

Hétérité

1

Revue de l'Internationale des Forums du Champ lacanien

Mai 2001

Hétérité

Conseil éditorial international

Gabriel Lombardi, Argentine
José Monseny, Espagne
Luis Fernando Palacio, Colombie
Leonardo Rodriguez, Australie
Antonio Quinet, Brésil
Colette Soler, France

Pour la France

Rédaction : Michel Lapeyre

Comité scientifique : Claude Léger et Jean-Jacques Gorog

Maquette : Isabelle Calas

Traduction :

Maria Vitoria Bittencourt
Colette Chouraqui-Sepel
Sylvana Clastres
Vicky Estevez
Laurence Mazza-Poutet
Bernard Nominé
Michèle Poli-Allen
Louis Soler

Couverture : *Mutant à masque d'ancêtre*, par Raquel Forner
Réalisation : Fabiana Cassin

N° ISBN : 2-9515133-3-X
EAN : 9782951513334

Publié par Les Forums du Champ lacanien
118, rue d'Assas, 75006 Paris. Tél. : 01 56 24 22 56

Hétérité. « Titre d'un choix ». Celui de la nouvelle revue internationale des Forums du Champ lacanien. Le mot paraîtra barbare aux embaumeurs du vocabulaire. Il l'est. C'est même ça qu'il dit : l'Autre qui ne marche pas au pas des maîtres-mots qui font marcher les masses. Il le dit dans la langue Autre, substantivant l'Ἐτερος (Eteros), voire l'Ἐτερα (Etera) du grec, pour évoquer l'Autre tellement autre qu'il en devient réel.

Qu'attendre de mieux du psychanalyste, si trouver le mot qui vaille pour la chose, le dire qui vaille pour du réel, est l'ambition de sa discipline ? Avec ce terme, qu'il avançait en 1980, lors de la dissolution de l'EFP, Lacan payait d'exemple. Une fois de plus. Et tant pis pour les BC-BG de la langue analytique. L'inconscient, lui, n'est pas bégueule, et vouloir châ(i)r le vocabulaire le renverrait au placard. Pour faire émerger la vérité Autre que chacun porte en soi, tout lui est bon du cristal de la langue, et même des langues au pluriel : condensation, glissement, équivoques en tous genres, anagramme, contrepét, emprunts, homophonies, etc.

Hétérité, c'est donc le titre d'un programme. Un programme Autre, évidemment.

Il s'inscrit dans l'histoire des Écoles issues de l'enseignement de Lacan après la dissolution de l'EFP, où, comme dans toutes les histoires, la logique commande. Ici, celle du tout et de la particularité. Inutile de remonter à Aristote. Aujourd'hui, l'Autre manque, il y a lurette qu'on le sait. Impossible donc de supposer que le réel soit unifié. Résultat : pas la moindre convergence, chacun est autre, et la plus petite singularité de jouissance, péril ! De là, les programmes du tout.

Pour faire un tout avec la multiplicité sans ordre d'un tas, un tas de gens, ou un tas de psychanalystes, il suffit d'un Un, énonciateur Unique, qui élève la masse à la dignité de l'ensemble, d'où elle peut croire participer à... l'universel. Il y en a eu quelques-uns dans le siècle, de ces programmes du tout. Freud l'avait vu venir, dès 1920, avec ses développements sur la psychologie des masses. Hétérité, c'est la bannière d'une autre promesse : celle de la sortie du faux choix forcé dont on veut intimider la psychanalyse d'après

Lacan, d'une voie à trouver entre dispersion et totalisation, entre babélisation et unisson de commande.

Cette sortie est possible, si, et seulement si, le discours analytique prévaut du côté des analystes. J'en conclus d'ailleurs que là où le Un croit devoir se lever pour sauver la psychanalyse – on a entendu ça –, il avoue, en fait, qu'il en est déjà sorti, qu'il table sur le maître, mais que cette sortie, il la prend pour une entrée.

L'expérience ordonnée d'une psychanalyse se déploie discrètement entre ces deux partenaires que sont l'analyste et l'analysant. De ce fait, elle est certes fort peu propice à la massification homogénéisante et fait embarras pour les associations analytiques. Mais, l'inconscient en exercice, qui foment l'hétérité du symptôme et du sexe, ne va pas sans un certain réel. Pour n'être pas le réel de la science, il ne s'en impose pas moins dans l'épreuve d'une psychanalyse, et il s'avère de ce fait susceptible de fonder une communauté qui ne passe pas par l'identification, ni au chef, ni au semblable, mais par un même rapport au réel du sujet.

Cette communauté qui se met à l'École du discours analytique est nécessaire, car l'expérience ne se soutient qu'à contre-courant, et avec d'autres, toute l'Histoire le montre. D'où ce terme étonnant de « cause psychanalytique » que l'on trouve déjà sous la plume de Freud. Elle est bien étrange, à n'en pas douter, cette cause qui inverse le principe ségrégatif, voire raciste, de toutes les autres, en cultivant... l'intérêt pour l'Autre, sous toutes ses formes.

Programme impossible ? C'est ce qu'il faudra démontrer. Il s'avance modestement sous le signe de la diversité des langues, des pays, des énonciations. Ces voix multiples se répondent sans former un chœur, n'ayant en partage que leur commune polarisation vers l'Hétérité.

Colette Soler
mai 2001

1. Cf. Colette Soler, Louis Soler, Jacques Adam, Danièle Silvestre, *La Psychanalyse, pas la pensée unique. Histoire d'une crise singulière*, éd. du Champ lacanien, Paris, juin 2000. Et, sous la direction de Maria Anita Carneiro, *A cisão 1998*, éd. Marca d'Agua Livraria e Editora Ltda.

Éditorial

Le champ freudien, de sa nature, se perd. C'est ainsi que Lacan a caractérisé le champ ouvert par Freud, en des termes que la clinique et l'histoire du mouvement analytique viennent corroborer. La clinique : chaque fois que l'analyste doit tirer la certitude de son acte... de l'oubli et du doute du rêveur ; chaque fois qu'il doit soutenir la règle fondamentale au-delà du principe de plaisir, qui favorise l'oubli du symptôme. Le mouvement psychanalytique : quand il encombre le champ freudien de littérature sur le moi, ou quand il le dégrade en le réduisant à un label. C'est ici également que l'analyste peut trouver l'occasion de renouveler sa certitude, en tant que témoin de cette perte qui, paradoxalement, répétitivement, assure le maintien du champ freudien.

C'est fort de cette logique que Lacan a abordé le champ freudien – et de façon plus explicite encore, après son exclusion de l'IPA –, et qu'il a su traduire cette logique en une politique de retour aux sources, justifiée par le fait que toute pratique dans le champ freudien se rapportait à un désir original, celui de Freud.

Le mouvement psychanalytique se voit aujourd'hui confronté à une réédition de cette perte. En contrecoup à l'intervention de Lacan dans le mouvement analytique, le Champ freudien, devenu marque déposée, a été unifié. Après une telle prouesse, l'analyste ne peut plus aspirer à sa reconquête pure et simple. Le pari qu'il fait, même s'il se répète à l'identique, est différent, et appelé à se renouveler ailleurs. Il s'agit maintenant de retourner à un autre désir original, celui de Lacan, cette fois, d'un Lacan qui a su ouvrir le champ freudien sur un terrain impossible à clôturer, celui de la jouissance et de son économie, qui inclut les liens sociaux, qui n'exclut pas les différences, qui concerne tout ce qui est resté hors discours. Même

8 -

si Lacan a laissé ce champ à l'état de désir inaccompli (*Wunsch*), il l'a défini le 11 février 1970, dans un évident appel à d'Autres chargés de le réaliser :

« ... S'il y a quelque chose à faire, dans l'analyse, c'est l'institution de cet autre champ énergétique, qui nécessiterait d'autres structures que celles de la physique, et qui est le champ de la jouissance (...) Pour ce qui est du champ de la jouissance – hélas, on ne l'appellera jamais, car je n'aurai sûrement pas le temps même d'en ébaucher les bases, *le champ lacanien*, mais je l'ai souhaité –, il y a des remarques à faire. »

L'IF a relevé le gant à l'instant même de sa création. Ce vœu de Lacan figure dans sa *Charte de principes*.

Hétérité, revue de psychanalyse, lui consacre dans son premier numéro un large dossier, que nous avons divisé en trois parties. La première recueille les résultats initiaux d'une exploration des linéaments du concept de champ lacanien. La deuxième donne lieu à une réinterrogation du malaise dans la civilisation décrit par Freud, et qui peut être reformulé et inclus dans le champ lacanien. La troisième étudie le lien de la psychanalyse en intension avec quelques références de l'extension du champ lacanien, à l'horizon duquel se profilent l'Œdipe, la société de psychanalyse et, moins ostensiblement, la nouvelle manipulation des groupes sociaux comme effet de la science.

Gabriel Lombardi

LE CHAMP LACANIEN

Pierre Bruno
Paris, Toulouse

L'anti-capitalisme féminin

Un jour que je vis Elvire dans son atelier, siégeant devant son chevalet, je pensai involontairement à la « Femme assise », cette pièce helvétique que, dans mon enfance, il fallait prendre garde de ne pas accepter ¹.

Guillaume Apollinaire, in La Femme assise

Une fois trouvé, ce titre n'est pas facile à porter.

Je suppose néanmoins exclu le quiproquo qui m'imputerait une conversion à la sociologie électorale ou qui me prêterait de croire, à l'instar de Wilhem Reich, que les femmes qui ne sont pas marxistes sont folles.

Ma seule visée est de contribuer à « jeter les bases », l'expression est de Lacan, « du champ lacanien », qui se présente corrélatif à la quadrature des discours. Pour définir ce que les pêcheurs appellent un *rumb* (r, u, m, b), c'est-à-dire une zone de pêche réservée aux premiers arrivés, j'ai procédé en trois moments :

1) Un essai d'élucidation des quatre discours en tant que dévolutifs d'une jouissance inauguralement perdue, et, dans ce cadre, l'examen de cette dérogation que constitue le discours capitaliste.

2) La preuve par la négentropie sociale du côté féminin.

3) L'au-delà de l'objet *a*.

I

Je commence par le début.

Le discours : la nouveauté, dans les mathèmes du discours,

1. Comparer Elvire à une « fausse pièce » peut paraître discréditant. En lisant cet article, on vérifiera qu'il n'en est rien, puisqu'ainsi une femme fait échec au circuit marchand-financier, en le falsifiant. Quant à ce qu'en penserait Apollinaire...

n'est pas dans le choix des termes, mais dans l'ordonnement de quatre places. Par là je veux souligner que le discours est une formalisation de la logique collective. Il introduit la place de l'autre (avec un a minuscule). Cette formalisation est ordonnée rétroactivement par le discours analytique, lui-même commandé par cette vérité radicalement cruelle : tant que l'Autre existe, l'autre n'existe pas en tant que sujet.

La jouissance : c'est une anti-substance, ou une « substance négative ». Il est de ce fait impossible de prédiquer quoi que ce soit d'elle avant qu'elle ne soit positivée. Quant à la nommer, tout est là, puisque comment nommer quelque chose qui se soustrait à tout prédicat ? Par ailleurs, Lacan martèle ceci sous tous les angles, elle est, intrinsèquement, le non-lieu par excellence. La jouissance n'a pas lieu. C'est pourquoi, pour avoir lieu, puisqu'elle n'est pas rien, elle se répète. Elle se répète sous la forme d'une perte qui, à chaque occurrence, nous rappelle à son ordre mortel qui est celui de la néantisation des choses par le langage. Le terme constituant du discours est ainsi ce *a*, cette perte, dont la place dans chacun des discours détermine une économie spécifique de la jouissance.

– Dans les quatre discours, la rotation d'un discours à l'autre est permise. Le discours capitaliste, lui, est dérogoire en ceci qu'il n'y a pas de passage possible à un autre discours. Il tourne en rond sur lui-même, sans autre issue que la crevaision. De ce discours, certains, Deleuze et Guattari, ont pensé qu'on pouvait le quitter par la voie du hors-discours. Marx lui-même a ignoré que ce discours tournait en rond, ou plutôt, ayant eu l'intuition de ce cercle, puisqu'il fait allusion à l'éventualité d'une pourriture de l'histoire, qu'il redoutait par dessus tout, il a choisi de privilégier un évangile, le sens de l'histoire, un j'ouis-sens, comme alternative au capitalisme. Pourtant, la prise au sérieux de cette intuition lui aurait livré la clé de la sortie. Reste qu'il n'est pas facile de dire si l'échec contemporain du communisme est à imputer à ce choix de Marx. Lacan, sur la nature du communisme soviétique, soutient d'abord la thèse d'un régime réglé par le discours universitaire (dans *L'Envers de la psychanalyse*), puis, dans *Le Savoir du psychanalyste*, considère le même communisme comme l'accomplissement du discours

capitaliste (jusqu'à maintenant, le cours de l'histoire a plutôt vérifié cette deuxième proposition).

J'aborde enfin le noyau de la question que je souhaite résoudre. Par sa face abrupte, on peut la formuler ainsi, dans des termes que Lacan ne stabilisera qu'avec le recours à la topologie borroméenne. Il y a, dans chaque discours, une barrière de la jouissance. Le sujet, à ses différentes places, nourrit le savoir inconscient d'une herméneutique qui vise à faire sens de ce qui, dans le discours, présente cette barrière, à savoir l'interdiction de la jouissance phallique. Cette interdiction est signifiée par la prohibition de l'inceste, mais structurellement, elle tient à ce que le sujet ne trouve pas son compte dans la jouissance du phallus. Quant à l'alimentation du savoir par un sens (ce fut, un temps assez long, l'idéal de la parole pleine), seul le discours analytique peut s'en acquitter, c'est-à-dire en sortir, puisque, si nous suivons les flèches, le sujet ne rejoint jamais le savoir. Pour m'en tenir à un seul exemple, ce sens, dans le discours universitaire, consiste dans l'*homme nouveau*.

Dès lors, dans ce carré des discours, qu'en est-il de la jouissance spécifiquement féminine, telle qu'elle se forme du pas-tout – c'est-à-dire de l'usage restreint du chaussoir de la castration ? Le pas-tout de la jouissance féminine excède-t-il au champ des discours ?

Je mentionne pour mémoire que la même question se pose – *mutatis mutandis* – pour le hors-discours de la psychose, à ceci près – qui est capital – que le féminin ne rejette pas la castration, mais la limite d'un bord.

Pour ce qui est de la jouissance féminine, une réponse positive s'imposerait si un discours se prévalait d'être un tout susceptible de faire univers. Or, c'est le contraire que Lacan soutient. Il n'y a pas d'univers du discours, du fait justement de l'interdiction de la jouissance phallique dont Lacan écrit la trace par le poinçon noir, ou la double barre entre les deux places inférieures, traduisant ainsi une faille qui est de structure. Par contre, le discours capitaliste, de se prétendre « naturel », exclut cet hiatus. Au niveau où se pose la

question, la seule conclusion que nous pouvons adopter est celle-ci : seul le discours capitaliste, en tant qu'il tourne sur lui-même, est improprie à ce qu'on puisse y lire la jouissance féminine. Pour le reste, un examen plus poussé est nécessaire.

II

Pour cet examen plus poussé, il convient de rappeler encore ce qu'il en est de la fonction du discours. Là où Freud rappelle, avec justesse, qu'il n'y a de psychologie sociale qu'à prendre les individus un par un, Lacan s'oriente avec le pari qu'il est temps d'articuler psychanalytiquement cette logique collective qui permettra de parer aux agrégations groupales par identification. Je l'ai dit, cela implique un renversement radical de perspective. *Du sujet à l'Autre – de l'Autre à l'autre*. Tel est le mouvement qui aboutit au discours. Si le sophisme du groupe, d'ailleurs, n'est pas écarté dans l'article de 1944, c'est que l'autre y fonctionne non comme sujet, mais comme homologue. D'où cette proposition, que la prise en considération de l'autre en tant que sujet est ce qui distingue, de la psychologie groupale, la logique des discours, y compris pour les discours autres que le discours de l'analyste.

Jusqu'à aujourd'hui, l'histoire n'a retenu, pour la construction de la cité, que le discours du maître (avec ses deux variantes asymétriques, le discours universitaire et le discours capitaliste). Le discours hystérique n'a pu prévaloir que dans des intervalles courts, et le discours analytique dans des espaces très locaux.

Ces constats établis, je reviens sans délai à mon titre.

La fonction du féminin dans la cité est abordé dans « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine » (1958). Lacan attire l'attention sur l'opposition entre les effets sociaux de l'homosexualité féminine et ceux de l'homosexualité masculine, qu'il caractérise par « une entropie s'exerçant vers la dégradation communautaire ». Il n'y a donc pas, pour Lacan, d'unisexe de la *gay pride*. Pourquoi cette thèse ? La raison s'en fonde rétroactivement dans *L'Étourdit*. L'homosexualité féminine relève de l'amour pour l'Autre sexe, elle est donc hétérosexuelle, ce qui suscite une

question insolite : l'hétérosexualité d'un homme implique-t-elle aussi ce passage par l'homosexualité féminine ? Ce n'est pas aussi fantasque que cela y paraît, si l'on se souvient que le prototype de l'amour courtois se trouve chez la jeune homosexuelle, dans sa relation à la dame.

Ne nous enflammons cependant pas.

Je retiendrais plutôt, dans les vingt lignes programmatiques qui concluent son article, sous le titre « La sexualité féminine et la société », outre la référence au catharisme que je laisse de côté, celle à l'Éros de l'homosexualité féminine, tel qu'incarné dans le mouvement des Précieuses, en tant qu'il fait pièce à l'entropie sociale – à l'atteinte du *tissu* social (expression qui est à peine une métaphore).

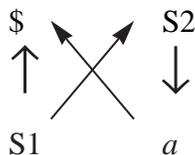
Le ciment de ce *femmes entres elles* tient dans le recours à la périphrase pour rénover le langage – il s'agissait de vérifier que sa privatisation n'entraînait pas sa désactivation – ce qui fut décrié et moqué. Reste que ce sont les Précieuses qui ont appris aux hommes de la fin du Moyen Âge occidental à parler d'amour avant de s'y livrer, rompant ainsi avec la brutalité prédatrice de la chevalerie. Auparavant, bien auparavant il y eut, comme groupement de femmes, les Amazones – corps mythique, dont selon certains historiens le noyau historique serait à trouver du côté des femmes-guerriers du Sud-Caucase. Quoi qu'il en soit, de ces deux « mouvements », on peut dire qu'ils n'étaient pas fermés sur eux-mêmes, mais au contraire ouvraient leur espace au joint d'une fonction qui était de prélever un par un les hommes de leur groupe masculin imbécile pour les civiliser grâce à l'élection d'un homme par une femme. C'était la visée attestée de la fête des roses chez les Amazones (évoquée par Kleist dans ce chef-d'œuvre sublime qu'est *Penthésilée*) et de la ruelle, où l'amant n'entrait qu'apprivoisé, chez les Précieuses.

Nous connaissons relativement bien, grâce à Freud, l'imbécillité du groupe (*Masse*) masculin – l'Église, l'armée, et prenant le relais, l'entreprise. Un homme est, à cet égard, d'une part fragile, parce qu'il est tenté, par un piétisme filial excessif, de faire primer

la parole donnée au groupe, y compris au prix de ne pas répondre à l'appel du féminin (de l'homme de foi au pervers, la pente est savonneuse) mais d'autre part bien armé, pour autant que le fantasme obsessionnel le fixe dans « un manque de confiance dans l'Autre » qui n'est pas sans le prédisposer, s'il ne se détourne pas de la racine de son doute, à se séparer plus facilement que l'hystérique du couplage avec le père.

L'hystérique, elle ou il, se dévoue à soutenir un père dont la parole ne pourrait être prise en défaut, ce qui la ou le prédispose, pour se soustraire partiellement à ce devoir vain, au mentir, pas toujours vrai. Cette remarque éclaire ce qui fonctionne comme groupement côté féminin (en plus du fait que les femmes ne sont pas totalement exclues de l'Église, de l'armée, ni de l'entreprise). Freud nous a en livré le modèle, sans nous le dire explicitement. C'est le pensionnat de jeunes filles, dont le ballet est réglé par l'identification à l'imaginaire de l'Autre réel. Cependant, la survenue de ces phénomènes dans le groupement féminin ne peut caractériser la communauté qu'on peut attendre de leur Éros. Si la femme est, pour l'homme, moitié, ce n'est pas réciproque. La moitié, pour la femme, c'est la solitude, ce qui préserve la place vide dans laquelle nous trouvons, à mon sens, la condition structurale pour que l'autre y soit logé comme sujet, ce que confirme l'observation de ce qu'on appelle, sans trop savoir ce qu'on dit, la sensibilité féminine.

Je reviens alors, directement, au discours capitaliste.



Il s'écrit par interversion du terme signifiant maître (S1) et du terme sujet (\$), à partir du discours du maître. Du coup, la barrière de la jouissance, soit ce qui fait limite au savoir, est effacée par cette opération. Du coup aussi, le circuit de ce discours n'est plus interrompu entre production et vérité, mais s'institue comme circulaire indéfiniment. « La soif du manque à jouir », en tant que ressort du

sujet se résout, virtuellement (je ne dis pas potentiellement car nous n'obtenons jamais d'actualisation, sinon de toc), par la promesse d'une participation de tous, prolétaires et patrons, à l'éden d'une jouissance désormais possible – c'est le bal des vampires, dont le mythe se consolide, dans le romantisme dit noir, avec la montée du capitalisme. Ruse diabolique de l'histoire : prolétaires et patrons, ennemis-unis dans la compétition du plus-de-jourir. Cependant, à consommer sans mérite son *a*, le sujet se consume sans gloire. L'objet cause de son désir se ravale à l'objet de sa consommation, dans ce que le langage translinguistique contemporain, le pidgin scientifico-capitaliste, a nommé un *deal* (cf. la pièce de Koltès : *Dans la solitude d'un champ de coton*). Le sujet, dans ce discours, se rabougrit jusqu'à devenir un clone du consommateur idéal, nécessaire à la survie du système, et pendant du travailleur idéal qui, en S2, consacre tout son savoir à alimenter la combustion du discours.

Le point faible cependant de ce discours capitaliste est paradoxalement le point faible de la théorie de Marx. Marx tient que le prix est un reflet de la valeur. Certes, il a raison contre les théories utilitaristes et néo-utilitaristes qui, déconnectant radicalement prix et valeur, font l'impasse sur la plus-value, qui reste pourtant le secret de la mise en valeur du capital. Bien qu'il rappelle, comme une évidence, mais une évidence non questionnée justement, qu'il n'y a pas de valeur d'échange sans valeur d'usage, il ne saisit pas que la plus-value n'est efficiente dans le discours capitaliste qu'en tant que plus-de-jourir. Le mystère du prix (par exemple du prix des œuvres d'art, sur lequel Marx s'est sympathiquement cassé la tête) n'est sans doute abordable qu'à la condition de tenir compte que, dans la diachronie concrète de l'échange, la valeur de jouissance prime sur le coût de production. L'anthropologie structurale est d'ailleurs restée assez floue sur ce point, puisque, si la femme, comme elle le pose, est un bien, son prix est-il le reflet de sa valeur ? L'économie de dépense, mise en valeur par Marcel Mauss et Georges Bataille, témoigne à elle seule que la réponse est négative, parce qu'une femme, à supposer qu'elle soit un bien, n'a pas de prix. Remarque banale qui ébranle pourtant les fondations du discours capitaliste. Si en effet, pour résumer, Marx a tort contre les

économistes néo-utilitaristes de maintenir l'homologie du prix et de la valeur, tout en ayant raison de soutenir une conception non subjective de la valeur, l'économie néo-utilitariste elle ne sait plus quoi faire quand le plus-de-jouir afférent à la plus-value est mis en échec par la *grève* d'une femme refusant d'incarner un *a* consommable, quel que soit le prix qu'on y mette. On mesure le génie précurseur d'Aristophane, reconnaissant, il y a plus de 2000 ans, la grève de l'amour comme arme de la paix.

Un mot enfin de la troisième question posée par Lacan dans *Propos directifs...* : pourquoi l'instance sociale de la femme reste-t-elle transcendante à l'ordre du contrat que propage le travail ? Dans le travail, le contrat qui se présente sous la forme salaire = temps de travail nécessaire à la formation et l'entretien d'une force de travail donnée masque l'exploitation – la part de travail non payée. Dans un ménage moyen soit la femme dépense et l'homme compte, soit c'est le contraire. Cet aménagement trivial est coextensif au discours capitaliste. Mais quelle que soit la variante retenue, soit qu'elle dépense, soit qu'elle compte, une femme, me semble-t-il, est en soi objection au discours capitaliste, en étant soit une surconsommatrice qui fait la preuve qu'aucun plus-de-jouir ne peut la satisfaire, soit une comptable qui se met en dehors de l'idéologie consommatrice, en quoi alors elle sacrifie à sa passion de la privation, sans s'apercevoir d'ailleurs qu'elle s'homologue, comme symptôme, au prolétaire. Pour une femme, la vie, contrairement à Pascal, n'est pas un objet, quelle que soit la valeur de cet objet.

III

Ce premier pas, qui permet de démarquer irréversiblement le champ des besoins et le champ lacanien, est assuré pour nous, me semble-t-il. Autre est le pas franchi après *L'Envers de la psychanalyse* et « Radiophonie ». Je reprends une citation maintenant courante, sur laquelle il y a déjà quelque temps, Marie-Jean Sauret avait attiré mon attention. On trouve ça dans « Le savoir du psychanalyste ». Lacan caractérise le discours capitaliste par (je cite) « La *Verwerfung*, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique [...] le rejet de quoi ? De la castration. Tout ordre, tout

discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour ... » (6 janvier 1972). J'ai déjà longuement commenté cette citation. Si Lacan intervertit \$ avec S1, c'est parce que le véritable sujet du capitalisme, c'est le prolétaire (la substitution de \$ à S1 fonde la découverte de Marx). Le prolétaire-sujet est en place d'agent parce que privé de tout, il est sommé de consommer pour jouir, devenant ainsi le frère en plus-de-jouir du capitaliste, qui ne manque pas de le lui faire remarquer, ironiquement s'il obéit à l'éthique protestante de la consommation minimale, cyniquement s'il est un glouton des nourritures terrestres. Sans cet agent qui n'a rien et qui consomme, il y a belle lurette que le cycle A-M-A' se serait rompu. Le prolétaire devient ainsi un facteur essentiel de la valorisation du capital – c'est-à-dire de l'extorsion de la plus-value. Pourquoi alors parler de rejet de la castration ? Parce que le discours capitaliste se présente comme le seul et l'unique à pouvoir supprimer la barrière de la jouissance en rendant celle-ci possible. $a \rightarrow \$$, c'est la castration rejetée, puisque cette flèche est indexée dans le discours capitaliste, du possible, là où, dans le discours analytique elle porte le sceau de l'impossible. Tous exploités, tous soumis au joug du plus-de-jouir, tous capitalistes, c'est le triple hurrah de ce discours qui se fait fort d'avoir laïcisé *l'Éden, Éden, Éden*. Or, et c'est en quoi le seul symptôme du discours capitaliste c'est le prolétaire, non seulement celui-ci n'est pas saturé, même si c'est ce qu'il voudrait, par le plus-de-jouir, mais plus il collabore à ce discours, plus il en est éjecté – devenant le témoin vivant de ce que le rejet de la castration a pour conséquence la ségrégation et la défaite du lien social – constatable dans la réalité de notre histoire contemporaine. Dans ce procès, comment se situe le féminin ? On peut le situer de deux façons.

– Indirectement d'abord. Si le discours capitaliste met à l'écart les choses de l'amour, mise à l'écart inscrite dans le rejet de la castration, c'est d'être antagonique avec cette modalité du choix amoureux qui, à l'inverse de l'anthropologie qui fait de la femme un bien (ce en quoi même le romantisme de la femme sans prix ne suffit pas à contester le discours capitaliste), fait valoir que c'est une femme qui choisit un homme, en le prélevant dans la horde masculine – *en le castrant du groupe*. Le choix d'une femme par un

homme, voire le don d'une femme par son père à un homme s'apparente à un rapt. Le ravissement d'un homme par une femme est ce par quoi la castration est établie dans le discours.

– Plus directement, le féminin fait objection au discours capitaliste par son mode de jouissance – pour autant que cette jouissance, s'inscrivant mais pas toute dans la castration, ne saurait s'inscrire dans la flèche $a \rightarrow \$$, – relevant non de a mais de $S(\mathcal{A})$. Certes, le discours capitaliste n'est pas sans moyens de tenter d'atténuer cette incompatibilité. En exploitant sa passion de la privation-dépense par exemple. C'est son espoir mis dans la fameuse catégorie des ménagères de moins de 50 ans, celle qui aurait foi dans la parole capitaliste. Les théories néo-marginalistes, en tant qu'elles tendent à une subjectivation absolue de la valeur, voudraient bien réduire les peuples à cette fiction : un ensemble de travailleurs dociles et de consommateurs heureux. Mais, si vous me permettez ce raccourci, c'est une vision purement phallique de l'économie – ce qui démontre d'ailleurs que l'inflation du tout-phallique a pour terme le rejet de la castration.

Reste que, foncièrement, le féminin, le vouloir féminin, porte à l'existence un « bien qui n'est pas causé par a » et que, de ce seul fait, il porte la ruine du discours capitaliste.

Cette femme-là, \mathcal{L}/a femme, fait-elle partie du champ lacanien ? Elle en est, dirai-je, à condition de ne pas concevoir le champ *lacanien more geometrico* mais *more topologico*. Soit comme le point de rebroussement sur lequel la psychanalyse peut s'appuyer pour développer la tension entre champ lacanien et discours capitaliste. C'est, à mon sens, un de nos devoirs. Ça suppose, entre autres, que les femmes, et les hommes, soient un peu moins hystériques, car le désir féminin contredit au fantasme hystérique. Ça devrait pouvoir se faire. Là j'interpose un paragraphe, non initialement prévu, grâce à la sollicitation d'Isabelle Morin.

Très tôt, dans son examen critique de la personnalité de Daniel Lagache, Lacan en effet distingue le désir féminin d'opérer à partir de l'Autre en tant que barré, tandis qu'il impute au fantasme

hystérique d'être pris dans le scénario de l'objet châtré désiré et désirant d'un Autre imbarrable. Il est imbarrable pour autant qu'il en est attendu une parole pleine, susceptible de fonder un *credo, sum* (je crois, je suis) non falsifiable. C'est ainsi que le père est castrateur, dans le fantasme de l'hystérique, ce qui lui permet d'éluder que le père n'est pas le castrateur mais seulement l'agent de la castration, c'est-à-dire le porteur qui n'en peut mais d'un message du réel qui ne parvient au sujet que si celui-ci (ou celle-ci) sait savoir que ce message n'incombe pas à une intentionnalité castigatrice. L'agent de la castration n'est pas un père punitif, mais messager du réel, et c'est comme tel qu'il est brouillé, déguisé, relégué derrière l'allégorie d'un parole faite foi, immunisant le sujet contre le réel. Il n'est pas inutile d'ajouter que toutes les confusions sur le père réel s'enracinent là.

Si nous arrivons à faire primer le désir féminin sur le fantasme hystérique, nous pourrions dire alors que le champ lacanien n'est pas seulement un rumb, mais, si vous le permettez, une *rumba*.

Bordeaux, 9 et 10 décembre 2000

Michel Bousseyroux
Toulouse

Fondations du champ lacanien

Je vais traiter des fondations axiomatiques sur lesquelles repose, à partir du concept ensembliste de paire ordonnée, la séparation du champ lacanien de la jouissance d'avec l'Autre dont elle déserte le terre-plein – ce qui est une autre paire de manches que pour ce qui, au titre de la Fondation du Champ freudien, s'est institué d'un couple, lui parfaitement coordonné pour mettre sous son joug les reconquis du champ que Lacan avait essarté.

Ce champ, que, le 11 février 1970, Lacan dit avoir souhaité qu'on appelle lacanien, la suite de son enseignement montre assez qu'il a fait bien plus qu'en ébaucher les bases. D'ailleurs, à partir de la révolution borroméenne (au sens kuhnien de la structure des révolutions scientifiques), c'est davantage de champ des jouissances qu'il conviendrait de parler, puisque ce sont trois sortes de jouissances que Lacan inscrit dans le trou triple de *RSI*, la jouissance phallique, celle du corps, dite de l'Autre barré, et celle du sens comme jous-sens. Reste que lorsqu'il a conceptualisé le champ de la jouissance, Lacan n'avait pas encore l'usage du nœud borroméen et de sa structure. Ce n'est pas avec la théorie des nœuds que le concept en a été dégagé mais avec la théorie des jeux et la théorie des ensembles. Car l'abord du champ de la jouissance est avant tout ensembliste. Champ est à entendre dans son acception mathématique, celle qui intervient dans la théorie des groupes et dans les variétés différentielles. C'est dans *Encore* que le concept en est le plus abouti, avec l'application qu'y propose Lacan de l'hypothèse de compacité à ce qu'il appelle « l'espace du s'êtreindre », en référence à la Topologie Générale de Nicolas Bourbaki dont la méthode axiomatique proclamait l'ambition de refaire, sur le fondement de la théorie des ensembles, l'édifice entier des mathématiques.

L'ensemble vide et son enforme : A et a

Cette ambition, Lacan aussi l'a eue. Déjà, dans son séminaire de 1968-1969 intitulé *D'un Autre à l'autre*, qui marque le tournant doctrinal de la conceptualisation lacanienne de la jouissance, il invitait à lire le livre de J. L. Krivine *Théorie axiomatique des ensembles* pour qu'on comprenne bien comment c'est à partir de la notion d'ensemble itératif et de paire ordonnée, qu'il applique à la relation $S1 \rightarrow S2$, que se creuse la structure de l'Autre troué. Dans cette formalisation ensembliste de l'axiome du sujet (comme représenté par un signifiant pour un autre signifiant) c'est le S2 qui, comme savoir, se trouve sans fin décalé, le savoir étant lui-même équivalent à l'attendu de la relation $S1 \rightarrow S2$. Si bien que la paire ordonnée (S1, S2) étant sans cesse substituable au S2, ce dernier est en quelque sorte mis « hors-page ». La promesse de savoir, liée comme telle à la fonction du sujet supposé savoir, est donc toujours remise à la page suivante d'un livre à venir où recule indéfiniment l'inscription du signifiant de l'Autre, S(A), alors réduit, dans sa fonction de l'un-en-plus, à l'ensemble vide (l'ensemble qui n'a aucun élément, noté \emptyset). Lacan compare l'Autre à un cheval de Troie qui, au lieu de laisser dégorger ses guerriers dans la cité endormie, absorbe, engloutit de l'Un dont l'élément s'inclut au titre d'un Autre (l'autre signifiant auprès duquel le sujet se représente) dans l'ensemble A où est d'emblée inclus l'ensemble vide. D'où l'écriture de la structure inconsciente que Lacan propose, le champ de l'Autre y correspondant à ce qui est entre parenthèses :

$$\overbrace{1 (1, \emptyset)}^A$$

De là s'amorce, par itération, le siphon danaïdien de l'un-en-plus, générateur d'un Autre à *topologie ouverte* :

$$1 (1 (1, \emptyset)) \rightarrow 1 (1 (1 (1, \emptyset)))$$

L'ensemble vide creuse dans A la place du savoir comme supposé à un sujet dont l'Un sera supporté par la femme, pour l'hystérique, et par le maître, pour l'obsessionnel.

Ainsi conceptualisée, axiomatisée, la structure inconsciente s'engendre rien que par l'appel du vide en l'Autre, de la même façon que John von Neumann génère les ensembles à partir du seul ensemble vide. Partant de l'idée que le vide, en théorie des ensembles, mène à tout, ce très grand mathématicien (qui a aussi créé, avec l'économiste Oskar Morgenstein, la théorie des jeux) a généré avec le seul ensemble vide non seulement les nombres entiers mais aussi leur ensemble infini ω et la suite des ordinaux transfinis, et même tous les objets mathématiques dont le mathématicien ait besoin.

La conception itérative de la structure signifiante génère, elle aussi, un objet que Lacan nomme *l'autre* avec un petit *a* et dont il dit qu'il est *l'enforme* de grand *A*, ce qui va enformer, ainsi qu'on met sur la forme un chapeau, son vide et d'où va surgir, tel le lapin du chapeau de l'incomplétude de l'Autre, la consistance, de pure logique, du petit *a*. L'objet *a* est donc ce que produit le procès itératif de la structure du fait que l'Autre, le grand, a besoin d'un petit autre, de sa petite autreté, pour devenir l'un-en-plus, c'est-à-dire ce qu'il est lui-même, un ensemble vide... de jouissance. De sorte que Lacan écrit *a* à la place du symbole \emptyset dans son schème de la structure où l'Autre, le Grand, étant troué, il n'y a que cette fonction du *a* qui en réponde :

$$1 \quad \textcircled{1, a}$$

Le problème, on va le voir, est que plus l'Autre englutit de Uns dans son propre vide, plus ça coûte cher en plus-de-jour. L'Autre c'est un peu Humpty Dumpty ¹, l'œuf, qu'avec Christian Prigent ² on pourrait appeler *l'œuvide*, qu'Alice rencontre de l'autre côté du miroir et qui rémunère les mots pour qu'ils signifient ce qu'il lui plaît qu'ils signifient. Humpty Dumpty veut jouir du sens, et Dieu sait que du sens il en a à revendre pour traduire à Alice le

1. Carroll L., *De l'autre côté du miroir / La chasse au snark*, texte français par H. Parisot, Paris, Flammarion, coll. « L'Âge d'or », 1969, p. 99-117.
 2. Prigent C., *Journal de l'œuvide*, Paris, Carte Blanche, 1984.

poème *Jabberwocheux*, mais le sens joui ça se paye au prix fort et c'est le plus-de-jouir qui en cote la valeur.

Néguentropie et plus-de-jouir

Or le plus-de-jouir c'est le produit du savoir, dans le discours du maître. À cet égard, il est remarquable que Lacan puisse dire que pour ce qui se passe du côté du plus-de-jouir « il n'y a pas la dimension de l'entropie ³ », et donc de l'irréversible, contrairement à la définition qu'il propose de la jouissance comme entropie, ce qui la rend strictement équivalente, pour un physicien, à de l'information perdue et donc à de l'incertitude qui ne peut que croître avec la répétition. Lacan fait référence à ce propos au livre du physicien Louis Brillouin *La Science et la théorie de l'information*. Celui-ci a créé, en 1959, le *principe de néguentropie de l'information* pour résoudre le fameux paradoxe du démon de Maxwell qui a possédé des générations de physiciens, car il viole le second principe de la thermodynamique, celui de l'entropie, en ouvrant la porte aux molécules de gaz d'un compartiment A pour qu'elles passent une par une dans le compartiment B et en la fermant au passage en sens inverse, ces deux compartiments étant initialement homogènes, à pression égale. Ce démon de la pression, appelé par Anatol Rapoport Maxie, c'est en quelque sorte le *videur* de la boîte de nuit de Maxwell, mais ce que fait observer Brillouin, c'est qu'il doit être capable de sélectionner une par une les molécules de gaz et donc être muni d'une torche électrique pour les voir, laquelle fournit de l'entropie négative d'où le démon tire de l'information. Maxie doit en fait épuiser l'énergie d'au moins un photon et aussi oublier ses observations précédentes sous peine d'être vite saturé et de ne plus pouvoir utiliser ses informations pour faire fonctionner sa porte, ce qui va coûter à nouveau de la néguentropie. Brillouin en arrive ainsi à calculer une limite inférieure au-dessous de laquelle toute mesure physique est impossible, qui est un quantum d'entropie chiffré par la constante de Boltzmann k , et qui

3. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 94.

est aussi bien un quantum d'information, un bit d'information valant $k \ln 2$, soit $0,7 k$: « on ne peut rien avoir pour rien, pas même une information ⁴ ».

Lacan dit que bien sûr le rapport du savoir au plus-de-jour ce n'est pas si simple que ce que dit Brillouin. Mais quand même, le petit *a*, comme *produit logique* de la structure inconsciente, c'est un peu Maxie qui ouvrirait à bon escient la porte du cheval de Troie pour y laisser entrer l'Un de la répétition, moyennant quoi grand A s'enrichit d'une multiplicité de Uns, ce qui y fait monter la pression de l'un-en-plus et surtout y crée de l'incertitude, de l'hétérogénéité, lesquelles signifient que A est devenu une *ressource d'informations*, comme telle *potentiellement néguentropique* de par le réservoir de questions dont le désir de l'Autre définit les contours d'incertitude. Ce qui est néguentropique, soulignons-le, ce ne sont pas les *messages* de A, ce sont les *questions* que son un-en-plus génère. De sorte qu'il est fondé, du point de vue de la théorie de l'information, de dire que le *Che vuoi ?* est hautement néguentropique, et que l'objet *a*, ainsi que l'écrit Lacan en 1978, « est d'une extrême complexité ⁵ ».

Cette interprétation néguentropique, au sens de Brillouin, du champ de l'Autre suppose, remarquons-le, qu'il soit, comme corps qui porte les marques de l'un, vidé de la jouissance. Remarquons aussi que la séparation du champ de l'Autre et de la jouissance est le préalable logique à la mise en place des discours où la jouissance peut se traiter, à commencer par le discours de la renonciation à la jouissance qu'est celui du maître. C'est dire aussi que le champ lacanien en tant que champ de la jouissance est l'*off* de l'Autre, le hors champ du Grand Autre.

Quant à l'autre sans grand A, celui sur lequel débouche l'innovation doctrinale du *Séminaire XVI*, ses dernières leçons

4. Brillouin L., *La Science et la théorie de l'information*, Paris, Masson, 1959, p. 162.

5. Lacan J., « Le rêve d'Aristote », *Aristote aujourd'hui*, études réunies sous la direction de M. A. Suraceur à l'occasion du 2 300^e anniversaire de la mort du philosophe, Toulouse, Érès, 1988, p. 24.

permettant de trancher pour l'écriture avec un *a* minuscule du second terme de son titre (ce qui est rectifié sur les couvertures du Seuil depuis 1991), quant à cet autre donc, disons, pour rester dans l'anglicisme de son *off*, que c'est *empty a*. Et *empty a* ça fait un *p'tit a* au marché de la jouissance, où les prix montent vite à deux *p'tits a*, trois *p'tits a*, puis sautent à cinq *p'tits a*, huit *p'tits a*, chaque valeur correspondant à la somme des 2 précédentes.

Au marché de la jouissance, Marx avec Pascal

C'est que d'un Autre à l'autre avec un *p'tit a* on est passé de la théorie des ensembles à la théorie des jeux, le champ lacanien étant celui du « marché de la jouissance » où le plus-de-jouir, homologue de la plus-value, fait l'enjeu d'un « pari pour le gain de l'autre jouissance ».

Car ce n'est pas qu'à Marx, au Marx du *Capital*, inventeur de la plus-value, que Lacan va faire appel pour fonder en raison le champ lacanien, c'est aussi et surtout à quelqu'un qui n'avait pas horreur du vide, qui en a même fait son objet d'expérience, au Puy de Dôme, et que Lacan présente comme un « pionnier du capitalisme », Blaise Pascal, qui fut aussi le précurseur de la théorie des jeux avec sa règle des partis dont son *Triangle arithmétique* généralise le calcul. Comme l'écrit Éric Lundwall dans son livre ⁶, Pascal fut aussi un entrepreneur qui, au début d'une période de déchaînement de la fonction du marché, sut parfaitement faire, comme on dit aujourd'hui dans le langage de la stratégie commerciale, des *trade-off*. Car Pascal fit le choix de monter une entreprise qui, en même temps qu'il écrivait ses dernières *Pensées*, occupa très activement les derniers mois de sa vie. Vingt ans auparavant, il avait déjà essayé de commercialiser sa Machine arithmétique, mais ce fut un échec complet parce qu'elle était hors de prix. En novembre 1661, il crée avec des amis jansénistes, le duc de Roannez, le marquis de Crenan et Arnauld de Pomponne, une entreprise, la société

6. Lundwall É., *Les Carrosses à cinq sols. Pascal entrepreneur*, Paris, Éd. Science infuse, 2000.

des Carrosses à cinq sols (l'équivalent de 10 euros) qui se propose, « afin, dit-il, que de partout on puisse aller partout », de mettre à la disposition et à la portée du bourgeois de Paris, sur cinq grandes lignes, le moyen de transport du gentilhomme. Ce sera un triomphe : à partir de mars 1662, deux carrosses bondés sillonnent tous les quarts d'heure la capitale. Pascal meurt, en août, devenu riche à titre posthume, ce qui a fait de lui, si l'on suit ce que dit Lacan du riche, un « racheté ⁷ », un racheté enrichi de ce qu'il avait acquis par dessus le marché et sans le payer, le savoir, c'est-à-dire le moyen de la jouissance. Car si le riche ne paye pas le S2 c'est que, comme maître, il a renoncé à jouir, ce en quoi il peut se targuer, lui le S1, de s'être racheté.

Or, ce qui intéresse tout particulièrement Lacan ce ne sont pas, bien sûr, les dividendes de Pascal mais l'impayable moyen de la jouissance que fournit le pari dont il propose dans ses *Pensées* de jouer le quitte ou double avec l'ensemble vide de l'Autre. Tout au long du *Séminaire XVI*, Lacan revient à ce pari et à son calcul d'espérances où ce qui est promis c'est une infinité de vies, par dessus le marché infiniment heureuses. Autant dire que c'est un pari sur le futur de la jouissance et qu'il se joue au champ de l'autre avec un petit *a*, où le risque, comme risque de vie, se calcule en *p'tit a*, l'objet *y* étant la *monnaie vivante* ⁸ du sujet.

Un plus-de-jouir calculé : Pascal avec Fibonacci

Son enjeu n'est pas : Dieu existe, face, Dieu n'existe pas, pile. D'ailleurs, comme l'a mesuré Goodfellow, un psychologue américain, si la probabilité *subjective* d'avoir face au premier coup de dé n'est pas de 50 mais 80 %, au troisième déjà elle a chuté à 44 %. Mais qu'importe. Pascal ne joue pas aux dés avec l'existence de l'Autre. Pascal joue avec ses petits *a* contre de l'Un, aux seules fins de jauger cet infini de la jouissance. Car Lacan propose une interprétation algébrique du pari de Pascal qui chiffre la montée à l'inf-

7. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 95.

8. Cf. Klossowski P., Zucca P., *La Monnaie vivante*, Éric Losfeld, 1970.

ni de ses mises. La mise du pari c'est ce que vaut notre vie et ses petites jouissances (de pacotille pour un janséniste), le fait qu'on la mette en balance, qu'on la joue, lui faisant prendre la valeur qui est celle de l'objet a , lequel peut être mis en rapport proportionnel avec l'Un que vaut l'autre vie, ô combien heureuse, à gagner : cette valeur est donnée par le rapport dit de la divine proportion ⁹ $1/a = 1 + a$, où a est le nombre d'or égal à la moitié de $\sqrt{5} - 1$, soit 0,618 et des poussières.

Il faut parier, se dit Pascal. Si jouant aux dés 1 000 je risquais de gagner 2 000, ça vaudrait le coup, et à plus forte raison de gagner 3 000. Que dire, alors, de risquer gagner une seconde vie après la première ? Ça vaudrait tout ! Si je risque le a de ma vie ici-bas et que je gagne *une vie en plus* au champ d'un Autre où j'en aurai à foison, alors je raflerai $1 + a$. J'aurai pu aussi bien en risquer une contre deux et gagner $2 + a$, puis en risquer 2 contre 3 et, en ayant cette fois gagné $3 + 2a$, en risquer encore 3 contre 5, et, en ayant encore gagné $5 + 3a$, en risquer à nouveau 5 contre 8, et ainsi de suite sans fin. Voici donc notre parieur embarqué dans une suite infinie de quitte ou double qui est une suite arithmétique dont chaque terme croît par addition des deux précédents, et qu'on appelle la série d'or (parce qu'y apparaît le nombre d'or) croissante de Fibonacci, du nom du mathématicien qui construisit cette série de nombres entiers selon laquelle grandissent, à chaque tour du pari, les enjeux, leur montant correspondant au nombre de la série suivant immédiatement celui du montant des mises, qui elles se payent cash, au comptant, tant de petits a . Ceux-ci d'ailleurs grimpent très vite au *top 50* du champ de production du *plus-de-vies* puisqu'au trentième quitte ou double sont mis en jeu plus d'un million de a (1 346 259) et qu'au cinquantième on atteint 20 milliards de a ! Quant au centième, on arrive au faramineux *big deal* de 2 milliards de milliards de milliards ! Il est non moins remarquable que plus on monte dans la série et plus sa raison, c'est-à-dire le rapport d'un nombre de Fibonacci à celui qui suit, tend vers une valeur numérique de plus en plus approchée de celle de a . C'est ainsi qu'au

9. Huntley H. E., *La Divine Proportion*, Paris, Navarin, coll. du Studiolo, 1986.

neuvième quitte ou double où le rapport de la mise à l'enjeu est de 34 sur 55, on obtient déjà les 3 premières décimales de a , 0,618.

Cette série d'or n'est pas qu'arithmétique. Elle est aussi géométrique et peut alors s'écrire sans les nombres de Fibonacci, rien qu'avec le rapport 1 sur a , 1 sur a^2 , 1 sur a^3 , ainsi de suite jusqu'à l'infini. Ce rapport du Un au petit a , c'est le rapport du père au pire, le Un étant du père et le petit a étant du pire.

Le champ du pari du père au pire

Qui parie, comme Pascal, de « rien à l'infini », ne parie que du père au pire, lequel ne saurait décevoir, vu que plus sa chance s'accroît, plus on s'approche de ce qui manque au fini du désir : l'infini de la jouissance à la limite de laquelle nul ne saurait passer que masochistement.

D'un Autre à l'autre auquel fait sa place (en haut, à droite du quadripode) chaque discours, Lacan nous fait donc passer du cheval de Troie à l'hippodrome où se joue le steeple du plus-de-jouir, les discours en réglant, par ce qu'ils prélèvent sur les mises, le pari mutuel. Mais, comme le laisse entendre Lacan à la fin de *Télévision*, le champ lacanien est un *turf* où le calcul d'espérance du turfiste est à la merci de ce qui la dépasse, puisque c'est de gagner à la main, comme il se dit du cheval qui court au-delà des espérances de son jockey, la structure inconsciente qu'il s'agit. Ce que rien ne laisse espérer, nous souffle Lacan au guichet de l'interprétation, à moins « d'en suivre la monte dans le langage ¹⁰ ». Qu'il s'agisse de suivre, dans le langage, ou bien la monte sexuelle du pur *sang-blanc* qui fait copuler les signifiants pour le chiffrage de la jouissance auquel l'inconscient travaille sans le calculer, ou bien la monte cavalière, dans le discours analytique, de son étalon S1 par le dit de l'analysant, ça met à l'étrier de l'acte le pied... d'Achille.

Bordeaux, 9 et 10 décembre 2000

10. Lacan J., *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 72.

Pilar Dasi
Valencia

Le champ lacanien **Fondements d'un pari**

Dans le *Séminaire XVII*¹ Jacques Lacan propose la formule d'approche du concept de champ lacanien et il se demande s'il aura le temps « d'en ébaucher les bases² ». Cela m'a suggéré une réflexion sur ce qui l'occupait à ce moment, ce qui l'avait occupé avant et sur ce qu'il articulerait après, pour fonder mes conclusions à ce sujet. Il est évident que l'engagement était si intense qu'il centrait le champ de ses intérêts épistémiques, théoriques et cliniques, jusqu'au point qu'il relègue délibérément à plus tard de proposer ce que serait le champ lacanien.

Qu'est-ce qui peut bien être si important pour Jacques Lacan ? Nous avons son propre témoignage dans les *Écrits*, les Séminaires et les textes institutionnels : le retour à Freud, au fondement de sa découverte, et le fait de rendre au concept d'inconscient toute sa valeur³. Tout cela est indispensable, pour rénover, dans la psychanalyse, l'efficacité qui lui est propre, et comme il le dit clairement, la psychanalyse c'est ce qu'on attend du psychanalyste⁴.

Cette affirmation montre implicitement la réflexion qui l'occupe dans ces années 1964-1967, sur le psychanalyste⁵ même et l'École⁶ qui le sanctionnera comme tel, dans un contexte où avaient

1. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 93.

2. *Ibidem*.

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

4. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, op. cit.*

5. Lacan J., « Acte de fondation » de 1964, « Proposition sur le psychanalyste de l'école » de 1967.

6. *Ibid.*

changé les modes de production et ce jusqu'à la diversification des structures sociales dans le monde, en passant par les nouvelles avancées de la science qui exigeaient de nouvelles réponses au malaise, articulées à partir d'un discours qui aurait fait contrepoint aux évènements tels qu'ils se sont passés depuis la mort de Freud.

Ce qui est intéressant, c'est que pour réussir il revient encore et encore à Freud et aux fondements de son œuvre. En y retournant, il fait sienne cette œuvre, sans fuir les écueils qu'il aborde, tant sur le plan du sujet que sur le plan du collectif. L'atemporalité des contenus de l'œuvre freudienne est soulignée par Lacan, qui réussit à nous montrer la logique qui les soutient : celle de l'inconscient ⁷.

Si la conceptualisation de la première topique freudienne subvertit le mode de traitement de la maladie mentale, du fait qu'elle n'escamote pas les questions que la clinique lui ouvre ⁸, en montrant que l'inconscient ne connaît pas le temps, elle inaugure la rupture avec la philosophie morale ; il montre également le paradoxe qui révèle que le pouvoir thérapeutique de la psychanalyse consiste à faire passer le hors temps de l'inconscient ⁹ qui chiffre la jouissance à la temporalité propre du sujet. Autrement dit : à l'éthique qui soutient le discours du maître, celle du bien, souverain ou pas ¹⁰, la psychanalyse oppose l'éthique du discours analytique.

C'est ainsi que je comprends, dans le contexte de l'énonciation de son fort désir – celui de poser les bases du champ lacanien – qu'il nous informe qu'il n'a pas encore terminé sa tâche. Pour Jacques Lacan le champ lacanien est à l'arrière plan du champ freudien, comme concept, et asseoir ses bases est une tâche qui l'engage.

7. « L'Autre manque », 15 janvier 1980, Ed. Manantial. Y Carta para la causa freudiana : « Elaborar el inconsciente, como se hace en el analisis, no es nada mas que producir su agujero ».

8. Freud S., « El proyecto de una psicologia para neurologos » (« Esquisse d'une psychologie scientifique », *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973).

9. Lacan J., « L'inconscient freudien et le nôtre », *Le Séminaire, Livre XI, op. cit.*

10. *Idem.*

Que serait le champ freudien pour Jacques Lacan ? Je crois que tout ce qui, dans son œuvre, implique une réflexion sur le corpus théorique freudien tant en ce qui concerne la clinique que le malaise comme conséquence du lien social, qui sur ce point – le champ lacanien – est mis en rapport avec la richesse des nations, la ségrégation, le maître et l'esclave, mais surtout, avec la constatation que l'aliénation est proposée au sujet comme la possibilité de participer de l'essence du maître. Non sans raison, un des sous-titres du séminaire qui nous occupe ici est : *Les axes de la subversion analytique*, et si j'ai parlé de la première topique et de ses conséquences, maintenant, je m'arrête à l'autre axe subversif, celui de la deuxième topique, là où sont reprises les conséquences de la métapsychologie freudienne, et où le malaise du sujet dans la civilisation est imputé à des instances où la jouissance est impliquée.

À cet égard, Lacan nous dit dans ce chapitre que ce qui est subversif pour lui c'est de ne pas donner de réponse mais de poser les questions : « Ne vous attendez donc à rien de plus subversif en mon discours que de ne pas prétendre à la solution » (p. 80, édition française). Il me semble que cette idée de la subversion convient à l'étude du champ lacanien, parce qu'elle implique le collectif et par conséquent la vision de l'École qui va avec, à partir d'une position discursive qui règle les relations des sujets qui y sont impliqués.

Avant d'aborder cette question je voudrais réfléchir sur ce qui occupe Lacan de 1951 à 1969. Quelles coupures introduit-il dans la diachronie de son travail ? Et avant ? Et après ? Avant, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée » (1945) nous permet d'envisager la temporalité logique dont Freud témoigne, montrant qu'à côté du facteur épistémique, il y a le facteur temporel, celui qu'il étudie dans le particulier et dans le collectif, et que Freud développe dans *Malaise dans la civilisation* et *Psychologie des masses et analyse du moi*.

Après, ce sera l'insistance sur la topologie où Lacan montre en acte les voies par lesquelles les hommes s'embrouillent avec les mots, les concepts, etc. Il présentera un corpus logique de ce qu'il énonce, en même temps qu'il s'éloigne de ce que l'inconscient et

les masques de ses productions lui indiquent grâce au discours analytique. En ce sens, Lacan ne fait pas de concessions, et agissant ainsi, il inaugure un style, qui, bien que toujours tributaire de Freud, lui est propre ¹¹.

Par conséquent, la psychanalyse n'est pas une cosmologie si elle rend compte des formes de lien social ordonnées par les discours qu'isole Jacques Lacan. Il y a plusieurs façons de s'orienter par rapport à cette question dans l'œuvre de Lacan. Le schéma L qui articule l'autre et le grand Autre, l'imaginaire et le symbolique ; le schéma R qui introduit une topologie de la torsion et la catégorie du réel ; la formulation de la paire aliénation-séparation qui rend compte du signifiant et de la jouissance impliquée dans ce qui fait insigne pour le sujet ; le graphe du désir, structure à transformations qui donne une solution structurale au problème du un et du multiple ; les quatre discours avec leur texture de trame et la permutation des places et des fonctions ; les formules de la sexuation, qui témoignent de la position de la psychanalyse dans une société où sont visibles les efforts en vue de l'universalisation introduite par la science, et la topologie avec laquelle Lacan tente de saisir l'imaginaire.

En définitive, le virage inauguré par « Fonction et champ de la parole et du langage » (1951) ne s'arrêtera pas jusqu'à la formulation des quatre discours pour pouvoir conclure ¹² dans quelques textes institutionnels des années 1979-1980. Entre temps dans le contexte du mai français, il ne déculpabilise pas le sujet dans son mode d'être dans le monde, au contraire, il l'oblige à assumer sa responsabilité, car la perte qu'il supporte fait retour en gain de jouissance.

Si le *Séminaire XI* met en valeur quatre concepts : l'inconscient, le transfert, la répétition, la pulsion, agrafés par l'objet *a*, le *Séminaire XVII*, avec son énoncé discursif nous permet d'attraper la

11 Lacan J., « Monsieur A » (18 mars 1980), *Ornicar?*, n° 20-21, été 1980, p. 17-20.

12 Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXV*, « Le moment de conclure », inédit.

structure de la pensée de Lacan sur le sujet. Cohérent avec l'idée d'inconscient, il pose la notion de jouissance, pour nous dire que « ... Il n'y a pas que la dimension de l'entropie dans ce qui se passe du côté du plus-de-jouir. Il y a quelque chose d'autre, dont quelque'un s'est aperçu, c'est que le savoir, ça implique l'équivalence entre cette entropie et une information ¹³ ».

Alors que peut-être le champ lacanien ? Dans mes réflexions sur le sujet, je tente de penser le contenu du *Séminaire XVII* à la lumière des séminaires suivants, principalement le *Séminaire XVIII*, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, et *Le Séminaire XXV*, *Le moment de conclure*, parce que c'est, à mon avis, là que Lacan développe les fondements de l'énonciation qui soutient ce séminaire qu'il produit une année importante dans l'histoire de France, de l'Europe et du monde. Exceptées quelques notations remarquables dans les *Écrits*, ceci est son témoignage politique le plus explicite.

Dans ce séminaire, Lacan anticipe ce que sera l'histoire d'un échec annoncé et la forme de mise en question des motifs inconscients qui soutiennent les actes dans le champ social. Et il n'est pas tant là question du malaise dans la civilisation, qui ici peut servir d'alibi, que de la rencontre des coordonnées de la responsabilité et de ses impossibles.

Je m'appuie, dans cette approche, sur le roman d'un auteur péruvien très controversé, qui a longtemps vécu en Espagne, qui raconte son expérience particulière du mois de mai français, dans le livre *La vie exagérée de Martin Romana*, et qui montre la figure littéraire du malaise dans la culture, dans le contexte de Mai 68.

Dans le roman, nous voyons à travers les personnages, s'échapper quelques vérités cachées des protagonistes, en ces temps-là, pas très éloignées de ce que Lacan formule comme un avertissement : ils veulent un maître, ils l'auront.

13. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII*, *op. cit.*

Comment aborder alors, l'enseignement obtenu dans ce manifeste lacanien ? Celui que nous offre Alfredo Bryce Echenique diffère dans sa conception, celle qui transmet le discours politique et historique ¹⁴, etc. La première méthode, la littérature, possède l'avantage de nous faire apparaître la fenêtre des fantasmes (celui du pouvoir, de la gloire, des exploits, de l'émigrant, de l'intellectuel, de la liberté sexuelle, du sacrifice hystérique, etc.) et de nous permettre d'aborder les données avec les trois dimensions que nous propose Lacan : RSI, sans pour autant déconsidérer l'impact de ces événements sur le social et la modification qu'ils ont introduite dans les traits d'identification à l'Idéal du moi qu'ils arrivent à formaliser. Ce sont des modes d'abord qui ont des conséquences discursives qui incombent à la temporalité dont je parlais au départ, et aussi au contretemps subjectif des protagonistes de n'importe quel événement social.

Certes, si Lacan subordonne délibérément la formulation du champ lacanien comme ce qui renforce le champ freudien, ses élèves, ses héritiers l'ont été de par sa conception, et nous pourrions nous demander, ce serait légitime, en quel point s'éloigne le champ freudien comme concept, du Champ freudien comme institution, que nous sommes nombreux à connaître. Je pars de cette hypothèse : l'adaptation du Champ Freudien aux conceptions économiques, politiques et sociales du capitalisme, et une organisation plus intelligente que celle de l'IPA parce qu'elle s'adapte comme elle, mais en conservant quelque chose d'inédit. La conséquence de cela, c'est que les conflits qui en émergent ne sont pas différents des conflits qui émergent du contexte social et leur traitement au sein de l'AMP non plus.

Si mon hypothèse antérieure est juste, encore qu'elle ne serve que de référence à l'exposé, nous pourrions nous demander ce qui pourrait éloigner le concept de champ lacanien du champ que nous allons créer pour soutenir l'École. J'ai là aussi une hypothèse : que ne nous adaptant pas dès le début aux normes qu'établit le marché,

14. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, inédit, « L'histoire est plus grande que les fantasmes ».

nous le fassions dans les formes, posant en plus celles-ci comme probablement révolutionnaires à partir du discours analytique, et bien nous savons que la révolution mène tout naturellement à la bureaucratie.

À ce sujet Lacan, dans « D'écolage », se réfère au champ comme le lieu où chacun aura la voie libre de démontrer ce qu'il fait du savoir que l'expérience dépose, et dans La lettre à la Cause Freudienne du 23 octobre 1980, il ajoute que la Cause aura son École. Il dit chacun, et pas quelques-uns qui serviraient de filtre au savoir de l'autre.

Je ne crois pas que Marx fut marxiste, pas de la façon dont nous avons vécu le marxisme des années 50, je ne crois pas que Freud fut freudien au sens du développement ultérieur de ses concepts, et je ne crois pas que Lacan fut lacanien d'une structure comme celle de l'AMP, ni d'aucune autre dont le rôle fondamental était la bureaucratie. Je suis soutenue dans cette idée par ce que montrent « L'acte de fondation », « La proposition », « De Rome 1953 à Rome 1967 », « La méprise du sujet supposé savoir », d'autres textes institutionnels et ma lecture des conséquences de la temporalité chronologique. Ce ne sont pas les personnes qui ont échoué, nous avons leurs textes et leur clinique, ce ne sont pas les dispositifs non plus, celui de la passe, par exemple ¹⁵, c'est, et ce sera, si nous n'y portons pas remède, ce que Freud et Lacan ont formulé, et qui résume l'aspiration manifestée par Jacques Lacan en rapport avec le champ lacanien, dans ce chapitre du *Séminaire XVII*, objet de notre étude.

En quoi les responsables d'un mouvement social, quel qu'ils soient, sont-ils différents des responsables des mouvements analytiques, quand ils prétendent à une rupture qui ne soit pas seulement épistémologique ¹⁶ ? La différence est radicale, la radicalité de Lacan nous convoque. Dans la proposition institutionnelle, je lis le respect pour les concepts, et le pari sur l'invention d'un modèle qui

15. Texte de C. Soler sur la passe.

16. En référence à Marx.

est susceptible d'utiliser la politique qui est propre à la psychanalyse, le sien et celui de Freud. Le pari est cohérent et articulé aux fondements de la psychanalyse, comme l'est également le fait de ne pas fuir l'étude des échecs qu'eux-mêmes ont vécus.

Je ne crois pas que le champ lacanien se construira avec le sacrifice, ni avec le militantisme, ni avec les intrigues, comme certains l'ont déjà dit. Le champ lacanien n'appelle pas au un par un pour venir grossir les rangs d'une armée, il ne convoque pas non plus aux prières unificatrices de l'Église. Le champ lacanien se veut champ de la jouissance et cela a une articulation.

