bouger la psychanalyse, qui a d'autres finalités et un cadre qui lui est propre.

Le réglage de cette position du discours n'est pas le sujet du jour, mais, par hypothèse, dans un tel dialogue la philosophie doit rester à sa place, la place de ce qu'elle peut adresser à la psychanalyse. Son discours certes participe à la monstration d'un symptôme, mais tout autrement que

ce qui peut se dire entre l'analysant et le psychanalyste. Le croisement des deux diagnostics entre philosophie et psychanalyse a-t-il un sens ou bien sont-ils bouchés l'un par rapport à l'autre ? S'il y a un symptôme de corps contemporain, spécifique à cette époque, la philosophie a-t-elle un rôle pour l'exprimer en contrepoint de la psychanalyse ?

Mais pour en donner un avant-goût, c'est à la littérature que je prendrai mon premier exemple. Je cite Houellebecq dans son livre *Extension du domaine de la lutte* : « En système sexuel parfaitement libéral, certains ont une vie érotique variée et excitante ; d'autres sont réduits à la masturbation et la solitude. » Dans cet exemple, ce qui est à retenir est que l'on rattache le trauma, qui est toujours en creux du non-rapport sexuel et dont la focale pourrait se centrer sur un fonctionnement de l'appareil psychique, au discours néolibéral qui est un discours historico-mondial. Il y a dans cette loi de l'échange des riches et des pauvres – ce qui n'est pas nouveau – une pression exercée sur la dimension du choix liée à la circularité accrue de l'échange dont les critères de la rareté sont « jeunes et beaux », alors que je laisse supposer ce que sont les critères du pauvre. Cette économie du choix sexuel, relayée par la technique numérisée des sites de rencontres, introduisant l'infini du choix et les critères stéréotypés du partenaire recherché, a-t-elle une incidence sur le corps imaginaire du stade du miroir, sur le corps parlé et sur le corps se jouissant, bref, une incidence sur le symptôme du corps tel qu'il est abordé par Lacan dans trois moments de son parcours ? Que serait l'incidence sur le symptôme d'une hystérique de se trouver du côté de « je suis rare » au milieu d'un horizon, d'une demande infinie qui redoublerait son hystérie ? Inversement, quelle incidence y a-t-il du côté de l'obsessionnel qui serait du côté dévalué par une image de soi ? On voit à quel point la petite machine S1-S2 sur S barré de Lacan, pour lequel l'inconscient est structuré comme un langage, est dépendante du discours néolibéral et combien la symptomatologie d'une époque, prise dans son ensemble, croise le rapport que chacun entretient avec son symptôme. Autrement dit, *l'inconscient est structuré comme un langage* est politique. Il y a en quelque sorte un double symptôme psychique et politique et l'un ne va pas sans l'autre.

Or, si la philosophie est en capacité, par une position de discours, de montrer le symptôme de l'inconscient politique – pensons à l'entreprise de Deleuze et Guattari dans leurs deux ouvrages dont le sous-titre est *Capitalisme et schizophrénie* –, alors pour l'interprétation en psychanalyse il y a un enjeu. Non pas un enjeu du type d'un raisonnement par analogie où une interprétation fonctionnerait comme une sorte de métalangage, l'une par rapport à l'autre, mais par une sorte de survol entre deux interprétations.

Bien entendu, la qualification de cet entre-deux mériterait une étude à part entière, mais pour l'heure contentons-nous d'en assumer la possibilité, et voyons si avec une stratégie de diagnostics telle que Michel Foucault la déploie, l'accusation de discours du maître tient toujours.

Pour s'introduire à un symptôme de corps aujourd'hui qui respecte ce survol, c'est donc à Foucault que nous ferons appel, dont il faut bien reconnaître au passage qu'il hésitait à se déclarer philosophe pour préférer un statut d'archéologue ou de généalogiste à la manière de Nietzsche, ce qui n'est pas neutre sur l'abord d'un symptôme d'aujourd'hui présentable à la psychanalyse. La présentation qui va être faite en accéléré des aspects d'une symptomatologie de corps au travers de quelques périodes de l'histoire de l'Occident a ici pour unique finalité de nous sensibiliser à un outillage philosophique du diagnostic du corps. Le vrai travail qui reste serait l'emploi de cet outillage pour dégager une meilleure compréhension du corps contemporain.

Foucault à cet égard, s'appuyant sur Kant, se tourne résolument non vers la vérité ou un être originel, mais vers ce que nous sommes aujourd'hui, dont il va étudier les conditions de possibilités – toutefois, en poussant Kant vers une compréhension des données du réel à partir de l'analyse des discours historiques. Le fou du dix-huitième siècle n'est pas celui du dix-neuvième, pas plus que le corps du dix-septième n'est celui du vingt et unième. Il y aurait déjà une explication de cette évolution du rapport au corps qui pourrait se démontrer par le biais de l'évolution de la technologie, de la médecine et des rapports de production. Le prolétaire appelé « viande de fatigue » par Gramsci devient de fait minoritaire sous nos latitudes, remplacé par les « middle classes » qui deviennent majoritaires. C'est dire à quel point garder en mémoire une analyse marxiste des symptômes de corps sur l'axe des nouvelles divisions du riche et du pauvre en régime néolibéral reste une exigence politique. Mais pour Foucault les symptômes de corps le sont sous l'angle d'un corps fabriqué par un discours qu'il faut décrypter. Pas d'homme, pas d'objet, pas de corps en soi et pour soi, mais une combinaison de voir, de dire et de pratiques qui font des corps conjoncturels qui consistent en strates, le passage de l'une à l'autre comportant à la fois de la continuité et de la discontinuité.

