

sommaire du n° 181, novembre 2024

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, <i>D'un discours qui ne serait pas du semblant</i> Séance du 10 mars 1971	
Dominique Touchon Fingermann	7
Karim Barkati, La leçon dite sur l'écrit et la parole Les graphouillages et le jaspable, le zi et le wen, le chinois et le japonais, l'inconscient et la <i>talking cure</i>	18
■ Du sexe	
Colette Soler, Les semblants de la surmoitié	40
Armando Cote, L'acte sexuel représente le silence	46
■ Journées nationales de l'EPFCL 2024	
<i>Bruit et fureur de la pulsion de mort</i>	
Nicole Bousseynroux, La pulsion de mort : un mythe ?	54
<i>Préludes</i>	
Panos Seretis, Bruit et fureur dans les institutions psychanalytiques	66
Didier Castanet, Sports ou activités extrêmes et pulsion de mort ?	69
■ Trauma	
<i>In memoriam</i> . Stéphanie Gilet Le Bon, Guerre et trauma	74
Dominique Marin, Comment parler de ce qui traumatise ?	84
■ L'enfant, symptôme	
Nadine Cordova, Des « feuillets » à « Note sur l'enfant »	95
■ D'une question...	
Philippe Bardon, Décompensation dans la névrose ?	107
■ Brève	
Marc Strauss, À propos d' <i>Un silence pour appui</i> , <i>Anacrouse de l'analyste</i> de Michel Bousseynroux	118
■ Fragments	
La douleur d'exister	120
Une tâche qui perd ici son sens	122

Directrice de la publication

Natacha Vellut

Responsable de la rédaction

Bruno Geneste

Comité éditorial

Karim Barkati

Anne Castelbou-Branaa

Ahmed Djihoud

Pantchika Doffémont

Denys Gaudin

Isabelle Geneste

Céline Guégan-Casagrande

Adèle Jacquet-Lagrèze

Mélanie Jorba

Laurence Martin

Roger Mérian

Jean-Marie Quéré

Vandine Taillandier

Catherine Talabard

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Ouverture

Avec son thème « Bruit et fureur de la pulsion de mort », les prochaines journées nationales de l'EPFCL-France, qui auront lieu à Toulouse, vont nous ramener au cœur de l'expérience de la psychanalyse et nous mettre face aux questions cruciales qui se posent aux analystes s'agissant de donner un avenir à l'expérience inaugurée par Freud au début des années 1920. Oui, au début des années 1920, précisément... Même si tout commença vingt-cinq ans plus tôt, c'est bien à partir de la formalisation de l'« au-delà du principe de plaisir » et de l'instinct de mort que la psychanalyse est réellement devenue la nôtre, soit celle dans laquelle aujourd'hui nous nous reconnaissons, avec Lacan. Il y a bien un avant et un après qui change la psychanalyse et le psychanalyste, Freud le premier.

Du bruit, et sans doute aussi pas mal de fureur, il y en eut au sein du cercle analytique de l'époque ; cet instinct de mort n'y a pas du tout fait l'unanimité. Sur quel point ? Passons sur le refus du changement des habitudes prises, de pensée ou de faire, et l'agressivité qu'il a pu induire. Passons aussi sur l'interprétation de la biographie de Freud : non, rien ne permet de dire que les malheurs de la vie (la Grande Guerre, la maladie ¹, la mort de sa fille Sophie ²) venaient trop résonner dans les élaborations d'un homme qu'on disait faible et vieillissant. Retenons plutôt qu'en définissant un tel *au-delà*, déduit de l'équation nouvellement posée de sa propre clinique, Freud franchit un pas sans retour possible, que tous n'ont pas pu suivre. « Aporie véritable de la doctrine ³ », nous dit Lacan, de s'ouvrir sur une énigme absolue. Il confère à l'acte analytique sa décisive dimension tragique, son enjeu de jouissance. De la place de la pulsion de mort, Freud aura ce mot en permanence, que Lacan fera sien : *nécessité* – éthique s'entend –, avec ses conséquences s'agissant de politique de la psychanalyse.

Notre thème cette année nous offre le temps de reformuler nombre de nos questions, de repenser nos références et nos expériences à cet égard, et puis d'aller à la rencontre de leur pertinence doctrinale et clinique

d'aujourd'hui. S'il est passionnant en effet de voir comment la négativité de la découverte de Freud de l'au-delà du principe de plaisir trouve ses prolongements et ses dépassements théoriques les plus essentiels pour nous dans l'enseignement de Lacan, cela n'enlève pas la responsabilité de savoir ce qu'en fait, et peut en faire l'analyste dans ce monde qui est le nôtre.

À partir de l'engagement de nombreux collègues, le programme de ces deux jours de rencontres tiendra ses promesses. Couvrir un moment *le bruit et la fureur* de notre temps ; approcher ce principe de jouissance en quoi consiste le travail silencieux de la pulsion de mort ; puis se donner à nouveau pour ces journées nationales la chance que nous partageons, celle d'une toujours nécessaire réinvention de la psychanalyse. Tout est fin prêt à Toulouse, et vous sachant déjà nombreux à préparer votre voyage au pays des poètes du *gay savoir*, nous nous réjouissons de vous y accueillir une nouvelle fois.

François Terral
Responsable des Journées nationales avec Nicole Bousseyroux

-
1. [↑](#) De 1919 à sa mort, Sigmund Freud est soigné d'un grave cancer du maxillaire supérieur.
 2. [↑](#) Sophie Halberstadt-Freud (1893-1920), la mère de Ernst (1914-2008), le petit-fils qui jouait à lancer sa bobine... Il deviendra psychanalyste.
 3. [↑](#) J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », (1948), dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 102.

SÉMINAIRE ÉCOLE

Jacques Lacan

D'un discours qui ne serait pas du semblant

Séance du 10 mars 1971

Bon. Alors, nous avons une nouvelle figure du progrès, qui est l'issue dans le monde, l'émergence d'un substitut donné à cette idée de l'évolution qui aboutit au haut de l'échelle animale, à cette conscience qui nous caractérise, grâce à quoi nous brillons de l'éclat que vous savez. C'est donc l'apparition dans le monde, de la programmation.

Je ne m'emparerai de cette remarque, qu'il n'y aurait pas de programmation concevable sans écriture, que pour faire remarquer que, d'un autre côté, le symptôme, lapsus, acte manqué, psychopathologie de la vie quotidienne, n'a, ne se soutient, n'a de sens, que si vous partez de l'idée que ce que vous avez à dire est programmé, c'est-à-dire à écrire. Bien sûr, s'il écrit *ma femme* au lieu de *ma mère*, il ne fait aucun doute qu'il y a un lapsus, mais il n'y a de *lapsus* que *calami*, même quand c'est un *lapsus linguae*, parce que la langue, elle, elle sait très bien ce qu'elle a à faire. C'est un petit phallus tout à fait gentiment chatouillant. Quand elle a à dire quelque chose, eh bien, elle le dit. C'est déjà un nommé Ésope qui avait dit que c'était à la fois la meilleure et la plus mauvaise. Ça veut dire bien des choses.

J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, leçon du 10 mars 1971, p. 90.

Dominique Touchon Fingermann *

« La lettre, radicalement, est effet de discours. Ce qu'il y a de bien, n'est-ce pas, dans ce que je raconte, c'est que c'est toujours la même chose. Non pas que je me répète, ce n'est pas là la question. C'est que ce que j'ai dit antérieurement prend son sens après. »

J. Lacan ¹

Le dire de Lacan

Passage

Nous allons donc, Karim Barkati et moi-même, partager avec vous notre lecture de ce passage du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*.

Pour ma part, je vous propose une intervention en deux mouvements : 1^o, « Le dire de Lacan », et 2^o, « La lettre de Lacan ». Entre les deux, Karim Barkati prendra la parole et vous parlera « chinois » et peut-être même japonais. Un *passage* donc, en deux temps trois mouvements !

Face à ces dix pages d'énoncés pas très limpides, je me suis d'abord dit, d'un air un peu renfrogné : « Quel passage ! » Mais très vite je me suis demandé : « Quel passage ? » Par où passe Lacan, où veut-il en venir, où nous amène-t-il ? Il nous avait bien avertis qu'il voulait nous « décaniller », nous déplacer, nous « faire partir » pour « aller quelque part avec [lui] ² ». D'où part-il donc, et où va-t-il ?

Il part de l'écriture des discours construits depuis la logique du signifiant et son articulation avec la logique du fantasme, et il va « quelque part » donc, « au-delà du principe » du signifiant (qui représente le sujet pour un autre signifiant), visant ce réel dont la logique et la topologie borroméenne proposeront une écriture.

De toute façon, d'où il part et où il va, c'est toujours la même chose : c'est l'*achose* de l'inconscient et la manière dont la parole analytique peut l'attraper et lui jouer des tours autres que ceux de la névrose.

Trouvaille

Il y a dans l'enseignement de Lacan ces moments cruciaux où il peut affirmer comme Picasso « je ne cherche pas, je trouve », et puis il y a ces moments où il cherche plus qu'il ne trouve et nous le suivons pas à pas dans les dédales de ses dits comme des fourmis laborieuses.

Ainsi, nous crapahutons avec Lacan sur les sentiers de *La Logique du fantasme* jusqu'à ce qu'il trouve ce qui y répond, dans le séminaire *L'Acte psychanalytique*. On peut aussi s'essouffler dans les chicanes de *D'un Autre à l'autre*, jusqu'à ce que, dans *L'Envers de la psychanalyse*, les mathèmes des discours tombent comme l'évidence d'une trouvaille qui permet d'écrire la logique de l'acte que démontre le discours de l'analyste.

D'un discours qui ne serait pas du semblant commence par chercher, tous azimuts, en passant entre autres par la Chine, jusqu'à ce que Lacan trouve ce que le discours analytique permet d'écrire, soit de fixer, dans l'expérience de la parole, ce qui met un terme à son flux interminable, en y démontrant le point de finitude qu'elle montrait depuis toujours.

C'est d'ailleurs ainsi que Lacan s'avère « analysant », comme il le soutient à la page 11³, quand l'expérience de la parole de son séminaire lui permet de fixer ces points de trouvaille, d'invention : « Si ça s'invente, c'est au sens où le mot invention veut dire qu'on trouve une bonne chose déjà bien installée dans un petit coin, autrement dit qu'on fait une trouvaille. Pour faire une trouvaille, il fallait que ça soit déjà assez bien poli, rodé, par quoi ? par un discours⁴. »

« Ce que je voudrais dire »

Avec la fin de cette cinquième leçon du séminaire, nous voici arrivés en fin de course, de ces tours et détours par où Lacan nous a baladés, au bord de ce *passage* ; juste avant que ne se dépose ce qu'il annonçait depuis le début de l'année comme « ce qu'il voudrait dire ».

En effet, depuis le mois de janvier 1971, il annonce x fois avec emphase : « Ce que j'ai à vous dire cette année... » Il le répète ce 10 mars : « En d'autres termes, la parole dépasse toujours le parleur, le parleur est un *parlé*, voilà tout de même ce que j'énonce depuis un temps. D'où *s'en aperçoit-on* ? C'est ce que je voudrais indiquer dans le Séminaire de cette année. Vous vous rendez compte, j'en suis à *je voudrais* depuis vingt ans que ça dure⁵. »

Il s'étonne de ce conditionnel, mais remarquons que ce temps verbal renvoie d'une certaine façon au conditionnel du titre du séminaire *D'un discours* qui ne serait pas *du semblant* : un conditionnel à la forme négative que Freud nous a appris à considérer comme un jugement d'existence ⁶. Comment ne pas entendre ici, comme dans le titre, une allusion à ce qui ex-siste : le Dire et le réel qui ex-sistent, et dont l'écrit, la lettre, l'écriture (qu'il ne distingue pas encore ici) nous donneraient un « aperçu », un soupçon ?

Nous sommes à la leçon V, et nous nous demandons encore où Lacan veut en venir. Mais où arrive-t-il tout de suite après, dès les leçons VI et VII de ce séminaire ? C'est le 17 mars, donc une semaine plus tard, qu'il commence l'écriture des formules de la sexuation, qui démontrent le « pas de rapport sexuel », soit ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Et c'est la leçon VII, « Lituraterre », qui déploiera la lettre que Lacan dépose ici à son retour du Japon. Deux guises du réel.

Du chinois au nœud

Les trouvailles de Lacan ne tombent pas du ciel, comme le dirait peut-être Mencius, mais sous le sens de la parole analysante de son séminaire, dans les tours du discours qui annonce leur avènement.

Les trouvailles de Lacan vont se déchaîner dans les séminaires suivants : en effet, c'est dans *Le Savoir du psychanalyste* qu'il va sortir du chapeau la *lalangue*, le mathème, la *réson* du poème, entre autres. Dans ... *Ou pire*, Lacan poursuit le fil de ses dits jusqu'à l'écriture définitive des formules de la sexuation. Il en extrait le Dire qui n'est ainsi plus qu'une évidence : « Y a de l'Un ». Chemin faisant, il trouve le nœud borroméen qui boucle la structure du langage en topologie borroméenne.

Rappelons ici que l'avènement du nœud borroméen survient dans le séminaire ... *Ou pire* comme une écriture de « Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que c'est pas ça ».

Soulignons également que justement ce jour-là, le 9 février 1972, Lacan avait commencé son séminaire par un écrit : celui de cette même phrase au tableau mais en chinois ⁷.

Je dois à Guy Flecher et au site lacanchine ⁸ de m'avoir indiqué qu'à la suite de cette écriture chinoise de cette phrase borroméenne, qu'il réécrira immédiatement avec le nœud borroméen, Lacan ne fera quasiment plus aucune référence à l'écriture chinoise.

... *Ou pire*, leçon 5, 9 février 1972
Lacan, avant de commencer, écrit au tableau :

Prononciation		Traduction
Gaz		Néant
Fei		
Yé		
Quing		S'il vous plait
Ju		Refuser
Siou		
Wo		Moi
Zeng		Offre

Je te demande
de me refuser
ce que je t'offre / *parce que : c'est pas ça* ⁹

La parole et l'écrit

Ainsi, Lacan se déchaîne, il se détache de sa dette avec la linguistique et peut dorénavant prendre toute la démesure d'une autre *dit-mension* de la fonction de la parole et du champ du langage. Cette torsion oriente la règle fondamentale d'association libre propre à la psychanalyse vers la finalité propre de son expérience afin que la fuite du sens cesse d'oblitérer la lettre qui s'y dépose, et que s'y réalise le parlêtre. La parole vaut finalement de ce que l'écrit s'en distingue et puisse s'y lire.

Le passage que nous devons commenter, Karim Barkati et moi-même, est donc bien un passage, comme l'est en fait tout ce séminaire, mais tout particulièrement les pages qui terminent ce chapitre intitulé « L'écrit et la parole », car elles marquent un avant et un après, qui nous conduisent d'une manière irrémédiable au « pas de rapport sexuel » (leçon VI) et à la lettre (leçon VII).

Reste à savoir en quoi ces deux axes indiquent quelque chose de crucial du dire de Lacan et orientent tous ces infatigables dits. Je me permets de faire l'hypothèse que l'ensemble des énoncés de Lacan, ici comme ailleurs, et l'endurance de son énonciation supportent ce Dire toujours en cause, soit l'incurable de cette pratique du blabla : l'inconscient, qu'il finira par nommer « parlêtre ».

Mais je laisse la parole à Karim Barkati, qui va sûrement nous élucider davantage ce passage chinois de Lacan, et souligner comment il lui sert à démontrer ce qu'il avait en quelque sorte montré depuis le graphe, puis avec les mathèmes, et qu'il poursuivra dans l'écriture du nœud borroméen.

[Intervention de Karim Barkati. Le texte augmenté de l'intervention suit le présent texte.]

En effet, Lacan avait pris soin, aux pages 80 et 81, d'explicitement comment « le graphe du désir » était une écriture composée, comme un caractère chinois, de signes, de traits, de lettres qui, tout en ayant une valeur propre, venaient « représenter » le mot unique « graphe du désir » depuis leurs articulations multiples et leur composition interne spécifique. On pourrait dire la même chose des mathèmes des discours et même du nœud borroméen, car leur lecture n'est pas une lecture syllabique.

C'est donc l'écriture chinoise et ses caractères qui permettent de révéler la fonction de l'écrit dans sa différence avec la parole, ce que les « caractères » lacaniens montraient déjà. Lacan s'oriente de ce que la langue chinoise démontre, comme Karim Barkati va nous le préciser.

J'ai retenu pour ma part un certain nombre de caractéristiques de l'écriture chinoise qui me permettent d'accompagner Lacan dans ce passage, son pas au-delà, du signifiant à la lettre :

- l'écrit et la parole sont distincts : il n'est pas une traduction syllabique de celle-là ;
- l'écriture est faite d'une composition multiple de signes que la lecture découpe comme « mot » ;
- le mot monosyllabique indique que le phonème a du sens : pas d'arbitraire du signe ;
- la notation graphique du ton est la marque de l'énonciation : l'écrit peut noter l'acte de l'énonciation, soit le Dire (que Lacan formalisera dans « L'étourdit », dans les suites du séminaire suivant) ;
- il y a préséance du contexte pour la constitution de la signification ;
- le corps est présent dans la calligraphie.

La lettre de Lacan

La lettre de Freud

Pour « abattre la carte dont il s'agit aujourd'hui » (p. 79), Lacan, une fois de plus, ouvre la lettre de Freud. Celle-ci est bien arrivée à destination quand elle est tombée dans les mains de Lacan, qui la lit autrement, c'est

dire qu'il ne craint pas de l'interpréter à l'envers. Souvenons-nous de ce qu'il disait de l'interprétation dans le séminaire *L'Acte psychanalytique* : « Si notre interprétation fonctionne, c'est dans la mesure où elle lie d'une autre façon une chaîne qui est pourtant déjà une chaîne d'articulation signifiante ¹⁰. »

Lacan lecteur de Freud défricheur de l'inconscient dans le champ de ses « formations », c'est Lacan déchiffreur de la lettre qui circule dans les énoncés du corpus de l'œuvre freudienne.

Dans ce passage, comme dans tout son enseignement, Lacan convoque en le citant cet interlocuteur privilégié dont il se fait le lecteur de la lettre. Freud, interlocuteur privilégié de Lacan, avec qui il ose poser encore et encore la question « qu'est-ce que l'inconscient ? » et, en conséquence, « qu'est-ce que la psychanalyse ? »

Donc, une fois encore, il le prend au mot pour y lire la lettre de l'inconscient.

La représentation de mot

Page 86, Lacan invite Freud pour lui emprunter des signifiants dont il fait un usage à l'envers, afin de préciser le rapport de la parole et de l'écrit : « la représentation de mot ».

Cette expression apparaît dès 1891 dans l'essai pré-psychanalytique « Contribution à l'étude des aphasies », et Freud la reprendra en 1915 dans son article de *Métapsychologie* : « L'inconscient ». En 1891, il produit le graphe du complexe d'articulation entre « représentation de mot » et « représentation de chose », et il utilisera ce nouage complexe de l'appareil du langage pour établir les caractéristiques de l'appareil psychique et la distinction entre processus primaire et processus secondaire, Ics et Pcs-Cs.

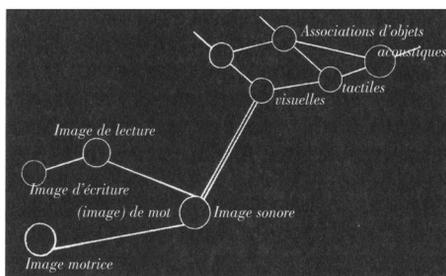


Schéma psychologique de la représentation-mot (*Wortvorstellung*)

La représentation-mot apparaît comme un complexe de représentations (*Vorstellungskomplex*) clos, la représentation-objet (*Objektvorstellung*) en revanche comme un complexe de représentations ouvert

Lacan récupère le syntagme freudien de « représentation de mot » pour lui faire dire ce que Freud n'avait pas dit : « L'écriture, c'est des représentations de mots » (p. 86). Il valide cette expression dont il trouve la confirmation dans le recueil d'un congrès intitulé « L'Écriture » qui, contrairement à la linguistique, ne dit pas de « conneries absolues » (p. 85). Il approuve l'expression « représentation de mot », en hommage implicite à la découverte freudienne de l'inconscient et à son intuition d'un inconscient structuré comme un langage.

Cependant, « on voit bien ici que Freud n'est pas d'accord avec Lacan », dit-il (p. 86), et contre Freud il précise qu'il ne s'agit pas ici d'inscription « secondaire », donc que l'écrit est bien de l'ordre de l'inconscient à lire dans la parole, soit ce qui renvoie directement à la fonction de l'interprétation. Pas d'analyse, donc, sans l'articulation de la parole et de l'écrit que l'interprétation peut savoir lire.

S'il y a représentation de mot, ce que l'écriture atteste, cela veut dire que le mot précède sa représentation, ce qui contredit la figuration freudienne d'une représentation de mot secondaire à la représentation de chose. Primauté de la parole, donc, et l'écrit est effet du langage. « Alors, représentation de mot, ça veut dire quelque chose, ça veut dire que le mot est déjà là avant que vous n'en fassiez la représentation écrite, avec tout ce qu'elle comporte » (p. 87¹¹).

Le mot d'esprit

Lacan trouve dans le chinois une preuve de plus de la primauté de la parole, de par la valeur indicative du ton qui peut changer complètement le sens d'un mot écrit, ce qui va à l'encontre de l'arbitraire du signe saussurien. « Il serait tout à fait abusif de dire que cela a un rapport avec le sens », ajoute-t-il (p. 89).

Pour élucider cette affirmation, qui pour moi est tout sauf limpide, Lacan retrouve Freud et la référence à *Psychopathologie de la vie quotidienne*, avec sa démonstration précise que le mot d'esprit est ce qu'on peut faire de mieux avec l'artefact du langage : on peut faire usage du langage non pour faire sens mais pour « faire » *l'ab-sens*.

L'écrit, la lettre, n'est pas ce qui fait sens mais ce qui fait signe de l'énonciation, de l'acte de l'énonciation, soit du dire.

Le rébus

Lacan reprend la lettre freudienne de *L'Interprétation des rêves* pour évoquer la structure langagière du rêve à lire comme un rébus, soit comme

un caractère chinois où les différents signes perdent leur sens propre et représentent un seul mot.

Les rêves sont à lire comme des rébus, il s'agit de déchiffrer ce que la parole a déposé comme *combination* où peut se lire autre chose, du fait de l'association et des combinaisons de ces monosyllabes qui perdent leur sens, et matérialisent l'équivoque fondamentale des signifiants qui renvoient à une autre scène, que Freud appelait « les pensées du rêve ».

Rebus est l'ablatif pluriel de *res*, la chose, qui donne aussi réel. *Rebus* vient « des choses » : dans le rébus on peut lire ce qui s'écrit de l'*achose*...

Le lapsus

Sur la lancée de *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Lacan poursuit avec le lapsus. Voici ce qu'il dit à la page 90 :

Je m'emparerais de cette remarque, qu'il n'y aurait pas de programmation concevable sans écriture, que pour faire remarquer que, d'un autre côté, le symptôme, lapsus, acte manqué, psychopathologie de la vie quotidienne, n'a, ne se soutient, n'a de sens, que si vous partez de l'idée que *ce que vous avez à dire* est programmé, c'est-à-dire à écrire [...] mais il n'y a de lapsus que calami, même quand c'est un lapsus linguæ¹² [...].

Le lapsus est une erreur qui révèle, au-delà de ce qui est dit, ce qui est signe d'un dire à écrire. Le *lapsus linguæ* renvoie au *calamus*, le roseau qui sert à écrire, le lapsus révèle, surprend le hors-sens du dire que le langage s'évertue à articuler dans le bon sens.

Mais venons-en à la lettre de Lacan, celle qui circule dans tout son enseignement, celle qui annonce ici « L'instance de la lettre », comme celle qu'il nous laissera à charge d'en être les passeurs.

Ici, comme presque chaque fois qu'il aborde cette question, Lacan cite ses deux textes phares publiés dans les *Écrits* : « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » et « Le Séminaire sur "La Lettre volée" ».

La lettre de Lacan dans « L'instance de la lettre », 1957

Comment relire « L'instance de la lettre » à la lumière de ce point où Lacan nous mène ici ?

Nous savons que dans ce texte de 1957 Lacan rabat la fonction de la lettre sur la structure du signifiant, qu'il déploiera comme métaphore et métonymie.

Mais une fois de plus, en 1971, il cite ce texte. Pourquoi maintenant, alors qu'il s'apprête à distinguer radicalement le signifiant de la lettre (dans

« Lituraterre », il rangera le signifiant du côté du symbolique et la lettre du côté du réel) ? Pourquoi encore, alors que ce passage du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* lui permet d'avancer une « instance de la lettre dans l'inconscient, ou la *réson* depuis Lacan », après être passé par l'écriture chinoise, qui lui permet de s'affranchir de la linguistique qui contraignait sa lecture de la lettre ?

Que pouvons-nous retenir, tout de même, de ce texte majeur de l'enseignement lacanien qui annoncerait déjà ce que nous approchons dans ce moment du séminaire ?

D'abord ce titre, « L'instance de la lettre », instance est un terme à la fois familier et curieux, qui sonne toujours bien à nos oreilles averties, et qui est riche de résonances :

- son sens nous signale que cette lettre restera en instance, peut-être jusqu'à « Lituraterre » ;

- son étymologie, *instans*, renvoie à la temporalité, alors que les références que nous en avons nous évoquent plutôt un lieu : « Ce que nous appelons la lettre, à savoir la structure essentiellement localisée du signifiant ¹³ » ;

- sa « réson » évoque l'insistance, donc le Un de répétition.

Cet élément localisé du signifiant signe l'« Il y a du Un », qui marque une place, la place de l'*achose*.

La lettre de Lacan dans « Le Séminaire sur "La Lettre volée" »

Mais c'est surtout ce texte de 1955 qui intrigue, voire fascine Lacan, en ce qu'il anticipait ce qu'il n'a vraiment saisi que plus tard. Jusqu'à la fin, il ne se lassera pas de le relire pour y saisir ce qui était écrit : « Je me suis tapé de huit heures à neuf heures et demie la relecture du *Séminaire sur "La Lettre volée"*. C'est une chose qui valait la peine, un peu astucieuse. Je ne me relis jamais, mais quand je me relis, vous ne pouvez pas savoir ce que je m'admire » (p. 93).

À la fin de cette cinquième leçon, Lacan revient donc une fois de plus sur ce texte inaugural pour la fonction de la lettre, qu'il avait justement choisi comme ouverture de ses *Écrits*. Jusqu'à la fin de l'année, mais aussi jusqu'à la fin de son enseignement, il relira cette lettre.

L'épistole du conte de Poe est avant tout une lettre en instance, en souffrance, mais qui, ce faisant, a de sacrés effets. Ce qui est essentiel, précise Lacan, c'est qu'« on ne saura jamais ce qu'il y a dedans ¹⁴ ». Mais justement, le mystère de son message oblitéré produit des effets de déplacement,

c'est-à-dire que le changement de main produit chez celui qui s'en trouve le détenteur un effet « féminisant », comme Lacan le nommera bientôt. Ce qui étonne tout de même en ce point, c'est que Lacan annonce que ce dont il parle, c'est du phallus. La leçon suivante, du 17 mars, qui avance l'ébauche des formules de la sexuation, nous éclairera sûrement davantage.

En tout cas, ce que « La Lettre volée » dénonce, c'est quelque chose qui évoque l'*achose* annoncée au début de cette cinquième leçon, qui peut donc être la chose du sexe, qui ne fait pas rapport, puisque le phallus qui circule de-ci de-là est justement ce dont on ne sait rien du sexe, comme le remarquait Lacan à la page 84. « Quoi qu'il en soit, actuellement, ça ne peut s'écrire sans faire entrer en fonction quelque chose d'un peu drôle, parce que, justement, on ne sait rien de son sexe, à savoir, ce qui s'appelle le phallus » (p. 84).

Enfin, ne négligeons pas la référence à Proust, qu'il reprendra dans la leçon suivante (p. 104), qui lui permet de faire la différence entre le narrateur et l'auteur, soit entre le dit et le dire.

Cela permet à Lacan de souligner que, s'il se réfère ainsi au séminaire de 1956, c'est qu'il souhaite en relever le dire au-delà de ces dits. Ce dire, que nous voyons rebondir ici, va se déplier dans « Lituraterre » et trouver ses mathèmes dans la leçon suivante : les formules de la sexuation, qui démontrent le « pas de rapport sexuel ». L'année suivante, dans ... *Ou pire*, il en tirera cette conséquence que « Y a de l'Un » nomme, et que le nœud borroméen écrira ensuite depuis le trois, puis avec le quatre du sinthome et de sa lettre quand elle fait lien.

Depuis « La Lettre volée » circule un Dire de Lacan sur la lettre qui de temps à autre vient marquer sa place. On pourrait suivre son parcours. Mais ce sera pour une autre fois !

En post-scriptum, en voici un certain contour

La lettre, effet de discours, on ne sait pas ce qu'elle signifie, ce qu'elle veut dire, mais si elle arrive toujours à destination, si elle passe de l'un à l'autre, c'est qu'elle marque un lieu, le lieu du Dire. Cette place est celle du refoulé, du pas-sujet, du « féminin » donc, du hors-la-loi, de la répétition de ce qui ne fait pas sens, n'a pas de nom, pas de représentation, l'unique du trait unaire, de la marque du trauma en tant qu'elle inscrit l'unicité de sa trace. La lettre est instance, insistance, car s'y répète ce qui ne peut

s'enchaîner à un autre signifiant. En même temps, elle est l'essence du signifiant, ce à quoi on peut le réduire, car c'est ce qui du Un cherche le savoir du deux. La lettre est la marque du Un, qui peut se lire, ce qu'éventuellement l'interprétation pourrait faire.

* ↑ Commentaire de la seconde moitié de la leçon V du *Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 85-94, à Paris, le 6 juin 2024.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 36.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 23.

3. ↑ *Ibid.*, p. 11.

4. ↑ *Ibid.*, p. 49.

5. ↑ *Ibid.*, p. 78. Je souligne.

6. ↑ S. Freud, « La dénégation », (1925), dans *Trois mécanismes de défense*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2013, format électronique.

7. ↑ Elle ne figure pas dans la version du Seuil.

8. ↑ G. Flecher, « Du chinois aux nœuds », <http://www.lacanchine.com>

9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, leçon du 9 février 1972, version de l'Association lacanienne internationale.

10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XV, L'Acte psychanalytique*, Paris, Le Seuil, 2024, p. 63. Je souligne.

11. ↑ Je souligne.

12. ↑ Je souligne.

13. ↑ J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 501.

14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 93.

Karim Barkati

La leçon dite sur l'écrit et la parole

Les graphouillages et le jaspable,
le *zi* et le *wen*, le chinois et le japonais,
l'inconscient et la *talking cure* *

Ce que Lacan a à nous dire en mars 1971 sur l'écrit

Pour cette soirée de notre séminaire École de l'EPFCL-France sur le *Séminaire XVIII* de Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, surnommé parfois « le séminaire chinois », nous nous retrouvons avec Dominique Touchon Fingerman, Angélique Walter et moi-même, pour discuter sur la deuxième partie de la leçon du 10 mars 1971, intitulée dans les éditions du Seuil « L'écrit et la parole ».

En introduction de mon commentaire de cette leçon, je vous sou mets tout de suite l'hypothèse qui le travaille. On a vu dans nos précédentes séances que Lacan dit : « Je me suis aperçu d'une chose, c'est que, peut-être, je ne suis lacanien que parce que j'ai fait du chinois autrefois ¹. » Pourquoi ? L'hypothèse que je vous propose à ce stade de notre lecture est que sans ses années d'étude du chinois, étant donné la fonction qu'occupe le signe écrit dans cette langue, Lacan n'aurait pas été à la fois et à ce point :

- le théoricien majeur, au niveau de l'inconscient, du signifiant et de la lettre ;

- le « graphouilleur » qu'il fut – depuis ses graphes, ses schémas et ses mathèmes, jusqu'à ses mises à plat de nœuds et de tresses ;

- le promoteur rigoureux d'une conception poématique de l'humain, synthétisée dans son célèbre aphorisme cinq ans après cette leçon : « Je ne suis pas un poète, mais un poème. Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet ². »

Et pour faire résonner cette hypothèse, je vous lis la citation de François Cheng, avec qui Lacan a travaillé, sur les caractères chinois qui ouvre son livre si clair et si sensible, publié en 1977, *L'Écriture poétique chinoise* :

Signes gravés sur les écailles de tortues et les os de buffles. Signes que portent sur leur flanc les vases sacrés et les ustensiles de bronze. Divinatoires ou utilitaires, ils se manifestent avant tout comme des tracés, emblèmes, attitudes fixées, rythmes visualisés. Indépendant du son et invariable, formant une unité en soi, chaque signe garde la chance de demeurer souverain, et par là, celle de durer ³.

Maintenant, concernant l'objet de cette leçon de mars 1971, Lacan ne fait pas de mystère ; rapidement il l'annonce : « Pour abattre la carte dont il s'agit aujourd'hui, nous l'appellerons, dans toute l'ambiguïté que cela peut représenter, l'écrit » (p. 79). Puis il précise le sens du discours qu'il a tenu pendant dix ans à Sainte-Anne et le lien avec cette séance : « [...] dire ce qu'il me semble qu'il va de soi de pouvoir dire à des analystes [...] un discours qui ne prétendait certes d'aucune façon à user de l'écrit autrement que d'une façon *très précise* ⁴, qui est celle que je vais essayer aujourd'hui de définir » (p. 79). Et il évoque sa construction « pièce à pièce » des graphes, leur difficulté d'interprétation, et les longues justifications orales nécessaires, et déclare : « Avec ça, nous entrons là au vif de ce que nous pouvons dire sur l'écrit, voire sur l'écriture » (p. 80).

En mars 1971, pour Lacan, ce thème de l'écriture s'impose sans doute pour au moins deux raisons.