Revenant à ce que je disais au début, et si nous sommes orientés par ce que dit Lacan p. 93 (et suivantes) du *Séminaire XVII*, nous avons quelques indices qui nous permettent de configurer ce qu'est ce champ, si nous n'oublions pas l'avertissement : « ... Dans les discours quels qu'ils soient, fût-ce les plus révolutionnaires, c'est qu'ils ne disent jamais les choses en cru ... ¹⁷ ».

Si la notion de champ n'implique ni le temps ni le contre-temps subjectif, l'École, elle, doit considérer la temporalité et les crises de structure, quel que soit son modèle. Pour cette raison, dans mon étude des modèles en lice, je suis orientée par la topologie qui fait le concept de champ, mais aussi par le concept du temps, considérant le temps qu'il faut à un sujet, n'importe lequel, pour se faire à son être de jouissance, sujet qui aborde le collectif à partir de la considération du semblable, pas de son exclusion ségrégative, narcissique et cynique (*narcynisme* ¹⁸) propre au discours capitaliste, bien loin de ce que préconisaient les membres de la secte du chien, dont l'un des plus connus, mais pas le seul, était Diogène.

Je finis par une citation de Colette Soler qui a orienté mon travail : « Créer une École c'est être d'accord sur les dispositifs précis, mais pour qu'il y ait un accord sur ces dispositifs, il est nécessaire que d'abord nous nous mettions d'accord sur l'option analytique de

17. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, op. cit.*

18. Soler C., « Le discours capitaliste », conférence à La Corogne, janvier 2001.

l'École, si ceci n'arrive pas, alors même si nous bâclons un accord, celui-ci sera fondé sur tout sauf sur les nécessités analytiques et l'échec sera assuré dès le départ ».

Je ne résiste pas à ajouter une autre citation de Lacan : « ... rien n'est plus brûlant que ce qui, du discours, touche à la jouissance », « La référence d'un discours c'est ce qu'il avoue vouloir maîtriser, ... le discours de l'analyste doit se trouver à l'opposé de toute volonté, au moins avouée, de maîtriser ¹⁹ ».

Traduit de l'espagnol par Laurence Mazza-Poutet

19. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, op. cit.*

Jean-Jacques Gorog
Paris

L'interprétation des discours

Le champ lacanien, dont nous avons quelque difficulté à préciser les contours, me paraît pouvoir être à la fois distingué du champ freudien et y trouver son juste prolongement, tout spécialement sur cette question de l'interprétation.

En effet l'interprétation n'est pas l'apanage du discours de l'analyste. Lacan le précise notamment dans « L'Étourdit » avec ces deux modèles d'interprétation que sont l'oracle et l'interprétation délirante¹. J'imagine que cette seconde forme sera évoquée par Colette Soler avec le hors-discours de la psychose. Ce n'est pas par hasard que cet écrit vient à l'esprit : je crois qu'on peut dire qu'il répond et illustre le champ lacanien introduit sous cette dénomination dans *L'Envers...*

La question s'aborde à partir de ce qu'est l'interprétation analytique et sa relation à l'inconscient toute entière conditionnée par ce qui définit cet inconscient comme « discours de l'Autre ». Nous pouvons reconnaître dans cette formule l'ébauche de ce qui construira les quatre discours, plus précisément le premier, le discours du maître, formalisation de l'inconscient lui-même.

Elle n'est pas nouvelle, c'est une préoccupation depuis la découverte freudienne : d'où l'analyste peut-il produire son effet d'interprétation s'il est lui-même partie prenante du discours qui la rend nécessaire ?

Cette question qui court tout au long des élaborations de Lacan, bien souvent à l'origine de ses développements, est traitée

1.Cf. « L'Étourdit », *Scilicet*, n° 4, p. 47.

selon divers modes, mais ne cesse pas de maintenir sa présence, signalée par certaines formules telles que « il n’y a pas d’Autre de l’Autre », et que la thèse « il n’y a pas de métalangage » résume.

Qu’il n’y ait pas de point de vue panoramique, extérieur au langage, est illustré non sans humour, noir, par ce que Lacan rappelle : Staline lui-même n’a pas osé franchir le pas de la langue fondamentale lorsqu’il décide que « le langage n’est pas une superstructure ² ».

Ainsi l’inconscient comme discours de l’Autre, ne peut être interprété – c’est ici qu’il faut être attentif – qu’à condition de ne pas se contenter d’occuper le lieu de l’Autre, mais d’opérer de cette place dans un autre discours. Qu’est-ce à dire ?

Curieusement on peut dire que cette invention, dont on peut retrouver des illustrations bien avant cette mise en forme, semble contradictoire avec ce qui avait été décrit au début de son enseignement lorsqu’il avait situé – souvenez-vous – l’analyste en A dans son schéma L :

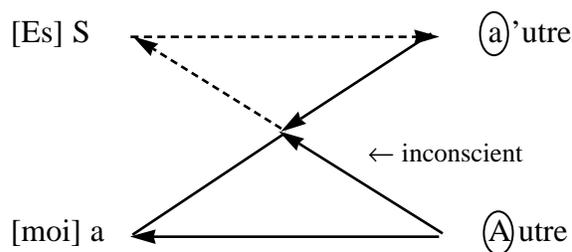


Schéma L

Il s’agissait de l’écarter de la diagonale imaginaire où Freud s’était à l’occasion fourvoyé, en a ³. Bien sûr ce a doit se lire par la suite $i(a)$. Mais il reste que la place de l’analyste était en A. Comment concilier cette place avec le semblant d’objet a ,

2.Cf. « La Chose freudienne », *Écrits*, p. 414.

3. a ou a' sont équivalents.

radicalement distinct de $i(a)$, du discours de l'analyste quelques années plus tard ?

Il me semble qu'il convient de distinguer le lieu de l'Autre d'où l'interprétation surgit, – d'un Autre discours qu'est le discours de l'Autre, l'inconscient donc – de l'opération qui permet cette coupure, l'acte. Ces deux places figurent dans le discours de l'analyste en a et $S1$ ⁴. Or $S1$ est l'agent du discours du maître, lequel écrit, je l'ai rappelé plus haut, le discours de l'inconscient lui-même.

Il nous faut saisir le double mouvement par lequel Lacan assure sa thèse de l'interprétation comme liée au changement de discours, plus précisément qu'un discours ne s'interprète que d'un autre. Double mouvement que Lacan affectionne particulièrement dans ces allers-retours entre le discours de l'analyste et l'ensemble des productions de l'être parlant, tantôt illustration qui vaut cas clinique, tantôt support du progrès de sa pensée. Il l'érige ici en méthode montrant comment l'interprétation nécessite un autre lieu pour opérer aussi bien à l'intérieur du discours de l'analyste que dans le reste du monde réparti en « discours ».

Les exemples pullulent tout spécialement dans ce séminaire de *L'Envers...* puisqu'ils sont requis dans la construction de ces quatre discours et de leurs relations. Ainsi le discours de l'hystérique « révèle » que c'est l'esclave qui jouit dans le discours du maître⁵, la philosophie (pour le discours universitaire) au service du discours du maître⁶ ou encore le discours de l'analyste, comme hystérisation du discours⁷. Un contre-exemple précieux est celui de la contestation, dont il disait qu'elle ne pouvait avoir d'autre effet que de renforcer le discours qu'elle combat, et dont il commente la fonction lors d'une séance avortée de *L'Envers...* On retrouve ici ce qui était présenté jadis sur la diagonale imaginaire dans une opposition impuissante à modifier le dispositif. En somme il s'agit

4. Cf. *L'Envers...*, p. 130.

5. o.c., p. 107.

6. o.c., p. 23.

7. *Ibidem*.

d'une nouvelle présentation du tiers, de l'Autre radicalisée avec le changement de discours.

Comment cette radicalisation a-t-elle pu être produite et quelle est dans l'opération la fonction de la jouissance promue au premier plan, enfin quel est le gain de cette nouvelle conceptualisation ?

Je ne pourrai, bien entendu, qu'ébaucher des réponses puisque ceci nécessiterait de suivre tout le parcours de Lacan.

Il est un pas décisif accompli dans le séminaire consacré à l'éthique de la psychanalyse dans lequel la « Chose » anticipe la jouissance. Il distingue le discours et la parole⁸ afin d'isoler l'effet de l'interprétation. Son effort se porte sur la grammaire de la négation, la *Verneinung*, prise dans l'axe de l'énonciation, par opposition à la parole, l'énoncé. Or le discours ici ne relève pas de l'inconscient mais, nous explique Lacan, du préconscient de Freud où il situe la « Chose », lieu où l'interprétation produit son effet d'« entredit ». C'est le terme utilisé qui préfigure le mi-dire interprétatif supposé lever l'« interdit » du refoulement.

On le voit la question du changement de discours est intimement liée au discours de l'analyste lui-même. Lorsqu'il s'agit d'écarter le sens de la signification dans « L'Étourdit », Lacan précise que « le sens ne se produit jamais que de la traduction d'un discours en un autre⁹ ». C'est ce que suppose l'acte analytique et, pour assurer la prise, commentant lui-même « L'Étourdit » dans *Encore* son séminaire de l'année, il ajoute « qu'il y a de l'émergence du discours analytique à chaque franchissement d'un discours à un autre¹⁰ ».

Cette thèse semble contradictoire avec celle qui énonce qu'il n'y a pas d'inconscient sans analyse. Comment dès lors envisager

8. *L'Éthique de la psychanalyse*, p. 79.

9. Cf. « L'Étourdit », *Scilicet*, n° 4, p. 36.

10. Cf. « Encore », p. 20-21.

les effets de cet inconscient au-dehors ? De fait elle vient établir le lien entre la psychanalyse et les autres discours à partir de ce qui fait la particularité du discours de l'analyste, l'extériorité de la coupure à l'intérieur du dispositif même. C'est le rapport à l'inconscient, découverte freudienne, qui autorise la construction des autres discours, mais aussi que puisse se lire ce qui y vaut comme interprétation. Il me semble que cette mise en perspective justifie après-coup les modes d'abord par Lacan des thèmes les plus variés, de l'histoire de la philosophie à l'actualité la plus palpable (contestations), du théâtre grec au cinéma contemporain, et critique du même coup tout ce qui a été épinglé sous le chef de « psychanalyse appliquée ». Il ne s'agit donc pas d'interpréter selon les principes de la psychanalyse (soit le mythe œdipien) les différentes productions humaines comme si celles-ci relevaient du discours de l'analyste, portant alors exclusivement sur leur signification dans le discours de l'analyste et n'impliquant aucun changement de discours, mais de déchiffrer dans le discours même qui les a produites, son sens, à partir d'un autre.

Enfin dernier point de méthode : que le discours de l'analyste serve de guide n'empêche pas que son sens puisse provenir d'un autre discours. Je vous renvoie ici à tout ce qui dans *L'Envers...* montre Lacan dans l'obligation de répondre au non-sens de ce qui est proprement l'envers du discours de l'analyste, à savoir le discours universitaire. Plus généralement il se sert de la critique comme d'un appui. Le meilleur exemple sans doute est celui d'un autre travail universitaire, « Le Titre de la lettre », de Nancy et Lacoue-Labarthe, lecture de « L'Instance de la lettre... », qu'il commente élogieusement malgré la fin du texte pour le moins critique. Mais cet effet de sens peut aussi provenir d'analystes : c'est le cas dans la thèse d'Anika Rifflet-Lemaire, évoquée plus haut, puisqu'elle reprend les interventions des analystes lors du congrès de Bonneval en 1960 sur l'inconscient, occasion pour Lacan de revenir sur cet épisode à la fois douloureux et salutaire. Douloureux puisque ses thèses sur l'inconscient y avaient été maltraitées, alors même qu'il s'agissait d'une reconnaissance de son enseignement enfin obtenue dans le monde, mais aussi salutaire de l'obliger à ajouter quelques compléments et notamment celui-ci : que le fautif

est l'inconscient lui-même que l'on ne saurait circonvenir. Mais la réponse est aussi matérialisée dans l'invention des discours, laquelle invention doit sans doute beaucoup à cette expérience difficile, au demeurant gros succès politique puisqu'elle constitue sans doute le tournant amenant Lacan au cœur du monde intellectuel du moment.

C'est Lacan qui se trouve interprété d'un autre discours. Je saisis l'occasion pour revenir sur le discours de l'analyste, facilement mis à toutes les sauces : je crois qu'il faut réserver le terme à l'usage que nous propose Lacan, soit le lien social déterminé par l'expérience analytique elle-même. Que celui-ci ait des effets au-dehors, dans le monde, et après tout l'expérience du colloque de Bonneval et la promotion de l'inconscient a eu l'impact espéré, n'étend pas pour autant le discours de l'analyste au-delà du divan. Qu'ensuite Lacan tente dans son enseignement d'en illustrer la matière, au titre d'analysant, ne suffit pas à en faire le discours de l'analyste, mais seulement d'en viser le sens. Et si ce qu'il dit vaut, pourquoi ne pas considérer la tentative qu'il fait de parler à partir du D(iscours) de l'A(utre) (comme analysant) pour un autre, le D(iscours) de l'A(nalyste) ?

Bordeaux, 9 et 10 décembre 2000

Bernard Nominé
Pau

Champ freudien, champ lacanien

Puisque la question à débattre c'est la question du *champ lacanien*, il me semble important d'examiner en préambule la façon dont Lacan utilise ce concept du *champ*. C'est un signifiant qu'il affectionne tout particulièrement puisqu'une recherche à l'aveugle, une recherche informatique, fait apparaître, plus de 1700 fois, le mot *champ* dans les *Écrits* et les séminaires. Lacan se sert de cette notion de champ pour l'appliquer essentiellement à deux registres : celui du langage, notamment sa structure et, bien sûr, celui de l'expérience freudienne de l'inconscient. Remarquons tout de suite que ces deux registres – *champ du langage* et *champ freudien* – se superposent dans la constitution de ce qui est, pour Lacan, le champ par excellence, à savoir : *le champ de l'Autre*.

Alors, à quoi Lacan se réfère-t-il quand il parle de *champ* ?

Si c'est le sens banal du *champ* comme *domaine* qui prévaut bien souvent dans le discours courant de Lacan, c'est-à-dire le *champ* comme espace qui définit une pratique, il faut noter cependant que, non moins souvent, Lacan utilise ce terme de *champ* dans son acception mathématique ou physique. C'est pourquoi je vais devoir introduire quelques petites notions physico-mathématiques.

Un peu de mathématiques

En mathématiques, on parle d'*espace vectoriel*. En somme il s'agit d'un champ, c'est-à-dire d'une portion de l'espace dans laquelle un ou plusieurs vecteurs modifient (nous pourrions dire aussi orientent) tous les points de cet espace. Le champ ou l'espace vectoriel est donc défini par l'application d'un ou plusieurs vecteurs

à des points de l'espace qui s'en trouvent modifiés. C'est là l'effet d'un réel et le principe mathématique de l'espace vectoriel vise à rendre compte de ce réel par une loi symbolique à laquelle se soumettent tous les points de l'espace. La chose est assez simple quand le vecteur qui définit l'espace est constant en tout point de l'espace. Mais c'est bien sûr une abstraction peu réaliste.

La physique nous le montre déjà avec le champ électrique, avec le champ magnétique aussi bien. La force qui agit sur un corps soumis à de tels champs n'est pas tout à fait la même si le corps en question est près ou loin de la source inductrice. Mais enfin en général on néglige cette variation dans la physique générale et l'on considère le champ comme unitaire et homogène, c'est-à-dire engendré par une force constante en tout point.

Par contre dès qu'on évoque le champ de la gravitation on est bien obligé d'en tenir compte puisque à ce niveau-là l'accélération de la pesanteur, c'est-à-dire la force d'attraction de la terre sur un corps quelconque, dépend de sa masse et de la distance de ce corps au centre de la terre.

$$F = g \frac{mm'}{d^2}$$

Il est là tout à fait clair que la notion de champ de gravitation rend compte du réel de la chute d'un corps par une loi symbolique qui structure l'espace gravitationnel. Lacan connaissait cela très bien. Relisons la page 75 de « Radiophonie » pour nous en convaincre. Il parle de la trouvaille de Newton et de son impact sur ses contemporains qui se demandaient comment une masse pouvait être avertie *de la distance à mesurer pour qu'il en pesât à aucun autre*. Et il rajoute « La notion de champ n'explique rien, mais ... suppose qu'est écrite ... la présence effective de ... sa formule dans le réel, soit ce dont d'abord j'ai posé ce qu'il en est de la structure. » Voilà comment Lacan entend utiliser cette notion de *champ* en 1970.

Le champ et la structure de langage

En fait cette référence absolument explicite en 70 était déjà là dès le départ. On trouve cette formule dans le séminaire I lorsqu'il parle du *champ de forces du désir* (p.196) ou lorsqu'il évoque la névrose infantile où « le sujet intègre les événements de sa vie dans une loi, dans un champ de significations symboliques, dans un champ humain universalisant de significations. » (p. 215). Ce champ de significations de la névrose infantile est structuré par le vecteur du désir inconscient : voilà ce qui définit tout d'abord le champ freudien. « Pour nous – écrit Lacan en 1960 – le sujet a à surgir de la donnée des signifiants qui le recouvrent dans un Autre qui est leur lieu transcendantal : par quoi il se constitue dans une expérience où est possible *le vecteur manifestement constituant du champ freudien de l'expérience : à savoir ce qui s'appelle le désir.* » (*Écrits*, p. 655-656) Cela peut laisser croire que ce champ freudien est un champ dans lequel tout événement, tout symptôme peut trouver sa signification donc son interprétation.

On sait qu'avec son « Au-delà du principe de plaisir », Freud a modifié sa conception de la psychanalyse, il situe au cœur de l'humain une force qui ne se laisse pas orienter par la recherche universalisante du sens, du plaisir, de l'amour mais qui vise plutôt la jouissance et la mort. Voilà qui va modifier profondément l'allure du champ freudien. Il faut en effet y intégrer ce que Lacan appellera *le champ de das Ding*. Le champ est alors un espace à la topologie complexe puisqu'elle suppose au cœur de ce qui oriente le sujet une zone d'exception un « intérieur exclu » (*Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, p.122).

Ce repérage que Lacan effectue à partir de l'œuvre de Freud ne va pas sans un changement de perspective. Si Lacan rêvait au départ de ramener toute expérience humaine au *champ intersubjectif*¹ défini par ce vecteur en chicane que l'on voit dans le schéma *L* et qui rend compte de ce que l'inconscient est structuré comme un langage, plus tard, confronté au trou de la jouissance installé au

1. L'expression se trouve dans *Le Séminaire, Livre I*, p. 249.

cœur de l'univers langagier, il est conduit à repenser la structure du champ du langage. En décembre 71, dans son séminaire à Sainte-Anne intitulé *le savoir du psychanalyste* (séance du 2 décembre 1971) il parle du champ du langage comme d'un *champ d'induction*. « Dans le sens qu'a ce terme dans la constitution d'un champ d'induction de quelque chose qui est totalement réel quand bien même nous pourrions en parler comme signifiant. Ce n'est pas parce que nous l'abordons par la voie du mathème et du symbolique qu'il ne s'agit pas du Réel. » Le champ du langage, tel que Lacan le considère à partir de cette époque, est donc un champ où les signifiants subissent l'induction produite par le réel de la jouissance.

Guy Félix Duportail, faisant écho à une première réflexion que j'envoyai sur le réseau s'interrogeait sur ce recours de Lacan au paradigme physico-mathématique pour élucider les phénomènes linguistiques. Je crois que Lacan s'en explique lui-même, d'une certaine façon, dans ses conférences à Sainte-Anne en 1972, quand il nous livre la structure de son modèle de linguistique, le modèle qu'il a construit avec la structure de discours. Une structure tétradique qu'il nomme d'un néologisme : *quadripode*, il faudrait dire *tétrapode* à moins qu'on préfère le *quadrupède*. C'est une structure faite pour qu'on puisse s'asseoir dessus : quatre pieds sont nécessaires.

La structure à quatre places est très souvent commentée à partir de la lecture du *Séminaire XVII* qui date de 1970, mais cette écriture de Lacan a varié et j'ai trouvé intéressant de travailler sur une écriture plus tardive qui date de 1972, peu souvent commentée, tout simplement parce qu'elle a été dictée par Lacan dans un séminaire qui n'est pas publié.

La métaphore du mur

Donc, pour Lacan en 1972, ces quatre pieds ce sont d'abord, à un niveau qui est celui qui s'inscrit sur ce que je me propose d'appeler *le mur du langage*, deux pôles que Lacan désigne comme le

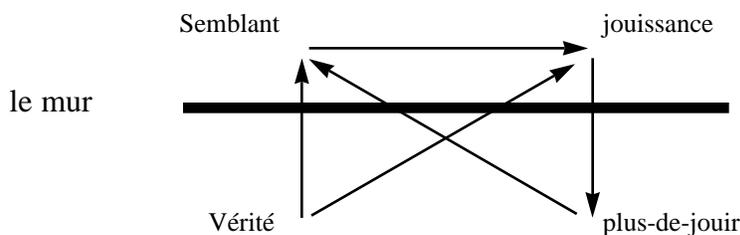
semblant d'un côté, et *la jouissance* de l'autre. Pourquoi évoquer le mur du langage ? Pour souligner qu'un discours ordonne les signifiants et que ce sens apparent c'est ce que ce discours permet de lire. Lacan fait référence, dans cette séance que je commente, à une remarque de Léonard de Vinci dans son *Traité de la peinture*². C'est un précepte donné à l'élève peintre : « Si tu regardes des murs souillés de beaucoup de taches, ou faits de pierres multicolores, avec l'idée d'imaginer quelque scène, tu y trouveras l'analogie de paysages au décor de montagnes, rivières, rocher, arbres (...) Tu pourras y voir aussi des batailles et des figures (...) une infinité de choses que tu pourras ramener à une forme nette et compléter ». Ce que nous appelons ordinairement le sens proposé par un discours, c'est ce que nous interprétons à partir de ce qui apparaît sur le mur comme tache ou graffiti et qui s'ordonne comme écriture ou comme lecture, d'après Lacan, selon cette polarité du *semblant* et de *la jouissance*. On prend un semblant et on le fait rentrer dans des liens signifiants à des fins de jouissance : c'est ça le sens.

Mais depuis la linguistique de Saussure, nous savons bien que ce qui se lit sur le mur est en fait le résultat d'un travail qui se fait derrière, au niveau des rapports du signifiant au signifié. Il y a donc ce qui apparaît devant comme parole et ce qui travaille derrière logiquement ou *mathématiquement* et qui n'est autre que le réel de la langue.

Ce qui est derrière le mur est par définition dépourvu de sens. Lacan nous fait remarquer que la science est un discours qui « a trouvé le moyen de se construire derrière le mur ». C'est bien pour cela « qu'il serait strictement impossible de donner à quoi que ce soit qui s'articule en termes algébriques ou topologiques l'ombre d'un sens³. » Si ce qui est derrière le mur est dépourvu de sens, c'est du réel, ça n'en est pas moins strictement orienté. Et cette orientation, c'est celle qui existe entre deux pôles que Lacan nomme : *plus-de-jouir* et *vérité*.

2. Léonard de Vinci, *Traité de la peinture*, Éditions Berger-Levrault, p. 352-353.

3. Lacan J., *Le Savoir du psychanalyste*, 3 février 1972, inédit.



Un discours, c'est donc cette écriture lisible sur le mur et la machinerie qui se trouve derrière et qui essaye de traiter le réel. Mais cette machinerie ne peut pas s'apercevoir à partir d'un seul discours puisque tout discours qui se tient se présente comme mur opaque au réel qu'il veut traiter. S'il ordonne tout ce qui s'écrit de sensé sur ce qu'il nous présente comme mur de parole, un discours ne nous permet pas d'aller y voir derrière. Pour aller y voir derrière, il faut opérer un acte qui subvertit ce discours, un acte qui rend, un instant, celui qui l'opère, non-dupe de ce discours. Un nouveau discours s'établit alors qui redistribue les cartes en fonction des quatre places.

Chaque changement de discours donne donc l'idée d'un gain de sens par rapport au discours précédent puisque d'une certaine façon, en révélant la vérité du sens de ce discours il le fait apparaître comme sens partiel. Le sens d'un discours tel qu'il apparaît lisible sur le mur n'est jamais que partiel. En construisant la logique du travail de l'inconscient dans sa *Traumdeutung*, Freud a pu croire un instant qu'il allait maîtriser le discours du rêve, par exemple, s'en rendre définitivement non dupe. Les rêves de transfert ont sérieusement porté atteinte à son illusion en lui montrant leur franche intention de tromper le partenaire analyste. Est-ce que, pour autant, son champ freudien ainsi organisé allait perdre de sa consistance ? La réponse est non, et elle tient sans doute à la force du désir de Freud qui n'arrête pas d'opérer des changements de discours dans son propre cheminement de pensée et dans sa pratique. C'est ce que Lacan souligne dans son *Séminaire XI* quand il dit que « ce qui assure la plus sûre subsistance du champ de Freud, c'est que le champ freudien est un champ qui, de sa nature, se perd ⁴ » Ceci

4. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI*, p. 116. Cette référence m'a été suggérée par Francisco Pereña dans un article qu'il a fait paraître dans le réseau de l'Aepcl.

veut dire que le sillon tracé par la découverte freudienne dans le réel de la condition humaine doit être refait en permanence. Et rajoutons qu'il ne vaut pas pour tous mais qu'il doit être refait par chacun dans le trajet de sa cure.

Nous sommes là au niveau de la métaphore du *champ* qu'on laboure et que Lacan utilise au moment de la fondation de son École en 1964, avec son projet d'un « travail qui, dans le champ que Freud a ouvert, restaure le soc tranchant de sa vérité. » Ceci a son importance car loin de s'opposer, le champ freudien et le champ lacanien sont en continuité. Ce ne sont pas même des champs mitoyens, c'est un seul et même champ. Simplement l'éthique lacanienne vise à maintenir la *subsistance* du champ freudien. Si Lacan y est incontestablement parvenu – comment pourrait-on prétendre être freudien aujourd'hui sans être lacanien ? – c'est que par son retour à Freud et avec son point de vue sur la structure des discours il a pu saisir l'efficacité du champ freudien, au point même où elle ne pouvait qu'être ignorée de Freud lui-même.

Pour Lacan, l'efficacité de la découverte freudienne, ce qui assure sa propagation, ce n'est pas la somme de savoir qu'on peut compiler dans un enseignement encyclopédique et universitaire mais « c'est – comme il l'écrit dans « Radiophonie » – que l'effet qui se propage n'est pas de communication de la parole mais de déplacement du discours. Freud, incompris, fût-ce de lui-même, d'avoir voulu se faire entendre, est moins servi par ses disciples que par cette propagation...⁵ ».

Cette citation de « Radiophonie » est extrêmement importante car elle introduit une distinction entre parole et discours et je crois que l'efficacité du champ lacanien à soutenir le champ freudien est certainement fonction de ce que nous saurons faire jouer de cette tension subtile entre parole et discours. Je pourrais reprendre la métaphore du mur de Léonard pour distinguer la parole comme ce qui se lit sur le mur, un sens partiel induit par tel type de discours et le discours lui-même qui est l'ensemble de la construction – le

5. Lacan J., « Radiophonie », *Scilicet*, n° 2/3, p. 59.

mur et ce qu'il y a derrière – qui soutient ce sens de la parole. Faut-il parier davantage sur la parole qui s'inscrit que sur le mur qui la soutient ? La question est cruciale, elle est loin d'être simple. Évidemment, l'architecte parierait d'avantage sur le mur, mais le psychanalyste... ? Lacan nous rappelle que certains graffitis apparus sur un mur (*Méné, thékel, oupharsin*) ont foutu tout un empire par terre.

Alors, parole ou discours ? On se souviendra que Lacan a pu dire qu'il souhaitait un discours sans paroles. Mais enfin il faut situer cet énoncé dans son contexte, c'est-à-dire le moment où il cherchait à épurer le schéma du discours, à l'épurer des effets de sens pour en dégager l'os. Car enfin, quand même, ce qu'il faut saisir, c'est que l'important, pour l'être parlant, c'est de rester dupe de la parole, c'est de continuer à lire les taches sur le mur. Et la question que l'on peut se poser, c'est : comment le sujet se débrouille-t-il pour continuer à s'intéresser à la parole quand bien même il change de discours, c'est-à-dire quand bien même il a cessé, l'espace d'un instant, d'être dupe du discours dans lequel il était pris, parce qu'il a entrevu ce qu'il y avait derrière le mur ? Naturellement, ne plus être la dupe d'un discours n'empêche pas de continuer, malgré tout, à être dupe de la parole. Et d'ailleurs les changements de discours sont plutôt salutaires pour la parole, ils la maintiennent vivante en l'empêchant de se boucler sur son produit. Et si l'on en croit Lacan, c'est là le ressort de la propagation de l'œuvre de Freud.

Le discours comme tonneau

Le démontage du mur opéré par Lacan n'a pas entamé l'efficacité de l'inconscient freudien. Situer le plus-de-jouir comme inducteur du sens dans le champ freudien n'a pas réduit l'inconscient au silence. C'est la bonne vieille histoire du tonneau des Danaïdes. La structure du langage qui définit son champ comme cet espace orienté par ce vide central de la jouissance fait qu'il n'y a pas de vérité du sens. L'essence du sens c'est que c'est une fuite qui répond à cette structure de tonneau des Danaïdes qu'a le champ de

la jouissance. À partir de là, c'est au discours de répondre à cette fuite en la transformant en sens.

Tout discours induit un sens à partir de ce qu'il produit en réponse à la fuite essentielle. Chaque discours se veut tonneau étanche mais c'est son impuissance à y atteindre qui produit le sens. Ce qui anime un discours c'est donc ce qu'il produit et qui lui échappe. Freud a parié sur le discours hystérique à partir du moment où il s'est aperçu qu'il animait le discours médical de son époque. De la même façon l'on pourrait dire que le discours analytique anime le discours de l'hystérique en s'opposant à son projet de s'appropriier le savoir de l'Autre pour en faire vérité. Le discours universitaire ne s'inscrit pas dans la même dynamique par rapport aux trois autres. Ce n'est pas un progrès du discours du Maître, c'est une régression. Il n'anime aucun des trois autres discours, tout au plus peut-on dire qu'il hante les analystes qui ont, à juste titre, peur de s'y laisser enfermer. Mais suffit-il qu'ils le stigmatisent, ainsi, ce pauvre discours universitaire, pour être assurés de ne pas y être en plein dedans ?

Lacan le fustige bien souvent ce pauvre discours universitaire mais il lui arrive quelques fois de lui rendre justice en modifiant son point de vue, notamment dans cette conférence de février 1972 à Sainte-Anne sur *Le Savoir du psychanalyste*. Il y dit, en substance, que Freud comptait justement sur le savoir universitaire pour amener efficacement ses patients sur le terrain de la psychanalyse. Il pensait que pour faire une analyse il fallait avoir une bonne formation universitaire. « Je dois le souligner – dit Lacan – parce que le discours universitaire dont j'ai très mal parlé et pour les meilleures raisons est celui qui *abreuve* le discours analytique. » C'est quand même une notion importante que l'on ferait bien de ne pas négliger quand on veut soutenir la présence du champ lacanien. Faut-il vraiment désigner l'un des quatre discours de Lacan comme plus néfaste que les autres ? Ce qui serait néfaste et en tout cas opposé à l'éthique de la psychanalyse ce serait un discours qui se maintiendrait à l'abri de la subversion, un discours qui réussirait à tourner rond, s'en rentrer dans la ronde des autres discours. C'est en quelque sorte ce que Lacan dénonçait chez les post-freudiens : ils

ont négligé une partie jugée hasardeuse de l'œuvre de Freud – la découverte de la pulsion de mort – et ont rendu à l'œuvre de Freud une consistance propre à l'universaliser mais ceci aux dépens de la fertilité du champ freudien. Il ne faudrait pas oublier cette leçon de l'histoire de la psychanalyse qui montre qu'il ne suffit pas que le discours analytique ait été inventé pour qu'il se maintienne dans la subversion une bonne fois pour toutes. Lacan prévient ses élèves : un discours prend sens à partir de l'issue qu'il trouve dans un autre discours certes, mais « c'est sans doute ce qui leur a tous monté à la tête quand le discours analytique s'est introduit ; il leur a semblé qu'ils comprenaient tout, pauvres petits ! ... Heureusement, *grâce à mes soins* ce n'est pas le cas pour vous ⁶. »

Comment Lacan a-t-il pris soin du champ freudien ?

Toute la question est là. Y répondre c'est le premier pas à faire pour se donner les moyens de définir ce que pourrait être le champ lacanien. Un élément de réponse c'est cette structuration du champ du langage par la fonction de la parole qui circule en ronde de discours autour de la vacuole de la jouissance. Dans cette ronde il ne faut privilégier aucun discours mais opter pour *la vague* qui fait changer de discours et prendre la mesure de ce que chaque tonneau, chaque discours, est percé. Au fond le grand précepte lacanien c'est que « *La fuite du tonneau est toujours à rouvrir* ⁷ ».

L'enjeu n'est pas mince quand la tendance de l'époque est à l'enfermement des individus dans des modèles (*homo biologicus*, *homo economicus*) dont la fonction est de faire tourner rond le discours qui prétend gérer notre jouissance. Pour autant le champ lacanien n'a pas à se désintéresser de ces autres discours car être lacanien ne devrait pas nous conduire à nous enfermer dans une réserve d'indiens pour y cultiver l'*homo analyticus* (il ne vaudrait pas mieux que les autres, notre expérience de l'AMP nous l'a fait

6. Lacan J., *Le Savoir du psychanalyste*, 3 février 1972, inédit.

7. Lacan J., « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », *Scilicet*, n° 5, p. 15.

toucher du doigt). Encore une fois, le champ lacanien c'est un ordonnancement de l'ensemble des discours et l'éthique lacanienne c'est une façon d'être par rapport aux discours. Ne pourrait-on attendre des psychanalystes lacaniens qu'ils aient fait le deuil de cette idée qu'il y aurait un discours qui vaudrait plus qu'un autre ? Et le discours psychanalytique alors ? Mais n'oublions pas cette remarque de Lacan dans le *Séminaire XX* : « De ce discours psychanalytique il y a toujours quelque émergence à chaque passage d'un discours à l'autre ⁸. » Voilà, en tout cas de quoi nous inciter à quitter notre isolement et entrer avec nos contemporains dans la ronde des discours.

Bordeaux, 9 et 10 décembre 2000

8. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX*, p. 20.

Colette Soler
Paris

L'interprétation du hors discours

J'ai posé la question de savoir ce que pouvait être la pratique propre au Champ lacanien, dans sa distinction d'avec celle du champ freudien, et je me suis donné aujourd'hui pour objet de développer ce point.

I. La première approximation consistait à y reconnaître une pratique d'interprétation de l'ensemble des formations de jouissance ordonnées par les discours. « Formations de jouissance », l'expression est évidemment forgée sur le modèle de « formations de l'inconscient », pour dire que ces formations de langage sont aussi des formations de jouissance. On y a affaire à « le texte de la jouissance », selon l'expression de Lacan dans le Séminaire *Encore*.

Interpréter les formations de jouissance. L'expression peut paraître exigeante. Mais peut-être faut-il infléchir la perspective et dire : on ne peut faire plus que d'interpréter. Lacan a indiqué, a cru peut-être, que l'on pourrait éventuellement viser plus. Atteindre à cette « économie de la jouissance » qu'il évoque en 1970 dans *L'Envers de la psychanalyse* et aussi dans le Séminaire *Encore*. Mais il ajoutait : on en est loin. Cette formule, au fond, laissait de l'espoir. Espoir vite éteint, car la jouissance est incalculable, elle ne saurait s'inscrire comme telle, elle ne fait pas énergie. Vous reconnaissez là la thèse de *Télévision*. Reste donc à prendre l'expression « économie de la jouissance » sur un mode plus métaphorique, comme nous le faisons d'ailleurs pour les mathèmes.

Disons alors simplement que nous pouvons essayer de saisir les modes de production des jouissances via les structures. Je les mets au pluriel, car la « substance jouissance », au singulier, est inapprochable au langage. Il n'y a donc pas la jouissance en général,

unique, mais diverses formes déjà collectivisées, je pourrais presque dire colonisées, par les différents discours, celui de l'analyse inclus.

D'où une deuxième approximation : le champ lacanien commence, en fait, dans le champ freudien.

J'avais dit : le champ lacanien, comme ensemble des discours, inclut le champ freudien en tant que ce dernier n'est rien d'autre que celui de la psychanalyse, de sa pratique et de sa théorie, mais il faut faire un pas de plus. Non seulement ça n'est pas l'un ou l'autre, mais pas même l'un, le champ freudien, et l'autre, le champ lacanien : c'est l'un, le champ lacanien, qui vient là où était l'autre, le champ freudien. En effet, si la dit-mension constituante de ce dernier est bien le désir et son interprétation, et si la dit-mension constituante du champ lacanien est celle de la jouissance et de ses modes de production, alors, c'est dans la psychanalyse même que le champ freudien vire au champ lacanien. Ceci se produit chaque fois que l'interprétation se déplace, ou déplace sa cible : du désir, c'est-à-dire du sujet, vers la jouissance. Chaque fois qu'elle fait ce saut, ce passage à la limite, il y a, en effet, passe au champ lacanien.

Ici une parenthèse. Ce n'est pas que la dimension de la jouissance ait échappé à Freud, bien loin de là. Il a aperçu, dès le début, les implications de la pulsion dans le refoulement et ses retours, et c'est lui aussi qui a mis à jour la dimension de la répétition et qui a buté sur la pulsion de mort comme pseudonyme de la jouissance. Il lui a seulement manqué d'ajuster sa pratique de l'interprétation à cette découverte-là. Je n'aimerais donc pas que le dépassement réalisé par Lacan implique une minoration de Freud. Comme disait Lacan : nous lui devons tout.

Troisième approximation. Chaque fois que l'on interprète un symptôme dans une psychanalyse, on interprète aussi le discours de l'envers qui lui a servi, disons, de mycélium. Je dis : interpréter un symptôme. L'expression serait trompeuse si elle faisait attendre une interprétation, venue de l'analyste qui, une bonne fois, donnerait la clé du problème. Il vaudrait mieux dire : chaque fois que

l'élaboration analytique d'un symptôme révèle l'arrangement de ses arêtes, les lignes où la jouissance s'est gelée, une interprétation du discours de l'envers y est aussi.

En effet, les symptômes sont les cris muets, et combien divers, du « ça n'est pas ça ! », qui, lui, est le cri par lequel se marque combien la jouissance offerte diffère de la jouissance attendue. Ces cris-symptômes, le psychanalyste les fait parler, tandis que la plupart des autres thérapies les font rengorger, invitant à se contenter des aises qu'offre le discours commun. C'est ce que l'on appelle l'adaptation.

Permettez que j'use de l'assonance entre aise et malaise, et que je rebaptise ce que Lacan écrit sur les deux lignes inférieures du discours : les aises, en bas, à droite, là où il y a la production de jouissance, tandis que le mal, le mal du malaise, vient à la place de la vérité, en bas à gauche.

Vérité
Mal-aise

Production
Les Aises

Les symptômes, au sens commun du terme, sont les représentants du malaise, c'est-à-dire de la vérité de jouissance qui objecte aux aises, et à laquelle il donne forme et figure. Ils sont donc toujours relatifs à ce que j'appelle les offres du discours qu'ils dénoncent de leur « ça n'est pas ça », muet. Freud a bien aperçu l'objection muette du symptôme, son affinité avec la dissidence, et aucun régime totalitaire ne l'ignore. C'est que les symptômes sont doublement étayés. La marque du discours du maître, de ses impératifs et de ses offres, y est inscrite et en dispute avec les traits unaires de la singularité de jouissance.

Ce fait apparaît à la surface même des phénomènes. Pensez à l'Homme aux rats. Freud n'a pas manqué d'apercevoir qu'il serait moins inhibé dans ses études s'il n'y avait l'impératif du mariage, que redouble en outre le désir maternel. Quant aux victimes du discours capitaliste d'aujourd'hui, elles se sentiraient sûrement moins

mal fichues s'il n'y avait la norme universelle de la réussite dans tous les domaines, amour, travail, maternité, célébrité, etc., puisque désormais toutes les réalisations sont prises dans le registre sur-moiique des performances.

Pour résumer, dans le discours dominant, le symptôme fait apparaître comme vérité le malaise individuel qui est en tension avec la production des aises collectivisantes. Je pourrais dire : les aises pour tous, le malaise pour chacun. Et l'une des particularités du discours analytique, c'est de révéler que cette tension est interne au sujet, et s'y affirme en division, bien loin de se réduire à une opposition de l'individuel et du collectif.

II. J'en viens à mon deuxième développement. Qu'est-ce qui spécifie l'interprétation analytique ? Il faut d'abord dire ce qu'elle n'est pas.

Nous ne la confondons pas avec l'herméneutique, toujours religieuse, n'est-ce pas, cher Paul Ricœur ? Pas non plus avec la clameur qui monte des symptômes. J'aime beaucoup l'usage que Lacan fait de ce terme de « clameur » dans sa *Lettre aux Italiens*. Freud dit malaise, le terme est *soft*, clameur l'est moins, et ça pourrait être l'index de leurs deux portraits contrastés. L'un, plus classique, l'autre, plus baroque. Mais passons.

La clameur est bien une forme d'interprétation. Celle que profère le « on » de l'omnitude, la grande voix médiatique faite des voix venues de partout. Son interprétation inverse en dénonciation l'impératif du discours contemporain dans sa forme de capitalisme libéral. L'époque n'est guère kantienne. Elle a retourné la loi morale d'Emmanuel Kant. Là où elle disait : sacrifie tous les plus-de-jour, elle dit : jouis à l'envi. Consomme, acquiers, triomphe, etc. Et la clameur répond : tous des salauds, tous des pourris. Des plus grands aux plus petits, tous ont les mains sales. Je suis frappée de la complaisance généralisée à l'égard de ce thème. Relève-t-elle seulement de l'interprétation projective : « Vous en êtes un autre » ? Qu'est-ce qui l'inspire ? Eh bien, je me demande si, contrairement aux apparences, elle n'est pas plutôt inspirée par le manque à jouir, par

l'insatisfaction qui prête à l'autre, sur un mode paranoïde, ce dont le sujet se sent frustré, à savoir la jouissance fallacieusement promise. En ce sens, je pourrais dire que c'est l'interprétation type du prolétaire, au sens où Lacan emploie ce terme.

J'ajoute encore que l'interprétation analytique n'est pas non plus l'interprétation réciproque des discours. C'est un fait, les discours s'inter-prêtent. Lacan l'évoque d'ailleurs dans sa troisième leçon du Séminaire de *L'Envers* à propos des lieux divers qui l'ont lui-même interprété. Les discours se prêtent, euphémisme, des imputations de jouissance, chacun apercevant celle de l'autre par différence. Le problème, c'est que ces interprétations participent inévitablement du « racisme des discours en action ». Elles mettent en œuvre l'antipathie quasi naturelle entre les diverses jouissances et entretiennent donc la confusion entre la dénonciation haineuse et l'interprétation. Voyez, par exemple, comment du côté du discours du maître, on parle de l'hystérie !

Enfin, l'interprétation analytique doit aussi se mesurer à celle de la psychose. Celle-là vient du hors discours, de l'homme libre, c'est-à-dire libre des contraintes et des régulations, des impératifs et des limites que le discours impose à la jouissance. Voyez le compte rendu du Séminaire sur l'Acte psychanalytique. Je cite : « L'impossibilité du discours pulvérulent est le cheval de Troie par où entre dans la cité du discours le maître qu'y est le psychotique ». L'impossibilité du discours pulvérulent, soit l'impossibilité de dire et de signifier n'importe quoi, l'analyse la vérifie quotidiennement. Le quartier libre donné à la parole par la règle d'association dite libre produit le discours contraint, le disque de la jouissance fixée. Seuls les sujets hors discours, non serfs de la tutelle de l'Autre, accèdent au discours pulvérulent, qui fragmente les significations, déconnecte les signifiants de leurs signifiés prescrits, et joue librement de leurs combinaisons aléatoires. L'interprétation psychotique, c'est l'interprétation libre. La seule. L'interprétation libre se plaçant là où font défaut les semblants, est variée et imprévisible. Elle a beaucoup d'affinités avec l'invention, d'où s'engendrent à l'occasion de nouveaux mondes, de nouvelles valeurs, des ordres nouveaux. Sur ce point, nous avons la preuve par

Jean-Jacques Rousseau et la contre-preuve, si je puis dire, par la corrosion joycienne. Dans les deux cas, on vérifie combien la forclusion est grosse de sublimations.

L'interprétation analytique n'est pas libre. Elle est doublement assujettie. Au matériel, d'abord. Cependant, ce matériel ne la détermine pas, car pour passer à l'interprétation, il faut toujours un saut – ce pourquoi Lacan parle du courage de l'interprétation freudienne. À la visée du discours, ensuite, soit à son éthique, qui est justement d'interroger, plus que le désir, les déterminants de la jouissance. C'est d'ailleurs bien parce qu'elle n'est pas libre qu'on peut l'évaluer, dénoncer celle que l'on dit sauvage ou celle qui se fait au nom du signifiant-maître.

Il faudrait sans doute faire la clinique différentielle des interprétations qui viennent du hors discours de la psychose. Le paranoïaque et le mélancolique en sont les interprétants-types. De leur quérulence, tous deux ciblent la jouissance. Le premier, du côté de l'Autre qu'il élève à la dignité du persécuteur, le second, du côté du sujet lui-même, qu'il réduit à la nocivité de la Chose, en se posant comme l'interprétant-interprété. Le schizophrène et le maniaque, eux, ne sont pas des interprétants. C'est toute la différence qu'il y a du *Finnegans Wake* de Joyce au *Discours sur l'inégalité* de Jean-Jacques Rousseau. Ils sont plus subversifs peut-être, car ils déboulent les fictions mêmes du langage qu'ils font passer au réel, en fragmentant les chaînes, en attaquant les connexions signifiants/signifiés, dans l'ironie, spécialement, et jusqu'à la mort, dans l'excitation maniaque.

III. Que dire alors de l'interprétation analytique en tant qu'elle participe du champ lacanien aussi bien dans la cure, quand elle vise le sujet, que hors-cure, quand elle vise les autres discours ?

J'en dirai d'entrée ceci : elle n'est pas sans avoir à se référer au hors discours. Non pas celui de la psychose, mais celui du sexe.

En 1974 Lacan a pu dire : les symptômes viennent du réel. J'ai signalé il y a un instant qu'ils venaient des discours. Ce n'est pas une contradiction, simplement une stratification, car les

discours eux-mêmes viennent du réel, en tant qu'ils sont des appareils langagiers à traiter ce réel. Si on en concluait simplement que les symptômes viennent de la jouissance, et si on ajoutait en outre : Freud l'avait d'ailleurs déjà dit, nous serions loin du compte.

Il est vrai que l'interprétation, plus que les vœux cachés du désir, concerne toujours la jouissance. Elle est doigt levé qui indique la direction – à ne pas confondre avec le doigt pointé qui dénonce –, l'index dirigé vers le S de grand A barré, soit tout ce que l'Autre comme lieu ne sait pas.

Mais si notre interprétation se limitait à signifier, au total, un : tu jouis, l'interprétation analytique se rabattrait immédiatement sur celle qui vient du « on » moderne. Car « on » sait que la pulsion gouverne (il le sait d'ailleurs depuis l'origine des temps. C'est même inscrit dans la Bible. Ce qui n'y est pas, par contre, c'est l'inconscient !). Aujourd'hui, ça s'étale, ça se clame. L'a-sexualité est partout : films X, téléphone rose (*sic*), sex-shops, clubs très très privés, lobbies sado-maso, jusqu'aux copulations par Internet qui achèvent de réaliser, de faire passer dans le réel, ce qui est le propre du fantasme, à savoir l'irréalisation du partenaire.

Dans l'institution que nous avons quittée, la doxa officielle a frôlé de très près une véritable déviation sur ce point, due, je crois, à l'accent que le Délégué général de l'AMP a cru bon de mettre sur une prétendue élision, voire sur une éventuelle forclusion de la pulsion dans les débuts de l'enseignement de Lacan. Il en est résulté l'idée, plus que l'idée, l'effort pratique – nous en avons eu bien des témoignages publics – pour cibler la pulsion au point d'en faire quelque chose comme la clé universelle de la cure. Mais la pulsion n'est pas le réel. Confondre la pulsion et le réel est une déviation.

La jouissance orale, anale, scopique, voyeuriste, sadique, masochiste, que chiffrent l'inconscient et la parole analysante, est joui-sens, métonymique et sérielle, à situer donc entre imaginaire et symbolique. En outre, comme je viens de le dire, ce secret est bien éventé, il court les rues, et l'analyste tout faraud qui pointe la dérive de la pulsion n'apprend rien à personne. Le solde cynique est au

demeurant permis. Ce qui veut dire : pas impossible, pas réel. La jouissance en tant que réelle, nous l’approchons par la voie logique, soit par l’impossible à inscrire dans la structure. Et aussi comme expérience de la jouissance autre, qui n’est évocable qu’en marge, exclue de tout discours, irrémédiablement autre, aussi bien de la joui-sens que de la jouissance phallique.

Il convient d’accentuer le hors discours du rapport entre les sexes. L’expression n’apparaît pas sous la plume de Lacan, mais elle s’impose. C’est une autre façon de dire le non-rapport sexuel et La femme barrée qui n’existe pas. La thèse est d’ailleurs explicite dans *Télévision*. Les hauts faits de l’amour, dit Lacan, sont « clivés de tout lien social ». C’est le paradoxe d’un rapport entre deux individus, deux corps, qui n’est pas un lien social, faute de pouvoir s’inscrire dans le langage. Le «tu es», qui inaugurerait le « tu es ma femme », bascule dans le « tu-é », et même le « tu-é à toi-même » ! L’homme a un corps et n’en a qu’un. D’où l’idée que le deux de l’amour, au sens de l’amour sexué, c’est du théâtre ! Évidemment, je parle des vraies amours, pas de celles qui vivent dans l’économie de la maison, toujours voisines de la *philia* grecque. Elles se montent et se montrent sur une scène, variante du cadre du fantasme. C’est dire qu’à défaut du couple qui ferait l’union des jouissances, – forclusion –, on exhibe celui des images et des mots de l’amour. C’est une suppléance... délirante, dira Lacan un peu plus tard.

La béance de cet impossible rend raison de la triplicité des formes de la jouissance que Lacan inscrit sur son nœud borroméen : joui-sens, jouissance du un, dite phallique, et jouissance de l’Autre. Toutes restent parentes de l’impuissance, car l’objet *a* les conditionne toutes. L’analysant prend la mesure de ces impuissances, bien loin de les guérir. Mais l’interprétation analytique, en tant qu’elle relève du champ lacanien, vise plutôt, comme l’a rappelé Marc Strauss, la passe à l’impossible, qui démontre le non-rapport au-delà de simplement l’expérimenter, afin de permettre à l’analysant de poser une conclusion d’impossibilité – je l’avais développé naguère. Le message de l’analyse est donc loin de se réduire à un

« tu jouis ». Il est tout autant un « tu ne veux rien savoir de la castration », castration bel et bien réelle.

Je conclus. La pratique d'interprétation des discours, en quoi consiste-t-elle, au-delà de diagnostiquer les formations de jouissance ? Elle interprète le refoulement à l'œuvre dans ses formations, à savoir comment chaque discours, par son ordre, méconnaît la béance du sexe, comment elle la recouvre. En ce sens, son interprétation se fonde du pas-tout, qui est donc bien constituant du champ lacanien. Voyez l'interprétation que Lacan fait de la philosophie d'Aristote dans *Encore* (et notamment de sa conception de l'âme) comme opération de pensée propre à suturer, plus que le manque, qui après tout a toujours été approché avec l'idée de finitude de l'être mortel, propre donc à suturer (il dit : « collaber ») la béance du sexe. Le même fil se retrouve dans son interprétation de *La Critique de la raison pure* d'Emmanuel Kant, aussi bien que dans celle, remarquable, de ce qu'il appelle la vraie religion, à savoir le christianisme.

Interpréter un discours, c'est lui demander quelle place ses offres à jouir laissent à l'Autre, à l'Autre absolu, le deux inaccessible, et quels substituts il en propose. Ce pourquoi j'avais parlé, lors du Colloque de l'EEP à Londres, en 1993, sous le titre *Otherness today*. Dit autrement, c'est demander à chaque discours à quel rapport entre homme et femme il préside, comment il traite le couple sexué, avec la différence de l'Un et de l'Autre.

Or, le propre du discours capitaliste est de redoubler le hors-lien du sexe par le hors-lien social généralisé. Il s'ensuit ce que Lacan situe, en 1974, dans « La troisième », d'un : « tous prolétaires », car désormais, c'est de chaque individu que l'on peut dire qu'il n'a plus « rien pour faire lien social ». Tel est le paradoxe de ce discours qui ne fait pas lien entre les parlêtres, mais qui, en une sardonique égalité, rive chacun à ses plus-de-jouir, engendrant dès lors la clameur de tous ses nouveaux prolétaires. Il est bien différent en cela du discours du maître antique, qui ordonnait, hiérarchisait et articulait entre elles les disparités du maître et de l'esclave.

D'où l'inquiétude pour l'Hétérité, aujourd'hui plus radicalement forclosé que jamais, et pour ses retours en surprise. On comprend, dès lors, que Lacan, construisant la logique de l'Autre et revenant à son S de grand A barré, dans le Séminaire *Encore* puisse dire : c'est là ma lettre d'amour. En effet, si la parole échoue à atteindre le deux inaccessible, reste la lettre qui, lui faisant place nette, peut seule faire ex-sister l'Autre impossible.

Bordeaux, le 9 décembre 2000

Marc Strauss
Paris

Du langage aux discours

L'idée de nous consacrer dans les FCL à l'étude du champ lacanien a immédiatement suscité mon approbation, tant ce concept me paraissait prometteur en même temps que difficile, très difficile même, dans sa construction autant que dans ses implications. C'est donc peu de dire que j'étais embarrassé pour trouver une voie d'entrée dans cette question.

Enfin, quand je suis embarrassé, comme tout le monde, je m'appuie sur les fondamentaux. Pour ce qui concerne notre champ il s'agit du premier manifeste lacanien, le texte qui de l'avis même de Lacan est inaugural de son enseignement, à savoir « Fonction et champ de la parole et du langage ». Mon attention a bien sûr été immédiatement attirée par le contraste entre d'un côté le, les singuliers qui accompagnent fonction, champ, parole et langage, la fonction, le champ, la parole, le langage, et de l'autre côté le pluriel des discours. D'où mon titre, programme de réflexion, plus que synthèse d'un propos dont je n'avais pas encore d'idée précise. Je sollicite donc l'indulgence du lecteur pour le caractère fragmentaire de ce que je dirai ici, et aussi les redites, sans exclure d'éventuelles erreurs dans mon démontage et mon remontage des discours, à l'instar du sauvage dont parle Lacan dans les *Écrits*. Il ne s'agit pas là du psychanalyste sauvage, que nous connaissons par ailleurs, mais du sauvage qui doit, à partir de pièces détachées, remonter une bicyclette, alors même qu'il n'en a jamais vue et que de surcroît il n'est pas exclu que les pièces à sa disposition appartiennent à des modèles différents.

Avant les discours, Lacan avec Freud

À la relecture de « Fonction et champ... », il m'apparaît que les choses étaient simples du temps où le langage était unique dans sa singularité, avant que Lacan ne procède à sa « quadripartition » des discours, pour ne pas dire à sa quadrature du cercle du langage.

À cette époque, il y avait la parole vide et la parole pleine. La vide n'avait droit qu'à la tolérance un peu dédaigneuse que l'on réserve à ce qui n'est qu'inévitable, alors que la pleine était valorisée ; valorisée parce que constituante, au même titre et sur le même mode que l'interprétation psychanalytique. Cette conception un peu manichéenne, voire carrément manichéenne, du bon usage de la parole, en tant que conforme à la structure du langage, était en effet un retour à Freud, une redéfinition actualisée de l'expérience freudienne à partir de son étude phénoménologique et structurale, un retour à son authenticité mise à mal par la glorification post-freudienne du moi autonome. Ce texte, au fond, établit les fondements doctrinaux du champ freudien.

Faisons donc un détour par Freud pour voir comment il situait la contribution au savoir de sa nouvelle science sur ce que j'appellerai l'humain et ses productions. Le manichéisme que je pointais chez Lacan se retrouve chez Freud, au moins une bipartition accentuée : d'un côté le monde, en tant qu'il concerne l'humain, et de l'autre la psychanalyse, en tant qu'elle propose une nouvelle interprétation, non pas une conception, mais une interprétation de ce monde. Une interprétation en termes de symptôme, à partir de la clé interprétative œdipienne, et cela à tous ses niveaux : à celui de l'individu, avec ses symptômes, ses types de pathologies cliniques, avec ses créations aussi, surtout artistiques ; au niveau du groupe et de la collectivité, avec leurs manifestations d'agrégation et de désagrégation ; au niveau de la civilisation enfin, avec ses croyances religieuses surtout. Ce que j'appelle le monde, qui se soutenait jusqu'alors d'un refoulement inaperçu, recevait de la psychanalyse son interprétation par la révélation de son refoulé. Cette interprétation révélatrice visait de surcroît à le transformer. Là où régnaient méconnaissance, voire mensonge, et du coup symptôme, la

psychanalyse apportait la vérité, au bénéfice d'un monde moins ignorant de ses ressorts véritables. Le symptôme perdait ainsi jusqu'à sa raison d'être, à la réserve près de la sexualité où il retrouvait sa véritable place d'origine, et en dernier ressort inéliminable. Ainsi, Freud, qui n'était pas fou, plutôt que de promettre une éradication du symptôme, le remettait à sa place.

Le Lacan de « Fonction et champ de la parole et du langage » ne contredit pas à cette représentation, sommaire j'en conviens. Nous avons tous en mémoire la phrase par laquelle il conclut ce texte : « ... l'œuvre du psychanalyste, peut être la plus haute de toutes celles qui se proposent dans le siècle. »

Par l'Envers, au-delà de Freud

Le Lacan de *L'Envers* prend les choses d'un tout autre point de vue, qui les complique singulièrement. J'avancerai que le champ lacanien est une passe du champ freudien. Lacan a proposé la passe de l'analysant à l'analyste. Colette Soler a montré en juillet dernier que le concept d'École fait passe au-delà du groupe traditionnel. Le champ lacanien de même est un passage à la limite du champ freudien, il le surplombe et l'inclut.

Le fait de parler de passe à ces trois niveaux n'est pas simple comparaison rhétorique, mais repose sur une réalité de structure. Ce que Lacan appelle passe est un passage à la limite, au sens de Cantor. Et il y a bien une homologie structurale entre la passe de l'analysant à l'analyste, celle du groupe à l'École, celle du champ freudien au champ lacanien. Pour résumer ce passage d'une formule, nous dirons qu'il s'agit à chaque fois d'une passe de l'impuissance à l'impossible. De l'impuissance en tant qu'elle correspond au champ de l'expérience, de l'impossible en tant qu'il donne la logique de cette expérience.

Que l'impuissance corresponde au champ freudien, qui est celui de l'expérience analytique comme le rappelait Colette Soler dans son texte de rentrée récemment rediffusé, c'est facile à

montrer. La clinique des névroses correspond à la manifestation de l'impuissance du sujet, impuissance à jouir, impuissance à maîtriser le symptôme, impuissance pour tout dire à surmonter la castration, avec tout le pathologique au sens kantien qui accompagne cette impuissance éprouvée. La réponse freudienne rend raison de cette impuissance, par la théorie de la castration et de l'Œdipe, mais elle n'en sort pas, comme le montrent les considérations de Freud sur le roc de la castration et l'analyse infinie. L'horizon de la psychanalyse freudienne, le meilleur qu'elle puisse offrir, n'est rien d'autre qu'une assomption de cette impuissance. Ce n'est pas rien, puisqu'elle a pour effet d'en atténuer la douleur, ainsi que de réduire les prétentions et les acharnements à en venir à bout.

Le passage de l'impuissance à l'impossible est le passage du pathologique à la logique. La référence là est à Gödel, avec son célèbre théorème d'incomplétude. Gödel a démontré que tout système consistant, c'est-à-dire non contradictoire, impliquait un certain nombre de propositions indémonstrables dans le cadre de ce système. Plus encore, il a démontré qu'il était possible de démontrer que ces propositions étaient indémonstrables. Il en est ainsi par exemple de la quadrature du cercle dans le système euclidien, un problème qui a occupé nombre de mathématiciens, jusqu'à ce que Gödel leur démontre qu'ils perdaient leur temps inutilement, au détriment d'autres problèmes, eux solubles. Au fond, pour garder cet exemple, se sentir impuissant à résoudre le problème de la quadrature du cercle ne fait qu'encourager à essayer et ne fait que donner consistance, en la renforçant, à la figure du sujet supposé savoir le résoudre.

L'impuissance au bout du compte est au service du sujet supposé savoir, au même titre que l'Œdipe freudien est au service du père. L'impossibilité, de ce point de vue, est strictement l'envers de l'impuissance, elle évacue le sujet supposé savoir : il n'y a personne qui puisse jamais résoudre la quadrature du cercle dans le système euclidien. Or, évacuer la question du sujet supposé savoir, nous dit Lacan dans le séminaire *L'Acte...*, est le propre de la logique moderne, la logique formelle. Il oppose ainsi la logique à la

science, dont le fondement d'expérience qui ne va pas sans impliquer le sujet supposé savoir, en tant que les lois qu'elle découvre seraient déjà écrites dans le grand livre de la Nature. Lacan situe ainsi la psychanalyse entre science et logique, entre expérience et formalisation, en tant que la psychanalyse est l'acte qui répond à la mise en question du sujet supposé savoir. Mettre en question, nous savons l'importance de cette expression chez Lacan. Elle est à prendre au pied de la lettre, à entendre comme un appel à formaliser sous le mode d'une question le sujet supposé savoir. Il ne s'agit donc ni de prendre un appui méconnu sur lui, comme le fait la science, ni de l'évacuer comme le fait la logique formelle.

De l'expérience à sa logique

La question se pose donc de savoir ce qu'apporte de nouveau ce passage à la logique de l'expérience analytique qui reste néanmoins toujours une expérience. Et dans un deuxième temps, la formalisation logique pose la question de ses éventuels effets de retour sur l'expérience elle-même.

En premier donc, qu'apporte la formalisation logique que la seule expérience ne donne pas ? Nous l'avons évoqué déjà, la logique de l'impossible va contre le renforcement du sujet supposé savoir, et donc contre les conséquences de ce renforcement, l'accentuation de la pathologie. Pourquoi parler de renforcement de la pathologie par renforcement du sujet supposé savoir, alors qu'assumer l'impuissance peut être moins pénible que s'en plaindre ou la dénoncer ? C'est qu'il s'avère à l'expérience qu'assumer l'impuissance est surtout moins pénible pour l'entourage, mais ce n'est en aucun cas en sortir. Au contraire, cette assumption porte un poids de contrainte qui peut facilement être stérilisant sinon écrasant.

Donc, à part d'éventuels effets d'allègement et de soustraction du passage à l'impossible, qu'y gagne-t-on ? La même question se pose aux mathématiciens, à propos du théorème de Gödel. Jean-Yves Girard, dans un livre sur Gödel, critique avec une

ironie certaine la « gödelite » qui a envahi le champ des sciences et de la pensée alors que, d'un strict point de vue mathématique, le théorème de Gödel ne sert pas à grand chose. Il précise que l'incomplétude, c'est-à-dire l'impossibilité d'internaliser la vérité dans un système consistant – comme l'a formulé Tarski – n'a pas eu de conséquences profondes en mathématiques.

C'est que le théorème de Gödel ne s'applique dans un système que pour les énoncés qui portent sur la consistance de ce système. En mathématiques, ce ne sont pas tous les énoncés qui portent sur la consistance d'un système, la plupart d'entre eux sont des déductions du système consistant posé au départ. En est-il de même pour l'analyse, ce qui nous permettrait de distinguer, comme le font les mathématiciens, son expérience, qui est la pratique freudienne quotidienne d'un côté, et de l'autre la réflexion sur son cadre théorique, ses fondements ? Ce n'est pas le point de vue de Lacan. Avec l'acte et la définition qu'il en donne, à savoir qu'il s'établit du pas qui l'énonce, chaque énoncé psychanalytique implique, porte sur les fondements de la psychanalyse. D'où le soupçon que nous ne pouvons pas prétendre nous limiter dans notre action au champ freudien et à son expérience, sa pratique. Le champ lacanien non seulement surplombe et englobe le champ freudien, mais il le creuse, car chaque énoncé à l'intérieur du champ freudien met en question sa consistance.

Ainsi, les apports de la logification ne se limitent pas à cette prophylaxie du surmoi. La logique de l'impossible appliquée au champ du langage délivre un savoir nouveau, non seulement un savoir sur ce qu'il n'y a pas, mais un savoir sur ce qu'il y a. C'est ainsi que la bipartition freudienne que j'évoquais au début, avec sa hiérarchisation entre le monde du refoulement et du symptôme d'une part, et d'autre part le discours de la psychanalyse, se trouve complètement réorganisée. Non seulement nous nous retrouvons avec un cercle très fermé de discours qui organisent les liens sociaux, qui sont quand même au nombre de quatre, mais la psychanalyse prend rang parmi ceux-ci.