Pour présenter l'archéologie des strates qui analyse les conditions du corps, nous retiendrons quelques moments significatifs dans son œuvre parmi un nombre qui ne permet pas la présentation exhaustive dans ce cadre, et pour la suite nous essayerons de sortir de Foucault, pour nous tourner avec lui vers une actualité qui n'est déjà plus la sienne.

Les corps abordés par Foucault à divers moments de son processus de pensée que nous allons parcourir sont : le corps objectivé par la médecine, le corps contraint des systèmes disciplinaires, et plus brièvement le corps exemplaire du sage, suivi de la chair, enjointe de dire la vérité de son désir au confesseur.

Ce qu'il faut aussi relever dans ce parcours, ce qui intéresse Foucault, c'est que le corps est toujours en tension dans les strates historiques, avec des états limites et des résistances qui prennent des lignes de fuite. D'ailleurs, il n'est pas abusé de dire que ce qui sous-tend toute l'œuvre de Foucault, c'est une révolte contre l'exclusion, l'enfermement que le corps éprouve, dont sa propre expérience est le sous-entendu. Son propre rapport à l'écriture et son rapport à des auteurs comme Hölderlin, Artaud, Sade en sont sûrement les manifestations les plus expressives.

La première figuration du corps présentée par Foucault dans *Naissance de la clinique*¹ en 1963 s'installe d'emblée dans une antiphénoménologie. Cette pratique du contre-pied se retrouvera à tous les moments du processus de pensée de l'auteur. Il n'y a pas de corps propre et naturel, le corps est appréhendé par un discours clinique qui articule un dire et un voir spécifiques. Au dix-huitième siècle, la médecine procède par classification. La maladie ne se confond jamais avec son « trajet visible dans le corps humain² ». Les éléments pathologiques sont lisibles et classifiables en surface du corps. Certes, il y a bien un rapport avec le corps réel qui s'établit par des qualités pathologiques essentielles prédéfinies. Par exemple, le cerveau des maniaques est desséché parce que la manie est une maladie brûlante. Il y a donc deux écrans séparés pour aborder le corps du malade, un écran qui fait voir par la classification en surface et un écran dont le savoir magique occulte le corps réel, savoir allégorique des qualités qui remontent de la profondeur à la surface.

Une révolution de la clinique se produit au tournant du dix-huitième et du dix-neuvième. Les projets de réforme de l'enseignement entendent confier tous les pouvoirs de constitution du savoir médical au seul regard et à la pratique dans l'enceinte de l'hôpital. Le laboratoire qui se tenait en dehors de l'hôpital y rentre et c'est par l'étude des tissus, y compris par la dissection des cadavres, que le corps est interprété en surface après que son épaisseur a été pénétrée. C'est là que le corps s'est mis à parler pour la première fois, offert au regard du médecin. Le regard passe sous la surface dans une profondeur épaisse et étagée. Avec cette clinique qui inaugure le corps de notre modernité scientifique émerge un corps médicalement structuré. À l'arrière-plan de cette exploration clinique, il y a la dissection des cadavres.

Il faut garder en tête ce découpage du corps comme le geste pionnier de ce qui deviendra les domaines des spécialités en médecine où le corps semble coupé en rondelles organiques sans abord d'un corps dans son ensemble et encore moins contextualisé. Mais notons au passage qu'il est tout de même fabuleux que la vérité de la vie se construise dans un regard qui plonge les mains dans le cadavre ou autrement dit dans la mort.

De ce corps objectivé, Foucault passe à une autre problématisation de l'abord du corps à travers la folie. Il écrit : la psychiatrie est « une médecine dans laquelle le corps est absent ». Cette absence du corps dans la folie, c'est à relever, se retrouve dans le signifiant, sépulture du corps, dans la période où Lacan s'est rapproché de la linguistique structuraliste.

La psychiatrie du début du dix-neuvième est en situation paradoxale avec la conception anatomoclinique exposée plus haut. La psychiatrie moderne va devoir, pour soutenir son épistémè, s'inventer des corps de substitution : la famille, l'histoire du sujet, etc., et pour rendre présent le corps, l'aliéniste à l'hôpital va mettre le malade mental à l'épreuve pour déclencher de toutes pièces des événements de corps par des scénographies qui occasionnent des crises de réalité. C'est sous cet angle que Foucault comprend les expériences faites par Moreau s'intoxiquant au hachisch. C'est dans le cadre de cette tentative de retrouver le corps dans le mental que l'arrivée de l'hypnose vers 1840 ouvre la possibilité d'une nouvelle captation qui doit rendre tangibles les troubles du fonctionnement. À la même période, apparaît l'utilisation d'électrodes appliquées sur le visage pour observer les réactions des muscles, c'est l'invention du corps neurologique. On aura remarqué au passage comment l'hypnose remplit le trou du mental à la naissance de la psychanalyse, à quoi il faudrait ajouter combien la conversion hystérique pouvait représenter une maladie de choix pour ce moment du savoir. Cette conversion qui au-delà de ce que l'aliéniste pouvait en attendre donnait à voir une théâtralisation du psychosomatique.