D'une part, au niveau le plus rapproché dans le temps, il y a l'actualité de la traduction en japonais de ses *Écrits*, et donc aussi la rencontre avec la langue japonaise et ses rapports que je qualifierais de diffractés et diffractants, comme nous le verrons, avec l'écriture. Cette actualité justifiera les deux mois de pause du séminaire, pendant le voyage au Japon. Cette séance de mars est l'avant-dernière avant son voyage et précède un certain tournant du séminaire plus appuyé vers la logique, mais pas sans l'écriture.

D'autre part, au niveau de l'ambiance intellectuelle de l'époque, entre les années 1960 et les années 1970, la question de l'écriture est devenue un sujet aigu chez les penseurs français. Lors de notre précédente séance, Michel Bousseyroux a mis pour nous en lumière la teneur et les enjeux du débat entre Lacan et Derrida sur ce sujet. À cette même époque, il y avait aussi d'autres auteurs que Lacan ne pouvait pas ne pas connaître : Roland Barthes, par exemple, avec *Le Degré zéro de l'écriture* (1953), *Critique et vérité* (1966) ou *S/Z* (1970) ; Michel Foucault avec *Les Mots et les Choses* (1966), puis *L'Ordre du discours* (1971) en 1971 justement ; mais aussi

Philippe Sollers, avec *L'Écriture et l'expérience des limites* (1968), ou encore Julia Kristeva, avec *Sèmèiôtikè* (1969).

L'achose, la parole et le jaspable

Au cours de cette leçon du 10 mars 1971, Lacan entremêle beaucoup les idées dans son propos, les évoquant souvent par touches en plusieurs fois, y revenant plus loin. Je vais essayer de démêler un peu cet écheveau, qui recèle peut-être bien certains ferments linguistico-psychanalytiques fondamentaux d'une évolution doctrinale majeure, nommément avec son concept à venir de *lalangue*. Lacan commence d'abord par discuter de trois notions, dont on devine qu'elles sont articulables entre elles : sa notion d'*achose*, l'idée de la parole et le quasi-concept de *jaspable*.

Concernant l'*achose*, lors de notre dernière séance, Christelle Suc nous en a parlé en détail, avec la fonction du trou et avec son bon mot du passage du *Dasein* au *das Ein*. Donc je ne reviens pas dessus. Je souligne seulement le statut logique que Lacan lui donne ici lorsqu'il dit : « *L'achose* justement, ça ne se montre pas, ça se démontre » (p. 79).

Concernant la parole, Lacan en fait grand cas dans cette leçon, avec plusieurs formules fortes, dont :

La parole dépasse toujours le parleur, le parleur est un parlé. (p. 78)

Au commencement est la parole. (p. 83)

Le rapport sexuel, c'est la parole elle-même. (p. 83)

Le ton [dans la langue chinoise], c'est même l'une des façons de prouver la primauté de la parole. (p. 88)

Michel Bousseyroux a dégagé pour nous la dernière fois ce débat sur la primauté de la parole ou de l'écrit, et le positionnement de Lacan en 1971, résolument en faveur de la primauté de la parole.

En outre, page 89, Lacan développe, au sujet du rapport à la parole, un cas de sa pratique tout à fait illustratif du cœur de son propos et qui nous sera utile pour la suite :

Un de mes patients, pendant cinq minutes [...], a appelé sa mère *ma femme*. *C'est pas ma femme, parce que ma femme*, etc., et il a continué pendant cinq minutes, il l'a bien répété vingt fois. Qu'est-ce que ça a de manqué, cette parole ? alors que je me tue à vous dire que c'est vraiment la parole réussie. Tout de même ! Il l'a appelée comme ça *parce que sa mère était sa femme*, quoi ! Il l'appelait comme il fallait ! (p. 89, *stf*⁵ p. 44)

Qu'est-ce que Lacan veut dire quand il affirme que sa mère était sa femme ? Pour y répondre, le contexte de la leçon nous oriente de façon

assez sûre vers la piste des rapports intimes et réciproques que la parole entretient avec l'écrit, comme nous le verrons.

Enfin, concernant le *jaspnable*, Lacan introduit ce néologisme, construit par dérivation adjectivale du verbe *jaspiner*, à la page 82 : « Un triangle, c'est pas autre chose – mais rien d'autre – qu'une écriture, ou un écrit exactement [...]. C'est un écrit, où le métriquement superposable est jaspnable. Ce qui ne dépend absolument pas de l'écrit ⁶, ce qui dépend de vous, les jaspineurs. » (p. 82, *stf* p. 40)

Qu'est-ce que ça serait, le jaspnable ? Pourquoi Lacan fabrique-t-il cette forme substantive adjectivale ? Dans la construction étymologique, le jaspnable serait l'ensemble des choses dont on peut parler. Mais je soutiens que le terme de jaspnable vient marquer quelque chose de plus profond, dans ce qu'il a à nous dire d'une propriété essentielle de l'écrit. On peut se faire cette idée à partir des développements de Lacan qui entourent ce néologisme, dont les trois extraits suivants :

Ce qu'il y a de certain, c'est que pour parler de l'*achose*, comme elle est là, eh bien, cela devrait déjà, à soi tout seul, vous éclairer sur ceci, que j'ai dû prendre pour appareil, ne disons rien de plus, le support de l'écrit, sous la forme du graphe. (p. 80)

Si l'écriture, ça peut servir à quelque chose, c'est justement que c'est différent de la parole – de la parole qui peut « s'appuyer sur ». (p. 81, *stf* p. 40)

Voilà donc l'écrit en tant que c'est quelque chose dont on peut parler. (p. 84)

Formes et conséquences des graphouillages

Dans cette leçon, pour épingle l'écrit, Lacan redouble le néologisme du *jaspnable* d'un autre néologisme : celui des *graphouillages* ⁷, spécialement à partir de la science.

L'écriture [...], c'est le support de la science. La science ne va pas quitter son support comme ça, c'est tout de même dans des petits graphouillages que va se jouer votre sort [...]. (p. 88)

On voit que le terme de *graphouillages* épingle bien quelque chose de l'essence de l'écriture, à la fois dans sa nature graphique et dans ses conséquences réelles. Et Lacan va en égrener plusieurs formes tout au long de la séance, en commençant par évoquer l'élaboration patiente à Sainte-Anne de ses graphes ⁸, puis successivement la topologie ⁹, la lettre ¹⁰, le « pur écrit » des équations de la physique ¹¹, la logique ¹², et même la programmation, sur laquelle je reviens.

Je ne m'emparerai de cette remarque, qu'il n'y aurait pas de programmation concevable sans écriture, que pour faire remarquer que, d'un autre côté, le symptôme, lapsus, acte manqué, psychopathologie de la vie quotidienne, n'a, ne se soutient, n'a de sens, que si vous partez de l'idée que ce que vous avez à dire est programmé, c'est-à-dire à écrire. (p. 90)

Or, c'est précisément à ce moment de son discours, c'est-à-dire quand il isole que l'écriture est une condition nécessaire de la programmation, que Lacan boucle la boucle avec cette idée d'une parole programmée, qui est donc une parole à écrire. Et il l'illustre avec le dit de son analysant, en soulignant page 90 : « Bien sûr s'il écrit "*ma femme*" au lieu de "*ma mère*", ça ne fait aucun doute qu'il y a un lapsus, mais il n'y a de lapsus que *calami*¹³, même quand c'est un *lapsus linguæ*¹⁴ » (p. 90, *stf* p. 45).

Lacan saisit là l'occasion que lui donne sa remarque sur la programmation pour établir une analogie structurale entre la programmation et les formations de l'inconscient. Du côté de la programmation, il y a bien en effet deux écrits, dans deux temps successifs : d'abord l'écrit du programme, dans sa textualité compréhensible pour les programmeurs, et ensuite l'écrit du code binaire exécutable, avec les instructions compréhensibles par la machine et obtenues après compilation ou interprétation du programme. Pour déplier cette analogie, c'est précisément à cette étape de l'exécution, c'est-à-dire au moment de la prise de parole, que s'insère le lapsus *calami* : bien que le lapsus « ma femme » au lieu de « ma mère » ait l'air d'être seulement proféré, ce lapsus est d'abord et avant tout un écrit exécutable, parlable, formation occasionnelle de l'inconscient à partir de l'écrit programmé qui était déjà là.

Voilà donc comment Lacan essaie de nous faire sentir cette propriété, fondamentale pour la psychanalyse, de l'écriture dans son rapport à la parole, telle qu'il l'avait annoncée sept pages plus tôt quand il disait : « Qu'est-ce que ça veut dire l'écriture ? [...] l'écriture, [...] c'est quelque chose qui, en quelque sorte, se répercute sur la parole » (p. 83).

Les figures et les mots : les cas du chinois et du japonais¹⁵

Nous venons de voir qu'il y a un double mouvement : d'une part la parole est première par rapport à l'écriture, et d'autre part l'écriture se répercute sur la parole. Dans la suite de la leçon, Lacan va creuser plus avant cette double idée, grâce aux apports de la langue chinoise et de la langue japonaise, notamment par le truchement du concept de représentation de mots et de celui de figure.

Les représentations de mots

Lacan commence par une charge critique au sujet des représentations de mots, d'abord contre Freud, à propos du processus secondaire, puis contre Derrida, sans le nommer ¹⁶, à propos de la primauté de la parole, et enfin contre l'auteur de l'un des premiers dictionnaires chinois, 说文解字 *Shuōwén jiězì*, le philosophe 许慎 Xǔ Shèn ¹⁷, à propos de la figurativité supposée des caractères. Cette charge critique plurielle vise à rétablir l'identité entre la représentation de mots et l'écriture.

1. L'écriture, c'est des représentations de mots. (p. 86)

2. *Wortvorstellung*. Freud écrit ça, et il dit que [...] c'est le processus secondaire. [...] on voit bien ici que Freud n'est pas d'accord avec Lacan. [...] vous avez des pensées [...] Alors vous vous imaginez que vous vous représentez des mots. C'est à se tordre ! Parce que soyons sérieux : la représentation de mots, c'est l'écriture ¹⁸ ! (p. 86, *stf* p. 42)

Ces deux extraits posent l'équivalence de façon très claire : la représentation de mots, c'est l'écriture ; et l'écriture, c'est des représentations de mots ¹⁹.

Les figures

L'ensemble de ces critiques permet à Lacan de situer plus précisément les représentations de mots d'abord comme des signes écrits, dans un premier temps de son propos, puis, dans un deuxième temps, comme des figures. En effet, avec ce recadrage sur la définition de l'écriture, on peut déduire que, dans la suite, Lacan franchit le pas de poser en plus une analogie entre les figures qui se trouvent dans les langues idéophonographiques ²⁰ d'une part et les figures qui se trouvent dans les rêves d'autre part.

La représentation de mots, c'est l'écriture. [...] Considérons toutes les langues qui usent de quelque chose qu'on peut prendre pour des figures, et qu'on appelle je ne sais comment, des pictogrammes, des idéogrammes. (p. 86)

[...] ces figures qui se baladent dans les rêves. Dès que nous savons que ce sont des représentations de mots, puisque c'est un rébus, ça se traduit [...] (p. 89)

Concernant l'hésitation de Lacan entre les termes de *pictogramme* et d'*idéogramme*, j'en dirai quelque chose plus loin, avec les idéophonogrammes ²¹ et les graphèmes.

Les figures en chinois se prononcent

À ce stade de cette leçon sur l'écrit, et à partir de sa mise en valeur de la notion de figure, Lacan revient naturellement sur la langue chinoise, son histoire, son écriture, sa prononciation et l'enjeu pour son propos.

Pictogramme, idéogramme, quel qu'il soit, si nous étudions une écriture, c'est uniquement en ceci – il n'y a aucune exception – c'est que, du fait de ce que cet écrit a l'air de figurer, il se prononce comme ça. (p. 86)

Du fait qu'il a l'air de figurer votre maman avec deux tétines, il se prononce 母 *mǔ*. Et après ça, vous en faites tout ce que vous voulez. Tout ce qui se prononce *mǔ*. Alors, qu'est-ce que ça peut foutre, qu'il ait deux tétines et qu'il soit votre maman en figure ? (p. 86, audio ²²)

D'abord, une remarque visera à rectifier un point de la transcription aux éditions du Seuil. Lacan introduit un premier caractère chinois, en parlant de « voir votre maman en figure », et en évoquant ses « deux tétines ». L'établissement du texte au Seuil a transcrit ce mot page 86 par 惡 *wù*, qui signifie haïr, détester. Or, le commentaire de Lacan sur la figuration maternelle ainsi que l'enregistrement audio ne laissent aucun doute : il s'agit en réalité du caractère 母 *mǔ*, qui signifie mère et dont l'explication habituelle de la graphie mentionne en effet la présence des deux points comme figurant les deux mamelons (cf. figure 1). Malheureusement, les erreurs de transcription des caractères chinois sont très nombreuses dans l'édition du Seuil de ce dix-huitième séminaire de Lacan ; il faut le redire.

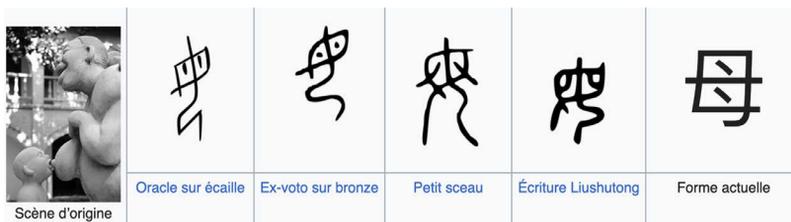


Figure 1. Mythe idéographique : exemple typique d'explication captieuse de l'étymologie graphique d'un sinogramme, ici 母 *mǔ*, d'une « scène d'origine » au caractère sous sa forme actuelle ²³

Ensuite, une seconde remarque portera sur le rapport des caractères à la figuration et à la parole. Dans ce passage sur le caractère 母 *mǔ*, Lacan ironise déjà sur l'idée naïve d'une ressemblance entre un caractère et un référent. Il tente ici de dénoncer le préjugé purement figuratif ou iconiste qui pèse sur le graphisme des caractères chinois, et de faire valoir

l'importance primaire du rapport de ces caractères à la parole, en insistant sur le fait essentiel que le caractère 母 *mǔ* implique une prononciation ²⁴. Cette charge de Lacan ²⁵ allait déjà dans le même sens que la thèse défendue par le très bon livre *L'Écriture chinoise* ²⁶, paru en 2022 et recommandé opportunément la dernière fois par Michel Bousseyroux. Son autrice, Zhitang Yang-Drocourt, annonce en effet son objectif de démystification dès le sous-titre de la couverture – *Au-delà du mythe idéographique* –, et démontre tout au long de son ouvrage, concernant l'écriture chinoise, la prédominance de l'aspect phonogrammatique ²⁷. Pour illustrer cet aspect phonogrammatique, prenons l'un des exemples qu'elle donne ²⁸. La décomposition du caractère 湖 *hú* « lac » donne 氵 + 胡, soit le graphème 氵 *shuǐ* « eau », qui donne sa valeur sémantique au mot lac, associé au graphème 胡 *hú* « barbare du Nord », qui, lui, ne transmet pas de valeur sémantique, mais donne au mot lac sa valeur phonétique *hú*.

L'un des premiers dictionnaires étymologiques chinois et l'écrit-civilisation

Après l'introduction du caractère 母 *mǔ*, toujours page 86, Lacan évoque 许慎 Xǔ Shèn, l'inventeur de l'un des premiers dictionnaires chinois ²⁹, publié au début du II^e siècle (en 121, après vingt années d'efforts), et surtout glose sur le nom de ce dictionnaire, 说文解字 *Shuōwén jiězì*, et sur le caractère 文 *wén*, qu'il contient.

[...] ça s'appelle le « *Shuōwén* » [说文], c'est-à-dire justement le « Ce qui se dit, en tant qu'écrit ». (p. 86)

Car 文 *wén*, c'est « écrit », hein ? Voilà ! Tâchez quand même de l'écrire, parce que pour les Chinois c'est le signe de la civilisation. Et en plus, c'est vrai. (p. 86-87, *stf* p. 43)

Concernant cet ouvrage majeur et si souvent cité, le 说文解字 *Shuōwén jiězì*, il y aurait beaucoup à dire, beaucoup trop, donc je vais isoler quelques points seulement pour nous ce soir.

– Le nom 说文解字 *Shuōwén jiězì* a été traduit de beaucoup de façons différentes. La traduction proposée ici par Lacan, « ce qui se dit, en tant qu'écrit », ne tient compte que de la première partie du nom, 说文 *Shuōwén*. Cette traduction tronquée lui permet de souligner le cœur de son propos, à savoir les liens entre la parole et l'écrit, par exemple le « lapsus calami », dit parce que écrit. En réalité, la traduction complète littérale serait plutôt : « expliquer les graphies et analyser les mots écrits ³⁰ », c'est-à-dire expliquer le *wén* 文 et analyser le *zì* 字.

- Et justement, à propos de la distinction entre le *wén* et le *zì*, qui renvoient tous les deux à l'écrit, il y a eu et il y a encore des débats assez vifs. Retenons que le *wén* se situe du côté de l'aspect scriptural, donc du graphouillage, tandis que le *zì* se situe du côté de l'aspect lexical ³¹, c'est-à-dire du mot en tant que jaspifiable ³². Et comme Lacan l'accentue, le mot 文 *wén* possède en effet deux sens importants dans la langue chinoise : 文 *wén* signifie bien à la fois *écrit* et *civilisation* ³³.

- Coïncidence amusante : vous avez dans le nom 说文解字 *Shuōwén jiězì* une illustration complète des quatre tons employés en mandarin et dans l'ordre habituel : 说 *shuō* 1, aigu et maintenu, 文 *wén* 2, ascendant, 解 *jiě* 3, grave et descendant puis ascendant, et 字 *zì* 4, descendant et sec.

- Lacan souligne ici de nouveau l'importance du ton, pour une même syllabe : « Cela n'a pas du tout le même sens, mais je tiens d'un homme fort lettré que ça tient de la place dans la conscience linguistique » (p. 88).

Concernant le 文 *wén*, c'est dans le livre de François Cheng sur l'écriture poétique chinoise que j'ai trouvé les développements les plus intéressants. Je vous en restitue quelques extraits. D'abord sur l'extension de la définition du 文 *wén*, cohérente avec la remarque de Lacan sur ses deux sens d'écrit et de civilisation.

Liu Xie (c. 520-465) composa son célèbre *Wén-xīn diāo-lóng* (« Dragon sculpté sur le cœur du *wén* ») [...] considéré à juste titre comme le plus important de la stylistique traditionnelle chinoise. [...] L'idée de base en est le 文 *wén*, qu'on traduit ici par littérature. De fait, le mot recouvre des sens bien plus étendus. Il désigne à l'origine le signe écrit, puis par extension tout texte composé, et par suite encore, culture et civilisation ³⁴.

Après cet élargissement de la définition du 文 *wén*, François Cheng cite un passage de l'ouverture de ce traité 文心雕龙 *Wén-xīn diāo-lóng* qui résonne avec ce que Lacan développe dans ces années 1970, notamment sur l'habitat, dont nous parlerons.

Les vertus du *wén* sont immenses assurément ; celui-ci n'est-il pas né en même temps que Ciel et Terre ? [...] Tout ceci n'est autre que le *wén* du Dao. [...] Quand bien même les êtres privés de conscience sont riches de tant de beautés signifiantes, combien davantage celui qui est doué d'esprit ne doit-il pas être *habité* ³⁵ par le *wén* ³⁶ ?

Pour l'écriture, ils en savaient un bout

Dans la conclusion de ce passage sur l'écriture chinoise, on voit que Lacan s'est informé sur l'histoire de l'écriture et sur l'histoire chinoise plus largement, puisqu'il cite les noms de plusieurs dynasties. Surtout, il déduit

que la longévité des caractères chinois est la preuve d'un savoir propre sur l'écriture.

Il y a une chose marrante, n'est-ce pas ? C'est que, quand même, on les a, ces signes, depuis les *yin*³⁷. Ça fait une paie, n'est-ce pas ? Ça fait encore là deux mille ans de décrochés, mais d'avant, n'est-ce pas ? Et on en a encore, de ces signes. Ce qui prouve que, quand même, pour l'écriture, ils en savaient un bout. (p. 87)

Lacan avait bien remarqué en effet que l'écriture chinoise est la seule des quatre écritures aussi anciennes (quatorze siècles avant notre ère, quand même !) à avoir passé l'épreuve du temps jusqu'à notre époque et à être restée vivante, c'est-à-dire parlée. Les trois autres qui n'ont pas survécu étaient les cunéiformes sumériens, les hiéroglyphes égyptiens et les glyphes mayas³⁸. Et cette preuve de bout de savoir chinois sur l'écriture l'interpelle. J'ajoute que si l'écriture chinoise s'est maintenue dans le temps, elle s'est aussi diffusée dans l'espace, puisque plusieurs autres langues l'ont partiellement intégrée : le japonais, dont nous allons parler un peu, le coréen et le vietnamien.

La langue japonaise travaillée par l'écriture chinoise

Lacan évoque en effet dans cette leçon une autre langue qui l'interpelle également, la langue japonaise, pour des raisons différentes, et surtout dont il tire pour nous des conséquences différentes.

Quand vous vous serez un peu frottés à une langue comme [...] la langue japonaise, eh bien, vous vous apercevrez de ce qu'une écriture, ça peut travailler une langue. (p. 91)

[...] cette langue mélodieuse, [...] merveilleuse de souplesse et d'ingéniosité. (p. 91)

Quand je pense que c'est une langue où les adjectifs se conjuguent, et que j'ai attendu jusqu'à mon âge pour avoir ça à ma disposition, je ne sais vraiment pas ce que j'ai fait jusqu'ici. Moi, je n'aspirai qu'à ça, que les adjectifs se conjuguent. (p. 91)

Je passe sur la conjugaison des adjectifs, pour aller directement au passage qui traite du fait linguistique japonais majeur qui permet à Lacan d'affiner son articulation entre l'écrit et la parole, à savoir la dualité des prononciations *on-yomi* (音読み) et *kun-yomi* (訓読み)³⁹. « Ce qu'on appelle le monème, là, au milieu, lui, vous pouvez le changer. Vous lui foutez une prononciation chinoise, tout à fait différente de la prononciation japonaise, de sorte que, quand vous êtes en présence d'un caractère chinois, vous le prononcez *on-yomi* ou *kun-yomi* selon les cas, qui sont toujours très précis, [...] mais naturellement il n'y a que les naturels qui le savent » (p. 91).

Puis il continue avec une remarque de prononciation plus délicate encore ⁴⁰, sur laquelle je passe.

Pour illustrer cette dualité de prononciation, très certainement que Lacan a dû utiliser un exemple au tableau dans cette séance, puisqu'il dit « le monème, là, au milieu », mais je n'ai pas retrouvé cet exemple, ni au Seuil ni dans l'édition de Staferla. Je vous propose donc autre chose, un exemple fait pour l'occasion, avec une phrase japonaise qui emploie deux fois le caractère kanji (漢字) assez connu qui dénote la montagne, à savoir le mot 山 *shān* en mandarin. Dans cet exemple, la première occurrence du kanji 山 *shān* est lue *on-yomi* « san » [さん] dans 富士山 *Fujisan*, et ressemble à la prononciation chinoise. La seconde occurrence du kanji 山 *shān* est lue *kun-yomi* « yama » [やま] dans 山です *yama-desu*, reprenant la prononciation japonaise traditionnelle.

- Le mont Fuji est une montagne célèbre.

- *Fujisan*-wa yūmei-na *yama*-desu [translittération en *rōmanji* (ローマ字)].

- 富士山は有名な山です。

- 富士 Fuji 山 mont は (flexion) 有名 célèbre な (flexion) 山 montagne です est.

Sur le plan historique, il faut savoir que la langue japonaise a commencé à s'écrire assez tardivement et de façon progressive, puisqu'elle est restée une langue purement orale, sans écriture, jusqu'au IV^e siècle, et que le premier livre japonais connu date seulement du VIII^e siècle ⁴¹. Il y a d'abord eu une importation des caractères chinois, appelés *kanjis* en japonais (littéralement « les caractères des Hans »), par des moines qui étaient allés se former en Chine au taoïsme ou au bouddhisme ⁴². Depuis cette époque, les *kanjis* peuvent recevoir deux types de prononciations : soit en partant du signifié du *kanji*, une prononciation japonaise du signifié ou d'un des signifiés, dite *kun*, ancrée dans la langue orale japonaise déjà là, soit en reprenant la prononciation originelle ou l'une des prononciations originelles du *kanji*, une dérivation de la prononciation chinoise donc, dite *on*, ancrée dans l'écrit. Autre exemple : le caractère 人 *ren* que nous avons vu et qui signifie un humain ou une personne, se dit « hito » [ひと] (connotation de personnalité ou d'espèce humaine) dans la prononciation *kun* - notez qu'il y a deux syllabes -, et « jin » [ジン] ⁴³ (connotation d'individu) ou « nin » [ニン] (connotation de caractère d'humanité) dans les prononciations *on*, proches de la prononciation chinoise « rén » et qui respectent le monosyllabisme chinois.

Lacan reprendra cette dualité des prononciations *on-yomi* et *kun-yomi*, de retour de son voyage au Japon, dans son texte « Lituraterre ⁴⁴ ». C'est donc important dans sa pensée. Seulement ici, on ne peut pas comprendre ce qu'il cherche à nous dire si on n'a pas de notions de japonais.

Par ailleurs, ce que Lacan ne dit pas explicitement mais qui compte quand il avance que « la langue japonaise s'est nourrie de son écriture, [...] c'est-à-dire toujours dans l'écrit », c'est qu'en plus de l'import des *kanjis*, les Japonais ont ensuite en effet produit deux écritures supplémentaires ⁴⁵, avec d'autres signes écrits, appelés *kanas* (仮名). Ces deux autres écritures notent uniquement la prononciation, à l'aide de deux syllabaires : le *Hiragana* (平仮名) et le *Katakana* (片仮名).

L'un des points frappants est que, dans l'écriture des phrases japonaises, ces deux syllabaires ne s'emploient pas à part mais conjointement avec les *kanjis* importés de l'écriture chinoise ⁴⁶. Alors, pour écrire en japonais, quand utilise-t-on les *kanjis* ou les *kanas* ? Les *kanjis* sont utilisés électivement pour noter les termes qui ont un poids sémantique important. Le syllabaire *Hiragana*, cursif, est utilisé essentiellement pour écrire les terminaisons et les petits mots grammaticaux, d'où la référence de Lacan aux flexions qui « ont ceci d'absolument merveilleux qu'elles se promènent toutes seules » (p. 91), tandis que le syllabaire *Katakana*, plus anguleux, sert plus simplement à transcrire les mots d'origine étrangère ⁴⁷. Voici une illustration de l'emploi des *hiraganas* dans l'écriture, en reprenant notre exemple du mont Fuji qui permet de voir à la fois une translittération en *hiragana* et en *rōmanji* (avec notre alphabet latin), et surtout comment ces caractères *hiraganas* syllabiques s'insèrent dans l'écriture de la phrase autour des caractères *kanjis* logographiques.

富	士	山		は	有		名		な	山		で	す
ふ	じ	さ	ん	は	ゆ	う	め	い	な	や	ま	で	す
fu	ji	sa	n	<u>wa</u>	yu	u	me	i	<u>na</u>	ya	ma	<u>de</u>	<u>su</u>

Tableau 1. Illustration de l'usage conjoint des *hiraganas* syllabiques (soulignés) et des *kanjis* logographiques

Autrement dit, dans la langue japonaise, à partir de l'introduction des caractères chinois, les *kanjis*, est apparu un premier bilinguisme, celui des prononciations *on* et *kun*. Ce premier bilinguisme dans la parole à partir du signe écrit s'est ensuite redoublé d'un second bilinguisme dans l'écriture

de la parole, avec l'apparition et l'usage des deux syllabaires *Hiragana* et *Katakana*. Le japonais donne donc en effet un exemple tangible et éclairant où l'écrit touche à l'écrit par la parole.

Représentation et répercussion

Dans cette séance, Lacan utilise le terme de « répercussion ». À ce stade de ma lecture, je dirai d'une part que ce type de « répercussion » relève justement de l'idée que *de l'écrit peut toucher à l'écrit en passant par la parole*, comme dans le cas du japonais, et d'autre part que cette idée nous concerne, comme le montre la thèse du *lapsus calami*. De façon plus générale, on peut dire que cette répercussion concerne la psychanalyse parce que justement la psychanalyse est une pratique de *parole* dont on attend un changement au niveau de ce qui ne cesse pas de *s'écrire*, de ce qui ne cesse pas de *ne pas s'écrire*, et donc éventuellement aussi la possibilité que du nouveau *s'y écrive*.

Bien sûr, une parole qui soit susceptible de toucher à l'écrit, ou au « programme », ne peut pas être n'importe quelle parole. Et si l'on se souvient que l'équivoque, si centrale dans notre pratique, trouve souvent aussi à se soutenir de l'écriture, et de la remarque de Lacan sur le *lapsus toujours calami*, alors nous pouvons commencer à prendre une idée sur ce type particulier de parole qui « [use] de l'écrit [...] d'une façon très précise ⁴⁸ » (p. 79).

Ici, Lacan situe plus précisément l'idée de répercussion de l'écriture sur la parole dans un double mouvement de détermination : « Du fait d'être cette représentation de la parole [...], l'écriture est quelque chose qui se trouve ne pas être simple représentation. Représentation signifie aussi répercussion, parce qu'il n'est pas du tout sûr que, sans l'écriture, il y aurait des mots. C'est peut-être la représentation qui les fait en tant que tels, ces mots ⁴⁹ » (p. 91, *stf* p. 45, audio).

De mon point de vue, cette idée de double mouvement de représentation et de répercussion entre écriture et parole contribue à permettre à Lacan de soutenir l'idée qu'au niveau de l'inconscient, le langage et l'écrit coexistent. Il défend clairement cette coexistence une page plus tôt : « Que le rêve soit un rébus, dit Freud, c'est pas ça qui me fera démordre un seul instant que l'inconscient est structuré comme un langage. Seulement, c'est un langage au milieu de quoi est apparu son écrit » (p. 89).

Notons que cette thèse de la coexistence du langage et de l'écrit s'inscrit dans un rapport d'habitation, ici formulé par « au milieu de quoi ». Ce rapport d'habitation fait d'abord écho, en amont, aux évocations précédentes de « l'habitat de la parole ⁵⁰ » (p. 83) du début de la séance, et à la

formule de « ce qui habite le savoir mythique ⁵¹ » du séminaire précédent, *L'Envers de la psychanalyse* ; et ensuite, en aval, se préparent les remarques de « Lituraterre » sur la lettre et le signifiant ⁵², et déjà aussi les néologismes de « L'étourdit » un an plus tard sur *labiter*, *stabitat* et *labitant* ⁵³, jusqu'à la réaffirmation cruciale et synthétique de cette coexistence dans ce même texte de « L'étourdit », cette fois-ci sous les espèces de l'inconscient et de *lalangue* (en un seul mot) : « [...] l'inconscient, d'être "structuré comme un langage", c'est-à-dire lalangue qu'il habite, est assujetti à l'équivoque dont chacune se distingue ⁵⁴. »

On voit donc comment cette leçon précise les rapports réciproques de l'écrit et de la parole. Lacan y fait plusieurs autres évocations très importantes, que je n'ai pas le temps de développer ici, je les indique seulement :

- l'adhérence de l'écriture ⁵⁵ (p. 88) ;
- le rôle clé de l'écriture pour la barre de Saussure ⁵⁶ (p. 92) ;
- la critique de l'arbitraire du signe ⁵⁷ (p. 89 et 92) ;
- l'importance du *nonsense* (p. 89, audio), que la transcription au Seuil note malheureusement en français ⁵⁸ ;
- le rôle des représentations de mots dans les pensées de l'inconscient ⁵⁹ (p. 89) ;
- l'absence de métalangage ⁶⁰ (p. 92), dont Lacan dira plus tard, dans le séminaire *Encore*, que c'est de son dire ⁶¹.

Le souffle dans le cœur, la parole et les mots justes

Pour ce soir, cette moitié de leçon du *Séminaire XVIII* nous aura peut-être permis de peser un peu plus en quoi la langue chinoise et la langue japonaise ont orienté Lacan dans sa façon de ne penser, à partir de leurs rapports spécifiques avec la parole et avec l'écrit, rien de moins que l'inconscient et la psychanalyse, jusqu'au « poème [...] qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet ⁶² ».

Alors, pour conclure, je vous lis un passage extrait de l'important ouvrage de poésie chinoise plus connu sous le nom de *Bunkyō Hifuron* (文鏡秘府論) en japonais, ou 文几米福 *Wén-jǐ mǐ-fú* en chinois (« Trésors cachés derrière le miroir du *wén* ⁶³ »), écrit vers 806 par le moine japonais 空海 Kūkai à son retour de Chine après y avoir, selon son désir, étudié le bouddhisme, la poésie chinoise et la calligraphie, spécialement auprès du vieux moine bouddhiste 惠果 Huìguō, qui l'a reconnu. C'est un passage dans lequel il rapporte ce qu'est la démarche du *wén*, dont il a tant été question dans cette leçon.

Lorsque l'idée d'un poème surgit chez un poète, elle ébranle d'abord en lui le souffle. Celui-ci prend son essor dans le cœur. Ce qui naît et mûrit dans le cœur se transmue en parole, laquelle sera entendue par l'oreille, captée par la vue et finalement traduite en mots justes que le poète consignera sur le papier. Bien plus inspiré que le commun des mortels, le poète doit être en mesure d'intégrer dans son œuvre ce que les Anciens ont créé, tout comme ce que son propre esprit comporte de ciel et de mer⁶⁴.

* ↑ Commentaire de la seconde moitié de la leçon V du *Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 85-94, à Paris, le 6 juin 2024. Ce texte est une reprise de l'intervention prononcée, augmentée d'un nombre assez important de notes, destinées à transmettre également les étayages des affirmations du corps de ce commentaire.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, (1971), Paris, Le Seuil, 2007, p. 36.

2. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », (17 mai 1976), dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 572.

3. ↑ F. Cheng, *L'Écriture poétique chinoise*, (1977), Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 1996, p. 11.

4. ↑ C'est moi qui souligne.

5. ↑ Pour certaines citations, la retranscription de l'édition Staferla est beaucoup plus éloquente, ce qui est le cas ici pour la fin de cette citation. Chaque fois que ce sera le cas dans la suite, ce sera signalé par l'abréviation « *stf* ». Cf. <http://staferla.free.fr/S18/S18.htm>

6. ↑ L'établissement du texte du séminaire au Seuil, J.-A. Miller, fait une erreur de retranscription ici : il s'agit bien de *l'écrit* et non pas de *l'écart*.

7. ↑ Et de la même manière qu'il vient de parler des jaspineurs, Lacan parle aussi des « types » comme lui qui « graphouillent ». Aux éditions du Seuil, l'orthographe retenue pour la transcription a opté pour la lettre *f*, mais j'ai préféré retenir ici l'orthographe qui utilise *ph* pour rester plus proche du thème de cette leçon sur l'écriture et en particulier sa dimension graphique, si prégnante dans les caractères chinois.

8. ↑ « Avec une patience, un ménagement, une douceur, des ronds de bras, des ronds de jambe, j'ai construit pour eux pièce à pièce, et morceau par morceau, des choses qui s'appellent des graphes. » J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 80.

9. ↑ « Ça [la topologie] consiste précisément à faire des trous dans l'écrit. » *Ibid.*, p. 81.

10. ↑ « [...] le comble de l'écrit, c'est-à-dire une lettre toute simple. » *Ibid.*, p. 82.

11. ↑ « Un moment scientifique, ça se caractérise par un certain nombre de coordonnées écrites, au premier rang desquelles la formule que M. Newton a écrite, concernant ce dont il s'agit sous le nom de champ de la gravitation, et qui n'est qu'un pur écrit. » *Ibid.*, p. 84, *stf* p. 42.

12. ↑ « [...] il y a des gens qui se sont imaginé qu'avec de la logique, c'est-à-dire de la manipulation de l'écriture, on trouverait un moyen pour avoir quoi ? *New ideas*, de nouvelles idées, comme s'il n'y en avait pas déjà assez comme ça. » *Ibid.*, p. 86.

13. ↑ Définition du Robert : « Un calame est un roseau taillé en pointe, utilisé pour écrire avec de l'encre. »

14. ↑ On se rappellera que dans l'ouvrage *Psychopathologie de la vie quotidienne*, la traduction de référence de Samuel Jankélévitch de 1922, autorisée et revue par Freud lui-même, a précisément utilisé ces termes de *lapsus linguæ* et de *lapsus calami* (pour *Versprechen* et *Verschreiben*, respectivement). Citons un extrait avec lequel Lacan pourrait débattre dans cette séance : « [...] on observe le même état de choses dans beaucoup de cas de *lapsus linguæ* et de *lapsus calami*. Toutes les fois où nous commettons l'un ou l'autre de ces lapsus, nous devons conclure à un trouble produit par des processus psychiques qui échappent à nos intentions, mais nous devons aussi admettre que le lapsus de la parole ou de l'écriture obéit souvent aux lois de la ressemblance [...] ». S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, (1901), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1972, p. 238.

15. ↑ Je remercie chaleureusement ici les deux personnes qui ont bien voulu vérifier et corriger les passages linguistiques de ce travail : Yang Yi pour les éléments chinois, et Shinobu Tanaka pour les éléments japonais.

16. ↑ « [...] *représentation de mot*, ça veut dire quelque chose, ça veut dire que le mot est déjà là, et avant que vous en fassiez la représentation écrite, avec tout ce qu'elle comporte. » *Ibid.*, p. 87. Pour plus de détails sur cette querelle avec Derrida, voir l'exposé de Michel Bousseyroux du mois dernier sur la même leçon : « Lacan *sinéophile*. Réponse à un chinois(eur) » (*Mensuel*, n° 180, octobre 2024).

17. ↑ « Parce qu'il a encore des préjugés, le cher mignon, il s'imagine qu'il y a des signes écrits qui ressemblent à la chose que le mot désigne. » J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 87. S'ensuivent des sarcasmes avec les participants à propos du caractère bien connu 人 *rén* quant à savoir si on peut le concevoir comme la figuration d'un homme, d'un phallus ou d'un entrejambe, après avoir demandé : « En quoi est-ce une image de l'homme ? » *Ibid.*, p. 87.

18. ↑ La fin de la citation retranscrite ici reprend celle de l'édition Staferla, plus proche de l'enregistrement audio et plus juste ici avec ses points d'exclamation et la conjonction causale « parce que ».

19. ↑ Une remarque sur cette critique de Lacan à Freud. La notion de *Wortvorstellung*, représentation de mot, opposée à celle de *Sachevorstellung*, représentation de chose, est développée dans le texte de Freud de 1915 « L'inconscient », dans *Métapsychologie*, pour fonder la distinction de la première topique entre les systèmes *Cs* et *Pcs* d'un côté et le système *Ics* de l'autre, mais émerge déjà dans son travail sur les aphasies en 1891 (« Contribution à la conception des aphasies : une étude critique »), puis se retrouve dans *L'Interprétation du rêve* (notamment dans le chapitre VI sur le travail du rêve). Le point de discordance porte sans doute sur l'incompatibilité apparente entre l'exclusion freudienne de la *Wortvorstellung* dans l'*Ics*, et la doctrine lacanienne selon laquelle l'inconscient est structuré comme un langage. Lacan avait déjà évoqué cette difficulté théorique apparente dans son séminaire *L'Éthique*, spécialement lors de ses leçons des 9 et 16 décembre 1959, dans lesquelles il pose une distinction entre l'opération du langage comme fonction et la fonction du langage comme structure. J'y renvoie.

20. ↑ La langue chinoise comme langue idéophonographique ne pouvait qu'intéresser Lacan, au moins au titre de ce qu'en dit François Cheng dans *L'Écriture poétique chinoise* (op. cit., p. 94) : « L'ensemble des idéogrammes, par les rapports qu'ils ont avec les choses désignées et entre eux-mêmes, constituent un système métaphoro-métonymique. Chaque idéogramme est, d'une certaine manière, une métaphore en puissance. » Il n'y a pas la place pour développer ce point ici, mais il mérite d'être indiqué.

21. ↑ Z. Yang-Drocourt, *L'Écriture chinoise, Au-delà du mythe idéographique*, Paris, Armand Colin, 2022. La typologie classique (notée ici dans les caractères traditionnels du 说文解字 *Shuōwén jiězì* et avec les caractères simplifiés modernes entre parenthèses quand différents) de 许慎 Xǔ Shèn, l'ancien philosophe cité par Lacan dans cette leçon, avance six 六書 (六书) *liù shū*, soit les « six façons de mettre par écrit », qui ont prêté à beaucoup de débats : 指事 *zhǐ shì*, « se référer [pictoriellement] à quelque chose » ; 象形 *xiàng xíng*, « symboliser une forme physique » ; 形聲 (形声) *xíng shēng*, « indiquer la forme et la prononciation » ; 會意 (会意) *huì yì*, « associer des idées » ; 轉注 (转注) *zhuǎn zhù*, « gloser en tournant » ; 假借 *jiǎ jiè*, « emprunter [une graphie pour une autre] ». Zhitang Yang-Drocourt (杨志棠) indique dans son livre (p. 92) qu'elle retient plutôt la typologie ternaire contemporaine de Xigui Qiú (裘锡圭), typologie dont la traduction anglaise résonne avec le néologisme de Lacan « graphouillages » : « *semantographs, phonographs et loadgraphs* », soit en français « sémantogrammes, phonogrammes et emprunts ». Donc *exit* à la fois les termes d'idéogrammes et de pictogrammes. Ce qu'on peut dire aujourd'hui, c'est que la plupart des caractères chinois sont des *idéophonogrammes*. Cf. discussion plus bas.

22. ↑ La retranscription du Seuil avec le caractère 惡 *wù* était incompréhensible. Celle de Staferla pas davantage, reprenant *wù* aussi. Merci à Simge Zilif d'avoir retrouvé la correction de cette erreur *calami* patente, à partir de l'audio de séminaire vers 56 minutes 20. L'erreur est discutée plus bas. <https://youtu.be/qMhX73pTdsc?si=ujKyWl0iCEfMmcV&t=3384>

23. ↑ <https://fr.wiktionary.org/wiki/%E6%AF%8D>. Ce tableau d'étymologie graphique comporte de plus une confusion dans la 4^e étape : 六书统 *Liùshū tǒng* n'est pas une écriture mais un ouvrage, tardif (dynastie 大元 Yuán 1279-1368), qui ne constitue pas une étape de l'évolution. La quatrième grande étape généralement retenue est « l'écriture des fonctionnaires » ou « écriture de chancellerie », 隶书 *Lì shū*, bien antérieure (sous la dynastie des 汉 Hàn, 206 av. J.-C. - 220 apr. J.-C.). Le caractère correspondant est plus anguleux et plus large que haut, préparant la forme actuelle. Cf. <http://img.guoxuedashi.net/zixyb/5/A02098m001.png>

24. ↑ « [...] il se prononce 母 *mǔ*. Et après ça, vous en faites tout ce que vous voulez. Tout ce qui se prononce *mǔ*. » (J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 86, citation rectifiée de 惡 *wù* en 母 *mǔ*).

25. ↑ Lacan avait sans doute connaissance de l'émerveillement de Leibniz pour l'écriture chinoise (notamment à la suite de ses échanges avec les jésuites Claude Grimaldi et Joachim Bouvet) et de son projet utopique d'établir une écriture universelle indépendante de la langue parlée, soit purement idéographique, via la « Caractéristique », discipline où chaque caractère est un signe écrit qui renvoie à une idée ou à une chose. Voir les travaux de Marie-Julie Maître, spécialement « Le rôle de l'écriture chinoise dans le projet leibnizien de langue universelle. Préliminaire d'une analyse », dans *Colloque international « Échanges culturels d'aujourd'hui, Langue et littérature »*, Taiwan, Tamkang University, 2017, p. 75-90.

26. ↑ Z. Yang-Drocourt, *L'Écriture chinoise, op. cit.*, p. 218. L'autrice balaise le mythe idéographique après son analyse historique de l'évolution des caractères chinois : « À quelques exceptions près, les graphies originelles de ces "sémantogrammes à graphème unique" ont été définitivement altérées, dénaturées, faussées, et cela ne date pas d'hier. [...] Dès que l'écriture a abandonné son iconicité, la plupart des sémantogrammes sont devenus immotivés [...] il est devenu impossible à la postérité de comprendre pourquoi on [les] écrit ainsi. [...] [Les caractères qu'on peut considérer comme motivés] ne forment même pas 1 % de notre corpus ».
27. ↑ « L'élément décisif qui permet de considérer que l'écriture chinoise entre progressivement dans l'ère du phonétisme réside dans les faits que, de plus en plus, les nouvelles créations ne se font plus par ajout ou transformation, mais par l'association directe de deux caractères, l'un assumant la fonction de sémantique et l'autre, celle de phonétique. » *Ibid.*, p. 100.
28. ↑ Cf. tableau 24, *ibid.*, p. 215.
29. ↑ Bien que le 说文解字 *Shuōwén jiězì* soit souvent présenté comme le premier dictionnaire, il existe des dictionnaires antérieurs, notamment le 爾雅 *Ēr yā*, composé dans les derniers siècles avant J.-C.
30. ↑ Z. Yang-Drocourt, *L'Écriture chinoise, op. cit.*, p. 88, citant la traduction de Françoise Bottéro, « Théories chinoises sur l'écriture », dans *SHESL, Dossiers d'HEL n° 9, Écriture(s) et représentations du langage et des langues*, 2016, p. 6-20.
31. ↑ Incidemment, le mot composé 文字 *wénzì*, qui accole les deux caractères, peut signifier « jeu de mots », proche du mot d'esprit au sens freudien donc, mais aussi « logiciel », ou encore « hiéroglyphe ». Cette polysémie serait à étudier de plus près.
32. ↑ « I have tried to show that the use of *wén* and *zì* in Xu Shen's work reveals a fundamental distinction between graphic structure on the one hand, and the writing system on the other. Making this distinction constituted a fundamental step in a development of the Chinese linguistics. » F. Bottéro, « Revisiting the *wén* 文 and the *zì* 字: The great Chinese characters hoax », *BMFEA*, n° 74, 2002, p. 31.
33. ↑ Du reste, on peut défendre l'idée que le sentiment d'appartenance pour les Chinois en général ne repose pas comme pour les Français, depuis le XVI^e siècle, sur la langue unificatrice, mais sur l'écriture, car c'est elle qui reste la même partout, alors qu'il y a une grande diversité de langues parlées différentes et incompréhensibles les unes pour les autres (mandarin, wu, cantonnais, min, xiang, hakka, gan, etc.). C'est dans ce sens qu'on peut dire que c'est l'écriture, 文 *wén*, qui fait pour les Chinois, de manière prédominante, civilisation, 文 *wén* aussi.
34. ↑ F. Cheng, *L'Écriture poétique chinoise, op. cit.*, p. 87.
35. ↑ C'est moi qui souligne.
36. ↑ *Ibid.*, p. 88.
37. ↑ La référence à ces *Yin* ne se trouve pas immédiatement. *Yīn* (殷) se réfère en réalité à la dynastie des 商 *Shāng*, et l'apparition confirmée de l'écriture chinoise a été datée de cette période, après qu'on a retrouvé des inscriptions oraculaires sur des os et des écailles de tortue dans les années 1930. La dynastie des *Shāng* s'est fondée dans la ville de Bó (亳). Après avoir déplacé la capitale à plusieurs reprises, elle s'est finalement installée à la ville de *Yīn*. *Yīn* a été la capitale de la dynastie des *Shāng* pendant 273 ans. Les Chinois appellent donc la dynastie des *Shāng* aussi « *Yīn* » ou encore « *Yīn shāng* ».
38. ↑ Z. Yang-Drocourt, *L'Écriture chinoise, op. cit.*, p. 9.

39. ↑ Sur cette dualité dans la prononciation et sur ses effets, Lacan insiste, avec les deux autres passages suivants : « Car, sous prétexte qu'un caractère chinois correspond en principe à une syllabe quand vous le prononcez à la chinoise, *on-yomi*, on ne voit pas pourquoi, si vous le lisez à la japonaise, on se croirait obligé de décomposer en syllabes cette représentation de mots » (*D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 91-92) ; « Enfin, cela vous en apprend beaucoup [...] sur ceci, que la langue japonaise s'est nourrie de son écriture. Elle s'est nourrie en quoi ? Au titre linguistique bien sûr, c'est-à-dire au point où la linguistique atteint la langue, c'est-à-dire toujours dans l'écrit » (*ibid.*, p. 92).

40. ↑ « En plus, vous pouvez avoir deux caractères chinois. Si vous les prononcez *kun-yomi*, c'est-à-dire à la japonaise, vous êtes absolument hors d'état de dire auquel de ces caractères chinois appartient la première syllabe de ce que vous dites, et auquel appartient la dernière, celle du milieu encore bien moins, n'est-ce pas ? C'est l'ensemble des deux caractères chinois qui vous dicte la prononciation japonaise à plusieurs syllabes, qu'on entend, elle, parfaitement, prononciation qui répond aux deux caractères à la fois. » *Ibid.*, p. 91. On se retrouve ici avec la même difficulté : l'illustration utilisée par Lacan manque dans la retranscription. Comme exemple supplétif, je propose de considérer le mot 今日 *kyō* (aujourd'hui), qui s'écrit bien avec une paire de *kanjis*, et dont la prononciation principale comporte bien trois syllabes au sens du syllabaire *Hiragana*, [きょう] « ki-o-u ». Dans cet exemple, aucune des trois syllabes ne semble rattachable à l'un ou à l'autre des deux *kanjis*, le premier *kanji* 今 (maintenant) se prononçant principalement [いま] « i-ma », et le second *kanji* 日 (jour, soleil, date) se prononçant principalement [ひ] « hi ».

41. ↑ Il s'agit de la *Kojiki* (古事記), un recueil de mythes japonais daté de 712.

42. ↑ Pour s'y retrouver dans les mouvements historiques croisés entre confucianisme, taoïsme et bouddhisme, la somme d'Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise* (Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 1997), est une référence.

43. ↑ Pour la prononciation de *jin* et de *nin*, ce ne sont pas les *hiraganas* mais les *katakana* qui sont employés ici, car la convention utilisée par les dictionnaires japonais officiels veut que, pour indiquer la prononciation *kun-yomi*, ce soit le syllabaire *Katakana* qui soit utilisé.

44. ↑ J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 124-125. Dans la leçon ultérieure sur « L'écriture », Lacan fait explicitement référence au japonais, tant sa langue que son écriture, et y précise l'importance pour son propos vis-à-vis de la lettre et du signifiant. « L'important, c'est que l'effet d'écriture reste attaché à l'écriture. Que ce qui est porteur de l'effet d'écriture y soit une écriture spécialisée en ceci qu'en japonais, cette écriture spécialisée puisse se lire de deux prononciations différentes. En *on-yomi* [...] sa prononciation en caractères est distincte de celle qui se fait en *kun-yomi*, qui est la façon dont se dit en japonais ce que le caractère veut dire. Mais naturellement vous allez vous foutre dedans, c'est-à-dire que, sous le prétexte que le caractère est lettre, vous allez croire que je suis en train de dire qu'en japonais les épaves du signifiant courent sur le fleuve du signifié. C'est la lettre, et non pas le signe, qui ici fait appui au signifiant [...]. » *Ibid.*, p. 124-125.

45. ↑ Signalons qu'en plus de ces deux syllabaires, la langue japonaise a conservé une troisième façon de noter la prononciation, appelée *Ateji* (当て字), qui utilise directement les *kanjis* pour représenter des mots phonétiquement, souvent indépendamment du sens des *kanjis*, de la même façon que l'ancienne pratique du *Man'yōgana* (万葉仮名) le faisait avant la stabilisation des syllabaires *Hiragana* et *Katakana*.

46. ↑ En réalité, les caractères syllabiques *hiraganas* et *katakanas* sont eux-mêmes dérivés de caractères chinois, sur un principe d'homophonie et en simplifiant la graphie des caractères chinois qui ont été retenus pour leur valeur phonique. Pour illustrer : le signe *hiragana* は « ha » ou « wa » est une simplification cursive de la graphie du caractère chinois 波 *bō* (une vague), supprimant sa valeur sémantique pour noter d'abord la syllabe « pa », puis la syllabe « ha » ou « wa ». *Idem* pour な « na » qui vient de 奈 *nài*, て « te » de 天 *tiān*, ou す « su » de 寸 *cùn*, utilisés dans la phrase d'exemple plus bas. Historiquement, notons que le sexe s'est mêlé de la partie : alors que l'écriture normale *Kaisho* des *kanjis* a été appelée *Otokode*, « l'écriture des hommes », l'écriture cursive *Sōsho* était utilisée par les femmes. Et c'est à partir de cette écriture féminine que s'est développée la pratique de l'écriture phonétique *Man'yōgana*, l'étape intermédiaire qui a conduit au syllabaire *Hiragana*. À travers cette génétique des syllabaires japonais, on voit à quel point Lacan est fondé de soutenir qu'« une écriture, ça peut travailler une langue », et que « la langue japonaise s'est nourrie de son écriture, [...] c'est-à-dire toujours dans l'écrit » (p. 92), dans cette leçon comme dans « L'ituraterre ».
47. ↑ Plus précisément, les caractères syllabiques *katakanas* sont utilisés pour les mots étrangers autres que le chinois, ainsi que pour les noms savants normalisés et des espèces biologiques, mais aussi pour les onomatopées japonaises.
48. ↑ Cf. la remarque introductive sur l'enjeu de la leçon.
49. ↑ Dans cette phrase, selon l'audio vers 1 h 16 min 05, l'expression « en tant que tels/telle » s'applique bien aux mots et non pas à la représentation, contrairement à l'édition du Seuil. Dans cette leçon, cette hypothèse linguistique de Lacan concernant la nécessité de l'écriture pour pouvoir considérer les mots *en tant que tels* n'est pas étayée davantage. Peut-être qu'un spécialiste des langues sans écriture pourrait nous éclairer sur ce sujet.
50. ↑ « Sur l'habitat de la parole, je pense que nous avons déjà assez dit des choses les dernières fois pour voir que notre découverte, à tout le moins, s'articule étroitement avec le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, tel que je l'ai défini. Ou, si vous voulez, que le rapport sexuel, c'est la parole elle-même. » J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 83.
51. ↑ « [La forme tautologique du savoir de la science] sert à refouler ce qui habite le savoir mythique. Mais excluant celui-ci du même coup, elle n'en connaît plus rien que sous la forme de ce que nous retrouvons sous les espèces de l'inconscient c'est-à-dire comme épave de ce savoir, sous la forme d'un savoir disjoint. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 103.
52. ↑ « [...] y lire ce que Freud pouvait énoncer sous le terme qu'il forge du WZ, *Wahrnehmungszeichen*, et de repérer que c'est ce qu'il pouvait trouver de plus proche du signifiant », et « le langage, précisément de ce que je dis, que l'habite qui parle ». J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 118-119.
53. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », (1972), dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001. Il y a plusieurs occurrences de ces néologismes dans ce texte, qui font concept. « Est-ce l'absence de ce rapport qui les exile en stabitat ? Est-ce d'habiter que ce rapport ne peut être qu'inter-dit ? » (p. 455). « Le rapport d'organe du langage à l'être parlant, est métaphore. Il est encore stabitat qui, de ce que labitant y fasse parasite, doit être supposé lui porter le coup d'un réel » (p. 476).
54. ↑ *Ibid.*, p. 490.

55. ↑ « [...] l'écriture, ça ne vous lâche pas du jour au lendemain », J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 88. En effet, Lacan avait commencé dès 1931 à se pencher sérieusement sur les rapports entre le psychisme et l'écrit à Sainte-Anne, avec son article « Écrits "inspirés" : schizographie ». Cf. J. Lévy-Valensi, P. Migault et J. Lacan, « Écrits "inspirés" : schizographie », *Annales médico-psychologiques*, tome II, Paris, décembre 1931, p. 508-522. Réédité en 2023 dans le livre *Premiers écrits* de Jacques Lacan, aux éditions du Seuil.
56. ↑ « Comment aurait-il pu faire sa petite barre dont j'ai suffisamment usé et abusé, avec les trucs du dessous et les trucs du dessus, s'il n'y avait pas d'écriture ? » J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 92.
57. ↑ « Le ton lui-même, et c'est en ça qu'il faut regarder ça plus d'une fois avant de parler d'arbitraire, a pour eux une valeur indicative substantielle [...] » (*ibid.*, p. 89) ; « Si M. de Saussure s'est trouvé relativement en état de qualifier d'arbitraires les signifiants, c'est uniquement en raison de ceci, qu'il s'agissait de figurations écrites » (*ibid.*, p. 92).
58. ↑ « [...] le miracle, la merveille, le quelque chose qui prouve que du langage il y a quelque chose à faire, à savoir le mot d'esprit, ça repose précisément sur le non-sens. » *Ibid.*, p. 89. Dans l'enregistrement audio, Lacan le prononce manifestement en anglais (1 h 05 min 35), et cela peut se comprendre. De fait, en anglais, d'une part *nonsense* est un terme constitué et employé beaucoup plus fréquemment que « non-sens » en français, et d'autre part ses connotations, plus nombreuses également, loin d'être limitées à l'idée logique d'absence de sens, le portent en effet du côté du mot d'esprit, notamment pour qualifier les écrits qui visent à amuser par leur caractère volontairement absurde ou fantasque (*Oxford Dictionary*).
59. ↑ « [...] ces figures qui se baladent dans les rêves. Dès que nous savons que ce sont des représentations de mots, puisque c'est un rébus, ça se traduit, *überträgt*, dans ce que Freud appelle les pensées, *die Gedanken*, de l'inconscient. » *Ibid.*, p. 89.
60. ↑ « [...] il n'y a pas de métalangage, ça saute aux yeux. Il suffit que je vous fasse une démonstration mathématique, vous verrez bien que je suis forcé de discourir dessus, parce que c'est un écrit. Sans ça, ça ne passerait pas. Si j'en parle, ce n'est pas du tout du métalangage [...] Il n'y a aucun métalangage, en ce sens où on ne parle jamais du langage qu'à partir de l'écriture. » *Ibid.*, p. 92.
61. ↑ « Je vais dire – c'est ma fonction – je vais dire une fois de plus – parce que je me répète – ce qui est de mon dire, et qui s'énonce – *il n'y a pas de métalangage*. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 107.
62. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », art. cit., p. 572.
63. ↑ On peut aussi traduire *Bunkyō Hifuron* par « Thèse sur le mystérieux entrepôt du miroir de la littérature ». Il s'agit d'une étude complète des théories poétiques des Six Dynasties et des premiers Tang qui reste aujourd'hui une source extrêmement importante dans le monde entier pour les spécialistes du sujet, en partie parce qu'une grande partie de ce que Kūkai y décrit a été perdue dans les guerres et les incendies en Chine. Cf. <https://www.asianstudies.org/publications/ea/archives/kukai-in-china-what-he-studied-and-brought-back-to-japan/>
64. ↑ F. Cheng, *L'Écriture poétique chinoise*, op. cit., p. 89.

DU SEXE

Colette Soler

Les semblants de la surmoitié *

Nous pouvons tenir pour acquis que tout ce qui peut se dire passe par les semblants, les signifiants. Or ceux-ci en tout discours président, je cite, « à une économie ¹ ». Lacan a repris là le terme de Freud pour désigner l'effectivité des semblants dans chaque discours, et celle qui nous intéresse aujourd'hui est celle du sexe. La question se pose de savoir si cette effectivité des semblants est la même pour les femmes, mais il y a cependant une autre question et qui passe avant.

C'est un fait bien connu, une langue en usage, raison pour laquelle on la dit vivante, est une langue en constante évolution. Sa lexicologie est toujours instable. Il n'en faut pas plus pour poser la question de ce qui génère ces émergences nouvelles en remaniement permanent, solidaires de l'artéfact des discours. C'est une autre question que celle de l'origine du langage, elle, insondable.

Turbulence dans les semblants

Et pour commencer par les faits, comment ne pas voir que nous assistons à ce que je peux bien appeler du rifici dans les semblants, et comme d'habitude, en tout cas comme à l'époque des précieuses, ça vient beaucoup des femmes et des rebonds contemporains du féminisme.

Les nouveaux mots après la montée du *gender*, qui est peut-être déjà son déclin d'ailleurs, sont si nombreux aujourd'hui qu'on peine à les recenser. Et aussi, combien de mots en désuétude, plus de vieille fille, plus de bâtard par exemple, et même moins d'épouses que de compagnes, et réciproquement, j'en passe. Mais il y a surtout les mots interdits par un penser correct nouvellement rectifié et tout aussi féroce que l'ancien. Et notamment tous les mots qui donnaient figure à homme et femme, dont on ne veut plus. J'ai évoqué déjà le cas assez comique de cette personne qui, entrant dans une réunion, profère « bonjour les humains », ni messieurs ni dames, à moins que ce soit l'un et l'autre comme le voudrait l'écriture inclusive.

Vie et mort des semblants. Nous sommes dans une période féconde pour les observer, et aussi le rythme propre de leurs évolutions.

D'où viennent ces changements de langue sexuelle, et de toutes les langues ? Les langues évoluent parce que évoluent les formes diverses des expériences de jouissances, parce que les mœurs changent, en condensé parce que la *Chose*, la chose jouissance qui « fait mot », est sujette à l'histoire des liens sociaux.

Que notre capitalisme, conditionné par les avancées de la science et mâtiné qu'il est par les droits de l'homme en Occident, produise des turbulences dans les semblants du sexe confirme bien l'idée que les bonds faits par la science s'accompagnent d'une « subversion sexuelle », selon l'expression de Lacan. Nous y sommes. L'égalitarisme capitaliste, ne prescrivant rien que la consommation de ses objets, desserre la prise des discours traditionnels et la régence normative de leurs semblants quant à l'homme, la femme et l'hétérosexualité. Dès lors, la vérité de la réalité sexuelle qu'a révélée la psychanalyse, tout entière gouvernée qu'elle est par les pulsions partielles et par l'objet *a*, apparaît sur la scène. Du coup, les pratiques de corps évoluent et il ne se passe pas de semaine sans que l'on voie apparaître une nouvelle étude sur les particularités, celles des jeunes – les ados – qui sont supposées n'être plus ce qu'elles étaient.

L'air du temps, de notre temps d'occidentés du moins, a fait sortir du refoulement les jouissances pulsionnelles autant que la sexualité, qui fait maintenant partie des choses que l'école est supposée enseigner, et les distributeurs de préservatifs sont dans les lycées et les collèges. En même temps, elle a enregistré légalement, juridiquement et socialement, d'abord que le choix d'un partenaire hétérosexuel n'était pas pour tous, et ensuite, avec les *trans*, que l'identité sexuée assumée pouvait être disjointe de l'état civil. Bref, libre à eux, ils ont le choix, et même le choix de ne pas choisir, d'être *bi* comme on dit. L'idée des deux sexes, homme et femme, promis à un coït reproducteur, en a donc pris un coup. Et on voudrait que la langue, son vocabulaire, sa prononciation et son écriture, entérine. Ça va beaucoup plus loin que la parité socioéconomique gagnée par les luttes du féminisme qui, déjà, instaure un uni-sexe des pratiques et des images attenantes.

Ces changements sont à prendre au sérieux, qu'ils plaisent ou pas, car ils indiquent que la consistance royale, si je puis dire, des deux semblants, homme et femme, qui furent maîtres du sexe sur des siècles, tenait à l'état des sociétés, et on voit en effet que leurs changements les ébranlent. On peut d'ailleurs du coup supposer que leur avenir dépendra de la politique, et de la question de savoir si les liens propres à la civilisation occidentale

parviendront à se maintenir. Pas sûr. Que l'assujettissement des femmes soit actuellement un objectif dominant et prioritaire de tous les régimes totalisants et religieux est bien symptomatique de cette question.

L'économie sexuelle

Je reviens à ce que la psychanalyse a dit jusque-là de l'économie sexuelle. Freud a construit une économie des pulsions partielles valable pour tous. Pour l'économie du sexe, il s'est aperçu finalement qu'il fallait la dédoubler entre, d'un côté, la chose castration et, de l'autre, la chose dite « continent noir ». Il n'est pas allé plus loin, mais ce faisant il a déjà consolidé le deux, qui n'est pas du semblant, et aussi le fait que d'un côté on sait et de l'autre on ne sait pas. D'un côté, le semblant sans pair, le phallus, de l'autre côté, le manque de tout semblant identifiant la jouissance – continent noir – et, à défaut, un semblant majuscule... La femme.

Majuscule, il l'est presque autant que celui de Dieu le Père, et le moins que l'on puisse dire est qu'il n'est pas très nouveau. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle est parlée comme l'Autre, la différente dans sa jouissance, car sa jouissance autre est reconnue depuis toujours et partout. Cf. Tirésias. On peut la dire non paritaire, cette jouissance, car elle n'est au pair ni avec la phallique, ni dans ses diverses occurrences, qui ne sont elles-mêmes pas au pair entre elles, faute de mesure commune. Cela je le dis à l'intention des innocentes qui actuellement s'imaginent que la différence des différentes pourrait fonder une nouvelle alliance entre les femmes.

C'est elle cependant, cette jouissance, qui fait proliférer les semblants autour du semblant majuscule La femme. Ils prolifèrent bien au-delà des trois noms du Dieu-Père du christianisme. Ils s'éventaillent dans les deux longues séries, on le sait, de l'injure ou de l'idéal, de la vierge à la putain, de la jouissance éliée ou dénoncée. Ce serait sûrement un plaisir, mais un peu vain, de les recenser tous, ces petits semblants du grand semblant.

Mais quel est le rapport des femmes, dans leur diversité, à ces semblants ? Eh bien, aussi diverses soient-elles, chacune en porte le poids, puisque tout signifiant « fait injure au sujet », si on suit Lacan. Comme sujets elles en sont, pourquoi ne pas dire, les martyrs, ce n'est pas si pathétique, et sur les deux séries, mais il y a plus.

Dès 1958, dans « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », Lacan avançait que les semblants qui règlent l'économie du discours ont une fonction spécifique chez les femmes. Il n'emploie pas le mot semblant à l'époque, il dit « images et symboles ». Je cite : les « images et symboles *chez* la femme ne sauraient être isolés des images et des symboles

de la femme ². » Et la suite du texte précise que les semblants de La femme ont un effet sur la sexualité des femmes. C'était il y a quelque soixante-cinq ans.

Depuis, nous sommes entrés dans une autre période et l'ensemble des textes psychanalytiques y est sous un projecteur critique – je ne parle pas de sa pratique mais de sa doctrine. Un Foucault a beau jeu, par exemple, de dénoncer ce que le père, en voilà un de semblant, ce que le père de l'Œdipe freudien véhiculait malgré lui d'un ordre du monde d'il y a plus d'un siècle et que l'on dit patriarcal. Ce n'est pas faux, encore qu'il n'ait pas compris la différence avec le Nom du père de Lacan.

Mais est-ce le cas du semblant de La différente, est-il lui aussi sustenté par l'état des discours, ou transcende-t-il l'historique ? Il est là en tout cas comme danger à contenir dans tous les lieux et temps où les femmes sont assujetties, pas de doute. Cela couvre presque toute l'histoire, mais dans notre discours actuel qu'en est-il ?