Quatre discours

Pourquoi quatre au lieu des deux freudiens ? Avec Freud, rappelons-le, nous avons le discours manifeste, celui qui est organisé par le refoulement, le domaine du symptôme individuel autant que collectif, et d'autre part le discours de vérité qui révélait ce qui était latent au premier et le complétait ainsi. Lacan, le Lacan des discours, pas celui de « Fonction et champ », commence par destituer le discours de Freud de sa place de vérité, ramenant sa prétendue vérité dernière à un mythe, dont la fonction, comme tout mythe est de suturer la question qu'il couvre. Quelle est alors la vérité que Lacan substitue à celle de l'Œdipe freudien ? Ce que Lacan y substitue n'a pas droit au titre de vérité, mais à celui de savoir. Ce savoir est le savoir de la structure, et, s'il peut en occuper la place, il n'a pas droit au titre de vérité car il n'emporte aucun prédicat substantiel, il est pure logique. Cette opération de différenciation entre savoir et vérité suppose la différence entre vérité et prouvabilité, c'est-à-dire une fois encore, Gödel et Tarski. C'est une conséquence de l'impossibilité d'internaliser la vérité dans un système consistant.

Un savoir de la structure, c'est un savoir sur les relations entre les éléments constitutifs d'un ensemble. L'ensemble en question, celui des discours, est celui des éléments qui entrent en jeu dans les liens qu'entretient un sujet avec un partenaire. Quatre sont ses éléments constitutifs.

Ce qui importe pour en faire une structure, comme Lacan le précise dans « Radiophonie », est que l'ordre de succession des éléments de l'ensemble soit déterminé et qu'il ne soit pas permis, qu'il soit même impossible de le modifier. Nous avons ainsi une ronde qui, quel que soit le point de départ, passe toujours par S1, S2, \$, a, dans cet ordre. Ces quatre éléments ainsi ordonnés peuvent occuper chacun quatre places différentes, elles aussi ordonnées. On peut imaginer deux anneaux, deux couronnes concentriques et superposées, dont l'une est fixe et l'autre tourne, avec chacune quatre points spécifiés. En mettant face à face un point de chaque couronne, on peut, dans chacune des quatre configurations possibles, déduire la

place des six autres points. Voici ce qui s'appelle une structure, avec ses possibilités et ses impossibilités.

Mais pourquoi quatre points, et non trois ou six, ou dix ? Il y a deux signifiants préalables au sujet, car venant de l'Autre et qui sont distincts, ce qui suppose une coupure, une béance ; puis, comme effet de cette structure binaire, un sujet représenté par un de ces signifiants pour l'autre ; enfin un objet, reste de l'opération. Voici dans leur ordre immuable les quatre ingrédients élémentaires, c'est-à-dire irréductibles les uns aux autres, de la constitution subjective pour Lacan. Cela résume vingt ans de son enseignement et il est impossible de développer ici pourquoi il en est ainsi.

Cette machine de logique formelle permet de distinguer quatre discours. Reposons notre question : qu'apporte au psychanalyste le fait de se retrouver avec quatre discours alors qu'à suivre Freud deux suffisent à sa pratique ?

Les discours, fonctionnement d'une machine

La meilleure démonstration du fonctionnement et de l'utilité de cette machine qu'est l'écriture des discours serait d'en donner un exemple. Et quel meilleur exemple que celui qu'en donne Lacan lui-même ? S'il utilise les discours de façon plus ou moins implicite en de nombreux endroits, il lui arrive de le faire de façon explicite. Je vais donc m'appuyer sur deux exemples, donnés par l'inventeur lui-même. Le premier est une partie de texte, la septième et dernière question de « Radiophonie », sur les trois impossibles, gouverner, éduquer, psychanalyser, qui fait deux pages et demie dans *Scilicet*, n° 2/3 ; le second est l'allocution de clôture du congrès de l'EFP sur l'enseignement, prononcée le 19 avril 1970, et qui figure en fin du même *Scilicet*, 9 pages.

Ne serait-ce que commenter de façon satisfaisante ces passages très denses, difficiles, nécessitera encore beaucoup de travail, et je ne proposerai là qu'un aperçu.

Dans ces deux textes, Lacan parle des discours, à trois niveaux. Distinguons-les.

Le premier est celui de la fabrication, de l'écriture spécifique de chaque discours. Je ne m'attarderai pas sur ce point, nous connaissons les quatre rotations par quart de tour chacune, à partir du premier discours à s'inscrire, celui du maître, qui met le S1, représenté dans l'Autre du savoir S2, en place d'agent.

Au second niveau il y a les conséquences, le savoir qu'il est possible de déduire de chaque écriture.

Au troisième niveau enfin et surtout, enfin et surtout car c'est le niveau qui me paraît le moins utilisé jusqu'à présent, Lacan traite des conséquences des relations entre les discours, des effets qu'ils ont les uns sur les autres. C'est que les discours ne se contentent pas d'écrire et de décrire quatre domaines distincts, ayant chacun ses lois propres, mais ils s'inscrivent dans une véritable ronde, à laquelle chacun participe à une place spécifiée aussi. La référence à la danse qu'éveille la ronde ne nous paraît pas ici abusive, si nous nous souvenons ce qu'en dit Lacan dans « L'étourdit » : la danse, un art qui fleurit quand les discours tiennent en place.

Contredanse

Chaque discours est donc une figure et, dans leur ronde, chacune des quatre figures se transforme en une autre par une série de pas réglés où les quatre éléments qui la composent permutent leurs places. Précision nécessaire, quatre éléments dans chaque figure ne veut pas dire quatre danseurs dans celle-ci, mais seulement deux. En effet, chaque figure représente une paire de danseurs, celui qui conduit la danse, à gauche, et son partenaire, à droite, chacun des deux étant lui-même composé de deux éléments solidaires et spécifiques à chaque discours.

Ainsi, pour aller d'un discours à un autre, d'une figure à une autre, les quatre éléments se dissocient, passent par un chemin prédéterminé, pour se recomposer en deux nouvelles paires solidaires. Pour préciser encore la représentation, je dirai que le nombre total de danseurs dans cette ronde n'est pas de quatre, qui est le nombre

de figures, ni de seize, qui est le nombre d'éléments qui composent l'ensemble de quatre discours, mais huit. Huit danseurs ayant chacun une composition propre, c'est-à-dire une identité propre, et un partenaire obligé : S1/\$; S2/a ; S2/S1 ; a/\$; \$/a ; S1/S2 ; a/S2 ; \$/S1.

Nous pouvons prendre chacun de ces huit personnages, décliner son identité, donner sa composition et sa fonction, ainsi que lui attribuer le seul partenaire qui lui convienne. Ainsi, pour prendre le premier exemple, S1/\$, nous savons que c'est le maître antique, celui qui édicte le signifiant du commandement, se supportant d'une division subjective qu'il méconnaît dans son acte de commander. Le modèle en est le législateur, Lycurgue le nom générique. Son partenaire est l'esclave, S2/a, porteur d'un savoir faire, et qui produit l'objet supposé satisfaire le premier. Nous pouvons faire la même chose avec les six autres.

Il nous faut pourtant encore préciser, avant de jouer avec nos personnages, que chaque discours est porteur d'une impuissance, une impuissance d'origine, de fabrication. C'est l'impuissance définie par la barrière de la jouissance et que les discours écrivent par la disjonction entre sa production et sa vérité. L'un des deux du couple formant un discours a l'une, l'autre a l'autre, jamais elles ne font un. Nous pouvons maintenant nous intéresser aux mouvements par lesquels une figure se transforme en une autre, les huit personnages se dissociant et se recomposant dans leur contredanse. Contredanse, non parce que c'est l'envers de la danse, ni parce que c'est la sanction pour une immobilisation abusive d'un véhicule, mais parce qu'elle se danse généralement à huit personnes. Le mot vient de l'anglais *country-danse*, danse de campagne, où les couples de danseurs se font vis-à-vis et exécutent des figures compliquées.

D'une figure à l'autre

Dans notre contredanse, celle des quatre discours, les pas se distinguent en pas dits par Lacan de progrès, et en pas dits de régression. Mais les pas de progrès ou de régression ne tiennent pas

au sens de rotation puisqu'un quart de tour d'un côté correspond à trois quarts de l'autre. Nous aurons donc à préciser à chaque fois en quoi consistent progrès et régression. Dans leur contredanse donc, demi-danseur se trouve apparié à une autre moitié et se trouve affecté d'un nouveau partenaire. C'est pourquoi le S1 du DM, le maître dont nous venons de parler, quand il se retrouve dans le DU en bas à gauche, sous le S2 du savoir, n'est plus le même S1, n'a pas les mêmes attributions. Il participe de la maîtrise, puisqu'il est à gauche, mais caché sous l'agent qu'est le savoir auquel il a délégué la fonction de commandement. Charlemagne en serait le modèle générique. Lacan ne parle pas explicitement de progrès dans cette rotation, mais de mutation, tout en laissant entendre qu'il s'agit d'un progrès. Pourquoi ? On peut supposer que mettre le savoir en place d'agent plutôt que le commandement qui se soutient de la seule subjectivité est un progrès pour la civilisation, même si ce savoir n'est pas sans se supporter du maître qui se dissimule par-dessous. De plus, le DU situe le sujet du côté de l'autre, du partenaire du maître. Ce sujet qu'il a produit a ainsi, au contraire de l'esclave, voix au chapitre, ne serait-ce que sous forme d'insurrection. Il peut en effet, s'il se fait agent, retrouver l'hystérique qui est pour sa part inéducable dès le départ.

L'hystérique, de sa position d'agent dans le discours qui porte son nom, sollicite le maître, S1, à répondre de sa position d'homme et ce dernier ne produit qu'un savoir, S2, impuissant, impuissant à s'animer du désir. Nous pouvons ainsi fermer une première boucle, le DM s'éclairant par sa régression dans le DH : le maître, S1, renonce à répondre à l'hystérique par son savoir de maître, S2, et, se faisant agent, S1, s'en remet, à l'esclave, S2, pour que ce dernier produise le plus-de-jour, *a*, cause de son désir. Pourquoi le DH est-il régression du DM ? Les réponses, là comme ailleurs peuvent être diverses, mais on peut dire que c'est d'une régression « temporelle » qu'il s'agit, puisque Lacan fait du DM une conséquence de l'échec du maître à répondre à l'hystérique, et en ce sens c'est bien l'hystérique qui fabrique le maître. Notons là que si le champ freudien nous permet de montrer que l'hystérique veut un maître sur lequel régner, il faut les discours pour démontrer que l'hystérique fabrique le maître. C'est aussi une régression « structurale »,

puisque le manque à jouir, le a , est dans le DH situé au départ, du côté de l'agent, ce qui est plus conforme au réel d'origine, car c'est ce manque à jouir qui donne la raison de l'impuissance de l'objet plus-de-jouir produit par l'esclave à satisfaire le maître, sauf à ce que cet objet s'inscrive dans son fantasme.

De cette première ronde, Lacan décline dans « Radiophonie » les types d'impuissance, chacune propre à un discours : impuissance du savoir à s'animer du désir dans l'hystérie ; impuissance dans le DM à produire un plus-de-jouir qui satisfasse, sauf à se soutenir du fantasme ; dans le DU, impuissance du sujet à trouver un auteur à l'œuvre.

Vérité n'est pas interprétation

Ces déductions, produites par la seule lecture des discours sont des vérités, nous dit Lacan, mais des vérités qui sont aussi des pièges à nous fixer sur le chemin d'où le réel vient en fait. C'est dire qu'elles ne sont pas des interprétations. Il manque en effet jusqu'à présent à notre contredanse le DA. Le DA est présenté comme le discours en progrès sur cette mutation du DM qu'est le DU. Comment le DA se relie-t-il au DU ? Le DU, perpétue son impuissance en interrogeant l'œuvre pour y trouver un auteur, alors que le S1 du pouvoir se cache sous son savoir. Au lieu de cela, le DU pourrait soumettre son impuissance, le passage du sujet $\$$ au signifiant maître S1, à la question qu'il rejette, celle du plus-de-jouir. Le savoir analytique permet de rendre compte du plus-de-jouir par une formalisation transmissible, a . C'est bien pourquoi la psychanalyse s'adresse, comme le disait Freud, à des personnes cultivées, pour peu que la culture qu'ils ont reçue de leurs maîtres de l'université les laisse divisés, c'est-à-dire insatisfaits, dans leur question du rapport du savoir à la vérité. De ce point de vue, le DA est bien un progrès, d'être le seul discours qui mette le réel au départ, le réel du manque-à-jouir. Il permet au sujet de produire les S1, « les signifiants de sa traverse », auxquels il est assujéti. Les produire, c'est tout autre chose que de redoubler l'assujétiement dont procèdent les autres discours. Subversion donc, non du savoir, mais du sujet.

Perspectives

Je pourrais m'arrêter là. Je viens en effet de faire une paraphrase de quelques extraits des deux pages de « Radiophonie », une paraphrase loin d'être exhaustive, et dont je ne suis pas sûr qu'elle ait été très claire, tant le maniement des pièces qui composent cette machine des discours demande de l'entraînement. J'avais annoncé que je ferai aussi le commentaire d'un autre maniement qu'en propose Lacan, sur la question de l'enseignement, qui nous intéresse toujours, et plus particulièrement dans ce moment où nous réfléchissons, dans la perspective de l'École, à nos finalités et aux dispositifs de formation. Lacan appelle explicitement à utiliser ses discours pour réfléchir à cette question et l'ordonner. Il désigne l'enseignant dans ses discours du terme \$, le sujet, tout en précisant que ce n'est pas toujours parce qu'il y a sujet qu'il y a enseignement. Néanmoins, l'enseignant peut être présent dans les quatre discours avec, à chaque fois, selon la place où il s'inscrit, une fonction, des partenaires et des responsabilités différentes. C'est une véritable étude clinique de ce qu'est une transmission, dans son rapport au savoir, au maître et à la jouissance qu'il nous propose. C'est passionnant, et je vous encourage à vous y reporter.

Au moment donc de m'arrêter, je m'interroge encore : ai-je répondu, au moins en partie, à ma question sur l'intérêt de la démultiplication des discours par rapport au dualisme freudo-lacanian des débuts ? Il y a, me semble-t-il, des éléments de réponse, qui tiennent par exemple au changement de statut dans notre champ de la vérité dans son rapport au savoir, qui passe avec les discours du mythe à la structure. Mais je dirai surtout que les discours nous permettent de ne pas nous tromper de partenaire. S'y retrouver dans la structure d'un dispositif, ne pas s'y mélanger les pinceaux, est pour nos finalités plus qu'une aide précieuse, c'est une force extraordinaire.

Bordeaux, 9 et 10 décembre 2000

Megan Williams
Melbourne

La passe du symptôme secondaire au symptôme primaire

La formulation de Lacan concernant la fin de l'analyse – la passe d'analysant à analyste – comme identification au symptôme a été commentée par Colette Soler dans son article « Aimer son symptôme ¹ ».

Colette Soler avance que la formulation de Lacan renvoie à la réduction de la chaîne signifiante impliquée dans le symptôme névrotique adéquat à son support matériel non signifiant, une lettre dépourvue de signification. Le véhicule de la pulsion est décortiqué pour révéler son objet, le noyau où le signifiant vient à se dégrader en quelque chose de réel, où la pulsion est altérée par le signifiant. Colette Soler pose l'élaboration de la lettre comme lieu du symptôme primaire, lui-même objet ou point de fixation de la pulsion, habituellement obscurci par la signification. La fin ne serait donc pas une libération de la pulsion ni son élimination, et Colette Soler souligne que cela ne l'était pas non plus pour Freud dans « L'Analyse finie et l'analyse infinie ». La fin serait plutôt à considérer dans les termes que Freud avait déjà envisagés comme remaniement des moyens de défense contre la pulsion : certains refoulements primaires seront levés et d'autres renforcés. Colette Soler présente ceci comme réduction du symptôme à un point de pure fixation de la pulsion qui, du fait de la transformation du sujet opérée dans l'analyse, ne générerait plus de refoulement. La lettre originellement refoulée cesse de se lier à d'autres signifiants, de la même manière que ce qui a créé des refoulements secondaires ou après-coup, selon les lignes du sens. Ainsi, la réduction au symptôme primaire met fin à l'attente d'apprendre quelque chose de plus

1. Soler C. « Aimer son symptôme », *Revue de la Cause Freudienne, La passe, fait ou fiction* ?, 1994.

de l'inconscient : fin du transfert. Il ne peut plus y avoir de sujet-supposé-savoir.

Il existe de nombreux échos de cette théorie dans les premiers travaux de Lacan, par exemple dans le schéma que *Le Séminaire XI* donne du refoulement primaire comme refoulement du signifiant unaire, ce qui ne se réfère pas à un autre signifiant mais à la jouissance de la pulsion formant ce point de « Anziehung » pour la chaîne binaire du sens.

Ce même texte nous permet aussi d'évoquer le concept du sujet divisé produit dans l'aliénation qui vacille entre le signifiant unaire de l'être et le signifiant binaire du sens, qui sont incommensurables ². Le trait, comme nous l'indique le *Séminaire IX*, n'est caractérisé que par son caractère unaire. Il n'a pas de sens en lui-même mais peut entrer dans la chaîne signifiante en arrivant à la représentation ; en ce cas, il est effacé comme trait par le signifiant qu'il devient ³. Ces textes et d'autres ont en commun la notion que l'investissement des processus symboliques par la pulsion est fondé sur une fixation originaire à une première inscription, non en vertu d'un quelconque sens, mais en vertu d'un comptage. Le sujet advient, tout d'abord, non par un processus de défense mais en comptant « un ». Nous verrons en retournant à Freud que ce « un » marque une irruption de la pulsion qui se produit involontairement et qui ne devient « un » que plus tard, quand le « deux » se produit. Ce couplage efface le trait sous un enchaînement d'éléments binaires. « Un » n'est jamais reconnu en lui-même parce qu'il requiert un second élément pour faire le « un » du trait, nombre qui compte les répétitions. « Un » indique donc ce qui est toujours déjà une rencontre manquée. La paire de « un » avec « deux » attribue d'autre part un sens à l'événement et génère des associations subséquentes avec des signifiants supplémentaires. Mais chaque fois qu'« un » est reproduit dans cet enchaînement, un autre refoulement advient ; ce que Freud appelait des refoulements

2. Lacan J., *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

3. Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'Identification*, non publié.

après-coup. L'événement originel – appelé trauma par Freud – ne se répète pas. Ce qui se répète, c'est le trait qu'il a inscrit devenu signifiant. On pourrait dire que ce que le « un » compte est la présentification de cet objet, perdu ou effacé sous le comptage dans lequel il devient non un objet mais un trait qui lui-même est alors obscurci lorsqu'il entre dans la signification. Le sujet se sépare de la chaîne signifiante en vertu de cet objet où réside son être. Parce que le sujet se réfère à quelque chose au-delà du signifiant, il manque sa propre représentation complète dans son discours. Ce schéma n'est pas loin de celui que le jeune Freud donne de la psyché comme série d'inscriptions qui font mémorial aux avènements de satisfaction de la pulsion et qui, ce faisant, se distinguent de la jouissance même qui en est ou en était l'enjeu⁴. Les inscriptions se font avec du matériel symbolique, tandis que l'autre aspect de la pulsion – appelé ici processus d'excitation, nommé plus tard quota d'affect ou facteur quantitatif⁵ – est réel. Les inscriptions s'enchaînent selon les signifiants que le sujet rencontre à différentes époques de sa vie par un processus de transcription. Les souvenirs eux-mêmes sont réinscrits selon un nouveau savoir qui ajoute rétroactivement à leur sens, mais avec une exception. Ceux qui « sont sexuels » ne peuvent être transcrits dans le présent car, au lieu que leur affect soit atténué par la re-souvenance, ils donnent naissance à un nouvel affect qui ne peut pas être inhibé. Ils ne peuvent être « traités » par le processus symbolique et ne peuvent donc qu'être évités. Le fait qu'ils demeurent dans leur forme infantile originelle, séparés du savoir acquis, c'est cela le refoulement.

Que veut dire « sexuel » dans ce contexte ? Cela concerne la jouissance de la pulsion : la référence de ces inscriptions non au sens, mais à la jouissance. Ce sont les refoulements primaires, les lettres, sur lesquelles la théorie sexuelle infantile est fondée. Cette théorie de la sexualité, nécessairement fantasmatique, n'est jamais « mise à jour » et fonctionne pour orienter fondamentalement les relations sexuelles. La jouissance à laquelle elle réfère, marque de

4. Freud S., *La Naissance de la psychanalyse*, « Lettre 52 », Paris, P.U.F., 1956, p. 153-160.

5. Freud S., *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1940.

la trace de l'objet perdu, recouvre le vide du savoir sur la relation sexuelle d'une satisfaction que la pulsion peut obtenir en revisitant ce lieu. L'activité de la pulsion ne re-trouve pas l'objet lui-même, mais, sous les signifiants du fantasme, elle trouve le « un » qui compte ses répétitions.

« Proton pseudos »

Dans la partie II A de l'« Esquisse d'une psychologie scientifique » de Freud, « La psychopathologie de l'hystérie », Freud décrit la « compulsion hystérique » comme émanant d'une idée « excessivement intense » qui est inintelligible, incongrue et insoluble par l'activité de la pensée ⁶. Il propose comme explication de ce phénomène qu'un complexe d'idées, « B », dont l'affect et les actions sont adéquats, a été refoulé et remplacé dans la conscience par une autre idée, « A », pour laquelle ces conséquences sont incongrues. Dans l'événement originel qui est ainsi mémorisé, A et B sont arrivés ensemble. Mais le refoulement a rendu inconnu au sujet le lien qui les unit.

Dans la sous-partie intitulée « Proton pseudos », Freud présente un cas qui démontre la manière dont le sujet élabore de faux liens de sens entre les deux idées, obscurcissant ainsi leur véritable origine ⁷. Le cas est celui d'une jeune femme qui ne peut aller seule dans les magasins. Ce qui est intéressant, c'est que Freud appelle ceci une idée compulsive plutôt qu'une phobie, soulignant la valeur libidinale positive du symptôme. Le souvenir auquel l'analysante attribue son symptôme c'est d'être allée dans un magasin à l'âge de 12 ans, lorsque deux jeunes gens se sont moqués de ses vêtements. Elle mentionne qu'elle était attirée par l'un d'entre eux. Il apparaît clairement que c'est là une incongruité. La logique de cette formulation est inintelligible parce que le souvenir A apparaît en place de celui qui serait intelligible, B. Dans l'analyse, le souvenir refoulé,

6. Freud S., *La Naissance de la psychanalyse*, « Manuscrit K », « Conte de Noël », *op. cit.*

7. *Ibidem.*

B, est recouvert en vertu de ses associations de signifiants avec A. B est un souvenir : elle entre à 8 ans dans une boutique pour acheter des bonbons et elle est molestée par le marchand goguenard qui la palpe sous ses vêtements. Elle retourne à nouveau à la boutique et la scène se répète. Le pont entre les deux souvenirs A et B s'établit pour le sujet par la répétition dans les deux scènes des éléments « rire/goguenard » et « boutique », et se manifeste dans l'éveil du souvenir B précédemment oublié. L'analyse de Freud, dans ces années qui précèdent la découverte de la sexualité infantile, c'est que le premier événement n'a pas produit d'excitation sexuelle et n'a donc pas été traumatique. Il est devenu traumatique par l'action différée du souvenir A, parce que, dans l'adolescence, il pouvait produire de l'excitation sexuelle et ceci une fois réactivé par la seconde scène. Dans une démonstration spectaculaire de sa théorie de la rétroactivité, la seconde scène rend la première sexuelle et donc traumatique.

Le refoulement de la première s'explique selon la théorie énoncée dans la « Lettre 52 » presque contemporaine ; à savoir que sa traduction dans le langage de cette époque-là du développement psychique se trouve refusée car le « nouvel affect » qu'elle fait naître, étant de nature sexuelle, ne peut être inhibé. Plus tard, Freud commentera qu'un représentant idéationnel de la pulsion rejeté du moi de cette manière n'est plus modifiable ou dialectique, mais va son chemin comme un hors-la-loi qui insiste constamment pour passer à la réalisation dans la même forme archaïque⁸. Nous pouvons à nouveau reconnaître les parallèles avec la théorie de Lacan du signifiant unaire hors chaîne ou de la lettre de la pulsion. Les fausses connexions que la jeune fille s'est construites étaient que les commis de magasin se gaussaient de ses vêtements et que l'un d'entre eux lui plaisait. Les premières étaient un déplacement de l'air goguenard du premier souvenir vers les autres éléments que partageaient les deux souvenirs, ceux des vêtements et de la boutique. La distorsion métonymique vient au secours de la défense en travestissant l'investissement de la pulsion. La seconde fausse

8. Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1951, & *Métopsychoanalyse*, *op. cit.*

connexion est particulièrement intéressante pour la notion lacanienne du trait. Le point de vue de Freud c'est que, plutôt que l'idée ou que l'idéal amenant au choix d'objet – la jeune fille présume que c'est là la structure de cet attrait –, c'est la fixation pure et dépourvue de sens de la pulsion à un trait particulier qui détermine le choix. En ce cas, l'idée d'attrait sexuel a suivi la fixation de la pulsion en trait « rire/goguenard ». Le choix du jeune homme hilare de la seconde scène était déterminé par le couplage complètement contingent de la pulsion avec le trait de l'homme goguenard dans la première scène. La fausse connexion du sujet aliéné est de renverser l'ordre, faisant entrer le trait dans la chaîne signifiante pour combler la béance du sens – « la béance dans la psyché » de Freud⁹ – par un sens de la pulsion. En fait, le sens est un ajout rétro-actif dans la confabulation compulsive de la chaîne signifiante, fantasme qui, puisqu'il est dirigé par la pulsion, opérera comme automate.

On pourrait lire ce cas déjà magnifiquement analysé à la lumière du Freud tardif et de Lacan. La manière dont la jeune fille fut molestée amena ce sujet à rencontrer une jouissance énigmatique dans un Autre qui fit d'elle un objet passif. La jouissance dans cette scène s'exprima de son côté à elle comme effroi ; c'est-à-dire déjà avec un élément de subjectivité qui amena cette expérience à être marquée ou enregistrée comme une lettre qui deviendrait plus tard « un¹⁰ ». Cette inscription – de la perception d'un air goguenard – n'expliquait rien. Dans le « Manuscrit K », Freud nomme

9. Freud S., *La Naissance de la psychanalyse*, « Manuscrit K », « Conte de Noël », *op. cit.*

10. Voir sur ce thème la discussion de Lacan dans *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*. La manière dont se fait la rencontre avec la toute-puissance de l'Autre provoque l'angoisse qui donne naissance, finalement, à la subjectivité, au sens où elle promet la défense. Cette défense consiste à s'écarter de l'interface de l'« union primaire » avec l'Autre. L'éloignement se produit sous les efforts conjoints de l'aliénation et de la séparation : à savoir, en laissant tomber l'objet (a) – la satisfaction qui faisait l'union entre le sujet et l'Autre – et en marquant cet événement d'une inscription. L'objet ainsi perdu devient la cause du désir, fondant le fantasme dans le champ de l'Autre où le désir est mis en scène. Le sujet lui-même est aliéné dans le champ de l'Autre d'où sont issus tous ses noms. Ce qui reste dans le champ du sujet c'est l'Autre barré, ou le désir de l'Autre.

un marqueur de ce genre une idée-frontière, élément contingent de la situation qui peut servir à être un tenant-lieu de l'événement comme tout ¹¹. Il n'établit pas de relation avec la chaîne signifiante jusqu'à ce que le second événement, en le répétant, le constitue comme « 1 » et le lie à « 2 », en produisant une combinaison binaire. Les signifiants sont enchaînés – « vêtements », « boutique », « rires », attirance, culpabilité – par les signifiants obtenus dans l'intérim. Le comptage est un comptage de traits. Dans le réel, il n'y a pas de répétition parce que, dans le réel, les deux événements ne sont pas identiques. Ils ne sont pas rendus tels par le sens, mais seulement par la répétition du trait, ce qui en fait décompte l'Autre du sens dans chacun des cycles où l'événement se répète. Dans la première scène, ce dernier est accompagné d'un trou dans la psyché où devrait résider le sens, et dans la seconde l'inconscient travaille pour habiller le trou des fausses connexions du sens œdipien, mais la vérité c'est que cet événement insiste et devient irréductible.

Ce qui est marqué du signe de la répétition est essentiellement la jouissance là où elle se maintient, « l'affect sexuel » dont parlait Freud, qui ne peut être inhibé et se trouve ainsi traité par le refoulement de ce qui le représente ; un « 1 » représentatif qui fondera la répétition comme manque. Avant sa théorie de la sexualité infantile, l'analyse que fait Freud de la rétroactivité à l'œuvre entre les deux scènes est essentiellement biologique. Ce n'est pas le savoir qui a un effet rétroactif mais la maturation biologique des organes sexuels. Cette théorie changera en 1907 après sa reconnaissance de la présence de sensations sexuelles, de désir sexuel et d'épistémophilie chez les « infans » et les enfants ¹². La théorie de Lacan lie la lecture de ce Freud plus tardif avec celle du premier. Pour lui, l'élaboration entre A et B n'est pas due au stade de développement physique de la jeune fille, mais à la structure de l'entrée du sujet dans la chaîne signifiante. La pulsion ne se peut comprendre ni émerger du sujet mais elle est introduite hors sens, « pulsionnellement », par l'Autre. La sexualité ne fait pas son apparition dans le

11. Freud S., *Naissance de la psychanalyse*, « Manuscrit K », *op. cit.*

12. Freud S., *Trois Essais sur la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962.

tableau à la seule puberté, mais la puberté donne une seconde explication ou élaboration, à la lumière de ses signifiants, de ce qui avait été traumatique dans l'enfance : traumatique parce que c'était une rencontre avec la sexualité dans l'Autre, marqué d'un trait. Dans l'étude du cas de Freud ci-dessus, la jouissance transformée en effroi a donné naissance à la compulsion qui n'a d'égal que la compulsion du sujet obsessionnel accompagnée d'un soi-disant « plaisir ». Le symptôme primaire se manifeste des deux côtés de la division du sujet entre être et sens : d'un côté la lettre de la pulsion insiste, comme le montre le cas, et de plus l'inconscient travaille de façon compulsive pour découvrir le sens de cette insistance. Cette dernière est déjà névrotique, la répétition d'une fascination que nous pouvons penser comme fondement du postulat de Freud d'une pulsion épistémophilique.

Donc, ce dont nous devons rendre compte c'est de l'assemblage d'une répétition hors sens d'un trait de la pulsion avec ce qui y prend son essor, à savoir la répétition d'un symptôme qui fait pleinement sens (surdéterminé). La distance entre les deux est équivalente à la distinction que Freud établit dans le « Manuscrit K » entre le symptôme primaire et secondaire. La séquence de formation du symptôme qu'il propose dans ce texte, plus au moins contemporain de la « Lettre 52 » se présente comme suit :

1. L'avènement d'une expérience sexuelle traumatique et prématurée.
2. Son refoulement à une occasion plus tardive qui fait émerger son souvenir ; et en même temps la formation d'un symptôme primaire.
3. Un stade de défense couronnée de succès.
4. Les idées refoulées réapparaissent et, durant le conflit qui les oppose au moi, se forment de nouveaux symptômes : ceux de la maladie proprement dite ¹³.

Comme nous l'avons vu dans le cas ci-dessus, le symptôme primaire de l'hystérique est l'effroi, accompagné d'un trou dans la psyché. En réponse à une « expérience prématurée de la

13. Freud S., *La Naissance de la psychanalyse*, « Manuscrit K », *op. cit.*

sexualité » (dans l'Autre), le sujet se constitue dans l'effroi fondé sur le trait unaire. En effet, Lacan commente que pour le sujet obsessionnel lui aussi, le moment d'angoisse n'est jamais absent dans la constitution d'un sujet du désir¹⁴. S'il n'y avait un moment d'angoisse introduisant une coupure, le sujet potentiel resterait dans la position de la jouissance de l'Autre. L'angoisse déclenche une perte de l'objet dont le manque fonde le désir par lequel le sujet se soutient.

Le commentaire de Freud est que le symptôme évolue d'une position « purement provocatrice » dans son stade primaire à un « état de compromis entre poussée de la pulsion exprimée comme désir et une défense contre le désir¹⁵ ». Ce dernier est le compromis ou symptôme névrotique et il a à voir avec la lecture que Colette Soler fait de la thèse de Lacan sur l'identification au symptôme, en ceci qu'elle lit « le symptôme auquel le sujet s'identifie » à la fin de l'analyse comme dénué de défense ; comme rien de plus qu'une fixation de pulsion. La formulation de Freud peut aussi offrir une avenue entre les deux formulations de la fin de l'analyse comme traversée du fantasme fondamental et identification au symptôme. Le lien est fait par *Les Lettres à Fliess* qui suivent le « Manuscrit K », particulièrement les 59 et 61, le « Manuscrit L », le « Manuscrit M », le « Manuscrit N » et les lettres 66 et 69¹⁶. Dans ces textes, Freud avance que le pont entre la fixation de pulsion provocatrice et le compromis du symptôme névrotique plein de sens est fondé sur un développement de sens dans le fantasme. Les fantasmes des « fictions protectrices¹⁷ » falsifient, dans un système de défense, le premier souvenir traumatique qui est marqué par une unique « idée-frontière » (la lettre), laquelle ne représente qu'un trou dans la psyché, l'échec du sens. La défense est nécessaire parce que le refoulement (primaire) de ce premier signifiant échoue et il continue à donner naissance à des poussées

14. Lacan L., *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, non publié, leçon du 13 mars 1963.

15. Freud S., *Naissance de la psychanalyse*, « Manuscrit K », *op. cit.*

16. *Idem.*

17. *Id.*, « Lettre 61 ».

pulsionnelles, jouissance réelle dans le vide du sens au cœur de l'Autre. Freud avance que le fantasme réunit des morceaux du souvenir originel et des fragments de choses vues ou entendues, aussi bien directement que dans le discours transmis des générations précédentes¹⁸. De cette manière, le sujet développe une théorie sexuelle infantile – de nature obligatoirement fantasmatique – et en use pour interpréter – Freud dit « falsifier¹⁹ » – le souvenir traumatique. Le trou dans la chaîne signifiante est ainsi recouvert par un compte-rendu fictionnel de la pulsion irréductible. Alors, à la place de cette jouissance, le désir, lui, circule dans les tours et les détours de la chaîne autour de ce point, manquant toujours la rencontre, en faveur de la structure fictionnelle du symbolique.

L'interprétation que donne le fantasme est le « proton pseudos ». Dans l'exemple de notre cas, il existe plusieurs niveaux. L'adolescente est traumatisée à nouveau, apparemment par une idée consciente que les commis de magasin rient de ses vêtements, ce qui éveille un souvenir inconscient d'avoir été molestée. Mais qu'en est-il vraiment du trauma²⁰ ? Il est difficile à épingle, puisque au temps où elle a été molestée, elle n'en savait pas assez pour comprendre ce que l'homme faisait ce n'était pas le sens de son action qui produisait l'effroi. Ce qui est clair c'est que, quelle qu'ait été la nature de ce quelque chose d'énigmatique qui ait produit son effroi, c'est la seule mémorialisation en signifiants ou en idées-frontières (sourire, vêtements et boutique) qui permet sa répétition. La rencontre est le trauma, et son marquage par une idée-frontière assure à la fois sa répétition et permet potentiellement qu'une défense contre elle advienne. Mais pour que la défense soit stable, (pour que l'angoisse automatique de la rencontre se transforme en une angoisse, signal d'une défense), le marqueur doit être introduit dans une chaîne signifiante où il occupera toujours la même place relative au reste de la chaîne. Une fois que la structure fictionnelle du fantasme de la jeune fille (plutôt à son stade initial) est établie, la rencontre n'est plus tempétueuse, mais localisée en tant qu'objet

18. *Id.*, « Manuscrit L », « Lettre 61 », « Lettre 59 », « Manuscrit M ».

19. *Id.*, « Lettre 66 ».

20. *Id.*, « Lettre 52 ».

phobique évitable, même de façon précaire. À la suite de ceci, d'autres rencontres avec la sexualité peuvent être introduites dans la série, du fait qu'elles seraient marquées du même signifiant. Ainsi, l'« un » de la pulsion qui insiste est inséré dans la chaîne signifiante par la fausse connexion du fantasme. On pourrait dire que cette connexion l'interprète comme un désir particulier fondé sur la demande de l'Autre qui donne une image de l'impossible objet – jouissance marqué par le trait. Le fantasme devient une mise en scène du désir comme désir de l'Autre, obscurcissant en même temps ce désir de la demande de l'Autre. Le désir inconscient élaboré dans le fantasme sous l'auspice du phallus – être admirée par un commis de magasin souriant (et l'autre inoubliable, préhistorique ²¹ qu'il représente) – est une défense contre l'angoisse de rencontrer le trou dans l'Autre de la psyché où la relation sexuelle échoue, le point marqué par le sourire énigmatique. La défense contre le désir permet au résidu d'être pris en charge par le Surmoi. Ainsi, on remarque que le désir qu'éprouve la jeune fille d'être admirée se transforme en une punition d'être la risée de l'autre dans la forme névrotique du compromis du symptôme, preuve qu'entre la scène B et la scène A, la jeune fille a assumé ce désir en jeu comme son propre désir transgressif. L'effroi d'une rencontre avec une jouissance dépourvue de signifiant se transforme en conflit intra-subjectif entre le désir et la loi, au moyen du trait qui a pénétré la chaîne des signifiants œdipiens. La première rencontre a donné naissance à l'effroi – l'angoisse automatique de Freud – tandis que la seconde évoque, non le danger de la déréliction en face de la pulsion, mais celui de la version névrotique de la castration : la perte de l'amour de l'idéal. La seconde est donc marquée d'un signal d'angoisse et elle répond à cette angoisse par l'évitement.

Ainsi, on pourrait dire que le fantasme est lui-même le premier mensonge (proton pseudos), car il subjectivise ce qui n'était pas originellement subjectif, et ce faisant, imprègne le souvenir de

21. Freud fait un commentaire sur les attaques hystériques dans la « Lettre 52 » (répétitions de la lettre et de la poussée de la pulsion qui leur est associée) ; elles sont destinées à une autre personne mais tout d'abord à l'autre personne inoubliable, préhistorique que personne plus tard ne pourra égaler.

culpabilité œdipienne. La vraie culpabilité n'est pas de la transgression œdipienne mais celle de la pulsion dystonique elle-même ; l'objet « abhorré par l'idéal ²² ». Lacan lit le complexe d'Œdipe freudien comme désir imposé par sa prohibition même, disant qu'un névrosé ne peut désirer qu'en accord avec la loi ²³. Il ajoute que le désir de l'Autre comme commandement peut résoudre l'angoisse (soit dans la culpabilité, soit dans le pardon), en donnant un contenu au défaut de l'Autre ²⁴. Alors le sujet assume ce défaut, même dans l'accusation hystérique envers un Autre pervers où la culpabilité du sujet est inconsciente.

Ainsi le désir est-il toujours marqué de culpabilité dans la névrose comme signe de sa nature transgressive. Mais, ceci est une formation secondaire : la manière dont le complexe d'Œdipe agit comme le « 2 » qui marque ce qui n'a jamais été dans le désir originel de la part du sujet, mais dans la seule pulsion introduite par un Autre, c'est là le moyen par lequel un sujet assume la responsabilité pour ce qui vient de l'Autre et ainsi a une chance de vivre comme sujet de désir plutôt que comme objet de la jouissance de l'Autre ²⁵. Évoquant à nouveau *Le Séminaire X*, nous trouvons la même idée dans la formulation de la constitution subjective comme évolution de la jouissance (la rencontre avec la sexualité dans l'Autre) à la position médiane d'angoisse (l'effroi du symptôme primaire de Freud) et jusqu'au désir fondé sur une représentation de l'objet perdu ²⁶.

Élisabeth von R.

J'aimerais poursuivre l'explication de ce concept de symptôme primaire et secondaire avec le cas d'hystérie auquel le jeune Freud a donné le nom d'Élisabeth von R. ²⁷. Élisabeth était une

22. Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, op. cit.

23. *Id.*, leçon du 16 janvier 1963 et du 5 juin 1963.

24. *Id.*, leçon du 16 janvier 1963.

25. *Id.*, leçon du 5 juin 1963.

26. *Id.*, leçon du 13 mars 1963.

27. Freud S. et al., *Études sur l'hystérie*, Paris, P.U.F., 1956.

jeune femme qui eut affaire à Freud pour une difficulté de la marche. Elle était porteuse d'une triste histoire : elle avait soigné son père pendant une longue période jusqu'à sa mort, là-dessus elle avait récemment perdu l'une de ses deux sœurs en couches, et l'autre elle l'avait « perdue » en ce sens que cette dernière avait tout d'abord épousé un homme qui n'attirait pas les sympathies de la famille et puis s'était installée bien loin. En conséquence de ces pertes, elle vivait une existence tout à fait recluse, aux côtés d'une mère malade et en deuil.

Dans l'analyse du symptôme de cette femme, les signifiants « marche » et « station debout » se révèlent avoir une signification. Marcher était associé à l'amour érotique et à la culpabilité œdipienne. Elle avait toujours marché avec son père et joui de la conversation intellectuelle qu'elle entretenait avec lui, et cela fut suivi à l'âge adulte par des marches et des conversations d'abord avec un homme puis un autre qu'elle aimait. Freud découvrit par la suite que la partie la plus douloureuse de la jambe de sa patiente était celle où son père avait pris l'habitude de reposer le poids de sa propre jambe sur la sienne, lorsqu'elle était assise au chevet du père, bien que la douleur ne fût pas activée jusqu'à ce qu'une seconde association amenât la première fixation dans un cycle de répétition. La résolution des symptômes se présenta lorsque les associations du sujet révélèrent qu'elle était amoureuse de son beau-frère, le mari de la sœur qui était morte. Les douleurs étaient associées à divers développements au cours de cet amour, à son violent désir déçu après une marche avec lui et à sa culpabilité. Le tournant de cette analyse fut son souvenir du jour où, debout au chevet de la sœur qui était mariée à son beau-frère, elle avait pensé : « Maintenant il est libre de m'épouser ». Depuis, les douleurs n'avaient pas cessé. Ainsi, la marche était ce qui avait pénétré la chaîne signifiante, symptôme post-primaire, pour inscrire le désir comme interdit et transgressif. Il est lié à l'amour œdipien interdit qu'elle avait résolu en s'identifiant à lui jusqu'à ce que la maladie du père rende cette stratégie impraticable. Sa douleur en marchant était un symptôme névrotique de compromis dans lequel le désir d'être aimée, – d'aller marcher – était prohibé et puni. Elle était fondée sur un symptôme primaire : la fixation de la pulsion (ou plus exactement, son

résidu, l'objet *a*) par une partie de sa jambe, trait qui par la suite en vint à fonctionner comme signifiant.

Pour faire une investigation du symptôme primaire, nous devons nous tourner vers « la station debout ». Avant même tous les avatars de cette histoire d'amours déçues et de culpabilité, le jour où son père a commencé à tomber malade, elle était debout près d'une porte lorsqu'on ramena son père à la maison sous le coup d'une crise cardiaque, et dans son effroi elle se tint absolument immobile comme si elle était enracinée dans le sol. Elle continua d'ajouter nombre d'autres souvenirs liés à la station debout à ce premier exemple d'effroi jusqu'à ce qu'elle en arrivât à cette scène effrayante où elle était une fois de plus debout, comme envoûtée, près du lit de sa sœur²⁸. Voilà un moment d'effroi, le premier symptôme dans l'hystérie, à l'émergence de quelque chose de réel dans l'Autre – non nommé et fermé à toute dialectique. Nous supposons que ce n'était pas le premier moment de rencontre avec la pulsion dans sa vie et que quelque chose avait déjà privilégié le trait choisi des jambes dans sa sexualité infantile. Mais ici, le « un » de ce premier signifiant se répète d'une manière qui sert à illustrer le symptôme primaire parce qu'il est hors chaîne. Il est accompagné d'effroi et d'un trou dans la psyché : rien ne vient expliquer ce phénomène auquel elle est confrontée et dans lequel elle est impliquée. À ce moment le réel de la pulsion est lié au réel de la mort. Ensuite, le travail de l'inconscient lie le trait de diverses manières : il est associé par métonymie avec le désir érotique pour son père quand il repose sa jambe en la plaçant sur la sienne, associé par métaphore avec la prohibition de ce désir, dans l'idée de prendre une bonne ou une mauvaise voie, et représente l'amour infantile pour le père symbolique qui lui a donné son nom et le pendant du père qui a confirmé qu'elle possédait le phallus grâce à son intellect. C'est-à-dire que c'était le fondement à la fois de l'identification et de la formation du symptôme, dans les deux cas parce que c'était d'abord un trait qui avait fixé la pulsion. C'est une marque de jouissance qui acquiert à la fois une signification narcissique et érotique. La « faute » névrotique ou « proton pseudos » du sujet résulte de

28. *Ibid.*

la poussée de la pulsion pour pénétrer dans l'Autre, dans ce dessein elle pulse des associations dans l'inconscient qui utilisent des signifiants du désir œdipien. Ceux-ci choisissent comme amour pour Élisabeth un premier homme, métonymie de son père qui est inatteignable, puis un second qui appartient à une autre femme, satisfaisant et punissant ainsi la culpabilité œdipienne. Cette plénitude de sens obscurcit le trait qui régit le choix de l'aimé : il va marcher avec elle ; la souffrance qui localise le résidu du réel de la pulsion est à la fois une métaphore somatique de culpabilité et une métonymie de désir, où être engagée à marcher signifie être aimée. Vouloir aller marcher c'est désirer la place – la mort – de la rivale. La métaphore œdipienne ne fonctionne que dans la mesure où elle est portée par la lettre qui condense ce qu'il y a de réel dans le résidu de la pulsion. Le « proton pseudos » essaie de subjectiver la pulsion en construisant un désir interdit et puni. De cette manière, le sujet inconscient fait un choix forcé, construisant le semblant d'une relation sexuelle entre l'Autre du sens et la pulsion, ou entre l'Autre œdipien et l'objet partiel. L'angoisse traumatique de la scène primitive se transforme en signal d'angoisse et en culpabilité. On voit dans ces deux cas cliniques que le « proton pseudos », qui interprète de façon fictive le désir ou la jouissance dans l'Autre, continue à réguler les condensations et les déplacements incessants de la chaîne signifiante. En ce sens, on peut dire que le fantasme fondamental est le pont ou la passe du symptôme primaire au symptôme secondaire dans la structure.

Colette Soler lit chez Lacan la formulation de l'identification au symptôme comme un retour au « un » seul (trait unaire) de la fixation de pulsion, séparé de la chaîne où il se répète. La trajectoire d'une analyse serait alors de réduire l'enchaînement des refoulements après-coup et du sens rétroactif qui lui a été adjoint et en ce sens de « traverser » le fantasme œdipien et de se tourner à nouveau là où le symptôme primaire n'a pas son sens de désir transgressif mais est réduit à une lettre. Ceci implique que le « problème » névrotique n'est pas que la pulsion soit introduite et fixée par l'Autre, mais plutôt que le sujet cherche à savoir le sens de cette fixation, et que l'inconscient travaille sans relâche pour l'obscurcir.

Freud souligne, dans ses cas de névrose, y compris dans celui d'Élisabeth von R., la nature interdite des idées centrales au complexe de castration. Le sujet est menacé de perte comme punition du désir, et ceci produit une impasse à l'assomption du désir et l'arrêt de la défense qui s'exerce contre lui. Lacan ne refuse pas cette formulation, mais il montre comment la dépasser vers une « passe » : plutôt que de se concentrer sur la transgression incestueuse incluse dans l'idée, il souligne que la pulsion est par nature une transgression fondamentale d'une loi linguistique – du sens – et comme telle doit être rencontrée, au-delà de la façon dont cette impasse a été symbolisée métaphoriquement. La véritable culpabilité de l'être parlant a alors une chance d'être assumée en retrouvant ce trait par lequel elle est rapiécée au langage. C'est là la vie qui trahit la vie symbolique. Ce n'est pas la vie symbolique des idéaux donnés par le père symbolique, mais la vie réelle donnée par celui qui ne sait rien des idéaux et qui donne aussi la mort. La castration alors est au-delà du complexe de castration dans cette vérité que le père réel n'est pas un être qui peut répondre et que la vérité du sujet écrite de manière opaque dans ce trait est la sienne propre dépourvue de reconnaissance par l'Autre qui est de ce fait incomplet.

Élisabeth von R. n'aimait pas son père seulement du fait qu'il était un homme bien et intègre mais du fait qu'il était la source de ce trait par lequel la pulsion se fixe. Son « proton pseudos » obscurcit de l'amour de l'idéal l'horreur de la mort réelle et de cette part non phallicisée et implacable de la joie de marcher.

La passe

Le symptôme primaire démontre dans son ultime manque de sens qu'il y a un résidu de la pulsion qui ne fait jamais sens, même en tenant compte du travail infini de l'inconscient. Il est en partie pris en charge par le Surmoi et en partie « déchargé » dans la répétition du symptôme. Tandis que le sujet, fût-il masculin ou féminin, analyse cette constellation, il est forcé de construire le fantasme : à savoir d'énoncer les connexions de sens par lesquelles l'inconscient a « expliqué » la répétition d'un trait (et l'a véhiculée). Le résidu

produit une impasse dans l'analyse parce qu'il résiste à entrer entièrement dans la signification. L'un du trait qui s'est répété dans la chaîne signifiante est maintenant intégré dans le transfert, et c'est là que le sujet aura à confronter son hors-sens traumatique : là où le sujet, femme ou homme, cherchait tout particulièrement à l'intégrer au rapport qui le lie à quelqu'un qu'il aime et à qui il fait confiance. Le problème tel qu'il est posé dans « Analyse Finie et Analyse Infinie » – le fait que le sujet soit fixé au complexe de castration – devient plutôt ceci : le sujet ne peut pas faire que le complexe de castration mette un terme à la jouissance qui refuse de pénétrer dans l'ordre phallique. Le sujet de la passe retourne au résidu fixé par le symptôme primaire, selon la formulation de Lacan. Quand le sens du compromis du symptôme se décode comme motif, la révélation du trait arrête toute analyse supplémentaire car ce trait est « investi » par la pulsion. Nom contingent du sujet, il se révèle accouplé à l'objet-jouissance impossible dans les deux formes de la castration du sens. Ce à quoi l'on arrive peut s'écrire dans la formule du fantasme : le sujet identifié dans sa relation à l'objet.

Ainsi, il semble que nous puissions lire la formulation de Lacan de la fin de l'analyse comme une transversale du parcours de la constitution subjective (qui est aussi constitution du symptôme), la direction étant inversée en partant du désir mis en scène dans le fantasme et la jouissance dissimulée dans le compromis du symptôme, jusqu'à la fixation primaire de la seule pulsion. Est-ce à dire que le sujet retourne à une déréliction et à un effroi passifs en face de la pulsion ? On peut répondre par la négative à cette question de différentes manières :

La « Lettre 52 » suggère qu'un « retour » au refoulement primaire du trait – construction donc de ce qu'il en est de ce trait – permettrait sa transcription en savoir courant. Plus tard « L'analyse finie et l'analyse infinie » arrive à une affirmation similaire : que le but n'est pas d'éliminer la poussée de la pulsion mais d'atténuer la défense qui s'exerce contre elle ²⁹. Tous les écrits de Freud sur le

29. Freud S., « L'Analyse finie et l'analyse infinie », Paris, la Bibliothèque Freudienne, non daté.

symptôme et la pulsion développent cette opinion : le problème de la compulsion de répétition naît et grandit, non par le fait de la pulsion, ni même par son entrée dans la représentation, mais par la défense qui s'exerce contre elle ³⁰. Dans les termes du *Séminaire X*, on pourrait dire que de traverser le parcours inverse du désir à l'angoisse jusqu'au mémorial archaïque de la jouissance amène là un signifiant qui ne peut mieux le métaphoriser que ne le pourrait le fantasme, mais qui apporte du savoir à la place de la vérité : le savoir du manque comme condition universelle et donc son acceptation. Finalement le *Séminaire XI* suggère la possibilité d'une ouverture à la pulsion au-delà de l'automaton du fantasme : « l'expérience du fantasme fondamental devient la pulsion ³¹ ». Mais de quelque manière qu'on le dise, on ne peut gommer la « position médiane de l'angoisse » : il y avait de l'angoisse dans les deux directions : dans celle de la constitution et celle de la (dé)construction.

La thèse que Colette Soler retire de la formulation de Lacan sur la fin de l'analyse comme identification au symptôme est que c'est une acceptation de la pulsion dans sa fixation primaire au point que :

- a) le refoulement ne puisse plus être généré ;
- b) qu'il n'y ait plus de tentative de lui trouver un sens.

Ceci implique que le sujet cesse ses tentatives de guérir la coupure entre trait et langage, désir et jouissance, en recouvrant la fixation hors sens par ce qui est syntone à l'idéal. C'est un arrêt de la tentative de faire de son nom un nom public que le père symbolique approuverait, en éliminant l'être secret de la pulsion. Un rapport d'un cartel de la passe parle du consentement à la pulsion, et d'une légèreté qui vient de cette acceptation ³². Que ce soit ou non avec légèreté, on conclut qu'à la fin il y a un sujet qui consent à assumer un être unique que l'on ne peut reconnaître et qui ne peut jamais entrer en rapport avec l'Autre.

30. Cf. note 8 *supra*.

31. Lacan J., *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*

32. Cartel A, 1994-1996, « Rapport sur la passe », *Revue de la Cause Freudienne, nouveaux symptômes*.

En somme, le pont entre le symbolique et le réel, entre la compulsion et le désir, pour Freud, et le pont entre symptôme primaire et symptôme névrotique est construit par le fantasme qui est aussi, de cette façon, la passe. Il a été traversé dans une direction dans la constitution du sujet du désir et il doit être traversé en direction inverse dans la déconstruction des signifiants qui obscurcissent la véritable cause du désir. Terminer l'analyse c'est construire cette formule qui, en donnant un sens (inconscient) au symptôme primaire, a offert une trame à la chaîne de la défense, fixant ainsi la compulsion de répétition. Traverser ce pont c'est évoluer de la défense au consentement, du semblant au vide, de l'affranchissement du sujet à son assomption, dans la direction opposée à leur manifestation originaire.

Traduit de l'anglais par Michèle Poli-Allen

Antonio Quinet
Rio de Janeiro

Le champ du langage et le champ de la jouissance

Nous trouvons dans l'enseignement de Lacan une bipartition que nous pouvons dater en distinguant ainsi deux champs définis : le champ du langage et le champ de la jouissance. Le premier correspond aux années 50 et le deuxième aux années 70. Entre les deux décennies, c'est-à-dire les années 60, c'est la période où Lacan développe le concept de l'objet *a* dont le point de départ est le quasi-hapax freudien *das Ding*. Pendant ces trois périodes, Lacan part de Freud en le prolongeant de façon schématique : dans la première, il part du concept de l'inconscient et ses lois de la parole et du langage ; dans la deuxième, les concepts d'angoisse et de pulsion ; dans la troisième période il s'agit des concepts de répétition, de pulsion de mort et ses succédanés (le surmoi, le malaise, le masochisme).

Cette bipartition en deux champs de son enseignement ne signifie pas qu'ils s'excluent. De même que la seconde topique freudienne n'exclut pas la première, le champ de la jouissance et la clinique qui en découle n'exclut pas le champ du langage mais l'inclut. Ainsi que le champ de l'au-delà du principe du plaisir n'exclut pas l'inconscient et la métapsychologie, le champ de la jouissance avec la théorie des discours et la nouvelle conception du *sinthome* n'excluent pas le champ du langage avec ses lois et la référence au Nom-du-Père.

Prenons d'abord les trois acceptions de champ. La première se réfère au champ comme synonyme de champ opératoire, qui est un espace déterminé dans lequel une opération est pratiquée, en dehors duquel elle est stérile. La deuxième acception correspond au champ en mathématique, l'ensemble défini de valeurs que peuvent prendre les variables d'un système (par exemple : le champ vectoriel). La troisième c'est le champ en linguistique, un ensemble

structuré de notions, de sens et de mots, c'est-à-dire le champ conceptuel et « mathématique ». En bref, le champ qui nous intéresse est un champ opératoire dont l'espace déterminé est constitué de constantes et de variables, se structurant par des concepts et des mathèmes qui lui sont propres. La psychanalyse, selon la première « topique lacanienne », est une opération dans le champ du langage ; dans la seconde topique elle est définie comme une opération dans le champ de la jouissance, que Lacan a baptisé avec le qualificatif de son nom – le Champ lacanien.

Pour aborder le champ de la jouissance, nous ferons une brève incursion dans le champ du langage, car nous trouvons dans les deux champs quelques termes qui sont les mêmes mais ils n'ont pas exactement la même définition dans un champ et dans l'autre.

Le champ du langage

Lacan commence son enseignement en 1953 avec « Fonction et champ de la parole et du langage ». Il souligne que la psychanalyse est une *talking cure* car elle dépend de la fonction de la parole, une fois qu'elle se trouve dans le champ du langage. C'est le retour à Freud par l'inconscient structuré comme un langage. Il va établir les lois de la parole et du langage. Les lois de la parole impliquent toujours la reconnaissance de l'Autre ou son authentification dans le pacte de la parole, et les lois du langage sont la métaphore et la métonymie. Avec la métaphore Lacan va aborder l'Œdipe (la métaphore paternelle) et avec la métonymie le désir, réordonnant ainsi les modalités du sujet par rapport à la castration (le refoulement, le démenti et la forclusion) et la direction de la cure (le transfert et l'interprétation) et l'éthique par la voie du désir.

Dans le champ du langage, Lacan déduit que le désir est son interprétation et que la demande est implicite à tout acte de parole, de même que le symptôme est une métaphore qui contient un message venant de l'Autre, de l'autre scène, de l'inconscient. Le sujet est défini comme l'équivalent au manque d'un signifiant qui dit ce qu'il est : le sujet est un signifiant sauté de la chaîne, manque-à-être.

Du fait d'insérer l'Œdipe dans le champ du langage, Lacan reprend l'ordre freudien des structures cliniques de la subjectivité, névrose, psychose et perversion, dans ses avatars relatifs au Nom-du-Père et à la castration, ainsi que la relation du sujet avec le désir de l'Autre. L'objet *a* est défini par le désir ; c'est la cause du désir. Lacan va établir l'identification primordiale du sujet avec un trait unaire venant de l'Autre, le S1, le signifiant-maître, matrice de l'identification symbolique. Avec le S2, il s'agit du signifiant binaire, comme un autre signifiant pour lequel le sujet est représenté. Le sujet est entre deux signifiants, S1 et S2.

Dans ce premier temps, nous trouvons le terme « discours » que Lacan emploie plusieurs fois dans un sens distinct de celui utilisé dans le champ de la jouissance. Le discours ici est l'équivalent de la parole, il est structuré par les dits, c'est-à-dire de l'ordre de l'énoncé qui passe par une énonciation. Le discours est la conjonction de l'énoncé avec l'énonciation. « 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 ¹ ». Cela est le discours du sujet, un parler par la voie des symboles du symptôme, dès lors que le symptôme aussi est une parole en attente d'être dite.

Dans le champ du langage, la structure de la subjectivité se réfère à la structure de langage, mais elle n'équivaut pas comme dans Lévi-Strauss car il y a un signifiant qui manque pour la compléter, ce qui est indiqué avec le mathème $S(\mathcal{A})$.

La conceptualisation de l'objet *a*

Nous pouvons considérer les années 60 comme la décennie de la conceptualisation de l'objet *a* par Lacan, sans lequel ne serait pas possible la constitution du champ de la jouissance et la théorie des

1. Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 293.

discours comme liens sociaux. À partir de l'extimité de *das Ding*, la Chose qui « est du côté de la jouissance ² », et de l'objet *agalma* du transfert, l'objet *a* est construit et il est présent autant dans l'angoisse que dans le désir malgré les modes distincts. Le point de départ de sa définition c'est le désir : il est la cause du désir. Sa conceptualisation permet à Lacan de réordonner la direction de la cure et de redéfinir le transfert et l'interprétation, comme il le fait dans le *Séminaire XI* en 1964, de même que la reprise du fantasme et ses avatars à la fin de l'analyse. C'est l'objet *a* qui se trouve au fondement de l'acte analytique et par conséquent du désir de l'analyste. La structure prend une autre définition : elle est définie à partir de l'activité de l'objet et de la subversion du sujet. L'objet *a* se trouve au fondement du champ de la réalité à mesure que son exclusion du langage soutient ce champ qui « ne se soutient que de l'extraction de l'objet *a* qui pourtant lui donne son cadre ³ ».

La conceptualisation de l'objet *a* c'est ce qui permet à Lacan de faire un pas de plus et proposer un nouveau champ structuré par les appareils de langage qui déterminent les relations entre les personnes. Car c'est l'objet *a* qui « tétraèdre » le champ de la jouissance en quatre discours, il est le « mathème tétraédrique de ces discours ⁴ ».

Le champ de la jouissance

La jouissance en tant que telle ne se laisse pas appréhender totalement, elle est toujours en train d'extravaser, de transborder, d'échapper. Prenons le signifiant dans les exemples que Lacan nous en donne dans le *Séminaire XVII*. Le tonneau des Danaïdes qui contient un trou qui fait qu'elles sont toujours en train de le remplir sans jamais le compléter ; la chatouille et la jouissance, les bonzes par exemple qui se flambent avec l'essence. Il n'y a pas de limite à la jouissance, elle ne se laisse pas réduire au sexe car elle ne se

2. Lacan J., « Du *Trieb* de Freud au désir de l'analyste », *Écrits, op. cit.*, p. 867.

3. Lacan J., « Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits, op. cit.*, p. 554.

4. Lacan J., « Le savoir du psychanalyste », leçon du 4 novembre 1971, inédit.

laisse pas emprisonner par le signifiant phallique. Ce qui ne veut pas dire que son champ ne soit pas structuré. Ils constituent la réalité. « La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance ⁵ ».

Le champ de la jouissance est avant tout un champ opératoire et conceptuel structuré par le langage au moyen de ses appareils qui sont les appareils de traitement de la jouissance dans les liens sociaux : les discours.

D'être appareillée par les discours où l'être parlant s'inscrit, le parlêtre, comment la jouissance se manifeste-t-elle ? Dans la répétition, comme Freud l'a détecté, la répétition signifiante qui constitue l'inconscient comme un réseau de savoir. La jouissance se présente en S1 – qui, comme trait unaire, commémore l'irruption de jouissance. Elle se présente en S2 – le savoir comme moyen de jouissance, ce que démontre la phénoménologie hégélienne du maître et de l'esclave ainsi que la clinique de l'obsessionnel. C'est la répétition du S1 qui constitue le S2 comme savoir inconscient – ce qui nous permet d'entrer dans la considération d'une épistémologie érotique. Elle se manifeste aussi par l'entropie produite par le fonctionnement de l'appareil – perte de jouissance qui se conjugue à sa récupération dans la plus grande valeur de jouissance – : l'objet *a* dénomme le morceau du champ de la jouissance comme le plus-de-jouir qui dénote en même temps la perte et la production de jouissance. C'est comme l'objet qui marque la perte de jouissance et la production de jouissance propre à la répétition. S'il est un élément causal du langage, le *caput mortuum* du signifiant dans le champ de la jouissance, il représente la présence de la libido dans les liens sociaux. Lacan en vient à l'identifier au surmoi. Là le sujet n'est plus défini par la *Spaltung* quoiqu'il soit manque-à-jouir et manque-à-symboliser ; il est l'effet de l'objet ($a \rightarrow \$$), ce qui apparaît dans le discours universitaire, effet de jouissance de la répétition signifiante et qui se présente comme parlêtre. Le sujet, dans le champ de la jouissance, « participe du réel ⁶ ».

5. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 52.

6. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 119.

Dans le champ de la jouissance les éléments qui composent les discours, S1, S2 et objet *a*, sont des modalités de jouissance et le sujet est la réponse du réel. Le signifiant-maître n'est plus un signifiant qui barre la jouissance comme dans le champ du langage car il n'équivaut pas au Nom-du-Père. Dans le champ de la jouissance, le Un du signifiant n'existe qu'en tant que signifiant du transbordement, signifiant de l'excès et de l'échec qui, bien qu'il soit signifiant-maître, ne la domine pas. Il est le signifiant de la rencontre marquée et manquée avec le sexe, le signifiant du trauma qui se répète au long de la vie du sujet. Le S2, le signifiant binaire c'est le savoir défini comme moyen de jouissance, comme il apparaît dans le discours du Maître. Alors, dans le champ de la jouissance, le signifiant non seulement se réfère à la jouissance mais il est cause de jouissance, axiome présenté par Lacan dans le *Séminaire XX*. La structure se trouve au même niveau que la jouissance et le signifiant participe de la substance jouissive.

Le champ de la jouissance avec ses discours c'est la réponse de Lacan au malaise dans la civilisation pointée par Freud, texte où celui-ci affirme que c'est la relation entre les gens qui est la plus grande source de souffrance humaine. Le malaise est représenté dans les discours par cet élément hétérogène, l'objet *a*, qui représente la part exclue du langage et ce à quoi la civilisation exige de l'homme de renoncer, c'est-à-dire, la pulsion, redéfinie dans ce champ comme « la dérive de la jouissance ⁷ ». Freud a souligné dans sa psychologie des masses l'aspect homosexuel de la formation de groupe, c'est-à-dire le fondement homogène et égalitaire des éléments qui composent le lien social. Par contre, Lacan a souligné l'élément hétérogène (autre) avec l'objet *a*, intégrant dans sa « psychologie des liens » le malaise et la pulsion qui y sont toujours en jeu.