Après 1968, le lien du pouvoir et du corps devient la problématique centrale de Foucault. Toutefois, tout comme précédemment le corps propre de la phénoménologie était écarté d'emblée, son analyse du pouvoir commence par un contre-pied qui consiste à se dégager d'une représentation du pouvoir comme une instance extérieure. Ce qui trame le pouvoir, c'est une transversalité à découvrir entre le corps, la famille, l'usine, la prison, etc. Le corps organisme et le corps politique sont en synergie. Le premier champ d'étude de ce corps noué au politique est la prison. Dans son livre *Surveiller et punir*, Foucault dégage trois stratifications du corps pour trois périodes que nous parcourons rapidement : le corps supplicié, le corps

exposé et le corps docile, sur lequel nous nous arrêterons davantage puisque plus proche de nous.

Entre le Moyen Âge et l'âge classique, le corps du roi règne comme un cosmos dont les autres corps sont particules. Le corps supplicié n'est pas pour le roi une façon de recharger son pouvoir par la terreur qu'il suscite. La faute commise par le supplicié a entamé le corps du roi lui-même et le supplice le cicatrise. Le souverain a droit de vie et de mort sur son sujet en tant que son sujet est ramifié à lui-même. En dehors de cette puissance royale, ce que font les corps est indifférent pour ce qui est du travail ou de la reproduction de la population.

Il en va tout autrement de l'application des peines à l'âge des lumières, où le corps doit faire signe. Il doit être brandi comme une publicité, entre l'intérêt qu'il y aurait à commettre un crime plutôt que de subir la punition. La peine octroyée devient un enseignement pour tous, un réglage des choix à adopter pour servir la souveraineté contractualisée. Le contrevenant a rompu le pacte de l'utilité pour tous, c'est à ce titre qu'il doit payer et réparer par son sacrifice. Le corps puni s'inscrit dans une comptabilité de son utilité sociale, punition qui est exposée au regard.

À partir du dix-neuvième siècle, autre strate de la punition, c'est la prison qui devient la modalité punitive qui supprime le supplice et le corps-signe. Dans ce nouveau paradigme punitif, c'est la société disciplinaire qui trouve dans la prison son archétype le plus accompli, mais qui se décline tout aussi bien à l'usine et à l'école. Dans la prison, chaque individu est dans sa cellule sous le regard supposé d'un gardien qui a une vision panoramique depuis le centre sur toutes les cellules, vision qui peut plonger sur chacun sans que le prisonnier sache qu'il est observé. C'est un quadrillage où chaque individu est assigné à sa place. Cela, c'est le pouvoir de contrôle de l'individu dans un espace sérié. Quant au temps, il faut apprendre au corps à se tenir, à se ranger, à s'instrumentaliser dans un complexe corps-arme, corps-instrument, corps-machine.

Dans son prolongement contemporain, il faudrait développer la façon dont la discipline s'est intériorisée avec, par exemple, ce que l'on a appelé, en pédagogie, la pédagogie par compétences, qui est le credo aujourd'hui des pratiques enseignantes, de la maternelle au second degré en passant par l'apprentissage des métiers, ou bien comment l'évaluation représente un nouveau panoptique. Le disciplinaire s'intériorise encore davantage, la contrainte extérieure entre dans la sphère de l'autonomie et de la responsabilité pour transformer le disciplinaire en une autre société, que Deleuze appellera une société de contrôle. Un régime disciplinaire qui fonctionne

bien ne doit pas faire ressentir la contrainte comme venant d'une instance surplombante et extérieure, mais doit s'incorporer à l'insu de ceux qui en reproduisent les conditions.

Cette politique disciplinaire des corps mise au service de la productivité doit s'accompagner, pour être complète, d'un savoir incorporé en plus de ses techniques spatiales et chronologiques. Il faut, pour faire l'articulation entre discipline des corps et savoir incorporé, revenir à ce qui avait été démontré à propos de la clinique moderne. Ce qui a autorisé ces techniques appliquées au corps, c'est un savoir de la vérité des corps où l'on a développé la connaissance des fonctionnalités organiques en profondeur sous la surface, qui ne se contente plus d'être expliquée comme on l'a vu par des qualités essentialisées. La prison est modélisée par Foucault pour être le lieu par excellence où le corps est placé en cellule, mis au travail sous observation d'une visibilité permanente, mais la subjectivité du prisonnier est aussi enquêtée, puis enregistrée dans un casier par des formules qui rendent compte de ce qui est à l'intérieur, sous la surface. La psychologie sociale, les psychologues du travail trouvent là, dans la société disciplinaire, le terrain pour un avenir qui se déclarera paradoxalement au service de l'émancipation de l'homme.

Un an après la publication de *Surveiller et punir*, dans *La Volonté de savoir*, le problème de Foucault devient : comment dans l'histoire de l'Occident est-on passé d'un art érotique dans l'Antiquité à une *scientia sexualis* à l'époque moderne ?