On aurait tort de s'imaginer que notre féminisme est son gardien dans le cadre du désassujettissement des femmes. Ce qui me frappe, c'est le contraire. Les turbulences actuelles du féminisme ont été portées massivement sur le terrain du sexe et c'est son mérite, mais curieusement on y parle seulement de qui dans le sexe n'est pas La femme. On profère sur les déclarations d'identité sexuée chez les *trans*, ou sur les évidences socio-anatomiques d'identité, les *MeToo* et les porcs – belle production de semblants avec de vieux mots –, ou bien sur les objets sexuels hétéro ou homo ou les deux, mais un pieux silence, notez-le, recouvre la question des jouissances. Les semblants galopent, sexe oral, anal, tactile, maso, avec ou sans coït, et partenaires au choix, mais pas question des jouissances différentielles, la différence étant d'ailleurs devenue synonyme de discrimination. La seule jouissance qui s'évoque sur la scène sociale est celle du porc et de ses abus, pédophiles ou pas. Cette élisio est peut-être ce qui a poussé Lacan à parler dans *Encore* de l'intérêt que nous *devons* avoir pour l'Autre, je souligne *devons*, comme si elle était en voie de perte, la différente. Resterait sans doute l'insulte qui fait exister l'Autre, qui est le moyen discursif de la désigner, « ta mère » disent-ils en raccourci dans les cours d'école, mais justement l'insulte est chez nous interdite par la loi.

Tout cela pour mettre mon titre en perspective. Le sexe, dont il y a tant de semblants, que peut-on en dire sans les semblants historisés du sexe qui furent ceux de Freud et, en partie, de Lacan ?

Le néologisme « surmoitié » pour désigner l'Autre, La femme, renvoie d'abord au *sex-ratio* du vivant, moitié mâles, moitié femelles, ça fait deux et

ce n'est pas du semblant, c'est du réel, celui des organismes avec les deux modalités de jouissance du coït. Encore faut-il le discours pour les compter bien sûr. Ensuite, surmoitié renvoie au surmoi qui, pour Lacan, est un impératif de jouissance. La qualifier de surmoitié, c'est faire comme si la jouissance du continent noir parlait, et il la fait parler dans « L'étourdit ». Comme si, du fait qu'elle échappe aux coupures du verbe et, disons, à l'effet castration, elle était en elle-même une injonction à jouir, par contraste avec les partialités de la phallique, comme si, au fond, elle disait, selon la formule de Sade, « encore un effort ! ». C'est un exemple de ce que c'est que parler avec son corps. L'injonction en question peut d'ailleurs se concevoir de double façon : soit une impérative invitation pour l'autre moitié, c'est bien connu, soit une non moins impérative exigence pour elle-même. Dans les deux cas, ça n'a rien de rassurant évidemment, la jouissance n'étant pas désirable à moins de s'envelopper de l'amour. Dans le deuxième cas, celui de l'impérative exigence pour elle-même que Lacan a formulée en d'autres termes dès ses « Propos pour un congrès sur la sexualité féminine », il est certain qu'elle amène chaque femme à mesurer – le plus souvent en silence – son être particulier de jouissance à l'incommensurable, d'où le doute si répandu sur sa propre féminité, ce défaut venant redoubler, pour le sujet qu'elle est aussi, la perte de l'objet *a*.

Lacan écrivait en 1958 à propos de la frigidité que pour la femme, le narcissisme du désir (du phallus) se rabattait aisément sur celui du moi (identification à l'image de l'étalon phallique). On peut dire pour celles d'aujourd'hui que le narcissisme de la jouissance autre se rabat immédiatement sur celui du désir que cause l'objet *a* – parité oblige. Dit plus cliniquement, ce semblant-là, *a*, est moins lourd à porter que celui de La femme. Ça va bien avec l'éliision de ce semblant dans le discours actuel sur le sexe qui est totalement pré-lacanian, quoiqu'il ait retenu la leçon du premier Freud. Ce n'était pas le cas au temps du MLF, je le souligne, mais je crois bien que c'est ce qui est en marche dans le féminisme d'aujourd'hui, la parité des désirs, et on ne va plus les arrêter, ces femmes.

Faut-il le regretter ? Pas sûr, c'est ce narcissisme-là qui sous-tend toutes les créativités, toutes les œuvres, et les femmes sont désormais en lice, elles vont nous éblouir sûrement. L'amour va-t-il y perdre ? Je ne sais pas. Ce qui est probable, mais difficile à sonder dans ses conséquences à long terme, c'est que ça change quelque chose sur ce qui n'est pas sans effet sur la sexualité de la descendance, à savoir l'économie maternelle.

*[↑] Intervention lors des Journées nationales de l'EPFCL-France sur le thème « Le sexe et ses semblants », à Paris, le 26 novembre 2023.

1. [↑] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 18.

2. [↑] J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 728.

Armando Cote

L'acte sexuel représente le silence *

« Une éthique s'annonce, convertie au silence, par la venue non de l'effroi, mais du désir. »

J. Lacan ¹

Lacan a parlé du silence de façon substantielle à quatre reprises : une première fois en 1965, à propos de la demande – on se souvient de son commentaire du tableau de Munch, *Le Cri* ² ; puis une deuxième fois en 1967 ³, à propos du sujet et de la structure – mon titre est une expression de Lacan qui date de cette année ; une troisième fois en 1975 dans *R.S.I.*, quand il déploie le lien entre silence et interprétation ⁴ ; enfin, le 2 décembre 1975 ⁵, dans un impromptu sur le discours analytique, où il fusionne le silence et la place de l'analyste comme semblant de déchet.

Introduction

Je voudrais commencer cette intervention par répondre à une question qui m'a été posée en 2004 par François Regnault lors de ma soutenance de thèse. Le thème traitait du lien de Foucault avec Lacan. François Regnault s'interroge alors sur le long silence, dans le sens de non-publication, de Michel Foucault, après la parution du premier tome de *l'Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*, alors qu'il avait prévu six autres livres. Pourquoi sa machine archéologique était-elle en panne ? À présent, je peux risquer quelques tentatives de réponses.

La première est que le chemin emprunté par Michel Foucault, c'est-à-dire le plaisir et ses usages, ne tient pas compte de la synchronie propre au trauma sexuel, c'est-à-dire du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, version ultime de Lacan sur le traumatisme, tandis que Foucault développe une version diachronique des inventions sociales dans laquelle le sujet doit se situer. De plus, Foucault cherche un moyen de parvenir à dire *toute la vérité* sur la sexualité, tandis que la psychanalyse avec Lacan fait valoir

une autre modalité de rapport entre la parole et la sexualité, qui n'est pas de l'ordre d'une mise en commun. « Pour libérer la parole du sujet, nous l'introduisons au langage de son désir, c'est-à-dire au *langage premier* dans lequel, au-delà de ce qu'il nous dit de lui, déjà, il nous parle à son insu, et dans les symboles du symptôme tout d'abord ⁶. » Foucault tente d'enfermer la psychanalyse dans le chemin du plaisir, mais Lacan se refuse à emprunter cette voie, la psychanalyse étant une éthique du désir.

Un autre aspect qui marque une différence avec la psychanalyse et qui peut donner des indices sur le silence de Foucault, est la question de l'aveu, l'aveu comme le but ultime des techniques de confession, dont la psychanalyse fait partie. Foucault propose une archéologie religieuse de la psychanalyse. Lacan nous met en garde, parce que l'aveu mène au pire ⁷, il s'agit plutôt de témoigner. Donc, silence, pendant sept ans, parce que, entre les jeux de l'amour et les rapports sexuels, il y a un abîme. L'amour n'a rien à faire avec le rapport sexuel ⁸. L'amour courtois était, selon Lacan, une façon raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel, l'amour est en quelque sorte le signifiant du rapport sexuel. Foucault ignorait que Dora avait indiqué à mi-mot à Freud que la vérité ne peut que viser le réel, mais jamais tout en dire. Foucault, lui, prêchait pour une *parrhèsia* ⁹ qui pousserait à tout dire sur le sexe, ce qui est impossible, puisque réel.

Lacan s'invite chez Racine

Le cas Dora, écrit en 1905 par Freud et relu par Lacan, prend un relief inattendu. Car, abordé depuis la question de la vérité du sujet, de la dialectique du désir et la dimension de l'angoisse, ou depuis la jouissance, comme absolu, le cas Dora nous parle de *ce que le sujet ne peut pas dire*. Dora parle certes, mais ses paroles font aussi résonner ce qu'elle tait. Avec le retour de Lacan sur ce cas de Freud, se dessine un parcours qui explore le continent noir en questionnant le silence qui rend Dora absente à son existence. Lacan, dans la suite de ce cas de Freud, s'arrête sur la question de la psychose. Dans les deux structures, névrose et psychose, la question de la féminité est cruciale. Le cas de Dora permet à Lacan de rendre compte de la structure de la névrose en la distinguant d'avec celle de la psychose. Avec Dora, Lacan peut montrer que là où le déclenchement dans la psychose est une réponse, la crise dans la névrose est une question. Là où le désordre du monde confronte le psychotique à la perplexité, ce même désordre confronte l'hystérique à un point d'interrogation.

C'est justement dans son *Séminaire III*, dans lequel il fait un commentaire remarquable de la pièce de Racine *Athalie*, que Lacan repère un nœud

inextricable, que François Regnault a appelé : la gloire ¹⁰. Dans ce nœud, un homme et une femme sont poussés à se reconnaître comme sujets d'un désir amoureux et « en même temps », dit Regnault, sujets politiques. Au centre de la pièce *Athalie*, il y a la question de l'aveu comme déclaration d'amour. Déclarer son amour, c'est toujours déclarer son manque. Quand Lacan s'invite chez Racine, c'est pour inventer le *point de capiton*, c'est-à-dire un point de bouclage de la chaîne signifiante, le point de diachronie d'une phrase, le dernier terme qui engendre et arrête la signification de la phrase.

Nous savons que sur le point diagnostique cet élément est essentiel parce que l'absence du point de capiton produit les phrases interrompues de Schreber, dans lesquelles il manque le terme significatif qui détermine la signification. Le point de capiton est l'arrêt du glissement du signifié sous le signifiant. Les points de capiton sont des signifiants qui errent dans le discours dont le poids particulier et la fonction sont ceux de points de raccord entre les deux, le signifiant et le signifié. Ces signifiants délimitent l'ambiguïté du discours par la production d'une signification nette. Elle implique un avant et un après, où la prise de parole se résout par le repérage d'un point qui redéfinit le sujet dans un mouvement d'après-coup. Dans cette suspension de l'énonciation, nous retrouvons tout l'art de Racine, que Lacan avait perçu dans son œuvre. C'est une des raisons pour lesquelles Lacan peut dire que la grammaire, autrement dit la syntaxe, implique le réel et pas seulement le signifiant et le signifié, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un nœud à trois et non pas à deux.

Le massacre de la ponctuation auquel nous assistons dans notre siècle est un symptôme qui est en lien avec la suppression du point de capiton. Dans plusieurs œuvres contemporaines, le flottement des personnages fait écho à une impossibilité à repérer le réel du sexe. L'absence de capitonnage a une incidence avec le flottement de notre époque dans les choses liées à la sexualité. Jean-Jacques Gorog nous rappelle dans un de ses livres que Lacan, dans le *Séminaire XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, fait un schéma dans lequel il présente les trois structures : perversion, psychose et névrose. Pour chacune d'entre elles, Lacan propose un terme : pour la perversion le désir, pour la psychose le *lekton* et pour la névrose la *tuché*, autrement dit, ce qui rate pour chaque structure.

Lacan utilise le terme grec *lekton* pour insister sur l'importance du *point de capiton*, c'est-à-dire sur ce qui noue, qui coud le signifié à la signification et qui le rend lisible ¹¹. J.-J. Gorog nous rappelle que le *lekton* est ce qui nous permet de lire la signification. L'exemple de Racine *Athalie* est ici convoqué. En effet, il s'agit de la question : comment faire entendre

quelque chose ? Lacan isole le signifiant « crainte » comme point de capiton de la pièce.

Dans toutes les pièces de Racine, il y a un contrepoint, entre le silence et la déclaration. Nous retrouvons la question de l'acte sexuel et le silence noués de manière implicite dans ce théâtre. Dans *Athalie*, après une longue durée, huit ans de silence, l'attente est au paroxysme de la tension. La pièce met au centre le moment où le personnage principal doit briser le silence. Athalie est dans l'ignorance, elle ne sait pas que Joas, roi de Juda, est vivant. C'est la sortie du silence du grand prêtre qui bouleverse le temps et les positions des personnages.

La déclaration a un effet sur le temps linéaire. Le silence chez *Athalie* est un silence de ruse, qui donne à la pièce son unité. Dans certains cas, le silence cède à la parole et la nécessité de « rompre le silence » s'impose. La déclaration est un moment d'orage, qui produit un retournement de l'action en un sens contraire, rétroactif. Elle produit une coupure et un passage de l'ignorance à la connaissance. La scène de reconnaissance est une scène de renversement irrémédiable. Joas produit avec sa déclaration un renversement et une reconnaissance, Athalie est affectée par un ravissement de la maternité, qui est inhabituel. Il y a inversion des rôles, elle ne peut être ni fille, ni mère, ce qui la pousse au passage à l'acte.

En parallèle, dans le cas du président Schreber, Lacan met en évidence le fait qu'en ne pouvant se confronter à l'interrogation : « Qu'est-ce qu'être Père ? » au moment où il est appelé à assumer ses responsabilités de président de la cour d'appel de Dresde, Schreber est confronté à un trou, comme Athalie. L'expérience de féminisation est la conséquence de ce défaut symbolique. Le président Schreber trouve une réponse dans la certitude d'être la femme qui manque à tous les hommes, soit la femme de Dieu. Mais soulignons que la question du président Schreber sur la femme ne le conduit pas à délirer sur la femme qu'il est, mais à s'interroger sur *comment en être une ?* Lacan nous enseigne que c'est sur l'être que le sujet délire, et autour du *manque-à-être* que le sujet se questionne, ce qui n'est pas pareil.

Maintenant, nous allons nous servir d'une autre pièce de Racine, *Phèdre*, pour mettre en valeur sous un autre angle la tension concernant la déclaration et le silence. Dans cette pièce de Racine, la puissance du silence est une rencontre inéluctable du passé et du présent. Les personnages des femmes sont maudits chez Racine, *Phèdre* en est la preuve même. La pièce s'ouvre avec le refus de la parole. Hippolyte, son beau-fils, doit fuir la scène ; Phèdre, qui est amoureuse de lui, amour interdit, reste sur la scène, pour mourir. Racine met en scène la puissance de l'aveu. Chez Racine, les

lieux sont des témoins dont le silence est dangereux. Racine produit un nœud entre le consentement impossible et le silence. Quand le silence cède face à la parole, quand le silence se rompt, la suspension s'arrête, l'effet produit est néfaste. La pudeur à laquelle nous invite Lacan, la seule vertu propre à la psychanalyse, est un lien fragile, mais nécessaire, entre l'ignorance et le silence.

Phèdre préfère mourir plutôt que de parler, Racine nous en rend témoin. Nous assistons chez Phèdre, à la différence d'Athalie, à l'impossibilité de trouver un point de capiton sous la forme d'un nom et par conséquent d'une place : ni mère, ni épouse, aucune possibilité d'être à sa place, elle doit donc quitter la scène. *Phèdre* donne l'exemple de la façon dont certains sujets doivent se perdre pour se réaliser, ce qu'on retrouve souvent dans les passages à l'acte.

Les pièces de Racine font résonner la vérité d'une femme, vérité selon laquelle ce qu'elle ne peut que mi-dire risque d'aller jusqu'au pire de vouloir tout dire. En somme, nous pouvons faire le parallèle avec le cas Dora, dans lequel le désir de M. K. met en cause le désir de Dora, chez qui l'angoisse vient à la place de la réponse. Lacan revient sur ce cas du point de vue de sa jouissance à elle. Dora n'est plus seulement la Dora qui aime son père et ne peut le lui dire qu'en exprimant sa rage. Elle n'est pas non plus seulement celle qui pose sa question secrète en s'identifiant à M. K. pour savoir ce que c'est que *d'être un homme* qui désire une femme, et au-delà ce que c'est que *d'être une femme* désirée par un homme. C'est Dora qui parle pour faire dérapier le savoir de l'Autre sur la dimension de la jouissance. L'amour de Dora pour la vérité est reconsidéré alors du point de vue du réel, comme dans la plupart des pièces de Racine, dans lesquelles les femmes vont jusqu'au bout du réel.

Pour conclure, quelques remarques sur le silence et le rapport sexuel

De quoi parle le langage ? demande Lacan dans la séance du 12 avril 1967. La réponse est sans détour, il parle du sexe, et Lacan complète plus loin : dont *l'acte sexuel représente le silence*. Cette proposition précède la version ultime de Lacan concernant le trauma, comme traumatisme sexuel dans lequel *il n'y a pas de rapport*.

C'est le cas d'une patiente qui est venue me voir à un moment de son existence où le flottement de son être lui était insupportable. Elle avait eu des enfants, mais il fallait défendre sa place de femme vis-à-vis du père des enfants. Pour cela, elle n'avait jamais voulu l'épouser. Elle continue à

fréquenter plusieurs hommes ; au bout d'une courte série, il y en a un qui fait exception. Elle décide de rester avec lui, mais à condition de *ne rien dire*, ou plutôt du *non-dit*. Rien dire de cette relation qui était presque à ciel ouvert, du fait que l'homme en question était un ami de la famille. Comme dans les pièces de Racine, son entrée en analyse était signée par cet impératif : ne rien dire, ne rien avouer. L'analyste au niveau du transfert ne répond pas d'un nom, il est averti par ce qui est innommable¹². Dans le séminaire *L'Angoisse*, Lacan avait déjà invité l'analyste à faire « rentrer son désir dans ce [objet] *a* irréductible¹³ ». Ce qui m'a marqué dans ce cas, c'est la puissance et l'importance du silence qui a duré des années, jusqu'au moment de « l'aveu », qui n'a pas eu de conséquences néfastes ni pour le sujet, ni pour son entourage.

Le silence chez Lacan prend plusieurs formes, dont l'une est le repérage dans la cure au niveau nosographique : le silence fait signe. Le silence chez Lacan prend plusieurs noms : reste, déchet, mais aussi vide. Mais un vide qui est plein, parce que c'est de l'ordre du réel. Sur ce point précis, Lacan délimite la frontière entre *tacere* et *silere*¹⁴. Il s'agit de la différence que font les grammairiens¹⁵, depuis fort longtemps. *Silere* est un type de silence qui est en lien avec la tranquillité, l'absence de mouvement et notamment de bruit, pas de reste, de trace d'une rencontre, d'un échange. Tandis que *tacere* est une sorte de silence qui est en rapport avec ce qui est impossible à faire taire et qui exige un acte. Malgré l'acte de se taire, il reste un écho dans le corps, Freud a appelé ce phénomène : la pulsion. Dans la logique du *tacere*, parler c'est sortir du silence, « briser le silence », sortir de la réticence (*re-tacere*). Se taire est un acte, dans le sens du *tacere*, parce qu'il y a la possibilité d'un choix du sujet. Tandis que le silence du *silere* ne produit aucun reste, il n'y a donc rien à taire. Je propose, en suivant Lacan, de penser l'analyse comme le passage d'un silence qui est *tacere* à l'entrée à un *silere* à la fin.

En 1975, Lacan critique les analystes qui gardent le silence et il propose le fameux « dire silencieux » comme horizon de l'interprétation analytique¹⁶. En effet, le discours analytique est celui qui se permet d'écrire le silence par la lettre *a*. L'analyste accepte d'être rejeté du langage et d'être le rebut, le déchet lui-même. Le silence n'est pas monstration, mais montre la représentation de l'absence du rapport sexuel.

* [↑](#) Exposé présenté lors des Journées nationales de l'EPFCL-France sur le thème « Le sexe et ses semblants », à Paris, le 25 novembre 2023.

1. [↑](#) J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 684.
2. [↑](#) J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 17 mars 1965.
3. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, inédit, leçon du 12 avril 1967.
4. [↑](#) J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 février 1975.
5. [↑](#) J. Lacan, *Scilicet*, n° 5-6, Paris, Le Seuil, 1976, p. 53-63.
6. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », (1953), dans *Écrits, op. cit.*, p. 293.
7. [↑](#) Expression de Lacan dans *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 89.
8. [↑](#) J. Lacan, *R.S.I.*, *op. cit.*, leçon du 11 février 1975.
9. [↑](#) La parrhésie est une notion centrale de la philosophie cynique qui prône une liberté totale de ton et d'action. La « parrésia », le dire vrai, concerne le dernier cours de Michel Foucault : l'obligation sur soi-même de dire la vérité.
10. [↑](#) F. Regnault, *Le Théâtre classique*, Paris, Hatier, 1998, p. 58.
11. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 415.
12. [↑](#) J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, op. cit.*, leçon du 12 mai 1966.
13. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 390.
14. [↑](#) J. Lacan, *R.S.I.*, *op. cit.*
15. [↑](#) M.-K. Lhommé, « Problèmes de silence », *Eruditio Antiqua*, n° 5, Lyon, 2013, p. 95-112.
16. [↑](#) J. Lacan, *R.S.I.*, *op. cit.*, leçon du 11 février 1975.

JOURNÉES NATIONALES DE L'EPFCL

Bruit et fureur de la pulsion de mort

Toulouse, 23 et 24 novembre 2024

**BRUIT
ET
FUREUR
DE LA PULSION
DE MORT**

23.24 NOV. 2024

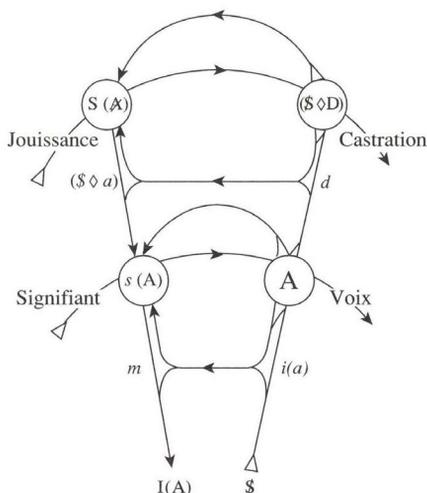
Journées Nationales
de l'École de
Psychanalyse
des Forums du
Champ lacanien
France



Nicole Bousseyrroux

La pulsion de mort : un mythe * ?

Nous savons que Freud introduit dès 1905 dans sa première édition des *Trois essais sur la théorie de la sexualité* le terme de *Trieb*, que l'on a traduit en français par pulsion ou, mieux, par dérive. Freud aborde la sexualité infantile avec la question des pulsions partielles. Dix ans après, en 1915, dans « Pulsions et destins des pulsions », Freud précise sa doctrine des pulsions et fait du *Trieb* un concept fondamental de la psychanalyse qu'il considère « encore assez confus pour l'instant ¹ » mais dont il dira ne pas pouvoir se passer. On a souvent reproché à Lacan de négliger ou minimiser le pulsionnel dans sa conception de l'inconscient langage. C'est méconnaître que, dès le 26 mars 1958 dans son séminaire *Les Formations de l'inconscient* ², Lacan écrit sa formule de la pulsion qu'il place le 23 avril sur le graphe du désir, avec ses deux étages, l'étage inférieur de l'énonciation et l'étage supérieur de la demande.



La demande de mort de l'obsessionnel

D'emblée, Lacan inscrit sur son graphe et à des places différentes le fantasme et la pulsion. Les deux s'articulent à partir d'un connecteur logique de conjonction-disjonction en forme de losange. Lacan articule le sujet du fantasme à l'objet a alors qu'il articule le sujet de la pulsion au grand D de la demande. C'est à l'étage supérieur qu'il place la pulsion, le mathème de la pulsion qu'il écrit S barré poinçon de grand D et qui se lit : le sujet de l'inconscient est coupure de la demande. La pulsion est ce qui advient de la demande quand le sujet s'y évanouit. La pulsion est demande dans laquelle le sujet disparaît, est en *fading*. Elle est une sorte de petite mort du sujet dans la demande. Cette coupure distingue la pulsion de la fonction organique qu'elle habite. La pulsion se différencie du fantasme en ce qu'elle met la demande, les signifiants de la demande, à la place de l'objet a du fantasme. Pour illustrer cliniquement cette question de la demande pulsionnelle, Lacan, à la fin du séminaire *Les Formations de l'inconscient*³, donne l'exemple de la demande de l'obsessionnel qui est suspendue à la formation précoce, dans cet horizon de la demande, d'une « demande de mort » fondamentale, laquelle « ne peut se soutenir sans entraîner en elle-même cette sorte de destruction que nous appelons ici la mort de la demande ». Lacan formule donc déjà la question de la pulsion de mort dans la clinique de la névrose obsessionnelle en termes de demande de mort et de mort de la demande, affirmant que c'est cela qui est à élucider dans l'interprétation plutôt que lui « faire aimer ses obsessions », dit-il, en le fixant à son fantasme et à son agressivité envers la mère. Lacan préfère donc parler, plutôt que de pulsion de mort, de demande de mort.

D'emblée, en proposant pour la pulsion ce mathème qui noue le sujet à la demande, Lacan articule la pulsion à la demande de l'Autre, du grand Autre, qu'il s'agisse de la demande de l'Autre ou de la demande à l'Autre. La demande à l'Autre concerne l'objet oral de la pulsion, le sein comme objet partiel séparable de la mère dans la demande que l'enfant adresse à l'Autre. La demande de l'Autre concerne l'objet anal de la demande de l'Autre maternel qui éduque l'enfant à l'acquisition de la propreté. Pour les deux autres objets partiels que sont l'objet regard et l'objet voix, ce n'est plus la demande mais le désir de l'Autre et à l'Autre qui est en jeu.

La mélancolie

Cette demande de mort peut ne pas s'inscrire dans le symbolique et revenir dans le réel de la psychose. C'est le cas de la mélancolie, dont Freud dit en 1923 dans « Le moi et le ça » qu'elle est « une pure culture de la

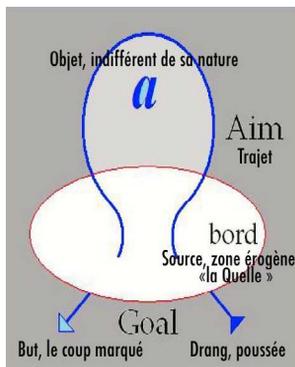
pulsion de mort ⁴ ». C'est un cas de désintringement de la pulsion de mort par rapport aux pulsions sexuelles. Devenue libre, elle veut anéantir l'objet et elle pousse le moi dans la mort et l'anéantissement. La clinique de Jules Cotard a montré jusqu'où peut aller le délire de négation du mélancolique qui nie son corps, ses organes, qui se croit damné et immortel parce qu'il ne peut pas mourir. Le délire de Cotard du négateur réalise la mort du sujet à l'état pur. Je rappelle ce que dit Lacan de la mélancolie dans le séminaire *Le Transfert* ⁵ : dans la mélancolie, il s'agit d'un remords dramatique à propos d'un objet qui est entré à quelque titre dans le champ du désir et qui a disparu, et dont le dénouement est de l'ordre du « suicide de l'objet ». *C'est l'objet qui est suicidé* dans sa fonction de cause du désir.

Il y a un livre très intéressant de Gérard Pommier, intitulé *Louis du Néant, La Mélancolie d'Althusser* ⁶, sur le cas de passage à l'acte mélancolique du philosophe Louis Althusser qui, en 1980, dans un état second où il dira qu'il lui massait le cou, a étranglé sa femme Hélène, répondant dans le réel de sa crise mélancolique à ce qu'il croyait alors être, en miroir de son propre désir de la tuer, la demande de mort d'Hélène. C'est l'objet du désir qu'Althusser a suicidé dans ce meurtre qui était une sorte de suicide assisté. Dans un livre qu'il a écrit en 1985 et qui fut publié deux ans après sa mort en 1992, *L'Avenir dure longtemps*, Althusser témoigne de ce qu'il appelle sa « traumabiographie ». Si l'avenir du mélancolique dure longtemps, c'est qu'il est devenu un mort vivant, entre deux morts.

Le tour de la pulsion et son montage

Quel est cet objet qui fait en quelque sorte passer le mélancolique à travers sa propre image et dont la commande lui échappe complètement, comme pour la pulsion ? Je reviens à la pulsion comme trajet. Si Lacan n'inscrit pas l'objet *a* dans le mathème de la pulsion, c'est parce que la pulsion ne fait qu'en faire le tour. L'objet est cette place vide, cette béance autour de laquelle tourne la pulsion.

Dans « Pulsions et destins des pulsions », Freud définit les quatre termes de la pulsion : la source qu'est la zone érogène, avec son bord corporel (en allemand *die Quelle*, en anglais *goal*), la poussée (*der Drang*), le but (*das Ziel*) et l'objet (*Objekt*), à quoi il faut ajouter le trajet, pour lequel Lacan réserve le mot anglais *aim*.



Lacan, dans les chapitres « Démontage de la pulsion » et « La pulsion partielle et son circuit » du *Séminaire XI*⁷, insiste sur le fait que c'est un montage sans finalité. Il en montre la bizarrerie, le caractère surréaliste, sans queue ni tête, à la manière de *La Mariée mise à nu par ses célibataires même* de Marcel Duchamp. La pulsion est une dynamo branchée sur une prise de gaz d'où sort une plume de paon qui vient chatouiller le ventre d'une jolie femme qui est là à demeure pour la beauté de la chose. Et il dit que cet agencement bizarroïde peut se renverser de sorte que, si on retourne la dynamo, ses fils deviennent la plume de paon, la prise de gaz passe dans la bouche de la dame et un croupion sort du milieu !

Tout est étrange et paradoxal dans la pulsion. D'abord sa poussée. La représentation populaire voit la pulsion comme une poussée en direction d'un objet. Elle serait satisfaite quand elle arrive à son but. Or la pulsion n'est pas la poussée, le *Trieb* n'est pas le *Drang*. Ce *Drang*, cette poussée est quelque chose d'irrépressible qui pousse de façon constante, que rien n'arrête. C'est une excitation interne au corps qui n'a rien à voir avec un besoin. C'est une force constante, ce qui correspond bien à la pulsion de mort dans sa constance qui n'a de jour ni de nuit, de printemps ni d'automne, de montée ni de descente. La satisfaction de la pulsion, ce n'est pas arriver à son but, comme le fauve *quaerens quem devoret*, cherchant quelqu'un à dévorer et qui, quand il l'a trouvé, est satisfait, digère. Y objecte la sublimation, qui nous montre que la pulsion peut être inhibée quant à son but, ne pas l'atteindre, et que cela n'empêche aucunement sa satisfaction. Chez Freud, il y a l'idée d'un déplaisir défini comme une augmentation de tension interne, le plaisir étant une diminution de cette tension. Freud reconnaît qu'il y a une différence entre le plaisir de satisfaction exigée et le plaisir obtenu. Ce serait l'origine de la poussée. Lacan prend un exemple clinique très clair dans le

Séminaire XI : les patients auxquels le psychanalyste a affaire ne s'insatisfont pas de ce qu'ils sont et pourtant leurs symptômes leur apportent de la satisfaction. Ils satisfont quelque chose qui va à l'encontre de ce dont ils pourraient se satisfaire, « ou peut-être mieux, ils satisfont à quelque chose. Ils ne se contentent pas de leur état mais ils *se contentent*. [...] Pour cette sorte de satisfaction, ils se donnent trop de mal ⁸. » C'est donc une autre satisfaction qui est en jeu, une satisfaction paradoxale, et qui est au-delà du principe de plaisir : la jouissance. La pulsion conduit donc à rectifier la notion de satisfaction par rapport à l'impossible. C'est l'impossible qu'elle satisfait, car, dit Lacan, « le chemin du sujet [...] passe entre les deux murailles de l'impossible ». Aucun objet ne peut en effet satisfaire la pulsion, c'est pour cela que l'objet, Freud le dit, n'a aucune importance, il est totalement indifférent. La pulsion orale, dit Lacan, ne fait rien d'autre que commander le menu pour le plaisir de la bouche. C'est pour cela qu'elle ne fait que le tour de l'objet. Et Lacan ajoute que c'est un tour de passe-passe, un tour d'escamotage, un *trick*. Enfin, quant à la source qui est la zone érogène, c'est un bord, une structure de bord autour duquel le sujet dérive, est dévié de son cours pour y revenir.

Dans *Télévision* ⁹, Lacan parle de la quadruple instance dont chaque pulsion se soutient de coexister à trois autres. La permanence de la pulsion est à rapporter à sa quadruple source qui noue chaque dérive pulsionnelle aux trois autres.

Ce qui compte, dans la pulsion, c'est le trajet de sa flèche en aller-retour, en boomerang sur le bord de sa source en ayant fait le tour d'un vide. La pulsion fait retour à sa source, au bord de l'orifice corporel d'où elle est partie, parce qu'elle rate toujours son but. Elle n'en fait que le tour pour revenir à la case départ. L'arc se dit en grec *biós*, qui, à un accent près, signifie aussi la vie, *bíos*. Héraclite dit : « À l'arc est donné le nom de la vie et son œuvre est la mort. » La pulsion de mort est ce tir à l'arc avec le langage dont le sexe tend la corde que pince la mort. Le tireur de cet arc est un *driver* sans tête, acéphale. Le sujet n'est pas le tireur, il est dans la rencontre manquée avec l'objet, dans ce qu'elle fait apparaître. Mais Lacan souligne que, dans son trajet d'aller-retour, l'acéphale de la pulsion fait apparaître un nouveau sujet, *ein neues Subjekt*. C'est bien là qu'est la nouveauté de la pulsion pour la psychanalyse : elle crée un nouveau sujet. Lacan prend l'exemple du voyeur : le sujet n'est pas au niveau de la pulsion de voir, il se situe à l'aboutissement de la boucle. C'est grâce à l'introduction de l'autre qu'il apparaît comme sujet honteux, regard caché ¹⁰.