La domination et ses envers

Le malaise est le produit des discours dominants dans notre civilisation – discours du maître, de l'universitaire et du

7. Lacan J., *op. cit.*, note 5, p. 102.

capitaliste – et les discours de l’envers prennent en compte la pulsion en tant que vérité dans le discours hystérique et en tant qu’agent dans le discours de l’analyste.

Les discours de la domination utilisent la propriété du pouvoir de commandement du signifiant dans son caractère d’imposition et même dictatorial, soit sous la forme du pouvoir (S1) soit sous la forme du savoir (S2). Ils rencontrent leur paroxysme dans le discours capitaliste, qui se traduit dans le jargon du marché financier brésilien par le signifiant « *G. A.* ⁸, *Goela Abaixo* » – sigle qui révèle la tentative d’abolition du sujet désirant, tout en essayant que le sujet cède sur son désir. Et chaque fois qu’il cède, la culpabilité ne pardonne pas, effet du malaise produit par les discours « *G.A.* ».

Le discours du maître est le discours de l’institution, le discours qui institue ; son envers, le discours de l’analyste, c’est le discours qui destitue, il destitue le signifiant de la place de maître. Du fait d’être destituant, son gouvernement est celui de « *a-cracie* », ce qui ne signifie pas le non-gouvernement, ni le manque de direction. D’être « *a-cracie* », le discours de l’analyste ne peut pas gouverner une institution analytique. Son émergence ne fait pas gouvernement, elle cause le transfert. L’École doit pouvoir laisser émerger le discours de l’analyste sans craindre l’envers de l’institution.

Il n’y a pas seulement une forme de discours du maître, comme il n’y a pas une seule forme de gouvernement, mais plutôt plusieurs. Sa modalité est déterminée par le style, la forme comme un discours s’impose ⁹. Le style se trouve directement articulé au maniement, ou même, au destin que l’on donne à la vérité qu’il détient.

Le discours du maître est le lien civilisateur qui exige le renoncement pulsionnel en promouvant le rejet de la jouissance qui

8. En portugais, le jargon GA correspond aux lettres initiales de « *Goela Abaixo* » et qui veut dire « Faut tout avaler » (N.d.T.).

9. Lacan J., *op. cit.*, note 6, p. 45.

revient sous la forme du surmoi, dont l'indice est le sentiment de culpabilité du sujet du fait du regard qui surveille ou de la voix qui critique :

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Le plus-de-jouir se décline ici en plus-de-regard et plus-de-voix. Le discours du maître produit les déchets – ce qui échappe à la symbolisation. Prenant en compte la civilisation par ce qu'elle produit, la civilisation elle-même est le déchet, un cloaque, la « *cloaca maxima* ¹⁰ ».

Le lien éducatif du discours universitaire, qui ne se distingue pas structurellement du lien de la bureaucratie du fait de traiter les individus comme des objets, produit le sujet pathologique, le sujet du symptôme, le sujet-castration. Voilà ce que produit la science en prenant la voie du discours universitaire.

Le paradoxe c'est que son produit est le sujet divisé, celui qui croit et ne croit pas à la science, car, au fond, elle a pour fondement le *tout savoir*. Quelle est donc sa meilleure représentation sinon Dieu, l'omniscient ? Les croyants de la science ne se distinguent pas des croyants religieux – voilà ce que révèle le discours de l'université. Mais le discours de l'hystérique s'oppose au discours universitaire car il est son envers. Dans le discours universitaire, le sujet montre son insatisfaction par rapport à ce que la science universitaire et la bureaucratie lui proposent, il revendique sa division, sinon son symptôme, qui a comme fondement son plus-de-jouir comme il apparaît dans le discours opposé.

L'hystérie en tant qu'envers du discours universitaire de la bureaucratie fait objection au totalitarisme pervers du savoir quel qu'il soit. Ce discours est responsable de l'utilisation du savoir comme forme de traitement du malaise dans la civilisation. L'hystérie en tant que production de savoir provoquée par le sujet

10. Lacan J., « Conférences aux États-Unis » (2 décembre 1975), *Scilicet*, n° 6/7, Paris, Seuil, p. 61.

est ce qui a permis à Lacan de trouver une affinité entre la science et le discours de l'hystérique – qui est le mieux qu'on puisse attendre de la science. Le pire c'est quand elle se trouve au service du discours du capitaliste comme c'est le cas des recherches universitaires qui s'adressent au marché et les recherches en psychiatrie qui sont commandées par l'industrie pharmaceutique. Le sujet produit par le discours universitaire restitue un maître dans son lien social, qui produira le savoir comme agent, promouvant ainsi le discours universitaire, ce qui ne constitue pas proprement une issue.

Le malaise de la civilisation scientifique se présente aujourd'hui par des maladies tout à fait caractéristiques du discours capitaliste, la nouvelle et hégémonique modalité du discours du maître. Ce sont ces maladies que le psychanalyste est appelé à traiter. Le discours capitaliste effectivement ne promeut pas le lien social entre les êtres humains : il propose au sujet la relation à un *gadget*, un objet de consommation court et rapide ($\$ \leftarrow a$). Ce discours promeut un *autisme induit* et un *pousse-à-l'onanisme*, en faisant l'économie du désir de l'Autre et en stimulant l'illusion de complétude, non plus avec la constitution d'un pair mais avec un partenaire connectable et déconnectable à la portée de la main. Cela peut effectivement mener à la déception, à la tristesse, à l'ennui et à la nostalgie de l'Un, en vain promis, ou à divers types de toxicomanies parmi les multiples maladies du discours capitaliste.

Le discours de l'analyste se présente comme l'unique modalité du traitement du malaise qui considère l'autre comme un sujet. C'est le seul discours où le signifiant-maître ne peut pas être incarné par quelqu'un et où il se dévoile comme pur signifiant. Ici il n'y a pas l'idéalisation du maître, ni l'impératif de l'Un mais déposition de l'Un réduit à un trait – un trait de désidentification. Il constitue l'issue du discours capitaliste, forme contemporaine du discours du maître.

Dans les discours de domination, le signifiant-maître se trouve du côté de l'agent dominateur. Quand il est incarné et qu'on lui confère un sens absolu, nous avons l'empire du Je – la *Jecratie* – où nous trouvons le Je identique à lui-même, ce qui constitue le S1

de l'impératif pur ¹¹. Si nous avons dans la *Jecratie* la caricature du discours du maître en tant que forme de gouvernement, nous avons la *Bureaucratie* pour le discours de l'université, la *Symptomecratie* pour le discours de l'hystérique, et dans le discours de l'analyste la *acratie* où il s'agit du gouvernement de *a* plus-de-jouir, impossible à gouverner, car cette forme de lien social se trouve « à l'opposé de toute volonté de maîtriser ¹² ».

Fonction et champ de l'acte et de la jouissance

Le discours dans le champ de la jouissance est un discours sans paroles qui va au-delà des énonciations. Néanmoins il s'agit de l'ordre du langage car il contient des énoncés primordiaux qui peuvent être détectés ou interprétés et où s'inscrivent nos actes ¹³. De l'autre côté, il n'y a pas de discours qui ne soit pas de la jouissance, elle est toujours présente dans tout lien social. Le discours sans paroles implique la clinique dans le champ de la jouissance, la clinique du dire et non du dit. De ce fait, c'est une clinique du mi-dire car, dans aucun discours, quel que soit le lien social, la vérité ne se montre complètement. C'est une clinique de l'acte et non de la parole. En effet, le concept de l'acte correspond au champ de la jouissance où se manifeste la répétition, le masochisme, le surmoi, l'au-delà du principe du plaisir où règne la pulsion de mort.

Les liens sociaux définissent les actes, donc tout acte est inséré dans un discours. En paraphrasant le texte de 1953, on peut élaborer une clinique fondée dans *la fonction et le champ de l'acte et de la jouissance*, où l'on s'oriente selon la fonction de l'acte dans le champ de la jouissance car l'acte est un dire – un dire qui fonde un acte. Les actes insérés dans les liens sociaux sont faits de discours.

Lacan formule les quatre discours qui structurent quatre formes distinctes de l'acte : l'acte de gouvernement, l'acte éducatif,

11. Lacan J., *op. cit.*, note 6, p. 71.

12. *Idem*, p. 79.

13. *Id.*, p. 11.

l'acte hystérique et l'acte analytique. Chaque modalité de l'acte est caractérisée par son agent : la loi, le savoir, le symptôme et l'objet *a*.

Ce qui caractérise un gouvernement ce n'est pas ce que disent les politiques, ce sont les actes. Le « AI5¹⁴ » peut être considéré comme un paradigme de l'acte instituant le discours du maître comme dictatorial. L'acte d'éduquer c'est le traitement de l'autre objectivé par le savoir ; ce qui peut arriver en classe, dans l'administration, au café, au cabinet de l'analyste. Le *setting* ne définit pas le discours, les paroles prononcées non plus, mais assurément l'acte. L'acte hystérique – faire désirer – montre quelque chose que nous vivons tous, c'est-à-dire courtiser, séduire, attirer, draguer, ce qui fait lien social. L'acte est toujours hystérique quand il produit le désir dans l'autre, y compris le désir de savoir, et promet la vérité de la jouissance sexuelle. L'acte analytique advient dans ce lien inédit dans lequel une désidentification aux idéaux de l'Autre est promue où le sujet se libère des attaches du maître du signifiant.

L'*acting-out* c'est la forme d'agir du discours hystérique. Le sujet présente à l'autre la vérité de son objet de jouissance par le mi-dire de son acte qui appelle à l'interprétation. Dans ce discours sans paroles, le sujet est dans le transfert à celui à qui il adresse son acte – il s'agit du transfert sans analyse, comme Lacan a défini l'*acting-out*. Par contre, le passage à l'acte ne fait pas lien social, il n'y a pas d'adresse comme le montre le hors-discours du suicide mélancolique ; le sujet équivaut à cet objet chu du discours du maître – il est le rejet de la civilisation. D'une manière générale, dans la psychose, toute tentative de guérison est une tentative d'insertion dans le lien social, une inclusion dans un discours quelconque.

L'acte pervers est celui qui illustre le mieux le discours universitaire, ou plutôt, il révèle la perversion éducative. Autorisé par l'impératif (S1), le pervers agit avec son savoir sur la jouissance, dans lequel il se situe comme l'auteur au nom de l'Autre de la

14. L'Acte Institution n° 5 (AI5) a été décrété en décembre 1964 par les militaires au Brésil, fermant le Congrès National, l'Assemblée Législative et toutes les chambres municipales, en annulant les garanties individuelles et excluant l'intervention du pouvoir judiciaire.

vérité ; il agit sur sa victime objectivée pour provoquer sa division, comme nous le démontre l'exhibitionniste, par exemple.

Le pervers est un bureaucrate de la jouissance, dévoilant la perversion de la bureaucratie et de l'éducation comme des formes du malaise dans la civilisation. C'est en cela que la science est perverse, en empruntant le discours universitaire : au nom d'un savoir, elle tyrannise l'autre en se posant comme objet de jouissance susceptible de le tenter. Mais qu'est-ce qu'elle produit ? Si comme Sade, la science est matérialiste, elle produit chaque fois plus de religieux : elle produit le sujet de la croyance, par définition divisée – *no creio en las brujas pero que las hay las hay* (« Je ne crois pas aux sorcières mais ça ne les empêche pas d'exister »). Le phénomène religieux, chaque fois plus intense actuellement, est le résultat du discours de la science universitaire.

Chaque modalité de l'acte détermine la forme de traitement de l'autre. Dans le discours universitaire, l'autre est traité comme un objet, comme l'étudiant qui était là seulement pour apprendre. L'acte légal vise l'autre comme un esclave, un ouvrier, un travailleur. L'acte hystérique s'adresse à l'autre comme un père qui produira un savoir. L'acte analytique est le seul qui traite l'autre comme un sujet.

Dans les mathèmes de Lacan, la place de la vérité de chaque discours révèle ce qui se trouve voilé dans les liens sociaux. Il révèle qu'*il y a un sujet dans l'acte de gouverner* : derrière n'importe quel acte de domination, il y a quelqu'un, même si cet acte est justifié au nom d'un idéal ou d'une institution ; *il y a un impératif tyrannique dans l'acte d'éduquer* – celui-ci s'énonce soit comme un impératif de tout savoir soit comme une imposition d'un auteur ou encore l'imposition d'une lecture unique. Dans le lien éducatif, il y a toujours la tentative de faire passer un savoir unifiant, unique et univoque ; *il y a une jouissance dans l'acte hystérique* – c'est la satisfaction sexuelle que Freud a trouvée au fondement du symptôme adressé à l'autre comme père ou maître ; *il y a un savoir de l'acte analytique* – et l'analyste essaye de rendre compte, soit par les cas cliniques présentés, soit par l'élaboration de son analyse

dans la passe, par l'élaboration d'un savoir qui puisse soutenir l'acte analytique. Même si l'analyste est seul dans son cabinet, même si l'acte est fondé dans un « je ne pense pas », il y a un savoir qui soutient cet acte. L'analyste dans son acte s'autorise du savoir appris et élaboré à partir de son analyse et du savoir analytique qui a la consistance des textes de Freud. Ce savoir doit être élaboré, effectué collectivement dans une communauté d'École.

Nous devons nous rappeler que le passage d'une clinique à une autre n'exclut pas la première. Le fait d'aborder la clinique en tant que champ de la jouissance ne fait pas oublier qu'il s'agit du langage, car on n'aborde la jouissance que par le langage. De même qu'il y a une première et une deuxième topique dans Freud, en considérant la pulsion de mort et « L'au-delà du principe de plaisir », nous ne méprisons pas le fonctionnement de l'inconscient et la métapsychologie. De la même façon, nous ne devons pas déconsidérer ce que Lacan évoque autour du champ du langage : le désir, le sujet et les structures cliniques réparties en névrose, psychose et perversion. Quelques analystes se trompent en abandonnant la référence aux structures cliniques, au nom uniquement d'une clinique du lien social, sans considérer la position du sujet dans l'Œdipe, la relation à la castration. L'IPA avait une tendance à la dissolution de la clinique, avec le mépris envers l'Œdipe, dans son abord imaginaire de la clinique. Dans l'AMP, au nom du dernier Lacan, on a vu un mépris des structures cliniques avec la proposition des cas inclassables. Ce n'est pas possible d'abandonner de cette classification car elle n'est pas phénoménologique mais structurale.

L'Œdipe dans le champ de la jouissance

Comment situer l'Œdipe dans le passage du champ du langage à celui de la jouissance ? Malgré des expressions dépréciatives par rapport à l'Œdipe freudien dans le *Séminaire XVII*, Lacan le reprend à partir d'une autre perspective, c'est-à-dire, non plus comme une articulation de la loi au désir comme auparavant, mais de son envers, révélant la jouissance en jeu dans le meurtre du père dans *Totem et Tabou* et *Moïse et le monothéisme*.

Dans le champ du langage, Lacan aborde le complexe d'Œdipe à partir de la métaphore paternelle, où le Nom-du-Père vient barrer le désir de la mère, dont la signification phallique et la localisation de la jouissance sont les résultats, ce qui permet au sujet la vie sexuelle et l'insertion dans le partage des sexes. Le père surgit comme la Loi qui soutient le désir du sujet. Dans le champ de la jouissance, l'Œdipe du mythe est abordé par le meurtre de Laïos et la jouissance incestueuse, c'est-à-dire deux modalités de jouissance qu'Œdipe a éprouvé, ayant comme résultat la castration et la chute de l'objet (le regard représenté par ses yeux). La mère n'est plus appréhendée à partir du désir, elle est comparée à un crocodile, une grande bouche ouverte, et le phallus est ce qui va permettre au sujet d'éviter que cette bouche se referme sur lui. La démarche de Lacan dans le *Séminaire XVII* nous mène du symbolique du mythe grec au réel de la structure de l'Œdipe. Cela veut dire que dans le champ de la jouissance il maintient la solidarité entre le père et la castration, reprenant la même définition du père réel, effectuée dans le *Séminaire* « La relation d'objet » : le père réel est l'agent de la castration. Mais, si en 1956 le réel correspondait à la réalité, en 1970 il correspond à l'impossible.

Le passage du champ du langage au champ de la jouissance implique une re-interprétation de ce qu'est un père et surtout ce qu'est un père réel. C'est le père du désir, le totem de la loi. Qu'en est-il du père dans le champ de la jouissance ? Menant aux dernières conséquences le discours et le réel de la science, Lacan nous indique qu'il serait le spermatozoïde. Mais, prenant en compte le réel de la psychanalyse, il interprète le mythe du père de la horde primitive où le père mort n'est plus considéré dans l'optique de son héritage comme fondement légal symbolique, mais de son meurtre, quand il amène avec lui la clé de la jouissance, condamnant à avoir seulement des restes de jouissance. Ainsi, Lacan fait correspondre le père mort non plus au père symbolique, comme auparavant, mais à la jouissance¹⁵. Voilà le père réel du sujet, le père jouisseur, impossible à supporter, un autre versant du père symbolique ; il est ce qui reste de sa jouissance liée à l'acte meurtrier commémoré dans

15. Lacan J., *op. cit.*, note 6, p.143.

le repas totémique. Cette équivalence père mort = jouissance permet de définir le père réel comme un opérateur structural – celui qui opère la castration – qui, en tant que tel, peut être représenté par le S1, signifiant maître, qui tient la castration comme principe¹⁶. Du père de la jouissance comme impossible du mythe freudien Lacan arrive à l'épuration de sa fonction d'opérateur de castration.

Lacan va redéfinir l'Œdipe à partir de son effet castration : « C'est qu'en s'émettant vers les moyens de la jouissance qui sont ce qui s'appelle le savoir, le signifiant maître, non seulement induit, mais détermine, la castration¹⁷ ». Nous proposons d'écrire la formule de l'Œdipe dans le champ de la jouissance :

$$S1 \rightarrow \frac{S2}{a} \downarrow K \quad (K \text{ étant la castration})$$

Si on veut l'imaginer, il suffit que le signifiant maître soit incarné par le père, et que les moyens de jouissance soient constitués par la mère ; le père, de son incidence sur la mère, détermine la castration, ayant comme résultat le reste de jouissance, l'objet qui choisit.

Dans la clinique, nous trouvons souvent le père réel comme un père jouisseur. C'est l'image du père voyou, voleur, duquel on hérite les péchés car il a commis quelque faute où sa jouissance est impliquée, comme le jeu pour le père de l'Homme aux rats. Cette jouissance du père, le sujet la localise dans son symptôme, comme nous le démontre cet analysant de Freud. Quelle est l'articulation de cette version du père, père imaginaire, équivalent au père freudien de la réalité qui se trouve dans la clinique, avec le père réel ? Lacan nous donne la réponse : « C'est la position du père réel telle que Freud l'articule, à savoir comme un impossible, qui fait que le père est nécessairement imaginé comme privateur¹⁸ ». La clinique confirme l'imaginarisation du père réel qui apparaît comme privateur de jouissance pour le sujet. Cette apparition est une

16. *Ibidem*.

17. *Id.*, p. 101.

18. *Id.*, p. 149.

conséquence structurale de l'analyse, comme nous indique Pierre Bruno, en pointant la déviation qui consiste pour l'analyste à incarner ce père, par exemple, en feignant d'être le loup pour sa patiente¹⁹. En bref, le fait que le père réel soit à la fin de l'analyse un S1, n'empêche pas son imaginarisation car elle est structurale, comme le montre le discours du maître quand le S1 est incarné. Alors Lacan nous montre que le père de la jouissance, le père impossible de *Totem et Tabou*, se trouve non seulement dans la clinique du névrosé obsessionnel mais aussi dans la clinique de l'hystérie. Il se trouve dans toute la clinique comme le père imaginarisé, celui qui jouit. Dans ce sens, nous pouvons penser l'analyse comme une traversée du père, qui va du père imaginaire, privateur, au S1, signifiant pur, en passant par le père impossible de la jouissance. (Lacan affirme que le père réel comme impossible masque le père réel comme agent de la castration, qui peut être réduit au S1 lui-même).

Dans le champ de la jouissance nous trouvons donc que la thématique de l'Œdipe est reprise, de même que nous trouvons dans le savoir du discours de l'analyste, celui qui soutient l'acte analytique, le Nom-du-Père. L'acte analytique est soutenu par un savoir structuré de façon Œdipienne, tributaire de l'Œdipe, sans lequel, comme le dit Lacan dans « Proposition du 9 octobre 1967 », on est inscrit dans le délire de Schreber. C'est uniquement dans le discours de l'analyste que le savoir de l'Œdipe est à la place de la vérité comme castration. C'est ce savoir qui soutient l'acte analytique, en révélant que tout n'est pas possible dans l'acte analytique ; c'est un savoir non totalisé. La psychanalyse ne peut pas tout faire, ne sait pas tout, il y a toujours quelque chose qui reste. C'est un savoir troué tel que, s'il est déconsidéré, on doit se demander si nous nous plaçons encore dans le discours analytique.

Traduit du portugais par Maria Vitoria Bittencourt

19. Bruno P., « Pragmatique », *Retour à la passe*, Paris, Forums du Champ lacanien, 2000, p. 67.

Clicia Magalhaes
Belo Horizonte

**Éthique et politique :
Violence et ségrégation comme un symptôme du lien social
dans le monde contemporain**

Avec ce travail, nous prétendons commencer une étude sur le phénomène de la ségrégation, le situer historiquement, et recenser quelques exemples actuels sur ce point. Il s'agit d'essayer de comprendre les mécanismes psychiques qui concernent la ségrégation comme un symptôme social dans le monde contemporain, ayant comme référence principale la psychanalyse, mais pas seulement, avec Freud et Lacan. En effet, nous voudrions tracer quelques indications sur cette question dans les institutions, surtout celles qui nous intéressent le plus, les institutions analytiques. Car les thèmes autour de la politique institutionnelle ont des conséquences fondamentales sur la constitution et le fonctionnement d'une École dans la proposition de Lacan, et la constitution d'une École est une des objectifs principaux des Forums du Champ lacanien.

Quelle est la définition de la ségrégation en termes généraux ? Selon le dictionnaire de Aurelio Buarque de Holanda, « il s'agit d'une politique dont l'objectif est de séparer et/ou d'isoler au sein d'une société les minorités raciales et, par extension, sociales, religieuses, etc. ».

Historiquement, la ségrégation, et quelques phénomènes semblables comme la discrimination et l'exclusion, ont toujours existé. (Dans cette étude, nous n'allons pas distinguer ces concepts, malgré leur différence).

Mais, l'intérêt sur ce thème a augmenté au xx^e siècle autour de l'horreur de la seconde guerre mondiale. L'ascension du nazisme et ses répercussions en Europe – l'anti-sémitisme, le concept de pureté raciale allemande et le soutien de grandes populations au

nazisme – ont amené des secteurs sociaux à faire des efforts dans le sens de donner une signification et de prévenir la répétition de tels évènements.

Ces efforts ont échoué car ils visaient à étouffer le scandale par un biais moraliste, comme s'il s'agissait d'un phénomène restreint au III^e Reich. Plus de cinquante ans se sont passés – plus d'un demi-siècle – et la ségrégation acquiert de nouveaux contours, dans une diversité dissimulée et de nouvelles zones de dissémination, s'étendant à tous les continents.

Selon le réalisateur Joao Salles, la cadence, l'étendue et l'actualité du thème sont enregistrées dans le livre de photographies de Sebastiao Salgado, *Exode* : « Pendant six ans, Salgado a fait des photos en trente-cinq pays, accompagnant des populations qui émigraient dans les parties du monde les plus différentes – des *wetbacks* mexicains aux minorités vietnamiennes, en passant par les victimes de la guerre en Afrique et dans l'Est européen, arrivant au Mouvement des Sans Terre au Brésil et aux zapatistes au Chiapas, au Mexique. C'est un travail qui nous confronte avec la dimension inattendue de l'exil contemporain et qui dépeint la tragédie mondiale de l'exclusion de façon tranchante et irréfutable ».

Les *skinheads*, groupes d'extrême droite qui persécutent et mettent le feu dans les ghettos des ethnies minoritaires, font souvent la une des journaux. Dans les guerres ethniques et religieuses en Yougoslavie, après le démantèlement du bloc soviétique, les conflits ont gagné en notoriété surtout à cause des barbaries commises : des maisons incendiées, des massacres des civils innocents, des viols de femmes appartenant à une autre ethnie pour la dissémination de la race. Il semble que ce qui a unifié pendant des décennies ces groupes ethniques et religieux fut les idéaux révolutionnaires et le général Tito. Avec la chute des idéaux, la mort des *leaders* et la mondialisation du capitalisme, il ne reste plus rien pour faire face à la volonté d'égalisation et d'universalisation.

Nous avons vu la chute de Milosevic, dictateur en Yougoslavie pendant treize ans. Milosevic était un membre

anonyme du parti communiste serbe quand il s'est aperçu des craintes de la minorité serbe au Kosovo. En se servant de la peur et du nationalisme de la majorité serbe, Milosevic a proposé d'ériger une grande Serbie par le nettoyage ethnique. Il a promu quatre guerres internes, des bains de sang. Nous savons qu'en 1995, en Bosnie, la population était formée de 75 % de musulmans. Aujourd'hui, il n'y a plus de musulmans. En 1999, au Kosovo, il y avait une majorité de 90 % d'Albanais qui ont été expulsés, des femmes, des vieux, des enfants, dans les scènes enregistrées et diffusées dans le monde entier via les médias.

Il est intéressant de noter qu'aujourd'hui il y a une « diabolisation » de Milosevic et de la Yougoslavie mais, en fait, le racisme et la xénophobie sont des phénomènes croissants en Europe.

Aujourd'hui le monde est celui des tribus. Beaucoup plus qu'avant, les jeunes se réunissent en groupes, dans une ségrégation choisie, où tous s'habillent, pensent et agissent de la même façon et où ceux qui ne sont pas pareils (les vieux ou les déficients, par exemple) ressentent une indifférence totale, comme s'ils étaient invisibles. Une des grandes difficultés d'un adolescent déficient c'est son insertion dans un groupe. Il y a une difficulté croissante des jeunes à supporter la fréquentation avec les différents.

Au Brésil, à l'occasion de la commémoration des cinq cents ans de la découverte, les secteurs les plus critiques de la société se sont levés pour dire qu'il n'y avait rien à commémorer, dès lors que l'histoire brésilienne est une histoire de ségrégation et d'exploitation de cinq cents années. L'explosion des églises évangélistes est un phénomène qui domine les masses et qui s'étend beaucoup par les moyens de communication. Cette explosion de religiosité, ladite fraternité religieuse cache (ou escamote) une grande intolérance pour ceux qui présentent des divergences. Selon Lacan, toute fraternité est une ségrégation, tout groupe laisse quelqu'un dehors. Ce « boom » religieux, comme on verra, se situe dans une perspective de réaction à la domination de la science.

Cette explosion mondiale de la religiosité produit aussi des phénomènes effrayants tels que la ségrégation violente des femmes, promue au Moyen Orient par les intégristes islamistes et les talibans.

Tout récemment, dans les « États généraux de la psychanalyse », une réunion mondiale de psychanalystes qui a eu lieu à Paris, organisée par René Major et Élisabeth Roudinesco à la Sorbonne, Jacques Derrida, en présentant ses réflexions sur la correspondance Freud-Einstein, a affirmé que les principaux symptômes du monde contemporain sont la cruauté et la souveraineté, et tous les présents ont été unanimes à dire que la psychanalyse ne peut être de connivence avec aucun type de système totalitaire. Dans cette réunion, Helena Besserman Vianna, de la Société psychanalytique de Rio de Janeiro, a demandé sa démission de l'IPA, en publiant un livre sur l'épisode Amilcar Lobo. À cette occasion, on nous a fait savoir l'engagement à Rio de Janeiro d'un psychanalyste allemand, collaborateur du régime nazi, envoyé au Brésil par Ernest Jones. Donc ces déviations ne concernent pas seulement le Brésil, comme s'il était un jardin potager (ou un enclos) de l'Europe, mais d'autres secteurs de l'IPA.

Un autre aspect important et qui nous concerne directement c'est la ségrégation de la folie. Il n'est pas nouveau de constater que ceux qu'on appelle les « aliénés » ont subi toutes les formes de l'exclusion à partir de l'avènement de l'industrialisation et du capitalisme. Cette exclusion a touché son point le plus extrême au moment où il est devenu un objet de la science, par la médecine et la psychiatrie.

À ce propos, on ne peut pas manquer de signaler un mouvement de conscientisation qui surgit avec la réforme psychiatrique, et qui peut être un renversement du tableau dès lors que l'hospitalisation est souvent nécessaire. Mais, à la place de l'exclusion de la folie, on trouve un autre type de patients psychiatriques : lesdits cas judiciaires, les fous contrevenants, des patients psychotiques qui ont commis des crimes, surtout des homicides, dans un état délirant hallucinatoire. Souvent ces patients sont objet d'une ségrégation

violente, isolés dans les asiles judiciaires, pratiquement sans aucun traitement psychiatrique, psychologique ou occupationnel. En plus, ils n'ont pas le droit d'être pénalisés et ils sont exclus du droit d'être responsables et de payer leur crime. À cause de la non-responsabilité (ou non-imputabilité), la mesure prise du point de vue judiciaire, qui détermine l'internement, se transforme en prison à vie dans plusieurs cas. Cela ne veut pas dire qu'un internement ne soit pas nécessaire dans certains cas, dû à la gravité des faits, et même l'asile judiciaire. Ainsi, on voit que les phénomènes racistes, qui se sont présentés de façon criante avec l'ascension du III^e Reich, n'ont pas été réduits à la fin de la Seconde guerre.

Discours capitaliste, science, technologie et ségrégation

Quelle est l'explication que la psychanalyse peut fournir à ces symptômes sociaux qui concernent la ségrégation ? Nous partons du principe que la ségrégation est un symptôme du lien social contemporain. Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud a affirmé que la plus grande cause de la souffrance humaine est sa relation avec les autres êtres humains, comme nous l'a montré Antonio Quinet dans son séminaire de Belo Horizonte.

« Dans les années 70, Lacan va reprendre Freud à partir de *Malaise dans la civilisation*, pour essayer de comprendre les phénomènes contemporains de la civilisation. Cela se passe après le mouvement des étudiants de mai 1968. Cet épisode concernait un questionnement du maître avec de grandes répercussions au niveau mondial ¹ ». Alors, Lacan va élaborer la clinique des discours dans le Séminaire *L'Envers de la psychanalyse* où se trouvent les éléments pour comprendre la question de la ségrégation ².

1. Notes du séminaire d'Antonio Quinet à Belo Horizonte, Brésil, 2000, inédit.

2. Soler C., Conférence « Psicanalise : uma clinica nao segregativa », « IX Journée du Centre de Minas de Toxicomanie », « Subversoes do sujeito na clinica das toxicomanis », 25 octobre 1994, Belo Horizonte, Brésil, CMT/HEMIg, 1996, p. 25.

Déjà en 1967, Lacan avait prédit que nous devrions compter avec une croissance plus importante de la ségrégation³ que le moralisme des critiques du nazisme d'après la guerre ont empêchée de voir.

La société globalisée, celle du « turbo-capitalisme » selon Robert Kurz, du discours néo-libéral et du capitalisme sauvage, cherche à nier toutes les différences. Et la science technologique rend des services inestimables au discours du capitalisme en essayant de s'appropriier toute la nature, comme si le savoir pouvait tout s'approprier. Selon la science, la nature est un livre écrit en langage mathématique où tout peut être saisi car tout ce qui est réel est rationnel. Il y a une négation de l'impossible, des différences, de la castration.

« Du fait de fonder ses activités dans une proximité accentuée avec le discours capitaliste, la science technologique est en train de perdre sa dignité du fait de soumettre ses recherches aux lois du marché. Davantage à chaque fois, il y a des dénonciations des recherches mises en marche et qui arrivent à avoir un financement, car elles permettent une application directe dans le marché. En outre, il y a des dénonciations des universités qui sont en train d'examiner la possibilité de se retourner vers le marché et de ne plus s'engager dans la recherche pure. Nous savons tous que les recherches en psychiatrie sont franchement dominées par l'industrie pharmaceutique⁴ ».

Comme l'a dit Colette Soler, « il s'agit de la civilisation unisexe qui cherche le un-pour-tous, une suppression des différences. Et cette suppression est celle, principalement, des différentes modalités de jouissance⁵ ». Elle part du fait que, depuis toujours, la civilisation commande la jouissance et cet ordre passait par le signifiant-maître dans le discours du maître. Mais la civilisation actuelle ordonne l'égalisation des modes de jouissance. Le discours

3. Lacan J., « Proposition du 9 octobre 1967 », *Scilicet*, n° 1, Paris, Seuil, 1968.

4. Quinet A., *op. cit.*, note n° 1.

5. Soler C., *op. cit.*, note n° 2.

dominant est le discours capitaliste qui, à la recherche de l'universalisation, peut compter avec le soutien et l'emprise de la science et de la technologie. Le dit progrès scientifique est en train de produire des objets qui sont mis sur le marché pour créer l'illusion qu'avec leur consommation finira le malaise. Le sujet est amené à croire, finalement, qu'il va trouver le bonheur avec le plus moderne portable ou la chirurgie esthétique à la mode. Ce sont des objets de jouissance qui sont à la disposition des sujets, dans une tentative de combler le manque, de nier la castration, de négation de l'impossibilité.

Les stratégies du marché ne permettent pas de poser des limites, nous a expliqué Antonio Quinet : « Dans le secteur financier, quand un produit nouveau est lancé, par exemple une assurance, un nouvel investissement financier, il existe un jargon appelé FA ⁶, c'est-à-dire, il “Faut Avaler”. C'est une forme d'introduction du produit à n'importe quel prix pour que le sujet cède à son désir. Il y a une pression pour l'abolition complète du sujet désirant. Dans le discours capitaliste c'est l'objet qui agit sur le sujet. Les objets produits par le savoir de la science agissent comme cause du sujet, comme des objets de jouissance ; à la place de la vérité, il y a un impératif et le signifiant-maître est, ni plus ni moins, le capital, l'argent. Alors, la science produit des objets qui viennent à la place de la cause et ils l'escamotent. Il y a une intensification du surmoi dont l'impératif se trouve dans “Jouis ! Consomme ! Possède !”. Cela produit des “sujets sans” : sans argent, sans terre, sans toit. Le manque-à-être reste escamoté par le manque-à-avoir. Les sujets restent alors sans résoudre la question du manque par la demande qui est l'impératif de l'Autre. Lacan arrive à dire qu'il y a la forclusion de la castration dans ce discours ⁷ ».

En effet, la tendance actuelle est celle de l'union des individus par le biais des objets qui les égalisent, même si ce qui les rend

6. En portugais, le jargon est GA, lettres qui correspondent aux initiales de « Goela Abaixo ». Nous avons traduit en français par FA, lettres initiales de Faut Avaler (N.d.T.).

7. Notes du séminaire d'Antonio Quinet à Belo Horizonte, Brésil, 2000.

homogènes se situe dans le champ des toxicomanies. Les gens s'identifient à partir de ces objets et deviennent pareils, par exemple, en achetant le même type de maisons, de voitures, de vêtements et vivant dans des résidences de luxe. C'est un type de ségrégation choisie. Ils habitent ces endroits et ils placent (ou rangent) ceux qui n'ont pas les mêmes objets types dans un endroit bien loin, à la périphérie. C'est l'aspect spatial de la ségrégation. Car s'il est possible d'habiter dans le même endroit, il existe déjà une tolérance avec le différent, ce n'est plus la ségrégation, il peut s'agir de discrimination.

Apparemment, on fait comme s'il y avait aujourd'hui un progrès par rapport à la civilisation des institutions fondées dans le discours du maître car les idéaux sont tombés par terre. Il y aurait une illusion de liberté. Sans doute, on voit que les idéaux, les grandes idéologies, le père et les valeurs sont en train de s'écrouler. En effet, dans les civilisations antérieures où le discours du maître dominait, l'individu se trouvait aliéné à un idéal de l'Autre, mais c'était encore un S1 qui renvoyait à sa singularité. Dans le discours capitaliste, le S1 – l'histoire individuelle – est chaque fois plus refoulée et perdue, située sous la barre du refoulement. Ceci étant, le sujet se retrouve encore plus aliéné, perdu dans la consommation d'objets offerts par l'Autre, dans l'espoir vain de trouver le bonheur.

Les civilisations anciennes passaient par le discours du maître car il existait un maître ou un idéal qui dominait de façon reconnue. Dans les institutions militaires, celui qui cherchait une servitude volontaire aux idéaux de la hiérarchie et de la discipline trouvait en quelque sorte une certaine référence à son histoire singulière, si par exemple cela se dévoilait dans une analyse.

Avec la mondialisation, on voit qu'il y a une tentative de destitution des nationalités. En plus, elle contribue au trafic de drogues, facilitant ainsi le blanchissement de l'argent. Une juge française, Éva Joly, a dénoncé un réseau de corruption qui concernait plusieurs pays, dans son livre sur la délinquance financière, pour revoir les possibilités du droit international de gérer ces questions.

Enfin, qu'en est-il de la ségrégation ? Elle se constitue par la formation de groupes où les membres s'identifient par la modalité de jouissance, c'est à la fois une sorte d'être « isolé ensemble », selon Lacan ⁸.

Institution psychanalytique et ségrégation

Comment traiter de cette question dans l'institution psychanalytique ? « Nous pouvons dire que le discours capitaliste est une dérivation du discours du maître. Il y a seulement une modification de position de la première fraction : ce qui était sous la barre passe au-dessus, devient dévoilé et le S1 qui était dévoilé passe sous la barre et devient refoulé ⁹ ».

« Quel est l'envers du discours du maître ? C'est le discours de l'analyste qui est exactement contraire au discours du maître dans tous les points. C'est seulement dans le discours de l'analyste que l'autre du lien social est considéré vraiment comme un sujet. Selon Lacan, soit on considère l'autre comme un objet, soit comme un maître ou comme un esclave. En le considérant comme un sujet, on est dans le discours analytique ¹⁰ ».

Une institution psychanalytique doit promouvoir l'établissement (ou l'installation) du discours de l'analyste, pour que la question de la cause analytique devienne le S1 commun et que l'insertion de chacun dans cette cause soit particularisée. En outre, elle doit garantir ce qui concerne la question de ce qu'est un analyste, question pour laquelle il n'y a pas de réponse, mais qui doit être toujours reprise et enrichie.

« Mais le discours de l'analyste est contingent, il ne s'installe pas naturellement, il n'existe pas dans la culture, comme les autres discours qui ont toujours existé. La question de la domination a

8. Lacan J., *Séminaire, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 132.

9. Quinet A., op. cit., note 1.

10. *Ibidem*.

toujours existé (discours du maître), les bûchers où les hystériques étaient brûlées nous le démontrent (discours de l'hystérie) ainsi que l'histoire de la philosophie (discours universitaire). Pour que le discours de l'analyste soit installé et maintenu, il faut un effort permanent et souvent mis en échec ¹¹. »

Néanmoins, « le discours de l'analyste produit le transfert, mais ne fait pas gouvernement et ne peut pas gouverner une institution analytique. Il gouverne et dirige une analyse mais pas un sujet ¹² ». En ce qui concerne l'École, on doit permettre que les discours circulent, ce qui donnera des chances au discours analytique d'exercer son influence.

Les déviations qui arrivent dans les institutions analytiques sont provoquées principalement par la formation de groupes, par la ségrégation. Quand le discours analytique ne s'installe pas, les groupes qui veulent prendre la place dominante ou s'y maintenir, imposent une ségrégation et passent leur temps à définir qui est l'analyste et à exclure ceux qui ne sont pas considérés comme des analystes.

Le discours de l'analyste peut, en partie, faire face aux phénomènes imaginaires des groupes car l'insertion de chacun doit être singulière, un par un, et pas dans les groupes. En plus, c'est dans ce discours que l'ensemble des objets *a* produit par la science pour tamponner le manque, devient alors l'agent, la cause du désir.

Traduit du portugais par Maria Vitoria Bittencourt

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

Maria Anita Carneiro Ribeiro
Rio de Janeiro

Des structures cliniques à la clinique des discours

Ce titre fait référence au chapitre VII du *Séminaire XVII, L'Envers de la Psychanalyse*, intitulé « Du mythe à la structure ». Dans ce chapitre Lacan se propose d'analyser le mythe œdipien comme un rêve de Freud. Un rêve, c'est la réalisation d'un désir, mais ça n'en a pas moins de valeur pour autant ; un rêve doit être interprété. Lacan reprend le mythe et la tragédie de Sophocle pour définir le meurtre du père comme condition de la jouissance. Le meurtre du père ne garantit pourtant pas à Œdipe la jouissance de la mère, Jocaste. Il n'aura accès au lit de la Reine qu'après avoir éliminé la Sphinge qui lui pose une devinette : quel est l'animal qui a quatre pattes le matin, deux l'après-midi et trois le soir. Œdipe répond : l'homme. Avec cette réponse Lacan nous dit qu'Œdipe écarte la vérité qui resurgira après la consommation de l'inceste sous la forme de la peste qui s'abat sur Thèbes.

La réponse d'Œdipe efface la question de la vérité car, qui sinon lui-même (le jeune homme viril bien planté sur ses deux jambes) a pu s'égaliser aux fils engendrés dans sa mère (ses petits frères marchant à quatre pattes sur le sol) tout en ayant pris la place du père (le vieillard à la canne rencontré au carrefour sur la route de Thèbes) ? Œdipe a embrouillé les générations et son crime est impardonnable même s'il est involontaire puisqu'il ne savait pas. Il ne savait pas que ce qui se transmet de père en fils, c'est la castration.

Dans l'optique d'un au-delà de l'Œdipe, Lacan signale que l'opérateur de la structure, c'est le père réel comme agent de la castration. Le meurtre du père est la condition de la jouissance parce que, justement, le père est mort, il a été érigé en totem, c'est un

signifiant, le père symbolique, mais c'est aussi le père qui fonde l'au-delà de la Loi, l'impossible, le réel, en instaurant la Loi et l'interdit. Le signifiant phallique, en tant qu'il représente la Loi, est le signifiant qui normalise le désir mais c'est aussi le père du réel car il fonde ce qui reste du symbolique soit, selon l'expression de Lacan en 1992, « l'impasse logique de ce qui du symbolique s'annonce comme impossible. »

Le père réel comme agent de la castration, c'est l'impossible, il ne peut être dit. Tout au plus peut-on le cerner par des circonlocutions, des sous-entendus, des approximations, autant de tournures langagières que les névrosés utilisent pour parler du père imaginaire. Le père toujours impuissant de l'hystérique montre ce qu'il devrait avoir pour réaliser la toute-puissance du père, mais justement il ne l'a pas. Le capitaine cruel du névrosé obsessionnel porte la marque la plus évidente de ce père de la « cruauté suprême » et réalise un type clinique où la mort essaye de fermer les voies du désir.

Dans un article de 1910 qui inaugure la série des contributions sur la psychologie de l'amour et qui s'intitule « À propos d'un type particulier de choix d'objet chez l'homme », Freud relate le complexe d'Œdipe. En décrivant l'attraction étrange que les femmes « à la vie facile » exercent sur les hommes, Freud isole une forme paradigmatique de ce complexe. D'ailleurs, c'est dans ce texte que, pour la première fois, il le nomme ainsi. Auparavant, dans *L'Interprétation des rêves*, il l'avait appelé : « complexe nucléaire ». C'est la question soulevée par le fait que la mère, paradigme de la vertu, est la femme du père : mère // femme.

Autrement dit la mère se dédouble avec la femme dont la jouissance fait énigme pour tout sujet. Freud analyse alors le fantasme spécifique de l'homme qui consiste à sauver une femme à la vie facile. Il dit que ce type de fantasme concerne aussi bien le père et qu'il procède de la dette symbolique, mais qu'il revêt différents aspects selon que cette dette s'adresse au père ou à la mère.

Pour ce qui est du père, l'enfant imagine lui sauver la vie, dans un mouvement de défi : « Nous voilà quittes, je ne te dois

plus rien. » Pour ce qui est de la mère, la question est plus complexe. « Sauver la mère », sous la forme de la femme facile, se transforme en idée de lui faire un enfant. Puisqu'elle a donné la vie au sujet il lui doit et lui rend en lui faisant un fils à son image. C'est une victoire sur le père, ainsi il s'engendre lui-même, il est son propre père. Dans ce fantasme, nous pouvons voir comment le sujet compare le père à sa propre jouissance. Jouir de la mère, c'est être le père ; on en conclut donc que le père est le gardien de la jouissance impossible.

Je me propose d'aborder ici la névrose comme une modalité du sujet, d'aborder la question de la jouissance par le biais du discours. Dans l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », Lacan nous dit que c'est dans la mesure où la jouissance fuit qu'un discours prend sens car il est impossible de calculer ses effets. Il dit que « les types cliniques relèvent de la structure, voilà qui peut déjà s'écrire, quoique non sans flottement. Ce n'est certain et transmissible que du discours hystérique. » Autrement dit, c'est à partir du substrat hystérique présent dans toute névrose que le sujet peut s'adresser à l'analyste, lui posant la question de la jouissance qui est à la place de la vérité.

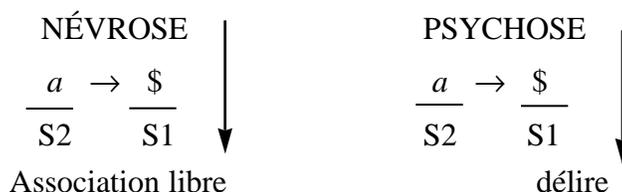
$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

Le discours de l'hystérique est donc une modalité spécifique de la névrose dans l'établissement du lien social. Lacan insiste sur le fait que la névrose ne collectivise pas les sujets. Il n'y a pas de sens commun de l'hystérie et l'identification qui fait lien social, c'est l'identification au manque, au désir comme manque. Un obsessionnel ne peut pas donner le moindre sens au discours d'un autre obsessionnel même s'il parle le même dialecte. Le lien social qui s'établit à partir du discours de l'hystérique institue un autre comme maître dont le sujet attend qu'il construise un savoir. La manœuvre du transfert introduit le sujet au lieu de l'autre dans le discours de l'analyste pour qu'il puisse produire l'association libre dans laquelle les signifiants maîtres se déposent selon l'automatisme propre à la chaîne signifiante.

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

De cette manœuvre, nous pouvons déjà déduire un premier élément qui rend le diagnostic des structures cliniques essentiel pour la clinique des discours. Ce n'est, stricto sensu, qu'à partir de cette opération que l'on peut mettre un sujet à la tâche analysante. Deux conséquences en découlent.

1) Il faut un diagnostic différentiel précis entre névrose et psychose pour décider si la manœuvre du transfert vise à produire l'association libre ou la construction d'un délire.



Dans la névrose, le signifiant S1, comme produit, désigne les signifiants-mâîtres qui enchaînent le sujet à son destin. En les produisant le sujet vide la jouissance qui l'attache à ces signifiants et peut alors changer les déterminants de sa vie. Il peut avoir le choix qu'Edipe n'a pas eu quand, de sa place de maître, il a résolu l'énigme et écarté la vérité.

Dans la psychose, le S1, comme produit, est le signifiant qui pourra ou ne pourra pas être extrait comme suppléance au Nom-du-Père à partir du travail du délire. Ce sont donc des processus différents : dans l'un il s'agit de désidentifier le sujet et dans l'autre (la psychose) il s'agit de permettre à un sujet de créer une identification comme suppléance ; ce qui pourra ou ne pourra pas réussir.

2) Le fait d'appartenir à un type clinique névrotique ne garantit pas qu'un sujet puisse établir un lien social à partir du discours de l'hystérique. Celui qui cherche un analyste a une plainte mais il faut que cette plainte se transforme en énigme pour que le sujet puisse l'adresser à l'analyste. Lacan définit l'énigme comme comble du sens. En adressant son énigme à l'analyste, l'analysant

suppose un sujet au savoir inconscient. C'est la supposition de savoir qui établit le transfert et permet la manœuvre analytique. D'où Lacan en déduit qu'il n'y a de communication dans l'analyse que par la voie qui transcende le sens. Mais ce que l'analysant vise, et tout particulièrement l'analysant obsessionnel, c'est le sens. Le névrosé vise le sens car il adhère à l'imaginaire, au moi, et ce que le moi veut c'est comprendre. De même, nous pouvons voir que, tout au long d'une analyse, le sujet névrosé circule à travers les discours ; c'est à l'analyste de le réintroduire à chaque fois dans le discours de l'analyste.

La petite tête en or

Un exemple clinique pourra nous aider à concevoir cette ronde des discours. Il s'agit d'une adolescente de quatorze ans dont le symptôme est l'idée fixe de se jeter par la fenêtre. Dès le départ, l'urgence du diagnostic s'impose pour décider si elle doit être internée ou adressée à un psychiatre. Il y avait des antécédents de mélancolie dans la famille paternelle et le grand-père maternel s'était suicidé. À partir des entretiens préliminaires, l'analyste parie pour le diagnostic de névrose obsessionnelle, ce qui lui permet de manœuvrer le transfert.

Dans un premier temps, des coups de téléphone insistants témoignaient de l'hystérisation du discours. L'analyste était mis à la place du maître qui aurait pu rendre compte, par le biais du savoir qu'elle lui supposait, de son idée de se jeter par la fenêtre.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

La névrose se serait déclenchée à partir de l'entrée du sujet dans l'adolescence, actualisant les problèmes œdipiens et correspondant aussi avec la découverte du suicide du grand-père que la mère avait tellement aimé. La mère était désespérée par le symptôme de la fille qui avait toujours été une fillette équilibrée, une bonne élève, sa « petite tête en or ».

Dans un second temps, la manœuvre du transfert amène le sujet à produire un rêve transférentiel qui signe son entrée au lieu de l'autre dans le discours analytique.

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Elle rêve qu'elle est dans le cabinet de l'analyste, assise par terre, la tête sur les genoux de l'analyste. « J'obtiens toujours la note 100 en classe, 100 comme 100 réaux ¹ » À partir de ses associations, elle comprend que la « petite tête en or » est en fait placée entre les jambes de l'analyste pour compléter le manque phallique de l'Autre. L'obsessionnel n'a pas un discours qui lui soit propre – la névrose est un dialecte du discours de l'hystérie – il s'installe confortablement à la place de l'esclave dans le discours du maître. Le rêve de cette patiente nous montre à quel point il est confortable d'être esclave : dans la position du S2 le sujet détient ou suppose détenir les moyens de jouissance de l'Autre. C'est la « petite tête en or » qui comble le manque maternel avec ses notes, 100, phallicisées selon l'équivalence freudienne classique : « tant de rats tant de florins ». Ce rêve nous montre également la stratégie névrotique où il s'agit de nier la castration. Au-delà de la relation apparemment idyllique de cette enfant avec sa mère, c'est la figure du père réel qui se profilait, le grand-père suicidé qui la poussait à la jouissance mortifère avec cette injonction surmoïque de sauter par la fenêtre.

C'était par la fenêtre de son appartement, au bord de la mer, qu'un jour, après avoir accompli les nombreux rituels nécessaires à sa mise au travail, elle avait observé des gens sur la plage et avait pensé : « De loin, on dirait qu'ils sont tous nus. » Elle s'imaginait alors nue sur la plage, « offerte à tout le monde ». Aussitôt un symptôme surgissait, unissant le fantasme de prostitution à la mort. Freud l'avait déjà observé en 1896 à partir d'un symptôme similaire chez une femme obsessionnelle.

1. Le réal est la monnaie en cours au Brésil.

Avec l'amélioration de ses symptômes, elle faisait alors volte-face et essayait d'échapper au discours analytique, faisant de longues digressions sur le détail de ses études et exhibant à l'analyste son savoir.

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Dans un tour supplémentaire, elle essayait de prendre les ponctuations de l'analyste pour des ordres à exécuter. Ainsi, au cours d'une séance, alors que l'analyste lui posait une question sur son désir pour un collègue, elle entendait qu'on lui donnait l'ordre de l'aborder. Cela correspondait sans doute à son désir, mais elle s'efforçait de l'annuler en le réduisant à la demande de l'Autre.

La manœuvre du transfert, en ramenant continuellement le sujet au discours analytique, a permis à cette jeune fille de poursuivre son trajet dans l'analyse sans pouvoir faire, cependant, le dernier tour qui lui aurait permis de pouvoir assumer la place du semblant pour réveiller chez un autre le désir de faire une analyse. Elle a pu, néanmoins, faire son parcours, adresser l'énigme de son symptôme à un analyste, le déchiffrer, le vider de son sens, construire quelque chose de son fantasme (« Un enfant se tue ») sous-tendu par le regard, cet objet qui unit la sexualité et la mort. La sortie de l'analyse s'est effectuée au bout de neuf années, après avoir terminé sa formation à un emploi en rapport avec les chiffres et avoir obtenu, en même temps que son copain, une bourse pour aller étudier à l'étranger. Elle a décidé d'interrompre son analyse en sachant qu'elle n'était pas arrivée au bout mais en disant que « ça lui avait servi à être heureuse. »

Traduit du portugais par Bernard Nominé

Références bibliographiques

- Sigmund Freud, « Sur un type particulier de choix d'objet chez l'homme ».
Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*.
Jacques Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* ».
J. M. Masson, *Correspondance complète de Freud à Fliess*.

Angela Mucida
Belo Horizonte

Du maître hégélien au maître moderne, le féminin comme lien social

1. Le maître hégélien et l'impossible

Dans le *Séminaire XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Lacan reprend la « Dialectique du maître et de l'esclave » de Hegel au moment où il introduit le discours du Maître, qui selon lui est analogue au discours de l'inconscient. Cette parabole se trouve dans *Phénoménologie de l'esprit*, au chapitre IV intitulé « La vérité de la certitude de soi-même ».

Ma lecture de cette dialectique ne se restreint pas à la lecture de Kojève, ni à celle d'Hyppolite, mais elle suivra le point de vue logique de la pensée hégélienne. Dans ce sens, une des œuvres que j'ai utilisée est celle de Labarrière et Jarczyk intitulée *Les Premiers Combats de la reconnaissance*¹.

D'emblée, une des observations de ces auteurs concerne la traduction de *knecht* par esclave. Cette traduction contient une connotation socio-politique déterminée, ne préservant pas l'idée de Hegel autour de cette figure du serf : une relation de service qui, au même temps se présente sous deux perspectives : maîtrise et servitude (*Herrschaft und knechtschaft*). Maître et esclave font partie, en réalité, de la duplication de la propre conscience de soi.

La conscience de soi se constitue dans un premier temps en une duplicité structurale. En se retournant vers le monde, la conscience se découvre elle-même ; elle est conscience de soi.

1. Hegel G. W., Traduction de Labarrière, J. et Jarczyk, G. in *Les Premiers Combats de la reconnaissance*, Paris, Aubier, 1987.

Mais, dans ce processus, l'autonomie de la conscience de soi, (l'autonomie n'est pas une autosuffisance), a comme contenu réel sa non-autonomie. La conscience de soi hégélienne, comme nous avons signalé, incarne une dualité constitutive : « autonomie et dépendance : domination et servitude » ; c'est-à-dire, elle se duplique en son être en soi et son être pour soi. Une relation à soi (identité) et une différence (un autre mis en dehors d'elle). Ce que la *Phénoménologie de l'esprit* souligne à ce moment c'est le chemin à parcourir par la conscience de soi, de la certitude à la vérité.

Ce qui est en jeu lors du premier paragraphe de cette dialectique, en situant une conscience de soi face à une autre conscience de soi, est un mouvement dans lequel l'extériorité d'une conscience de soi rencontre dans l'autre une partie intégrante de sa propre extériorité. Extérieur et intérieur s'entrelacent. « Pour la conscience de soi il y a une autre conscience de soi. Elle se présente à elle comme venant de l'*extérieur*. Ceci a une double signification : 1° la conscience de soi s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme étant une *autre* essence ; 2° elle a par là même supprimé l'*Autre*, car elle ne voit pas non plus l'*Autre* comme essence, mais c'est *elle-même* qu'elle voit dans l'*Autre* ². »

Ce premier moment de la dialectique nous renvoie au premier temps de ce que Lacan a appelé « stade du miroir » ; un autre sans altérité, sans médiation, une identité abstraite qui ne présuppose pas la différence. « Elle s'est perdue elle-même car elle se trouve comme étant une autre essence ³ ». C'est justement dans ce « se perdre et se trouver » que surgit pour la conscience de soi le chemin possible pour la reconnaissance.

Le deuxième moment de ce parcours est présenté sous la forme de la conscience illusoire ; chacune est bien certaine de soi-même mais non de l'autre, une opération que Hegel caractérise comme un « faire un », un faire unilatéral.

2. Hegel G. W., *Phénoménologie de l'esprit*, Tome I, Aubier, p. 156.

3. *Ibidem*.

Pour que la certitude de soi se constitue en vérité, il est nécessaire, souligne Hegel, que cette opération soit double et réciproque pour chaque conscience, « elles se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement ⁴ ». Mais, à mesure que le faire est dédoublé, faire sur l'autre et faire sur soi-même, dit Hegel, « chacune tend donc à la mort de l'autre ⁵ ». La première opération implique le risque de sa propre vie : « Elles se prouvent elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort. Elles doivent nécessairement engager cette lutte, car elles doivent élever leur certitude d'être pour soi à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. C'est seulement par le risque de sa vie que l'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie ; on prouve plutôt par ce risque que dans la conscience de soi il n'y a rien de présent qui ne soit pour elle un moment disparaissant (...) ⁶ ».

Au premier moment de cette lutte de vie et de mort, Hegel souligne qu'il est nécessaire que chacun vise la mort de l'autre de la même façon qu'il engage sa propre vie. En même temps, cette inégalité ne peut pas être simplement supprimée par la mort d'une conscience car cela éliminerait toute possibilité de reconnaissance ; nous aurions, selon Lima Vaz, « le cadavre du vaincu et le vainqueur avec sa victoire inutile ⁷ ». Nous aurions une suppression et non une *Aufhebung* – « une négation qui supprime de telle façon qu'elle conserve et retient ce qui est supprimé ⁸ ».

Hegel indique une issue par la transformation de la lutte pour la vie et la mort par une lutte de prestige. C'est à ce moment qu'il introduit la dialectique « Maître et esclave » qui, selon Labarrière et Jarczyk, en mettant en scène deux figures et non deux individus,

4. *Idem*, p. 157.

5. *Id.*, p. 159.

6. *Id.*, p. 159.

7. Lima Vaz, « Senhor e escravo : uma parábola da filosofia ocidental », *Sintese*, Rio de Janeiro, n° 21, janeiro/abril, 1981.

8. Hegel G. W., *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 160.

démontre la structure intime de la conscience de soi : en-soi (dépendant) – esclave et pour-soi (autonome) – maître. Néanmoins, ces deux figures, malgré leur différence, ou même à cause de cela, n'existent que dans une tension structurale.

Le maître est un être-pour-soi immédiat et, en même temps, est un être-pour-soi seulement par la médiation d'un autre ; c'est par la médiation de l'esclave qu'il se rapporte au monde. Mais grâce à cette médiation par l'esclave, la relation du maître avec le monde devient jouissance (*Genuss*) : « (...) le rapport immédiat devient pour le maître la pure négation de cette même chose ou la jouissance ; ce qui n'est pas exécuté par le désir est exécuté par la jouissance du maître ; en finir avec la chose : l'assouvissement dans la jouissance. (...) mais le maître se relie ainsi seulement à la dépendance de la chose, et en jouit purement et simplement. Il abandonne le côté de l'indépendance de la chose à l'esclave, qui l'élabore ⁹ ».

À son tour, l'esclave est une conscience de soi emprisonnée dans l'être de la chose, donnant libre satisfaction au maître par le travail. Ce que Hegel apporte c'est un dédoublement de ces positions qui se présente dans une impasse : le maître ne reconnaît pas l'esclave comme conscience de soi autonome mais seulement comme un médiateur de son action dans le monde ; de l'autre côté, il est reconnu par l'autre, l'esclave, qui n'a pas une objectivité véritable pour lui. L'issue pointée par Hegel se dévoile par la *Bildung* ou la formation qui a deux significations : celle positive, par l'intermédiaire du désir refoulé (le travail) et celle négative – cette essence étrangère devant laquelle l'esclave tremble – la peur. « Sans l'activité formatrice, la peur reste intérieure et muette, et la conscience ne devient pas conscience pour elle-même. (...) Si la conscience ne s'est pas trempée dans la peur absolue, mais seulement dans quelque angoisse particulière, alors l'essence négative lui est restée extérieure (...) ¹⁰ ».

9. *Id.*, p. 162.

10. *Id.*, p. 166.

Pour conclure cet exposé sommaire de la dialectique, nous devons observer que ce mouvement soutenu par la double exigence de la dépendance et de l'autonomie, pourra rencontrer dans les expériences vécues de l'esclave (la peur de la mort, ce maître absolu devant lequel il a tremblé et qui l'a fait esclave) un chemin vers la reconnaissance. De toute façon, ce qui est délimité est une relation d'impasse à la reconnaissance. Néanmoins, cette dialectique n'implique pas seulement une victoire possible de l'esclave comme il est signalé maintes fois, y compris par Lacan (« le Cocu magnifique de l'histoire ¹¹ ») mais elle porte essentiellement sur l'échec.

Il est certain que l'issue qui se dessine, incarnée par l'esclave, par la relation avec l'objectivité, annonce quelque chose d'important : c'est seulement par le langage et par le travail que l'articulation entre le pour-soi et l'en-soi (faire en soi et faire pour soi) pourra survenir. Ce que nous avons c'est un agir unilatéral. Maître et esclave sont emprisonnés dans l'aliénation : le premier croit dominer l'autre mais il n'a encore aucune domination sur le monde. De son côté, l'esclave se rapporte à l'objet par son travail, mais il n'a aucune influence sur le maître.

Un autre point à souligner c'est que « La vérité de la certitude de soi-même » n'arrive pas à son terme. Telle vérité, un parcours à construire et qui pourrait faire valoir l'expérience, se constitue en échec ; l'esclave sait ce que c'est que la jouissance du maître mais il ne sait pas ce qu'il est en de sa propre jouissance. Quant au maître, bien qu'il ait affronté le signifiant absolu – la mort – il a un savoir qui ne se sait pas en tant que tel.

Cette relation de domination et servitude, par son impossibilité logique, indique qu'il ne s'agit pas simplement d'annuler un terme ou un autre, ou même d'une réconciliation entre eux. Une des caractéristiques de la synthèse hégélienne, quoiqu'il n'y ait pas trois termes, mais deux termes est, comme l'affirme Žižek, que « le passage de la scission à la synthèse dialectique n'est pas une

11. Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 21.

quelconque » synthétisation « des opposés, un acte productif qui réconcilie les opposés, effaçant ainsi la scission ; elle se réduit à la constatation de ce que, au fond, la scission n'a jamais existé, que c'était un effet de notre perspective ¹² ».

Essayons d'articuler encore mieux ce concept de dialectique chez Hegel car il est d'extrême importance dans la lecture du discours du maître. Nous nous servirons d'un mot d'esprit hégélien analysé par Žizek comme exemple des trois temps de la dialectique : thèse, antithèse et synthèse. Rabinovich veut émigrer de Moscou et l'office d'émigration lui demande pourquoi il veut émigrer. Il répond qu'il a deux raisons : la première c'est que le pouvoir communiste peut s'écrouler et avec l'arrivée de la réaction au pouvoir, toutes les erreurs du socialisme seraient imputées aux juifs car ils sont toujours les boucs émissaires habituels (la thèse). Le bureaucrate objecte que cela est impossible : le pouvoir communiste est invincible, il durera toujours, rien ne peut changer dans Union soviétique... (antithèse). À cela Rabinovich répond (synthèse) : cela est la deuxième raison. La réplique du bureaucrate devient son véritable argument. Ainsi, la synthèse est posée dans sa propre antithèse.

On peut donc extraire qu'il n'existe pas un universel qui n'ait en lui-même un particulier, même si « le particulier se trouve toujours, par rapport à l'universel, en tant qu'abstrait, en déficit car il n'y a jamais assez de particuliers pour remplir l'universel ». Telle élaboration résonne avec la thèse lacanienne du pas-tout ; il n'existe pas un tout qui soit global, consistant, car il y a toujours une exception dans le tout – pour qu'il soit un tout, il faut une exception. Tout et exception, intérieur et extérieur sont entrelacés, malgré leur différenciation.

Il devient clair pourquoi Lacan a utilisé cette dialectique pour articuler le discours de l'inconscient. Le maître (S1), le signifiant maître qui est quelconque parmi les signifiants vient en position de

12. Žizek S., *O mais sublime dos histéricos*, Rio de Janeiro, Zahar, 1991, p. 32 (*Le plus sublime des hystériques*).

maître, aux commandes de la chaîne à travailler par un esclave (S2), pour sa propre jouissance. Ce que le maître désire, dit Lacan, c'est que les choses marchent, « un vrai maître ne désire rien savoir du tout (...) Et pourquoi voudrait-il savoir ¹³ ? ». Ainsi, le maître antique fait confiance au savoir-faire de l'esclave pour la production d'un plus-de-jour.