Pourquoi la question sexuelle s'est-elle transformée en deux versants, un examen de conscience déterminant pour la réalisation de soi et un pouvoir d'État qui à travers les pratiques de la médecine sociale investit le domaine de la santé ? On passe d'un pouvoir qui décidait de la mort à un pouvoir pour faire vivre et laisser mourir. C'est ce qu'il appelle la biopolitique. Le tournant pris par Foucault sur la sexualité est un nouveau contre-pied face à ce que représentent les clefs de voûte de l'explication par l'anthropologie et la psychanalyse freudienne de ce qui structure d'une part la communauté et d'autre part le psychisme, l'interdit de l'inceste et le complexe d'Edipe. Foucault ne parvient pas à comprendre la sexualité à partir de l'interdit. La formule est inversée, à travers l'interdit, le pouvoir recherche quelque chose de positif. Qu'est-ce qu'on fait avec la sexualité ? À quoi ça sert ? De sorte que les interdits, les pouvoirs s'en sont emparés, ce qui constitue toute une technologie complexe du pouvoir. D'où la question : la sexualité nous appartient-elle par notre nature ou bien la sexualité n'est-elle pas l'effet d'une sexualisation générale, c'est-à-dire l'effet d'un

énorme dispositif d'assujettissement ? La sexualité est devenue notre vérité. À partir du dix-neuvième siècle, on commence à inventer des anomalies de sexualité, celle des enfants par exemple avec toute une littérature scientifique sur l'onanisme. Le corps pervers prend une place prépondérante, l'être humain est instinctivement un pervers déviant, d'où les discours sur la normalisation, autre forme d'assujettissement qui est une autre définition du pouvoir qui transforme la loi en norme. Christianisme, discours médical, psychiatrie et psychanalyse mettent la sexualité au centre de la préoccupation humaine. Le principe de l'aveu au confessionnal de la sexualité sous l'angle du soupçon de la concupiscence, du haut Moyen Âge jusqu'au dix-neuvième, a fait le lit du discours de la science sur la sexualité. Le pouvoir s'empare de ce discours normatif qui pour le sujet autonome imprime une servitude volontaire particulièrement insidieuse. Le paradoxe est qu'il y a une diminution des interdits par la loi et une augmentation du pouvoir.

À la fin du livre *La Volonté de savoir* se dessine un problème : y aurait-il, par-delà l'histoire de l'assujettissement du corps, un noyau archaïque corporel qui résisterait à la discipline et à la normalisation ? Pour Foucault, c'est le cas sous l'égide d'un corps plaisir, et c'est précisément sur ce point que Judith Butler le critiquera pour développer une conception de la résistance qui n'a aucun dehors à l'assujettissement. C'est dire combien ces épistémès du corps ont une importance dans le débat contemporain sur l'homosexualité et sur la différenciation des genres, débats et luttes qui traversent l'Atlantique. « Contre le dispositif de la sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe désir, mais le corps et les plaisirs ³. »

Dans les années 1980, époque de la publication de *L'Usage des plaisirs*, Foucault donne une nouvelle direction à sa recherche, qui s'oriente vers une problématique éthique, les techniques de soi sur le corps et par le corps qui sculptent un style de l'existence.

La servitude volontaire formée par les assujettissements de la discipline et la normalisation pouvait nous faire penser qu'il n'y avait aucun franchissement de la ligne possible. Que serait la posture d'être un infâme au point d'inventer son style singulier ? En tout cas, cela n'annule rien des strates précédentes, des pouvoirs et savoirs, mais cela travaille de l'intérieur, d'une intériorité plus profonde que toute conscience, et qui serait travaillée par un dehors plus lointain que toute extériorité, un dedans du dehors qui se déprendrait de toute dialectique. Foucault dégage donc une expérience du corps en résistance, qui est un rapport à soi comme une nouvelle dimension irréductible aux rapports de pouvoir et de savoir.

Toute la traversée de cet usage de soi à travers toutes les époques ne peut pas être présentée dans ce cadre, retenons juste une époque, celle des Grecs de l'Antiquité, où le rapport à soi de l'homme libre va donner un usage à la sexualité de trois façons :

- premièrement, une diététique des plaisirs qui oblige à se gouverner soi-même pour être apte à gouverner son corps ;
- deuxièmement, une économie de la maison pour mieux gouverner l'épouse et pour qu'elle parvienne à une bonne réceptivité ;
- troisièmement, une érotique des garçons pour que les garçons, à leur tour, apprennent à se gouverner et à résister.

Cette histoire de la sexualité est une interprétation qui n'applique pas des catégories universelles mais qui au contraire se fonde dans ce que les contingences peuvent amener à problématiser. L'analyse de la condition sexuelle est en variation par les contingences de l'histoire. La condition historique n'est pas plus grande que le conditionné, c'est un empirisme transcendantal. La question pour nous aujourd'hui serait donc, à propos du corps et de la sexualité, de faire l'analyse empirico-transcendantale de nos assujettissements et résistances. Il s'agit de faire l'analyse du savoir et du pouvoir par les disciplines et les normalisations d'où émanent ces deux questions : Que puis-je ? Que sais-je ? Mais la troisième question éthique du soi serait : Que suis-je ? Quelle est notre servitude volontaire et quelle résistance lui opposer étant entendu que ce rapport n'est pas de l'un contre l'autre mais un pli et un dé-pli de l'assujettissement du corps qui pousse au-dedans vers son dehors ?