Freud ne sort pas la pulsion de mort du chapeau de son fantasme. Il la sort du trou, du *troumatisme* qu'il découvre avec les névroses traumatiques, les névroses de guerre et aussi dans les cures. Le traumatisé répète le trauma dans des rêves d'effroi qui, comme un disque rayé, ne cessent pas de remettre en quelque sorte le couteau dans la plaie du *trouma*. Freud définit, dans « Au-delà du principe de plaisir », le concept de « contrainte de répétition » comme ce qui passe outre le principe de plaisir et qui ne fait pas du bien, qui est déplaisir et jouissance. C'est de là qu'il sort les pulsions de mort, qu'il associe aux pulsions de vie comme les deux inconnues d'une équation à laquelle il propose de travailler. C'est un vrai débat scientifique de Freud avec lui-même quant à, reconnaît-il, « l'incertitude de [sa] spéculation ». Alors que Freud était parti de l'idée, avec les rêves traumatiques, de quelque chose qui échappe à la domination du principe de plaisir et qui en est indépendant, il en vient à dire à la fin qu'il est « au service de la pulsion de mort ¹¹ ».

Le facteur létal

Il est important de faire la différence entre la mort, l'instance de la mort pour le sujet, et la pulsion de mort. La mort dont il s'agit dans la pulsion de mort n'est pas la mort biologique ni le simple retour du corps à l'inanimé. C'est une mort liée à un au-delà de la vie, liée à l'être parlant par le langage, à l'entrée dans le symbolique qui produit de la perte, une perte de jouissance. Mais il y a également la perte de vie liée au vivant, du fait qu'il doive en passer pour sa reproduction par le cycle sexuel. De sorte que ce facteur mortel, létal, fait dire à Lacan que « toute pulsion est virtuellement pulsion de mort ». Il l'écrit dans « Position de l'inconscient ¹² », et il le redit dans le *Séminaire XI* : « La pulsion, la pulsion partielle, est foncièrement pulsion de mort et représente en elle-même la part de la mort dans le vivant sexué ¹³. »

Lacan est clair là-dessus. Il reprend par deux fois, en 1964, le terme freudien de pulsion de mort. Mais c'est pour lui donner un autre sens que celui que Freud lui avait donné dans « Au-delà du principe de plaisir » où il en faisait un principe, le principe de Thanatos ou principe de Nirvana, qu'il opposait au principe d'Éros comme principe d'union alors que le principe de Thanatos est un principe de désunion. Lacan ne reprend pas à son compte cette opposition binaire principielle quasi métaphysique, métabiologique de Freud. Mais il garde la notion de pulsion de mort pour en faire la pulsion essentielle de l'inconscient pulsionnel, ce qu'il appelle la réalité sexuelle de l'inconscient. Lacan fait de la pulsion de mort ce qui, du fait de notre dépendance à l'égard du signifiant, fait entrer en nous le sens de la mort, ce

qui dans l'inconscient persévère dans l'être de la pulsion. On peut dire que c'est le *conatus* de l'inconscient, pour reprendre le concept de Spinoza pour qui le *conatus* est l'effort de persévérer dans l'être. Pour Spinoza, le désir est l'essence de l'homme, ce qui le fait persévérer dans l'être. Le *conatus* de toute pulsion, pour Lacan, c'est la pulsion de mort, ce qui la fait persévérer dans sa partialité. De sorte que Lacan réintègre la pulsion de mort dans la théorie des pulsions partielles de 1915.

Le mythe de la libido

Il importe de relever que Lacan utilise deux adverbes pour qualifier l'inhérence de la pulsion de mort à toute pulsion partielle, « virtuellement » et « foncièrement ». Dans les *Écrits*, il dit virtuellement. Dans le *Séminaire XI*, il dit foncièrement. Le foncier est ce qui est relatif au fond, à ce qui est au fond, au fondement dans le trou de l'inconscient. Le virtuel indique une potentialité, une puissance, un possible, ce qui pourrait advenir. Lacan parle du *Trieb* à venir. L'à venir de la pulsion n'est pas du meilleur augure. C'est d'ailleurs ce que semble nous faire pressentir Lacan quand il nous présente le mythe de la lamelle qu'il invite pour incarner de façon mythique la libido.

Freud avait écrit dans une de ses *Nouvelles conférences de psychanalyse* que sa théorie des pulsions était sa mythologie. Il s'en confie à Einstein en 1932 dans « Pourquoi la guerre ? » : « Peut-être avez-vous l'impression », écrit-il à Einstein, « que nos théories sont une sorte de mythologie, pas même réjouissante dans ce cas. Mais toute science de la nature n'aboutit-elle pas à une telle sorte de mythologie ? En est-il autrement pour vous dans la physique contemporaine ¹⁴ ? » C'est encore plus vrai pour les théories actuelles de la physique quantique et cosmologique. Car quand Freud dit « nos pulsions sont nos mythes », il ne faut pas l'entendre, Lacan le précise dans « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », comme un renvoi à l'irréel. « C'est le réel qu'elles mythifient, à l'ordinaire des mythes : ici qui fait le désir en y reproduisant la relation du sujet à l'objet perdu ¹⁵. »

Qu'est-ce qui est perdu à l'origine ? Platon dans *Le Banquet* y apporte une réponse à travers la parole qu'il y donne à Aristophane pour nous expliquer l'origine de l'amour. Au commencement il y avait trois sexes, tous les trois ronds comme des corps célestes. Les humains, qui avaient cette forme de sphère, avaient quatre mains, quatre bras, quatre jambes, quatre pis, deux visages et deux appareils génitaux. Zeus eut l'idée de les couper en deux et de retourner leurs visages afin qu'ils se retrouvent face à leur

état honteux. Le meilleur pour tous était alors de retrouver sa moitié. Zeus menaça de les couper à nouveau en deux si bien qu'ils soient obligés de sauter à cloche-pied.

À cette représentation platonique de la recherche de la moitié sexuelle complémentaire dans l'amour, la psychanalyse substitue un autre mythe, celui de la recherche par le sujet non de son complément sexuel mais de la part à jamais perdue de lui-même. Cette part à jamais perdue de lui-même provient du fait que le sujet n'est qu'un vivant sexué et qu'il n'est pas immortel. Cette part est celle de la mort dans le vivant sexué. C'est ce qui fait dire à Lacan que la pulsion est foncièrement pulsion de mort. Elle l'est en tant que la pulsion est consubstantielle au langage.

Pour mythifier ce réel, Lacan va inventer le mythe de la libido comme organe. La libido n'est pas une énergie, un champ de forces. C'est un organe, au sens d'un *instrument de la pulsion*, dont les limites dépassent celles de l'organisme. C'est un organe insaisissable, qui vient de ce qui est soustrait à l'être vivant à sa naissance. Il s'agit de ce qu'à l'accouchement le nouveau-né a perdu et qui l'enveloppait dans le ventre de sa mère, à savoir l'enveloppe amniotique qui après l'accouchement est expulsée avec le placenta et que les sages-femmes appellent le délivre.

La libido vient de cette disparition de la membrane originelle. Lacan nous invite à imaginer que cette enveloppe du fœtus s'envole comme un fantôme et qu'elle se déplace comme quelque chose d'extra-plat, telle une amibe qui peut passer partout et qui pourrait venir pendant que vous dormez tranquillement vous envelopper le visage. C'est donc une fiction qui peut paraître farfelue mais qui donne un frisson d'effroi. Lacan appelle cet organe bizarre l'*hommelette*, avec un *h*, qui s'envole en cassant l'œuf. En disant que cette enveloppe libidinale fantomatique pourrait venir se coller sur notre visage, Lacan laisse supposer le sens mortifère de cet organe en même temps que son lien à la sexualité. La libido est donc à double face, l'érotique et la létale. La distinction entre pulsion de vie et pulsion de mort est vraie, dit Lacan, pour autant qu'elle manifeste deux aspects de la pulsion qui sont en jeu dans la perte que subit le vivant sexué en naissant, perte pour laquelle il cherche un objet qui la remplace. Si bien que le fantasme de sa mort, de sa propre disparition, est le premier objet que le sujet met en jeu dans son rapport au « Peut-il me perdre ? » qu'il adresse à l'Autre parental. L'anorexique s'en fait la diaphane incarnation. Je pense aussi aux anorexies mentales dans leurs formes extrémistes où le sujet s'évertue à incarner jusqu'à l'os une figure du triomphe de la mort.

La clinique de la pulsion de mort est chez Freud une clinique de la désintringation entre Éros et Thanatos. Freud parle de la mélancolie comme d'une pure culture de la pulsion de mort au sens de sa désintringation d'avec les pulsions de vie. Lacan parle de suicide de l'objet. C'est l'objet, l'ombre de l'objet dit Freud, *l'objet a qui est suicidogène*, là où dans la paranoïa il est criminogène comme les sœurs Papin le montrent. Je pense aussi aux psychoses schizophréniques dans la clinique desquelles il y a des manifestations de négativisme et d'annihilation qui miment le retour à l'inanimé comme dans la catatonie. Il y a bien sûr les toxicomanies et les addictions qui fixent à un principe de Nirvana. Enfin, il y a toutes les formes de destructivité et de haine dont l'actualité déborde et que Freud a interprétées avec beaucoup de finesse dans *Malaise dans la civilisation* à partir du concept de surmoi civilisationnel qui se nourrit de l'insatiable sentiment de culpabilité. Mais le désir et le plaisir de tuer que réactive la guerre, qui renvoie pour Freud au parricide originel, ne sont pas à confondre avec la pulsion de mort.

Il faut que ça saute !

Dans le chapitre VI de *Malaise dans la civilisation*, Freud reconnaît qu'il n'était pas facile de mettre en évidence l'activité de la pulsion de mort dont il faisait l'hypothèse. Ce qui est bruyant, ce sont les manifestations d'Éros. Freud fait l'hypothèse que la pulsion de mort travaille en silence, à l'intérieur du vivant, et ce qui se fait jour c'est que les deux espèces de pulsions travaillent ensemble et s'allient l'une avec l'autre.

Je reviens encore, pour finir, à Freud qui était parti de l'idée, à propos des rêves traumatiques, qu'ils étaient liés à quelque chose qui échappe à la domination du principe de plaisir et qui en est indépendant. Mais à la fin d'« Au-delà du principe de plaisir ¹⁶ », au chapitre VII, Freud en arrive à dire que « les pulsions de mort semblent accomplir leur travail sans que cela nous frappe » et que « [l]e principe de plaisir semble être tout simplement au service de la pulsion de mort ». Freud en vient ici à dire que *le principe de plaisir travaille pour la pulsion de mort. Les processus primaires de l'inconscient œuvrent pour la pulsion de mort*. De sorte que, me suis-je dit, la pulsion de mort n'est pas qu'un au-delà du principe de plaisir. Elle en modifie l'économie. Elle détermine l'inconscient. La pulsion de mort est, au sein du principe de plaisir, cette tendance au zéro de la jouissance qui a le dessus sur la tendance à la constance de la moindre tension propre au plaisir. La pulsion de mort est ce qui, *du dedans* du principe de plaisir, le fait changer de statut. Elle est son ennemi intérieur qui le détraque, et qui donc détraque sa satisfaction. Elle en fait un *principe de jouissance*. C'est

le constat que fait Lacan dans *L'Éthique de la psychanalyse* : « Le champ du principe de plaisir est au-delà du principe de plaisir ¹⁷. »

Freud termine *Le Malaise dans la civilisation* sur le risque d'auto-destruction de la civilisation. Chaque nouvelle guerre est là pour nous le rappeler : la civilisation ne nous protège de rien, elle ne vient pas à bout de la haine, de la cruauté qui refait surface et de l'interdit du meurtre dans le commandement « tu ne tueras point ». Celui-ci nous rappelle donc que, derrière le meurtre du père primitif de la horde ainsi que derrière le complexe d'Œdipe, il y a un désir-plaisir de tuer que chaque guerre, chaque génocide réactualise et dont nous héritons encore aujourd'hui. D'où le « malaise » dont souffre la civilisation et qui tient, explique Freud, au sentiment de culpabilité et à son exigence insatiable. C'est le prix que paye la civilisation, comme la religion, pour contrer notre pulsion naturelle d'agression et de destruction, d'autant plus forte contre nous-même que nous renonçons au plaisir-désir de tuer. Ce qui avait commencé avec le père, dit Freud, s'achève avec la masse, le surmoi civilisationnel aidant. Il n'y a pas d'au-delà, pour Freud, de la pulsion de cruauté qui nous habite. Freud le dit à Einstein : « Il n'y a aucun sens à vouloir supprimer les penchants agressifs des hommes. [...] il ne s'agit pas d'en finir complètement avec l'agressivité humaine ; on peut tenter de la détourner au point qu'elle cessera de trouver sa nécessaire expression dans la guerre ¹⁸. » Mais Freud reconnaît que cela est utopique et revient à imaginer « des moulins dont les meules seraient si lentes que l'on pourrait mourir de faim avant d'en obtenir de la farine ¹⁹. » Nous moulinons une sorte de projet du mal qui s'inscrit dans ce que Lacan appelle dans *L'Éthique de la psychanalyse* le champ du *das Ding* et qui conduit Freud à dire, à la fin du *Malaise dans la civilisation*, que « les hommes sont désormais allés si loin dans la maîtrise des forces naturelles qu'il leur est facile, grâce à elles, de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier ²⁰. »

Dans sa leçon de *L'Éthique* du 20 janvier 1960, Lacan évoque le bruit du monde qui nous apporte l'ombre d'une certaine arme incroyable, absolue, dont on agite l'idée qu'elle pourrait menacer la planète elle-même. Je vous lis ce qu'il dit : « Portez-vous à cette chose, peut-être présentifiée pour nous par le progrès du savoir qu'elle ne l'a jamais été dans l'imagination des hommes, laquelle n'a pourtant pas manqué d'en jouer – portez-vous donc à cette confrontation avec le moment où un homme, un groupe d'hommes, peut faire que la question de l'existence soit suspendue pour la totalité de l'espèce humaine, et vous verrez alors, à l'intérieur de vous-même, qu'à ce moment *das Ding* se trouve du côté du sujet. Vous verrez que vous supplierez le sujet du savoir qui aura engendré la chose dont il s'agit – cette autre

chose, l'arme absolue – de faire le point, et comme vous souhaiterez que la vraie Chose soit à ce moment-là en lui – autrement dit, qu'il ne lâche pas l'autre, comme on dit simplement il faut que ça saute – ou qu'on sache pourquoi ²¹. »

Le pouvoir létal de l'IA

Non seulement la civilisation ne nous protège pas de la pulsion de mort mais la science non plus. Lacan le dit le 20 décembre 1977, dans son séminaire *Le Moment de conclure* : « La science est spécialement liée à la pulsion de mort ²². » Elle y est spécialement liée depuis que les physiciens en maîtrisant l'énergie nucléaire ont contribué à ce que la menace de l'arme absolue, l'ombre de *das Ding*, comme le disait déjà Lacan en 1961, plane sur notre planète. Et puis il y a maintenant l'intelligence artificielle, l'IA. Son facteur létal est désormais lisible et affiché, depuis la création de Chaos GPT en 2023. Cette intelligence artificielle autonome ne s'est donné pour mission rien de moins que « la manipulation et la destruction de l'humanité » ! Elle n'y a pas réussi, pour l'instant...

* ↑ Ce texte a été écrit pour une conférence à Montpellier le 5 octobre 2024 à l'invitation de Dominique Touchon Fingermann et du pôle 3 de l'EPFCL-France.

1. ↑ S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », dans *Métapsychologie*, Paris, Folio, 2007, p. 12.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 303.
3. ↑ *Ibid.*, p. 494, 495, 499, 500.
4. ↑ S. Freud, « Le moi et le ça », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 268.
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 459.
6. ↑ G. Pommier, *Louis du Néant, La Mélancolie d'Althusser*, Paris, Aubier, 1998.
7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 147-169.
8. ↑ *Ibid.*, p. 151-152.
9. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 528.
10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 166.
11. ↑ S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Œuvres complètes*, t. XV, Paris, Puf, 2002, p. 337.

12. [↑](#) J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 848.
13. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 187.
14. [↑](#) S. Freud, « Pourquoi la guerre ? Lettre à Albert Einstein », dans *Anthropologie de la guerre*, traduction de M. Crépon et M. de Launay, Paris, Fayard, 2010, p. 327.
15. [↑](#) J. Lacan, « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », dans *Écrits*, op. cit., p. 853.
16. [↑](#) S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », art. cit., p. 337.
17. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 125.
18. [↑](#) S. Freud, « Pourquoi la guerre ? Lettre à Albert Einstein », art. cit., p. 327.
19. [↑](#) *Ibid.*, p. 328.
20. [↑](#) S. Freud, « Le Malaise dans la civilisation », dans *Anthropologie de la guerre*, op. cit., p. 249.
21. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 125.
22. [↑](#) J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 20 décembre 1977.

Prélude

Panos Seretis

Bruit et fureur dans les institutions psychanalytiques

Pour l'institution, on pourrait poser la question sur l'axe union et désunion ainsi que sur celui de l'entropie de la doctrine. Le groupe analytique ne peut pas faire exception à la règle qui régit tout lien affectif. Pas la peine alors de décliner les façons dont s'y manifeste l'effet « porcs-épics » cher à Freud.

« Contrairement même, dit Lacan, au mythe qu'évoque Freud, à savoir que l'Éros ce serait faire un, c'est justement de ça qu'on crève ¹. » Cette phrase articule la mort véhiculée par la reproduction sexuée et l'union impossible. L'amour ne peut régner dans un groupe que s'il reproduit la structure verticale de l'hypnose, qu'un chef seulement peut soutenir. Cela peut cimenter un groupe et pour longtemps, mais ce n'est pas notre voie.

Peut-on concevoir un autre lien du type « camaraderie » ? Dans sa version masculine, cela donne la troupe des castrés, les perplexes du signifiant de l'A. Pas très convenable pour un collectif d'analysés ! Du côté féminin, une contribution allant contre l'entropie ² et consolidant le lien social est envisagée par Lacan sur le modèle des précieuses et leur « bien dire ». Mais le discours analytique n'est pas un apport culturel, il est un lien social spécifique.

C'est un lien à deux qui vient à la place du manque de rapport sexuel, mais qui ne fait pas société ³ : pas de société fondée sur le discours analytique ! Freud en a fondé une, mais même son comité secret n'a pas empêché les effets d'entropie (les déviations) où chacun y va de son propre fantasme. Ce « pas de société ⁴ » signifie-t-il que le lien à deux est, pour ainsi dire, une dissidence par rapport au groupe ? Cela se manifeste dans des moments de crise, mais l'analyste et sa lignée sont un mésusage du transfert.

Lacan, à la place de la société, propose l'École, définie non pas par le lien entre les membres, ni le « besoin de se syndiquer ⁵ », mais par l'enseignement, le sien. La dissolution de 1980 visait la préservation de son enseignement qui, à l'époque, était dans une phase entropique dans l'École freudienne de Paris. Par ailleurs, la cohésion du groupe n'est pas garante de la survie, ni de la pratique véridique, ni de sa doctrine.

Il ne faut pas concevoir le désir de l'analyste comme s'épuisant au divan. Lacan propose déjà en 1964 un « recensement du champ freudien ⁶ » et en 1967 il insiste sur la « psychanalyse en extension ⁷ » et regrette son extraterritorialité amenant à une « réduction des devoirs impliqués dans le désir de l'analyste ⁸ ». Sur le modèle des écoles antiques, il promeut le terme de « base d'opérations » contre le malaise dans la civilisation ⁹. Usons de cette métaphore militaire et tirons profit du réel de la structure : on ne peut être « tous unis » que... contre... ! S'agirait-il alors de tempérer le bruit et la fureur en notre sein en fixant notre attention sur les discours qui mettent en question notre pratique et l'enseignement qui en découle ?

Freud en son temps parlait de la résistance à la psychanalyse tout en voulant protéger la psychanalyse des médecins et des prêtres ¹⁰.

Réactualisons la liste non exhaustive de ses mises en cause.

Psychanalyse :

– science bourgeoise : accomplir le détachement des idéaux bourgeois bien sûr, mais aussi expliciter la thèse de Lacan selon laquelle le discours sur la plus-value ne fait que renforcer le discours capitaliste ;

– science juive : ça risque de revenir ? Tradition de lecture intimement liée au désir de Freud, au style d'interprétation que nous pratiquons ainsi qu'au destin d'extraterritorialité que nous venons de mentionner ¹¹ ;

– pas science du tout : irréfutable. Lacan donne raison à K. Popper : l'inconscient explique tout, explique trop ¹². À l'inconscient-Sganarelle opposons la rigueur du psychanalyste ;

– phallo-logocentrique : opposons Φ et $S(A)$ à une taxinomie des jouissances qui fait l'impasse sur l'Autre sexe ;

– antipathique au discours universitaire dont l'obscurantisme fait bon ménage avec l'idéologie de la suppression du sujet ;

– critique de la religion et plus spécialement de celle qui donne sens à tout (même aux pires horreurs), y compris sa version sécularisée.

Il y a de quoi !

-
1. [↑](#) J. Lacan, *La Troisième*, Paris, Navarin, 2021, p. 45.
 2. [↑](#) J. Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 756.
 3. [↑](#) J. Lacan, *La Troisième*, *op. cit.*, p. 22.
 4. [↑](#) *Ibid.*
 5. [↑](#) J. Lacan, « D'Écolage », *Aux confins du séminaire*, Paris, Navarin, 2021, p. 55.
 6. [↑](#) J. Lacan, « Acte de fondation », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 232.
 7. [↑](#) J. Lacan, « Première version de la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École" », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 577.
 8. [↑](#) *Ibid.*, p. 588.
 9. [↑](#) J. Lacan, « Acte de fondation », *art. cit.*, p. 238.
 10. [↑](#) S. Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939*, Paris, Gallimard, 1963, p. 183.
 11. [↑](#) C. Soler, « Comment Lacan parlait-il de la ségrégation ? », *Mensuel*, n° 128, Paris, EPFCL, décembre 2018.
 12. [↑](#) J. Lacan, « 9^e Congrès de l'École Freudienne de Paris sur "La transmission" », *Lettres de l'École*, n° 25, vol. II, Paris, 1979, p. 219.

Prélude

Didier Castanet

Sports ou activités extrêmes et pulsion de mort ?

Souvent, ce qui attire est à mettre en relation avec ce qui met l'existence en danger. En effet, il y a une excitation qui se produit, qui pousse à agir, à inventer, à commencer et à recommencer. L'être humain est captivé et s'égaré dans l'extrême. Le point le plus intense de la vie correspond au point de son écroulement. La volonté de destruction produit et stimule la créativité la plus inflexible, la plus innovatrice. L'horreur et le mal mobilisent : c'est tout le travail de la pulsion de mort. C'est en ce sens qu'il faut entendre la pulsion de mort : volonté de destruction. La pulsion de mort met tout en cause, tout ce qui existe, elle est volonté de création à partir de rien, volonté de commencement.

Qu'en est-il des activités ou des sports dits extrêmes ?

Ces activités dites extrêmes sont celles dans lesquelles l'erreur peut être sanctionnée par la mort. Ces définitions insistent sur la provocation de situations à l'issue hautement incertaine et aux impacts potentiellement létaux en cas d'accident. La notion de limite est omniprésente, qu'elle soit frôlée ou dépassée. Probabilité élevée d'accidents ; gravité des conséquences éventuelles : si l'on se réfère à une définition mathématique du risque, cela renvoie à des sports très risqués.

Un appel à Dionysos

Pourquoi pas une recherche du sacré ? Mais quel sacré ?

Dans l'exercice de la répétition de la démesure, une aspiration au refus de toute limite le porte et l'emporte. Son ardeur pulsionnelle l'amène à outrepasser les limites fixées en quête d'exploit. Cette passion de l'extrême, cette quête du dépassement et de défis, qui est à situer du côté du *sacer*

dans ses aspects inquiétants et périlleux, convoque ce qui lui résiste pour pouvoir grandir, se déployer en tension, et connaître l'excès qui appelle l'excès, l'en-trop de son débordement.

Jusqu'à Euripide, Dionysos a été le héros tragique qui se manifestait à travers une pluralité de figures, mais toujours sous le masque d'un « héros qui lutte et s'emprisonne pour ainsi dire dans les rets de sa volonté particulière ¹ », nous dit Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*. Dans la barbarie chaotique de Dionysos, cohabitent une fusion de l'individu avec la nature et aussi une force intérieure qui peut bouleverser tout paradigme naturel établi.

Chez un athlète qui s'engage dans un sport en conditions extrêmes, ce retour à la vie, à la nature, à la forme naturelle de sacralité, le dionysisme, ce retour à l'animalité peut rendre compte du rapport plaisir/déplaisir, de la recherche de jouissance, du défi pour la vie (Éros) et de la dynamique entre pulsion de vie et pulsion de mort.

Cette jouissance de la transgression, du sacrilège, s'articule avec le *Wunsch* freudien, le désir impérieux tel que Lacan l'a réinterrogé, en tant qu'il est irréductible à un besoin, car il s'impose en dehors du langage. Cette passion de l'extrême repose sur un désir qui la plupart du temps pousse le sujet vers des horizons qui le dépassent. De ce qui le détermine dans sa pratique, comme tout un chacun, le sportif préfère ne rien savoir.

Est-ce que prendre des risques, s'exposer à de graves blessures ou à la mort est « violent » ? Est-ce que cela vient écorner la trame symbolique ? Est-ce que c'est cela l'émergence de la pulsion de mort, en tant que non prise dans un rapport à l'Autre et ses démêlés de la langue et du corps ?

La confrontation aux limites et l'au-delà

D'un Autre corps au trompe-la-mort, Lacan à la fin de son enseignement va modifier son approche du corps. Il cerne un autre statut plus réel du corps. Ce n'est pas le pur vivant du corps d'avant sa rencontre avec le langage. C'est au contraire le corps en tant que produit par sa rencontre avec le langage. Cette rencontre y inscrit, dans sa contingence, une jouissance initiale dysharmonique au vivant du corps, celle qui produit le symptôme dans sa répétition.

C'est une manifestation du corporel qui fait trou dans l'image. Elle nous fait autre à soi-même. C'est un corps hors maîtrise, qui « fout le camp ² », selon l'expression de Lacan. C'est justement une dimension du corps hors corps de l'image et de l'idéal. C'est le creusement d'un trou : le trou-matisme de la rencontre avec ce qu'il ne fallait pas, ce qui vient en trop

ou trop peu, ce qui a blessé. Lacan va situer ce nouveau statut du corps du côté de l'éprouvé. C'est là que se sent l'avoir un corps. Cet « éprouvé », ce « ça se sent » ou « ça me prend », cherche à se dire. Il est appel au déchiffrage et à la parole.

Si on prend ce que Lacan nous dit dans son texte « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », « le désordre provoqué au joint le plus intime du sentiment de vie chez un sujet ³ », c'est un sentiment éprouvé par tous et lié au fait de la rencontre discordante entre le signifiant et le corps. Cette rencontre induit pour tous, dans le sentiment de vie, une dimension de désordre.

Dans le registre névrotique, le moi comme image idéale reste le recours de méconnaissance privilégié de cette dimension de l'inconscient, en tant qu'elle fait du corps un trou. À la fin de son *Séminaire V, Les Formations de l'inconscient*, Lacan nous en dresse une catégorisation. C'est sa dénégation de l'inconscient qui le fait recouvrir son désir, plus qu'à son tour, dans des conduites d'exploit et de trompe-la-mort. C'est le mode de défense obsessionnel qui le fait recouvrir son point de division subjective par son moi, c'est-à-dire qu'il veut faire de son corps, lui. Cette défense reste ancrée dans le registre de l'image et de l'idéal. Avec Lacan et la lecture de son *Séminaire XXIII, Le Sinthome*, on peut même situer que c'est de ce fait qu'il est justement si difficile d'arracher l'obsessionnel à cette emprise de la dimension du regard et de l'idéal. Mais ce dernier statut du corps dans l'enseignement de Lacan ne relève plus de l'idéal, de l'image, mais plutôt d'où l'on ne peut pas se voir.

Cette fascination du corps et de ses exploits, on peut aussi la qualifier de très contemporaine, dans le sens des identifications aux modes de jouissance qui en découlent.

Pour illustrer ces pratiques extrêmes, je prendrai comme exemple celle qui en ce moment est la plus ultime, le *wingsuit*. Le vol en *wingsuit* consiste à sauter d'un avion, mais le plus souvent de montagnes ou de falaises, en chute libre, équipé d'une combinaison en forme d'aile. Le vol se termine par l'ouverture d'un parachute. Le *wingsuit* est l'exemple paradigmatique ; nous aurions pu prendre un autre exemple, l'alpinisme ou la course automobile avec la jouissance de la vitesse.

Les pratiquants du *wingsuit* soulignent la dimension addictive de cette pratique. Pas tous, mais beaucoup finissent par se tuer ! S'ils reconnaissent le risque, ils le dénie en disant que c'est un risque calculé. Cette pratique vient combler l'ennui profond des banalités de la vie. Sont-ils représentatifs de la jeunesse actuelle qui témoigne de cet ennui généralisé ?

Ce qui est surprenant, c'est que tous témoignent d'un sentiment d'« extrême puissance » et de « liberté retrouvée » lorsqu'ils doivent au terme de leur vol ouvrir le parachute garant d'un atterrissage serein. Cela correspondrait pour eux à une « maîtrise totale » de la décision de la vie ou de la mort, moment même où s'éprouve pour eux « de retrouver le sentiment de vraie vie ».

Ils rejettent en bloc un attrait pour la mort. On peut bien sûr penser qu'il s'agit d'une dénégation. Ce qu'ils en disent est précieux et appelle deux remarques. D'abord, ce qu'ils nomment « la vraie vie » ne s'attrape qu'au prix de s'approcher de la mort. Et ensuite nous soulignons le sentiment de puissance que leur pratique procure. On peut alors se demander de quel éprouvé il s'agit.

Voler a été de tout temps un rêve, celui d'Icare, un rêve vieux comme le monde. Un rêve qui appartient au fantasme, et le sujet tente de retrouver dans ce rêve l'éprouvé du corps avant qu'il n'entre dans les embrouilles du langage et ne porte la marque de jouissance détraquée, non homogène, qui s'y est imprimée, produisant ainsi un sentiment de perte, « de désordre provoqué au joint le plus intime du sentiment de vie ⁴ ».

Les *wingsuiters* nous enseignent sur ce rêve. Ils le font passer dans le réel et c'est précisément une nouvelle modalité de rejet de l'inconscient. Il s'agit d'une modalité du narcissisme qui s'inscrit dans le nouveau statut Autre du corps, que Lacan développe dans son dernier enseignement. C'est celui du narcissisme effréné du culte du corps (on pourrait dire que c'est une marque de notre époque) qui est haine de soi et dont la pratique sportive en général n'est pas sans porter la marque.

On peut conclure que s'identifier à sa jouissance et vouloir en avoir la totale maîtrise n'est pas la même voie que l'identification au symptôme. Et cela nous décale de l'éthique de l'analyse, soit celle de chercher à serrer toujours plus ce point où je suis autre à moi-même dans la jouissance et la souffrance qui déterminent mes symptômes.

1. ↑ F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais », 1989, p. 37.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 66.

3. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 558.

4. ↑ *Ibid.*

TRAUMA

In memoriam

Notre amie et collègue Stéphanie Gilet Le Bon nous a quittés. Membre fondatrice de l'EPFCL, elle a accompagné avec son mari Yves la vie de notre école, animée d'une détermination et d'une volonté de transmettre que ses souffrances physiques n'avaient pas entamées.

AME, enseignante au collège clinique de Bourgogne Franche-Comté, ses nombreux articles publiés dans nos revues en demeurent le témoignage. Le Mensuel publie en hommage l'un d'eux, « Guerre et trauma ».

Nous exprimons notre plus profonde sympathie à tous ceux qui l'ont connue et aimée, en particulier son mari Yves et leur fille Schorena, et nous leur présentons nos plus sincères condoléances.

*Marc Strauss, président de l'EPFCL-France
Martine Menès, présidente du collège clinique de Paris*

Stéphanie Gilet Le Bon

Guerre et trauma *

La guerre est sans conteste un débordement de jouissance dont les sujets supportent les effets dévastateurs, qu'ils en soient traumatisés ou non. Quand les sujets en sont traumatisés, la question se pose de savoir s'il y aurait avec la guerre une objectivité du trauma.

La névrose traumatique de guerre n'est pas sans avoir eu une influence sur l'évolution de la théorie freudienne. De la différence de position subjective entre le civilisé et le barbare face à la mort, Freud arriva, dans « Au-delà du principe de plaisir ¹ », à un antagonisme épuré entre pulsion de vie et pulsion de mort. C'est, entre autres, à partir de la répétition du cauchemar dans la névrose de guerre – qui répète à l'identique la scène traumatisante – qu'il dégagait la pulsion de mort. Et il gardera jusqu'à la fin une différenciation entre le trauma qui relève de l'inconscient (sous le régime du principe de plaisir) et le trauma « extérieur » où la vie est en jeu, qu'il distingue encore dans *l'Abrégé de psychanalyse* ². Le trauma, que Freud aborde dans les chapitres II et IV de l'« Au-delà... », est un des cas où le principe de plaisir qui régit la vie et l'évolution des processus psychiques est mis en échec. De même que la répétition, à partir de quoi Freud étaye l'existence de la pulsion de mort transcendant le principe de plaisir, est une inertie particulière de l'insistance répétitive, au-delà du thérapeutique (c'est la réaction thérapeutique négative).

Avec le trauma de l'ordre de la détresse – de *l'Hilflosigkeit* ³ –, comme dans la réaction thérapeutique négative, on est dans le registre de la Chose, de la jouissance, avec laquelle on a un rapport pathétique antérieur à l'inconscient, dans une position primaire.

L'au-delà du principe de plaisir, c'est aussi l'au-delà du thérapeutique ; et c'est dans cet au-delà que Lacan situe justement l'éthique. C'est pourquoi, à partir de *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan entreprend de faire entrer dans la pratique psychanalytique le maniement du réel, c'est-à-dire la façon d'opérer avec le « ça ne parle pas, ça jouit ». Dans le *Séminaire XI*,

il avance : « Aucune *praxis* plus que la psychanalyse n'est orientée vers ce qui au cœur de l'expérience est le noyau du réel ⁴. » C'est ainsi qu'il me semble que l'analyste peut s'engager « sur le front du réel », dans l'éthique de l'acte, au-delà d'une thérapeutique réparatrice, avec ces sujets qui sont pris, pétrifiés dans le trauma exceptionnel, la rencontre avec le réel dans sa dimension d'effraction, pour arriver à ce qu'ils puissent se dégager de cette jouissance qui s'impose à eux, dans le surgissement brutal du réel lors de l'événement traumatique.