Nous pouvons signaler dans le discours du maître antique une délimitation nette de l'impossible, ce que Lacan a nommé le réel, car il est commandé par la castration. De cette manière, l'impossibilité de reconnaissance indique que le savoir de l'esclave (S2) engendre un savoir qui échappe à lui-même : il engendre une répétition sans fin. On pourrait déduire qu'il n'y a pas d'issue vu que, dans tout l'effort de l'esclave pour essayer de réaliser pour le maître ce qu'est la vérité de son désir, il fait de cette demande un échec et de son propre savoir une énigme chaque fois plus distante.

De l'autre côté, délimitant clairement l'impossible et ayant comme vérité un sujet traversé par la division inconsciente, le sujet maître équivoque, il fait des symptômes et, par l'exposition de l'impossible du langage, il finit par faire trou à n'importe quelle idée des objets adéquats à la satisfaction.

2. Le maître moderne : la forclusion de l'impossible

Lacan formalise le discours capitaliste comme une modification introduite dans le discours du maître : un quart de torsion du discours du maître où, à la place de l'agent, il y a le sujet et le signifiant-maître vient occuper la place de la vérité. Mais Lacan affirme que « du fait qu'ont été aérés les nuages de l'impuissance, le signifiant-maître n'en apparaît que plus inattaquable (...) ¹⁴ ». Mais que veut dire « aérer les nuages de l'impuissance » ?

13. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 24.

14. *Id.*, p. 207.

Dans le discours du maître antique il y a une impossibilité, indiquée par une flèche qui part du S1 vers le S2. Comme Lacan l'a signalé, si dans la première ligne il y a l'impossibilité, dans la deuxième il n'y a même pas de flèche, indiquant par là l'inexistence de communication.

Nous savons que l'impossible se réfère aux vérités qui ne peuvent pas être démontrées. Les discours sont des formes de traitement de l'impossible, du réel ou de ce qui échappe à la symbolisation. « Aérer les nuages de l'impuissance » est apporter des vérités formalisées dans lesquelles le sujet est forclos. Nous savons déjà que la forclusion marque l'impossibilité de faire appel. De cette manière, le pouvoir de l'impossible, en ce qui concerne le discours du maître moderne, a une incidence différente sur le réel de la jouissance. « Le grand triomphe de la science, c'est de faire taire tout ce qui parle ¹⁵ ». Cela peut être observé par la structure de ce discours. Dans un premier temps, on pourrait supposer que le sujet met l'Autre au travail – étant au départ du traitement de la jouissance par le quart de torsion. Mais cette logique ne s'applique qu'aux autres discours. Le sujet n'est agent que sous la forme d'un semblant en tant qu'il est inséré entre le marché et la science. De toute façon l'illusion subsiste selon laquelle il n'y a plus rien du sujet qui soit en suspens : l'illusion que la détermination de la division par l'inconscient peut être effacée. Ici, le plus-de-jour n'advient plus à partir du lien social, tel que dans le discours du maître hégélien, où le maître livrait à l'esclave sa production, mais il advient des objets. Les flèches introduites par Lacan qui vont de l'objet vers le sujet (\$) et qui va du S1 vers le S2 indiquent un évanouissement du maître, un déclin des signifiants-mâtres au bénéfice des objets. Et à la place de la vérité, nous trouvons le Un pour tous.

Les nouveaux produits mis sur le marché, les lathouses, des objets *a* produits par la science sont, selon Colette Soler, « des matières pour faire sujet, des partenaires prêts à jouir ¹⁶ ».

15. Sauret M.-J., « Democracia e sintoma », *CULT*, Revista Brasileira de Literatura, Sao Paulo/Lemos, 27 de outubro 1999, p. 60.

16 Soler C., *A psicanalise na civilização*, Ed. Contracapa, Rio de Janeiro, 1998, p. 260.

L'inexistence de l'objet pulsionnel, souligné par Freud, se travestit en des offres variées qui donnent une satisfaction garantie et immédiate d'un désir susceptible d'être rassasié, masquant de cette manière que le sujet ne peut trouver satisfaction qu'entre les lignes de sa chaîne signifiante ; aujourd'hui il n'y a plus de disjonction entre le sujet et l'objet.

Il est intéressant de noter le paradoxe inscrit dans les offres d'un tel discours car, en imposant « un pour tous », en annulant les différences et aussi le sujet, elles utilisent la recherche d'un trait qui pourrait distinguer un supposé sujet pour faire valoir son impératif de jouissance. En méconnaissant ou pas le discours analytique, le marché s'approprie la thèse selon laquelle le désir est un manque, mais il y répond avec une possibilité de le combler ; de l'autre côté, en reconnaissant ce qui du côté sujet résiste à l'universalisation, il offre l'illusion selon laquelle ces objets mis en série portent le trait de la différence forclosée : « Vous avez acquis votre propre maison ? », « Nous avons le meilleur shampoing pour vos cheveux », « Votre impuissance peut être guérie avec ... ».

Devant ce maître sans visage, il nous reste, comme le souligne Lacan, de le repérer « pour ces effets mortifères ¹⁷ », en formalisant des issues possibles pour les liens sociaux, donnant aux murailles de l'impossible un autre traitement où la cause de l'inconscient prévaut contre la cause du marché.

3. Le féminin comme lien social

La culture de l'unisexe – « jouissance phallique offerte à tous ¹⁸ » se revêt de plusieurs façons, y compris enveloppées dans une certaine confusion entre le sujet de Droit et la détermination anatomique. La thèse répandue du « déclin du viril » n'a de sens que par la disjonction du viril et du phallique. Il est un fait que les hommes ont assumé des positions qui étaient plutôt conférées

17. Lacan J., *op. cit.*, note 12, p. 207.

18. Soler C., *op. cit.*, note 14, p. 269.

uniquement aux femmes, mais cela n'implique pas une féminisation de la culture actuelle. Au contraire, la jouissance dominante est chaque fois plus une jouissance masculine, phallique, qui compense le manque-à-être par un avoir. Dans les différentes formes de l'accumulation de jouissance phallique, la majorité des hommes rencontrent leur point d'identification en tant qu'hommes.

De leur côté, les femmes qui étaient plutôt confinées aux tâches domestiques, sont aujourd'hui en train de disputer de part en part avec les hommes, en vue des possibles gains de jouissance phallique dans des champs les plus divers. Mais ce n'est pas à cause de cela qu'elles rencontrent leur identification en tant que femmes dans cette jouissance. Cela a des effets tant sur les femmes que sur le champ social. Le point qui m'intéresse surtout c'est de reprendre les formalisations sur les incidences de la sexualité féminine dans le discours actuel.

À ce propos, je prends comme point de départ la thèse de Lacan dans *Joyce : Une femme se spécifie d'être un symptôme*. Voyons d'abord ces signifiants : femme et symptôme. Quand on parle des sujets qui s'inscrivent sous le signifiant « femme », selon les indications de Lacan, il s'agit des sujets qui s'inscrivent sous deux types de jouissance : phallique, en tant qu'être parlant, et pas-tout phallique. Ce qui fait qu'un sujet s'inscrit sous telle position est indépendant de l'anatomie mais cela concerne la façon dont il se place quant à la jouissance, incarnant ou non l'énigme du sexe, le pas-tout. Par la voie du pas-tout, femme et féminin s'égalisent.

On va voir, à partir d'une lecture de Pierre Bruno du tableau de la sexuation de Lacan les mathèmes des positions masculine et féminine ¹⁹.

Côté masculin : $\$ \rightarrow a$ Côté féminin : $\cancel{a} \rightarrow \text{phi}$
 et $\cancel{a} \rightarrow S(\cancel{A})$

19. Lecture présentée par M.-J. Sauret dans sa conférence à la Rencontre « *Sexualidade feminina na contemporaneidade* », Belo Horizonte, septembre 1999.

Du côté féminin, la flèche part de \mathcal{L}/\mathcal{A} en direction du phallus : le phallus pour accueillir ce que la jouissance féminine échappe au signifiant. L'autre flèche part de \mathcal{L}/\mathcal{A} en direction de $S(\mathcal{A})$, ce que Pierre Bruno propose de lire comme la relation de soustraction que \mathcal{L}/\mathcal{A} femme inscrit par rapport à l'ensemble, soutenant le trou dans l'Autre.

Quant au symptôme, en reprenant les dernières formalisations de Lacan, on dirait de façon assez succincte qu'il est ce qu'il y a de plus réel, ce qui persiste ; c'est la fonction de la lettre en ce qu'elle crée la différence absolue. S'il est réel, c'est quelque chose du pré-supposé du reste, de la contingence et du pas-tout.

Comme l'a affirmé Marie-Jean Sauret²⁰, la femme comme symptôme indique qu'elle n'entre pas dans le rapport seulement à partir du signifiant phallique, mais aussi en dehors du signifiant. En incarnant le symptôme, la femme se met comme ce qui fait trou, ce qui trace la différence face à la culture.

Cela n'est pas nouveau car déjà Freud l'avait indiqué dans plusieurs de ses textes. Dans « Tabou de la virginité » (1917), il dit que « l'homme primitif institue un tabou quand il craint un danger²¹ ». Il développe la thèse selon laquelle ce n'est pas la virginité qui est le tabou mais la femme elle-même, car elle incarne la différence – la castration –, elle impose l'énigme du sexe et le risque des effets féminisants sur le viril. Freud affirme que, dans ce sens, chaque fois que l'homme primitif se lançait dans une expédition importante, il s'écartait de la femme.

Il me semble que la femme comme horreur de la castration n'est pas tellement loin de nous. En Afghanistan, les femmes auxquelles on interdit de sortir en exhibant leur peau, leur corps et leurs têtes, sont les « visages grands ouverts » de cet « horreur » de la castration. Au-delà de ce phénomène qui nous choque, la culture de

20. *Id.*

21. Freud S., « Contribution à la psychologie de la vie amoureuse : III. Le tabou de la virginité », *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973.

la mondialisation, plus subtile dans ses manifestations, fait aussi barrage à la différence avec divers mécanismes, comme celui de la culture de l'unisexe déjà signalé ci-dessus.

À partir de là nous pouvons comprendre pourquoi Lacan a mis la femme comme une « race de discours » distincte de l'homme. Étant ce qui fait trou, comme l'a souligné Marie-Jean Sauret, la femme est créatrice de lien social : « Elle oblige à inventer une solution, à renouveler les liens sociaux. » Selon lui, les violences faites aux femmes consistent à les attaquer en tant que symptômes : une attaque contre le lien social lui-même. Sa thèse est précise : les femmes continuent à faire objection au clan, elles le décomplètent, ouvrant des possibilités au renouvellement des liens sociaux ²².

Féminin, danger, pas-tout, trou, contingence... chemin ouvert aussi à l'errance de l'amour. Annonce d'un réel car il échappe toujours, ce « Un-tout-seul ²³ » c'est l'amour de l'Un qui accueille la solitude. Ce « Un-tout-seul », du fait de supporter le manque, il décomplète. S'il y a quelque chose en dehors du « nouvel ordre social » ce quelque chose est le trou de l'amour. Mais y a-t-il quelque chose de nouveau que ce vieux trou peut encore inscrire ?

Vouloir que les choses marchent c'est le lien qui unit les maîtres de toujours, ayant aujourd'hui un allié incontestable dans la dégradation de la vie amoureuse. Face à cela, ce qui n'est pas nouveau dans l'histoire, les sujets qui s'inscrivent du côté féminin ont toujours fait trou. Le nouveau c'est que d'autres discours, pas seulement celui de la psychanalyse, s'opposent à l'homogénéisation et parient effectivement sur le féminin en tant qu'issue. Ulrich Beck (sociologue allemand ²⁴) défend l'idée d'une issue, pour le travail dans la société de risque actuelle, dans la « brésilisation ²⁵ » ou dans la féminisation. Il ne s'agit pas pour le sociologue d'un nouvel

22. Sauret M.-J., *op. cit.*, note 19.

23. Conception de l'amour selon Lacan dans le Séminaire *Encore*, p. 91.

24. Beck U., Article dans *Folha de Sao Paulo* de mai 1999 sur son œuvre : *Schöne neue Arbeitswelt (Admiravel mundo novo do trabalho)*.

25. Référence au processus d'importer des traits de la culture brésilienne dans sa diversité (N.d.T.).

universalisme car il ne méconnaît pas les inégalités économiques engendrées par nos systèmes de pouvoir, mais de traits de notre culture et de notre économie qui font barrière à la linéarité et à l'exclusion de la diversité de l'économie actuelle. La féminisation concerne la flexibilité, la pluralité, la non-formalité et la cassure des certitudes.

C'est sous l'empire de la dévastation de tant d'objets qui cherchent à déchirer son désir que la femme répond comme objet, mais objet criant, objet dans son insupportable nudité. Comme dit Clarice Lispector : « *Quiseram que eu fosse um objeto. Sou um objeto. Objeto sujo de sangue (...) o mecanismo exige e exige a minha vida. Mas eu nao obedeço totalmente : se tenho que ser um objeto, que seja um objeto que grita (...) O que me salva é o grito* ²⁶ ».

Traduit du portugais par Maria Vitoria Bittencourt

26. Lispector C.e, *Água viva*, Rocco, Rio de Janeiro, 1998. : « On a voulu que je sois un objet. Je suis un objet. Objet taché de sang (...) le mécanisme exige et exige ma vie. Mais je n'obéis pas totalement : si je dois être un objet, que ce soit un objet qui crie (...) Ce qui me sauve c'est le cri » (N.d.T.).

Sonia Alberti
Rio de Janeiro

Le discours capitaliste et le malaise dans la civilisation

Pratiquement à chaque fois qu'il parle du symptôme, c'est-à-dire à peu près tous les deux ans dans son séminaire, Lacan commence ainsi : « Il est important de noter qu'historiquement ce n'est pas là que réside la nouveauté de Freud, la notion de symptôme, comme je l'ai souvent souligné et comme il est très facile à relever dans la lecture de celui qui de cette notion est responsable, la notion de symptôme est de Marx ¹. » J'ai extrait cette citation au hasard, on la retrouve souvent dans les textes de Lacan : dans *RSI*, il fait encore référence à Marx et dans *Le Sinthome* aussi. Bien avant déjà, dans son texte sur « La causalité psychique », Lacan finit par mettre en série Socrate, Descartes, Marx et Freud, comme étant ceux qui « ne peuvent être dépassés en tant qu'ils ont mené leur recherche avec cette passion de dévoiler qui a un objet : la vérité ². » C'est pour s'être référés à cet objet que les deux derniers, Marx et Freud, ont pu percevoir que la vérité n'est jamais que mi-dite et qu'elle insiste précisément là où elle est voilée. « Le symptôme a le sens de la valeur de vérité », c'est-à-dire qu'il y a une « équivalence du symptôme et de la valeur de vérité ³. » C'est un point essentiel dans la pensée marxiste.

Le symptôme est sans doute la façon la plus humaine de se positionner face au malaise dans la civilisation, c'est-à-dire face à l'impossible. Si Freud observe que le symptôme est produit par le refoulement des composantes libidinales d'une motion pulsionnelle

1. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1970-1971, inédit.

2. Lacan J., (1946), « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, Paris, Seuil, p. 193.

3. Lacan J., (1971), *Le Savoir du psychanalyste*, Conférences à Sainte-Anne, inédit.

alors que le sentiment de culpabilité est un produit des composantes agressives de cette même motion pulsionnelle refoulée, c'est parce que Freud sait déjà que le symptôme implique toujours Éros pour maintenir le sujet dans le lien social. Dans *Malaise dans la civilisation* Freud dit clairement que l'homme a besoin de pouvoir réorganiser les composantes libidinales, de les adapter constamment, pour pouvoir agir de manière à modifier le monde conformément à ses propres désirs. Tout cela participe du travail d'Éros dans son combat contre l'agressivité qui dépend du rapport des pulsions à la pulsion de mort, pour autant qu'Éros en sorte vainqueur.

Le symptôme est un compromis, il tisse des liens à l'intérieur de la civilisation qui exige le renoncement aux pulsions pour que « le processus culturel soit cette modification du processus vital soumise à l'influence d'Éros et impulsée par l'*ἀνάγκη*, cette tâche comporte l'association des personnes, une par une dans une communauté où elles sont liées entre elles libidinalement ⁴. »

Dans les séminaires plus tardifs de son enseignement Jacques Lacan a repris cette notion de symptôme pour lui attribuer finalement la fonction de nouage, d'amarrage entre réel, symbolique et imaginaire, ce qui fait toujours référence au terme freudien *binden* ⁵ attribué à la tâche d'Éros qui est de lier, d'amarrer.

Le symptôme est un produit du refoulement. Dans sa trente et unième conférence Freud définit le refoulement comme ce qu'il y a de plus extime au moi, c'est-à-dire que le refoulement est « *für das ich inneres Ausland* », étranger interne au moi. Donc en 1923 Freud situe le refoulement dans le ça, exactement là où le moi et le ça convergent : *zusammenfliessen*. Le symptôme se situe entre les pulsions, le savoir inconscient et les identifications imaginaires qui

4. Freud S., (1930), « Das Unbehagen in der Kultur », *Studgb.*, vol. IX. (*Malaise dans la civilisation*).

5. Dans « Psychologie collective et analyse du moi », par exemple, Freud compare le concept platonicien de l'Éros avec la libido de la psychanalyse en tant que force qui amarre. Cf. également le glossaire établi par S. Alberti, 1999. *Esse sujeito adolescente*, Rio de Janeiro, Marca d'Água Livrari, Editora, 2a edição.

constituent le moi conscient. Autrement dit il articule réel, symbolique et imaginaire parce qu'il permet un amarrage entre ce qu'il y a de plus étranger au moi dans le moi, un amarrage qui inclut la vérité dans le sujet. Ce qui nous intéresse dans le symptôme, en tant que psychanalystes, c'est qu'il représente le « retour de la vérité comme telle dans la faille du savoir ⁶ », ce savoir dont le moi n'a pas conscience. Deux ans après avoir articulé le symptôme de cette façon-là, Lacan s'attache à établir les formes de liens sociaux qui avaient déjà été étudiées par Freud, essentiellement dans « La psychologie collective ». Freud souligne clairement, en 1930, que l'homme civilisé tend à vivre en société, ce qui implique un renoncement pulsionnel. Il soutiendra que, paradoxalement, cette tendance est cause du malaise. Pour examiner cette question de la relation du sujet aux autres, la psychanalyse freudienne a approfondi l'étude des identifications et c'est ce sur quoi Lacan s'est appuyé pour conceptualiser la notion de discours : le sujet parle, ce qui lui fait occuper une position et lui donne la livrée qui va avec. Le premier exemple étudié par Freud c'est celui de l'identification à partir de l'idéalisation du *leader*. Lacan s'y réfère dans son séminaire sur les discours.

Dans la leçon du 19 janvier 1972 du séminaire « ...ou pire » Lacan dit « Je rappelle au passage que le discours, c'est ce dont le sens reste voilé. » Comme dans le symptôme, la vérité est voilée dans le discours mais c'est elle, au fond, qui le soutient. Dans la théorie de Lacan le symptôme a pour fonction de toujours mi-dire la vérité de l'être du sujet puisque ce n'est pas possible de la dire toute, étant donné qu'elle échappe au savoir. Il s'en suit que le discours est toujours du semblant et que le savoir est mis en place de vérité, ce qui lui donne, même si l'on ne veut rien en savoir une structure de fiction. C'est ce qui est mis en relief par le discours du psychanalyste. Dans tous les cas le discours impose à l'homme de se soumettre au semblant comme s'il avait valeur de vérité.

6. Lacan J., (1966), « Du sujet enfin en question », *Écrits*, Paris, Seuil.

Freud et la culture

Une des connexions les plus importantes de la psychanalyse, dans ses cent premières années d'existence, c'est sans doute celle qui s'est effectuée avec le champ social. De la socio-analyse à « Psychanalyse et marxisme » en passant par les théories qui considéraient que la psychanalyse devait se libérer de « l'importance du social » pour privilégier l'individu, nous avons tout vu. C'est là que la lecture que Lacan fait de l'œuvre freudienne nous aide à retrouver le point vif de la pensée freudienne qui avait fini par être complètement recouvert.

Qu'est-ce que ce « social » auquel il faudrait donner de l'importance ? Comment l'articuler dans la théorie si ce n'est par la notion freudienne du *je* qui est toujours quelqu'un d'autre, du *je* qui est divisé ? Pour le dire avec Lacan, le sujet entretient avec l'Autre une relation d'aliénation et de séparation dans laquelle le social fait partie de la réalité psychique du sujet au même titre que n'importe quelle représentation. Nous pourrions donc dire que l'Autre social est propre à chacun, selon sa détermination signifiante et inconsciente, bien sûr. Ceci nous conduirait à conclure à l'impossibilité d'un *social* au-delà des relations de projection, d'identification et d'incorporation. Et pourtant, il est clair que, par le biais du discours, quelque chose s'appareille qui permet un mouvement entre sujets dans le champ social. Ainsi, l'un a de l'influence sur l'autre, une hystérique de la fin du dix-neuvième siècle, par exemple, a pu s'adresser à un médecin spécialisé et lui ordonner de se taire. Cette demande a pu être entendue par lui et provoquer chez lui la découverte d'une parole curatrice associative et interprétative : la psychanalyse. Cette hystérique, à la place de l'agent du discours, a déclenché un processus tel qu'après d'elle le Docteur Freud s'est mis au travail jusqu'à produire la psychanalyse. Emmy von N. est au départ de la création de la technique qui a comme principe la place qu'elle a décernée à Freud ; lui, en acceptant et en assumant cette position sans s'y identifier, il a produit la psychanalyse. Pourquoi Mademoiselle Emmy von N. voulait-elle mettre Freud au travail et qu'est-ce qui l'a fait travailler lui, à ce moment-là ? C'est l'amour de transfert pour l'une et le désir de savoir chez l'autre ;

désir de toute façon, Éros, fusion des pulsions, intrications pulsionnelles (« *Triebmischung* »).

La psychanalyse est une façon de prendre en compte les pulsions malgré le renoncement pulsionnel opéré par la civilisation. Autrement dit, Freud le suggère dans le chapitre VIII du *Malaise dans la civilisation*, la création d'une grande communauté humaine aurait plus de chances de réussir si elle exigeait de chacun qu'il renonce au bonheur. Mais en conceptualisant la castration et en proposant le « *wo es war soll ich werden* » la psychanalyse demande, en plus, à chacun de prendre une part active dans la civilisation. C'est dans la mesure où le sujet assimile de plus en plus de parties du ça qui n'est pas si différent de lui, que le sujet devient sujet de l'action.

Le siècle qui a vu naître la psychanalyse n'a pas baigné dans l'Éros, bien au contraire ce siècle a supporté une bonne dose de pulsion de mort. La psychanalyse permet l'exercice du doute et pose la question du sujet face à la jouissance de l'Autre, c'est-à-dire qu'en mettant une barrière à cette jouissance, la psychanalyse favorise l'émergence du sujet comme désirant. Le sujet a toujours été soumis à l'Autre dans l'histoire de la civilisation humaine, mais pas toujours comme sujet. Le sujet est devenu sujet à partir de l'ascension de la bourgeoisie, quand quelqu'un qui n'était pas né dans un berceau splendide a eu accès à la culture, au doute subjectif, et a pu cesser d'occuper, par exemple, la place de l'esclave propre à garantir le maître.

Lacan et Marx

Lacan construit dans son *Séminaire XVII, L'Envers de la psychanalyse*, quatre discours qui font lien social mais il évoque un cinquième discours qui ne fait pas lien social : il s'agit du discours du capitaliste ⁷. Tout au long de l'enseignement de Lacan on trouve

7. On peut se référer au travail de Maria Anita Carneiro-Ribeiro : « Capitalisme et schizophrénie », *Autisme et schizophrénie* (1999), Jorge Zahar Editor.

des références à Karl Marx, des références qui nous permettent de mesurer ce que Lacan a emprunté à l'héritage de Marx. Il y a trois axes autour desquels cet héritage s'articule :

- 1) Lacan face au concept de la plus-value ;
- 2) Marx comme inventeur du symptôme avant Freud ;
- 3) Le semblant dans le discours du capitaliste.

C'est sur le concept de la plus-value formulé par Marx que se fonde le plus-de-jouir de Lacan. C'est une jouissance supplémentaire impossible à intégrer dans la signification phallique tout comme pour la plus-value chez Marx où il s'agit d'un reste impossible à symboliser. La plus-value est perdue pour le travailleur dont le travail n'est rémunéré que sous forme de salaire de sorte qu'il ne perçoit pas la marge que le bénéfice déborde⁸. La plus-value n'est pas concédée, elle est hors concession. Le capitaliste ne peut pas d'avantage la cerner parce que la plus-value est justement ce qui déborde le bénéfice symboliquement enregistré de sorte qu'il a toujours l'impression d'être spolié de ce reste sans valeur mesurable et qui prend donc une grande valeur. Il y a là un champ ouvert à l'exploration du psychanalyste qui est loin d'avoir été épuisé mais qui me paraît, au contraire, être une nouveauté ; Lacan nous en a laissé quelques pistes à suivre. « Ce que Marx dénonce dans la plus-value, c'est la spoliation de la jouissance⁹. » Selon Lacan, Marx soulignait déjà en 1844¹⁰ que « la société des consommateurs prend son sens de ceci, qu'à ce qui en fait l'élément entre guillemets qu'on qualifie d'humain, est donné l'équivalent homogène de n'importe quel plus-de-jouir qui est le produit de notre industrie¹¹ ». Autrement dit Lacan comme Marx dénonce la dégradation de tout objet plus-de-jouir qui pourrait porter la marque du désir toujours singulier. Mais, surtout, Lacan a noté que Marx savait déjà que dans le discours capitaliste le lien social échoue ; c'est ce qui conduira,

8. Elia L.F, (1999), Thèse : *La psychanalyse et le social*, Faculté de psychologie, Rio. Selon cet auteur, le bénéfice du capitaliste serait la quantité concédée gratuitement au capitaliste par le travailleur.

9. Lacan J., (1970), *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 92.

10. Marx K., *Manuscrits de 1844*, Paris, Garnier-Flammarion.

11. Lacan J., (1970), *Le Séminaire, Livre XVII, op. cit.*, p. 92.

à plus ou moins long terme, le capitalisme à l'échec. L'homme est en effet un être qui fait naturellement lien social. Je propose qu'on traduise par « être générique » le terme « *Gattungwesen* » introduit par Marx, ce qui correspondrait au concept de lien social employé par Lacan dans plusieurs de ses séminaires.

S'agissant du *Séminaire XVII*, point de départ des quatre discours, c'est aussi bien le résultat de ce que Lacan venait d'enseigner que la base sur laquelle s'appuiera l'enseignement des années suivantes. On peut trouver des références explicites au discours du capitaliste dans les textes de Lacan autour des années 1970 à 1974, la dernière se trouvant dans *Télévision* où il dit ceci : « Plus on est de saints, plus on rit, c'est mon principe, voire la sortie du discours capitaliste, ce qui ne constituera pas un progrès si c'est seulement pour certains ¹². » Le saint occupe ici la place du psychanalyste dans le discours de l'analyste comme seule issue à l'impasse du discours du capitaliste. Mais il dit aussi que ce ne sera pas un progrès si ce n'est que pour certains. Concernant la psychanalyse, elle ne peut pas être à la portée de tous.

Passage d'un discours à l'autre

Que je sache, c'est la dernière fois que Lacan parle explicitement du discours du capitaliste ; il souligne l'importance du discours du psychanalyste pour sortir du discours du capitaliste. Cette importance réside dans le fait que le discours du psychanalyste est le seul qui donne au sujet la place de l'autre et le psychanalyste y est réduit à l'objet *a*. C'est cette position du psychanalyste comme agent du discours qui peut faire subversion et faire barrière au discours du capitaliste dans lequel le sujet se croit l'agent sans se rendre compte qu'il n'agit qu'à partir des signifiants maîtres qui le gouvernent et qui sont à la place de la vérité dans ce discours du capitaliste.

12. Lacan J., *Télévision*, Paris, Seuil, p. 29.

Quand le discours du maître se met au service du scientifique, l'esclave hégélien qui détenait le savoir du maître ne détient plus rien du tout. Le maître du capital n'est pas comme Socrate, il ne s'intéresse pas au savoir¹³. Le scientifique réduit tout à des chiffres, à des statistiques, à des unités de valeur ; l'esclave, l'autre du discours du maître, devient une simple unité de valeur de sorte que le plus-de-jouir passe, lui aussi, à la comptabilité. Le savoir qu'il pouvait détenir dans le discours hégélien ne lui appartient plus, l'esclave n'est plus, alors, qu'une machine à téléguidar.

Historiquement, cette mutation dans les relations du maître et de l'esclave, au regard du savoir, apparaît avec l'exercice du discours universitaire dans lequel le savoir repose seulement sur le maître, maître qui se trouve, dans le discours de l'université, à la place de la vérité, laquelle est toujours voilée. Dans le discours universitaire un savoir en vaut un autre car ce sont essentiellement les titres universitaires, en tant que S1, qui garantissent la valeur d'un savoir. Ceci n'a pas grand-chose à voir avec l'inquiétude du sujet divisé, embarrassé, qui est à la place de la vérité dans le discours du maître et qui y soutient sa relation au savoir. Dans le discours universitaire, le savoir se compte en titres académiques, peu importe que ces titres habillent le sujet, celui-ci finira, de toute façon, par être éjecté par le discours universitaire. À partir de là il a suffi d'un pas pour pervertir l'ordre même du discours. Lacan écrit la perversion avec l'objet *a* qui divise le sujet, l'objet étant ce qui cause, dans le sujet, la souffrance pour la jubilation du « sujet brut du plaisir ». Il s'agit du « sujet reconstruit dans l'aliénation au prix de n'être qu'instrument de jouissance¹⁴. » Nous allons voir comment cela s'inscrit dans le discours du capitaliste.

Parallèlement à cette mutation dans la relation du maître au savoir à partir de l'institutionnalisation du discours universitaire, un changement s'est opéré aussi au niveau de la jouissance. Ce n'est pas qu'elle ait cessé d'être un produit de discours, mais c'est qu'elle

13. Dans le *Ménon*, par exemple, on peut observer à quel point ce savoir intéresse le maître qui, en questionnant l'esclave, lui fait dire ce qu'il sait sans le savoir.

14. Lacan J., (1963), « Kant avec Sade », *Écrits*, p. 775.

ne suffisait plus. Le maître, hors du discours du capitaliste, ne s'intéressait pas beaucoup au reste, il se contentait de l'éliminer comme témoin de son abondance, le reste n'importait pas : ce n'était qu'une ordure. Dans le discours du capitaliste il en va tout autrement : rien ne se perd, tout se transforme. Pour en arriver là, un pas a été nécessaire. « Quelque chose a changé dans le discours du maître à partir d'un certain moment de l'histoire... à partir d'un certain jour, le plus-de-jouir se compte, se comptabilise, se totalise. Là commence ce que l'on appelle accumulation du capital ¹⁵. » Le plus de jouir s'ajoute de cette manière au capital, il perd son pouvoir de soutien et finit par être lui-même aliéné.

Dans le *Séminaire XVII*, Lacan ne fait pas référence explicitement à un cinquième discours. Ce n'est que deux ans plus tard qu'il le construira dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant* et dans *...Ou pire*. Au même moment ont lieu des conférences à l'hôpital Sainte-Anne connues sous le titre : *Le savoir du psychanalyste* où Lacan aborde plus d'une fois la question et finalement il y aura la conférence de Milan donnée le 2 mai 1972.

Nul doute qu'en formulant les quatre discours dans l'année 1969-1970 Lacan se posait déjà la question de la subversion du discours du maître contemporain, c'est-à-dire la question du rôle de la société capitaliste dans les changements qui s'opéreront dans le fonctionnement de ce discours. Avec ces quatre textes nous pouvons commencer à éclaircir l'articulation de Lacan sur le discours du capitaliste et nous pouvons aussi interroger la notion de semblant. Notion fondamentale, elle se réfère au symptôme dans ces quatre textes.

Le capitalisme joue à fond la carte du bénéfice qu'on peut tirer de la division entre le sujet et l'Autre, car le sujet rêve toujours de devenir Autre. Dans cette inflation, tout est bon, à condition que le sujet ne se rende pas compte de sa position subjective mais se laisse tromper par son moi en croyant désirer ce que le capitaliste

15. Lacan J., (1970), *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 207.

veut qu'il désire. Prendre la demande pour le désir, c'est l'erreur du névrosé. Le capitaliste parie là-dessus pour faire du sujet un consommateur de son produit.

Le discours du capitaliste

Dans les séminaires qui suivent le XVII, Lacan modifie quelque peu l'intitulé des places, excepté pour la place de la vérité. Les autres places changent de nom : l'agent devient le semblant, l'autre : la jouissance et le produit devient plus-de-jour. C'est important à considérer pour avancer un peu dans l'articulation de ce que Lacan propose pour le discours du capitaliste.

Dans le discours du capitaliste – corruption du discours du maître – le maître est toujours identifié au signifiant-maître, ce sont, par exemple, les marques des gadgets. Mais pour autant, ces signifiants-maîtres ne sont pas en place de semblant, ils sont à la place de la vérité. Le sujet qui se croit l'agent n'est au fond qu'un leurre qui n'a pas à être pris en compte car, ce qui compte, la vérité, c'est le brillant de ces fameux signifiants maîtres. C'est, d'une certaine façon, une subversion de la notion même de semblant. C'est ce qui a fait dire à l'une de nos collègues dans un travail sur cette question que le discours du capitaliste serait un discours qui ne serait pas du semblant ¹⁶. Pour étudier le discours du capitaliste, il faut absolument prendre en compte le circuit fléché disposé de telle sorte que l'on ne puisse pas en sortir, c'est un cercle vicieux.

En premier lieu, il n'y a aucune relation entre l'agent et l'autre – il n'y a pas de lien social dans le discours du capitaliste – cela se voit dans l'absence de flèche entre les deux numérateurs du mathème du discours du capitaliste. Le S1 s'adresse au S2, mettant la jouissance à son service. L'autre n'est plus, comme dans le discours du maître, celui qui a un savoir, même si c'est de l'ordre de la doxa, mais l'autre est réduit à la jouissance qui revient au sein du

16. M.-A. Carneiro-Ribeiro M.-A., (1999), *Autisme et schizophrénie, op. cit.*, p. 167.

discours capitaliste au S1 en augmentant son capital. L'adresse du S1 au S2 produit les gadgets identifiés au plus-de-jour. Si l'accès à cette jouissance est impossible dans le discours du maître, ici ça devient possible, de sorte que la castration est forclosée et que le sujet reste fixé à cette place déterminée par le S1. C'est comme si l'on pouvait dire : le discours du capitaliste n'exige pas le renoncement pulsionnel, au contraire, il encourage la pulsion, imposant au sujet des rapports déterminés à la demande, sans qu'il puisse se rendre compte qu'ainsi il alimente directement la pulsion de mort.

« Ça fonctionne si bien, si vite, que ça se consume » dit Lacan à Milan. Il est en accord avec Marx qui prévoyait que le système aurait une fin mais pas sans qu'une bonne partie de la population se consume avec lui. C'est, par exemple, ce que nous avons pu voir dernièrement dans l'affrontement qui a opposé les grévistes et les forces de police à Brasilia¹⁷. Le dernier ouvrage de Bauman¹⁸ et notamment son chapitre intitulé : « Les étrangers de l'ère de la consommation : du bien-être à la prison » nous en fournit de nombreux exemples.

Si en 1969 Lacan dit qu'il n'est pas possible qu'il y ait un maître qui fasse fonctionner son monde, parce que faire travailler les autres c'est encore plus fatigant que de travailler soi-même, dans le discours du capitaliste c'est le capital même qui accomplit cette tâche en faisant travailler les autres à son service et ça ne s'arrête jamais. Une telle machine à jouir est loin d'être désirable.

Discours de l'analyste et discours du capitaliste

C'est à restituer sa vérité à l'hystérique que le discours de l'analyste s'instaure. Deux cents ans après ce dérapage que nous appelons calvinisme – dit Lacan – la castration fait retour avec le discours du psychanalyste ; c'est lui qui restaure le lien du désir.

17. Référence à l'assaut donné le 3 décembre 1999 par la police aux fonctionnaires publics manifestant pacifiquement à Brasilia. Bilan : un mort et deux blessés (qui ont perdu la vue).

18. Bauman, (1998), *Le Malaise de la post-modernité*, Jorge Zahar éditeur. Rio.

« Je suis moi-même le produit de l'émergence de ce nouveau discours ¹⁹. » C'est parce que Freud a inventé la psychanalyse que Lacan peut articuler ses discours en reprenant chez Marx ce que l'histoire du vingtième siècle s'est efforcée d'oublier. En effet elle a été écrite sous la dictée du discours universitaire des nations qui se sont appuyées sur le prolétariat mis en place d'agent dans un discours produisant le sujet comme reste à éliminer. C'est dans ce sens que Lacan considère l'URSS où ce processus a été poussé à l'extrême. Ce n'est pas pour rien que Freud avait tant de réticences à répondre quand on lui demandait de prendre position face à cette question.

Quand le discours de l'analyste restaure la vérité du sujet, au fond, il restaure la référence à la castration, c'est-à-dire au malaise dans la civilisation. Contrairement au discours du capitaliste qui veut le forclure selon le modèle de la perversion, le discours de l'analyste se soutient de l'impossible. Ainsi s'ouvre un champ de connexions pour la psychanalyse, un retour à Marx dans l'idée de reprendre dans sa pensée la question du symptôme tel qu'à notre époque il concerne le sujet. C'est ce que la psychanalyse, comme pratique clinique, a réintroduit dans le monde même si elle ne s'adresse encore qu'à très peu.

Traduit du portugais par Bernard Nominé

19. Lacan J., (1972), ... *Ou pire*, séance du 19 janvier 1972, inédit.

Mariel Santos
Tucumán

Avoir un enfant à tout prix

Nous assistons à une formidable accélération de la recherche médicale dans le domaine des techniques de procréation ; aujourd'hui la science fait des miracles là où la seule présence de l'ange de Yahvé pouvait engendrer une descendance.

Ce progrès de la science m'a fait penser aux histoires mythiques qui exprimaient la venue d'un enfant au monde « certains vinrent de Paris » d'où des pères raffinés avaient fait des emplettes. D'autres, d'un niveau moyen, arrivèrent transportés par le bec d'un oiseau toujours blanc, « la cigogne ». Les moins fortunés provenaient des champs « du chou-fleur ou du chou pommé », et les plus modernes de la « petite graine ». Les enfants ainsi conçus ne connurent pas l'échographie, ni le *monitoring* fœtal, ils furent simplement attendus avec l'espérance brodée au point de croix et endormis par des berceuses.

L'embryon qui vient du froid

Le début de cette recherche fut marqué par l'insémination artificielle, suivie de la fécondation in vitro, le don d'ovules, la location d'utérus et la congélation d'embryons. Toutes ces techniques proposent le remplacement par la technique de certaines fonctions corporelles, déplaçant l'espérance de l'enfant en une attente technologique angoissante. Nouveaux modes de faire des enfants ?

Le premier pas de ces techniques, c'est en 1978, la naissance de Louise Brown, le premier bébé-éprouvette. « Cette prouesse fut un saut qualitatif, la science met en pleine lumière un évènement

totale­ment inédit, la rencontre jus­qu’alors énigmatique et obscure, parce que sacrée, de deux gamètes, une fécon­da­tion humaine par manipulation, en marge de l’acte sexuel ¹ ».

Il est devenu possible de faire un enfant en marge de l’acte sexuel, à la marge du corps, au mépris des lois du désir et du sexe, faire l’enfant qui a été halluciné, l’enfant impossible, en toute légitimité.

Albert Einstein disait au début du siècle que nous « étions à une époque de moyens perfectionnés en vue de fins confuses », ce, à propos de l’utilisation de sa découverte de l’atome, qui aura pour conséquence en 1945 l’évènement mortel le plus grave de l’univers, la bombe atomique. Aujourd’hui son affirmation peut-elle être étendue à d’autres avancées de la science ? Comme le signale Lacan, la science avance de façon autonome, en se désintéressant du sujet qui soutient cette élaboration, peu lui importe son bien-être. Nous pouvons situer ce déchaînement de la science référé à la volonté du savoir scientifique de produire des modifications de la réalité et d’ajouter au monde des objets inconnus jus­qu’alors. On parle de révolution biologique, de révolution de la procréation, de l’ère du clone. Nous trouvons-nous confrontés à ce qu’implique « un gain de plaisir ² non seulement face à l’amélioration de la qualité de la vie mais à ce qu’impliquent les possibilités de concrétiser les désirs de descendance ?

À ce point j’ai associé une prémisse : le danger s’installe là où l’inconnu point. Borges met à l’essai la même prémisse dans le conte *L’autre*, où il raconte une rencontre : la rencontre de soi-même. Et un des personnages raisonne ainsi : tout est miracle ... et le miraculeux fait peur. Ceux qui furent témoins de la résurrection de Lazare ont dû être horrifiés. Peut-être les abus de la science nous paralysent-ils d’horreur ? Nous ne pouvons ignorer que la science et la technologie peuvent améliorer nos vies. Mais pour que ce

1. Chatel M.M., *El Malestar en la procreacion*, Buenos Aires, Nueva Vision, 1996, p. 60-62.

2. Freud S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F.

potentiel réponde aux nécessités des gens, il est nécessaire de reconnaître que les scientifiques ne sont pas exempts d'engagements idéologiques. Dans le champ des techniques de reproduction le discours du maître est aux commandes, de ce fait l'action idéologique détermine son élan ou son étouffement. Dès lors nous pouvons penser que l'excès ne se situe pas nécessairement du côté de la science mais du côté de l'usage et des idéologies qui orientent son progrès.

La procréation et l'inconscient

Il est temps de dire que la fécondité humaine n'est pas seulement un phénomène physiologique réel, mais qu'il est aussi du ressort du symbolique. Lacan dit : « Et s'il n'y avait pas ce diable de symbolique à le pousser au derrière pour qu'en fin de compte il éjacule ... il y a longtemps qu'il n'y en aurait plus de ces parlêtres ³ ». La psychanalyse nous permet de penser que la procréation par laquelle deux sujets donnent naissance à un autre est une opération symbolique et que le processus d'engendrement lui est subordonné. Par conséquent « les forces qui soutiennent le désir, la conception, la grossesse et la naissance, sont dominées par le langage et la représentation grâce à la relation d'objet (perdu), et la relation entre les sexes identifiés comme masculin et féminin ⁴ ». « La soi-disant reproduction humaine s'appuie sur une logique inconsciente des représentations originaires : les théories infantiles, avec les étranges fantasmes qui les organisent, les théories sexuelles « adultes » singulières et collectives qui leur succèdent, le déterminisme œdipien et narcissique de ces conceptions. Rencontrer la mère dans la femme et lui faire un enfant, lui faire l'amour avec les oripeaux de l'homme, s'engendrer soi-même, rivaliser avec la mère dans la conception, sont quelques-unes des opérations qui s'ajoutent à l'activité reproductrice, qu'elle réussisse ou échoue, tant dans le registre de l'activité sexuelle débridée ou interdite, comme dans la procréation difficile ou compulsive, mais sans aucun doute

3. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI*, inédit, leçon du 17 décembre 1974.

4. Tort M., *El deseo frío, Procreacion artificial y crisis de la referencias simbolicas*, Buenos Aires, Nueva Vision, 1994, p. 28.

aucunement naturelle ⁵ ». Nous pouvons dire que la réalité biologique de l'engendrement ne suffit pas à asseoir la filiation mais on ne comprend pas au nom de quoi elle ne s'articulerait pas à la fonction symbolique.

Le fameux désir d'enfant n'est qu'une occurrence du désir, est-ce l'aspiration du moi qui gouverne et ordonne ? Ce qu'une femme énonce quand elle dit « je veux un enfant », est chose assez compliquée. Il ne suffit pas qu'elle le dise ni qu'elle fasse tout ce qu'elle peut pour y arriver. La médecine d'aujourd'hui a les moyens d'aider ces femmes qui veulent absolument des enfants, quelle que soit la difficulté. Dans ce domaine la découverte freudienne est pertinente, dans la mesure où la médecine, en général, répond aux demandes avec les objets réels que la science produit, laissant définitivement de côté la question du désir que ces demandes véhiculent. Si la science nous place dans la méconnaissance de la cause de notre désir, c'est dans la mesure où s'étend le champ de la science comme discours du maître. Et c'est au niveau de la fécondation qu'elle peut intervenir, c'est-à-dire au niveau où la future mère doit chercher ce qui fait l'essence de la métaphore que son enfant représente. Il n'est pas question ici de quelques centimètres cubes de sperme, mais bien du phallus qu'on suppose qu'elle désire pour son couple. Mais est-ce cela qui soutient la réalisation de son désir ?

Depuis les travaux de Freud : « Sur la sexualité féminine » de 1931 ⁶ et « La féminité » de 1932 ⁷ on aperçoit l'origine de la programmation de l'enfant dans le désir de la mère. Dans ces articles Freud signale les relations précoces précœdipiennes mère-fille où domine chez la fille la jouissance de la passivité. Plus tard cette passivité se traduira en activité avec des métaphores de l'ordre de la masculinité ou de la maternité. Mais la passivité ne peut pas se transformer entièrement en activité, il y a un reste. L'insatisfaction de la fille vis-à-vis de la mère vient probablement de là. La mère ne

5. Tort M., *Idem*, p. 29.

6. Freud S., « Sur la sexualité féminine », *La Vie sexuelle*, éd. P.U.F.

7. Freud S., « La féminité », *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard.

lui a pas tout donné, et spécialement pas les mots pour traduire la jouissance de ces tendances passives. Au lieu de récriminer, la fille élabore une première métaphore nommant le pénis comme ce qu'elle continue à attendre de sa mère. Cette récrimination persiste tant que la fille pense que sa mère a tout, c'est-à-dire la jouissance et les mots pour la dire. Dès qu'elle admettra que la mère ne peut la pourvoir de tout, la fille se dirigera vers le père qui possède un savoir sur la jouissance. C'est l'insatisfaction des tendances passives qui n'ont pas été traduites en mots qui pousse la fille vers le père et ensuite vers un homme pour obtenir l'enfant, c'est-à-dire avoir l'enfant et satisfaire en même temps les tendances passives, devenant une femme. Selon Freud, quand une femme a un enfant elle satisfait ses tendances actives, elle se dédommage en devenant mère, mais en même temps elle satisfait ses tendances passives. Ces tendances passives impossibles à traduire en mots nous pourrions les appeler objet *a*. En fin de parcours, la femme obtient un enfant, elle le fait équivaloir au phallus, « bouchon de la jouissance ⁸ », mais il y a quelque chose qui ne peut pas se représenter, l'objet *a*, que jamais elle n'atteindra. Aucun enfant ne peut satisfaire complètement sa mère, et nous écoutons comment une mère de deux enfants imagine le troisième voire le cinquième quand elle en a quatre... Cette thèse de Freud sur la féminité est toujours actuelle, elle montre comment la science s'égaré en à partir du moment où elle propose de livrer à une femme son objet programmé. Aujourd'hui il y a des femmes qui ont des enfants qui ne sont pas le prétexte à satisfaire les tendances passives de la jouissance féminine et qui ne sont que de purs objets phalliques saturant le désir de la mère. Mais aujourd'hui nous rencontrons d'autres femmes qui, prêtes à tout, se soumettent à des expériences de fertilisation répétées et sans succès, elles veulent un enfant à n'importe quel prix et, « par une étrange logique, ces femmes ont l'illusion que chaque échec les rapproche de l'enfant désiré ⁹ ». À ce point, la médecine de la procréation permet de séparer la jouissance de la mère et la

8. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI, op. cit.*

9. Sommer S., *Un regalo de navidad, genética, clonación y bioética. Como afecta la ciencia nuestras vidas ?*, Buenos Aires, ed. Biblos-Biblioteca de las Mujeres, p. 74.

jouissance de la femme. Mais la médecine peut-elle faire disparaître les tendances passives ? Je crois que non, si elle ne répond pas au déchaînement de certaines femmes.

L'apparition de paradoxes

Finalement ce qui se glisse sous ces nouveaux modes de faire des enfants n'est pas un irrépressible désir d'enfant qui se révélerait comme impossible, mais plutôt la satisfaction des tendances passives. Les femmes vont à la rencontre de cet objet mais elles doivent obligatoirement payer la livre de chair. La demande d'enfant prend la forme d'une demande de satisfaction d'une nécessité qui utilise le corps comme une machine à faire des bébés, ce n'est pas la femme mais le corps féminin qui est responsable de la procréation. En conséquence, entre le savoir de la science et le corps de la femme se loge « un pacte de somatisation, un traité de paix, [sont signés], qui comme beaucoup d'autres sont un leurre, puisqu'ils continuent à méconnaître un autre savoir, celui de l'inconscient ¹⁰ ». Le corps médical fait alliance avec cette méconnaissance répondant de la même façon : de corps à corps. Elles, à partir « d'une insidieuse passivité, voire de la lâcheté, se laissent déposséder de leur propre question, octroyant aux techniques médicales la capacité de résoudre la si difficile question du désir sexuel dans son articulation avec le désir ardent d'un enfant, et là elles se laissent piéger ¹¹ ».

À cet égard une femme est concernée par une inconnue : sa féminité ; mais cette part à elle-même étrangère lui échappe, raison pour laquelle elle la soumet à un déchiffrement d'un savoir qui l'attend. D'une façon surprenante, la science qui organise la fécondation en dehors de la rencontre d'un homme, qui congèle les embryons et les livre à qui veut, joue le rôle de la mère toute-puissante du fantasme de la fille, celle qui possédait tout et qui pouvait l'offrir à discrétion, donnant matière à l'escalade de l'investigation médicale.

10. Tort M., *idem*, p. 164.

11. Chatel M. M., *Idem*, p. 56.

Si la rencontre expérimentale de l'ovule et du spermatozoïde est un fait, nous pourrions anticiper que n'est pas très éloignée, de notre temps, la sélection des meilleurs et des plus aptes, la recherche d'une race parfaite. À ce propos, Colette Soler, dans un article publié dans *L'Âne*¹² pose que si aux États-Unis on conserve le sperme des prix Nobel, alors, la tentative artisanale de l'Allemagne hitlérienne n'aura été que balbutiements. Vrai ou pas, l'idée est là et pourrait germer. Serait-il possible de limiter le déchaînement de l'impératif catégorique : continue à savoir ?

Le malentendu

De sorte qu'aujourd'hui on a besoin d'ordinateurs pour organiser la rencontre fécondante en faisant abstraction du malentendu de la rencontre sexuelle. Selon Lacan plus on essaye de réduire ce malentendu et plus on l'alimente. Ce malentendu vient du fait qu'il n'y a pas de « rapport sexuel¹³ ». Ceci est la condition de la copulation des êtres parlants : seuls les signifiants copulent dans l'inconscient. Quand un homme fait l'amour à une femme, en réalité il le fait avec son inconscient ou plus exactement avec son symptôme, c'est-à-dire avec celle qui est l'objet qui cause son désir. C'est un premier niveau du malentendu. À un second niveau, une femme ne fait pas de l'homme l'objet qui cause son désir, elle n'entre dans la rencontre sexuelle, au niveau signifiant, qu'en tant que mère. Alors la mère est du côté de son enfant. Pour autant nous ne saurons pas ce qu'est le désir de la femme, il lui est à elle-même énigmatique. L'enfant est l'objet qui vient comme réponse pas forcément adéquate à l'énigme. L'enfant est supposé être l'objet de ce désir énigmatique. Le sujet naît de ce malentendu et peut se décoller de ce lieu, c'est le troisième niveau.

De fait, la programmation des naissances réduit le malentendu du troisième niveau, les fécondations in vitro le réduisent aussi dans le couple. Réduire le malentendu à partir duquel se transmet la vie

12. Soler C., « Éros enchaîné », *L'Âne*, n° 36, p. 41.

13. Lacan J., « L'Étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, éd. Seuil.

peut se révéler dangereux, parce que ces expériences permettent de donner la vie à un enfant à partir de la volonté d'une seule personne qui n'aurait pas été confrontée à la castration.

Pour conclure

La rencontre d'un homme et d'une femme sera toujours une énigme et le désir d'un enfant se loge dans ce vide central auquel l'amour tente de suppléer. Essayer de l'insérer dans des lois universelles, réduisant la vérité à la biologie et à la carte génétique augmente la déroute. La science, en « biologisant » la souffrance, la déconnecte du nœud complexe dans lequel elle est prise. Un tel aveuglement légitimé nous expose à des lendemains qui déchantent. L'angoisse surgit comme un indicateur de ce réel qui, de temps en temps, émerge, et à travers ces « attaques de responsabilité », les scientifiques en appellent aux témoins de la culture pour obtenir d'eux, un verdict et une absolution. « On ne sait pas comment nous allons faire avec le discours sur la descendance, du fait qu'il y a eu des embryons congelés, conservés, détruits ou offerts à d'autres couples dans le plus total anonymat, voire offerts à la recherche médicale, on ne sait pas non plus comment vont se faufiler, dans la filiation, les secrets sur les dons de sperme ou d'ovules, d'embryons sans nom, généreusement offerts par des couples anonymes. Vouloir croire que le progrès ne modifie pas l'expérience, vouloir croire que l'édifice symbolique peut rester le même, hors du temps, hors de la contingence, qu'il ne se soutient que de lui-même, c'est ignorer volontairement que ce qui s'exclut d'un côté, revient par un autre ¹⁴ ».

Traduction de l'espagnol par Laurence Mazza-Poutet

14. Chatel M. M., *Idem*.

Clara Mesa et Patricia Muñoz
Medellin

Rupture, pas suppression de hiérarchie
L'horreur des hiérarchies : une impasse institutionnelle

Depuis août 1998, à partir des effets qu'ont produits sur les Écoles et les Associations l'émergence de la figure du Un, les mécanismes de régulation, d'organisation et de décision à l'intérieur des institutions analytiques sont venus à nouveau en toile de fond des discussions, ce qui a actualisé le vieux débat de Lacan avec l'I.P.A. sur l'organisation verticale et la hiérarchie. Celui-ci inscrit dans cette logique tous les problèmes liés au transfert, aux contrôles, à l'avenir des analyses et en général tout ce qui a fait de la formation des analystes une logique calculée, prévisible et qui se résume dans une défense contre l'inconscient.

L'actualisation de ce débat a suscité une difficulté pour penser l'École, pour avoir fait de la hiérarchie le nouveau visage du malaise entre les analystes, la nouvelle forme de ce qui menace l'avenir des institutions et contre laquelle il faut résister. Ceci a produit des impasses dans la formation d'une nouvelle institution dès lors qu'elle prétend mettre de côté tout risque de hiérarchisation, comme s'il existait un groupe humain qui puisse s'en passer, comme si nous avions oublié les effets de son absence sur le lien social.

Toute organisation sociale exige un minimum d'ordre sur lequel les décisions se doivent d'opérer. On ne peut nier d'autre part que le fonctionnement requiert le consentement, dont les démocraties ne peuvent se passer et il n'y a pas de formes d'organisation impliquant de vivre avec la jouissance de chacun sans la régulation d'une cause commune. Il y aura toujours des hiérarchies qui permettent d'établir des critères selon lesquels on puisse décider de la participation des aspirants à l'institution analytique tels qu'il y ait

une limite avec un dedans et un dehors. Ils désirent participer à une cause dans laquelle ils ne peuvent s'inscrire autrement que dans le suspens d'un désir qui doit être élucidé.

Structures assurées

L'effort pour ne pas répéter l'histoire, pour ne pas répéter les vieilles formes d'association qu'a risquées le discours analytique ne peut mener très loin et probablement n'y a-t-il pas beaucoup de formes à inventer et sans doute si l'École que nous voulons se doit d'être lacanienne ses principes et ses limites sont déjà tracées d'emblée. En cela les indications de Lacan lui-même ont toujours été très ponctuelles. Dès lors quels sont les principes de Lacan pour penser une École dans sa relation aux hiérarchies ?

Dans la proposition de la passe, avec l'appui de la version orale nous rencontrons deux références, une au début et l'autre à la fin. Au début il dit :

« Il va s'agir de structures assurées dans la psychanalyse et de garantir leur effectuation chez le psychanalyste.

Ceci s'offre à notre École, après durée suffisante d'organes ébauchés sur des principes limitatifs. Nous n'instituons du nouveau que dans le fonctionnement. Il est vrai que de là apparaît la solution du problème de la Société psychanalytique.

Laquelle se trouve dans la distinction de la hiérarchie et du *gradus*. » (*Scilicet*, n° I, p. 14).

La réflexion finale dit :

« On appliquera ce fonctionnement sur notre graphe pour en faire apparaître le sens.

Il suffit d'y substituer

– A.E. à S(A)

– Psychanalysants du jury d'agrément à (\$ ◇ D)

– A.M.E. à s(A)

– Psychanalysants tout venant à A

Le sens des flèches y indiquera dès lors la circulation des qualifications. » (« Proposition du 9 octobre 1967 », *Ornicar?*, *Analytica*, vol. 8, p. 25).

Pourquoi Lacan introduit-il une réflexion à partir du graphe du désir ? Il est évident qu'il n'est pas possible de penser l'institution analytique hors du champ de l'Autre, pour autant que nous puissions supposer que ceux qui aspirent à appartenir à celle-ci ont accompli un tour par ce qui constitue leur aliénation au désir de l'Autre, mais qu'ils peuvent maintenant consentir à un nouveau mode de lien social...

Une description topologique du graphe nous permettra de comprendre comment Lacan situe la rupture en relation aux hiérarchies et non leur suppression, y compris dans ce qui peut être attendu de l'expérience :

« Un peu d'attention suffira à montrer quelle rupture – non suppression – de hiérarchie en résulte. Et l'expérience démontrera ce que l'on peut en attendre. » (*idem*, p. 25).

Le graphe est pour Lacan le plan sur lequel se situe la relation du sujet au désir de l'Autre, inscrit sur la matrice minimale du langage, ce qui montre que, pour lui, ce qui se joue en ce point concerne directement la fonction de la parole et le champ du langage, ainsi que la possibilité ou non qu'a la vérité d'être dite ou tout au moins de ce qui peut s'en dire. C'est le graphe, rappelons le, élaboré dans le *Séminaire V, Les Formations de l'inconscient*, référence qui prend toute sa valeur dans le problème qui nous occupe puisque pour Lacan le cœur de la formation analytique est la formation des analystes, qu'il ne reconnaît que comme formation de l'inconscient.

Le graphe est composé de deux champs, le champ de l'Autre à droite et celui des réponses du sujet à gauche, dans lequel est mis en évidence le sujet comme réponse du réel, mais aussi comme réponse au désir de l'Autre. Il contient à son tour trois niveaux, le premier qui inscrit la relation du Moi à l'objet métonymique, dans la modulation du besoin et de la demande par l'intervention de

l'Autre du langage, comme point du code, registre imaginaire. Un deuxième, celui de la rencontre avec l'Autre, le symptôme, registre symbolique, plan de l'énoncé, de la suggestion et un troisième niveau qui implique la rencontre avec la pulsion, la castration, un au-delà des énoncés, l'énonciation, le transfert, lieu de la rencontre avec le désir de l'Autre. C'est le registre du réel qui se situe sur le graphe au-delà de la traversée du plan fantasmatique placé entre le désir, le fantasme et la pulsion.

Donc pour penser les changements que Lacan propose en 1967 sur le graphe, l'Aq, qui ici représentera l'« analysant quelconque », articule sa demande qui ne peut être rien de plus qu'articulation incertaine et s'inscrit dans le circuit du rejet, comme toute demande : « je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça ». Elle se trouve encore sur le plan de l'objet métonymique, mais orientée vers l'Autre. Cette demande peut aboutir de plusieurs façons mais au moins deux nous intéressent quant au graphe :

- Que l'Autre réponde comme reconnaissance, ce qui implique de se faufiler jusqu'au lieu du symptôme $s(A)$, comme sens de l'Autre, là où Lacan place l'A.M.E., sur la ligne de l'amour, au niveau des énoncés, là où celui-ci peut se dire psychanalyste. De là il peut réaliser l'extension, s'adresser aux autres discours. C'est aussi le niveau des hiérarchies. Il a le soutien de l'Autre, le champ du commandement, mais aussi la bonne marche du sens et de l'orientation.

- La deuxième est que le sujet puisse faire passer sa demande au-delà et veuille impliquer son désir, lequel le conduirait à la rencontre avec la pulsion, d'en passer par la castration « se faire le déchet de l'humanité » (comme le dit Lacan dans sa « Lettre aux Italiens ») et à parier, en ce point de rencontre, sur la transmission de ce qu'il a découvert comme quelque chose qui le constitue et en quoi il fonde sa relation à la psychanalyse. Ce point de rencontre, Lacan l'assimile à la passe et en 1967 il nomme celui qui l'a atteint « psychanalysant du jury d'agrément ($\$ \diamond D$) ».

Passage du symbolique au réel, de la suggestion, des idéaux de l'Autre, du savoir de l'Autre au transfert dans ses relations à la

pulsion, de l'énoncé de la chaîne signifiante à l'énonciation de la vérité comme énigme. Ce passage est probablement ce que Lacan appelle « rupture » des hiérarchies chaque fois qu'il conduit au point de retour qui sépare « ce qui a été » comme aliénation au désir de l'Autre et la confrontation avec le manque radical d'un signifiant dans l'Autre qui donne sens à l'existence du sujet. C'est en ce point de manque dans la chaîne signifiante que Lacan propose de situer les A.E. ; « Cette place implique qu'on veuille l'occuper : on ne peut y être qu'à l'avoir demandé de fait, sinon de forme » (*Scilicet*, p. 15) ; C'est ce qu'il exprime quand il dit que : « l'analyste peut vouloir la garantie, ce qui dès lors ne peut qu'aller au-delà : devenir responsable du progrès de l'École... » (p. 14).

C'est là l'innovation dans le fonctionnement, déplacer l'essentiel de la transmission de la psychanalyse vers :

« l'A.E. ou analyste de l'École, auquel on impute d'être de ceux qui peuvent témoigner des problèmes cruciaux aux points vifs où ils en sont pour l'analyse, spécialement en tant qu'eux-mêmes sont à la tâche ou du moins sur la brèche de les résoudre. »

Lacan dit que le sens des flèches indiquera dès lors la circulation des qualifications, ces qualifications existent mais elles dépendent de la relation du sujet au savoir et à la vérité, comme effet de son analyse.

Est-ce que tout ce qui est régulé en accord avec la hiérarchie s'oppose nécessairement à l'émergence de l'inconscient, à la rencontre ? Il ne fait aucun doute que pour Lacan il y avait :

« solidarité entre la panne, voire les déviations que montre la psychanalyse et la hiérarchie qui y règne, – et que nous désignons, bienveillamment on nous l'accordera, comme celui d'une cooptation de sages » (p. 16-17).

Donc la rupture et non la suppression des hiérarchies implique dans son fondement l'introduction d'une nouvelle modalité de savoir, un savoir sur le savoir insu de l'inconscient, sur les impasses de la connaissance.

L'organisation des analystes est différente de celle des autres associations humaines, et exige une association sous la forme de l'École afin de remédier à cette particularité du lien à la psychanalyse qui n'est en rien naturel et qui une fois obtenu ne se conserve pas pour toujours. C'est pourquoi les A.E. ne doivent l'être que pour un temps pour que leur nomination ne soit pas de prestige mais bien pour faire avancer une construction vers le réel.

Finalement, si la proposition de Lacan consiste à créer un dispositif, des structures qui tiennent compte des principes de la psychanalyse et qui prétendent garantir qu'ils soient effectifs pour le psychanalyste, on pourrait une fois de plus faire confiance aux dispositifs plutôt qu'aux personnes, dès lors que celles-ci, une par une, pourraient se mettre sur le versant du pouvoir, et de la réassurance grâce à l'objet agalmatique. La proposition de Lacan parie sur un dispositif qui permette à chacun de « laisser tomber » cet objet et même alors de pouvoir consentir à une cause commune.

Rupture \diamond subversion

Dans ce travail nous avons voulu contribuer à la réflexion sur une École possible avec de nouvelles perspectives de pensée. On pourrait imaginer trois types de groupe, suivant les indications de Lacan que nous avons étudiées sur le graphe. Le premier serait au niveau inférieur, où se jouent les avatars de l'image narcissique, la prestance imaginaire y compris le prestige, la rivalité, comme le dit Lacan dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », « dans l'affrontement au semblable le déversoir de la plus intime agressivité » (*Écrits*, p. 809).

Le second serait la possibilité d'un groupe fondé sur les hiérarchies, sur les idéaux de l'Autre qui commanderaient les relations entre les participants. C'est l'axe de la primauté symbolique chez Lacan.

La rupture de cette hiérarchie ne peut se faire sans un troisième pas au-delà, lequel ne va pas sans les deux précédents,

jusqu'à cet étage surajouté qui implique la mise en question du désir de l'Autre et sa séparation.

Lacan dit dans le texte qui déploie plus exhaustivement son graphe : « C'est proprement la subversion que nous allons tenter de définir ... » (p. 794). Cette subversion est quelque chose de très difficile à soutenir. Elle n'est pas la pente générale des sujets, c'est pourquoi il faut travailler tant pour y accéder, être toujours en alerte pour ne pas céder à la tentation de croire en un savoir accompli. L'institution analytique en principe n'existe pas comme idéal. Elle devrait être en elle-même un mouvement constant de résistance à cette pente du sujet. C'est pourquoi il est important de penser l'École en comptant sur la nouveauté du fonctionnement.