Revenons dès lors à la question du début, celle du croisement des discours entre philosophie et psychanalyse à propos du corps. Pourquoi l'écriture de Foucault peut-elle être considérée comme une symptomatologie qui peut croiser l'acte de l'interprétation psychanalytique ? Toute la démarche de Foucault, avec les contre-pieds que l'on a relevés sur une partie de son parcours, consiste en effet en une écriture qui est pratico-stratégique. Il ne s'agit pas de dégager une vérité de l'histoire, mais d'induire les conditions de possibilités d'un processus évènementiel dont on n'est pas assuré qu'en son centre il n'y ait pas une vertigineuse absence. Par-dessus cette absence de toute substance de l'histoire, Foucault construit des strates où les visibilités et les savoirs entretiennent des rapports irrationnels. L'opération consiste à les tendre ensemble.

De surcroît, l'écriture de Foucault n'est pas une abstraction, le corps de Foucault y est engagé. Son analyse des assujettissements entre le voir et le savoir est aussi une éthique de la résistance où le corps de Foucault

lui-même se performe. Foucault écrit en effet une œuvre qui vient fendre les assujettissements par son acte de résistance, qui fait un pli de subjectivation entre son souci de soi et l'analyse des strates.

Il est clair à cet égard que la philosophie en tant que discours du maître qui est l'accusation de Lacan se trouve court-circuitée par cette stratégie archéo-généalogique de Foucault qui reprend le geste de Nietzsche. Nous laisserons en suspens, faute de temps, le survol de ce qui peut se partager des diagnostics qu'ils effectuent. Il y a de grandes différences entre eux, entre autres sur la question du corps. Mais ils partagent la même rupture avec l'*ego cogito* de Descartes, pilier du discours scientifique moderne, et ils partagent une pensée de l'événement de corps par une théorisation d'un acte. Cet acte est pour l'un celui du dénouement d'une résistance par le biais du transfert et pour l'autre une stratégie d'écriture qui est un tout autre acte de résistance. Le processus de pensée de Lacan qui le conduit à prononcer dans ce que l'on a appelé « La troisième », à Rome, la formule ironique « Je pense donc je suis », est à cet égard une provocation de la pensée à passer à l'acte du corps pour l'invention d'un sujet noué entre corps et langage. Quant à Foucault, dans une formule ramassée, on doit pouvoir dire que son épistémè est une analyse historique des effets de corps qui ne peut se produire sans un corps à l'épreuve de sa résistance.

Il reste à continuer le diagnostic de l'époque d'aujourd'hui avec les outils de Foucault. La résistance que l'on a apprise de lui qui aide à garder l'éveil devant l'événement qui vient. C'est un outillage qui, au-delà de ce que l'on a appelé la boîte à outils de Foucault, est la place que prend le corps.

Ce qui est à souligner pour les psychanalystes et ce qui serait autant vrai du tandem Deleuze-Guattari que pour Foucault, c'est que la symptomatologie qu'ils proposent est plus politique que psychique. Le chemin s'oriente avec les philosophes plus du dehors vers le dedans, alors que Lacan ferait le chemin inverse, étant entendu que, pour tous, dedans et dehors est un pli ouvert l'un à l'autre et sans arrière-monde. Mais si l'on doit considérer qu'aucun inconscient ne se structure en dehors du bain du langage, tel que Lacan le propose et qui le conduit à construire la formule des quatre discours dans son séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, alors parions pour un croisement des plis du dehors et du dedans, pour des approches critiques et cliniques qui appartiennent à des pensées qui se sont élaborées après un saut hors de la métaphysique.

La poursuite de cette réflexion dès lors devrait se tourner vers une analyse foucauldienne de l'évolution de la famille, des rencontres, du travail, de la pédagogie, des nouvelles formes de gouvernance, du tourisme, du

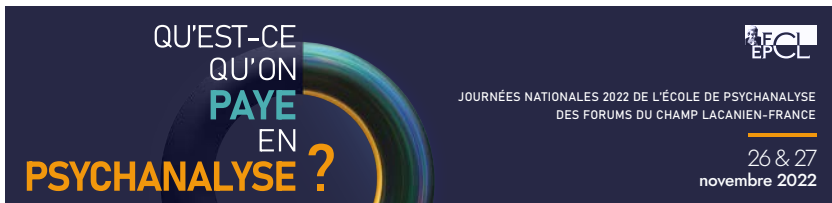
soin, symptomatologie plurielle pour laquelle il faut prendre le témoin où Foucault l'a laissé. À n'en pas douter, ces microanalyses à la manière de Foucault auraient des échos en psychanalyse.

* [↑](#) Patrick Coste a été professeur de philosophie, proviseur et délégué académique à l'action culturelle, conseiller technique du recteur de Toulouse.