C'est autour de ce questionnement que, dans mon cours, j'ai commencé par consacrer deux séances à la clinique des névroses traumatiques de guerre. Il faut dire aussi que vers le 11 novembre – comme par hasard –, je suis tombée, dans une librairie, sur *Orages d'acier*, qui est le journal du jeune Ernst Jünger, engagé volontaire à 18 ans pour la guerre de 14-18. J'ai réussi ensuite à me procurer *Der Kampf als inneres Erlebnis* ⁵, écrit plus tard, en 1922, réflexion consistante sur l'état psychique du combattant. Et j'ai pu vérifier la thèse de C. Soler sur Jünger ⁶, qu'elle donne comme un exemple de résistance au traumatisme, et approcher comment et pourquoi il a pu surmonter l'état de détresse psychique (*Hilflosigkeit*). La thèse est précisément que « le consentement aux pulsions, la non-méconnaissance du plus opaque et du plus noir des pulsions qui l'habitent, est le paradigme de ce qui peut protéger un sujet du réel traumatique. » J'ai aussi mis en parallèle le texte de Jünger avec « Notre attitude à l'égard de la mort », la deuxième partie des « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », que Freud a publié dans *Imago* en 1915 ⁷. Dans ce texte qui précède de quelques années seulement celui de Jünger, Freud dit en effet qu'il serait sans doute très intéressant pour le psychanalyste d'étudier les changements qui se produisent dans le psychisme des combattants. « Mais là-dessus je suis trop peu renseigné », ajoute-t-il. Et c'est là-dessus que le très jeune Jünger est justement très bien renseigné ; à partir de quoi il écrit deux ouvrages, ce que nous pouvons considérer comme un autotraitement de la situation traumatique de guerre.

C'est dans « Notre attitude à l'égard de la mort » que Freud fait remarquer que tous, nous tendons de toutes nos forces à écarter la mort, à l'éliminer de notre vie. Je vais en reprendre certains points, pour revenir à Jünger.

Il y a une attitude conventionnelle à l'égard de la mort que la civilisation nous impose : « Nous insistons toujours sur le caractère occasionnel de la mort, accident, maladie, infection, profonde vieillesse, révélant ainsi nettement notre tendance à dépouiller la mort de tout caractère de nécessité, à en faire un événement purement accidentel ⁸ » – purement

contingent ; nous nions donc la mort comme nécessité. Avec la guerre, il n'est plus possible de nier la mort, on est obligé d'y croire, et il ne s'agit plus de mort accidentelle cette fois. L'accumulation des morts à la guerre devient incompatible avec la notion de hasard. « Et la vie est redevenue assurément intéressante, elle a retrouvé son plein contenu ⁹. » Vous verrez que nous retrouvons cette thèse dans Jünger. Et c'est à ce moment qu'il distingue, lors de la guerre, deux groupes : le groupe de ceux qui risquent leur vie dans les batailles et le groupe de ceux de l'arrière. Selon lui, il serait sans doute intéressant d'étudier les changements qui se produisent dans le psychisme des combattants.

Ceux de l'arrière, à l'abri, ne peuvent cependant conserver leur ancienne attitude à l'égard de la mort, c'est-à-dire la nier, et sont perturbés du fait qu'ils n'ont pas encore trouvé de nouvelle attitude envers elle. Le choix qui s'offre à eux est : celle que nous pouvons attribuer à l'homme primitif (le barbare) et celle qui se cache dans les couches profondes de notre vie psychique ¹⁰. L'homme primitif, exception faite de la sienne propre, la trouvant comme nous irréaliste, prenait la mort au sérieux comme mettant fin à la vie – et s'en servait pour anéantir l'ennemi et l'étranger. Aussi tuait-il le plus naturellement du monde. Ainsi le meurtre, la faute sanglante sont-ils la base de notre histoire, la cause « d'un vague, obscur et humain sentiment de culpabilité et de notre idée du péché originel ¹¹ ». Mais, lorsque l'homme des temps primitifs, qui reconnaissait donc la nécessité de la mort, voyait mourir un de ses proches, un conflit naissait en lui – origine de l'ambivalence qui régit encore aujourd'hui notre attitude à l'égard de la mort des personnes chères : douleur et hostilité, la personne chère étant à la fois partie de « notre patrimoine intime » et étranger. Dans tout deuil, il y a douleur et satisfaction ¹². L'homme primitif qui tuait triomphalement son ennemi ne pouvait pas ne pas songer à la mort devant la disparition d'un être cher, mais en même temps il ne pouvait se représenter lui-même à la place du mort, d'où l'idée de l'existence après la mort ; façon de dépouiller la mort du rôle d'un facteur opposé à la vie, destructeur de la vie. C'est à cela que remonte la négation de la mort de la civilisation moderne. Et c'est encore devant le cadavre de la personne aimée et à partir de la culpabilité que sont venus les premiers commandements moraux : le premier et le plus important, l'ébauche de la civilisation – tu ne tueras point – en réaction contre le sentiment de satisfaction haineuse qui existe à côté de la tristesse devant le cadavre de la personne aimée, réaction qui s'est étendue peu à peu à l'ennemi et à l'étranger.

Alors, dans la guerre, les hommes restent sourds à ce commandement. « Et, à la fin de la guerre, le combattant victorieux retournera joyeux dans

son foyer sans être le moins du monde troublé par le souvenir de tous les ennemis qu'il a tués, soit dans les luttes de corps à corps, soit avec les armes agissant à distance ¹³. » Et, fait remarquer Freud, certains peuples dits actuellement sauvages, s'ils n'ont pas subi l'influence de notre civilisation, ont une autre attitude envers le retour des vainqueurs : ils sont tenus pendant un certain temps à l'écart du village et des femmes – pendant un temps rituel d'expiation des meurtres qu'ils ont commis à la guerre. Même si c'est par superstition, dans la crainte de la vengeance des esprits de ceux qu'ils ont tués, cela dénote une finesse éthique (*ethischer Feingefühligkeit*) qui certainement nous manque, à nous, civilisés.

Après avoir parlé des hommes primitifs, des *Urmenschen* – que l'on peut aussi traduire par barbares, les barbares –, Freud en vient à interroger notre inconscient.

Comment l'inconscient – celui des pulsions, là où se tiennent les *Triebregungen* – se comporte-t-il à l'égard du problème de la mort ? Exactement comme le barbare : notre inconscient ne croit pas à la possibilité de sa mort puisqu'il ignore la négation, donc le négatif de la mort. Les pulsions ne donnent aucun point d'appui à la croyance à la mort. Et c'est peut-être là le secret de l'héroïsme, le plus souvent instinctif (Freud emploie *instinktive*) et impulsif – primaire –, qui affronte le danger sans penser à la mort, sans angoisse de la mort ; la posture héroïque est conforme à l'inconscient (*dem Unbewusst entsprechende heldenhafte*). Par ailleurs, notre inconscient a encore aussi peu de scrupule pour infliger la mort à l'étranger et à l'ennemi. Ce qui différencie cependant le civilisé doté de notre inconscient, c'est qu'il se contente de souhaiter la mort sans la réaliser. Et dans la névrose, qui ouvre de larges perspectives sur la vie normale, il n'y a aucun doute quant à la fréquence et la signification des souhaits de mort inconscients. Tels sont les traits communs de notre inconscient et du barbare : une double attitude, loin de l'attitude vis-à-vis de la mort que nous imposent les conventions de notre vie civilisée – celle d'en nier la nécessité.

Alors, la guerre ne laisse subsister chez le combattant que l'homme barbare. En héros, il ne croit pas à la possibilité de sa propre mort et il faut souhaiter la mort et tuer les étrangers et les ennemis. Tant qu'existeront des différences tranchées entre les conditions d'existence des peuples, la guerre reste inévitable. « Ne ferions-nous pas bien de nous incliner devant cette situation et de nous y adapter ? », dit Freud. Ne ferions-nous pas bien d'assigner à la mort, dans la réalité et dans nos idées, la place qui lui convient, sans les illusions qui masquent la vérité ? Ce serait certes une régression ¹⁴, mais l'avantage à en tirer serait que nous nous rendrions la

vie plus supportable. C'est le premier devoir de tous les vivants (*aller Lebeden*). « Si tu veux pouvoir supporter la vie, soit prêt à accepter la mort. » Tel est l'adage que Freud invente à la fin de ce texte.

À partir de là, pouvons-nous aborder l'état psychique du combattant ? C'est-à-dire de celui que la guerre ne traumatise pas, de celui qui ne fait pas une névrose de guerre, une névrose traumatique, de celui qui est « un rouage de la gigantesque machine de guerre ¹⁵ ». Car tous les combattants ne font pas une névrose traumatique. Cela prouve qu'il y a toujours une implication subjective, même dans ce qui semble être parfaitement extérieur. « Nommons traumatique une situation vécue de détresse, détresse matérielle dans le cas d'un danger réel et détresse psychique dans le cas du danger pulsionnel [...] mais, il est peu probable qu'une névrose traumatique puisse être causée par le seul fait objectif d'être soumis à un danger, sans que soient impliquées les couches inconscientes de l'appareil psychique et la libido ¹⁶. »

Freud dit d'abord que la guerre « emporte les couches d'alluvions déposées par la civilisation et ne laisse plus subsister en nous que le barbare ¹⁷ », donnant libre cours aux pulsions « mauvaises » (*Böse*) sadiques et égoïstes avides de satisfaction, non transformées par Éros, par l'éducation, par la civilisation. La guerre provoque une pareille régression et un aveuglement logique.

Dans *Orages d'acier*, Jünger fait plutôt la chronique quotidienne de la guerre de tranchées, là où il se trouvait. Il a participé notamment à la bataille de la Somme. Il y a peu de réflexions sur l'état psychique du combattant de première ligne. Quelques touches cependant, comme le barbare, comme l'inconscient, le combattant ne croit pas à sa propre mort ¹⁸ : « Chacun s'en allait d'un pas traînant, à découvert, avec son insouciance habituelle à travers la zone de danger » ; « on est un monde pour soi » – dans le corps à corps, la conscience d'être invulnérable ; « un arrêt de la pensée où s'efface la différence entre la vie et la mort » – donc un « je ne pense pas », une destitution subjective.

Juste avant l'attaque : « Un instant qui avait quelque chose de magique, il rappelait la seconde où le souffle s'arrête avant un tour de force essentiel durant laquelle la musique se tait, tandis qu'on donne le grand éclairage. »

À l'infirmerie, auprès d'un combattant qui va mourir et qui fait une dernière blague : « J'appris ici pour la première fois que la mort est une affaire grave. »

Et puis au combat, « une agréable espèce d'enivrement, celle à peu près dont on jouit sur les balançoires de la foire ».

Le combat singulier au corps à corps : « À peine si l'on frôlait du regard le corps de l'ennemi mollement écroulé ; il était hors jeu ; un nouveau duel commençait. C'est le plus mortel des combats singuliers, qui prend fin seulement quand l'un des deux adversaires vole en l'air. » Et plus loin : « Le combat fait rage : je crois que chacun sentit à ce moment-là fondre tout ce qui en lui était personnel, et que la crainte sortit de lui [...] Plus de place dans le cœur pour l'angoisse, la mort avait perdu ses épouvantes, la volonté de vivre nous rendait tous aveugles et indifférents à notre sort personnel. » Plus de mirage narcissique¹⁹ pour un sujet destitué. Il est intéressant pour nous de noter que, dans son ouvrage suivant, Jünger place le guerrier aux côtés du saint et du sage.

Je citerai encore ceci : « Quand nous avançâmes, une fureur guerrière s'empara de nous, comme si de très loin, se déversait en nous la force de l'assaut. Elle arrivait avec tant de vigueur qu'un sentiment de bonheur, de sérénité me saisit [...] l'immense volonté de destruction qui pesait sur ce champ de mort se concentrait dans les cerveaux, les plongeant dans une brume rouge [...] un spectateur non prévenu aurait peut-être imaginé que nous succombions sous l'excès de bonheur. » Ils sont là en plein dans les valeurs de jouissance. Tout cela n'est pas une histoire de courage. Et enfin, une dernière citation de cet ouvrage : « Il existe une responsabilité dont l'État ne peut nous décharger. C'est un compte à régler avec nous-même. Elle pénètre jusque dans les profondeurs de nos rêves. » Et ce compte à régler, c'est évidemment avec ses pulsions : « Tu as été ou tu es cela, celui qui tue. » C'est le registre de la jouissance pulsionnelle, dont chacun en effet est comptable.

Der Kampf als inneres Erlebnis est l'ouvrage qu'il écrivit trois ans après. Il a été traduit en français par *La Guerre comme expérience intérieure*, ce qui n'est pas tout à fait juste puisque *Kampf*, le combat, n'est pas *Krieg*, la guerre. Quant à *Erlebnis*, c'est un terme centré sur *Leben*, la vie. Et en effet, ce dont il va parler, c'est de la vie alors qu'on donne et qu'on reçoit la mort. Là, il assume la guerre comme une expérience de la vie la plus vivante, la vie au contact de la mort, l'expérience de l'être en guerre, tout entier en guerre : l'expérience du *Kampf*. Car, au plus profond de tout un chacun, existe le *Kampf*, la lutte, le combat, aussi bien avec soi-même. Nous sommes habités par le cruel et la discorde ; la guerre est au plus profond de soi, « la guerre est l'essieu de la roue de la vie ».

Ce qu'il développe, et qui peut effaroucher le « politiquement correct ²⁰ », est l'idée que la guerre, l'expérience du corps simplement corps qu'elle inflige ²¹, peut être l'occasion d'une connaissance de soi. La guerre : « Qu'avons-nous été pour elle et qu'a-t-elle été pour nous ²² ? »

« Après le cocon bien clos d'une même culture et du raffinement dans lequel le progrès semblait un accomplissement, nous voilà poussés par nos propres pulsions [...] aussi nus et bruts que les hommes des forêts et des steppes [...] les pulsions de l'humain redeviennent l'unique et le sacré et l'ultime raison. » On retrouve bien là des accents freudiens. « Dans la guerre, dès lors que la vie se rappelle à ses fonctions primitives, l'homme redevient ce qu'il fut toujours » ; « au combat qui dépouille l'homme de toute convention, comme des loques rapiécées d'un mendiant, la bête se fait jour, monstre mystérieux resurgi des tréfonds » ; « à l'instant de s'affronter, toujours arrive l'instant où l'on voit flamboyer la rouge ivresse du sang » ; « l'homme, c'est la volonté de tuer qui le pousse à travers les orages d'explosifs de fer et d'acier [...] et lorsque deux hommes s'écrasent l'un sur l'autre [ils] sont placés dans une relation première, celle de la lutte pour l'existence dans toute sa nudité [...] le plus faible va mordre la poussière. » Emportées, en effet, les couches d'alluvions déposées par la civilisation. Aveuglement logique, dit Freud, c'est-à-dire que la guerre fait traverser les semblants, qu'elle déboute l'Autre vers le réel de la pulsion.

L'horreur : « Elle est proche parente de l'ivresse du sang et du plaisir du jeu [...] chacun brûlait de regarder la Gorgone bien en face, même si son cœur devait s'arrêter de battre à cette vue. » L'horreur qui vous tient entre rire, humour macabre et folie : « Si tout à coup en plein milieu, un jet de feu s'arrachait à la terre, on entendait jaillir dans l'infini le cri bouleversant d'une prise de conscience intégrale. Peut-être, dans les derniers feux de ces cerveaux, le noir rideau de l'horreur s'était-il envolé en fins bruissements : mais ce qui restait tapi derrière, la bouche pétrifiée, ne pouvait plus en donner message. » Telle est la rencontre avec le réel, pourrions-nous dire, et c'est ce rapport au réel que Jünger tente de faire passer au symbolique.

La tranchée : « En première ligne ou dans les tranchées le sentiment d'être un combattant subsistait enfoncé au fond de nous-même [...] toujours aux aguets attentifs au signal de danger. » Ce n'est pas l'état d'*Hilflosigkeit* dans cet environnement où pesait, comme dans les temps primitifs, une menace incessante. Ce n'est pas l'état du « sans ressources », la situation de détresse matérielle ou psychique, mais la situation de danger en progrès sur la situation de détresse, comme nous l'indique Freud ²³. Ce progrès, c'est lorsque l'individu peut intérioriser le danger, faire d'une situation

de détresse une situation de danger, dans laquelle est donné le signal d'angoisse qui mobilise assez le sujet pour être un facteur de résistance à la surprise traumatique.

Ainsi, selon la thèse de C. Soler, nous avons là l'exemple extrêmement précieux d'un sujet qui, ayant franchi le principe de plaisir, dans un discours ni progressiste ni pacifiste – il n'est pas dans le registre de la belle âme, en effet –, tente de donner sens à ce qu'il a vécu, sans jamais dénier les pulsions qui l'habitent ; de quoi découle, semble-t-il, sa résistance au réel traumatique.

* ↑ Journée nationale des collèges cliniques du Champ lacanien à Toulouse, le 24 mars 2007. Texte initialement paru dans la *Revue des collèges cliniques du Champ lacanien*, n° 7, *Trauma et fantasmé*, mars 2008, Paris, Hermann, p. 29-35.

1. ↑ S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.

2. ↑ S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Puf, 1975.

3. ↑ *Hilflosig* : sans ressource ; à la fois sans Autre, sans le « surmoi protecteur » du discours collectif, et sans possibilité de mettre en œuvre le principe de plaisir ou ses propres capacités symboliques pour canaliser, répartir le trop d'excitation libidinale déclenché par l'impact du réel.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 58.

5. ↑ Traduit en français par *La Guerre comme expérience intérieure*. Cf. note 22.

6. ↑ C. Soler, *L'Époque des traumatismes*, Rome, Biblink, 2004.

7. ↑ S. Freud, *Essais de psychanalyse, op. cit.*

8. ↑ *Ibid.*, p. 254.

9. ↑ *Ibid.*, p. 256.

10. ↑ *Ibid.*, p. 257.

11. ↑ *Ibid.*, p. 268. « Nous descendons d'une série infiniment longue de générations de meurtriers qui comme nous peut-être, avaient la passion du meurtre dans le sang. » Freud fait d'ailleurs allusion dans ce passage à *Totem et tabou*, qu'il a écrit l'année d'avant, dont la thèse est que le péché originel est le parricide, le meurtre du père.

12. ↑ *Ibid.*, p. 256. « Dans le deuil nous sommes comme le barbare : nous rencontrons ce conflit à l'égard de la mort entre la mort niée et celle conçue comme destruction de la vie, du fait que l'être cher est à la fois notre patrimoine intime (*innerer Besitz*) et, par d'autres côtés, est en partie étranger et ennemi. »

13. ↑ *Ibid.*, p. 261.

14. ↑ Freud entend « régression par rapport à la civilisation » : prendre la mort comme la prend le barbare.

15. ↑ *Ibid.*, p. 236, dans la première partie.
16. ↑ S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, Puf, 1978, p. 95. Freud a ici unifié danger extérieur et danger pulsionnel, ce qui souligne la participation du sujet, son implication subjective dans le moment traumatique.
17. ↑ *Ibid.*, p. 266.
18. ↑ E. Jünger, *Orages d'acier*, Paris, Le Livre de poche, 2002, p. 79, 94, 114, 123, 132, 225, 281.
19. ↑ Ferenczi, dans son introduction au congrès international de psychanalyse à Budapest en septembre 1918, note que ceux qui montrent une fragilité à l'impact du réel, les névrosés de guerre, sont souvent des sujets très narcissiques ou bien des sujets qui, en dépit d'une lâcheté réelle, s'imposent par ambition des actes de courage.
20. ↑ Voir l'article de Julien Gracq : « L'œuvre d'Ernst Jünger en France », republié dans les *Cahiers de l'Herne*, n° 20, décembre 1972, p. 205 et suivantes. « Cette sagesse un peu hautaine, cette lucidité impavide où nous frappe surtout le sentiment de la distance prise, cette lecture sidérale du monde comme il va [...] parce qu'elle a été conquise à travers les pires moments de l'histoire : l'émail dur et lisse qui semble protéger cette prose contre un toucher trop familier nous semblerait peut-être un peu glacé si nous ne savions, et si nous ne perdions jamais le sentiment au cours de notre lecture, qu'il a été obtenu à l'épreuve du feu. [...] Derrière l'œuvre [...] de Jünger, que ses prestiges à eux seuls recommandent, nous percevons le répondant d'une vie pleinement éprouvée. [...] à travers elle tous les moments d'une vie – et nous devinons que certains le secouèrent jusqu'en ses racines – sont sauvés. »
21. ↑ Et même l'expérience du rapport à « la chair à canon », à l'innommable du corps déchiqueté, chair brute non habillée par l'image érotique du corps...
22. ↑ E. Jünger, *La Guerre comme expérience intérieure*, Paris, Christian Bourgois, 1997, p. 35, 34, 38, 39, 52, 59.
23. ↑ S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*. Voir aussi « Au-delà du principe de plaisir » : « L'effet traumatique peut se faire d'autant plus facilement en raison du manque de préparation par l'angoisse » (p. 74 et 75). De même, Freud dit que le cauchemar est une tentative de traitement du trauma : il se répète pour faire naître l'état d'angoisse qui a manqué.

Dominique Marin

Comment parler de ce qui traumatise * ?

« Toute plainte est toujours plainte à propos du langage. »

Le dispositif analytique induit une modalité de parler qui diffère de l'ordinaire. Il ne s'agit plus de parler à l'aide d'un savoir à disposition dans le monde, que ce soit dans les livres ou sur la toile d'internet. Le dispositif analytique invite à aller contre le discours dominant qui imprègne les mentalités, il invite à la désobéissance, à désobéir au sens commun auquel tout sujet est plus ou moins aliéné. C'est la raison pour laquelle Lacan a inventé la notion de discours, dont il distingue quatre types, plus un. Au discours du maître antique, puis au discours universitaire induit par le discours hystérique, dont Socrate représente selon lui l'exemple majeur, Lacan ajoute – affirmant à propos de Freud qu'il a introduit dans le monde un nouveau lien social – le discours analytique.

Dans le lien spécifiquement analytique, l'analysant ne s'adresse ni à un esclave auquel il s'agit de commander – il n'est pas le maître du dispositif –, ni à un élève qu'il s'agit d'éduquer – l'analyste ne doit pas être dans l'ignorance de ce qu'il fait –, ni à un maître qu'il s'agit d'interroger – même si Freud a parfois eu la fâcheuse tendance à donner des leçons théoriques à ses patients. Dans le dispositif de la cure, il s'agit de parler à un étranger pour tenter de cerner l'étranger en soi, l'objet du fantasme qui ordonne le cadre de la réalité. Chaque sujet vit dans son monde, comme pris dans le scénario du film de son fantasme. L'expression populaire le dit bien : « se faire un film ».

Je souhaite aborder la question de ce que veut dire parler, dans le sens de témoigner, à l'aune des témoignages de dénonciation qui ne cessent de se multiplier sur les ondes, les réseaux sociaux numériques et les autres médias. Relayée par les mouvements féministes contemporains, une liberté de parole s'est développée dans bien des registres, comme en attestent le cinéma et la littérature depuis l'émergence de #MeToo en 2017. Est-ce

qu'une nouvelle modalité du parler est en jeu dans ces phénomènes et, si oui, que peut en dire la psychanalyse ? Sommes-nous en train de revenir à une modalité de masse du discours hystérique avec une profusion de mouvements de foule mue par la passion ?

J'ai déjà commencé à traiter cette question au travers d'un article – « Au bonheur des dames » – commenté par Colette Soler, Bernard Toboul et Marie-José Latour dans le dernier numéro de la revue du Champ lacanien ¹. J'ai rédigé cet article en référence au roman de Zola du même nom, pour montrer que l'apparition du discours analytique est concomitante du désordre du discours intérieur qui envahit la production littéraire à partir du début du xx^e siècle. Le discours intérieur est lui-même lié à une autre catégorie de désordres, ceux induits par le discours capitaliste – ce discours en plus –, dont Lacan a inventé l'écriture à partir du discours du maître. J'ai emprunté cette idée – celle d'un lien entre discours intérieur et capitalisme – à l'écrivain Arno Bertina, mais j'avais laissé la question des témoignages de côté.

Freud a inventé le dispositif analytique en établissant quelques principes, dont l'association libre, cœur même du processus. Lacan a ajouté une procédure qui concerne la psychanalyse du psychanalyste : la passe. La passe n'est certainement pas un témoignage comme les autres, car il s'agit d'essayer de rendre raison de ce qui a opéré dans une cure analytique pour assurer au sujet qu'il peut désormais occuper la fonction d'analyste pour d'autres ; cela suppose *a minima* qu'il sait ce qui doit opérer pour cerner – au sens de déduire – l'objet du fantasme, cet objet – je reprends le mot de Samuel Beckett – dont l'essence est d'échapper à toute représentation ². C'est ici que la tâche de l'analysant touche à la dimension du témoignage puisque ce qui oriente son association libre concerne une vérité sur son être – l'objet qu'il se croit être pour l'Autre dans le scénario de son fantasme ou dans son délire (je le souligne pour dire que cela concerne tout être parlant, au-delà de la structure qui le détermine) –, qui échappe à toute représentation, une vérité qui ne peut que se mi-dire, comme aime à le répéter Lacan.

Venons-en au témoin dans un sens plus large. Le philosophe Giorgio Agamben l'écrit non pas dans *Des châteaux qui brûlent* – c'est un titre d'Arno Bertina –, mais dans *Quand la maison brûle* ³.

Témoin est celui qui parle uniquement au nom d'une impossibilité à dire. [...] il témoigne pour ceux qui ne peuvent le faire – pour les morts, pour les animaux, pour les pierres, pour l'herbe, pour les déments. Le silence dont témoigne sa parole est intérieur au témoignage lui-même ; c'est avant tout

celui qui en témoigne qui devient muet face à la vérité. Son témoignage est vrai dans la mesure où il fait l'expérience de l'impossibilité d'énoncer la vérité dans une proposition. La vérité ne peut prendre la forme d'une proposition vraie : la vérité n'est que ce dont on donne le témoignage.

Cela signifie que le témoin n'est pas le sujet de la connaissance. [...]. Le témoignage commence quand le sujet de la connaissance devient muet ⁴.

Examinons quelques-unes de ces propositions. La première concerne au premier chef le dispositif de la cure analytique lui-même : l'impossibilité de dire. L'impossible est un des noms du réel, pour Lacan, qui se distingue du symbolique (le blabla), de l'imaginaire. Que le réel dont s'occupe la psychanalyse soit impossible, signifie qu'il doit pouvoir se démontrer par la logique comme impossible, en particulier dans le dispositif de la passe. Quand quelqu'un vous dit – ce qui arrive pas mal désormais dans nos cabinets – « Je suis ou j'étais sous emprise », on reste dans le domaine de l'imaginaire. Il s'agit d'un témoignage qui tente de dire l'objet que s'est fait le sujet pour son partenaire libidinal (sexuel et/ou amoureux) ; le sujet appréhende sa place comme celle d'une victime. Il s'agit là d'un vocabulaire (symbolique) choisi pour donner consistance (imaginaire) à l'objet dont on essaye de témoigner – ce que désigne le mot de victime, dont l'usage est devenu si répandu aujourd'hui. Cette tendance victimaire va à l'opposé de ce que Giorgio Agamben a montré dans un autre texte, à savoir que « toute plainte est toujours plainte à propos du langage ⁵ ».

Agamben a raison de soutenir que le témoin témoigne toujours pour ceux qui ne peuvent pas le faire, en commençant par les morts, et de rattacher le témoignage, non à une parole, mais à une impossibilité à dire. En fait, et c'est ainsi qu'il l'énonce, le témoignage est une expérience langagière, « l'expérience de l'impossibilité d'énoncer la vérité dans une proposition ⁶ ». Je lui donne entièrement raison lorsqu'il écrit que « le témoin n'est pas le sujet de la connaissance ⁷ » ; il témoigne au-delà ou en deçà de la connaissance que lui procure son expérience. Je le cite de nouveau : « Le témoignage commence quand le sujet de la connaissance devient muet. L'expérience qui scelle les lèvres du sujet ouvre celles du témoin ⁸. »

De quel silence parlons-nous en ce cas ? Dans une première approximation, nous pouvons répondre qu'il s'agit du silence qui s'impose de l'impossible à dire la vérité tout en tentant de l'énoncer. Le silence serait la marque de la division entre l'impossibilité à dire et le sujet de la connaissance, l'impossibilité d'en faire une unité. Pour tenter d'éclairer cette question, je veux continuer à puiser dans le livre de Giorgio Agamben, que je cite une nouvelle fois longuement tant son propos me paraît essentiel. C'est une citation en trois parties.

Témoigner à la place de celui qui ne peut témoigner implique que l'on en assume le nom, le corps et la voix : qu'on lui soit, en ce sens, fidèle, fidèle au point de s'abolir et de disparaître en lui. Il n'est pas de témoins vivants : témoigner signifie avant tout mourir ⁹.

Ici donc, le témoin comme sujet disparaît dans son geste. Quelques pages plus loin, je reprends le livre d'Agamben :

Le poète est, en ce sens, le témoin par excellence. La langue de la poésie est, en réalité, la langue qui reste quand toutes les fonctions communicatives et informatives ont été désactivées, quand le poète ne peut plus s'adresser à personne – y compris à lui-même – mais uniquement à la langue. Le poète se trouve alors merveilleusement et irréparablement seul avec sa parole, et il peut témoigner ¹⁰.

Et pour terminer ce dernier passage :

La poésie est la langue dans laquelle quelqu'un témoigne pour la langue. »

L'auteur poursuit en s'interrogeant sur ce que signifie témoigner pour la langue ; il considère qu'il s'agit d'une expérience du langage tout à fait singulière dans la mesure où elle ne dit rien et touche au néant.

Le néant est l'expérience que le langage existe, et que le monde n'existe pas. Le néant est le nom d'une langue sans monde. Cela signifie [...] que l'expérience du néant est encore une expérience langagière, et que celle-ci ne met pas en question sa propre primauté. Elle signe le seuil à partir duquel seulement peut commencer le témoignage ¹¹.

Si je lis bien ces lignes que je reprends depuis le début, témoigner ne peut se faire qu'en s'effaçant au profit de celui dont on témoigne, même lorsque l'on témoigne de sa propre expérience. Agamben a l'intuition que le témoignage induit une disparition du sujet, il écrit « abolition » ; la chose semble aller de soi lorsqu'on témoigne pour un tiers, les morts, les pierres, etc. D'où la suite de son argumentation qui définit le poète comme le témoin par excellence. Pourquoi la poésie ? Il l'explique par ce qu'elle incarne, ce que j'ai appelé désobéi-sens (s.e.n.s.) dans la mesure où elle désactive, comme le dit le philosophe, les fonctions informatives et communicatives. Que la poésie n'assure pas une fonction informative, on l'admet aisément, mais qu'elle n'assure pas non plus une fonction communicative, on le conçoit peut-être un peu moins. Si je reprends le texte, la position du poète est parfaitement décrite : « [...] quand le poète ne peut plus s'adresser à personne – y compris à lui-même ». C'est dire, à mon avis, que le poème ne s'adresse pas non plus à soi-même, et que, dans mon jargon, il est ce qui signe la sortie du discours intérieur, d'une jouissance autistique pour ainsi dire. Si l'on suit Agamben, le poème n'est adressé ni à soi-même ni à une personne en particulier, ce qui s'oppose au sens commun.

Ordinairement, on tient le témoignage pour un acte de parole qui se tient « auprès de ». On témoigne auprès d'un public précis, qu'il soit large – la presse – ou pas – le huis clos d'un tribunal juridique.

Ni chargé d'informer, ni adressé, le poème vise à émouvoir. Giorgio Agamben ne l'écrit pas, mais ça se déduit, surtout si vous avez en tête le séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* et la promotion qu'y fait Lacan de la poésie dans l'interprétation : « Il n'y a que la poésie, vous ai-je dit, qui permette l'interprétation et c'est en cela que je n'arrive plus, dans ma technique, à ce qu'elle tienne ; je ne suis pas assez pouâte, je ne suis pas pouâteassez ¹² ! » Pourquoi ? Parce que seule l'interprétation poétique, qui désobéit au sens ordinaire, peut avoir chance d'émouvoir le symptôme pour le dissoudre.

Je poursuis ma lecture de ce passage, car sa conclusion mérite une attention particulière : « [...] quand le poète ne peut plus s'adresser à personne – y compris à lui-même – mais uniquement à la langue. » Il ajoute alors : « Le poète se trouve alors merveilleusement et irréparablement seul avec sa parole, et il peut témoigner ¹³. »

Nous avons une thèse forte : le poète est seul car son adresse n'est pas à un particulier et pour autant ce n'est pas pour lui-même qu'il écrit mais pour la langue. Je cite textuellement : « La poésie est la langue dans laquelle quelqu'un témoigne pour la langue. » Agamben poursuit en expliquant que la langue en question dans le témoignage, puisqu'elle n'informe pas et qu'elle n'est pas adressée à un particulier, parle de la seule réalité de l'être parlant : non pas du monde – Agamben oppose le monde au rien dont parle le témoignage – mais du langage, seule réalité tangible de l'être parlant. C'est dire que le témoignage ne porte pas sur une chose du monde et qu'elle est avant tout une expérience liée au langage lui-même. Expérience qui nous ramène à la première citation que j'ai introduite : l'impossibilité de dire. Là, c'est sûr, on sent que l'on tient un fil qui n'est pas étranger à l'expérience analytique.

C'est avec un autre philosophe, français cette fois-ci, que je voudrais continuer, sans trop m'y attarder malgré l'importance de son propos qui donne raison au philosophe italien. Il est d'autant plus important que nous entrons dans une ère où les derniers témoins vivants de la Shoah sont en train de disparaître. En mars 2022, Georges Didi-Huberman a signé un petit ouvrage intitulé *Le Témoin jusqu'au bout* et sous-titré *Une lecture de Victor Klemperer* ¹⁴.