Traduit de l'espagnol par Laurence Mazza-Poutet

Gabriel Lombardi
Buenos Aires

Pourquoi la ségrégation à l'horizon de l'École ?

Le thème de la ségrégation, dont on parle beaucoup ces jours-ci, est souvent abordé d'un point de vue politique, économique ou sociologique. La psychanalyse a-t-elle quelque chose à dire, quelque chose de spécifique, de repérable, dans son discours ?

Cette question m'est venue comme effet de la lecture d'une page de Lacan qui, pendant longtemps, m'a semblé énigmatique. Elle a été écrite dans les années 60, quand les idéaux révolutionnaires de libération, de progrès, avaient plus de presse que jamais, quand tout laissait présager que, une fois le fascisme européen écrasé, l'avenir des marchés communs auguraient des temps meilleurs quant à la tolérance de la différence.

Cette page contient une étrange prédiction, nous n'en trouvons pas beaucoup dans les textes de Lacan. Il y pronostique une extension chaque fois plus dure des processus de ségrégation. Tandis que quelques-uns niaient encore l'existence des camps d'extermination nazis, la plupart les condamnaient et personne n'imaginait leur retour, Lacan, de son côté, les a considérés comme « une réaction de précurseurs, par rapport à ce qui se développe comme conséquence de la réorganisation des groupes sociaux comme effet de la science et de l'universalisation qu'elle induit.

Cette affirmation est particulièrement étrange si nous prenons en compte qu'elle n'a pas été faite dans une communication privée, ni pendant une conférence destinée à un public restreint, mais dans sa Proposition du 9 octobre sur le psychanalyste de l'École. Il s'agit d'un texte crucial pour la psychanalyse, où Lacan suggère de nouveaux chemins pour l'interrogation et la mise au point du désir de l'analyste qui est le principe opérationnel de la psychanalyse.

En quoi l'expérience la plus intime et féconde de la psychanalyse, celle qui est en jeu dans l'avènement du désir de l'analyste, aurait-elle un lien quelconque avec les processus de ségrégation ? Pourquoi une école de psychanalyse devrait situer cela dans son horizon quand elle pense à l'extension de la psychanalyse ? Cela ne serait justifié que si la structure même de la psychanalyse, en tant que lien social, était affectée par les formes actuelles de ségrégation et non seulement comme une anecdote du passé, un fait qui est arrivé dans une société d'analystes de Berlin, il y a plus de soixante-dix ans.

Qu'entendons-nous par ségrégation ? quelque chose de bien réel, mais effet de discours, donc : un réel « factice ». Littéralement, la « ségrégation » est l'exclusion du lien social d'un homme ou d'un groupe d'hommes. Sur ce point, nous pouvons évoquer Aristote : « l'homme est politique – il est grégaire – par nature ». La ségrégation, l'exclusion du troupeau, affecte sa définition, affecte son essence. Elle mène la question au point précis où l'a située Primo Levi dans ses témoignages en tant que survivant des camps d'extermination d'Auschwitz : une fois qu'un homme a souffert certains effets des pratiques de ségrégation, bien qu'il survive, jusqu'à quel point continue-t-il à être un homme ?

La parole de Lacan peut nous paraître exagérée, propre d'un « homme de vérité », insoutenable dans cette période de cynisme tiède et de pensée postmoderne. Ne serait-il plus sensé de parler de discrimination et de réserver cette notion pour les nazis, ou pour les Turcs exterminateurs d'arméniens ?

Cela dit, si nous parlons de l'extermination d'une culture, d'une langue, d'une partie d'un peuple et ceci comme effet de quelque chose qui n'est pas une catastrophe naturelle, mais la ruine ou la suppression d'un vaste groupe humain comme effet de discours, ne pourrions-nous pas qualifier cela de ségrégation ?

S'il existait des procédés discursifs qui laissent le sujet « sans aucun discours pour faire lien social », continuerions-nous à appeler cela discrimination ou bien ce qui est en jeu mérite le nom de

ségrégation parce que cela agit sur le sujet, sur l'essence de son être social ?

Revenons à la thèse de Lacan qui, dans une intervention réalisée un mois après, la formule à nouveau avec ces termes qui expliquent le passage de la discrimination propre du discours du maître à une pratique du discours d'une structure différente :

« Plus les frontières, les hiérarchies, les grades, les fonctions du roi et les autres – même si tout cela se maintient sous des formes atténuées – s'effacent, plus tout cela prend du sens, plus nous nous soumettons aux transformations de la science, plus elle domine toute notre vie et même l'incidence de nos objets *a*. S'il y a un fruit tangible du progrès de la science, c'est que les objets *a* circulent partout, isolés et prêts à vous attraper à la moindre occasion venue. Je fais allusion aux médias, à savoir à ces regards errants et ces voix joueuses desquels vous allez être de plus en plus entourés sans que rien d'autre ne les soutienne que le sujet de la science qui se verse dans les yeux et dans les oreilles ».

« Mais cela implique un prix (...) en raison de leur structure la plus profonde, les progrès de la civilisation universelle vont se traduire non seulement par un certain malaise – comme Monsieur Freud l'avait remarqué – mais aussi par une pratique que vous allez voir s'étendre de plus en plus – même si elle ne montre pas tout de suite son vrai visage – mais qui a un nom ; un nom qui, qu'on le transforme ou non, veut toujours dire la même chose, et qui va arriver : la ségrégation. Vous devez une reconnaissance considérable à messieurs les nazis, ils ont été des précurseurs ».

Voilà la thèse, provocatrice, de Lacan en 1967. Je propose de la soumettre à la discipline du commentaire dans les termes qu'il a lui-même établis : « pour mesurer si la réponse qu'elle apporte aux questions qu'elle pose est ou non dépassée par la réponse que nous trouvons aux questions de l'actuel ». Il nous intéresse de savoir, en particulier, si elle répond à quelqu'une des questions qui se posent dans les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons, de

fondation d'une École et de révision de ses horizons dans la structure du champ lacanien.

Pour signaler l'actualité des progrès de la ségrégation, Lacan n'a pas mis l'accent au niveau de ce que nous nommons aujourd'hui la politique, ni sur l'économie, la religion ou le racisme. Le racisme a toujours existé pour exclure le barbare, le persan, l'aborigène, celui qui est différent. Lévi-Strauss, dans son texte « Race et histoire » de 1952, s'est souvenu que l'attitude de pensée au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (entre guillemets) hors de l'humanité est justement une attitude notoire et distinctive des « sauvages » eux-mêmes.

Y a-t-il quelque chose de nouveau dans la ségrégation que propose Lacan, celle dont les nazis seraient, bien que monstrueux et obscènes, en même temps de modestes précurseurs ? Qu'est-ce qui mène Lacan jusqu'à cet extrême qui peut-être lui aurait valu, s'il avait été membre de l'AMP, l'accusation de mettre en question la spécificité de la Shoah ?

La machine à civiliser

Peut-être sommes-nous en condition de signaler, vingt-cinq ans plus tard, que la nouveauté qu'a entrevue Lacan vient, effectivement, de la main de la science. Plus que le discours du capitaliste – le maître séduit et altéré par la science, l'actionnaire qui se sert de ses résultats – il s'agit du discours de la science et l'altération profonde qu'il produit dans les liens sociaux entre les hommes. Et en quoi les nazis seraient-ils uniquement des précurseurs ? Parce que l'échelle industrielle avec laquelle ils opéraient ne comptait que sur une technologie du passé, la technologie qui était l'effet de la mathématisation des sciences physiques qui permit le train, la fabrication de chambres hermétiquement fermées et pesticides, les fils électriques. Les nazis, avec leur énorme effort, ne purent employer que des mécanismes précaires d'élimination de l'Autre.

Il est vrai que, dans les *Lager*, la machinerie nazie avait déjà introduit le procédé, de nos jours plus répandu, de changer en numéros les signes traditionnels d'identité du sujet. Mais les nazis ne comptaient pas encore avec la technologie de l'information qui transforme maintenant très rapidement le monde ; cette technologie a une structure différente de la précédente, parce qu'elle part de la mathématisation rigoureuse, non plus de la physique, mais des mathématiques mêmes.

Heidegger prévint de manière insistante du danger atomique pour l'homme. Il appela à réfléchir sur le risque qu'implique la technique en tant que forme moderne de traitement de la matière physique : celle-ci consiste à provoquer la nature en lui attribuant un chiffre mathématique pour, ensuite, lui demander de lui rendre une partie sous forme de libération d'énergie. Le caractère impérieux et conquérant de la technique – ajoutait Heidegger – se fait sentir de façon oppressive sur le monde et sur nous-mêmes, qui croyons dévoiler le monde en le convoquant ainsi.

Par contre, Lacan affirmait, en 1955, que la science a introduit un danger supérieur à celui de la bombe atomique : « la machine », qu'il définit comme la structure en tant qu'elle est séparée de l'activité du sujet. Il se réfère à la machine universelle inventée par Alan Mathison Turing, en 1936, et qui est la matrice logique du *software* qui est à la base du fonctionnement de nos ordinateurs, et de tous les systèmes et réseaux de systèmes qui soutiennent notre civilisation actuelle.

Howard Aiken, l'un des artisans des premiers ordinateurs, écrivit en 1956 : « s'il résultait que la base logique d'une machine conçue pour la solution numérique des équations différentielles coïncide avec la logique de la caisse enregistreuse d'un commerce, ce serait pour moi la coïncidence la plus surprenante que j'aie jamais rencontrée ». Le fait que Lacan, à cette même date, ait signalé la signification de ce qui avait été introduit par Turing attire notre attention car beaucoup d'autres, même ceux qui étaient en train d'essayer de faire fonctionner la machine logique sur un *hardware* concret, ne le percevaient nécessairement pas. La machine

intéressait la psychanalyse parce que le sujet y est en jeu, dès le début, de la manière suivante : la technologie du software est une technologie de la détection, de l'élimination et ensuite de la simulation de l'effet de sujet du langage.

En effet, l'une des propriétés de la machine de Turing est que, par définition, c'est une « automatic machine » par opposition à une « choice machine ». Il est exclu qu'elle puisse faire des choix. Pas de choix, pas d'activité du sujet, pas d'équivoques du langage. Ceci équivaut également à dire : pas d'Autre, il suffit du 1 + absence de 1 (c'est-à-dire : 0) et d'un ruban où peuvent s'inscrire des séquences qui combinent des uns et des zéros. Contrairement à d'autres machines, un ordinateur est une machine logique qui fonde son fonctionnement sur un évitement strict des équivoques du langage. En même temps, c'est une machine très flexible et adaptable, qui peut faire beaucoup de choses. « On peut montrer – disait Turing – qu'une simple machine de ce type peut faire le travail de toutes les autres. Elle peut faire le travail, comme un modèle, de n'importe quelle autre machine. C'est pour cela que nous pouvons l'appeler machine universelle ».

Étant admis quelques restrictions et quelques impossibles dans les fondements logiques des mathématiques, détectés par Gödel et par Turing lui-même, un langage machine a pu être établi ; peu de temps après, ce langage permettait de faire fonctionner l'ordinateur et ses réseaux, cette machine presque immatérielle qui, en cinquante ans, changerait les civilisations presque pacifiquement, soutenant l'ambition utopique de les comprimer toutes en une seule, « globale ».

Je dis « presque pacifiquement » parce que, entre-temps, quelques peuples « primitifs » se sont partiellement exterminés entre eux, des murs entre des régimes très divers sont tombés, de nouvelles formes de la guerre ont rendu possible une économie précise des victimes : il n'y en a que du côté qui est en infériorité par rapport à l'utilisation de la technologie de l'information, etc. Dans le même sens, quelques autres broutilles, peut-être moins évidentes, sont en train de se passer, très rapidement : la sagesse traditionnelle

est remplacée par l'information, les rituels perdent leur valeur millénaire d'orientation du désir pour s'accommoder à un emploi touristique (un rituel pour un dollar, ou un peu plus, peu importe ! En tout cas, le rituel a déjà perdu sa valeur d'orientation du désir), l'occurrence croissante dans les consultations de formes manifestes et voilées de psychoses, au sens lacanien du terme, etc. Et tout cela, sans aucune révolution importante, c'est-à-dire, aucune autre révolution que la révolution informatique. Due à une étrange prédisposition du sujet, la machine de Turing s'est trouvée être une machine à civiliser, une machine puissante à comprimer les civilisations dans la civilisation, avec une vocation d'unique.

Mais, le monde ne semble-t-il pas plus visible dans la mesure où l'amointrissement des coûts de la lathouse permet à de plus en plus de personnes de se situer de ce côté de la division digitale ? Ne vivons-nous pas – comme disait récemment un optimiste de la psychanalyse – dans un monde formidable où, finalement, l'association « mondiale » d'analystes est possible ?

Le champ de l'Autre éliminé

La pratique de l'analyste ne le prépare pas nécessairement à s'alarmer de la disparition toujours croissante de langues et de civilisations. Dans nos réseaux, nous avons constaté qu'il est plus facile de signaler le crime contre l'humanité dans l'accentuation fondamentaliste des coutumes afghanes, que dans les effets de l'intrusion de la machine à civiliser dans les cultures de nos régions.

Son aptitude à voir à partir d'un autre point de vue a permis à Lacan d'apercevoir le compromis inévitable du psychanalyste envers les effets civilisateurs ségrégatifs de la science : le psychanalyste, pour l'être, n'a d'autre option que de parier pour la science, parce que la psychanalyse prend de la science ni plus ni moins que le sujet, le sujet en tant que séparable du savoir. D'un côté, c'est une garantie de non-intersection entre la psychanalyse et « l'ésotérisme dans lequel se structurent d'autres pratiques qui ne lui ressemblent qu'en apparence ». Mais d'un autre côté, la psychanalyse reste

dépendante, non du discours du capitaliste mais du discours de la science. Prendre le sujet de la science oblige à le recevoir dans les conditions d'aliénation où elle le laisse.

Cela implique un coût. Lacan l'illustre avec un exemple clinique de sa propre pratique dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, justement dans le cours suivant celui où il avait proposé le champ lacanien comme champ de la jouissance. Après avoir admis en analyse trois personnes qui avaient passé leur enfance au Togo, il ne put cependant trouver des traces de leurs us et coutumes tribales, qu'ils n'avaient pas oubliés, qu'ils connaissaient, mais uniquement du point de vue de l'inconscient « qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation » – précise Lacan (*L'Envers...*, p. 104) – avec les lois de la civilisation. Comme effet de la science et de son rejet de la dynamique de la vérité subjective, quels que soient la provenance et les ancêtres du sujet, l'analyste ne peut que recueillir, de la dynamique de la vérité, « les déchets que nous connaissons sous les espèces de l'inconscient ».

Il faut également tenir en compte la participation du propre sujet dans les processus de ségrégation technologiquement assistés par la machine « choiceless ». Elle pousse clairement le sujet dans le champ que Lacan a appelé de l'aliénation. Avec sa nouvelle machine à civiliser, en l'in-formant, la science éloigne de plus en plus le sujet de ses références – le savoir inconscient. Et si, contrairement à la machine, le sujet maintient une marge de choix, il lui est de plus en plus difficile de passer du terrain de l'automaton à celui de la tuché. Dans le champ de l'Autre éliminé, son option a la structure d'un choix forcé.

Il est frappant que Lacan ait réussi à signaler les conséquences de la machine bien avant que ses matérialisations concrètes soient en vente. Déjà en 1959, il remarquait que la machine propose au sujet une nouvelle intimité éthique, plus dure que l'impératif kantien – celui-ci étant le résultat de la mathématisation des sciences physiques. Cette nouvelle menace renouvelle l'impératif kantien dans les termes suivants, ceux auxquels les psychothérapies à succès du moment se montrent pragmatiquement sensibles : agis de telle sorte

que ta conduite puisse être programmée. On ne s'attend plus que ta conduite réponde à la tradition ou au fantasme, il suffit qu'elle s'ajuste aux objectifs prévus, qu'elle s'adapte au programme.

Dans le champ de l'aliénation, qui est celui de l'Autre éliminé, le sujet doit se battre avec la machine, son nouvel idéal. Ce champ partage quelques propriétés structurales avec le Lager, qui mériteraient une étude plus détaillée. Pour le faire, il faudrait reprendre la contre-position conceptuelle aristotélicienne entre être capable de choisir ou pas, entre la causalité de l'automaton ou celle de la tuché, opposition qui conduit Lacan à l'élaboration du couple : aliénation/séparation. Par exemple, on pouvait également choisir dans les Lager, et Levi concentre sur ce point la difficulté de sa propre implication éthique (« la honte », écrit-il dans sa dernière réflexion sur les camps). De fait, la pancarte à l'entrée disait « Arbeit macht frei ». Et presque tous conservaient la possibilité du choix forcé, paradigme de la liberté humaine depuis Hegel, la liberté de courir vers les barbelés électrifiés. Aujourd'hui, cette option existe aussi, ainsi que quelques formes plus tempérées telles que se réfugier dans la dépression ou ne rien faire.

À partir de la déconnexion radicalisée du désir de l'Autre qui caractérise la civilisation aliénante, nous pouvons situer la tendance austérienne du sujet de notre époque, qui s'auto-exclut et qui compte sur l'option de la mort, y compris comme fin pulsionnelle. Turing pensait, par exemple, que le cerveau humain était une machine calculable, même si son algorithme est très complexe. C'est le seul point où Gödel, qui l'admirait et qui considérait sa trouvaille comme une sorte de miracle, n'était pas d'accord avec lui. Turing croyait-il vraiment que nous sommes des machines avec un algorithme élevé, mais essentiellement calculables ? C'est difficile à savoir, il s'est suicidé avant d'avoir 42 ans.

La double structure du champ lacanien

Comment répond le psychanalyste, depuis son propre discours, aux critiques ségrégatives qui envahissent les civilisations à

cette époque que Rifkin nomme « l'ère de l'accès » ? L'analyste possède-t-il une voie d'issue pour se débarrasser de la critique qui peut être faite à l'ethnologue qui ne peut étudier l'Autre dans son savoir autochtone mais seulement en se référant à la science, c'est-à-dire en traduisant ce savoir en un savoir « pour tous », qui le dénature et le déracine?

Le psychanalyste est lui-même sous l'emprise de cette référence au discours de la science, mais il a l'option de ne pas l'ignorer et donc de relativiser cette dépendance de son discours au discours de la science. Il a l'option de ne pas réduire le savoir disjoint de l'inconscient à de l'information, ce savoir fragmentaire constitué de restes de références traditionnelles détruites par la science.

La réponse se trouve dans l'opération même du désir de l'analyste qui est le contraire de la ségrégation, parce que, quand il se réalise (en tant que désir de désir), il accueille le sujet à la place de l'Autre. On voit très bien cela dans la formule que Lacan a proposée pour le discours analytique. Il consiste à l'admettre comme sujet Autre, même si pour cela, l'analyste doit se destituer en tant que sujet pendant la durée de la rencontre. L'admettre comme sujet Autre veut dire l'accepter dans sa diversité, dans la particularité inqualifiable de son symptôme. L'analyste, et son désir, s'intéresse au témoignage du sujet, motive ses questions, l'accompagne dans les tentatives de réponse que celui-ci essaie en plongeant dans les méandres de l'inconscient, il l'escorte jusqu'à la porte par où, peut-être, il pourra, ou voudra, sortir à l'encontre d'un destin singularisé.

C'est pour cela que la psychanalyse est une option valable à une époque dans laquelle il est de plus en plus manifeste qu'il n'y a pas de symptôme social et que, y compris l'hystérie, suppléante du symptôme social, n'a pas la même vigueur communicante que lorsque Freud l'a révélée. « Il n'y a qu'un symptôme social, chaque individu est réellement un prolétaire, c'est-à-dire qu'il n'a aucun recours pour faire du lien social » dirait Lacan dans sa Troisième conférence à Rome. Il convient à l'analyste d'essayer alors une autre réponse que celle de référer la misère du monde au discours du capitaliste. Le chemin de l'analyste est autre : se faire le soutien

de l'ironie du symptôme, du questionnement sans semblant, sans représentation sociale de notre temps, ce temps où l'hystérie a été effacée du DSM IV.

C'est en fonction de cela que Lacan pensait que, s'il y avait une petite chance de faire une recherche ethnographique juste, il faudrait ne pas procéder en se servant de la psychanalyse comme méthode mais en étant psychanalyste, si cela existe, ajoutait-il de façon ironique.

Si ces thèmes agitent l'horizon de l'hétérité dans laquelle doit s'inscrire une École lacanienne de psychanalyse, c'est parce que, au quotidien, il est exigé de l'analyste la mise au point de son désir, quand, dans son cabinet, il se trouve avec l'unique commotion dont le sujet de notre époque soit encore capable : un symptôme qui parfois surprend son inertie conformiste et dépressive, laquelle nous rappelle le manque de commotion à Auschwitz, que Levi commente ainsi : « il est difficile de détruire l'homme, presque autant que de le croire ; cela n'a pas été simple, cela n'a pas été bref, mais vous avez réussi. Nous voilà, dociles sous vos regards : vous ne pouvez rien craindre de nous, ni des actes de rébellion, ni des paroles de défi, même pas un regard qui juge ».

Lacan répondit aux étudiants de philosophie : « (...) la fonction sociale de la maladie mentale est l'ironie. Lorsque vous aurez la pratique du schizophrène, vous saurez quelque chose sur l'ironie qui l'arme, qui atteint la racine de toute relation sociale. Quand la maladie est la névrose, l'ironie manque à sa fonction et c'est la trouvaille de Freud de l'avoir reconnue malgré tout et de la restaurer de plein droit, ce qui équivaut à la guérison de la névrose (cf. la sédation des symptômes obsessionnels dans l'homme aux rats). Ce qui en toute logique vient situer la cure par rapport à l'inconsistance de l'Autre, inconsistance mise en évidence par la cure. Maintenant, la psychanalyse a pris le relais de la névrose : elle a la même fonction sociale et elle peut également rater. C'est pour cela que j'essaie de rétablir ses droits à l'ironie grâce à laquelle, peut-être, guérirons-nous de la psychanalyse d'aujourd'hui ».

L'existence du psychanalyste continue à avoir un sens dans le contexte aliénant où nous vivons. Sa présence hétérotopique donne corps à un objet *a* non digitalisable et montre que le champ lacanien ne se réduit pas au champ sans Autre de l'aliénation, mais qu'il s'ouvre sur champ de la séparation où, dans l'intersection du désir et du désir, l'Autre ex-siste toujours.

Buenos Aires, janvier 2001

Traduction de l'espagnol par Vicky Estevez

Références bibliographiques

- Auster Paul, *The New York Trilogy*, Faber & Faber, London, 1987.
- Cevasco Rithée, « Una inquietud contemporanea : efectos de segregación », *Freudiana*, vol. 11, 1994, p. 64-70.
- Davis Martin, *The Universal Computer. The Road from Leibniz to Turing*, Norton, New York, 2000.
- Heidegger Martin, « La question de la technique », *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958.
- Lacan Jacques, « La science et la vérité », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.
- Lacan Jacques, « Du sujet enfin en question », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.
- Lacan Jacques, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Scilicet*, n° 1, Seuil, Paris, 1968.
- Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II*, chapitres 4, 7 et 23, Seuil, Paris, 1978.
- Lacan Jacques, *Le Séminaire, livre XVII*, chap. 6, Seuil, Paris, 1991.
- Lacan Jacques, « Petit discours aux psychiatres », inédit.
- Levi Primo, *Si esto es un hombre*, Muchnick, Barcelona, 1999 (*Si c'est un homme*).
- Levi Prim, *Los hundidos y los salvados*, Muchnick, Barcelona, 1995.
- Lévi-Strauss Claude, *Race et histoire*, Folio, Paris.

**ENQUÊTE :
QU'EST-CE QU'ÊTRE LACANIEN,
AUJOURD'HUI,
POUR UN PSYCHANALYSTE ?**

Enquête : Qu'est-ce qu'être lacanien aujourd'hui ?

La question est apparue lors du débat instauré par notre mouvement international des Forums. La réponse est loin d'être unanime. Les dits lacaniens, nous sommes en général d'accord pour affirmer que Lacan, dans sa politique de retour à, a su se montrer freudien. Mais à l'opposé, nous n'obtiendrions pas le même consensus à propos de ce que signifie être lacanien, ou de qui peut se prévaloir de ce titre. Aujourd'hui peut-être encore moins que par le passé.

Car aujourd'hui, n'entrent pas seulement en jeu les traits d'une civilisation qui évolue rapidement, qui modifie les formes prises par le symptôme et les défis que celui-ci implique pour celui qui répond. Pèsent aussi de tout leur poids les effets de l'enseignement de Lacan, de ses textes, et le dispositif qu'il a inventé, la passe, qui permet de pousser plus à fond l'interrogation du sujet supposé savoir, et qui a des conséquences sur le discours et le mouvement analytiques. Conséquences dont la portée est encore difficile à mesurer, mais qui situent ledit mouvement plus près de la crise que du confort.

L'effet Lacan sur la psychanalyse, bien qu'ayant un impact différent dans chaque pays, dans chaque communauté locale, dans chaque groupe analytique, suppose que soit sans cesse relancée la question de savoir comment concevoir, soutenir et transmettre le discours. L'hétérité de son enseignement, sa résistance intrinsèque à toute interprétation définitive, invalident tout dogme et toute réponse univoque, générant de nouveaux effets épistémiques et associatifs qui permettent de faire face aux exigences de la pratique.

Nous avons posé notre question à des psychanalystes au parcours reconnu, et qui ne font pas partie de l'IF. Claude Dumézil et Philippe Julien, de Paris, Jacques Laberge, du Brésil, Darian Leader, de Londres, Paola Mieli, de New-York, et Isidoro Vegh, de Buenos Aires, ont donné leur réponse, qu'on pourra lire ci-dessous. Notre enquête va se poursuivre dans le prochain numéro.

Gabriel Lombardi

Claude Dumézil
Paris

Être ou ne pas être... « lacanien »

J'avais beaucoup surpris Lacan au détour d'une association libre sur son divan en remarquant que mon « manque à l'être » résonnait phonétiquement avec « mon maître Lacan ». Mais je ne suis pas votre maître s'était-il emporté vivement !

À côté d'un type de transmission de la psychanalyse qui, en fait, ne transmet que du savoir conscient, il convient de donner toute son importance à une grande leçon reçue à l'EFPP : les avancées théoriques de Lacan avaient des conséquences sur la pratique de cabinet comme sur la pratique institutionnelle, sans que puisse se trouver de rupture éthique – autre qu'accidentelle – entre l'une et l'autre. Lacan s'autorisait un certain nombre de variantes dans la conduite des cures de ses patients et l'esprit de recherche était présent dans son enseignement comme dans ses innovations institutionnelles.

Ce que l'on apprenait également de lui et qu'une pratique d'analysant même devenu analyste confirme, c'est que la question du savoir est pipée au départ, puisque ce à quoi le sujet en analyse a affaire, c'est à l'insistance de l'ignorance (Lacan disait : « la passion de l'ignorance »), à la répétition, à la censure, à l'arrangement de la vérité, au semblant, aux cent façons de traiter la vérité dont le sujet ne veut rien savoir ou dont ce qu'il veut ou peut en savoir a toujours affaire à une limite qui est celle même de la *talking-cure*. Autrement dit, c'est le langage lui-même qui fait limite à l'avènement d'un Graal véridique qui échappe toujours jusqu'à ce qu'en cesse la quête, quand le sujet en analyse a parcouru suffisamment de fois un certain nombre de tours de spire autour de ce qui fera le reste, pour que le dispositif de la cure puisse devenir caduc. C'est cette conversion du sujet dans son rapport au savoir qui fonde le

concept de *savoir inconscient*. Ce savoir, il n'est pas possible de le faire advenir par un moyen de transmission pédagogique. Il s'en déduit l'utilité, pour une association analytique, de mettre à la disposition de ses adhérents des dispositifs qui permettent la mise au travail du savoir inconscient.

Ce point concerne la détermination signifiante du sujet et la question de l'enjeu institutionnel. Cartel, Passe, Trait du Cas, sont des signifiants qui nomment l'enjeu d'un travail sur l'analyse. Pourquoi faut-il un signifiant en jeu ? Il y a toujours un enjeu à parler à plusieurs. Mais ces enjeux sont le plus souvent imaginaires. Ce sont eux qui sont directement saisissables. Ceux qui ne le sont pas sont les enjeux symboliques. Pourquoi ? Parce qu'une des caractéristiques du symbolique, analytique, lacanien, implique l'après-coup de la castration. Or, en proposant la visée de quelque chose qui reste toujours en perspective et qui, à la limite, ne peut que s'échapper, on lève d'une part le poids de l'imaginaire et, d'autre part, on ouvre une possibilité, une porte sur cet après-coup, par le récit de celui qui parle. Et l'une des observations notables dans le protocole de la passe dans la rencontre du passant et du passeur, est que très souvent les passants arrivent à leur rendez-vous avec un passeur muni d'un récit déjà construit dont ils produisent des énoncés ; et dans cet acte même, ils sont, si l'on peut dire, trahis par le transfert qui se manifeste du seul fait d'avoir à parler ; et cette « trahison » produit tout à coup une levée de censure ou de refoulement, une parole ou une formation de l'inconscient qui fait interprétation. C'est ce à quoi doit être sensible l'écoute du passeur qui peut y repérer des « effets de sujet » qui avaient totalement échappés au passant dans son projet comme parfois dans sa cure. C'est tout le pari de la passe que le passeur puisse ensuite transmettre cette surprise à quelques autres, par exemple à un jury.

Dans le champ de la parole et du langage qui est celui de la psychanalyse, la dynamique lacanienne favorise une levée de la clôture des énoncés. Elle incite les analystes à devenir analystes de leur propre expérience et à ne cesser jamais de ne pas s'autoriser d'un titre.

Il arrive de plus en plus fréquemment que d'éventuels analystes demandent au cours des premiers entretiens à quelle « École » ou groupe analytique appartient leur éventuel analyste. Je ne pense pas qu'une non-réponse, justifiée par la tentative de réassurance imaginaire qu'implique une telle question, soit aujourd'hui la meilleure attitude même si celle qui consisterait à décliner ses titres ou son pedigree analytique engagerait malencontreusement l'analyste dans une interlocution duelle qui augurerait mal de la suite.

Rares il est vrai sont les patients qui s'annoncent à un analyste sans un minimum d'information (souvent très très mince) sur la fiabilité du praticien qu'ils rencontrent. Mais n'étant pas certains d'être demandeurs d'une cure analytique – *stricto sensu* – l'obédience théorico-scientifique de celui ou celle à qui ils s'adressent importe moins que la qualité « humaine » supposée de la « personne » à qui ils demandent de l'aide. Crédit exorbitant, car s'il est légitimement au cœur du problème du patient, il est certainement décalé du point de vue de l'analyse, des réponses exigibles d'un praticien face à une souffrance qui ne relèverait pas nécessairement de sa compétence.

En France on pouvait affirmer il y a vingt ans que la psychanalyse était quasiment, exclusivement freudienne. Cela allait sans dire. Aujourd'hui, bien que cela soit toujours le cas, il est impératif de le préciser : la ligne de partage – freudien non-freudien – s'est déplacée dans l'imaginaire collectif. Elle ne passe plus entre la pratique des élèves de Freud et celle des dissidents de la première génération et de leurs élèves, jungiens, adlériens, kleinien, reichien, etc.

Les lacaniens seraient-ils aussi des dissidents ?

L'estampille IPA elle-même a perdu depuis quelques années une part de sa garantie exclusive. L'importance des avancées de Jacques Lacan à l'intérieur même de la maison freudienne est maintenant reconnue par nombre de ces freudiens « orthodoxes » non sans quelques réticences pour certains.

Prolongeant bien des développements de la pensée de Freud, tout en restant strictement fidèle à la démarche, aux objectifs, à l'éthique du fondateur, l'enseignement de Lacan conforte ceux qu'il a formé à soutenir leur identité de psychanalystes freudiens et non lacaniens, même si la transmission de la psychanalyse qu'ils ont permis porte la marque de ses chantiers conceptuels, notamment par la référence à d'autres chantiers ouverts simultanément dans ce qui s'est appelé dans la seconde partie du XX^e siècle « les sciences humaines ».

Sûr de sa dette à Freud, n'ayant cessé de l'honorer, portant son regard au-delà des péripéties qui émaillèrent son parcours de la SPP à l'EFP, Lacan ne songea pas à fonder une association internationale de son école. Bien au contraire, il l'a dissoute.

La plupart de ses élèves directs, mêmes rivaux ou dispersés, restèrent dans cette ligne du retour à Freud, de la lecture et relecture de Freud, du nouage inlassable sans cesse enrichi et fécond de la clinique du divan à la pratique conceptuelle, l'une impensable sans l'autre.

Cependant et malgré eux se constitua une pseudo orthodoxie lacanienne, celle des scribes et des « religieux » qui sous l'alibi d'une exécution testamentaire (pour l'établissement des séminaires) entreprit de « coiffer » la transmission de la lettre : moins l'objet (le retour à Freud), moins le souffle, moins le style, sauf à confondre le style avec l'un de ses aspects le plus discutables, le détournement d'un fonctionnement universitaire appliqué à la psychanalyse.

Lorsque l'on me demande si je suis freudien ou lacanien la réponse fuse à la fois politique et sincère, sincère pour les raisons que je viens d'avancer, politique pour n'être surtout pas confondu avec ces intégristes qui ont pris Lacan pour un timonier. La réponse fuse : je suis freudien, élève de Lacan ; puis j'invoque mon âge comme pour m'excuser. « À partir de l'enseignement de plusieurs, j'ai pris la liberté de penser la psychanalyse en mon nom ».

L'histoire de cette « liberté » commence avec la dissolution de l'EFP. Elle se poursuit par une prise de parole collective hors institution (de 1981 à 1983), un enseignement avec ceux qui avaient compris dès cette époque que le nouage entre pratique de la psychanalyse, recherche, conceptualisation, formation, ne se ferait sous la bannière d'aucun nom propre, et qu'une institution durablement instituante de la psychanalyse n'est pas un bien qui peut se transmettre comme des meubles, des immeubles, des livres ou des tableaux.

Il n'y a d'autres héritiers en matière de pensée que ceux qui l'ayant assimilée sont à même de la poursuivre et non de la répéter.

Claude Dumézil est psychanalyste, ancien Analyste de l'École Freudienne de Paris, président de l'association « Analyse freudienne », initiateur de la « Fondation européenne pour la psychanalyse ».

Philippe Julien
Paris

L'aujourd'hui lacanien

Être lacanien aujourd'hui, ce n'est pas avoir assisté aux séminaires de Lacan ou avoir été membre de l'École Freudienne de Paris. L'aujourd'hui se définit par la présence d'un acte.

Cet acte est double. Il est tout d'abord de prendre l'enseignement de Lacan en la totalité de son processus selon ses incessantes bifurcations. Autrement dit, dans l'après-coup il est l'acte de ne pas choisir telle période plutôt que telle autre. En effet, il arrive que ceux qui se disent lacaniens témoignent par leurs écrits qu'ils donnent un privilège à telle phase de cet enseignement : fixation et absolutisation dans un intemporel immuable.

Recevoir la parole de Lacan, ce n'est pas seulement l'entendre, mais c'est en lire la transcription selon sa périodisation et sa dynamique. Ainsi se différencient cinq problématiques :

– de 1936 à 1951 : la prégnance de l'image du corps propre comme fondement du Moi et du narcissisme ;

– de 1951 à 1958 : la primauté donnée au langage et à la parole. Par exemple, le moi idéal n'est que l'effet d'une identification d'ordre symbolique aux traits de l'idéal du moi. Autre exemple : la paternité se fonde sur le Nom-du-Père dans le symbolique et non dans l'imaginaire ou dans le réel ;

– de 1958 à 1966 : l'invention par Lacan de l'objet petit *a* pour donner enfin place au pulsionnel au-delà du symbolique ;

– de 1966 à 1973 : le réel est démontré avec les mathèmes, comme transmission sans perte grâce à la lettre ;

– enfin de 1973 à 1980 : est donné à voir un nouvel imaginaire, ni sphérique, ni narcissique, avec la présentation de la topologie d'un nœud-trou.

Être lacanien vingt ans après la mort de Lacan, c'est accomplir l'acte de reprendre tout le mouvement selon lequel Lacan a tenté de rendre compte de la pratique analytique, mouvement tel qu'il s'écrit en ses diverses transcriptions qui circulent dans l'édité ou dans l'inédit.

Mais cet acte-là ne suffit pas. En effet, serait-ce fonder la pratique analytique *sur* les séminaires de Lacan ? Répondre à cette question, c'est aborder le vrai problème. L'histoire du mouvement analytique, de l'origine à nos jours, est celle du rapport entre les deux champs de la psychanalyse : d'une part le champ *intensionnel* qu'est la pratique de l'expérience clinique et privé de la psychanalyse, soit comme analysant, soit comme analyste, et d'autre part le champ *extensionnel* selon ses trois dimensions : le *doctrinal*, l'*institutionnel* qu'est l'association publique entre psychanalystes, et enfin la présence des analystes dans la *société*.

Or être lacanien, c'est refuser *deux positions* :

1) Selon la première, l'extension doit fonder l'intension. Lacan a refusé cette voie. C'est ainsi qu'il a dû *trois fois* faire rupture avec l'institution dans la mesure où celle-ci prétendait fonder la *praxis* sur du doctrinal et du théorique : en 1953, Lacan rejoint ceux qui ont institué la Société Française de Psychanalyse ; en effet, la Société Psychanalytique de Paris était d'inspiration psychothérapeutique et médicale, c'est-à-dire l'application à la pratique d'une théorie de l'identification idéale instaurant un Moi fort selon l'*ego-psychology* en vue d'une bonne adaptation sociale.

Mais ce retournement selon la *Laienanalyse* ne sera pas reconnu par l'IPA, comme Lacan l'espérait. Son exclusion en 1963 l'amène donc à une deuxième rupture en fondant en juin 1964 une institution qui soit une école, c'est-à-dire fondée sur le travail venant de la base à partir des questions posées par la pratique elle-même : le travail des cartels et le témoignage en fin d'analyse donnée par des analysants occupant un jour la place d'analyste.

Cette procédure fonctionne bien quelque temps, jusqu'au jour où elle décline ; ainsi le 24 mars 1976, à la fin du Congrès de Strasbourg, Lacan constate que les orateurs n'ont fait que répéter

son enseignement : « À entendre les divers orateurs, j'ai eu ce sentiment d'être comblé (...) ; ça ne m'a pas satisfait ; ça m'a même perturbé quant à l'utilité de ce que je fais ». En effet, il n'a entendu que « des *échos* de ce qu'on peut appeler mon bavardage ». De là vient la troisième rupture en 1980 avec la dissolution de l'EFP, pour qu'à partir de ce vide s'engendre une école qui soit analytique.

2) Selon la seconde, il n'y a aucun rapport entre l'intension et l'extension. On peut d'une part exercer en privé la psychanalyse, et d'autre part collaborer avec un régime politique qui est contre la psychanalyse. Cette flottabilité adaptative permet de « sauver » la psychanalyse. C'est ainsi qu'en Allemagne nazie puis au Brésil sous la dictature militaire s'est transmise cette disjonction entre pratique privée et adhésion publique au pouvoir politique. La question resurgit aujourd'hui en Europe avec la demande préconisée par certains d'un statut légal de « psychothérapeute » à obtenir de l'État, statut derrière lequel se cacherait une pratique libérale de psychanalyse.

Ce qu'a instauré Freud est une *troisième* position : l'intensionnel seul fonde l'extensionnel. L'article « Die Frage der Laienanalyse » l'expose clairement. Être lacanien, c'est inventer un chemin, celui du sujet de la science, à la suite de Descartes instaurant la méthode en vue de la conquête d'un nouveau savoir. Ce chemin est celui du lien social entre un analysant et un analyste. Cette expérience-là n'est pas fermée sur elle-même, mais elle est au *fondement* :

1) d'un enseignement nouveau à transmettre.

2) d'une institution comme lieu de recueil de cette transmission. L'histoire des écoles montre clairement que toute institution est *précaire*. En effet, en tant qu'analytique elle est sans cesse à refonder sur l'intensionnel, pour vivre à nouveau pendant quelques années, entre sept à dix ans.

3) enfin l'expérience analytique est au fondement de la présence de la psychanalyse dans la *société* civile et politique. Ainsi, elle y prend place selon sa *propre* marginalité et sa *propre* éthique, au-delà des identifications collectives et du souci d'adaptation sociale. C'est par là qu'elle se distingue de toute psychothérapie.

Darian Leader
Londres

Qu'est-ce qu'être un psychanalyste lacanien aujourd'hui ?

La même question a autrefois été posée au sujet de la psychanalyse freudienne. Des centaines d'analystes y ont répondu mais aucun consensus n'a pu être trouvé sur ce qu'elle était et ce qu'elle n'était pas. La seule variable sur laquelle tous semblaient d'accord était qu'elle impliquait l'analyse du transfert. La question fut repoussée dans les années 50, et personne n'était encore d'accord. Les analystes firent valoir des points de vue différents sur la technique et sur les buts de la psychanalyse, et ce qui en sortit ne fut pas une définition de l'analyse freudienne mais celle d'une nouvelle catégorie clinique : les *borderline*. L'absence de consensus n'a en soi rien de négatif, mais la situation est-elle bien différente aujourd'hui quand on se demande ce que peut bien vouloir dire qu'être un psychanalyste lacanien ?

On pourrait être tenté de repousser la question, en faisant appel à la fameuse formule de Lacan : « C'est à vous d'être lacanien, moi je suis freudien », ou à celle moins fameuse de Freud : « Moi, je ne suis pas freudien ». Mais à partir du moment où l'on admet le pluralisme en psychanalyse, ce n'est pas si facile. Comme R. Wallenstein, qui fut président de l'IPA, l'a souligné, nous vivons dans « un monde de diversité théorique », où « le pluralisme analytique est bien établi, en Europe et en Amérique latine (...) La psychanalyse aujourd'hui n'est pas une mais multiple, plurielle ». De même, la technique supposée orthodoxe, uniforme, que Freud avait pratiquée et à laquelle les analystes des générations suivantes se sont si souvent référés comme à un paradis perdu, se trouve n'avoir existé que dans leur imagination. Il existe suffisamment d'informations sur la technique de Freud pour le démontrer clairement.

Bien entendu, ce pluralisme a entraîné des disputes territoriales. Des analystes ont dénigré le travail de ceux de leurs collègues qui ne partageaient pas la même appartenance institutionnelle, même si leur appartenance théorique était supposée commune, et ils continueront de le faire. Rappelez-vous les querelles entre les kleinien de Londres et les kleinien de Californie ! De tels refus de reconnaissance ne se passent pas qu'entre écoles différentes, mais au sein même des différentes écoles. Ainsi, le président de la commission chargée de la formation de l'Institut Psychanalytique de New York disait dans les années 60 que 95 % des membres de l'Institut n'étaient pas qualifiés pour pratiquer la psychanalyse !

Quand des analystes se sont réclamés d'une même obédience – qu'elle soit freudienne ou kleinienne –, il se trouve que plutôt que de faire appel à des arguments théoriques, ils se sont rabattus sur des critères formels tels que le nombre hebdomadaire de séances. Et il n'y a en général aucune théorie sérieuse pour valider ces critères formels. Au sein même de l'IPA, l'attitude diffère selon les lieux. Otto Kernberg a récemment mis l'accent sur le fait que les critères formels ne pouvaient pas définir une pratique ou une orientation, mais il ne semble pas parvenir à indiquer une orientation qui n'est pas simplement indéfinie mais invisible ! Là où ils avaient l'habitude de se référer à l'adjectif « lacanien », Kernberg et ses collègues usent maintenant du terme « français ». Ce qui laisserait supposer qu'il nous faudrait reformuler notre question ainsi : « Qu'est-ce qu'être un psychanalyste français aujourd'hui ? ».

On a tenté de définir la pratique lacanienne en usant de critères formels, en particulier dans le cadre des tentatives européennes de législation. Il semble cependant clair que ce qui compte le plus dans la pratique lacanienne, c'est la question des buts, des visées. C'est d'ailleurs la psychanalyse lacanienne qui a le plus développé les théories de la fin de l'analyse et des différentes étapes de la cure. Il peut être tentant de définir la psychanalyse lacanienne par des critères formels tels que la non-réponse systématique à la demande, le nombre variable des séances et de leur durée, l'utilisation de l'équivoque, etc. Mais ces critères restent toujours

insuffisants si l'on oublie la spécificité de ce qui les sous-tend. Étant données la priorité donnée au désir et l'attention portée aux buts, il me semble que la meilleure définition d'un psychanalyste lacanien est la suivante : celui qui sait quand il doit pratiquer la psychothérapie, et quand il ne le doit pas.

Traduction de l'anglais par Colette Chouraqui-Sepel

Darian Leader est psychanalyste. Membre du Centre for Freudian Analysis and Research (CFAR). Professeur honoraire invité à l'Université du Middlesex. Dernière publication : Freud's Footnotes, publié chez Faber & Faber, Londres, 2000, à paraître en français chez Payot.

Paola Mieli
New York

Que signifie être lacanien pour un psychanalyste aujourd'hui ?

À New York, où je vis et je travaille, la définition « analyste lacanien » sonne de façon particulière, bien que différente, naturellement, suivant celui qui la prononce. La pensée de Lacan est arrivée aux États-Unis par le biais de l'université, comme pensée critique et non clinique ; sa dissémination a permis des réflexions inédites pour le développement du féminisme et des gender studies, vite noyée, toutefois, dans un pastiche tressé de post-modernisme, de déconstructionnisme et de kantisme, typique d'une certaine production académique locale, alimentée par ses stars d'outre-Atlantique. Quant à l'aspect analytique, dans les milieux soi-disant freudiens, Lacan, exécré comme excentrique et incompréhensible, a été pendant des années non lu et dénigré ; maintenant qu'il est hissé aux rangs de citation ou de « cours facultatif » de certains instituts de formation, parsemer ses exposés de vocabulaire lacanien est devenu à la mode.

Dans le cas du bla-bla universitaire comme dans le cas du bla-bla psychanalytique, la tendance consiste à emprunter des idées afin de les réduire et synthétiser, à cueillir certains concepts pour les « traduire » dans un nouvel ensemble, et faciliter de la sorte une synthèse idéale. La cohabitation démocratique accompagne la neutralisation des différences.

Dans ces circonstances, être appelé « lacanien » soulève bon nombre de perplexités.

À dire vrai, être analyste lacanien signifie d'abord être analyste, soutenir la spécificité de l'acte analytique et du discours qui l'exprime. Être, donc, des pionniers, dans un contexte historique qui, de façon anti-freudienne, a voulu faire de la psychanalyse un secteur de la médecine, une discipline pragmatique vouée à

l'intégration et à l'adaptation. Et l'idéologie pharmacologique dans laquelle cette discipline dérive actuellement, était déjà comprise dans son idéologie normative.

En tout cas, pour dur qu'il soit, un travail de pionniers peut présenter des avantages. Dans la mesure où il implique une fondation, ce travail comporte un défi constant, une remise en acte et une réflexion renouvelée ; il ne peut se contenter de certitudes acquises, comme c'est souvent le cas dans les pays où la pensée lacanienne a eu une certaine fortune.

Aujourd'hui encore, et particulièrement dans le contexte que je viens de décrire, être lacanien signifie pour un analyste tout d'abord mettre en pratique un retour systématique à Freud et à Lacan. Cela signifie promouvoir la rigueur philologique là où, grâce au néo-freudisme et au déconstructionnisme, on a appris à ne pas lire ou à mystifier. Retour au texte, donc, à l'amour pour le texte et aux effets de transfert qui en découlent, d'autant plus que l'amour pour le texte est ce qui soutient le désir d'analyste, tourné, comme il l'est durant l'acte analytique, vers l'écoute de l'enchaînement des signifiants, de ce qui « s'articule en chaînes de lettres si rigoureuses qu'à condition de n'en rater aucune, le non-su s'ordonne comme cadre de savoir ».

Dans le marasme du néo-freudisme américain et du néo-lacanisme international qui lui sert d'écho – aussi normatifs l'un que l'autre, si l'on observe les positions de certains analystes qui au nom de la primauté du symbolique prêchent une pédagogie préventive pour le salut de la société actuelle en transformation – il faut retourner à la spécificité de la pratique analytique. Face à un certain dogmatisme néo-lacanien qui a la prétention d'uniformiser le Texte, la Loi, l'Interprétation, d'après un centralisme qui singe l'histoire, et les échecs, des différentes Internationales, être analyste lacanien aujourd'hui signifie ne pas cesser de soutenir une éthique du précaire. L'acte analytique se distingue par son unicité, par sa singularité, par sa différence. Il en va de même pour le parcours de formation de l'analyste. Et la dialectique entre analyse en intension et analyse en extension fera du transfert de travail une occasion de

réaliser une communauté analytique respectant l'unicité, la différence, la décentralisation.

Être analyste aujourd'hui est ne pas cesser de soutenir la remise en acte de la forme du précaire requise par la position analytique, telle que Lacan la définit. À l'analyste incombe la tâche de ne pas cesser de remettre en cause son rapport au savoir : au savoir qu'on lui suppose, pour lequel il fait office de prothèse, et au savoir dont il est porteur, cause de sa pratique d'analyste, et dont il est habité, par moments, à son insu.

Comment concilier le discours subjectif dont l'analyste est le gardien dans la pratique, le discours de la singularité, de la différence, avec la demande d'un discours collectif qui a la prétention de réglementer la formation analytique, d'en uniformiser la pratique – comme ce fut le cas hier et comme c'est de plus en plus le cas aujourd'hui dans bon nombre de contextes sociaux ?

Tant dans la cure qu'en dehors de celle-ci, l'analyste ne cesse de se mesurer avec la tension existant entre la mise en forme d'un précaire et la demande d'une stabilité préétablie ; face à l'exigence sociale, l'analyste sera tenu à se confronter à cette tension sans compromettre les conditions permettant à l'acte analytique, à la transmission, d'avoir lieu. Il lui incombera de reconnaître la spécificité du discours collectif des résistances, de comprendre dans quelle mesure l'institution analytique y participe, et dans quelle mesure ce discours le concerne personnellement, le conditionne dans son statut d'analyste.

Tout ceci afin de pouvoir soutenir par son désir d'analyste la transmission même de l'analyse ; le renouveau d'une nomination qui est, aussi, production. Pour se donner, en d'autres termes, les moyens de pouvoir contribuer au savoir. Pour ne cesser d'essayer d'écrire ce qui ne cesse de ne pas s'écrire.

29 janvier 2001

Paola Mieli est psychanalyste, fondatrice et présidente de Après-Coup Psychoanalytic Association, New York City.

Jacques Laberge
Brésil

Être lacanien aujourd'hui

Ce que Lacan nous a apporté de plus important c'est sa passion pour la psychanalyse. Passion pour sa spécificité, concernant aussi bien la clinique que la théorie ; passion pour sa place singulière dans le monde de la culture. Passion majeure pour le signifiant, l'insistance de la différence dans la répétition, en articulation à l'imaginaire du corps et au réel comme l'impossible à dire et à écrire à propos du sexe quelque chose qui échappe à la référence phallique.

Si Lacan a essayé de sortir l'analyste d'un certain confinement clinique, soulignant le « malaise dans la culture » à travers cet inconscient radicalement singulier qui paradoxalement est aussi le social, d'un autre côté, il l'a encouragé à dépasser ses propres limites dans la clinique, à ne pas avoir peur du discours pervers et il l'a invité à ne pas reculer face au réel du discours psychotique.

Être lacanien, aujourd'hui, serait se laisser contaminer par cette passion. Ce qui, avant tout, doit supposer d'avoir pris sa névrose très au sérieux et de savoir reprendre une analyse, pour poursuivre le plus loin possible dans l'expérience de la castration, en ayant toujours pour interrogation ce qui peut être vraiment la fin d'une analyse. Cela signifie ne pas remplacer l'analyse par l'étude, car c'est seulement l'analyse qui pourra permettre que l'étude des textes de Freud, de Lacan et d'autres se présentent avec la tâche conflictuelle qui est celle de « supposer et dé-supposer » le savoir ; une alternance qui va rendre possible la nécessaire production de chaque analyste. Et combien il nous faut apprendre de la littérature, de la linguistique, de l'étymologie, des sciences exactes, dans un constant apprentissage du savoir lire et écouter pour parler de façon plus appropriée ! Et quel conflit représente pour l'analyste la

confrontation avec le social et ses cruels phénomènes d'assassinats des groupes, d'élimination physique et/ou culturelle par les dictatures de divers types.

Dans le travail clinique, face à la radicale nouveauté du discours de chaque analysant, Lacan nous interroge à propos de la résistance de l'analyste, qui se trompe avec son propre savoir, ou bien qui se laisse engloutir dans les sables mouvants de la souffrance de l'analysant. Face à un « il n'y a plus d'issues pour moi », si l'analyste considère comme réel l'expression d'une inflation imaginaire, il sera bien difficile de rester à l'écoute du signifiant, qui va permettre l'invention, la découverte. C'est difficile d'écouter le singulier, qui ne peut pas être confondu avec le particulier d'un universel : dépressif, inhibé, phobique, hystérique, obsédé. Combien difficile de dire le mot parfois coupant, parfois d'humour, parfois qui fait limite, parfois poétique.

Être lacanien aujourd'hui, serait se laisser interpeller par les textes de Lacan. Cela veut dire, ne pas les répéter dans un jargon lacanien, réconfortant par la jouissance de la reconnaissance mutuelle, mais se laisser interroger par un texte qui ouvre à quelque chose de l'inconscient en tant que marque d'une présence, la parole de l'analysant.

Si la bureaucratie fut chargée de définir la psychanalyse par le nombre de séances, les impasses institutionnelles du mouvement lacanien sont inquiétantes. Le déplacement vers la religion, vers le culte, vers le maintien d'un « sujet-supposé-savoir », nous laisse sidérés face au défi : comment trouver d'autres voies que celle de l'église ou de la secte ?

Traduit du portugais par Sylvana Clastres

Isidoro Vegh
Buenos Aires

Qu'est-ce qu'être lacanien aujourd'hui ?

À l'époque de Caracas, Lacan nous invitait, si nous le voulions, à être lacaniens. Lui était freudien.

Comment Lacan était-il freudien ? Premièrement, en repérant « l'omelette » – ce mélange de concepts dans la théorie et de confusion dans la direction de la cure – qui s'est poursuivi dans la vie et l'œuvre de Freud.

Ensuite en faisant des distinctions productives en relation avec les questions de son œuvre. À savoir, le besoin n'est pas la demande et aucun des deux n'est le désir ; le manque prend diverses formes, pour autant la psychanalyse ne peut rester centrée sur la frustration, il y a aussi la privation et comme axe organisateur de la structure, la castration ; la distinction paradigmatique des registres : la direction de la cure n'est pas une expérience duelle, de l'ordre de l'imaginaire, elle n'oublie pas la valeur du symbolique et sa limite dans la rencontre de la jouissance, avec le réel ; la différence – avec laquelle il a surpris ses disciples – entre la grammaire de l'Autre, le tourbillon pulsionnel, et la logique de l'inconscient, logique de l'incomplétude. Il nous a dit aussi que son objectif n'était pas d'être original, mais qu'il était de construire la logique des grands mythes freudiens : Narcissisme, Œdipe, Totem et tabou. Il a réalisé l'extension de ses concepts : là où Freud parle de l'Œdipe et de l'interdiction de l'inceste, il introduit des fonctions comme « le désir de la mère », « le nom du père », « le phallus comme signifiant » ; il a fait une extension critique à sa propre théorie de l'angoisse, conséquence du passage de la logique de l'avoir à celle de l'être ; il a distingué dans le concept de castration, la castration imaginaire du sujet et la castration symbolique de l'Autre.

Cela a produit des effets sur Lacan, sujet de ses questions qui l'ont amené à reformuler ses propres théories. Ainsi, après avoir abordé « l'einziger Zug », concept freudien, trait unaire, comme un effet de torsion du symbolique, dans le séminaire *Le sinthome*, à la fin de son enseignement, il a fait une présentation de « l'einziger Zug » dans ce qu'il a appelé le DI -initiales de droite infinie. À partir de sa dernière écriture, le nœud borroméen, il a écrit comme droites à l'infini -droite infinie- le registre du réel et du symbolique à l'aide desquels il montre que le trait unaire ne joue pas seulement dans le symbolique, mais aussi dans le réel, ce qui est essentiel pour comprendre certaines questions à propos du temps primaire de la constitution du sujet. De la même façon, à la fin de son enseignement, il modifie la logique de l'Œdipe, passant du premier concept de nom du père qu'il avait introduit dans ses textes sur la psychose, aux noms du père : père imaginaire, symbolique, réel.

Les changements d'écriture dans son œuvre, le passage du modèle optique au graphe, de celui-ci à la topologie des surfaces, et de celle-là au nœud, furent des modifications qui témoignèrent de la reconnaissance, en acte, des limites de l'écriture antérieure. L'ouverture de nouvelles problématiques lui montrait l'insuffisance de la formalisation utilisée jusque-là.

De la même façon, on peut situer une avancée, dans l'œuvre de Lacan, quand il passe du symptôme à la théorie du sinthome. À la fin il conclut son œuvre, quand il réintroduit la catégorie du temps dans le séminaire intitulé : *La topologie et le temps* énigme à déchiffrer.

Quel enseignement en acte, nous laisse ce bref parcours ? J'essaierai de transmettre mes questions et mes intérêts.

Ne pouvons-nous pas dire, qu'il y a dans l'œuvre de Lacan, un changement de sa définition du concept d'identification primaire, qui dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », un de ses textes majeurs, est située comme une identification symbolique, et qui dans ses derniers séminaires, se présente, comme le dit

Freud, comme l'exemple de l'opération liée à une identification au réel de l'Autre réel, à l'incorporation – *Einverleibung* – du père ?

Nous pouvons mettre en valeur un autre changement dans sa théorie des affects, si au début de son enseignement il avait demandé qu'on laisse de côté les deux termes, affect et omnipotence, à partir du séminaire *Encore*, il dit que l'axe de notre pratique dans le transfert nécessite le concept d'*hainamoration*, néologisme de la langue française qui condense haine et énamoration.

Il y a un changement dans l'œuvre dans le mode de nouage du réel du corps et de la vie : alors que dans le premier séminaire *Les Écrits techniques*, le corps et la vie apparaissent comme une physiologie extérieure au champ de la psychanalyse, à partir de la conférence de Rome, *La troisième*, il écrit dans le champ du réel, vie, il élargit le champ de la psychanalyse pour y inclure aussi ce concept. C'est aussi peut-être une des raisons de sa nécessité du nœud borroméen : « Il me sert à écrire le réel du réel, le réel au carré », écrivait-il.

Quand nous parlons de la direction de la cure dans son enseignement, nous baserons-nous sur le principe d'autorité, en disant : « Lui faisait ainsi, j'ai fait mon analyse avec lui » ou « Je suis son proche le plus proche, j'ai été son interlocuteur privilégié » ? Ou comme il le fit lui-même par rapport à l'œuvre de Freud, nous avancerons nous dans la lecture de ses écrits et séminaires, soulignant ses propositions, à la rencontre des demandes et questions, voire des impasses dont elles sont porteuses ?

Accepterons-nous la thèse qui s'appuie sur ces arguments d'autorité pour imposer que l'inconscient s'interprète lui-même, les rêves n'ayant plus besoin d'interprétation ? Ou plutôt mettrons-nous au travail l'affirmation lacanienne des ultimes séminaires selon laquelle l'épissure des registres est l'axe de notre tâche, comme analystes, et que c'est grâce à cette épissure du symbolique avec l'imaginaire que nous pouvons rendre présent le réel de la jouissance qui parasite son symptôme ? N'est-ce pas une façon de dire, avec le style baroque de Lacan, la nécessité d'une intervention

interprétative dans le champ du symbolique, dans l'ordre du savoir ? Sans doute, cela ne contredit pas, qu'à partir de l'écriture finale, le nœud, il y a d'autres interventions qui se jugent dans le réel et dans l'imaginaire. Mais ne serait-ce pas une position spéculaire, de celle qui veut tout faire dans le champ du savoir, que de nier qu'il est important que l'analysant – comme Lacan même le dit dans un de ses derniers séminaires, *Le Moment de conclure* – sache où il s'était emmêlé les pieds ? De plus Lacan, dans ce séminaire, nous dit que l'analyse est une expérience de savoir.

Je conclus avec ce qui a l'air d'un paradoxe : je crois qu'être lacanien aujourd'hui, c'est de ne pas prétendre l'être, mais y tendre, comme une courbe asymptotique qui ne craint pas de découvrir sa propre trajectoire, avec ses obstacles, pour les élever à la dignité de la question.

C'est ma façon d'entendre sa sentence : « on peut se passer du père, à condition de s'en servir ».

Traduit de l'espagnol par Laurence Mazza-Poutet

Isidori Vegh, psychanalyste, exerce et enseigne à Buenos Aires. Membre fondateur de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, directeur pendant plusieurs années de la revue Cuadernos Sigmund Freud, il est aussi membre fondateur de Convergencia, mouvement lacanien pour la psychanalyse freudienne.

ÉTUDE

Sidi Askofaré
Toulouse

De la science à la psychanalyse

1

Ce que J. Lacan a proposé d'appeler son enseignement, soit le mode spécifique de son intervention dans la psychanalyse, comporte deux aspects : le premier, pragmatique, est relatif à la formation des analystes ; le second, épistémique, se rapporte au statut et à la position de la psychanalyse au regard de la science.

De tous les débats auxquels le signifiant *psychanalyse* est mêlé – *psychanalyse et religion, psychanalyse et médecine, psychanalyse et art, psychanalyse et philosophie* etc. –, celui qui l'oppose et le confronte à la science est le plus *décisif*. Une telle affirmation ne se soutient bien évidemment d'aucune hiérarchie entre science, art, religion, médecine ou philosophie. Ces pratiques éminentes de l'expérience humaine sont en tant que telles incommensurables les unes aux autres.

Ce n'est donc pas *en soi*, mais au regard de son lien *organique* et *spécifique* à la psychanalyse qu'il y a lieu de discerner et de préserver un *privilège* de la science.

Traditionnellement, mais aussi trivialement, l'examen du thème « la psychanalyse et la science » conduit à explorer et à tenter de répondre à la question : *la psychanalyse est-elle une science ?*

Dans cette perspective, l'opération consiste à ordonner les arguments et les conséquences liés à la réponse, positive ou négative, apportée. En règle générale, la définition de la science à laquelle la psychanalyse est « mesurée » est implicite, subordonnée

à la réponse que l'on voudrait apporter. Inutile d'insister sur la vanité d'un tel exercice.

Prenons plutôt notre départ dans ce qui s'offre à nous comme une disjonction de fait : il y a le *champ scientifique* et il y a le *champ freudien*. Par ailleurs, dans l'après-coup de l'enseignement de Lacan où nous nous plaçons, il ne peut plus s'agir de repérer ce qui manque à la psychanalyse pour devenir scientifique ou d'engager l'examen des conditions de sa possible scientification.

Notre tâche est autre. Elle consiste à reprendre différemment, c'est-à-dire autrement que comme le rapport entre deux corps de savoir, la problématique des liens entre science et psychanalyse.

Rigoureusement parlant, l'énoncé « Science et psychanalyse » comporte maints aspects et recouvre à nos yeux une série de questions qu'on peut regrouper autour de trois pôles :

– le premier pôle est d'*histoire*, de *théorie* et de *structure* de ces deux complexes théorico-pratiques que sont la science et la psychanalyse ;

– le deuxième pôle est *éthique* : il est relatif à la question du sujet, de sa place constituante dans le champ freudien et des effets de sa réintroduction y compris dans l'abord du symptôme et des types cliniques (névroses, psychoses, perversion) ;

– le troisième pôle est *clinique* : il a trait aux effets concrets, symptomatiques notamment (*formes* et *styles*), du discours de la science que la psychanalyse recueille, examine, critique, et éventuellement traite.

2

Partons de ces deux énoncés :

(1) « Le sujet de la psychanalyse, c'est le sujet de la science » ;

(2) « La psychanalyse n'est pas une science, c'est une pratique ».

Ces deux énoncés, qui ne sont pas des citations, présentent l'intérêt de condenser le paradoxe apparent de la position et de la

solution qu'apporte Jacques Lacan au problème des rapports entre science et psychanalyse.

S'il existe une position et une solution lacaniennes à ce problème, c'est sans doute parce que de Freud à Lacan il n'y a pas seulement *continuité* ou *retour* mais aussi parfois *discontinuité*, *désaccord*, *torsion*. En particulier sur la question qui nous occupe, il y a, de Freud à Lacan, un *déplacement* véritable dont l'accomplissement peut proprement être identifié comme *destitution de l'idéal de la science*, c'est-à-dire comme destitution de la science comme idéal (figure idéale du savoir) de la psychanalyse (Milner, 1995).