** [↑](#) Conférence prononcée lors de l'après-midi préparatoire au XI^e Rendez-vous de l'Internationale des Forums de l'EPFCL sur *Traitements du corps dans l'époque et dans la psychanalyse*, 9 avril 2022, Toulouse, Pôle 6.

1. [↑](#) M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2015.
2. [↑](#) *Ibid.*, p. 21.
3. [↑](#) M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 208.

FRAGMENTS



Billets

Billets *

François Terral

Payer pour perdre

Le thème de ces journées nationales 2022 de l'EPFCL est formulé en une question, « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? », qui peut paraître un peu abrupte. Nous allons devoir en effet prendre le temps d'envisager la complexité qui nous intéresse, celle que l'obscénité – toute relative certes, et assumée... – du verbe « payer » pourrait dans un premier temps nous masquer. C'est que la porte d'entrée au travail possible concernant la psychanalyse, sa clinique, les responsabilités de l'analyste et celles de son patient, peut sembler étroite. Même si la question de ce qu'on paye en psychanalyse est triviale – qui ne se l'est pas posée ? –, que dire de sa dimension conceptuelle, sinon qu'il nous faut aller la chercher au-delà de ce seul énoncé, soit dans les réponses possibles à la question posée, lesquelles s'avèrent fort nombreuses et d'un grand intérêt.


S'il fallait en donner une, on pourrait dire que ce qu'on paye dans une analyse, et pour y aller au bout, c'est une dévalorisation. Dévalorisation *TC* (Toute Culpabilité Comprise... celle qu'installe le surmoi) de la jouissance qu'entretient, fait fructifier, à taux variable... et sans limite de durée *a priori*, la fonction du symptôme pour le sujet. Paradoxe alors que celui de cet acte du patient qui, au moment de payer sa séance, règle un échange revenant à travailler à une perte..., soit, au passage, ce qui strictement s'oppose à sa propre perte, elle parfois engagée depuis longtemps dans sa vie. Voilà donc une perspective ouverte sur notre thème de travail qui pourrait dire combien celui-ci est central pour la psychanalyse. Ne serait-elle pas celle qui conduit Freud à se reconnaître dans le propos de sa patiente lui racontant le rêve à la fin duquel il lui disait n'avoir aucun ménagement concernant la question de l'argent (Freud, 1929 ¹) ? Sur ce point, Freud est intraitable, soutient Lacan, lequel ne semble jamais avoir été autre chose que « très exigeant ! » (Godin, 1990 ²).


Nous aurons l'occasion dans ces journées de vérifier qu'une telle exigence ne saurait s'équivaloir à une somme à payer, sinon au cas par cas : suffisante, sans être trop, en un mot, satisfaisante à la chose, soit aux fins de l'analyse, voilà ce qui conviendra en l'affaire ; mesure, on le voit, loin de tout standard, de tenir avant tout à une éthique, celle qui oblige l'analyste dans son désir de rendre le travail de son patient possible, du début à sa fin. En effet, l'analyste est inclus dans ce « on » de notre thème. L'orientation lacanienne nous amène à soutenir que la question qu'il pose l'est autant pour lui que pour l'analysant. Très tôt dans son enseignement, à contrepied de la tendance analytique de l'époque, plutôt normative concernant ce type de point technique, Lacan s'est arrêté à cet enjeu de ce qui revient à l'analyste de payer pour tenir sa place, façon pour lui de le remettre « sur la sellette ³ ». Le propos est explicite dans son texte des *Écrits*, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », et il est amené en trois niveaux. « L'analyste aussi doit payer [nous dit-il] : payer de mots [ce qui renvoie à l'interprétation] ; payer de sa personne [puisqu'il la prête comme support au transfert]. » Et puis, vient ce troisième niveau, précisé dans les termes d'un rappel qui semble nécessaire : « Oubliera-t-on qu'il doit payer de ce qu'il y a d'essentiel dans son jugement le plus intime, pour se mêler d'une question qui va au cœur de l'être (*Kern unseres Wesens*, écrit Freud) : y resterait-il hors de jeu ⁴ ? » Que recèle d'essentiel son jugement le plus intime sinon l'expression de son désir en tant qu'analyste ? Et comment peser la valeur d'un tel désir au moment d'en faire l'agent efficace de l'expérience ? On le voit, ces trois niveaux déclinent le registre d'un paiement qui n'a rien de sonnante et rébuchant. C'est que, non sans lien avec l'acte du paiement des honoraires, ils s'ordonnent à un réel tout autre, celui de l'inconscient, qu'il s'agit bien de ramener et maintenir au premier plan.