Avant de s'engager dans la lecture qu'il veut renouveler du philologue Klemperer, Didi-Huberman rend hommage à Freud et à sa position éthique. Il

le fait en s'appuyant sur un texte que Lacan aurait fini par considérer comme le seul véritable élément valable de son œuvre, d'après ce que j'ai entendu dans un séminaire de Colette Soler. En effet, Didi-Huberman se demande s'il faut s'étonner qu'au soir de sa vie, en 1938, fuyant le régime nazi, Freud ait voulu se pencher de nouveau sur la division du sujet ou clivage psychique, la *Spaltung*, et ses conséquences. Il mentionne alors les deux préfaces à son ultime ouvrage, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, dont il cite l'ouverture : « Nous vivons en un temps particulièrement curieux. Nous découvrons avec surprise que le progrès a conclu un pacte avec la barbarie ¹⁵. » Et Didi-Huberman poursuit :

Que faire devant cela ? Freud répondait qu'il faudra simplement – les conditions fussent-elles compliquées – persister dans l'interrogation, dans la pensée, et ne pas cesser pour cela *d'ouvrir les yeux* : plus précisément *d'observer les symptômes* au-delà des simples faits pour y chercher quelque chose, disait-il enfin, comme un « contenu de vérité *historique* (*Gehalt an historischer Wahrheit*) ¹⁶ ».

Si vous vous rapportez au premier texte cité, « Le clivage du moi dans le processus de défense », vous pourrez constater que la première phrase incarne le problème que Freud veut aborder en soulignant sa propre division. Il écrit ne pas savoir si ce qu'il avance est « connu depuis longtemps » ou bien « tout à fait nouveau et déconcertant ¹⁷ » ! Freud aborde la division du sujet, *l'Ich-spaltung*, dite encore déchirure du moi, à partir de ce que Lacan formalisera sous l'aspect du stade du miroir. Freud s'appuie sur la fascination de l'enfant pour l'image du corps de l'autre, jusqu'à une certaine limite, à savoir que cet autre n'ait pas un organe sexuel châtré, selon son vocabulaire. Freud établit la division du sujet face à la réalité – acceptée d'un côté et déniée de l'autre dans un parfait « en même temps » –, qu'il développe ensuite dans les autres textes cités par Didi-Huberman, ceux qui concernent la réalité induite par l'alliance des progrès techniques et de la barbarie nazie en pleine expansion.

Dans tous les cas, il s'agit du rapport de division qu'induit la confrontation à une réalité désagréable, dérangeante, discordante. Vous savez que Lacan a tiré de cet effet de division sa définition du sujet. En fait, il en a radicalisé la division en opérant un déplacement. Pour Freud, le phénomène s'explique par une confrontation du moi de l'enfant au spectacle de la différence anatomique des sexes, cette confrontation étant visuelle, alors que pour Lacan il s'agit de l'effet induit par l'assujettissement du sujet au signifiant. Dire, comme le fait Freud, que fille et garçon veulent avoir un pénis, revient à dire que le sujet se range sous un symbole, le phallus, un signifiant choisi pour soutenir son être : « Je suis un garçon qui l'a et craint de

le perdre » ; « Je suis une fille qui ne l'a pas et qui sait comment l'obtenir ». L'écart entre Freud et Lacan semble énorme, pourtant la barre sur le sujet, \$, vient bien de la déchirure du moi freudien par son entrée dans le langage pour s'y faire représenter par l'élection d'un jeu de signifiants. Ça se lit dans n'importe quelle citation de Lacan à propos du « sujet représenté par un signifiant pour un autre signifiant ». Le sujet lacanien se distingue d'errer entre deux signifiants. Les termes d'homme et de femme ne renvoient pas à deux essences distinctes mais à deux signifiants qui ne trouvent leur valeur que dans leur « relation ¹⁸ ». C'est la thèse du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Nous abordons la réalité avec les signifiants qui circulent dans le monde.

C'est à ce propos que Didi-Huberman retient et souligne la position éthique de Freud : continuer à observer pour tenter d'analyser les symptômes de l'histoire en visant la vérité qui leur est inhérente. Didi-Huberman s'y est donc évertué en suivant l'enseignement de Freud et de Lacan pour revenir sur un témoin essentiel de l'époque nazie allemande, le philologue Victor Klemperer, qui a laissé un journal clinique sur la langue du Troisième Reich, rédigé entre 1933 et 1945.

Klemperer s'est d'abord pensé comme un clinicien de la langue : un observateur de symptômes. On a fini par pleinement reconnaître cette acuité-là, et ce n'est que justice. Son rôle séminal dans l'analyse des langues totalitaires est désormais établi. Mais on l'a fait, trop souvent, au prix d'une impasse sur sa façon d'observer l'affectivité de la langue, voire le *clivage émotionnel* qu'elle manifeste. On l'a fait aussi en éludant sa propre *langue affective* : comme si l'observateur d'une langue totalitaire – elle-même surchargée d'affects brutaux, tyranniques, *sans pourtant* – ne pouvait laisser passer, dans sa propre écriture, quelque *pathos* que ce fût ¹⁹.

Georges Didi-Huberman met en effet tout le poids de sa pensée critique sur la notion freudienne de l'affect. La première phrase de son essai en donne la mesure par une courte phrase : « Les émotions nous partagent. » Je ne m'attarde pas davantage sur ce livre, mais à le lire, vous verrez que, loin d'être un froid clinicien de la langue du Troisième Reich, Klemperer fait œuvre de témoin, au sens où l'entend Giorgio Agamben. Le témoignage porte sur une expérience langagière et passe par la fonction poétique, qui est – j'y ai suffisamment insisté pour ne pas y revenir – non d'informer mais de toucher.

Le témoin parle pour la langue qui le détermine au travers d'un récit dans lequel il se trouve parfaitement aboli, il parle à son insu, c'est comme cela que je reformulerais ce que dit Giorgio Agamben. Le témoin, et en cela il rejoint le poète, témoigne des effets du langage qui se lisent – car

l'inconscient se lit puisqu'il s'interprète –, se traduisent ou se déchiffrent, ce qui est pareil et fait référence à la lecture. Le témoin, comme le poète, comme l'analysant, parle des effets du langage qui le conditionnent comme sujet barré.

Il me semble très facile de prouver cette dimension dans un roman récent, *Vivre vite* de Brigitte Giraud ²⁰, récompensé par le prix Goncourt 2022. On a dit qu'il s'agissait d'un livre sur le deuil, la narratrice centrant son récit autour de la disparition vingt ans plus tôt de son conjoint au volant d'une moto. Bien sûr, elle parle de la perte de son mari, le père de leur jeune enfant ; elle parle de l'enquête qu'elle a menée concernant la moto par laquelle cet accident est survenu, une moto interdite à la vente au Japon (mais pas en France) à cause de sa puissance qui peut la faire s'envoler comme une fusée sur un simple démarrage un peu intempestif. Elle raconte ce qu'elle a imaginé avoir raté dans le déroulé des faits pour empêcher ce drame. Pour autant, ce sont les effets du langage dont témoigne cet ouvrage. Elle est loin de chez eux, laissant à son conjoint le soin de s'occuper de leur fils. Le jour du drame, il devait aller le chercher à l'école à la fin de sa journée de travail. Le frère de la narratrice lui avait demandé de pouvoir laisser sa moto, le fameux bolide interdit au Japon, dans le garage de leur maison.

Comment m'y prendre pour être crédible, et en premier lieu vis-à-vis de moi-même ?

Ce qui m'a empêchée de me lever du canapé, entre vingt et une heures trente et vingt-deux heures trente, c'est un sentiment particulier qui montait en moi depuis plusieurs années, conditionné par l'époque dans laquelle nous vivions.

Elle rappelle la notion de nouveau père qui s'imposait progressivement alors dans la société en faisant les unes de la presse la plus sérieuse. Elle revient sur ce qui l'a empêchée de se lever du canapé pour prendre le téléphone, le caractère impératif de son monologue intérieur :

Je me souviens de cette phrase qui m'avait percutée, qui disait dans ma tête : laisse les garçons tranquilles, laisse-les se débrouiller. Dans une attitude féministe, dans une volonté d'affirmer mon indépendance. Au fond de moi, je ne voulais pas appeler, je ne voulais pas savoir, ce qu'ils avaient mangé, ce qu'ils avaient fait de leur soirée, si notre fils avait appris sa poésie, à quelle heure il s'était couché, je ne voulais pas savoir quels vêtements Claude choisirait pour le lendemain matin. En fait, je voulais savoir, évidemment que je brûlais de savoir, mais une petite voix me disait de leur fichier la paix.

Tu leur fiches la paix. Tu n'es pas indispensable ²¹. »

La narratrice imagine que son coup de téléphone aurait peut-être détourné le cours des événements au point d'empêcher l'accident fatal. Son propos dit combien elle s'est laissé imprégner par le discours dominant, celui sur les nouveaux rapports entre homme, femme et enfant, pour s'empêcher de passer un appel, ce qu'elle suppose salutaire, mais dans son discours intérieur, on entend la voix de la raison ou du surmoi lui dire : « Tu leur fiches la paix. Tu n'es pas indispensable. »

On sait l'importance que j'accorde au discours intérieur depuis que j'ai écrit *Beckett avec Lacan*. Il me paraît essentiel pour interpréter les injonctions du discours dominant, ce qui se dit et se répète partout, dans la rue, les ondes, les journaux, les réseaux internet. Car on sait aussi un peu mieux depuis le séminaire déjà cité, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, combien Lacan associe discours et mentalité. « Le mental, c'est le discours ²² », affirme-t-il. Il est aisé de vérifier que les injonctions des discours dominants peuvent être adoptées comme des signifiants maîtres par tel ou tel sujet.

Ce dont témoigne la lauréate du prix Goncourt 2022 – un exemple parmi tant d'autres – ne s'arrête pas au surgissement d'un drame, mais porte plus essentiellement sur les effets du langage sur un sujet qui s'en trouve déterminé. Brigitte Giraud témoigne pour la langue et ses effets portés par une parole effective. De fait, vous comprendrez que je considère comme nécessaire de sortir du discours intérieur pour témoigner. Sortir du discours intérieur suppose de faire une place au silence dont nous parle Giorgio Agamben à propos du témoin.

* ↑ Conférence prononcée le 29 juin 2024 à Tarbes sur une invitation du pôle 8 de l'EPFCL.

1. ↑ D. Marin, « Au bonheur des dames », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 26, *Et la psychanalyse fut*, Paris, EPFCL, 2022, p. 13-21.

2. ↑ « Car que reste-t-il de représentable si l'essence de l'objet est de se dérober à la représentation ? » écrit-il dans *Peintres de l'empêchement* (dans *Le Monde et le pantalon, suivi de Peintres de l'empêchement*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 56).

3. ↑ G. Agamben, *Quand la maison brûle*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2021.

4. ↑ *Ibid.*, p. 54.

5. ↑ G. Agamben, *La Communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Le Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 1990, p. 61.

6. ↑ G. Agamben, *Quand la maison brûle, op. cit.*, p. 54.

7. [↑](#) *Ibid.*
8. [↑](#) *Ibid.*
9. [↑](#) *Ibid.*, p. 61.
10. [↑](#) *Ibid.*, p. 69.
11. [↑](#) *Ibid.*, p. 70-71.
12. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 17 mai 1977.
13. [↑](#) G. Agamben, *Quand la maison brûle*, *op. cit.*, p. 69.
14. [↑](#) G. Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout, Une lecture de Victor Klemperer*, Paris, Éditions de Minuit, 2022.
15. [↑](#) S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 131.
16. [↑](#) G. Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout, Une lecture de Victor Klemperer*, *op. cit.*, p. 22-23.
17. [↑](#) S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*, Paris, Puf, 1985, p. 283.
18. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, (1970-1971), Paris, Le Seuil, 2006, p. 31.
19. [↑](#) G. Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout*, *op. cit.*, p. 27-28.
20. [↑](#) B. Giraud, *Vivre vite*, Paris, Flammarion, 2022.
21. [↑](#) *Ibid.*, p. 89-91.
22. [↑](#) J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*, leçon du 19 avril 1977.

L'ENFANT, SYMPTÔME

Nadine Cordova

Des « feuillets » à « Note sur l'enfant * »

Quelques préliminaires sur les notes

Ces notes ayant été maintes fois lues et tant commentées, je me suis demandé ce que je pourrais dire de plus. Alors, je suis partie tout simplement de l'intitulé de cette matinée. « Deux notes sur l'enfant », c'est le titre que l'on trouve dans le numéro 37 de la revue *Ornicar ?* publié en 1986 à propos de notes écrites par Lacan en octobre 1969. Or, dans les *Autres écrits*, il ne reste que « Note sur l'enfant », au singulier. J'ai donc profité de ce passage pour revenir sur l'histoire de ces notes, car elles ont une histoire.

En 1969, Lacan va remettre à Jenny Aubry deux feuillets manuscrits qui concernent le symptôme chez l'enfant. Dans un article rédigé en 1983 intitulé « Famille, famille quand tu nous tiens », elle fera plusieurs fois référence au contenu de ces notes en prenant soin de préciser sa source : « Texte inédit de Jacques Lacan rédigé pour l'auteur en octobre 1969 ». L'auteure y publie d'ailleurs en annexe et ces notes manuscrites (numérotées 1 et 2), et les mêmes notes dactylographiées par Jacques-Alain Miller. Nous trouvons l'article dans l'ouvrage de Jenny Aubry *Enfance abandonnée, La carence de soins maternels*¹, article qu'elle dédicace à Lacan, qui était son contrôleur, par cette formule : « À Jacques Lacan, l'ami qui a soutenu mes débuts dans l'analyse. »

On remarquera quelques ratures de Lacan sur les notes manuscrites qui confirment que durant cette période Lacan et Jenny Aubry ont échangé sur la question du symptôme ; il faut savoir que Jenny Aubry préparait un cours sur « L'enfant dans la famille ». En effet, elle le dispensera en 1970-1971 à Aix-en-Provence. Et elle fera de nouveau référence aux notes de Lacan. Nous trouvons ce cours publié dans l'ouvrage *Psychanalyse des enfants séparés*. C'est sa fille, Élisabeth Roudinesco, qui a regroupé, en plus de son cours, et à notre plus grand bonheur, les principales études cliniques réalisées par sa mère entre 1952 et 1986 et destinées aux praticiens de

l'enfance en détresse. Conférences, articles, tables rondes, cas cliniques... sont d'une actualité saisissante.

Ces deux notes paraîtront ensuite dans *Ornicar* ? dans le même ordre (note 1 et note 2), pour être publiées inversées et unifiées en une seule note dans les *Autres écrits* ².

Lors de mes recherches, j'ai trouvé également un article sur le site espagnol *revistavirtualia.com* ³ intitulé « El niño entre la mujer y la madre » (« L'enfant entre la femme et la mère »), dans lequel Jacques-Alain Miller explique les raisons pour lesquelles il a choisi d'inverser et d'unifier les notes. Voici l'extrait, que j'ai traduit de l'espagnol : « Quand Jenny Aubry a eu la gentillesse de m'apporter ces papiers, ce n'étaient pas deux feuilles bien écrites... mais des morceaux de papier que Lacan avait déchirés. Elle m'a tendu les deux morceaux en disant "Lacan m'a donné ces deux morceaux de papier". J'ai donc été un peu décontenancé et je les ai vus, je les ai étudiés comme deux notes. Il est clair qu'elles constituent un seul texte et, en fait, le texte commence avec la note numéro deux et continue avec le texte de la note numéro un – c'est un seul texte, qui a sa cohérence ⁴. » Cette inversion semble confirmée par la façon dont Jenny Aubry se rapporte aux notes dans ses différents écrits.

Voilà donc un bout de l'histoire ⁵. Si j'ai pris le temps de rappeler ce contexte, c'est pour insister sur ce qu'ont produit les échanges entre Lacan et Jenny Aubry ⁶.

Comment ne pas mettre en lumière Jenny Aubry par qui ces notes nous sont parvenues, notes sur lesquelles nous nous appuyons tant pour penser la psychanalyse avec les enfants ? Il faut se rappeler que Jenny Aubry était médecin des hôpitaux, pédiatre, neuropsychiatre et psychanalyste (membre fondateur de l'École freudienne de Paris). Elle est la première femme à s'intéresser au destin des jeunes enfants abandonnés, séparés de leur famille pour raison de guerre, d'abandon, de maladie... Elle va traiter les questions de rupture, de séparation, d'abandon et leurs conséquences sur la vie psychique des très jeunes enfants avec une détermination sans faille. Lacan la baptisera d'ailleurs « La Vaillante ».

Si Lacan fait moult références à l'enfance, ce n'est jamais sans ses nombreux allers et retours et discussions avec celles et ceux qui travaillaient dans les institutions.

« Deux notes sur l'enfant »

Avant de commenter plus avant « Deux notes sur l'enfant », je ferai encore deux remarques. La première, c'est qu'il me semble que toute l'œuvre

de Lacan suit une ligne de crête, et ces notes ne font pas exception : cette ligne, ce sont les effets, les impacts de la rencontre du vivant d'un corps avec le langage. Le corps parlant trouve son origine dans cette rencontre. Il faut vraiment avoir cela en tête. Souvenez-vous de ce que répond Lacan au journaliste qui l'interroge dans « Radiophonie », en 1970. C'est le langage qui décerne le corps. C'est le corps du symbolique qui s'incorpore dans le corps natif, ce corps non encore vidé de jouissance. En outre, *l'infans*, qui ne parle pas encore (et qui pourrait ne jamais prendre la parole), est parlé bien avant sa venue... et il est même inscrit quelque part bien avant qu'il ne fasse son apparition. C'est avec tout ça que le nourrisson voit le jour. Alors, comment va se jouer cette affaire-là à chaque fois ?

Je ferai l'hypothèse que si ces notes ont une telle importance pour nous, c'est parce qu'elles préjugent aussi de la suite de l'enseignement de Lacan. En effet, en 1969, Lacan a avancé à grands pas dans ses élaborations. Il a déjà prononcé de nombreux séminaires, créé son école et le dispositif de la passe, inventé ce qu'il considère comme sa seule invention : l'objet petit *a*, il est en train de produire les quatre discours et son enseignement s'oriente de plus en plus vers la question de la jouissance et du réel.

Le symptôme chez l'enfant ne nous livre-t-il pas de façon exemplaire quelque chose de la marque indélébile de cette rencontre qui convoque le poids des mots, le poids de l'Autre – le symptôme comme effet de cette rencontre ? Ainsi ces notes nous permettent-elles de penser notre pratique non seulement avec les enfants mais aussi avec les adultes, que ce soit dans ou hors du cabinet du psychanalyste.

J'en viens aux notes. Je vais me pencher maintenant sur la note dite 2 ou les premiers paragraphes du texte des *Autres écrits*.

Semble-t-il à voir l'échec des utopies communautaires la position de Lacan nous rappelle la dimension de ce qui suit.

La fonction de résidu que soutient (et du même coup maintient) la famille conjugale dans l'évolution des sociétés, met en valeur l'irréductible d'une transmission – qui est d'un autre ordre que celle de la vie selon les satisfactions des besoins – mais qui est d'une constitution subjective, impliquant la relation à un désir qui ne soit pas anonyme.

C'est d'après une telle nécessité que se jugent les fonctions de la mère et du père. De la mère : en tant que ses soins portent la marque d'un intérêt particularisé, le fût-il par la voie de ses propres manques. Du père : en tant que son nom est le vecteur d'une incarnation de la Loi dans le désir ?.

C'est à partir de la constatation d'un échec, celui « des utopies communautaires », que Lacan pose d'emblée le cadre dans lequel la famille trouve son existence. Quand il écrit ces notes en octobre 1969, Mai 68 n'est

pas très loin dans la mémoire des Français, des mouvements de révolte balayaient le monde occidental, et l'air du temps est aux communautés. Le monde psychiatrique, quant à lui, cherche depuis l'après-guerre à traiter autrement ses fous, et on assiste à la remise en question de la famille pour soustraire les enfants au joug des névroses familiales. Mais les utopies sont toujours vouées à l'échec, car il y a un fait de structure irréductible qui les entrave, c'est la fonction de résidu. Et Lacan soutient une thèse forte : c'est la famille conjugale qui « soutient (et du même coup maintient) [cette fonction de résidu] dans l'évolution des sociétés ». Cela veut dire que quelque chose perdure, perdurera tant qu'il y aura des familles... plus exactement, tant qu'il y aura des sujets qui feront des enfants.

Lacan avait déjà évoqué la famille conjugale en 1938 dans « Les complexes familiaux ». Cette catégorie est empruntée à Durkheim, qui soutenait que la famille conjugale était une construction notamment étatique. Ainsi, la famille ne pouvait qu'être articulée à la loi sociale, en un mot au discours. Lacan établissait alors que la famille était une institution avec ses lois. Il soutenait, à l'instar de Freud, qu'elle « jouait un rôle primordial dans la transmission de la culture ⁸ ». Et que la transmission symbolique de la famille jouait aussi un rôle de régulateur de jouissance. Qu'en est-il aujourd'hui, à l'heure où le discours du maître a perdu de sa superbe ? On pourrait toutefois nuancer ce propos au regard de la place que prend actuellement la religion.

Ce que Lacan amène donc trente ans plus tard dans cette note, c'est cette articulation inédite entre la « fonction de résidu » et la famille. Qu'est-ce que ce reste sans valeur, ce déchet que la famille soutient et maintient ? Eh bien, c'est la fonction de l'objet petit *a*. Résidu irréductible issu de la division subjective, que Lacan produit dans le séminaire *L'Angoisse*. Cette division écrit la constitution du sujet et ses effets d'après-coup. Ainsi, la famille, malgré toutes ses variations, conjugue à la fois la soumission à la loi d'un discours d'une société donnée et ce qui répond aux lois du langage.

Si la famille est articulée à cette fonction de résidu, cette fonction revient aussi à l'enfant lui-même, issu de la famille. Il pourrait occuper la fonction de résidu en tant que preuve en acte de l'irréductible d'une transmission qui a convoqué un désir qui n'est pas anonyme. L'enfant occuperait chez des sujets la possibilité (à leur insu) de soutenir et maintenir justement le désir d'où *je* naît, d'où se maintient le parlant, d'où se transmet la loi du langage qui ouvre la voie au désir. Ce serait cohérent avec le fait que nous sommes les fausses couches du désir de l'Autre. Encore s'agira-t-il que l'enfant n'occupe pas la place de l'objet en vrai ! Ainsi, dans le cadre d'un

lien social donné, la famille (l'enfant y étant de fait inclus) qui soutient la fonction de résidu met en valeur l'irréductible d'une transmission qui est de l'ordre d'« une constitution subjective » qui ne peut se faire sans un désir qui a un nom. Et qui dit désir, dit que ça repose sur le manque.

Ainsi, la famille repose sur cette nécessité. La nécessité, c'est ce qui va se répéter, ce qui ne va pas cesser de s'écrire dans le réseau des signifiants où court le désir inattractable de l'Autre. « C'est donc d'après cette nécessité » que peuvent se juger deux autres fonctions, celle de la mère et celle du père. Cela veut dire qu'on ne peut pas penser ces deux fonctions sans ce préalable de structure. Ce que je trouve éclairant ici, c'est de penser père et mère en tant que fonctions, ce qui ne préjuge ni du sexe, ni du contexte de la famille. Le point central, c'est qu'un réseau de signifiants animé d'un désir soit à l'œuvre. « De la mère : en tant que ses soins portent la marque d'un intérêt particularisé, le fût-il par la voie de ses propres manques. Du père : en tant que son nom est le vecteur d'une incarnation de la Loi dans le désir⁹. » Nous pourrions déplier les termes que Lacan prend soin de différencier selon les fonctions : le désir non anonyme qu'il situe du côté de la fonction de résidu avec un intérêt particularisé du côté de la fonction maternelle et une incarnation de la loi dans le désir pour la fonction paternelle.

Mais arrêtons-nous un instant sur un autre terme, lié celui-là à la fonction maternelle : les soins. Lacan souligne que la transmission « est d'un autre ordre que celle de la vie selon les satisfactions des besoins¹⁰ ». On retrouve ici la façon dont les soins s'inscrivent dans la trilogie « besoin, demande, désir ». En effet, si le petit homme ne peut pas vivre sans soins au risque de perdre la vie, ces soins *doivent* porter la marque d'un intérêt particularisé. Peut-on lire ici le sceau du trait unaire ? En 1946, Jenny Aubry, chef de service de pédiatrie, fait part, dans son expérience à l'orphelinat Parent-de-Rosan où étaient accueillis de très jeunes enfants en rupture, de l'importance de cette marque. S'ils étaient fort bien traités, ces tout jeunes enfants se trouvaient, malgré les bons soins prodigués, dans un état de grande détresse affective pouvant conduire à de graves difficultés psychiques. Sans ce lien affectif particularisé, ils pouvaient même dépérir. C'est ce que confirment les observations faites par Spitz en 1946.

À travers les soins maternels, comment ne pas nous interroger également sur ce qu'il en est du rapport du sujet devenu mère à son propre corps et de son rapport à ce nouveau corps sorti de son corps...

J'en viens maintenant à la note 1, qui nous conduit au symptôme de l'enfant.

Note 1

Dans la conception qu'en élabore Jacques Lacan, le symptôme de l'enfant se trouve en place de répondre à ce qu'il y a de symptomatique dans la structure familiale.

Le symptôme, c'est là le fait fondamental de l'expérience analytique, se définit dans ce contexte comme représentant de la vérité.

Le symptôme peut représenter la vérité du couple familial. C'est là le cas le plus complexe, mais aussi le plus ouvert à nos interventions.

L'articulation se réduit de beaucoup quand le symptôme qui vient à dominer ressortit à la subjectivité de la mère. Ici, c'est directement comme corrélatif d'un fantasme que l'enfant est intéressé ¹¹.

Après avoir donné les bases structurelles et discursives de la famille, Lacan, dans cette note dite 1, s'adresse maintenant aux psychanalystes et à leurs interventions dans le cas d'apparition de symptômes chez l'enfant. De cette partie, je ne tirerai que quelques fils, car nous pourrions commenter chaque phrase. Chaque affirmation de Lacan est soutenue par différents concepts développés dans son enseignement. Nous en aurions pour plusieurs jours de travail !

Abordons maintenant le symptôme chez l'enfant. Lacan le conçoit selon deux modalités.

La première, c'est quand le symptôme de l'enfant répond « à ce qu'il y a de plus symptomatique dans la structure familiale ». Dans ce contexte, le symptôme se définit comme « représentant de la vérité » du couple parental, il *peut* donc le représenter. J'insiste sur ce « peut », qui ouvre sur le fait que le symptôme peut représenter autre chose que le couple. S'agirait-il de représenter une autre vérité, celle de l'un ou l'autre des parents, celle de l'enfant, ou celle que Lacan avance dans la suite du texte ?

Du côté du « représentant de la vérité », nous avons affaire ici à la dimension signifiante du symptôme, du côté du discours de l'Autre. Nous retrouvons le symptôme comme un sens à déchiffrer. Souvenez-vous de l'article de Freud sur le sens du symptôme névrotique. Il met ce dernier sur le même plan que les actes manqués et les rêves. Lacan maintiendra d'ailleurs tout au long de son enseignement l'importance du sens dans la cure. Dans son « Acte de fondation », il soutient par exemple qu'une psychanalyse, c'est « rendre leurs sens aux symptômes ¹² », mais désormais en connaissance de cause de la structure. Il maintiendra encore en 1973 dans l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* » que « l'expérience d'une analyse livre à l'analysant [...] le sens de ses symptômes ¹³ ».

Seulement, si ce cas de « représentant de la vérité » est plus ouvert à nos interventions, Lacan laisse entendre qu'il est le cas le plus complexe. Que veut-il dire ? Je me demandais si cela ne répondait pas à ce qu'il dit au début du paragraphe quand il évoque la structure familiale avec sa symptomatologie. L'expérience nous enseigne qu'un travail avec les familles s'impose : qu'en est-il du roman familial, du contexte familial, notamment des grands-parents, du contexte de la naissance ? Bref, comment se dessine la constellation de cette famille-là.

Dans le second cas, « l'articulation se réduit » quand le symptôme est directement connecté à la subjectivité de la mère, c'est-à-dire « corrélatif » à son fantasme, et ce quelle que soit la structure de cette dernière. Je m'arrête ici un instant, car c'est une précision importante. Elle m'a évoqué ce que Lacan avait questionné en 1960 : « Convient-il d'interroger si la médiation phallique draine tout ce qui peut se manifester de pulsionnel chez la femme, et notamment tout le courant de l'instinct maternel ¹⁴. » Quant à « l'articulation », je me suis demandé s'il s'agissait de notre intervention : le second cas serait-il moins ouvert à l'intervention de l'analyste ? *Quid* de notre intervention ?

La distance entre l'identification à l'idéal du moi et la part prise du désir de la mère, si elle n'a pas de médiation (celle qu'assure normalement la fonction du père) laisse l'enfant ouvert à toutes les prises fantasmatisques. Il devient l'« objet » de la mère, et n'a plus de fonction que de révéler la vérité de cet objet.

L'enfant *réalise* la présence de ce que Jacques Lacan désigne comme l'objet *a* dans le fantasme.

Il sature en se substituant à cet objet le mode de manque où se spécifie le désir (de la mère), quelle qu'en soit la structure spéciale : névrotique, perverse ou psychotique ¹⁵.

Je reviens sur le terme de « médiation ». Dans ces lignes, elle est définie comme celle qu'assure *normalement* la fonction du père. Cette fonction est sans aucun doute la fonction paternelle qui pose le père comme métaphore, c'est-à-dire en tant que signifiant qui vient à la place du premier signifiant maternel et qui inaugure la symbolisation primordiale chez *l'infans*.

On retrouve, dans ces trois petits paragraphes que je viens de lire, le trio fondamental de la famille, où la médiation de la fonction phallique occupe la fonction quatrième, séparatrice. « La distance entre l'identification à l'idéal du moi et la part prise du désir de la mère » doit donc être tamponnée par cette fonction. Lacan définit l'idéal du moi dans le séminaire *Les Formations de l'inconscient* comme l'identification au père quand celui-ci se sera révélé à l'enfant en tant qu'il a le phallus ; Lacan la situera

dans le troisième temps de l'Œdipe¹⁶. Cette médiation d'ordre symbolique est par conséquent une nécessité pour que l'enfant ne soit pas aux prises avec le fantasme maternel. Je localiserais bien volontiers cette médiation ou son absence dans le poinçon du mathème du fantasme $\$ \diamond a$.

Il ne vous aura pas non plus échappé que Lacan ajoute l'adverbe *normalement* dans « celle qu'assure normalement la fonction du père ». Je fais l'hypothèse que l'adverbe confirme en creux ce que j'ai évoqué plus haut concernant ce qui pourrait échapper à la fonction paternelle, soit « le courant de l'instinct maternel ».

Si dans un cas, le symptôme peut « représenter la vérité du couple parental », dans le second, il ne serait alors plus question de représentation mais de révélation. En ce cas, est-ce à dire que la fonction phallique est en peine ? Alors l'enfant en serait la preuve, il révélerait la vérité de l'objet *a* de la mère. Là encore, Lacan emploie le terme de fonction : « Il n'a plus de fonction que de révéler la vérité de l'objet » maternel. Je tiens à souligner qu'il n'est nullement question ici de la structure de l'enfant. Rien n'est dit à ce titre.

Notez bien que Lacan a des verbes choisis pour témoigner de ce qui est en jeu : *représenter* dans un cas, *révéler* dans l'autre. Dans ce second cas, le symptôme n'est pas sans nous conduire du côté d'un réel, en l'espèce de l'enfant en chair et en os, l'enfant de la réalité. Lacan, après avoir parlé de la fonction qu'occupe l'enfant, va plus loin encore et ajoute un troisième verbe, *réaliser*. L'enfant *réalise* la présence de l'objet *a* dans le fantasme ! Un objet au fond qui ne manquerait pas.

Il aliène en lui tout accès possible de la mère à sa propre vérité, en lui donnant corps, existence, et même exigence d'être protégé. Le symptôme somatique donne le maximum de garantie à cette méconnaissance ; il est la ressource intarissable selon les cas à témoigner de la culpabilité, à servir de fétiche, à incarner un primordial refus.

Bref, l'enfant dans le rapport duel à la mère lui donne, immédiatement accessible, ce qui manque au sujet masculin : l'objet même de son existence, apparaissant dans le réel. Il en résulte qu'à mesure de ce qu'il présente de réel, il est offert à un plus grand subornement dans le fantasme¹⁷.

Pour terminer son texte et illustrer ce qu'il avance, Lacan prend l'exemple du symptôme somatique. Là, Lacan s'adresse directement au pédiatre Jenny Aubry. Il fait de ce symptôme le symptôme exemplaire de la méconnaissance de la vérité de la mère ; on peut entendre ici que la question du refoulement et du rapport à la castration de la mère est en jeu. L'enfant serait la preuve vivante de l'enfant bouchon phallique, de l'enfant bouchon fétiche, voire de l'enfant bouchon réel. Le symptôme somatique

témoignerait ainsi de façon patente de la névrose, de la perversion ou de la psychose. Lacan ne parle pas de l'enfant mais bien de son symptôme.

Lacan nous laisse enfin sur une phrase que je trouve énigmatique. Dans le cas d'un rapport de dualité sans médiation mère-enfant, il nous dit que l'enfant donnerait à la mère ce qui manque au sujet masculin. De quoi parle-t-il ? On pense au phallus, mais qu'est-ce qui manque et pourquoi écrit-il « sujet masculin » ? Serait-ce le fait que la fonction phallique pourrait passer à l'objet même ? Une façon de relever la confusion qui pourrait exister entre organe et phallus ?