Freud, nous le savons, avait des idées sur la science comme il en avait sur la politique et les institutions (« Psychologie collective... », *Malaise dans la civilisation*), la religion (*L'Avenir d'une illusion*, *L'Homme Moïse...*), la guerre et la mort (« Considérations... »). Néanmoins son rapport à la science avait un statut, une spécificité voire un certain empan en ceci que non seulement il avait une ou des idées sur la science mais qu'il avait un *idéal de la science* – la science comme *forme idéale du savoir* – et un idéal de scientificité pour la psychanalyse, soit ce qu'on regroupe sous le vocable péjoratif de *scientisme*.

S'agissant de sa conception de la science – mise à part celle relative à l'origine de la science comme technique sexuelle et de ses rapports avec la curiosité sexuelle, via la pulsion scopique et sa sublimation – Freud a été et est resté pour l'essentiel positiviste voire aristotélicien. J'entends par là le fait qu'il adhérait à la conception de la pensée scientifique comme modalité du connaître à la fois *discursive*, *nécessaire* et *générale* – « *Il n'y a science que du général* » –, et de la connaissance scientifique structurée par la triple et solidaire définition d'un objet, d'un projet et d'une méthode.

À la suite de certains philosophes comme M. Heidegger ou G. G. Granger on peut considérer la pensée scientifique comme une forme d'activité cognitive qui définit, détermine et contraint ses

objets dans la mesure où l'objet de la science n'est pas à proprement parler l'objet donné à la perception. Gaston Bachelard parlera à son propos de « concret de pensée » en ce que cet objet suppose une réduction du vécu de l'expérience, c'est-à-dire de la représentation conceptuelle immédiate de ce qui nous est donné dans la perception d'une chose. Autrement dit, la pensée scientifique suppose que l'engagement subjectif, la part prise par le sujet connaissant soit désamorcé dans ce qui est visé par l'acte de connaissance. De ce fait, l'objet de la science, l'objet d'une science particulière résulte toujours d'un découpage et d'une construction d'éléments abstraits qui se trouvent substitués à l'expérience immédiate.

Cette stratégie de production de l'objet de la science implique deux conséquences importantes :

1) d'une part, on doit admettre que la réduction de la pensée scientifique sur le vécu constitue bien ce que la science peut alléguer comme *déssubjectivation*, soit ce qui conduira Jacques Lacan (1970) à définir la science comme une « *idéologie de la suppression du sujet* » ;

2) d'autre part, cette détermination de catégories abstraites qui n'ont de sens que par les liens de co-détermination qu'elles entretiennent les unes par rapport aux autres, constitue le paramètre essentiel voire commun à toutes les sciences, à savoir qu'elles sont avant tout un système articulé de concepts, un mode spécifique de mise en œuvre du langage en vue de saisir le réel au-delà du perçu, du sensible. En conséquence de quoi l'objet dans la science résulte essentiellement sinon exclusivement d'une détermination dans l'ordre du discours. Détermination discursive qui sous-tend la visée de la science comme recherche d'un discours cohérent, univoque et opératoire, c'est-à-dire aussi bien *adéquat au réel*.

Cette conception de l'objet n'était pas étrangère à Freud mais elle n'épuise pas, tant s'en faut, sa doctrine de l'objet – lui pour qui l'essence de l'objet est sa perte. Tout son effort épistémologique ne fut-il pas tendu vers la construction, au-delà des phénomènes – c'est-à-dire, en l'occurrence, des formations de l'inconscient – d'un concept de l'objet de la psychanalyse ?

C'est cet objet, qui est un pur *concept* en tant qu'irréductible au *percept*, aux phénomènes (rêves, symptômes etc.) dont il permet cependant, dans le cadre de la théorie, de rendre raison, que Freud appelle *Das Unbewusste*, l'*inconscient* ou comme le proposera Lacan l'*insu*.

Quelles que soient les atténuations ou les réserves décelables chez Freud, notamment dans la partie introductive de « Pulsions et destins des pulsions » (1915), l'idéal restera la constitution d'un système cohérent des concepts qui saisissent (*Begriff*) cet objet non phénoménal qu'est l'objet d'une science.

Si la pensée scientifique réduit les phénomènes perçus en les constituant, par une détermination symbolique dans un univers de discours, en objets abstraits, en « concrets de pensée », alors on peut concevoir le projet scientifique non seulement comme « *investigation d'une région de l'étant* » (Heidegger, 1938) mais aussi comme construction de *modèles des phénomènes* : en d'autres termes, la pensée scientifique serait au moins en partie une recherche de description explicative des phénomènes élaborés à partir d'objets construits à l'intérieur d'un système de coordonnées conceptuelles déterminées.

En ce sens le projet de la science peut se définir comme une mise en évidence de *structures*. C'est la position qui se trouve à l'origine d'une perspective comme celle de Claude Lévi-Strauss qui situe la structure comme le troisième temps de la démarche scientifique après l'observation de la réalité et la construction de modèles des phénomènes observés (Lévi-Strauss, 1952).

Toutefois, si le projet de la science s'articule autour de l'élaboration d'un modèle abstrait du phénomène, ceci n'implique nullement la substitution du modèle aux choses, l'identification ontologique du phénomène au modèle. Sur ce point aussi on observe que Freud réalise et peut-être même va au-delà de ce projet : des catégories comme celles de *pulsion*, de *répétition*, de *fantasme* ou les deux topiques de l'appareil psychique sont là pour en témoigner. Là où Freud excède cette position, c'est lorsqu'il réalise qu'il y a une

limite à l'*administration de la preuve* et à la *démonstration* de ce qui lui importe dans le signifiant et par le signifiant. Aussi, comme Platon avant lui, il n'hésitera pas à recourir au mythe, à la *fiction* – au sens benthamien d'« *entité irréaliste mais indispensable* » – pour pallier le manque du Logos.

Lorsqu'on pose le projet de la science comme celui de la construction de modèles abstraits de phénomènes – produire des Uns à partir de divers, de multiples – il faut aussi ajouter que cela n'a de sens que si l'idée même de modèle abstrait se distingue radicalement de l'image ou de la simple représentation figurée. Même si la science construit des systèmes abstraits qui peuvent se trouver incarnés dans des représentations symboliques, voire concrètes, ces représentations ne sont jamais que des *incarnations* du modèle qui, comme tel, est toujours abstrait. Ceci explique pourquoi la forme la plus typique du modèle sera constituée par un système de relations mathématiques. Et ceci pour la raison suivante : en tant que science formelle la mathématique s'apparente, voire peut se réduire à une théorie générale des modèles abstraits. La collusion mathématiques-sciences trouve son fondement de raison dans ceci que les mathématiques sont susceptibles de fournir à la science les instruments de pensée fondamentaux (*organon*) qui lui permettront de définir son objet et de promouvoir sa saisie et son explication.

En ce sens Galilée, Kant et Cavailles ont tout à fait raison quand ils font valoir respectivement que :

- (1) « Le livre de la Nature est écrit en caractères géométriques » ;
- (2) « La théorie de la nature ne contient de science proprement dite (pure) que dans la mesure où elle contient des mathématiques » ;
- (3) « La science, si elle est, est tout entière démonstration, c'est-à-dire logique. »

À cette fusion de la science – entendue comme science de la nature – et des mathématiques objecte l'analyse de Heidegger (1938), quand il écrit dans *L'Époque des « conceptions du monde »* : « ... la rigueur des sciences mathématiques de la nature est l'exactitude. Tous les phénomènes doivent être déterminés

d'avance comme grandeur spatio-temporelle de mouvement, pour seulement pouvoir arriver à être représentés comme phénomènes naturels. Pareille détermination s'accomplit avec la mesure effectuée à l'aide du nombre et du calcul. Mais l'exploration mathématique de la nature n'est pas exacte parce qu'elle calcule avec précision, elle est contrainte de calculer ainsi parce que la liaison à son secteur d'objectivité a le caractère de l'exactitude. Au contraire, les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) et même toutes les sciences qui ont en vue le vivant, doivent en toute sécurité, justement pour rester rigoureuses, s'établir hors de la dimension de l'exactitude. Il est vrai qu'on peut également concevoir le vivant comme une grandeur spatio-temporelle de mouvement, mais alors on ne saisit plus le vivant. La non-exactitude des sciences de l'esprit, loin d'être un manque, n'est que l'accomplissement d'une exigence essentielle pour ce genre de recherche. En vérité, la projection et l'établissement du rayon d'objectivité des sciences historiques sont d'un autre genre, mais demandent, par rapport à la pratique des sciences exactes, un labeur bien plus ardu. »

Au fondement de toute méthode se trouve implicitement ou explicitement posée la question de la rigueur et de l'exactitude. Ce qui est révolutionnaire dans la méditation heideggerienne et que Freud anticipe à sa façon, c'est que *rigueur* et *exactitude* ne vont pas nécessairement ensemble, que l'exactitude et la *non-exactitude* constituent deux formes différentielles de la rigueur selon le secteur d'objectivité qui détermine le champ d'investigation d'une science. D'où l'opposition que marque Heidegger entre la forme de rigueur requise dans le champ des sciences de la nature et celle requise dans le champ des sciences de l'esprit : « À l'expérience de la recherche scientifique correspond dans les sciences historiques et philologiques, la critique des sources. Ce nom désigne ici cet ensemble que forment le repérage, le tirage, la confirmation, la mise en valeur, la préservation et l'interprétation des différentes sources de recherche. Il est vrai que l'explication historique fondée sur la critique des sources ne ramène pas les faits à des lois et à des règles : mais elle ne se borne pas non plus à une pure relation des faits. Dans les sciences historiques aussi bien que dans les sciences naturelles, le procédé vise à représenter ce qui est constant (*beständig*) et de faire

ainsi de l'histoire un objet (*Gegenstand*). Or l'histoire ne peut devenir objet de la représentation que si elle est passée. Ce qui dans le passé est constant, c'est-à-dire ce au compte de quoi l'explication historique peut porter l'unique et le multiple de l'histoire, c'est ce qui a toujours déjà été (*das Immerschoneinmal-Dagewesene*), l'ensemble du comparable. À partir de la constante comparaison de *tout avec tout*, se fait alors le compte du compréhensible, lequel est alors confirmé et consolidé comme le plan de l'histoire. Le secteur de la recherche historique ne s'étend qu'aussi loin que porte l'explication historique. L'unique, le rare, le simple, bref ce qui, dans l'histoire, est grand, ne va jamais de soi ; il reste toujours inexplicable. La recherche historique ne nie pas la grandeur, elle l'explique comme exception. Dans cette explication, la grandeur est mesurée à l'aune de l'habituel et de la moyenne. Il ne peut y avoir d'autre explication historique, aussi longtemps qu'expliquer signifiera : ramener au saisissable, et aussi longtemps que l'histoire restera une recherche, c'est-à-dire une explication. » (1938, p. 108-109)

3

C'est à ce point où le statut de paradigme épistémique est assigné à l'histoire que la psychanalyse rejoue sa partie avec la science. Après tout, Lacan n'a-t-il pas considéré pendant longtemps que l'inconscient est histoire ?

« Ce que nous apprenons au sujet comme son inconscient, c'est son histoire, – c'est-à-dire que nous l'aidons à parfaire l'historisation actuelle des faits qui ont déterminé déjà dans son existence un certain nombre de “tournants” historiques. Mais s'ils ont eu ce rôle, c'est déjà en tant que faits d'histoire, c'est-à-dire en tant que reconnus dans un certain sens ou censurés dans un certain ordre. » (Lacan, 1966, p. 261).

Et pour Freud, la psychanalyse n'est-elle pas sinon entièrement tout au moins significativement une affaire de passé, d'oubli, d'inscription, d'effacement, donc de mémoire et de remémoration, de déchiffrement, d'interprétation, de conjectures et de construction ?

Si l'« Entwurf... » a connu le destin que l'on sait, c'est-à-dire a conduit Freud à inventer tout autre chose qu'une psychologie, c'est bien parce que le secteur d'objet cité qu'il a choisi d'investir requiert comme rigueur autre chose que l'exactitude ; autrement, il aurait été tout au plus le fondateur d'une psycho-neurologie !

Des *Études sur l'hystérie* aux *Cinq Psychanalyses*, on peut suivre à la trace le mouvement qui conduisit Freud, par le privilège accordé à la parole et à ses effets, à la remémoration, à la reconstruction et au sens, à élever son invention, la psychanalyse, de la *science naturelle du psychisme* qu'annonçait l'« Esquisse... » à cette sorte de discipline historique que Lacan proposera de ranger parmi les *sciences conjecturales* du sujet.

« Science conjecturale », on le sait, est l'expression forgée par Ernest Renan pour qualifier et donner un statut épistémologique à l'histoire en tant que discipline. Si Lacan la reprend en 1965 dans son texte intitulé « La science et la vérité », c'est aux fins d'élaborer pour la psychanalyse et certaines disciplines – qui ont en commun que leur soumission aux exigences de scientificité des sciences physiques (objectivité, rejet de tout finalisme, déterminisme, reproductibilité, vérification expérimentale) est tout simplement suicidaire – un statut original de science, un statut de science qui ne soit pas fondé sur le rejet, la forclusion de la vérité comme cause.

Sans doute que la position de Freud était autre que celle de Lacan. Parti de la nécessité impérieuse de rendre raison d'une pratique clinique originale dont il établit les principes et invente la méthode, Freud s'est engagé dans la construction d'un système organique de concepts qui permettent de fonder l'expérience analytique et qui constitue dans le champ du savoir ce à partir de quoi peuvent s'évaluer le sens et la portée de sa découverte. La science reste un idéal et la scientification de la psychanalyse le projet, le programme freudien. Nous savons aujourd'hui à quoi cela a conduit : ignorance ou dédain de la plupart des scientifiques, critiques sévères, sarcasmes ou rejet de nombreux épistémologues, psychologisation d'une partie de la psychanalyse à travers un effort désespéré d'objectivation et la tentative de vérification des propositions ou

énoncés psychanalytiques à partir de dispositifs d'observation ou d'expérimentation, repli frileux d'une bonne partie des analystes sur « la clinique » au point de transformer la *formation* en *initiation*, ce qui constitue pour le moins un retour à un statut pré-scientifique.

4

C'est à ce point que se situe l'intervention de Lacan qui propose dans son enseignement des coordonnées nouvelles et une conceptualité inédite pour réexaminer à nouveaux frais le problème du lien, du rapport ou de l'articulation de la science et de la psychanalyse.

Disons d'emblée que la position et la résolution du problème des rapports de la science et de la psychanalyse ne sont pas ponctuelles et instantanées chez Lacan : elles épousent et se confondent avec le mouvement même de son enseignement qui en embrasse tous les aspects : histoire, structure, clinique, éthique et discours. Quatre étapes me paraissent importantes voire décisives.

4.1

1953 : Dans le texte inaugural de son enseignement, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », Lacan pose pour la première fois de manière explicite et dans des termes inédits la problématique des rapports entre science et psychanalyse (1966, pp. 283-285).

Je considère qu'on peut tenir l'enseignement de Lacan qu'ouvre le « Discours de Rome », et jusqu'au *Séminaire X (L'Angoisse)* comme un effort assidu, la tentative obstinée d'accomplir ce projet de scientification de la psychanalyse. On pourrait montrer dans le détail comment Lacan s'est attaché à « dépsychologiser » la psychanalyse, à fonder en raison la découverte de Freud en faisant dépendre l'inconscient de la structure de langage et à entreprendre la « formalisation » du savoir analytique.

4.2

1964 : Après dix années de travail et d'enseignement – les livres I à X du *Séminaire* en témoignent –, Lacan va se poser à

nouveaux frais, même si c'est en des termes légèrement décalés, le problème de la scientificité de la psychanalyse, et d'une manière plus générale celui des rapports de la psychanalyse et de la science. Mieux, il en arrive à situer ledit problème au cœur même de ses préoccupations : « Permanente donc restait la question qui fait notre projet radical : celle qui va de : *la psychanalyse est-elle une science ?* à : *qu'est-ce qu'une science qui inclut la psychanalyse ?* » (Lacan, 1965, p. 8).

Qu'on me permette un petit retour en arrière.

À la fin de son Séminaire du 3 juillet 1963, soit la dernière séance du Séminaire de 1962-1963 consacré à *L'Angoisse*, Lacan disait à son auditoire : « Si l'année prochaine les choses se passent de façon à ce que je puisse poursuivre, selon la voie prévue, mon séminaire ; c'est autour non pas seulement du nom mais des noms-du-père que je vous donnerai rendez-vous. »

Cette phrase constitue, à ma connaissance, la seule allusion au contexte institutionnel de l'époque qui aboutira à ce que Lacan a appelé son « excommunication ». Il n'est guère utile de s'étendre sur ces pages de l'histoire de la psychanalyse assez connues aujourd'hui depuis la publication des documents sur la scission de 1953 et de *L'Excommunication* de 1963 dans les *Analytica* et surtout depuis la parution de *l'Histoire de la psychanalyse* en France d'Élisabeth Roudinesco et du remarquable ouvrage d'Érik Porge *Les Noms du Père chez Jacques Lacan*.

J'ajouterai donc simplement que les choses se sont passées d'une autre façon que celle qu'espérait Lacan et qui lui aurait permis de poursuivre son séminaire selon la voie prévue.

Le 10 novembre 1963, Lacan prononcera à Sainte-Anne l'unique leçon du Séminaire *Les Noms-du-Père* et s'engage à ne plus jamais reprendre ce thème des Noms-du-Père dont il considère qu'il n'était pas pour rien dans l'interruption de son séminaire.

Que voulait-il toucher et explorer là et qui était inadmissible voire insupportable pour la communauté analytique ? Ce sera un des enjeux du Séminaire de 1964.

C'est donc en un autre lieu, l'E.N.S. de la rue d'Ulm, et devant un autre auditoire que celui de Sainte-Anne – élèves de l'E.N.S., universitaires, cliniciens d'horizons divers –, que Lacan poursuivra son enseignement. Au thème initial des Noms-du-Père, il substitue – d'où l'insistance métonymique du thème substitué – celui plus en accord avec l'esprit du lieu : « Les fondements de la psychanalyse ».

C'est sous cet intitulé, « Les fondements de la psychanalyse », que Lacan, grâce aux appuis et recommandations d'Althusser, Lévi-Strauss et Braudel, va engager ce qu'il a lui-même appelé une « nouvelle étape » de son enseignement. Pour être précis, il affirme pouvoir désormais « *donner suite* » à cet enseignement qui fut le mien, (...) et d'ouvrir ce qui se présente comme une nouvelle étape ».

Il y a donc tout à la fois l'idée d'une continuité et celle d'un re-départ. La continuité est évidente : Lacan poursuit son commentaire de l'œuvre de Freud et son dialogue avec Freud. Comme dans ses tout premiers séminaires – ceux non répertoriés sur Dora et sur l'homme aux loups, ou ceux officiels (parus ou à paraître) – Lacan va s'y livrer à un déchiffrement assidu du texte freudien et à une réélaboration du savoir analytique à partir de la mise en œuvre de la logique du signifiant, du paradigme S, I, R et de sa toute dernière invention : l'objet *a*.

Mais contrairement aux dix premiers livres du Séminaire, Lacan inaugure ici une position nouvelle qui lui permet *a minima* quatre changements radicaux :

1) du fait qu'il ne s'adresse plus exclusivement à des analystes, il abandonne le fondement *in concreto* au profit du fondement *in abstracto*, d'où l'attention qu'il accorde aux quatre concepts jouant dans la subversion freudienne une « fonction originante » ;

2) du coup, il place son enseignement sous le contrôle du non-analyste. N'y ont plus place désormais l'argument d'autorité ou la « carte forcée de la clinique » ; n'y sont recevables que des arguments de raison, de logique démonstrative. Le fondement en raison doit se substituer au fondement *in concreto* ;

3) en conséquence de quoi la référence à la science et au *sujet de la science* va s'imposer comme la référence *princeps* et marquera de son empreinte toutes les élaborations du Séminaire ;

4) dès lors la voie est ouverte pour interroger le « désir de Freud » et sur cette lancée, procéder à la construction de la catégorie du *désir de l'analyste* dont *la passe* sera quelques années plus tard la traduction ou la retombée institutionnelle.

Il est tout à fait remarquable de s'apercevoir comment les choses sont ici nouées. C'est sa propre situation dans l'institution analytique qui a conduit certains de ses collègues – dont beaucoup de ses propres analysants – à le « négociier » pour obtenir une affiliation à l'I.P.A., qui détermine Lacan à réinterroger les fondements de la psychanalyse, avec toutes les équivoques que permet en français ce terme de fondement : la fondation, la base, l'assiette, l'assise, mais aussi plus trivialement ou par euphémisme : les fesses, l'anus !

À quoi donc le conduit cette réinterrogation ?

Pas à analyser Freud bien évidemment, car « on n'analyse pas le père réel », mais à affronter ce qui a rendu possible cette « négociation », soit l'analyse elle-même et plus particulièrement l'analyse didactique.

« Certains, au-dehors, peuvent s'étonner qu'à cette négociation, et d'une façon très insistante, aient participé tels de mes analysés, voire analysés encore en cours. Et de s'interroger – comment une chose pareille est-elle possible, si ce n'est qu'il y a, au niveau des rapports de vos analysés à vous, quelque discord qui met en question la valeur même de l'analyse ?

Eh bien, c'est justement de partir de ce qui peut être ici matière à scandale, que nous pouvons serrer d'une façon plus précise ce qui s'appelle la psychanalyse didactique – cette praxis, ou étape de la praxis, laissée, par tout ce qui se publie, complètement dans l'ombre – et apporter quelque lumière concernant ses buts, ses limites, ses effets ». (Lacan, 1973, p. 11).

Ce n'est donc pas comme doctrine ou théorie que la psychanalyse est ici prioritairement envisagée par Lacan, c'est en tant que praxis. On peut à ce propos introduire ici deux remarques. La

première pour dire que ce faisant Lacan ne satisfait pas qu'à un effet de mode, même si on ne peut exclure totalement l'hypothèse d'un « jeu de séduction » vis-à-vis d'Althusser et de ses élèves rompus à Gramsci et Mao Tsé-Toung ; l'insistance qu'il met à tenter d'élucider le processus analytique, sa préoccupation quant à sa fin et au nouage de celle-ci à la formation de l'analyste, montrent qu'il s'agit d'un enseignement qui va de la pratique pour y retourner, et dont la préoccupation majeure sinon exclusive est la formation des analystes. La seconde pour dire qu'un tel souci pour l'expérience conduit paradoxalement Lacan à ouvrir la psychanalyse sur son dehors plutôt qu'à l'enfermer dans des considérations pragmatiques ou techniques. C'est d'ailleurs, entre autres, ce qui fait le prix de ce Séminaire qui porte tout à la fois sur la *structure*, la *clinique* et la *politique* (de la psychanalyse).

Nous sommes aujourd'hui mieux à même de saisir la nécessité de cette triple perspective. En effet, la suite que Lacan a donnée à son enseignement nous a rendus sensibles au fait que

1) si la psychanalyse est une pratique, cette pratique ne se limite pas à une *pratique clinique* au sens étroit de ce terme qui peut aller jusqu'à sa réduction et résorption dans la thérapeutique. Si la psychanalyse est le « traitement distribué par un psychanalyste » selon la définition humoristique de Lacan, cette définition ne saurait l'épuiser pour autant qu'elle est aussi et dans le même temps une *expérience de savoir* – dimension épistémique de la cure – et une *expérience éthique* ;

2) si la psychanalyse est une pratique, elle est justiciable de ce que Lacan énonce à propos des pratiques, à savoir qu'« une pratique n'a pas besoin d'être éclairée pour opérer » (*Télévision*, 1973, p. 17).

C'est pourquoi il dira de ses collègues de l'I.P.A. : « Ils ne veulent rien savoir du discours qui les conditionne. Mais ça ne les en exclut pas : bien loin de là, puisqu'ils fonctionnent comme analystes, ce qui veut dire qu'il y a des gens qui s'analysent avec eux. À ce discours donc, ils satisfont, même si certains de ses effets sont par eux méconnus. Dans l'ensemble la prudence ne leur manque pas ; et même si ce n'est pas la vraie, ça peut être la bonne. » (*Idem*, p. 28) ;

3) dès 1956, dans « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » (1966), Lacan a fermement établi le lien de la

clinique et de la politique, notamment avec sa distinction fine et rigoureuse des trois niveaux du *tactique*, du *stratégique* et du *politique*. On sait que dans cette perspective la *politique de l'analyste* qui domine sa tactique et sa stratégie concerne la fin et la finalité de la psychanalyse. C'est donc à cette question déjà classique qu'il donnera la suite qui s'impose en la reconsidérant au regard de l'*aliénation* et de la *séparation* de la psychanalyse à l'endroit de cet *Autre* qu'est, pour elle, la science.

La science est donc, dans le champ des discours et des savoirs, l'événement sans pair à partir duquel Lacan reconsidère la psychanalyse : ses fondements, sa structure, sa logique, sa fin et ses finalités, son éthique, le désir requis chez l'agent de son opération. Il ne s'agit donc guère d'une « récréation philosophique » ou épistémologique que Lacan se serait offerte pour se consoler de l'interruption de son Séminaire sur les Noms-du-Père. En fait, Lacan ne fait que poursuivre d'une certaine façon, sur un autre terrain et avec d'autres références, son interrogation sur les Noms-du-Père dans ce livre XI du Séminaire : « Ce que j'avais à dire sur les Noms-du-Père ne visait à rien d'autre, en effet, qu'à mettre en question l'origine, à savoir par quel privilège le désir de Freud avait pu trouver, dans le champ de l'expérience qu'il désigne comme l'inconscient, la porte d'entrée. Remonter à cette origine est tout à fait essentiel si nous voulons mettre l'analyse sur les pieds ». (1973, p.16).

Il s'agit donc pleinement d'une question du père, c'est-à-dire de la question de l'origine et de son principe de réponse. Et cette question, logiquement, bien que cette logique soit ici déterminée culturellement, débouche sur le « péché originel de l'analyse. Il faut bien qu'il y en ait un. Le vrai n'est peut-être qu'une seule chose, c'est le désir de Freud lui-même, à savoir le fait que quelque chose, dans Freud, n'a jamais été analysé ».

Et Lacan d'ajouter : « C'est exactement là que j'en étais au moment où, par une singulière coïncidence, j'ai été mis en position de me démettre de mon séminaire. » (1973, p. 17).

De tout ce qui précède, il se dégage une thèse forte que son auteur formule d'ailleurs très clairement en réponse à une question

de Michel Tort. Cette thèse s'énonce ainsi : « ... le champ freudien de la pratique analytique restait dans la dépendance d'un certain désir originel, qui joue un rôle ambigu, mais prévalent, dans la transmission de la psychanalyse. » (1973, p. 17).

Il est difficile de ne pas s'apercevoir que ce que Lacan identifie et d'une certaine manière énonce et stigmatise, c'est ce qu'il y a de religieux – et il suffit de peu pour produire du religieux : du *père*, de l'*amour* et du *sens* – dans la psychanalyse et en particulier dans sa transmission. C'est pourquoi la mise en cause du religieux dans la psychanalyse coïncide chez Lacan avec la mise en question du désir de Freud, c'est-à-dire du père de la psychanalyse. Aussi apparaît-il que nous sommes à l'orée d'un chantier qui va consister à « laïciser » la psychanalyse, chantier qui ne trouvera son accomplissement – mais n'est-ce pas une tâche infinie ? – que six années plus tard avec l'introduction d'un « Au-delà du complexe d'Œdipe » – soit le caractère nécessaire mais non suffisant du parricide, pour autant que la castration (de jouissance) n'est pas le fait du père mais l'effet du langage – et l'invention de la catégorie de *discours de l'analyste* qui fixe et clarifie la position de l'analyste : ni père, ni Maître, mais « semblant de la cause du désir », forme laïque s'il en est de l'agent de la castration.

Ces considérations suffisent à éclairer, me semble-t-il, pourquoi le propos de Lacan ne se déploie pas dans le cadre étroit d'un dialogue entre science et psychanalyse.

« Entre science et religion »

La formule « entre science et religion » pourrait donner ce qu'on peut appeler la localisation, la topique de la psychanalyse qui se situe dans une certaine dépendance ou lien à la science et à la religion, sans se confondre avec aucune d'elles. C'est presque un constat qu'impose la considération de l'institution analytique et de la cure – places et fonctions du père, du sens et du transfert dans la psychanalyse – d'une part et d'autre part la prise en compte des conditions de possibilité de la psychanalyse ainsi que des exigences épistémiques, méthodologiques et éthiques qui l'animent.

Sur ce constat Lacan va greffer une ambition pour la psychanalyse : d'abord la dégager de la religion pour la vider de son noyau religieux, pour l'inscrire ensuite dans le champ de la science, de la rationalité scientifique mais tout en préservant ce qui, de la psychanalyse, est et restera irréductible à la science.

Car c'est bien là le drame de la psychanalyse : d'avoir pour condition la science moderne – à l'exclusion de toute autre – et d'avoir pour sujet le *sujet de la science*, elle se trouve vis-à-vis de la science dans un rapport d'hétéronomie fondamentale, d'*aliénation* voire. En effet, sans la science et le sujet qui lui est corrélatif, la psychanalyse est tout simplement impensable, impraticable et inopérante. Mais en devenant scientifique, c'est-à-dire expérimentale, reproductible, objective et mathématisée, elle disparaît en tant que psychanalyse. C'est cette difficulté qui me paraît rendre raison de la perspective choisie par Lacan d'aborder les liens de la psychanalyse et de la science simultanément du point de vue des fondements et du point de vue de la pratique.

Si la psychanalyse est avant tout une *praxis*, c'est-à-dire une « action concertée par l'homme en vue de traiter le réel par le symbolique », tous les critères communément admis pour éprouver la scientificité d'une théorie apparaissent ici vains. Aucune preuve par la *recherche* – projet et méthode –, par la définition du *champ*, par la détermination de l'*objet*, par la *reproductibilité de l'expérience*, par le désir de l'*opérateur* ou par la *formalisation* ne suffit pour attester ou contester la scientificité de la psychanalyse. Avant d'être une théorie et un corps de savoir, la psychanalyse est donc une pratique qui s'emploie à transformer par la parole – association libre *et* interprétation – un sujet qui en fait la demande, généralement parce qu'il souffre, et dont un certain rapport au sujet supposé savoir lui fait considérer ce dont il souffre comme une manifestation symptomatique de son inconscient.

À l'horizon de l'analyse, il y a donc l'*acte analytique* et les effets de transformation du sujet qui en sont attendus et non la production de connaissances selon certaines procédures, règles et

contraintes qui garantissent le rapport vérifié et vérifiable à l'objet dont elles sont censées produire l'intelligibilité.

Seulement, de cette pratique, il s'est aussi déposé un savoir que son inventeur a voulu rigoureux, articulé, transmissible, et pour lequel il a toujours nourri une ambition de scientificité. À partir de là, deux voies s'ouvrent pour situer la psychanalyse au regard de la science.

La première est théorique, historique et épistémologique ; la psychanalyse y est plutôt envisagée comme un corps de concepts organiques. La seconde consiste à isoler le caractère différentiel de la pratique analytique et de la structure de son expérience en la comparant et en l'opposant aux trois éminentes pratiques sociales qui l'ont précédée : la *magie*, la *religion* et la *science*.

C'est la première voie que Lacan emprunte dans le *Séminaire XI*, n'expérimentant la seconde que deux ans plus tard dans « La science et la vérité » – qui est aussi la leçon inaugurale du *Séminaire XIII, L'Objet de la psychanalyse* –, et n'en tirant les conséquences les plus radicales qu'en 1970 avec la mise en place des *quatre discours* dans *L'Envers de la psychanalyse*.

Qu'il me suffise ici de ne convoquer que la deuxième voie ouverte par Lacan, celle qui est fondée sur la catégorie de discours et qui ouvre sur la notion de champ lacanien.

J'ai évoqué plus haut l'importance que revêtait aux yeux de Lacan le fait que la psychanalyse soit avant tout une praxis, un procès de transformation de l'économie de jouissance d'un sujet, soit l'exact opposé d'une opération de production d'un savoir positif. Cette considération le conduira, en 1965, non seulement à distinguer la psychanalyse de la science mais à les opposer. Le texte qui accomplit cette rupture s'intitule « La science et la vérité » (1966, p. 855-877). Lacan y entreprend l'examen systématique de trois pratiques sociales importantes (la magie, la religion, la science) qu'il commence par distinguer les unes des autres pour finir par leur opposer à toutes trois la psychanalyse comme mode original de mise en jeu de la vérité comme cause.

Partant de l'idée que la vérité est cause, Lacan ordonne les quatre pratiques sociales retenues – magie, religion, science, psychanalyse – à partir de la diffraction de la cause chez Aristote en quatre modalités : Cause *matérielle*, cause *formelle*, cause *finale* et cause *efficiente* d'une part et d'autre part au mécanisme psychique freudien mis en jeu pour métaboliser la fonction de la vérité comme cause.

Dans la magie, en tant qu'elle se caractérise par la croyance en l'efficacité absolue de ses pratiques, et supposant « le signifiant répondant comme tel au signifiant », le signifiant dans la nature obéissant au signifiant de l'incantation, c'est sous la modalité de la cause efficiente que nous avons affaire à la vérité comme cause. La vérité comme cause y est *refoulée*. Autrement dit, le savoir y est voilé, dissimulé dans la tradition opératoire comme dans son acte.

La religion, elle, se caractériserait par une *dénégation* (*Verneinung*) de la vérité comme cause, avec comme conséquences :

- l'abandon à Dieu de la charge de la cause ;
- le sacrifice à l'Autre divin de la cause de son désir ;
- la soumission de sa demande au désir supposé d'un Dieu dès lors à séduire ; et qui dit séduction dit entrée en jeu et entrée dans le jeu du mensonge et de la tromperie de l'amour ;
- l'installation de la vérité en position de culpabilité ;
- le renvoi de la vérité en position de *cause finale* (perspective eschatologique, explication par les fins dernières).

À l'opposé de la magie et de la religion qui, respectivement, refoule et dénie (au sens de la *Verneinung* et non de la *Verleugnung*) la vérité comme cause, la science se caractériserait par le fait que, de la vérité comme cause, *elle n'en voudrait rien savoir*, formule qui équivaut à la *Verwerfung* freudienne, soit la *forclusion*. Ce mécanisme assure dès lors un lien sinon d'homologie en tout cas d'analogie entre science et psychose. Cette forclusion de la vérité comme cause, qui laisse vide, blanche, la place de la vérité dans la structure du discours de la science, a pour conséquence que l'incidence de la vérité, dans la science, est à reconnaître sous l'aspect de

la cause *formelle*. D'où l'élimination tendancielle de la question de la cause au profit de celles de la légalité et de la régularité.

Si telle est la structure de la science, il paraît évident que la psychanalyse ne peut s'y intégrer et s'y fondre, ne serait-ce qu'en raison du seul fait qu'elle est contrainte de réintroduire dans le champ scientifique le Nom-du-Père.

Pour Lacan, la psychanalyse – et c'est en cela qu'elle se distingue et s'oppose tant à la magie, à la religion qu'à la science – ne refoule, ni ne dénie, ni ne forclôt l'incidence de la vérité comme cause. Au contraire, elle se spécifie d'introduire celle-ci sous son aspect de *cause matérielle*, y compris en révisant le statut de la causalité traditionnelle pour fonder la causalité psychique mieux dite *causalité logique* (causalité par le logos, par le langage). Cette vérité comme *cause matérielle* est à rapporter à l'incidence du signifiant, à la fonction du signifiant comme cause et à la matérialité de la chaîne signifiante (*matérialité*).

C'est cette doctrine du signifiant qui fonde la vérité comme « ce qui s'instaure de la dimension signifiante » et allègue ou refonde sa fonction causale. Le sujet du signifiant apparaît désormais comme l'effet dans le réel du signifiant qui le cause matériellement en causant cette division incommensurable qui déporte l'être du sujet dans la cause de son désir. C'est cet objet, issu de la *séparation du sujet*, objet foncièrement et originellement perdu, qui constitue l'objet de la psychanalyse. N'est-ce pas suffisant pour attester de *l'exclusion interne* de la psychanalyse du champ de la science ?

4.3

En 1970, Lacan examine le langage dans son statut de fondement du lien social, les modes de liens sociaux qui s'en déduisent et les effets de parole induits par ses contraintes dans les structures ainsi constituées.

Rappelons que la question du lien social est envisagée par Lacan dans un « colloque » avec Freud et avec Wittgenstein.

Lacan prend son départ dans ce qu'il est convenu d'appeler les « trois impossibles » freudiens. « Gouverner, éduquer,

psychanalyser » sont trois tâches impossibles, disait Freud. Lacan, dont les préoccupations du moment rencontraient cette problématique, s'est attaché à fonder en raison l'impossibilité de ces trois opérations – auxquelles il ajoute un quatrième de son cru : *faire désirer*.

De ces « choses folles », comme il dit, Lacan fera tout simplement les quatre modes fondamentaux du lien social entre les êtres parlants. Chaque discours est une structure quaternaire constituée des places de la *vérité*, du *semblant*, de *l'autre* et de la *production*. À ces places tournent les quatre éléments de la structure : S1, le signifiant-maître ; S2, le savoir ; \$, le sujet ; a, le plus-de-jouir. C'est la rotation de ces termes à ces places – elles, fixes –, selon le principe du quart de tour, qui permet le passage d'une structure de discours à une autre.

Si la possibilité de tous les discours se trouve inscrite dans la structure (structure du langage, action de cette structure sur l'organisme, l'effet de cette action, le sujet, et son produit, *a*), c'est par la voie de l'histoire – exigence didactique ? – que Lacan rend compte de l'émergence successive des discours, jusqu'au dernier-né : la psychanalyse.

Comme point de départ, il prend la constitution du discours du Maître. C'est le discours originaire, fondamental. Il est lié à l'avènement du politique et s'ordonne à partir du mythe hégélien de la dialectique du Maître et de l'Esclave. En outre, il a cette particularité de présentifier le discours de l'inconscient lui-même, c'est-à-dire de fournir le principe de la représentation signifiante du sujet, la perte de jouissance qui en résulte, et « l'exclusion du fantasme » qui rend ledit discours du Maître « aveugle et con ». La primarité et le caractère fondamental de ce discours tiennent à ce qu'il y a une parfaite congruence entre les places et les termes, chaque terme y étant exactement à sa place. Ce trait en fait par excellence le discours de l'ordre, du « il faut que ça tourne », « il faut que ça marche ». D'où aussi la définition du désir du Maître comme « désir que ça marche ».

La formalisation proposée du discours du Maître est :

$$\frac{S1}{\$} \xrightarrow{\text{impossible}} \frac{S2}{a}$$

//

La structure du discours fonctionnant sur un contraste entre la première ligne et la seconde, Lacan met l'accent sur ceci que ce qui fait le réel du discours du Maître, c'est l'impossibilité structurale qu'il y a à commander au savoir. Mais ce discours du Maître, dans sa forme pure, originelle, n'existerait plus selon Lacan. Elle ne se rencontrerait plus que sous des formes modifiées : discours du capitalisme, colonisation, (« forme exotique du discours du Maître »), ou sous la forme du discours de l'Universitaire.

Le discours de l'Universitaire est à la fois un dialecte du discours du Maître, une forme adoucie et édulcorée de celui-ci, et un lien social sui generis. Il s'écrit :

$$\frac{S2}{S1} \xrightarrow{\hspace{2cm}} \frac{a}{\$}$$

//
impuissance

Ce discours se situe d'un autre impossible, celui que le Tout-savoir puisse commander la production d'un sujet pensant partir d'un déchet. Sous ce terme de discours de l'Universitaire, Lacan essaie de subsumer tous les liens sociaux qui justifient et opèrent dans leur pratique de production de sujets conformes, adaptés voire formatés, à partir du savoir en position de semblant : relèvent donc de ce discours aussi bien des pratiques éducatives, de réadaptation, de correction et de discipline que des pratiques d'endoctrinement, de conversion, d'intégration ou d'assimilation. Ce qui spécifie ce discours est qu'il s'agit toujours de *produire* le sujet au lieu de l'effectuer. D'ailleurs, Lacan lui donne un nom générique : bureaucratie ; à entendre non pas comme « savoir de Tout » mais « Tout-savoir ». Il y a, depuis notamment la constitution de la science moderne, une sorte de modification du discours de l'Universitaire du fait de sa dépendance à l'endroit du discours de la science. De ce qu'il intime comme commandement un « Continue à savoir », et de ce qu'il produit un sujet divisé, le discours de l'Universitaire rend

possible le discours qui le suit et dont il est strictement l'envers : le discours de l'hystérique.

Le discours de l'hystérique est le lien social qui conduit au savoir, à la production d'un savoir par le Maître. C'est pourquoi Lacan avance qu'il a une structure presque équivalente à celle du discours de la science. Ordonné autour de l'impossible de « faire désirer », ce discours se soutient du commandement de l'hystérique au Maître, de produire un savoir sur la cause de son déchirement symptomatique ; savoir toujours insuffisant et vain, de ne pouvoir rejoindre et résorber l'objet comme cause du désir de l'hystérique en position de vérité. Le discours de l'hystérique s'écrit :

$$\begin{array}{ccc} \frac{\$}{a} & \xrightarrow{\hspace{2cm}} & \frac{S1}{S2} \\ & // & \\ & \text{impuissance} & \end{array}$$

Le lien étroit et organique pour ne pas dire l'identité structurale entre le discours de l'hystérique et le discours de la science explique, au moins en partie, que le lien social que détermine et qu'a rendu possible le discours de l'hystérique soit le discours de l'analyste.

La psychanalyse, en tant que structure de discours, est donc la dernière née des « quatre discours radicaux » isolés par Jacques Lacan. Comme chacun des trois autres précédemment évoqués, le discours de l'analyste se situe d'un impossible et d'une impuissance. Impossibilité d'être, d'incarner voire simplement de représenter la cause du désir d'un sujet et impuissance de conjointre le savoir en position de vérité et les signifiants-maîtres du sujet en place de production.

Pour le discours de l'analyste Lacan propose l'écriture suivante :

$$\begin{array}{ccc} \frac{a}{S2} & \xrightarrow{\hspace{2cm}} & \frac{\$}{S1} \\ & // & \\ & \text{impossible} & \end{array}$$

Deux observations pour conclure sur ce point :

– la première pour dire qu'on ne saurait ignorer le déplacement qui a conduit Lacan, d'une élaboration à l'autre, à opposer d'abord la science – comme ce qui ressortit à la psychose – à la psychanalyse – comme ce qui réintroduit dans la considération scientifique le Nom-du-Père –, pour ensuite faire relever la science du discours de l'hystérique et ne l'opposer à la psychanalyse qu'en tant que cette dernière, qu'il conditionne, parie « du père au pire » ;

– la deuxième pour relever un point qui peut sembler énigmatique : le *discours de la science*, si convoqué pourtant, n'est guère élevé par Lacan au rang de « lien social fondamental », de « discours radical ». Il suffira de poser ici la question : pourquoi ?

4.4

Derrière la « clinique borroméenne », le paradigme du « non-rapport », la promotion de la « fonction du symptôme », le thème de la science et de la psychanalyse continuera de hanter le dernier enseignement de Lacan.

De 1975, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines » (Lacan, 1976, p. 6-63), à 1978, *Le Moment de conclure*, on assiste à un traitement tout à fait particulier de la question qui nous occupe. L'important n'est d'ailleurs pas qu'aux élaborations ambitieuses et aux formalismes sophistiqués succèdent des formules quasi aphoristiques ; il tient en ceci que Lacan y procède à une véritable et très sévère réévaluation de la science comme de la psychanalyse. Chacune sort de cette opération, sinon dévaluée, en tout cas *destituée* de sa position d'idéal épistémique ou praxique.

De cet examen à nouveaux frais, la psychanalyse sort moins « arrogante », plus modeste ; pour la qualifier, les termes convoqués sont les plus humbles : *technique, pratique*.

Technique parce qu'elle est de l'ordre d'un *savoir-faire*, *technè* – à entendre comme savoir-faire spécifique à un objet et qui peut tenir compte des circonstances particulières, de la *contingence* – et non pas *épistémè*, même s'il s'agit d'une *technè* qui comporte, comme la médecine ou la navigation, une part de savoir.

Pratique, parce qu'elle est essentiellement un processus qui vise le changement, la transformation de celui qui s'y soumet. Mais elle n'est pas n'importe quelle pratique, elle est une « pratique du bavardage ». C'est à ce propos qu'il introduit le mot d'*escroquerie* qui ne veut pas dire *imposture* : est escroquerie toute activité humaine qui est fondée sur les mots. Ainsi est-on conduit à cette définition tout à fait minimale de la psychanalyse : « c'est un biais pratique pour mieux se sentir » (*L'insu ...*, leçon du 14 décembre 1976). D'où l'idée aussi que « l'analyse est réellement la queue de la médecine, la place où elle peut trouver refuge (...) » (« Conférences et entretiens », p. 18). Ou encore : « Le curieux est que Freud pensait qu'il faisait de la science. Il ne faisait pas de la science, il était en train de produire une certaine pratique qui peut-être caractérisée comme la dernière fleur de la médecine. » (*idem*, p. 18).

Ces deux traits suffiront aux yeux de Lacan pour la séparer de la science qu'il ne semble plus réduire à sa définition comme théorie mathématisée du réel ou de la nature qu'il emprunte tout à la fois à Heidegger, Kojève et Koyré ; la surprise, ici, est qu'il se fonde sur le critère poppérien de la « non-réfutabilité » pour exclure la psychanalyse du champ de la science.

Quant à la science, le diagnostic sur lui porté n'est pas moins sévère. Certes Lacan lui conserve sa place tout à fait éminente, et loin de la ravalier au rang des types de savoirs dont elle s'est dégagée pour se constituer (astrologie, numérologie, phlogistique etc.), il continue d'en louer la cohérence, la rigueur, l'efficacité.

On peut ramener à six propositions simples la critique de la science telle qu'on peut l'extraire de la partie terminale de l'enseignement de Lacan :

1. *La science est calcul* : et cette essence de calcul lui aliène tout un champ de l'être inaccessible à son projet et à sa méthode.

2. *La science ne laisse aucune place à l'homme* : cette même thèse qui a servi, en tant que principe anti-humaniste, structuraliste, pour rattacher la psychanalyse au train de la science, via la linguistique et l'anthropologie structurale, est ici revisitée à partir de la

perspective développée par A. Koyré (1968) dans son texte magistral « Sens et portée de la synthèse newtonienne ».

3. *La science est emprise, maîtrise* : dominée par la technique – qui est loin d'être seulement son application – et l'économie, inféodée à l'université, la science se mue en instrument de pouvoir ou de tremplin en vue de pouvoir, et tendanciellement se dilue dans la politique ou les politiques de la science ;

4. *la science est fantasme* : on pourrait presque dire qu'elle l'est triplement. D'abord comme *projet*, ensuite comme *volonté de maîtrise* du réel, enfin en tant qu'*impuissance*, condamnée qu'elle est à l'exploration partielle et partielle de l'étant. Mais Lacan va beaucoup plus loin puisqu'il affirme que « la science n'est rien d'autre qu'un fantasme, qu'un noyau fantasmatique ». (*Le Moment de conclure*, leçon du 20 décembre 1977).

Seulement, fantasme, ici, ne veut pas dire imaginaire au sens d'illusoire ou d'irréel. Que la science ne soit que fantasme n'objecte en rien au fait qu'elle soit efficiente, qu'elle produise des effets dans le réel. Elle exhibe et rend sensible seulement ce que Lacan appelle sa futilité : « La science est une futilité qui n'a de poids dans la vie d'aucun, bien qu'elle ait des effets : la télévision par exemple, mais ses effets ne tiennent à rien qu'au fantasme qui (...) « hycroît » (*Le Moment de conclure*, idem).

De ce que la science se réduise au fantasme, il résulte *a minima* deux conséquences :

– comme savoir, elle aussi tourne en rond et donc ne constitue pas un progrès ;

– par ailleurs, toujours comme savoir, la science ne s'est pas affranchie de la religion : « ... tout ce qui s'énonce, jusqu'à présent comme science, est suspendu à l'idée de Dieu. La science et la religion vont très bien ensemble. C'est un Dieu-lire ! » (*L'insu ...*, leçon du 10 mai 1977).

Le paradoxe est que cette collusion de la religion et de la science n'est pas sans conséquence sur la psychanalyse que la science moderne conditionne : « L'hypothèse de l'inconscient, Freud le souligne, c'est quelque qui ne peut tenir qu'à supposer le

Nom-du-Père. Supposer le Nom-du-Père, c'est Dieu. C'est en ça que, la psychanalyse, de réussir, prouve que le Nom-du-Père on peut aussi bien s'en passer. On peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir. » (*Le sinthome*, leçon du 13 avril 1976)

5. *La science est « pulsion de mort »* : ou plus exactement, elle est liée à la pulsion de mort. Cette thèse, qui peut paraître abrupte, injuste ou sans nuance n'est-elle pas contenue dans toutes celles qui précèdent ?

À sa façon, Freud l'anticipait, à la fois par ce qu'il a mis en évidence de la pulsion d'emprise et par la définition même qu'il propose de la pulsion de mort : « retour à l'inanimé ». N'est-ce pas le fond, l'essence même qui anime le projet post-newtonien de la science contemporaine ? Ou alors le syntagme de « biologie moléculaire » n'a pas de sens et le témoignage de F. Jacob une calomnie : « On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires. » (Jacob F., 1970, p. 320-321).

Pour conclure, il convient de faire retour à notre point de départ. Le projet radical de l'enseignement de Lacan, j'y ai suffisamment insisté, a trait à la psychanalyse dans son rapport à la science et au réel. D'ailleurs, même cette catégorie de réel a une origine scientifique en tant que Lacan la construit à partir de la formule de Koyré – le réel, c'est l'impossible (Koyré, 1956, p. 84) – et de l'impasse de la formalisation mathématique – l'impossible à écrire.

Je terminerai par l'introduction de cinq propositions ayant allure et valeur de thèses :

1) le rapport science/psychanalyse n'est pas un motif local ou seulement récurrent et insistant dans l'enseignement de Jacques Lacan : il en structure le projet ;

2) chacune des contributions décisives de Jacques Lacan dans le champ de la psychanalyse – à son savoir, à sa pratique, à sa politique – s'est réalisée sur le fond de cette thématique et en constitue un surgeon ;

3) cette problématique détermine le statut même et la forme de l'intervention spécifique de Lacan dans le champ psychanalytique : il s'agit d'un enseignement, c'est-à-dire d'une activité comportant certes une élaboration de savoir mais qui est essentiellement orientée par la question de la *formation* et de la *transmission* – dans leur différence voire leur antinomie avec l'initiation – et le type de rationalité qu'elle appelle ;

4) dans cette perspective la psychanalyse ne pouvait s'édifier, ne peut et ne pourra se développer que sur les deux piliers que sont *l'expérience* et la *raison*, c'est-à-dire la *structure*. La première sans la seconde est non pas inopérante ou inefficace mais aveugle ; la seconde sans la première est principe d'inhibition ;

5) la psychanalyse est certes fille de la science mais elle ne s'accomplit véritablement en tant que psychanalyse – simultanément et indissolublement expérience de savoir, expérience de vérité et expérience éthique – que dans et par son mouvement de séparation d'avec la science, son Autre.

Insistons sur cette séparation. Elle s'est opérée et se réitère autour de la question de la place à réserver aux « choses de l'amour » (Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, leçon du 6 janvier 1972). Cette place est forclosée dans la science et dans son discours. Je propose d'appeler « roc du transfert » ce point de séparation. En effet, le transfert m'apparaît comme l'indice, l'index des difficultés et la pierre d'achoppement de l'articulation de la science et de la psychanalyse :

– le transfert est – peut-être avec la pulsion – le concept fondamental de la psychanalyse sur lequel et à propos duquel la science comme savoir ou comme méthode ne nous est absolument d'aucun secours ; en tant « qu'amour adressé au savoir », le transfert est rejeté de son champ. Aussi est-il le concept auquel la référence à la science n'apporte aucun éclairage, dans l'élaboration duquel elle n'a apporté la moindre avancée ;

– cette forclusion du transfert en tant qu'amour, dans la science, n'est bien évidemment pas sans conséquences :

a) solidarité voire identité de la science et de la pulsion de mort ;

- b) « pornographie » de la science au sens de la mise en avant exclusive des valeurs de maîtrise, de rationalité, de technicité et de transparence ;
- c) despotisme de l'utile ;
- d) harmonie de la science et du marché (« discours du capitaliste » en tant que forme modifiée et contemporaine du discours du maître), tous deux fondés sur la forclusion de la castration, le rejet des « choses de l'amour » ;
- e) opposition voire antagonisme des styles de transmission de l'une et de l'autre : travail de transfert et transfert de travail pour la psychanalyse, tentative désespérée et non dénuée de drames d'une transmission sans sujet, sans maître et sans dette pour la science.

« De la science à la psychanalyse », tel est donc le sens, l'orientation, le trajet, le parcours réel accompli par Freud, même à son insu, et contre la lettre de son projet. Cette formule est équivalente à : la science, et puis la psychanalyse. Elle consacre la séparation évoquée plus haut et autorise à dire ceci : si la science moderne s'est édifiée sur le fond d'un certain nombre de rejets et d'exclusions – qualité, substance, sujet, sens, équivoque –, la psychanalyse s'est quant à elle constituée positivement par la réadmission, la réintroduction dans le champ scientifique du Nom-du-Père, de l'amour – transfert –, de la parole, de la jouissance – corps –, du sexe – le féminin.

Il serait aussi vain de vouloir inverser ce mouvement que de tenter de refonder la science à partir de ce qu'elle a dû exclure pour se constituer. Entre la culture – qui est hôte de la contingence, qui héberge aussi bien l'amour, la guerre que la politique – et la science qui n'admet foncièrement que le nécessaire, la psychanalyse a choisi.

C'est son honneur, et peut-être aussi sa fragilité, parce que ce choix la condamne à ne plus pouvoir que faire cortège à la science. Mais par là même elle se fait *antidote*, sinon de la science, en tout cas de son projet de re-naturalisation du monde, de l'être, et donc de l'esprit.

Bibliographie

- Freud S., (1900), *L'Interprétation des rêves*, éd. rev. et aug. par D. Berger, traduit par I. Meyerson, Paris, P.U. F, 1967.
- Granger G-G., (1960), *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier.
- Heidegger M., (1938), « L'époque des "conceptions du monde" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- Heidegger M., (1953), « La question de la technique », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.
- Koyré A., (1966), *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.
- Koyré A., (1968), *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968.
- Koyré A., (1937), « Entretiens sur Descartes », in *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, 1962.
- Lacan J., (1966), *Écrits*, Paris, Seuil.
- 1964 : *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1973.
- 1969-1970 : *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, 1991.
- 1969 : « Comptes rendus d'enseignement (1904-1963) », *Ornicar?*, n° 24, 1984, Paris, Navarin éditeur.
- 1970 : « Radiophonie », *Scilicet*, n° 2/3, 1970, Paris, Seuil.
- 1975 : « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6/7, 1976.
- Lévi-Strauss C., (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.
- Milner J-C.,(1995), *L'Œuvre claire*, Paris, Seuil.
- Porge É., (1997), *Les Noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*, Toulouse, Érès, « Point Hors Ligne ».

MORCEAUX CHOISIS

AUSTRALIE
Susan Schwartz

Cette chose nommée amour
Sir Thomas Wyatt et la poésie de l'impossible

L'éthique de la psychanalyse se situe au-delà de la loi de l'interdit, au-delà de la régulation du désir et au-delà du signifiant. C'est une éthique au niveau de la pulsion, une éthique établie par rapport à *das Ding*, la Chose non symbolisable.

Comme le dit Lacan, dans le *Séminaire VII*, la Chose « est ce qui dans le réel, le réel primordial, souffre du fait du signifiant ¹ ». Le signifiant ne peut que percer la Chose, il ne peut jamais la représenter. Lacan trouve un modèle exemplaire de la nature traumatique de la Chose dans la poésie de l'amour courtois. Les poèmes narrent, depuis un espace situé entre la vie et la mort, l'amour sans espoir du Chevalier pour sa Dame. La Dame est littéralement une véritable femme fatale qui représente, pour le Chevalier, l'emblème d'un Bien Suprême. Soumis aux exigences impérieuses de la Dame, le Chevalier souffre douloureusement. Il en vient même à douter de la bonté essentielle de la Dame, mais il n'échappe jamais à sa zone d'influence ; Lacan assimile ce doute à la crise de moralité diversement explicitée par Kant et Sade et il situe les deux philosophies de la contrainte par rapport à la Chose. Là où Kant comprend la moralité à la fois en termes d'impératif – vous pouvez parce que vous devez – et d'applications de maximes universelles séparées de possibles motifs, le libertinage de Sade produit une injonction encore plus exigeante de jouissance. La démarche révolutionnaire de Freud a été d'inverser le fondement de la loi morale et de montrer que, au niveau du principe du plaisir, il n'y a nul Souverain Bien, que le Souverain Bien qui est *das Ding*, qui est la mère, est aussi l'objet de l'inceste, que c'est un bien interdit et qu'il n'y a nul autre bien ².

1. Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*.

2. *Idem*.

Parce que l'objet du désir est un objet interdit, le sujet s'en tient à distance, mais, comme l'indique Lacan, cette distance est un mode de proximité. La Chose est en fait la « voisine » du sujet quand il s'agit de sa relation avec son désir ³. La notion de la loi morale, selon Lacan, est qu'elle « aspire au réel en tant que tel, au réel dans la mesure où il peut être une garantie de la Chose ⁴ ». Ceci confirme l'existence d'une loi au-delà de la loi de l'inconscient, la loi du signifiant. *Das Ding* en tant que réel est au niveau de la pulsion ⁵.

Dans la poésie de l'amour courtois, nous pouvons voir que le doute même du Chevalier quant à la bonté essentielle de la Dame est une défense contre le réel, car la Dame, en tant qu'incarnation du Bien se trouve à la place du manque qui cause son désir.

Il tente de circonscrire la présence – absence traumatique de la Dame dans le poème. À un niveau, elle est l'objet autour duquel le poème est formé, mais en tant que représentant de la Chose, elle est associée à la douleur plutôt qu'au plaisir. Le poème est fondé sur l'inaccessibilité du Bien que le Chevalier cherche si désespérément, et, comme telle, la poésie de l'amour courtois est une poésie de l'impossibilité. Elle exprime en détail les souffrances qu'éprouve le Chevalier du fait de la proximité de la Dame implacable. Son désir est qu'elle lui montre de la pitié mais le Chevalier a une affinité avec les signifiants grâce auxquels il se protège contre elle, car la Dame n'est ni douce ni aimante. Elle n'est bonne dans aucun sens du mot, elle n'est ni généreuse, ni compréhensive, ni même de la même nature, elle est fondamentalement hétérogène, inhumaine, cruelle, impitoyable et capricieuse. Lacan joue avec l'étymologie du mot *domnei*, souvent employé dans la rhétorique de l'amour courtois, le rapprochement du masculin *Mi Dom*, mon Seigneur, et de *domnoyer* : caresser, ainsi que le mot *Domna*, la Dame, celle qui domine ⁶. Il tente aussi d'établir des liens sémantiques entre dame et

3. *Id.*

4. *Id.*

5. *Id.*

6. *Id.*

damage (dommage) ⁷. Lacan associe le développement de la poésie d'amour courtois et la relation vassal–maître, sur laquelle elle est fondée, avec le mécontentement culturel dû à l'écart qui sépare la dure réalité des exigences fondamentales.

Cette poésie est structurée par des impératifs contradictoires. D'une part elle met en scène la demande du sujet d'être privé de quelque chose de réel – la possibilité traumatique de la jouissance – créant ainsi le vide qui fonctionne comme cause du sujet ⁸. C'est-à-dire que le Chevalier feint de renoncer à la Dame-Chose afin d'avoir accès à elle comme objet du désir. Mais d'autre part, il gagne un plaisir pervers comme instrument de la jouissance de l'Autre. Il jouit de son abjection. En fait, son identité se constitue dans la mise en scène de son abjection. Au cours de ses prières à la Dame, les désirs les plus intimes du Chevalier s'extériorisent et s'aliènent en elle. L'amour courtois est donc une poésie de destitution subjective, une poésie par laquelle l'expression même des plaintes du Chevalier nourrit sa servitude fatale envers la Dame.

Dans la mesure où il traite d'une perte fondamentale, l'amour courtois peut aussi être vu comme une poésie du deuil. Cependant, il n'est nullement réparateur, car le Chevalier ne peut renoncer à son attachement à l'objet ⁹. Lacan a soin de distinguer entre la Chose en tant que réel et l'objet perdu. En fait, l'objet n'est pas perdu, c'est toujours un objet retrouvé, mais la Chose n'est pas objet de bazar. Elle est représentée par un objet. En fait, comme elle est voilée, elle doit être représentée par quelque chose d'autre. Lacan écrit :

« En offrant l'imitation d'un objet, [les œuvres d'art] font d'un objet quelque chose de différent. Elles se bornent à feindre d'imiter. L'objet est établi selon une certaine relation envers la Chose dans l'intention de la circonscrire et de la rendre à la fois présente et absente ¹⁰ ».

7. *Id.*

8. *Id.*

9. Lacan établit une distinction marquée entre les théories kleinienne de l'art comme réparation du corps de la mère et de l'art qui se constitue autour du vide de la chose.

10. Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII*.

Ce commentaire se réfère en particulier à la description par Lacan de l'amour courtois en tant qu'anamorphose. Le plaisir de l'anamorphose se trouve au moment où émerge la forme illusoire. Comme Lacan l'explique : « ce que nous recherchons dans l'illusion, c'est quelque chose où l'illusion en tant que telle se transcende d'une certaine manière, se détruit en démontrant qu'elle n'est là que comme signifiant ¹¹ ». Comme la Chose anamorphotique qu'on ne peut apercevoir que momentanément sous un angle particulier, la poésie de l'amour courtois permet à la Chose, l'au-delà du signifié, d'être momentanément lisible. La Dame présentée dans le poème représente l'objet de la pulsion « dont la place est circonscrite grâce à un réseau de détours, d'approximations et de presque ratages ¹² ». Ceci décrit précisément le processus de sublimation qui transforme un objet banal en la Chose inquiétante. Lacan définit la sublimation comme l'élévation de l'objet « à la dignité de la Chose ». C'est-à-dire que l'objet se voit attribuer la qualité de la sublimité grâce à son changement de position dans le fantasme du sujet et non parce que la pulsion a changé de direction et se dirige vers un autre objet, comme Freud nous le présente. La fascination qui accompagne la surévaluation excessive de l'objet, évidente dans la sublimation, la relie à la fois à la perversion et à une morale qui s'oppose au principe de réalité et dans un autre registre ¹³.

La relation du sujet à l'objet de la pulsion décrit son mode de jouissance personnelle et ainsi la nature du leurre fatal. La dimension éthique de la pulsion se trouve dans la disponibilité du sujet pour se sacrifier à la Chose qu'il aime par-dessus tout.

Pour ces raisons, il n'est pas étonnant que Lacan trouve dans la poésie de l'amour courtois un paradigme de la sublimation. L'accent n'est pas mis sur le fait d'écrire de la poésie comme sublimation, bien que cela puisse être vrai dans une certaine mesure. Mais plutôt la qualité paradigmatique de la poésie découle de la façon dont la Dame du poème représente l'effet destructeur de la

11. *Id.*

12. Zizek S.

13. Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII*.

pulsion. La fascination que le Chevalier éprouve pour son fantasme de la Dame fait d'elle l'objet sublime et annihilateur de la pulsion. C'est un poème de l'épuisement par usure qui témoigne de la complète indifférence de la Dame pour le bien être de son soupirant. C'est l'altérité radicale de la Dame, l'impossibilité de l'atteindre et de la connaître, qui l'élève à la position de Chose traumatique. Les conventions de l'amour courtois placent au premier plan le voile qu'est le langage et nous permettent d'apercevoir, derrière l'ombre de la Dame, le vide qui est la Chose – la Dame est dépersonnalisée et manque de substance réelle. Grâce au blason, liste d'attributs esthétiques et moraux, toutes les dames ne font qu'une Dame. Naturellement, le Chevalier s'identifie avec les idéaux narcissiques que la Dame représente pour lui, mais comme le démontre Slavoj Zizek, le lien narcissique est fondamentalement ambivalent et, ce qui est plus important, il est secondaire dans ce contexte ¹⁴.

La Dame, comme miroir de son soupirant, fonctionne comme une limite qui démontre les distinctions entre l'objet imaginaire et la Chose réelle, l'identification et la sublimation. Le miroir marque la limite de l'accessibilité de l'objet. Derrière l'image du miroir se trouve la Chose sublime et inaccessible. La poésie révèle la manière dont la concentration du Chevalier sur les éléments imaginaires du fantasme, sur les obstacles et les frustrations, détournent son attention au point exact de sa rencontre avec la Chose ¹⁵, car au lieu d'être l'objet de la pitié de la Dame, le Chevalier est toujours à la merci de la Dame-Chose, et dans cette relation de vassalité, l'économie de la pulsion est dominante

La poésie d'amour de Thomas Wyatt

Wyatt, qui écrit dans la première moitié du XVI^e siècle, imagine la scène d'amour par le biais de la métaphore conventionnelle de l'amour courtois : la chasse. Mais dans cette chasse, le chasseur devient la proie. Son sonnet : « Vous agréé-t-il de chasser, je sais

14. Zizek S.

15. Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII*.

où se cache une biche » met en lumière la manière dont le signifiant établit la distance instable entre le Chevalier et sa Dame, ce qui nous permet d'apercevoir la Chose. La Dame est la biche, et non pas un être humain, et cette métaphore permet à la fois d'affirmer son altérité – sa non-humanité – et de représenter le manque comme son essence. Comme l'écrit Lacan, la Dame n'est jamais caractérisée par aucune de ses vertus réelles et concrètes, par sa sagesse, sa prudence ou même sa compétence. Elle est aussi arbitraire que possible dans les épreuves qu'elle impose à son serviteur.