Deux ans plus tard, au moment des leçons conclusives de son séminaire, Lacan revient à ces questions. Il le fait dans une démarche qui vise à les articuler au plus près du thème mis au travail cette année-là : l'éthique de la psychanalyse. Il y précise alors la place du jugement de l'analyste dans son action – jugement, soulignons-le, qu'il fait équivaloir à l'analyse elle-même. Il indique qu'il vient prendre acte d'une chose : « Il y a une part de cette action qui lui reste à lui-même voilée ⁵ » (Lacan, 1960). Posons que c'est avec cette part, part comme reste, que paye l'analyste. C'est celle à partir de laquelle s'infère une interprétation, celle qui donne consistance à l'amour de transfert, celle qui fonde son éthique. Étrange mise pour le psychanalyste que celle d'un reste à son propre parcours analytique. Son aboutissement, en tant qu'il porte sur un jugement au regard du réel, lui aura permis de décider de sa mise en fonction dans ce lien social si particulier


qu'est celui de l'analyse. C'est dire tout à la fois la logique implacable qui ordonne ici les choses, celle du désir de l'analyste en acte, comme la fondamentale contingence de l'expérience. Autant que faire se peut, elle appelle sa vérification ; cette perte en effet, objet *a*, est aussi plus-de-jour. Est-il alors nécessaire de dire qu'une telle mise se paye aussi en temps passé, seul, à deux ou à plusieurs – une école de psychanalyse s'offre à soutenir ces engagements –, pour mettre et remettre au travail ce à quoi tient pour l'analyste le rapport à cette perte, intraitable, qui fonde sa position dans la clinique ?

Mai 2022


*  Les Billets sont des textes rédigés par les membres de la commission scientifique des Journées nationales.

1.  Cf. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1980, p. 144, et Lettre de J. Lacan à P. Martin, dans *Argent et psychanalyse*, Paris, Navarin éditeur, 1984, 4^e de couverture.

2.  J.-G. Godin, *Jacques Lacan, 5 rue de Lille*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 153.

3.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 587.

4.  *Ibid.*

5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 337.

Billets *

Claire Parada

Pour quoi ? *Du plus au moins*

L'équivoque de la question « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? » permet d'ouvrir à celle de « Pourquoi paye-t-on ? », que ce soit en monnaie sonnante et trébuchante ou bien de son temps, de ses mots, de ses « aveux », de ce qui sort alors qu'on rechigne à le dire, de sa honte parfois. Car si « parler fait du bien » comme dit l'adage, de la parole dont il s'agit dans une analyse, autrement dit celle de l'association libre, peut surgir des choses qui coûtent à dire. Pas toujours, bien sûr, il y a bien des moments d'heureuse surprise, de sentiment de découverte, d'avancée, d'allègement.

Alors pourquoi continue-t-on à s'avancer dans cette parole spécifique et pourquoi paye-t-on pour cela ? Ou plutôt : pour quoi ?


Si nous suivons Lacan qui pose que dans toute parole il y a une demande, de quelle demande s'agit-il dans celle adressée à un analyste puisque, en effet, l'analysant sait bien qu'il ne s'agit que de parole et qu'aucun besoin ne sera là satisfait¹ ? Il y a certainement, tout d'abord, une demande d'être entendu, mais surtout une attente ou un espoir que l'autre auquel il s'adresse, investi de la fonction du sujet supposé savoir, lui apporte des réponses à ses questions sur son être, « qui suis-je ? », sur son désir, « qu'est-ce que ça veut ? », et sur le sens de ses symptômes, de ce qui fait symptôme pour lui.


Car, si toute parole qui s'adresse à un autre vise à obtenir, c'est également le propre de la parole de transfert, mais obtenir quoi ? Un gain de savoir ? Colette Soler dans *Retour sur « la fonction de la parole »*² nous dit qu'il ne s'agit pas tant d'un désir de savoir que d'obtenir l'agalma, il y a un objet en jeu, l'objet *a*. Comme le petit apologue de Lacan dans le *Séminaire XI*³ l'évoque, on ne demande pas seulement à la patronne du restaurant chinois de nous traduire le menu, ni de nous conseiller sur ce qu'on désire là-dedans, mais il faut que ça donne envie de « titiller ses

seins », ajoute-t-il. C'est-à-dire de faire apparaître quelque chose de cet objet énigmatique du désir dont l'analysant est porteur et qu'il offre à l'analysant pour qu'il se reconnaisse « en ce point de manque ⁴ ». L'analysant espère bien attraper cet agalma placé dans le sujet supposé savoir qui viendrait combler la béance de sa division et répondre sur la vérité de son être et de son désir, c'est ce qui met en route son désir de savoir. On espère bien obtenir du « plus » à l'instar de tous ces plus-de-jouir que nous fait miroiter le capitalisme et que l'on est prêt à payer très cher.


Mais le paradoxe de la psychanalyse, c'est que sa fin (dans tous les sens du terme) débouche sur ce qu'on pourrait être tenté d'appeler du « moins » après la chute du sujet supposé savoir : sur le savoir parcellaire, troué, l'inconscient irréductible, l'être du sujet insaisissable et la destitution subjective, l'objet comme manque, l'Autre sur qui on avait fondé tous ses espoirs et toutes ses plaintes qui n'ex-siste pas, La femme non plus et surtout le non-rapport sexuel. Quant au sens du symptôme, rien de plus que « ça jouit ».


Alors on pourrait se dire « tout ça pour ça ! ». D'où la blague qui court sur la maison de campagne et la piscine que le psychanalyste s'est payées grâce à l'argent de son analysant, tout n'est pas perdu pour tout le monde dira-t-on, le « plus » étant alors localisé du côté de l'autre comme plus-de-jouir. C'est méconnaître que parfois, paradoxalement, si l'on sort de la logique de l'avoir et des avoirs, le « plus » est du côté du « moins ». Autrement dit, le gain est du côté du pas-tout et de la soustraction, de la soustraction de jouissance, puisse s'en satisfaire, l'analysant...