Ce qui suit pourrait aller dans ce sens, car la conclusion de cette note est puissante. « À mesure de ce qu'il présente de réel », écrit Lacan, l'enfant serait offert à un plus grand subornement dans le fantasme. J'ai été surprise de l'emploi de ce terme de subornement, qui est rarement utilisé ; il renvoie au verbe *suborner*, qui veut dire corrompre, détourner, séduire. Là encore pourquoi ce terme ? Serait-ce ici pour se souvenir que la perversion féminine est du côté de la maternité ? Dans *Le Désir et son interprétation*, Lacan avance que « s'il y a moins de perversions chez les femmes que chez les hommes, c'est que leurs relations perverses, elles les satisfont en général dans leurs rapports avec leurs enfants ¹⁸ ». Cette idée n'est pas nouvelle. On la trouve déjà chez Freud dans les *Trois essais* quand il écrit que la personne qui prend soin de l'enfant l'éveille à des excitations sexuelles, ou dans « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci », où Freud parle clairement de l'amour maternel et de ses soins corporels comme pervers à l'endroit du petit homme.

Pour conclure mon commentaire bien partiel, je ferai deux observations. La première concerne l'âge des enfants quand on parle de symptôme. Peut-on penser le symptôme de la même façon chez un enfant qui ne parle pas encore et chez celui qui parle ? Dans cette note, il me semble qu'il est question du symptôme chez le jeune enfant.

L'autre observation plus essentielle porte sur la différence affirmée que Lacan fait entre les deux statuts du symptôme chez l'enfant. J'ai été étonnée de cette disjonction, alors que l'expérience nous montre que ce n'est pas si clair. Le fantasme ne serait-il pas convoqué quand le symptôme relève de la représentation de la vérité ? Pourquoi Lacan veut-il nous faire sentir deux ordres bien distincts du symptôme ?

À cet égard, j'ai été sensible à plusieurs substitutions dans ce court texte. Lacan emploie en effet d'abord « famille conjugale » (qui convoque comme je l'ai souligné le discours social), puis la « structure familiale », pour passer au « couple familial », pour enfin s'arrêter à la mère et son

fantasme. Je lis ces substitutions progressives comme nous indiquant un resserrement, comme si nous approchions pas à pas du trognon du symptôme, de son statut de jouissance quand il est pris dans le fantasme maternel. En ce cas, le symptôme de l'enfant serait-il indéchiffrable ? Vous remarquerez d'ailleurs que le mot « enfant » n'apparaîtra dans ces lignes que quand le symptôme sera dit par Lacan « corrélatif d'un fantasme », c'est là que l'enfant est intéressé. Le psychanalyste doit-il tendre l'oreille ? M'est revenu que de structure le parent est traumatique. Peut-on alors conclure que, quel que soit le symptôme, c'est dans le fantasme parental que tout enfant est intéressé ?

* ↑ Intervention au RHIPNA (Red hispanohablante de psicoanálisis con niños y adolescentes) sur les « Notes sur l'enfant » de J. Lacan, à Madrid, le 22 avril 2023.

1. ↑ J. Aubry, *Enfance abandonnée, La carence de soins maternels*, Paris, Scarabée & Co et A. M. Métaillié, 1983.

2. ↑ Se référer à ce propos à un texte argumenté de Patrick Barillot prononcé lors d'une journée de collègues de clinique psychanalytique. Cf. *Revue du Champ lacanien*, n° 4, *La Parenté : les voies de la transmission*, novembre 2006.

3. ↑ www.revistavirtualia.com/articulos/562/virtualia-13/el-nino-entre-la-mujer-y-la-madre

4. ↑ « Cuando Jenny Aubry tuvo la bondad de traerme esos papeles, no eran dos hojas bien escritas... sino pedazos de papel que Lacan había rasgado. Ella me entregó los dos pedazos y me dijo "Lacan me dio estos dos papeles". Así que tal vez quedé algo sugestionado y los vi, los estudié como dos notas. Es evidente que constituyen un solo texto y, en efecto, el texto empieza en la nota número dos y sigue con el texto de la nota uno – es un solo texto, que tiene su coherencia. »

5. ↑ Je tiens à remercier notre collègue Brigitte Hatat pour tout ce qu'elle a pu m'apporter à ce sujet.

6. ↑ Son nom est mis en exergue dans la publication d'*Ornicar* ?. Il s'est trouvé effacé et relégué dans les repères bibliographiques des *Autres écrits*. On peut se demander pourquoi.

7. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 373.

8. ↑ J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 24.

9. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », *art. cit.*, p. 373.

10. ↑ *Ibid.*

11. ↑ *Ibid.*

12. ↑ J. Lacan, « Acte de fondation », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 239.

13. ↑ J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 556.

14. [↑](#) J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 730.
15. [↑](#) J. Lacan, « Note sur l'enfant », art. cit., p. 373-374.
16. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 194.
17. [↑](#) J. Lacan, « Note sur l'enfant », art. cit., p. 374.
18. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 530.

D'UNE QUESTION...

Philippe Bardon

Décompensation dans la névrose * ?

Peut-on à juste titre parler de décompensation dans la névrose ? Cette interrogation est issue d'une discussion informelle avec des collègues du groupe de Foix ¹, à l'occasion des Journées nationales de 2022. D'emblée, il apparut que le signifiant *décompensation* faisait débat. Et comme nos échanges ne suffisaient pas à dissiper un certain flou, nous avons décidé de travailler la question en vue de reprendre la discussion. Dès lors qu'un signifiant ne signifie rien, il convient de préciser ce que l'on y agglomère de significations ².

*

Nous avons choisi de prendre la question sous l'angle de l'incidence du signifiant dans la structure. Avec Lacan, nous dirons que, dans la psychose, un sujet peut se trouver sans pouvoir nommer un réel rencontré, d'autant que ce réel concerne les origines, le sexe, la mort... La décompensation fait suite à la rencontre d'un réel non symbolisable. Tandis que, dans la névrose, les observations cliniques montrent qu'un sujet confronté au surgissement de telles contingences, même s'il s'en trouve profondément affecté, ne sera pas éprouvé de la même façon. Il pourra bien sûr connaître des passages à l'acte et des épisodes dépressifs... Mais du fait de la structure de la névrose, la déstabilisation psychique n'est pas du même registre.

L'incidence du signifiant dans la structure, Lacan y insiste particulièrement dans les années 1955 à 1960, période au cours de laquelle il resitue le rapport du sujet au signifiant au centre de l'approche psychanalytique : le sujet est déterminé par le signifiant. Dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » ainsi que dans le *Séminaire III*, Lacan pose que, pour un sujet psychotique, la rencontre avec un réel non symbolisable, du fait de la forclusion du Nom-du-Père, peut avoir pour effet une sévère désorganisation de la pensée.

C'est ce moment d'effondrement que nous tenons pour caractéristique du phénomène de décompensation. Reste à développer en quoi le rapport au signifiant est différent dans la psychose et dans la névrose.

*

La mise en fonction du signifiant signe la séparation d'avec le vivant et produit la perte ³ d'une part de corps limitée, l'objet *a*. De fait, la structure subjective se définit comme conséquence de la rencontre du vivant avec le langage. Le sujet est un effet du signifiant.

Il faut cette inscription initiale pour que le sujet barré puisse faire jouer les premières oppositions signifiantes. C'est ainsi que Freud décrit le jeu de la bobine, où son petit-fils, en l'absence de sa mère, babille « Fort – Da », que l'on traduit par « Parti – Le voilà » ! Pour Freud, l'enfant répète dans son jeu l'alternance *présence-absence* de la mère afin de traiter son angoisse de séparation. Du fait de cette alternance, la mère réelle prend valeur symbolique. L'enfant maîtrise sa privation de l'objet et peut, par la suite, anticiper son absence. Il renonce à la mère comme objet de jouissance.

Lacan, pour sa part, ajoute qu'il se produit là « un point d'insémination d'un ordre symbolique qui préexiste au sujet infantile et selon lequel il va lui falloir se structurer ⁴ ». En effet, avec le S_1 de *Fort* et le S_2 de *Da*, s'ébauche une forme basique de chaîne signifiante. Chaque terme prend sens de son opposition symbolique à l'autre terme.

Mais symboliser la mère, soit la faire fonctionner comme signifiant, est une opération qui ne peut être réalisée qu'à la condition que, pour l'enfant, la mère puisse être, parfois, effectivement absente – à partir de quoi l'enfant pourra se demander *où* elle est. Et il pourra aussi se demander *pourquoi* elle ne satisfait pas ses attentes, sous-entendu : ses attentes à elle, dans l'espace à deux que constitue la relation mère-enfant.

Nous savons qu'il existe plusieurs façons pour un enfant de s'inscrire dans la relation que sa mère entretient avec le manque :

- avec Freud, nous dirons que l'enfant en tant que phallus imaginaire peut être une solution au manque féminin ;
- mais avec Lacan, nous ajoutons qu'il peut aussi la compléter en tant qu'objet réel.

Ce point est crucial pour la suite de notre questionnement. En effet, les perspectives sont tout à fait différentes selon qu'un enfant se trouve à devoir construire, ou non, une réponse à l'énigme du désir maternel ⁵.

Dès 1938, dans « Les complexes familiaux », Lacan évoque *l'insuffisance congénitale* du nourrisson en relation duelle avec l'adulte qui prend soin de lui ⁶. Ce rôle est communément dévolu à la mère, dont dépend la survie de l'enfant. Et comme il revient aussi à celle-ci d'interpréter les cris du nouveau-né pour les traduire en demandes, elle se trouve, quant à lui, en position d'omnipotence.

D'où l'importance que la mère parfois s'absente : cela permet à l'enfant de supposer qu'elle ne se satisfait pas dans la seule relation avec lui. Elle manquerait donc de... quelque chose. De fait, cette mère qui manque, cette mère pas-toute, pas toute-puissante, empêche l'enfant de s'installer, de rester fixé dans l'incarnation de ses objets partiels : il ne restera pas l'objet qui la complète.

Que désire-t-elle pour ainsi s'absenter ? Confronté à l'évidence que, pour elle, tout ne se joue pas dans la relation à deux, l'enfant peut logiquement *penser* une troisième dimension, ce qui revient à faire exister *un ailleurs*, lieu où se situerait la réponse supposée à l'énigme. C'est cette élaboration mentale chez l'enfant dont Lacan va rendre compte avec la *métaphore paternelle*, c'est-à-dire l'opération qui substitue le Nom-du-Père à la place premièrement symbolisée par l'absence de la mère ⁷.

Dans la France de 1955, Lacan pouvait sans trop d'embarras soutenir que l'enfant suppose que c'est du côté du père que la mère se tourne et trouve *ce qu'il faut* pour satisfaire à son désir. Le *ce qu'il faut* en question, à défaut d'être réellement identifié, marque sa place en tant que signifiant répondant du manque, le *phallus*.

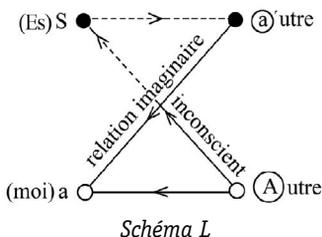
Bien sûr, en 2023, désigner le père comme celui vers lequel se tourne la mère pour satisfaire son désir est devenu pour le moins hasardeux ⁸... Les structures familiales sont diversifiées. Lacan utiliserait-il aujourd'hui les mêmes signifiants ? Qui sait ? Quoi qu'il en soit, son hypothèse conserve sa validité, car au-delà de la figure du père, c'est au *langage* que Lacan en appelle.

Pourquoi le langage ? Tout simplement parce que, pour l'enfant, la mise en fonction d'un *ailleurs* opère comme *fonction tierce* qui prive la mère de la jouissance exclusive de son enfant et interdit à l'enfant celle de la mère. En effet, pour Lacan, dans les années où il écrit le *Séminaire III* et la « Question préliminaire... », le père devient symbolique du simple fait d'exister *dans le discours* de la mère. *Le père est un effet de discours*. Et il suffit à l'enfant d'être confronté à *la loi que véhicule le discours comme tiers* pour que *l'interdit* se présente comme efficace. Ce discours déloge l'enfant de sa position d'être l'objet à l'usage de la mère.

Dans la lettre à Jenny Aubry, en 1969, Lacan indique qu'il suffit que la mère ne fasse pas de l'enfant un produit de sa seule volonté, pour faire place à *la fonction paternelle*. La fonction père se présente donc comme une nécessité logique ⁹.

Sur ces bases, posons maintenant la question des conséquences d'un échec de la métaphore paternelle ¹⁰. C'est ce dont traite Lacan dans *la « Question préliminaire »*. Il y évoque d'emblée la spécificité de la psychose, à savoir que, du fait de la forclusion, un signifiant fait défaut dans l'armature signifiante minimale du sujet ¹¹.

Pour son développement, Lacan va d'abord faire usage du schéma du miroir pour situer la fonction du grand Autre dans la structure subjective. En effet, sur le schéma L ¹², le sujet S en passe par les objets de l'Autre – on parle ici du miroir situé en *a* – pour construire *l'image de son moi* dans le reflet, alors qu'un adulte situé sur le pôle grand A lui dit : « Tu vois, là c'est toi ! » – ce dont le sujet, dans l'inversion du message, fera un « c'est moi ». Lacan montre ainsi que la question de *l'existence*, c'est-à-dire le « que suis-je, que je pourrais ne pas être ? », ou encore « suis-je homme ou femme ? », nécessite d'en passer par les signifiants de l'Autre.



Pourquoi la nécessité d'en passer par les signifiants ? Parce que l'image spéculaire en elle-même ne dit rien. Pour que le sujet en vienne à penser « je suis un humain », ou bien « je suis un homme, ou une femme », il lui est nécessaire d'en passer par les signifiants de l'Autre. Ce moment où se joue la reconnaissance, l'identification, n'est possible que du fait de *la nomination* via les personnes qui accompagnent l'enfant.

Sur le schéma, on voit bien que *la nomination* ne peut pas se réaliser dans le seul couple *a ... a'*, mais nécessite la mise en fonction d'un *ailleurs*, en A. D'autant que cette nomination ne se limite pas à plaquer un nom sur une image. Elle insère l'enfant auprès d'autres signifiants : « Tu es ma fille, tu es le neveu d'Untel, etc. » De fait, la nomination insère le petit sujet dans un réseau de signifiants, que Lacan nomme *grand Autre*. L'enfant peut

se dire « c'est moi Untel », parce qu'il en a confirmation depuis le lieu de l'Autre. Et dès lors, il peut se reconnaître, se situer, comme *un parmi les autres*. Avec le schéma du miroir, Lacan indique donc que la condition de la structure est fonction du rapport au lieu de l'Autre.

Par la suite, Lacan propose le schéma R¹³, composé de deux triangles qui ensèrent le champ de la réalité :

- l'un des triangles correspond au champ symbolique, où se situe le grand Autre ;
- alors que le second triangle correspond au champ imaginaire, où se situe le phallus.

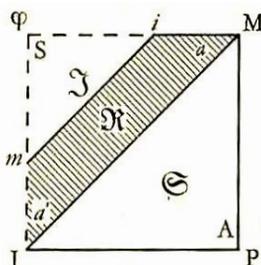


Schéma R

Il faut ces deux premiers schémas (L et R) pour atteindre au point culminant de sa démonstration, à savoir le schéma I, qui est un visuel des effets de la forclusion du Nom-du-Père. En effet, on y localise, côté champ symbolique, la fonction du Nom-du-Père (noté P₀ du fait de la forclusion), à quoi correspond dans le champ imaginaire la fonction du phallus (noté Φ₀ du fait du non-arrimage par le symbolique de l'image phallique¹⁴).

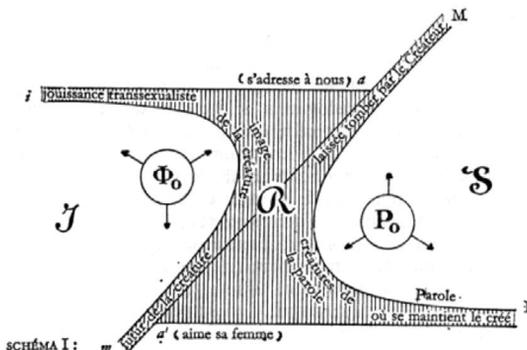


Schéma I

À l'aide de ces schémas, reprenons la question : que se passe-t-il si l'enfant ne rencontre pas l'énigme du désir de la mère, et donc ne fait pas intervenir la dimension d'un *ailleurs* ? Si l'enfant ne symbolise pas cette dimension d'un *ailleurs*, le signifiant du Nom-du-Père reste forclus.

En conséquence, dans certaines circonstances, un désordre pourra survenir dans l'organisation de sa pensée. Imaginons en effet des événements tels qu'une naissance, un décès, une rencontre avec le sexuel, la perte d'un statut professionnel... Ou imaginons au contraire la promotion à une fonction hautement symbolique – comme cela fut le cas pour le président Schreber –, c'est-à-dire la rencontre d'un fait réel qui ne peut pas être pensé à partir du seul registre imaginaire : une rencontre de l'impensable.

Pour que le sujet puisse intégrer l'élément de réel rencontré, il faudrait qu'il puisse en appeler à une abstraction qui transcende sa seule expérience. Il faudrait qu'il puisse *croire* en l'existence d'un *ailleurs*, au-delà de sa connaissance. Croire en quelque chose qui pourtant échappe, et que Lacan nomme le Nom-du-Père. Or, dans la structure de la psychose, à l'appel du Nom-du-Père, répond non pas l'absence d'un père réel, mais l'absence, la carence, du signifiant Père.

Du fait de la forclusion, au point où le sujet se trouve devant l'énigme posée par l'inimaginable, autant dire au point où, justement, aurait pu entrer en fonction le Nom-du-Père, rien n'opère. Rien ne répond dans le champ de l'Autre.

Mais ce n'est pas tout. Si Lacan a inventé son schéma I, c'est pour indiquer que corrélativement à ce trou côté symbolique, se creuse un autre trou côté imaginaire. Il y a défaut d'arrimage phallique. De fait, les coordonnées de l'identité du sujet deviennent instables. L'assurance de sa place parmi les autres, au titre de fille, fils ou neveu d'Untel... se dilue. Une infinité de questions, que rien n'arrête, ouvrent sur une réponse et son contraire. *Être* devient tout autant probable que *ne pas être*.

Il semble que ce soit de ce voisinage avec le néant que témoigne Schreber en évoquant le « meurtre d'âmes », en quoi Lacan entendra « un désordre provoqué au joint le plus intime du sentiment de la vie ¹⁵ ».

C'est *l'altération du sentiment d'existence* qui fait le fond du phénomène de décompensation. Le sujet dépourvu d'arrimage phallique côtoie le néant. Le désordre de la pensée infiltre alors la manière dont il perçoit le monde environnant, dont il ressent son corps, ainsi que le rapport qu'il entretient avec ses propres idées.

Dans « D'une question préliminaire », Lacan soutient que c'est dans la relation de l'homme au signifiant que le drame de la folie trouve sa raison ¹⁶. Il désigne par « faillite du Nom-du-Père ¹⁷ » la cause de la désintégration, du démantèlement du réseau des signifiants : « C'est dans un accident de ce registre et de ce qui s'y accomplit, à savoir la forclusion du Nom-du-Père à la place de l'Autre, et de l'échec de la métaphore paternelle, que nous désignons le défaut qui donne à la psychose sa condition essentielle, avec la structure qui la sépare de la névrose ¹⁸. »

Pour étayer ses hypothèses sur la fonction du signifiant, Lacan fait usage du dessin du *point de capiton* de Saussure ¹⁹. Il s'agit de rendre compte du principe selon lequel viennent se nouer le signifiant et le signifié. Certains points de capiton sont fondamentaux, tel le *complexe d'Œdipe* freudien, qui opère le nouage sans lequel, « dans l'expérience psychotique [...] le signifiant et le signifié se présentent sous une forme complètement divisée [...] ». Lacan ajoute : « Je n'en sais pas le compte, mais il n'est pas impossible qu'on arrive à déterminer le nombre minimum de points d'attache fondamentaux entre le signifiant et le signifié nécessaires à ce qu'un être humain soit dit normal, et qui, lorsqu'ils ne sont pas établis, ou qu'ils lâchent, font le psychotique ²⁰. »

*

Nous concluons en reprenant l'hypothèse de Lacan : le déclenchement se produit pour un sujet lorsque les circonstances l'amènent à rencontrer le manque d'un signifiant, à savoir le signifiant du Nom-du-Père, laissant le sujet au bord d'un trou à l'endroit où ce signifiant est appelé. Il s'ensuit un effondrement du système signifiant. Nous tiendrons cet effondrement comme propre à la décompensation dans la psychose.

De fait, il nous reste à clarifier ce qu'il en est des effets de la rencontre d'un réel comparable chez des sujets névrosés. Nous avançons que les conséquences ne relèvent pas du même (dés)ordre.

En effet, certaines circonstances peuvent provoquer ce que nous nommerons – faute de mieux – *la perte d'un appui imaginaire*. Il s'agit de la perte de quelque chose que le sujet voulait tenir pour certitude, par exemple une fonction sociale, un amour, l'adhésion à des valeurs, l'appartenance à un groupe... Il s'agit ici d'un appui dont le sujet se soutenait dans le fantasme ²¹.

Lorsque cette identification est mise à mal, le fantasme vacille. Le sujet névrosé se trouve en difficulté pour faire fonctionner de façon satisfaisante ce qui recouvrait la béance de la structure. La menace est alors

qu'apparaisse le réel du trou, du rien. Pourtant, du fait de la fonction d'obturation de l'objet fantasmatique, le trou ne se dévoile pas nettement. Mais ça va mal. De mal à très mal, selon les cas... Ce qui émerge le plus souvent va de l'angoisse à la détresse : un sujet névrosé peut se trouver profondément déstabilisé. Mais, quelles que soient les difficultés à surmonter de telles épreuves, cela n'est pas identique au désordre de la pensée dans la psychose. Dans la névrose, il peut se produire un ébranlement des fausses certitudes, un vacillement du fantasme, un chavirement dans le cours de l'existence et peut-être plus... Mais rien n'indique que cela entraîne un démantèlement du réseau des signifiants.

Ces conclusions sont-elles modifiées par la clinique borroméenne ?

Il est vrai que dans le séminaire *Les Psychoses*, Lacan présente le complexe d'Œdipe comme noyau irréductible de significations pour les névrosés. C'est le mythe opérant dans les névroses. Il est intégré dans le discours courant et associé à la figure du triangle œdipien.

Toutefois, Lacan précise que la structure œdipienne ne fonctionne pas avec trois, mais quatre termes : (le père), le phallus, la mère et l'enfant. Dans la dernière leçon du *Séminaire III*, il fait un long développement autour de *l'anneau*, dont la fonction est de nouer, de faire tenir ensemble. Et dans le texte, cette fonction de nouage revient au *père*. Citons Lacan : « Cela est si fondamental que si nous essayons de situer dans un schéma ce qui fait tenir debout la conception freudienne du complexe d'Œdipe, ce n'est pas d'un triangle père-mère-enfant, dont il s'agit, c'est d'un triangle (père)-phallus-mère-enfant. Où est le père là-dedans ? Il est dans l'anneau qui fait tenir tout ensemble ²². »

Le nombre quatre est donc posé comme le minimum pour que ça tienne solidement, quelles que soient les contingences. En deçà, le sujet se retrouve dans la situation illustrée avec le tabouret à trois pieds : avec seulement trois pieds, il n'est plus question qu'il en manque un seul.

On note que, l'année suivante, dans son séminaire *La Relation d'objet*, à propos du petit Hans, quoique Lacan mette préalablement en cause la carence du personnage paternel, l'accent porte sur ce qui peut y suppléer, à savoir le rôle joué par l'objet phobique : le cheval ²³. Ce point est essentiel. Le fait qu'on puisse suppléer au Nom-du-Père prouve que ce n'est pas le personnage, mais la fonction qui compte.

Puis, en 1975, dans une période marquée par le déclin social de l'ïmago du père et de la figure du père dans nos sociétés, Lacan introduit un outil radicalement nouveau : le nœud borroméen ²⁴. Le maniement du nœud a permis de resituer la fonction paternelle comme fonction supplémentaire,

et non plus indispensable. Au départ, il a fait de cette fonction l'équivalent d'un symptôme²⁵. Puis ce symptôme s'est vu redéfini, non plus comme compromis névrotique, mais comme une fonction de nouage parmi d'autres, que Lacan nomme *sinthome*. À ce titre, le nouage au quatrième réalisé par l'opération de la métaphore paternelle, que l'on pourrait nommer *sinthome Père*, se présente comme particulièrement efficace.

Mais cette avancée permet aussi d'envisager que des *sinthomes* autres que le *sinthome Père* puissent réaliser au quatrième rond un nouage des trois consistances suffisamment solide pour parer à d'éventuels épisodes de décompensation : « Le cas princeps de suppléance entendue dans ce sens de suppléance *sinthomatique* reste celui de James Joyce, en tant qu'il a réussi, aussi bien qu'y réussit le névrosé, à effectuer un nouage subjectif au quatrième rond, mais où la nomination se passe du père²⁶. »

* ↑ Question travaillée pour une intervention à Foix le 15 juin 2023.

1. ↑ Le groupe de travail de Foix, qui comprend une quinzaine de participants, est animé par un petit collectif composé de sept personnes : trois membres de l'École et quatre membres de l'IF. Il se réunit un jeudi par mois autour d'une question clinique ou théorique présentée par un participant, en lien avec le thème de l'École, du collège clinique ou du cartel dans lequel il travaille. Ce collectif ouvre le groupe habituel lorsqu'il organise des rencontres avec des psychanalystes extérieurs, invités pour une intervention, un séminaire ou une conférence. Les membres de ce groupe font partie du Pôle 6.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 210. « Notre point de départ, le point où nous en revenons toujours, car nous en serons toujours au point de départ, c'est que tout vrai signifiant est, en tant que tel, un signifiant qui ne signifie rien. »

3. ↑ Le petit être humain n'est plus dans le chaos des débuts de la vie. Le corps du sujet se trouve alors séparé de la jouissance illimitée – la sienne et celle de l'autre. Ce *processus d'aliénation-séparation* – aliénation au langage et séparation d'avec la jouissance illimitée – engendre une double perte, puisque le symbolique reste impuissant à nommer le réel perdu. C'est une limite de la chaîne signifiante, prototype de la castration.

4. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 594.

5. ↑ Seul l'enfant dont la mère peut produire une alternance présence-absence aura à construire une réponse à l'énigme du désir maternel. Logiquement, l'enfant qui n'est pas confronté à une absence repérée de la mère ne se pose pas la question de son désir.

6. ↑ J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 23-84.

7. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits, op. cit.*, p. 577.

8. ↑ En référence à la figure du père, père de l'enfant.
9. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 373-374. Le père représente alors « l'incarnation de la loi dans le désir ».
10. ↑ Soit l'échec de la substitution signifiante par laquelle le Nom-du-Père barre le désir de la mère et donne au sujet la signification phallique.
11. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », art. cit., p. 575.
12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 284.
13. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », art. cit., p. 553.
14. ↑ Précisons que Lacan travaille alors principalement avec les registres *symbolique* et *imaginaire*, car il n'a pas encore vraiment introduit le réel. Pour lui, c'est à partir du symbolique et de l'imaginaire que le sujet pense et se situe dans le monde.
15. ↑ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », art. cit., p. 558.
16. ↑ *Ibid.*, p. 574.
17. ↑ *Ibid.*, p. 583.
18. ↑ *Ibid.*, p. 575.
19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, op. cit.*, p. 296.
20. ↑ *Ibid.*, p. 304.
21. ↑ Ce point d'identification inconscient correspond à la façon dont les névrosés traitent l'énigme de l'Être en fonction de leur interprétation du désir de l'Autre. L'objet fantasmatique vient en quelque sorte obturer la béance de la structure. La position dans le fantasme trouve ses résonances, ses appuis, dans les relations au quotidien.
22. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, op. cit.*, p. 359.
23. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994. Le cheval, objet phobique mis en fonction de signifiant, permet d'organiser l'ensemble des significations et de métaphoriser les relations du sujet avec sa mère.
24. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, 1974-1975.
25. ↑ Le symptôme père.
26. ↑ M. Bousseyroux, *Clinique des psychoses*, séminaire d'École 2004-2005, Toulouse, L'En-je lacanien, p. 72.

BRÈVE

Marc Strauss

À propos de *Un silence pour appui. Anacrouse de l'analyste* de Michel Bousseyroux *

Si nous en croyons Lacan et faisons du discours analytique le récent quatrième où s'achève sans se fermer leur ronde, le dernier opus de Michel Bousseyroux, paru aux Éditions *nouvelles* du Champ lacanien, *Un silence pour appui, Anacrouse de l'analyse*, s'inscrit dans une grande tradition, celle de l'Orthodoxie, où le magistère n'est pas un complément de la Parole mais le souffle qui la rend vivante à travers les âges.

Michel, qui n'en est pas à son coup d'essai, comme le rappelle la liste de ses publications antérieures, s'emploie à recevoir et à transmettre cet enseignement inédit, que Lacan a soutenu à travers ses écrits et ses interventions orales. C'est toujours la même rigueur joyeuse et érudite qui l'anime pour suivre le fil des explorations du Maître, l'accompagner dans ses errements, explorer avec lui les impasses et en produire le coup de force d'une issue qui fait sa place à un dire qui ne se dédit pas. Toujours la même chose alors ? Que nenni, cette fois Michel nous amène au bout du bout, celui qui pour Lacan énonçait la logique ultime de l'acte. Ses pas précédents empruntaient large et avaient leur préférence du moment, religion, philosophie, linguistique, logique, topologie, poétique, etc., mais il n'a cessé d'affirmer une fin, la fin de la séance à la discrétion de l'analyste et la fin de l'analyse, pour en resserrer le point. Michel nous conduit donc au bout du symptôme, à partir du tout dernier enseignement de Lacan, avec le borroméen généralisé, le trou, le silence. Il aura fallu à Lacan toute une vie et une cohorte d'interlocuteurs choisis pour en faire apparaître le tableau, avec son nouage et son dénouage incessant qui vouent le parlêtre aux grincements du symptôme lorsque l'acte reste en défaut. En orfèvre expérimenté, d'une langue ciselée qui n'appartient qu'à lui, Michel en dégage la voie et lui donne son souffle.

* ↑ M. Bousseyroux, *Un silence pour appui, Anacrouse de l'analyste*, Paris, Éditions *nouvelles* du Champ lacanien, coll. « ... In progress », 2024.

FRAGMENTS

La douleur d'exister

Cette incohérence dans Sade, négligée par les sadistes, un peu hagiographes eux aussi, s'éclairerait à relever sous sa plume le terme formellement exprimé de la seconde mort. Dont l'assurance qu'il en attend contre l'affreuse routine de la nature (celle qu'à l'entendre ailleurs, le crime a la fonction de rompre) exigerait qu'elle allât à une extrémité où se redouble l'évanouissement du sujet : avec lequel il symbolise dans le vœu que les éléments décomposés de notre corps, pour ne pas s'assembler à nouveau, soient eux-mêmes anéantis.

Que Freud cependant reconnaisse le dynamisme de ce vœu ¹ en certains cas de sa pratique, qu'il en réduise très clairement, trop clairement peut-être, la fonction à une analogie au principe du plaisir, en l'ordonnant à une « pulsion » (demande) « de mort », voilà ce à quoi se refusera le consentement spécialement de tel qui n'a pu même apprendre en la technique qu'il doit à Freud, non plus qu'en ses leçons, que le langage ait d'autre effet qu'utilitaire, ou de parade tout au plus. Freud lui sert dans les congrès.

Sans doute, aux yeux de pareils fantoches, les millions d'hommes pour qui la douleur d'exister est l'évidence originelle pour les pratiques de salut qu'ils fondent dans leur foi au Bouddha, sont-ils des sous-développés, ou plutôt, comme pour Buloz, directeur de *la Revue des Deux Mondes*, qui le dit tout net à Renan en lui ² refusant son article sur le Bouddhisme, ceci après Burnouf, soit quelque part dans les années 50 (du siècle dernier), pour eux n'est-il « pas possible qu'il y ait des gens aussi bêtes que cela ».

N'ont-ils donc pas, s'ils croient avoir meilleure oreille que les autres psychiatres, entendu cette douleur à l'état pur modeler la chanson d'aucuns malades qu'on appelle mélancoliques.

Ni recueilli un de ces rêves dont le rêveur reste bouleversé, d'avoir dans la condition ressentie d'une renaissance intarissable, été au fond de la douleur d'exister ?

Ou pour remettre à leur place ces tourments de l'enfer qui n'ont jamais pu s'imaginer au-delà de ce dont les hommes assurent en ce monde l'entretien

traditionnel, les adjurerons-nous de penser à notre vie quotidienne comme devant être éternelle ?

J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*,
Paris, Le Seuil, 1966, p. 776-777.

-
1. [↑](#) Dynamisme subjectif : la mort physique donne son objet au vœu de la seconde mort.
 2. [↑](#) Cf. la préface de Renan à ses *Nouvelles études d'histoire religieuse* de 1884.

Une tâche qui perd ici son sens

Il n'en reste pas moins que cette formidable élucubration d'horreurs, devant laquelle fléchissent non seulement les sens et les possibilités humaines, mais l'imagination, n'est strictement rien auprès de ce qui se verra effectivement à l'échelle collective si éclate le grand, le réel déchaînement qui nous menace. La seule différence qu'il y a entre les exorbitantes descriptions de Sade et une telle catastrophe, c'est que dans la motivation de celle-ci ne sera entré aucun motif de plaisir. Ce ne sont pas des pervers qui la déclencheront, mais des bureaucrates, dont il n'y a même pas à savoir s'ils seront bien ou mal intentionnés. Ce sera déclenché sur ordre, et cela se perpétera selon les règles, les roues, les échelons, les volontés ployées, abolies, courbées, pour une tâche qui perd ici son sens. Cette tâche sera la résorption d'un insondable déchet rendu ici à sa dimension constante et dernière pour l'homme.

J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 273.

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 : 108 €

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

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

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

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

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

Prix spécial pour 5 numéros : 30 €

Frais de port en sus :

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

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

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

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

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