*  Les Billets sont des textes rédigés par les membres de la commission scientifique des Journées nationales.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 242.

2.  Cf. C. Soler, *Retour sur la « fonction de la parole »*, Paris, ENCL, 2019.

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 242.

4.  *Ibid.*, p. 243.

Billets *

Marie-José Latour

Billet argentin !

Alors que le Rendez-vous international des Forums du Champ lacanien vient de se terminer à Buenos Aires, comment ne pas saluer, à propos du thème de nos prochaines journées nationales de l'EPFCL-France, le talent de l'immense écrivain argentin Jorge Luis Borges, dans un texte aussi court que précieux, « Le Zahir ¹ » ?

Dans cette nouvelle, le narrateur se trouve encombré jusqu'à l'angoisse par une pièce de monnaie de vingt *centavos* qui lui a été rendue à la suite du paiement d'une orangeade, prise « pour son malheur » dans un bar, au retour d'une visite mortuaire à une femme dont il a été amoureux.

Contrairement à l'usage et à sa fonction habituelle, cette pièce n'est pas strictement équivalente à n'importe quelle autre. Quelques coups de canif rayent le « N », le « T » et le nombre « deux ». Se trouver en possession de cette menue monnaie va finir par posséder celui qui la détient. Dès lors, ce dernier n'aura de cesse de vouloir l'oublier et de s'éloigner de son orbite, puisque s'en débarrasser, en s'offrant un autre verre, n'aura pas suffi.

Zahir en arabe signifie « notoire », « visible », « évident », et serait l'un des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu. Le Zahir ne s'use pas. Indestructible comme le désir inconscient ! Il rétrécit le monde à sa mesure. Imminimisable et insubstituable, il peut devenir « le germe d'un enfer possible ² ». En quelque sorte l'opposé de l'aleph. C'est en vain que le narrateur essaie de ramener la pièce de vingt centimes à « un répertoire de futures possibilités ³ ». En effet, « le temps, qui atténue les souvenirs, aggrave celui du Zahir ⁴. »

Dans le douzième chapitre de *La Disparition*, Georges Perec ajoute à la liste de ce qui fut Zahir pour Borges (une pièce de vingt centimes, un tigre bien sûr, un astrolabe, une veine dans le marbre, etc.) « ce rond pas tout à fait clos finissant par un trait plutôt droit ⁵. »

Un objet quelconque, un jeton, quelque menue monnaie, cet inconnu noyau manquant suggéré par notre affiche peuvent faire signe de la faille que ne comblera pas davantage l'amoncellement de signifiants que l'accumulation des objets du monde. Cette faille est précieuse, Lacan l'a démontré et il l'a nommée (a). Une petite lettre également pour désigner cet objet qui manque et qui cause le désir, objection radicale à la totalisation promise à tout-va par l'économie néolibérale.

Il peut y avoir avec la petite pièce d'un euro en plus, une opération inattendue qui vient, avec ce plus, paradoxalement décompléter la somme à payer pour sa séance d'analyse. Les anecdotes ne manquent pas pour indiquer ce point de structure signalé par Lacan, « l'asphérique recelé dans l'articulation langagière en tant qu'un effet de sujet s'en saisit ⁶. » N'est-ce pas cela même que Borges a su nous rendre si présent dans cette quinzaine de pages de petit format ?

Il faut bien une réduction de cette teneur, qui n'est en rien un rabais, pour, peut-être, cesser de croire qu'on a gagné parce qu'on ne sait pas ce qu'on a perdu, comme Lacan le rappelait aux étudiants américains de Yale University ⁷.

Le Zahir ne pourrait-il pas alors être un des noms possibles pour ce qui revient hanter ce dont on ne saurait être quitte et qui n'a pas de prix ?

4 juillet 2022

* ↑ Les Billets sont des textes rédigés par les membres de la commission scientifique des Journées nationales.

1. ↑ J. L. Borges, « Le Zahir », dans *L'Aleph*, Paris, Gallimard, 1962, p. 131-145.

2. ↑ J. L. Borges, « Deutsches Requiem », dans *L'Aleph*, *op. cit.*

3. ↑ J. L. Borges, « Le Zahir », *op. cit.*, p. 136.

4. ↑ *Ibid.*, p. 143.

5. ↑ G. Perec, *La Disparition*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1969, p. 140.

6. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Le Seuil, 1973, p. 40.

7. ↑ J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Le Seuil, 1976, p. 37.

Les Éditions Nouvelles du Champ lacanien
de l'EPFCL-France proposent aux lecteurs du *Mensuel*
de rédiger une brève (une demi-page maximum)
sur un point qui a retenu leur attention
dans un des livres parus aux ENCL
et qui sera mise en ligne
sur le site des Éditions Nouvelles :
<https://editionsnouvelleschamplacanian.com>
Merci d'adresser vos contributions à :
contact@editionsnouvelleschamplacanian.com

Bulletin d'abonnement

au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version papier : 80 €

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

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

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €

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

Prix spécial pour 5 numéros : 25 €

Numéros spéciaux : 8 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

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

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

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

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

Frais de port en sus :

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

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

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

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

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