Dans ce poème, la chasse est un défi : « attrapez-moi si vous le pouvez ». Même ainsi, le désir de la Dame demeure une énigme, il n'a d'importance que dans la mesure où il est une fonction du masochisme du Chevalier, car, dans le poème de Wyatt, bien que la Dame soit représentée comme pourchassée, il est clair que c'est elle qui tient le carquois. Le chasseur échoue comme amant : « Je suis de ceux qui arrivent les derniers ». En fait, il se soumet au divertissement que lui procure la chasse afin d'éviter d'attraper sa proie. Le Chevalier illustre la maxime de Lacan selon laquelle si l'homme doit suivre le chemin du plaisir, il doit contourner [*das Ding*]. Il n'y a aucun Souverain Bien. De plus, au-delà d'une certaine limite, nous sommes dans une position entièrement énigmatique par rapport à ce qui se trouve à l'intérieur de *das Ding*, parce qu'il n'y a aucune règle éthique qui agisse en médiateur entre notre plaisir et sa règle réelle¹⁶. Ce poème situe la jouissance comme la limite du plaisir en même temps qu'il révèle que la jouissance est radicalement éthique dans la mesure où c'est une façon d'accéder à une demande en vue d'une action dont la conséquence inévitable est la mort¹⁷.

Le Chevalier de Wyatt se rend compte que la chasse est sans espoir : « Bien que dans un filet, je cherche à retenir le vent » – mais le lecteur n'a pas le sentiment qu'il renoncera – l'allusion au

16. *Id.*

17. Voir l'essai de Dylan Evans « From kantian ethics to mystical experience : an exploration of jouissance » (« De l'éthique kantienne à l'expérience mystique : une exploration de la jouissance »), in Dany Nobus, *Key Concepts of Lacanien Psychoanalysis*, Londres, Rebus Press, 1998. (tr. fr. Puteaux, Le monde interne).

vent suggère chez la Dame une certaine dimension éthérée qui est trompeuse. Comme le fait observer Zizek, il n'y a rien de pur ni de spirituel chez la Dame. « Elle fonctionne comme une partenaire inhumaine totalement incommensurable avec nos besoins et nos désirs ¹⁸ ». La Dame de Wyatt incarne une jouissance distillée par la fascination même qui la présente comme un idéal – elle est le Bien Suprême contre lequel le sujet doit se défendre. En tant que Chose, la limite de sa vacuité est délimitée par le collier qui entoure le cou de la biche :

« Et gravé en lettres simples et de diamants incrusté,
Est écrit autour de son beau col
Noli me tangere car je suis à César,
Et indomptée sous le licol bien qu'appriivoisée je semble ».

Nous voyons ici ce qui semble être l'union de la loi et du désir, en même temps que l'on perçoit une jouissance au-delà de la loi. La biche-Dame est marquée de l'interdit du roi – *noli me tangere*, ne me touchez pas – mais ce n'est pas seulement comme objet du désir de l'Autre qu'elle est poursuivie par le poète. Elle est plutôt poursuivie *afin de rester hors d'atteinte*. L'impossible est ici représenté comme simplement interdit.

L'art feint de domestiquer la Chose et de la rendre accessible, mais cette illusion est rendue visible. La Dame est « indomptée » et sa nature rebelle souligne ce qui la fait Autre. Les paroles de la Dame sont un défi et un avertissement, un leurre et une menace. Sa métamorphose au sein du fantasme du Chevalier est une défense contre l'anamorphose inquiétante de la Chose.

Le Chevalier paraît renoncer à la Dame, mais ce n'est que pour la conserver comme interdite et pour jouir de ses propres tentatives répétées pour transgresser les limites de la loi. Comme l'écrit Lacan, « on ne peut connaître la Chose qu'au moyen de la loi ». Mais ce n'est pas toute l'histoire. Lacan indique le changement depuis le registre du désir jusqu'à la jouissance qui est la conséquence de l'interdit. convoiter la Chose est le produit du

18. Zizek S..

commandement : Tu ne convoiteras point. Le commandement qui était censé mener à la vie se révélera mener à la mort, car la Chose a trouvé une voie et m’a séduit grâce au commandement : par lui j’en suis venu à désirer la mort.

Et telle est précisément la position dans laquelle nous trouvons le narrateur du poème de Wyatt. Il est « las », il « défaille », il abandonne la chasse, mais il est contraint de la reprendre.

La tension entre le désir et l’impossibilité est aussi développée dans « Elle fuient loin de moi celles qui un temps m’ont pourchassé », mais ce poème explore la perte de l’amour une fois qu’il a atteint son but. Un certain nombre de Dames sont métamorphosées en biches, mais il existe aussi une Dame particulière et le poème décrit la disgrâce du Chevalier :

« Elles fuient loin de moi celles qui un temps m’ont
 pourchassé.
 Pieds nus, marchant dans ma chambre,
 Je les ai vues, gentes, soumises et humbles,
 Celle qui maintenant me sont farouches et n’ont pas
 souvenance
 Que fut un temps où se mirent en péril
 Pour manger le pain dans ma main et au jour d’hui elles
 vagabondent
 Quêtant sans fin un vil caprice ».

Une fois de plus, la tentation d’apprivoiser la biche attire l’attention sur l’Autre farouche des dames et leurs caprices. Mais ici, les biches poursuivent leur gardien et, dans ce contexte, leurs pieds nus fonctionnent comme un leurre pour la pulsion. Le Chevalier se souvient d’une scène de tendresse particulière :

« Mais une fois, spécialement,
 En mince vêtement selon une mode plaisante,
 Quand sa robe flottante tomba de ses épaules
 Et qu’elle me saisit dans ses bras longs et minces
 Tout en me donnant un baiser très doux
 Et dit doucement “chevreuil bien-aimé, aimez vous
 cela ?” »

Passif, retenu par la dame, le Chevalier est maintenant la biche, le chevreuil et il est soumis au caprice de la Dame. Ayant goûté à sa pitié, il se retrouve abandonné. Sa « gentillesse », la qualité performative qui caractérise l'amour courtois l'a mené à « une étrange sorte d'abandon ». Mais quelle est cette étrangeté, si ce n'est l'effet inquiétant du comportement arbitraire de la Dame. Placée dans le rôle de dominatrice par le Chevalier, la Dame joue selon les règles. Son rôle, dans le contrat essentiellement masochiste avec le Chevalier, est d'adhérer aux conventions de l'amour courtois et de faire ainsi souffrir le Chevalier. Le Chevalier joue le rôle qui le fait souffrir précisément pour la jouissance de l'Autre et c'est ce spectacle qui est au cœur pervers du poème d'amour courtois. Car la douleur qui résulte de l'abandon de la Dame confirme le mode de jouissance du Chevalier. Le désir pervers se nourrit du plaisir de ressentir du non-plaisir. Le plaisir que le Chevalier éprouve à sa servitude ainsi que le fait de demeurer entre deux morts est évident dans « ledit amour peut être bon s'il sied ainsi ». La Dame ici n'est pas envisagée grâce à une métaphore non humaine, mais, paradoxalement son inhumanité en est d'autant plus prononcée.

« Et à ce jour, je crains encore
Les vaines paroles, les déduits moins follets.
Ce soudain caprice me laisse coi,
Et craintif de choir, je ne puis me soutenir »

Le Chevalier souffrant est perpétuellement suspendu dans un espace sublime, entre la station debout et la chute, entre la vie et la mort. Son sort est déterminé par la Dame dont les paroles et les regards capricieux le terrifient. Le centre d'intérêt de Wyatt est ici la nature de la souffrance du Chevalier.

« Las ! je marche dans un labyrinthe sans fin
Qui cherche à nouer deux contraires ;
Quand j'espère encore, je n'ai rien ;
Prisonnier en libertés
Tel un homme que nul n'ouït et qui néanmoins crie
Toujours assoiffé et rien à taster ».

La désorientation du Chevalier, tandis qu'il est dans le labyrinthe qui entoure la Dame est évidente. Il est libre mais esclave. La

contradiction est révélée par l'impossibilité d'accorder deux contraires et dans l'oxymoron : « prisonnier en libertés » qui décrit sa soumission à l'impératif cruel de jouir de sa Dame. Il est significatif que le Chevalier s'identifie au désarroi du malade ou du blessé qui mendie un verre d'eau, ou même à l'enfant qui pleure sans être entendu, complètement à la merci de sa mère. Ouvertement, il s'insurge contre cette humiliation impuissante, mais il est forcé de répéter : « Par ma foi, c'est une grande folie, nonobstant, ma vie j'y perds ».

La cruelle hétérité de la Dame est très palpable dans « mon luth agile joue pour la dernière fois ». Ici le narrateur termine son histoire en même temps que son chant de renoncement, qui en fait est un abandon à la Chose. En terminant son chant, donc en abandonnant sa défense symbolique, il est sans protection, il est « fini ». C'est un poème de la perte qui tente de récupérer cette perte en en faisant simplement la douleur d'être. La qualité inerte de la Dame est ici évidente :

« Être entendu là où nul ne fut jamais,
Être du plomb dans un bloc de marbre,
Plus tôt mon chant percerait son cœur.
Les rochers ne repoussent pas si cruellement
Les vagues sans cesse renouvelées
Qu'elle ne le fait ma cour et mes affections,
Si bien que je suis sans médecine ».

La Dame est un marbre dur, qui ne peut être entamé par le plomb tendre de ses prières. Elle est le roc qui brise ses vagues. En véritable masochiste, le Chevalier exprime son désespoir devant le plaisir dont fait preuve la Dame devant la détresse dont elle est cause. Il s'adresse à elle en termes de chasse : « Fièvre du butin de cœurs simples que tu as pris grâce au trait de l'amour », et il menace : « la vengeance s'abattra sur ton dédain qui se rit d'une douleur ardente ».

Le Chevalier explique pathétiquement que ce ne sera pas lui qui la punira « car mon luth et moi en avons fini ». Son humeur vindicative se borne à imaginer la Dame vieillie et flétrie, sa beauté

disparue, en proie au repentir de la blessure qu'elle a causée. Elle sera en proie au désir et au manque, comme le soupirant déçu, mais nulle égalité n'est suggérée entre eux en aucun sens. En fait, le Chevalier met sa position en corrélation avec la douleur qu'il a éprouvée. La souffrance du Chevalier est la condition de son plaisir.

Dans le *Séminaire VII*, Lacan décrit une éthique de la psychanalyse constituée autour d'un vide fatal, *das Ding*. C'est une éthique fondée sur un érotisme qui se situe au-delà de la morale conventionnelle, au-delà de la loi symbolique, une éthique séparée de toute notion du Bien commun et dont le cœur est non pas le plaisir mais une jouissance qui mène à la mort. Modèle exemplaire de cette conception de l'éthique, la poésie de l'amour courtois explore à la fois les distinctions fondamentales entre l'objet dans le désir et la Chose comme objet dans la pulsion, et entre l'identification et la sublimation. Quand Lacan revient à l'amour courtois, dans le *Séminaire XX*, c'est pour bien montrer que l'amour courtois « est une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle ». L'amour courtois démontre la manière dont le sujet est constitué de façon primordiale non pas relativement à l'Autre mais à la Chose, l'objet *a* du fantasme, la conséquence étant que toute sexualité est fondamentalement perverse. Comme le dit Colette Soler, « au niveau de la vie érotique, l'objet *a* qu'il est impossible de saisir avec le signifiant, qu'il est seulement possible de contourner, est une prison érotique qui, telle une prison corporelle, est différente pour chacun ». Dans l'image de l'incarcération inévitable, elle fait écho au Chevalier de Wyatt dont la servitude au manque qu'est sa Dame l'a laissé « prisonnier en libertés ». Il semble que plus ça change, *plus c'est la même chose*.

Traduit de l'anglais par Michèle Poli-Allen

Un désir averti

« Ce que l'analyste a à donner, contrairement au partenaire de l'amour, c'est ce que la plus belle mariée du monde ne peut dépasser, à savoir ce qu'il a. Et ce qu'il a, ce n'est rien d'autre que son désir, comme l'analysé, à ceci près, que c'est un désir averti ¹ ».

Parler de *désir averti* est un peu étrange, ou pour le moins, suggère une nouveauté. Le désir, nous l'avons appris au long de la tradition psychanalytique, est quelque chose de qui nous surprend, qui fait irruption, qui entre sans invitation. Rêves, lapsus, actes manqués, sont les paradigmes freudiens qui nous apprennent le caractère essentiel du désir. le désir ne demande qu'à se réaliser et, le plus souvent il le fait aux dépens du moi. D'un je toujours « non averti » face à l'intrusion permanente du désir inconscient.

Ce *désir averti*, que Jacques Lacan place entre les mains de l'analyste comme son instrument fondamental, s'articule théoriquement avec le « désir de l'analyste » et sa fonction.

Le mieux est l'ennemi du bien...

Freud a mis l'analyste dans une position qui le soustrait au discours de la domination. En 1918 il écrivait : « Nous avons catégoriquement refusé de considérer comme notre bien propre le patient qui requiert notre aide et se remet entre nos mains. Nous ne

1. Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 347.

cherchons ni à édifier son sort, ni à lui inculquer nos idéaux, ni à le modeler à notre image avec l'orgueil d'un Créateur...² ».

La règle de l'attention flottante qui se soutient du principe de neutralité et de l'abstinence analytique, est un indicateur freudien des attributs de l'analyste. Ni « gouverner », ni « éduquer », sont les préceptes qui guident l'analyste, soutenu par une éthique qui n'est ni celle de la jouissance, ni celle de l'activisme sexuel ou du bien-être.

Ces avertissements Freud les a maintenus tels jusqu'à la fin de sa vie : « L'expérience analytique nous a montré, écrivait-il, que tout mieux est ennemi du bien, qu'à chaque phase du rétablissement nous devons combattre l'inertie du patient qui est prête à se satisfaire d'une liquidation incomplète³ ».

Freud dit à la communauté analytique ce qu'un analyste « ne doit pas » faire, il les avertit que leur fonction est déterminée par « les moyens dont elle se prive » : gouverner, éduquer, satisfaire...

Un Autre impassible

Lacan, suivant les traces freudiennes, en 1948 – lors d'une rencontre à Bruxelles – considère l'analyste comme un personnage dépouillé de caractéristiques individuelles : intérêt, sympathie goût ... : « Nous nous effaçons, nous sortons du champ où pourraient être perçus cet intérêt, cette sympathie... nous nous dépersonnalisons, et tendons à ce but de représenter pour l'autre idéal d'impassibilité⁴ ».

Le 13 juillet 1958, Lacan participe au Colloque International de Royaumont, avec le texte « La direction de la cure et les

2. Freud S., « Les voies nouvelles de la thérapeutique », *La Technique psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1977.

3. Freud S., « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », *Résultats, idées, problèmes*, Paris, P.U.F., 1985, p. 247.

4. Lacan J., « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 106.

principes de son pouvoir ». Ce texte met à nu sa polémique avec la communauté analytique et dénonce ses déviations. Un texte qui nous avertit du peu de liberté dont jouit l'analyste, dans la mesure où il est guidé par la politique de son désir ; désir qui se définit non par sa compacité, mais par son *manque à être*.

La question de Lacan vise « un analyste ». Un par un, comme produit à la fin de la cure, comme celui qui a *bouclé la boucle jusqu'à la fin*.

« Donc il y a l'analyste à compter dans la cure. Il ne compterait pas, j'imagine, socialement, s'il n'y avait Freud à lui avoir frayé la voie. Freud, dis-je, pour le nommer, lui. Car nommer quelqu'un analyste personne ne peut le faire et Freud n'en a nommé aucun. Donner des bagues aux initiés n'est pas nommer. D'où ma proposition que l'analyste ne s'historise que de lui-même : fait patent. Et même s'il se sait confirmer d'une hiérarchie ⁵ ».

L'analyste n'est pas une donnée primaire, préalable à une quelconque structure. Lacan balaie l'idée d'identifier l'analyste par des traits idéaux : celui qui serre la main, celui qui parle, celui qui ne parle pas, celui qui vous garde cinquante minutes, ou dix minutes, l'antipathique, le sympathique, celui qui porte la barbe... L'opacité de l'analyste ne permet pas de capter son être, elle laisse seulement entrevoir la *finesse de ses oreilles*.

L'analyste ne se définit pas par son être, mais par son action, « étrange » et « oisive » dans l'optique capitaliste, qui mesure les actes humains à l'aune de l'utilitarisme. L'analyste est un personnage qui a l'air de ne pas en faire trop, qui désire d'un seul désir : désir de l'analyste. Désir qui se dessine avec le crayon du renoncement. Renoncer à comprendre, conseiller, toucher, aider, soigner...

5. Lacan J., « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Ornicar?*, Paris, Seuil, 1977, n° 12-13, p. 124-126.

L'analyste doit abandonner l'exercice du pouvoir même avec les meilleures intentions. Lacan se charge de nous dire tout au long de son enseignement, l'antinomie entre pouvoir et vérité. Si nous exerçons un pouvoir nous perdons l'accès à la vérité. « Le psychanalyste assurément dirige la cure... il ne doit pas diriger le patient. La direction de conscience, au sens du guide moral qu'un fidèle du catholicisme peut y trouver, est ici exclue radicalement ⁶ ».

De fait l'action analytique dénude la figure du pouvoir humain dans la mesure où il y a un pouvoir de l'analyste, c'est lui qui dirige la cure : il décide du nombre de séances, la fréquence, l'argent... Il y a une sorte de supériorité de l'analyste sur le patient qui peut le pousser, s'il le croit, à l'infatuation, au cynisme, au pire...

L'abstention de l'analyste, son désir avertit, répondent à un ordre de négativité qui caractérise sa fonction : une décision de s'abstenir. Ce n'est aucune espèce de *bundling*, sa mise n'a aucune importance tout se joue entre les murs du langage. L'analyste, écrit Lacan est « celui qui s'offre comme support à toutes les demandes, et qui ne répond à aucune. Est-ce que c'est seulement dans cette non-réponse, qui est bien loin d'être une non-réponse absolue, que se trouve le ressort de notre présence ⁷ ?

Superficie acosmique...

Le désir de l'analyste, incarné dans le lieu du *non-savoir* et du *refus de jouissance*, se joue dans les limites incommensurables d'une *superficie acosmique* ; « oblige le sujet à se poser périodiquement la question de ce qui est le désir de l'analyste, désir toujours présumé, jamais défini ⁸ ». Désir de non-action qui, ne représentant aucun trait de subjectivité, fonctionne comme objet.

6. Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, op. cit.

7. Lacan J., *Le Désir et son interprétation*, inédit, leçon du 1^{er} juillet 1959.

8. Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'identification*, leçon du 2 mai 1962, intervention de Piera Aulagnier, inédit.

qui, dans cette surface particulière, « sait couper » : tout le champ de l'analyse se juge à l'efficacité de la « bonne coupure » qui *permet de transformer l'apparence*.

Désir constitué dans la rencontre du désir du sujet avec le désir de l'analyste, qui opère comme un « x » et va à l'encontre des identifications et conduit la cure à la rencontre de la réalité de l'inconscient, la pulsion. Lacan dit en 1967 : « C'est l'introduction dans la relation artificielle du psychanalysant en puissance à ce qui reste à l'état d'x, à savoir le psychanalyste, qui définit comme ternaire la fonction psychanalytique ⁹ ».

Désir de l'analyste : désir neutre, idéal d'impassibilité, abstention des passions, désir supposé, superficie acosmique... sont quelques-unes, entre autres, des déclinaisons du désir.

Pour conclure, de quoi sommes-nous avertis par le désir averti ?... Il nous prévient d'être attentifs à ne pas nous laisser séduire et conduire par le petit goût qu'apporte le pouvoir ; il nous avertit, en plus, de ne pas nous laisser endormir sur l'oreiller « douillet » des idéaux.

Il nous conseille d'oser, peut-être, la densité – pour ne pas dire l'inconfort – de la Preuve (Épreuve) qu'exige l'École.

Traduit de l'espagnol par Laurence Mazza-Poutet

9. Lacan J., « Proposition du 9 octobre 67 sur le psychanalyste de l'école », *Scilicet*, n° 1, Seuil.

Qui mange n'est pas seul

En cette époque de mondialisation qui cherche à effacer le champ de « l'Autre Manque », nous voulons attirer l'attention sur la dimension sociale du symptôme. Pour ce qui est du sujet contemporain, une de ses questions les plus marquantes vise la tentative d'effacement du féminin, sur lequel la psychanalyse a beaucoup à dire.

L'anorexie, l'une des nouvelles formes d'un symptôme qui mérite une large place dans les journaux et revues, les émissions de télévision, etc, se répand et mobilise l'attention du public dans des programmes d'assistance, du moins dans les pays les plus développés. Si nous voyons aujourd'hui les femmes obtenir des droits inimaginables à l'époque de Freud, cette même société mondialisée qui les promeut, les massacres en montrant un idéal du Moi incarné dans les merveilleuses *top-models* anorexiques.

C'est cependant dans le privé de la clinique que la portée sociale du symptôme va pouvoir être déchiffrée pour atteindre son noyau incurable. Le cas présenté ensuite s'efforcera de tracer ce symptôme dramatique de la modernité dans son rapport à l'Autre, au moment précis de la mise en place du transfert.

Ce dont le sujet se plaint nous renvoie à sa jouissance. L'analyste a pour devoir éthique de faire de cette marque un opérateur, c'est-à-dire de transformer en cause de désir ce que l'analysant met dans l'analyste de revêtement agalmatique et qui masque le réel. Cet objet agalmatique dont le sujet identifie dans l'autre la splendeur, un processus que Freud a appelé transfert, peut même revêtir le rien d'un voile symbolico-imaginaire qui permettrait le glissement de l'acte suicide, en relativisant l'angoisse évitée dans une traversée sauvage du fantasme. Si le transfert dévie la pulsion

par la demande, il est du devoir de l'analyste de la ramener. Non plus de façon erratique et sauvage, mais comme cause de la division d'un sujet qui s'est agrippé par son symptôme au bord de la fenêtre ouverte sur le réel. Dans le cas clinique à suivre, le suicide apparaît comme une tentative de barrer en acte le circuit où le sujet figurait encore comme objet du ravage maternel.

Pourquoi l'anorexique insiste-t-elle dans sa jouissance si elle ne mange rien ¹ ? Le symptôme anorexique plus que tout symptôme, renferme une jouissance qui dénonce un appétit d'inertie et de mort. Mais la demande de l'anorexique est muette car sa mère l'a écrasée par l'engraissement, en la gavant de nourriture. On ne parle pas la bouche pleine. Que dire alors de l'analyse d'une jeune anorexique qui fait exister l'Autre femme dans la mère, dont être le phallus, bien que plutôt maigre, la mettait face à l'énigme de la féminité sous forme d'une question : avec quel corps pourrait-elle recouvrir le rien, en le voilant ?

Lorsqu'Alegria est arrivée à mon cabinet avec ses dix-sept ans et son mètre cinquante-huit de taille, elle pesait vingt-huit kilos et laissait voir un corps décharné et indifférent. Dans les premiers entretiens, elle révèle peu à peu son manque d'entrain qui l'avait conduite à deux tentatives de suicide. À la première, elle s'était assise sur la bordure de la fenêtre comme si elle ne se rendait pas compte qu'elle voulait « tout laisser tomber ». Auparavant, rien ne lui avait manqué. Elle était l'une des premières parmi les élèves d'un lycée très exigeant, première ballerine et pianiste d'un grand talent musical. Si comblée, que lui manquait-il ? Sa réponse était un refus de l'aliment qui se réfléchissait dans l'anéantissement de son être : elle ne se reconnaissait en rien, disait-elle.

Alegria nous interrogeait sur les conditions dans lesquelles la victoire de la mort sur la vie la menait à ses tentatives de suicide, plutôt que de cristalliser son symptôme névrotique comme une

1. Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

question. À la seconde tentative, elle avale de nombreux comprimés et me téléphone. À ce moment, ce qui avait auparavant été un passage à l'acte se révèle un *acting out* adressé à l'analyste. Dans l'impossibilité de faire de son symptôme une question, Alegria fait énigme de son acte.

Serait-ce le « cœur de l'être » que visait Alegria dans ces actes suicides ? Ce plus au-delà du sujet s'appuie sur la jouissance et constitue ainsi l'objet de rencontre – le rien. Quoique pouvant être recouvert par l'identification, cette enfant-femme ne trouvait pas de signifiant où se soutenir. À l'objet qui tombe au-dehors de la scène dans l'acte du suicide, la manœuvre du transfert y oppose le sujet engagé dans le symptôme comme question. Là où était l'acte, le verbe doit advenir. Si le symptôme apporte une satisfaction dans la jouissance, celui-ci doit passer à un dire qui fait résonner le composant subtil que décante l'objet dans la pulsion.

Bien qu'Alegria ait adressé son coup de téléphone à l'analyste par une demande explicite, elle apparaissait encore aux entretiens avec un discours dont l'énoncé ne semblait pas être le sien, mais plutôt un leurre. Elle s'exhibait comme l'incarnation de la beauté dans sa maigreur décharnée. À une séance, l'analyste intervient en disant : « Quel mensonge » coupant net ce discours faux. La jeune fille explique : « Je ne pense rien de tout cela. Je ne sais pas pourquoi je mens, mais je mens. » L'interprétation venant d'un lieu inattendu – a – produit une rectification subjective, un changement de la position du sujet dans le discours hystérique.

L'*acting out* met en scène la pulsion de façon erratique. Alegria était là où elle répétait sans se remémorer comme sujet. Elle se mettait à effectuer l'instauration de la vérité non plus nue et crue comme dans l'*acting out*, mais une vérité dévoilant le mensonge dans l'Autre maternel qui promettait la possibilité du rapport sexuel. La vérité du symptôme, auparavant soutenu dans le mensonge inscrit dans le fantasme (on surveille un enfant, on mange un enfant des yeux) comme réponse à « l'impossible » faille de l'Autre, maintenant lui revient comme question.

Un jour, elle révèle un jeu destiné aux personnes de la maison : elle se cachait dans une armoire, ce qui affolait tout le monde lancé à sa recherche, puis, par une subite apparition, elle provoquait la surprise. « Comme un *poltergeist* un fantôme qui surveille et suce ». Mais quoi ? Le néant, le vide, forme muette d'appel au point d'insémination d'un ordre symbolique relevé dans le jeu de Fort-Da.

Alegria relate qu'elle cache la nourriture. Elle ne réussit à manger à table en compagnie de personne. Son envie de manger existe, elle est pourtant annulée pour donner lieu au refus de l'objet du besoin, pour introduire ainsi par la privation réelle un trou par lequel elle pourrait faire éclore un désir.

Il n'y a aucun aliment qui satisfasse la pulsion orale. La pulsion est ce qui reste de la demande quand il n'y a plus rien à demander. Elle est pulsion, dans la mesure où la demande se réduit à une coupure. La pulsion laisse un reste qui ne se satisfait jamais, mais qui force au travers des bordures car il n'y a rien au-delà des bords, là où le bord se satisfait en lui-même.

Elle rapporte de l'école une feuille de papier avec quelques points qui, s'ils sont fixés par le regard, révèlent une image du Christ qui, selon elle, faisait peur. « Chez moi, personne n'est à sa place : il y a beaucoup de femmes, ma mère, deux autres sœurs et moi. Toutes se mêlent de la vie de l'une ou de l'autre, en se surveillant mutuellement. Mon père demande toujours l'opinion de ma mère pour décider quoi que ce soit. C'est elle qui commande à la maison. Quand elle est en colère, elle menace de nous abandonner en disant : "Je ne peux pas vivre avec des *vulgarités* sous le même toit" ». Qu'est-ce que pourrait bien être une vulgarité ? Un nom de femme ? Attendre en vain du père un signe d'amour, lui laissait comme seul choix de demeurer dans l'*être*, puisque l'accès à l'*avoir* lui en était empêché.

Alegria était prisonnière dans la position de rebut, suspendue à l'heure de l'Autre. Dans l'au-delà du versant homme et ici nous mettons la mère phallique distinguée par elle au moyen de

l'aménorrhée, résultant de l'anorexie, sa capture par une jouissance asexuée, détachée d'un voile. Ainsi, elle se prêtait au sacrifice, emprisonnée dans le fantasme de la mère phallique. Du réel qui résistait à passer par le corps, elle tentait de reconstruire, en embrasant du regard l'image du Christ, un possible nom à sa jouissance non mortifiée par le signifiant.

Depuis Freud, nous connaissons l'indifférenciation entre le corps de la mère et celui de la fille, l'emblème du trait délimitant la séparation corporelle entre les deux, n'apparaissant pas d'emblée. Comme être parlant – parl'être – la femme est insérée autant que l'homme dans la jouissance phallique, dépourvue d'accès à un trait distinctif qui la différencie comme femme. Où donc la femme ira-t-elle rencontrer quelque chose si le père fait défaut ? À quel symptôme ira-t-elle se raccrocher s'il n'y a pas un insigne qui la différencie comme femme. Une femme peut préférer rester collée à une Autre en quête de ce trait ou encore d'un nom comme façon de s'interroger sur la jouissance Autre – jouissance liée à l'appréhension de l'inconsistance et de l'incomplétude de l'Autre. L'hystérie, surtout, produit l'équivalence entre jouissance et sujet en se servant de sa stratégie particulière face au déplaisir. Elle évoque également l'identification au trou, à la béance du non-rapport sexuel. Elle met dans le transfert, comme nous en informe Freud dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, le rapport du symptôme avec la pulsion comme mode de jouissance. Paradoxalement, le symptôme se satisfait toujours non seulement du côté signifiant mais encore sur le versant de la jouissance du sens.

L'hystérique, afin de fuir l'exigence pulsionnelle, se sert de la méthode « d'oublier » la représentation et de ne pas trouver l'objet en question. Elle recourt au triomphe du Moi, même s'il est revêtu d'un phallus, plutôt maigre ici, pour empêcher le chemin pulsionnel. Elle révèle une façon de satisfaire les exigences pulsionnelles dans le renoncement. C'est pour cela que Lacan dans *Télévision* dit que « l'homme est heureux », puisque la pulsion se satisfait toujours. « Là où Ça parle, Ça jouit » et l'hystérique le sait mieux que quiconque.

S'il y a béance entre signifiant et signifié par rapport à la jouissance (introduction allemande aux *Écrits*), le signifiant d'une possible identification – vulgarités – qui vient au lieu du manque pris comme objet, joue du côté de la structure avec ses effets de sens. Bien que le sens du symptôme – ne rien manger – ne soit pas sa vérité, nous pouvons considérer cet aspect comme une donnée de la structure, car le symptôme est une manière de jouir de la vérité.

Dans la clinique du symptôme, le plus particulier d'un sujet va être supporté par le fantasme. Dans le cas clinique ci-dessus, l'anorexie va organiser dans sa précipitation l'ouverture du chemin vers l'énigme sur l'Autre. Déchiffre-moi ou je te dévore.

La demande qui atteint un point « bon » est celle qui obtient, non pas la satisfaction d'une jouissance, mais un signe de la présence de l'Autre. Demande qui serait rétroactivement parvenue à une limite, au point d'impossibilité de l'Autre à répondre. Alegria aurait pu obtenir de cet Autre maternel, un signe de ce qu'elle n'a pas, c'est-à-dire de son impossibilité comme \mathbb{A} . Mais sa mère voyait et savait tout, la devançant dans tous ses « dire et vouloir ». Recevoir un signe d'amour aurait débouché sur l'invention d'un nouveau recours, sur l'incidence dans le réel de la jouissance féminine.

Mais outre le réel de l'objet, le phallus qui manque à la mère, la jeune fille demande en même temps qu'elle veut le réaliser avec son être, ce qu'elle espère recevoir de l'Autre. Si l'objet n'est rien de réel, elle espère de l'Autre un objet comme signifiant de l'amour pour qu'elle puisse s'en servir, le dialectise et en fabrique ainsi une image qui revêt son être. Mais la satisfaction réelle du besoin, qui, tel un idéal inscrit entre mère et fille, était suppléée par l'aliment, collait aussi la satisfaction à la jouissance. Se dégager de cette relation mortelle par la transformation de l'aliment en don d'amour, fait s'interroger Alegria sur l'énigme de la féminité.

Par la dimension de l'amour, la femme est manquante, mais rien ne manque à la mère de l'anorexique. Si, dans l'amour, la femme est privée du phallus, elle peut réaliser une fétichisation de son corps pour apporter un supplément au défaut du rêve de

complétude. La fétichisation invoque la fonction de voile, car être le phallus masque le manque maternel. Face à l'heure de vérité de l'Autre, le choix de la jeune fille aurait pu être d'incarner le signifiant manquant du désir maternel au lieu d'atteindre l'Autre et le trouer à travers la consistance de l'objet. Mais pour Alegria, dans la vacillation de la médiation phallique, l'anorexie apparaît comme une réponse contre la jouissance mortifère. Alegria demande de passer par l'objet – rien – en rencontrant l'impossible fusion universelle du Un de la condition féminine. Et comme si l'anorexie ne lui suffisait pas, elle se sacrifiait à un absolu mortel.

Mais avec tout cet écho, tout ce besoin alimentaire, il y a quelque chose qui s'installe dans le sujet et qui ne l'apaisera jamais. C'est le trou, l'ouverture de ce qui s'est coupé de l'Autre. Cela sera plus important pour le destin de la pulsion orale que de savoir s'il a beaucoup mangé ou pas. Si, sur les bords seuls, la pulsion a sa permanence, le corps se vêt d'une image tissée par les signifiants, en s'introduisant par là dans l'économie de la jouissance pour ne pas se restreindre juste au corps mortifié et réduit à rien.

Dans l'image narcissique, Alegria se reconnaissait mal. D'une extrême maigreur, exilée de son propre corps, elle exhibait une jouissance à fleur de peau : « J'ai toujours besoin d'aller dormir dans le lit de ma mère, de la voir là-bas, sinon je suis saisie d'une angoisse terrible. » Les mots de la jeune fille évoquaient l'éveil du manque fondamental qui, derrière le miroir, insistait, la poussant au pire, parole ultime de la jouissance, qui l'emprisonnait encore dans l'Autre maternel. Au rêve d'un rapport sexuel impossible entre mère et fille, cette enfant-femme répondait par l'incarnation du réel de l'interdit qui la présentait rétroactivement comme semblant possible du rien, mais qui, par ailleurs, la situait dans l'Autre jouissance. Électre, fille aimée de Clytemnestre fut celle qu'« inexplicablement » sa mère laissa un jour tomber.

« Ma mère est très fortement obsédée par la poitrine. Elle dit que sortir avec un chemisier collant est vulgaire. Elle ne m'a pas allaitée et veut que je porte un soutien gorge même à la maison ou pour dormir. De la poitrine, je n'en ai pas. » Fabriquer un être avec

du rien, voilà la question féminine dont la solution ne serait pas dans le tamponnement du trou, mais plutôt dans sa métabolisation par des semblants. Étant le maigre phallus, cette enfant-jeune fille s'essayait à réduire l'avoir de l'Autre à un semblant. Si Alegria, avec son anorexie, donnait consistance au trou, elle s'attaquait d'autre part à la complétude de l'Autre – mère phallique.

Une femme recherche le versant homme à titre de signification par le symptôme. Sous cet angle, nous pouvons envisager le symptôme comme faisant barrière au ravage dont Lacan nous parle en abordant ce qui reste d'intouchable dans le lien de la fille avec sa mère. Le retour à ce point ne peut conduire qu'à une catastrophe.

Si l'hystérique s'intéresse au symptôme de l'Autre, cela étant ce qu'elle a à offrir pour son identification à lui, c'est comme signifiant d'un désir insatisfait qui l'articulera dans le discours. Alegria se sert alors d'une coupe de cheveux aussi courte que « celle d'un garçon », afin de faire l'homme, après s'être montré gênée par l'éclat agalmatique de sa maigreur qu'elle montrait jusqu'alors. Elle reconstruit pas à pas une image où la beauté, quoique virile encore, éclot maintenant pour recouvrir la castration dont son corps était auparavant l'image.

Un beau jour, Alegria fait des commentaires sur les haillons et robes qu'elle choisissait par leur pire aspect pour s'en couvrir le corps. Quel corps pourrait-il bien attirer un homme ? Si le narcissisme répond à une division et à une dépendance vis-à-vis de l'Autre, le masque qui s'en est constitué érige une image du moi, commune aux deux sexes. La jeune fille qui exhibait avant une coupe de cheveux façon homme commence à être angoissée lorsqu'on lui demande dans la rue si elle est homme ou femme. La question hystérique reprend par la voix de l'Autre en établissant une rupture dans sa position d'objet. Alegria vêtue sur son corps par l'image fétichisée et virile, essaye maintenant comme enfant-femme de réinventer le réel du symptôme en se prenant pour « moins-une », dans un véritable poussa à l'absurdité. Elle rit du bon sens maternel.

Si, pour ce qui est de la jouissance féminine, l'homme divise la femme, il crée un désarroi pire qu'un symptôme. Alegria semblait en avoir un certain savoir. À ce moment de l'analyse, sur sa voie d'éloignement de l'anorexie, elle est surprise qu'apparaisse sa séduction pour les garçons auxquels elle cherche à échapper. Un homme peut être pour la femme non seulement un signifiant qui la phallicise et qui la rend désirable, mais aussi un ravage. Son versant homme pourrait la conduire à la séduction première du lien exclusif avec sa mère en évoquant ce que la fonction phallique n'a pas complètement absorbé mais qui, d'autre part, est inévitable à la condition féminine. Ce ravage se rapporte à cette folle jouissance qui fait de la femme une absente d'elle-même.

Sa douleur d'exister ne se réfère pas totalement au destinataire de la lettre du symptôme. L'espoir ou la souffrance sans sujet révèle un autre registre au-delà de l'imaginaire. Si les femmes ont le privilège d'une plus grande proximité avec le réel de la jouissance qui leur permet de soulever le voile de la castration, elles sont alors prêtes à tout sacrifier pour être le phallus, en se réalisant dans le ne-pas-l'avoir.

Au long de l'analyse, Alegria réussit à établir une nouvelle façon de traiter avec l'Autre comme sexuel qui ne soit pas en se prenant pour rien. Elle acquiert un certain humour en se masquant, ce qui la rend suffisamment désirable de l'Autre, comme supplément du non-rapport sexuel. La mascarade féminine, faussement fausse, surgit alors. Elle feint qu'elle n'a pas ce qu'en vérité elle a.

Suivre le pas de cet être de complément au supplément a été la question qui a été conduite dans cette direction de cure. Alegria se faisait passer pour au-moins-une à *un à un*, par ses récits et chimères concernant les jeunes hommes. De ses transports d'être blessé, dans sa pas-toute-folie, exilée des choses qu'on n'ose pas toucher, elle donne à voir un corps de femme enchanteur. Quoique les garçons qui évoquent en elle la limite où le regard se transforme en beauté l'intimident encore, elle échappe à ce lieu de malheur ravageur : « dans les égarements de notre jouissance, il y a l'Autre

pour les situer mais seulement dans la mesure où nous en sommes séparés. »

Traduit du portugais par Maria Vitoria Bittencourt

Bibliographie

- Freud S., *Manuscrit G* [1895], vol. I, Rio de Janeiro, Edição Standard Brasileira, 1974, p. 276.
- Freud S., *Comunicação Preliminar, caso 2 : Frau Emmy von N.* [1893], vol. II, Rio de Janeiro, Edição Standard Brasileira, 1974, p. 91 (« Madame Emmy Von N..., 40 ans. Livonienne », *Études sur l'hystérie*, PUF, 1975, p. 35-82).
- Freud S., *Comunicação Preliminar - Considerações teStandard Brasileira*, 1974, p. , vol. II, Rio de Janeiro, Ed. Standard Brasileira, 1974, p. 266.
- Freud S., *Primeiras publicações psicanalíticas - Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos* [1893], vol. III, Rio de Janeiro, Ed. Standard Brasileira, 1974, p. 45.
- Freud S., *Sobre a psicoterapia* 1905 [1904], vol. VII, Rio de Janeiro, Ed. Standard Brasileira, 1974, p. 274.
- Lacan J., *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1953-1954, séance du 10 mars 1954.
- Lacan J., *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1956-1957, séances du 27 février 1957 et 22 avril 1957.
- Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1957-1958, séance du 2 juillet 1958.
- Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1960-1961, séances du 15 mars 1961 et 21 juin 1961.
- Lacan J., *Le Séminaire, L'Identification*, inédit, séance du 28 février 1962.

COLOMBIE
Juan Guillermo Uribe E.

L'insondable décision de l'être et la passe

Ecce Homo : Como se llega a ser el que es ?
Nietzsche
Llega a ser el que eres. Pindaro - Píticas II

On peut comprendre l'articulation rigoureuse entre ce que Lacan appelle l'École et les conceptions théoriques qui l'orientent dans son travail clinique comme dans son enseignement. J'essaierai de démontrer ici que la préoccupation précoce de Lacan sur les relations de l'analysant avec son acte, vont se développer comme les conséquences effectives de la création de son l'École. C'est-à-dire : les textes institutionnels n'ont d'autre construction que celle de la conséquence logique de l'acte analytique.

En aucun des signifiants de l'institution on observe un schéma qui ne soit directement issu des sources organisatrices ou qui se configure comme métaphore d'un lieu étranger au champ du dispositif analytique.

Lacan a utilisé le signifiant École, il s'est référé aux Écoles de l'Antiquité et pas précisément en vue d'un travail érudit ou exotique. De Socrate et des maîtres antiques il a détaché non leur « personnalité » mais leur dialectique, c'est-à-dire le mode sur lequel le développement de leur pensée visait la vérité : l'interrogeant, la niant, l'affinant. Chez Socrate il isole le transfert comme amour du savoir, au-delà de la capture imaginaire de l'*agalma* de sa figure atypique, si bien dénoncée par lui-même dans *Le Banquet* s'adressant à Agathon : « C'est la vérité que tu ne peux contredire, mais contredire Socrate ce n'est pas difficile ¹ ».

1. Platon, *El Banquete, Obras Completa*, Madrid, Aguilar, 1969 (*Le Banquet*).

Axiome

Du fait de l'inexistence du rapport sexuel, la consistance du discours de l'analyste est différente des autres : c'est un lien entre deux qui occupe le lieu du manque de rapport sexuel. Comment faire groupe à partir de cette vérité ? Pour cela Lacan institue une École, pas une Société, pour mettre en place un enseignement qui tienne compte de cette vérité « impossible » qui vient du réel.

Lacan nous avertit que le sens du symptôme « dépend de l'avenir du réel ² » et que paradoxalement, la psychanalyse assure son existence seulement si elle peut soutenir sa position « d'échec » dans sa relation au réel. Lacan exhorte l'analyste qui au lieu d'affranchir l'analysant du réel et du symptôme, doit supporter le dispositif où le sujet de l'inconscient se déploie et où se manifeste le réel pour « le contrer ³ ».

Il y a ici une contradiction, parce que si le symptôme vient du réel et comporte un noyau de réel, l'analyste par sa présence le convoque, il ne le couvre pas par du sens, mais simultanément il doit « aller contre ». Est-ce comme si on provoquait les forces de l'enfer – « Acheronta movebo ⁴ » –, pour simultanément leur opposer de la résistance... ? Comment Lacan résout-il ce double mouvement ? D'abord, il nous dit que les analystes devraient s'acharner à réussir à faire éclater le réel du symptôme ⁵. Mais comment ? Pour le moment c'est l'interprétation qui en est l'outil, mais là il y a un paradoxe, si on injecte du sens, on ouvre la voie de la régression vers la religion. Elle peut aussi s'abriter derrière « l'espoir » de l'analysant d'atteindre finalement l'objectif « d'oublier » la vérité insupportable.

Il s'ensuit que Lacan sépare la fonction interprétative du sens de l'interprétation par l'équivoque, celle qui opère sur le signifiant

2. Lacan J., *La Tercera, En intervenciones y textos*, Buenos Aires, Manatíal (« La troisième », paru dans *Lettres de l'École*, n° 16, 1975, p. 177-203).

3. *Ibidem*.

4. Freud S., *La Interpretacion de los sueños, Obras completas*, Buenos Aires, Amorrouto 1979 (*L'Interprétation des rêves*).

5. Lacan J., *idem*.

en touchant le cœur de la jouissance. Langage et jouissance sont faits de la même substance ⁶.

Si le dispositif est un « lien à deux », et s'il est, comme tel, au centre du manque du rapport sexuel, comment une unité peut-elle se faire dans le social ? Lacan nous avertit « qu'il n'y a pas de société vraie fondée sur le discours analytique ⁷ ». Par conséquent, quelle que soit la configuration institutionnelle, avec le discours analytique, elle doit être une conséquence logique de cet axiome.

Si l'on considère cette orientation, d'où la passe tire-t-elle sa logique ? La fin de l'analyse fut un sujet permanent de la réflexion de Lacan. Lors de son voyage aux États-Unis il posa cette question aux analystes qui l'écoutaient. C'était une question ironique, parce que déjà à cette époque il avait sa propre idée. Colette Soler, dans sa conférence *Fin d'analyse : histoire et théorie*, nous avertit qu'il n'y a pas de théorie de la fin de la cure et que chez Lacan il y a plusieurs doctrines sur le sujet. Malgré cela, elle nous apprend que la thèse fondamentale c'est que la fin de la cure produit l'analyste.

Passant au sujet qui nous intéresse, c'est-à-dire démontrer l'articulation rigoureuse entre l'acte analytique et les dispositifs institutionnels, j'extrais de l'enseignement de Colette Soler le fait que le sujet vient à l'analyse pour qu'on le guérisse de sa division, celle que produit le symptôme avec son versant d'élément irréductible. Il demande à être guéri de sa division et celle-ci le conduira, s'il persévère, à entendre que sa division est de structure, qu'elle est incurable, pas inanalysable, parce que ce qui émerge de ce savoir, c'est la part de jouissance qui ne peut être prise en charge par le signifiant.

Certains analysants de Lacan témoignent qu'en arrêtant certaines séances il utilisait l'expression « ça » ! Cet adverbe de lieu, suivant le Littré, indique un mouvement d'un lieu à un autre. Atteindre quelque chose après une action. Comme interjection, elle

6. *Id.*

7. *Id.*

sert à encourager l'autre, pour susciter son action. Pour attirer en quelque sorte son attention.

J'ai choisi cette expression de Lacan, parce qu'elle me paraît montrer ce qui se passe réellement avec un analysant. Dans sa confrontation avec le réel, avec la répétition du symptôme, l'analysant est « encouragé » à continuer, à s'ouvrir un champ au-delà de la limite de l'impuissance pour entrer dans celui de l'impossible, là où pourra émerger l'inédit, l'effet d'invention.

La figure de l'asymptote utilisée par Freud nous fait constater l'inconciliable de la pulsion et du signifiant. Cependant, à partir de ce déplacement s'établit la tension entre le signifiant qui cherche à établir une limite et la pulsion, en soi illimitée.

Bien qu'à l'horizon de cette opération s'ébauche la mort comme maître absolu, ce n'est la conscience de la mort (comme celle des stoïciens et des chrétiens), mais la « destitution » c'est-à-dire la chute des identifications constitutives du moi et la « destitution » du grand Autre initialement revêtu des attributs de l'idéal, (amour de transfert), qui mène à son inconsistance, qui laisse entrevoir l'objet. Le sujet supposé savoir est inconsistant et pour cette raison structurale, sa relation avec le savoir est la même que celle de l'analysant. Avec ce jugement s'opère l'inversion. Le sujet saura, dorénavant, à quoi s'attendre : l'autre est castré... Cela a des conséquences sur sa jouissance.

La pulsion comme dérive sans fin est celle qui peut marquer l'espace de la jouissance dans lequel chaque sujet se reconnaît, et contre lequel le moi s'est développé depuis toujours. Comme ça nous avons d'un côté l'inconsistance de l'Autre, et de l'autre la consistance de l'objet.

Nous voyons le chemin qui, partant du symptôme comme provenant du réel, en passant par le dispositif de la parole sous transfert, revient à son point de départ, configurant une boucle qui se ferme à ce même point de départ, sans pouvoir faire autre chose que de circonscrire l'objet (a) comme reste de toute l'opération.

Arrivé à ce point je souhaite examiner l'énigmatique expression de Lacan « l'insondable décision de l'être », extraite des « Propos sur la causalité psychique ⁸ » (1946). Bien que le contexte de cette expression soit celui de la réponse faite à la Psychiatrie pour montrer la fonction de l'identification comme cause psychique en opposition à un organicisme qui a le don d'ubiquité, cette phrase possède des résonances indéniables dans l'enseignement postérieur de Lacan. Dans son écrit sur Gide, il parle de « l'insondable rapport qui unit l'enfant aux pensées qui ont environné sa conception ⁹ ».

Prenant en compte le moment où il l'a écrit, nous pouvons considérer que « être » est équivalent à ce que plus tard il nommera « sujet ». « L'insondable décision du “*Sujet*” » est alors, le fait d'une identification purement contingente différente d'une détermination organique. Cette identification contingente atteint au statut de destin pour le sujet.

Comment alors, ce qui est déterminé par une rencontre contingente peut-il être imputé au sujet ? Sur ce point Lacan est clair, il signale que la responsabilité du sujet tient à sa décision de vouloir ou pas en savoir quelque chose. Le sujet est responsable de sa réponse. C'est dans l'après-coup que peut se déplier l'acte qui permet d'avancer jusqu'à la conclusion.

La Passe est l'invention de Lacan pour élever l'individuel et le contingent à la catégorie du savoir formalisé et transmissible. D'où la nécessité d'une École pour qu'en elle se recueille les allusions de l'accumulation du savoir sur la conquête du réel. De fait, la passe n'est pas une question d'insigne mais de lettre. Ce n'est pas le temps de tout un chacun, mais celui du Un par Un. La Passe tient aussi du mot d'esprit freudien, la troisième personne est nécessaire. C'est un fait visible aux yeux de l'autre, c'est finalement passer de l'insondable au nécessaire comme effet d'écriture.

Traduit de l'espagnol par Laurence Mazza-Poutet

8. Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

9. Lacan J., « Jeunesse de Gide », *idem*.

ESPAGNE
Francisco Pereña

Sur l'enseignement de la psychanalyse

On peut faire l'essai sur Internet, moi, je ne l'ai pas fait. J'ai seulement obtenu l'aide d'un libraire. Sa librairie voit passer une centaine de magazines de psychanalyse. Chaque groupe a le(s) sien(s). Je m'en suis procuré quelques-uns, peut-être les plus représentatifs, une douzaine. Bien que je ne les aie pas tous lus et malgré la difficulté de la tâche, je les ai feuilletés en sélectionnant quelques articles par thèmes : le contre-transfert, la réparation, la sublimation, plusieurs articles sur le Discours du maître, d'autres sur des symptômes modernes, beaucoup de dépression et pas moins d'institutions, etc. IPA et lacanisme en tout genre, même si, en réalité, Lacan ne manquait pas dans beaucoup d'articles de l'IPA. Lacan revient maintenant de la manière la plus inoffensive. Il ne s'agit pas d'un éclectisme plus ou moins grand sous forme libérale ou non. Si vous faites l'essai, vous comprendrez. Le résultat est décourageant. Notions réchauffées, références vaines à des auteurs, une auto-complaisance de groupe qui, dans son aveuglement, occulte des luttes fratricides. Quand le savoir n'est pas arraché à l'expérience, c'est une simple démarche de groupe.

Que s'est-il passé pour que la psychanalyse, je ne dirai pas sa pratique mais plutôt sa pensée, ait atteint un tel niveau de banalité ? On ne fait plus de recherches, on est toujours d'accord, il n'y a pas de critique, les articles se ressemblent, surtout par leur manque d'intérêt, quand ils ne tombent pas dans cette « néo-langue » dont Orwell a écrit : « une langue, un argot qui exclut la pensée ».

Franchement, je pense que la psychanalyse, la réflexion psychanalytique, n'avait jamais atteint une telle insipidité. Après Lacan, la psychanalyse a été engloutie dans le champ plus vaste du monde « psy » et seuls la rigidité et le sectarisme de groupe

semblent créer l'illusion d'une pensée puissante qui, en réalité, est inexistante.

Que s'est-il passé ? Qu'est-il advenu de l'enseignement de la psychanalyse ? Je pense que nous devrions répondre sérieusement à ces questions. Le projet d'École de Lacan n'a pas produit les effets souhaités quant à la Recherche et le renouvellement de la psychanalyse. Jusqu'à présent, le lacanisme a fait croître, presque d'une façon horrifiante, le nombre de groupes psychanalytiques, mais quasiment rien de plus. Insister, à partir de Lacan, sur le fait que le problème de l'institution psychanalytique est un problème de clinique psychanalytique n'a servi à rien d'autre qu'à réunir quelque chose que la modernité avait séparé et que les pires expériences du XX^e siècle ont de nouveau rassemblé : le joint entre la collectivité et l'éthique, le mandat aveugle que nous croyions déjà oublié : « Il n'y a pas de salut en dehors de l'église ». Ceci a généré un puritanisme institutionnel, c'est-à-dire, une prolifération de groupes sectaires qui non seulement auraient trouvé un refuge à la solitude de l'individualisme moderne mais également une sortie à la fin de l'analyse. Nous avons pu entendre quelques témoignages d'A.E. : « Maintenant, mon partenaire c'est l'École ».

Cette inflation institutionnelle allait, une fois de plus, à l'encontre de l'inconscient et le savoir se réduisait à nouveau à des commentaires au « livre unique », ce qui conduisit à ce qui a été appelé, je ne sais plus si c'est par Gadamer ou Kosellek, la « guerre civile herméneutique » lorsque, comme dirait Dilthey, nous nous croyions « libérés de l'exégèse du dogme ». Eh bien non, la dernière étape, par exemple, de l'A.M.P. a dévoilé une sanglante « guerre civile herméneutique » où étaient en jeu non seulement l'hétérodoxie interprétative, mais aussi les accusations de plagiat, le vol fratricide.

L'institution change ainsi le texte de l'inconscient par le « livre des sentences » lombardien, et de cette façon, elle fait remonter le savoir à « l'école monastique » dans laquelle le transfert occupe la place du vote de *stabilis loci* (souvenons-nous-en brièvement : ce vote obligeait à rester dans le même monastère et sous l'enseignement du même abbé – ou de son successeur –

pendant toute sa vie ; en plus, l'enseignement se réduisait au commentaire du texte biblique).

La dite inflation institutionnelle, en opérant contre le savoir de l'inconscient, a à son tour endommagé l'enseignement de la psychanalyse. Quand Freud écrivit « Laienanalyse » le problème ne consistait pas en une défense corporative contre les médecins. Il le dit à Oscar Pfister : libérer la psychanalyse du médecin ou du prêtre consiste à la livrer de la domination d'une illusion de savoir unitaire et domesticable qui promet la santé ou le salut. Ce que Freud défend dans « Laienanalyse » est le savoir de l'inconscient en tant que savoir du symptôme, c'est-à-dire, un savoir qui ne coïncide pas avec nous-mêmes. C'est pour cela qu'il fait sa proposition pour la formation des analystes dans laquelle il n'y aurait aucune place pour l'illusion de cette unité. Il propose donc : « Introduction à la Biologie », « Introduction à la Psychiatrie », « Histoire des civilisations », « Psychologie de la religion » et « Littérature ».

Freud, qui s'obstinait à promouvoir la psychanalyse comme une science, établit cependant la catégorie de « concept-limite », la pulsion, qu'il appelle à un autre moment « nos mythes ». Un concept-limite est un concept dans lequel la non-coïncidence entre être et sens requiert une vérification clinique permanente. Il convient de relire l'introduction de « Les pulsions et leurs destins », c'est tout un programme épistémologique :

« Plus d'une fois, nous avons entendu s'exprimer l'opinion qu'une science doit se trouver édiflée sur des concepts fondamentaux, clairs et définis de manière précise. En réalité, aucune science, pas même la plus exacte, commence par de telles définitions. Le principe véritable de l'activité scientifique consiste à décrire des phénomènes qui sont ensuite regroupés, ordonnés et mis en relation. Dans cette description, il est déjà inévitable d'appliquer au matériel des idées abstraites extraites de divers secteurs. Au début, il est certain qu'elles présentent un certain degré d'indétermination et il est impossible de parler d'une délimitation claire de leur contenu. Elles présentent donc le caractère des conventions, circonstance dans laquelle tout dépend qu'elles ne soient pas choisies de façon

arbitraire, mais qu'elles se trouvent déterminées par d'importantes relations avec le matériel empirique, relations que nous croyons deviner avant même que leur connaissance et démonstration nous soient accessibles. C'est le moment de les concrétiser en définitions. Mais le progrès de la connaissance ne tolère pas non plus l'inaltérabilité des définitions. La Physique le met en évidence : même les concepts fondamentaux expérimentent une perpétuelle modification de leur contenu. Un tel principe conventionnel de base, encore un peu obscur, mais dont on ne peut se passer en Psychologie : la pulsion ». En effet, la pulsion n'est pas l'ADN, elle n'admet donc pas la lisibilité ni du corps ni du monde. Elle est notre irréductible exil.

Formation se traduit en Allemand par *bildung*. Depuis que, dans l'université post-kantienne, ont été sacrées et la séparation entre la Théologie et la Philosophie et la séparation entre le Droit et la Médecine (l'avocat a commencé à être qualifié de « lettré » tandis que le médecin était qualifié de « facultatif » puisqu'il répondait uniquement devant son savoir de la nature et non plus devant le Ministère de l'Ordre Public). La formation, *bildung*, a été définie par Hegel pour essayer de sortir du point de vue unilatéral de la conscience. Les *bildungen* de la conscience se déploient, comme nous le savons, dans leur parcours vers un savoir absolu ; ceci reprend, finalement, le vieux rêve – disons cartésien – de faire coïncider conscience et être. Mais, pour Freud, la formation de l'inconscient n'aspire ni à sa *aufhebung* ni à son déchiffrement. *Bildung* est notre capacité d'exil, mais cette capacité provient de notre condition d'exilés, de la dissidence pulsionnelle. Le symptôme est toujours un ersatz, une substitution, et si la formation de l'inconscient est une ouverture vers ce qui est autre, vers l'exil qui interrompt la contiguïté « moïco-fantasmatique », la formation de l'analyste est aussi, pour Freud, une « limite », une traversée permanente entre le somatique et le psychique (définition même de la pulsion), entre la science et le mythe, qui privilégie la clinique par-dessus tout embellissement institutionnel ou unité formatrice.

Voilà la proposition freudienne : le pari sur l'inconscient, qui situe l'institution en dehors de la clinique, et des savoirs qui ne

s'accouplent ni avec la médecine ni avec la psychologie mais qui sont gardiens de la précarité de notre « doxa ». Cette précarité transforme la psychanalyse en une recherche clinique permanente, une recherche qui, par amour pour l'inconscient, exige le témoignage. Le témoignage suppose que le savoir produit dans l'expérience est un savoir qui ne se vérifie que dans la transmission. Le sujet se fait témoignage de sa cause.

Lacan le savait très bien. C'est pour cela qu'il a eu l'idée géniale de la passe. Mais la passe exige, à son tour, sa vérification par les effets de la transmission et non pas comme une justification de l'existence institutionnelle. C'est là où elle a échoué.

En outre, Lacan est complexe et contradictoire. Il savait que l'IPA, son infatuation institutionnelle, était régie par la bataille contre l'inconscient. Cependant, il est tombé, à cause de ses influences, dans le projet déjà périmé de la « logification » de la psychanalyse, ce qui, à mon avis, est en contradiction avec le principe du témoignage ou la vérification du produit par la transmission.

C'est un vieux thème qui reprend toujours ce besoin pressant d'une unité d'homogénéisation ultime. L'institution en a besoin pour se reproduire, les sujets la recherchent pour s'installer dans une appartenance.

De toute façon, c'est le retour à un essai d'unification du savoir qui, depuis Bacon, se répète de manière intermittente. Quand, par exemple, Husserl prétend mettre des limites au romantisme herméneutique et propose, face au « psychologisme » de Brentano, une logification du sens, sa louable proposition bute immédiatement sur le *Lebenwelt*, le monde de la vie, le caractère factice, fini et contingent de l'homme, ce *Lebende tor* – comme l'appelait Nietzsche : fou mais vivant. La question de comment articuler parlêtre et vivant rend impossible le projet d'une logification universelle. Le sujet n'est pas celui de la syntaxe mais celui de la pulsion ou son angoissante différence, différence avec le monde et dissidence interne contre toute identification. Le sujet ne va jamais coïncider avec ses identifications.

Depuis que la scission entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit (*Natur- und Geistwissenschaften*) s'est faite, le recours à la logique semblait une manière de résoudre la fragmentation des savoirs. Le Cercle de Vienne a viré sur le projet d'une « science unique » (*Einheitswissenschaft*) qui, après la Seconde Guerre mondiale, resta pour les musées. Wittgenstein leur avait déjà dit qu'ils devaient cesser de songer à la logique, que la logique était une simple tautologie et que le sujet commence avec la cassure de cette tautologie.

Le structuralisme français a rassemblé un impérialisme du signifiant et le vieux projet du XIX^e siècle d'une anthropologie qui serait un savoir intégral de l'homme. Les velléités de Lacan avec cette affaire n'ont pas été sans conséquences. Lacan n'était pas Miller, il ne se considérait pas lui-même le logicien du mythologue Freud, comme l'aurait prétendu Miller ultérieurement, mais son « logicisme » a eu des conséquences institutionnelles et dans la formation des analystes. L'École est devenue une topologie et les lacaniens ont dû s'ajuster à une « néo-langue » qui n'était pas une « langue fondamentale », mais correspondait à ce que Kant formulait ainsi : là où le credo se fonde dans le cœur du croyant. Le miracle de cette fusion est, une fois de plus, le transfert.

En fait, Lacan propose comme savoirs nécessaires à la formation du psychanalyste, la linguistique, l'anthropologie et les mathématiques. Mais, si la logique est une tautologie, simple formulation, formulation tautologique, c'est donc le contraire de l'interprétation et, par conséquent, de l'inconscient, du déchiffrement de l'inconscient.

Entre Goethe et Bourbaki, Freud choisit le premier. Et Lacan, malheureusement, les seconds. Wittgenstein conseillait à son ami, le psychiatre O. C. Drury, qu'au lieu de suivre des cours de logique il devrait plutôt lire Tolstoï et saint Augustin. Le jour où il reçut son diplôme de psychiatre, il lui offrit *L'Interprétation des rêves*, en l'avertissant, en même temps, que bien sûr, un rêve pouvait avoir une cause physique, par exemple, il pouvait être dû à une mauvaise

digestion, mais que le contenu du rêve, sa signification, était entièrement particulière au rêveur.

La formule proprement dite, pas la formulation d'une expérience, mais la formule comme «mathème», n'admet pas d'interprétation, pas de vérification clinique non plus. Elle ne se vérifie pas par la transmission mais par une certitude banale qui exige un écho institutionnel. Je me souviens que, dans l'AMP, il y eut un pseudo-débat sur l'interprétation. Miller avançait cette lapalissade comme quoi l'inconscient interprète, mais il ajoutait : l'analyste n'interprète pas. Cela est vrai si nous considérons que la « science unique » se hisse sur l'herméneutique pour rencontrer le Un physicaliste du monde.

Lacan a un tel intérêt et il est si fondamental pour la pensée et la clinique psychanalytiques qu'il mérite d'être critiqué. Que ces lignes soient pour promouvoir sa critique. Cette critique, je la conçois sous ces deux aspects : l'inflation institutionnelle et la logification du réel.

Continuerons-nous à confondre bi-univoquement le réel et la jouissance ? Continuerons-nous la kyrielle du réel de la jouissance, réel et transfert, réel et l'école, etc. etc.

Quant aux conséquences sur l'enseignement, je pense qu'il mériterait la peine de confronter et de discuter la proposition freudienne et la proposition lacanienne.

Traduit de l'espagnol par Vicky Estevez

FRANCE
Christian Demoulin

Pour une École postmoderne

Lorsque j'ai adhéré à l'École en 1981, après l'échec de la Cause freudienne, ce qui justifiait mon choix peut être épinglé de deux termes : sérieux et rigueur dans le champ lacanien. Ce choix, je ne le regrette pas. Il y a longtemps pourtant que, comme beaucoup de collègues, j'éprouve un certain malaise dans l'École, malaise qui s'est aggravé au fil du temps et que les événements récents ont exacerbé. En nous restituant la parole, le Forum me permet de mieux cerner ce malaise, avec l'espoir d'y porter remède.

Souvent j'ai mis ce malaise sur le compte de la difficulté bien connue de toute organisation de psychanalystes, difficulté renforcée par l'enjeu de la passe. Parfois aussi, prenant la faute sur moi, je l'ai attribué à mon côté franc-tireur ou hobereau de province. Mais, à présent, je pense qu'il y a *autre chose* qui n'a pas encore été nommée, à ma connaissance. Ma thèse est la suivante : la lecture de Lacan qui a prévalu jusqu'à présent à l'ECF s'est opérée sur fond d'*idéologie moderne* et c'est cette idéologie moderne qui ne tient plus la route en cette fin du XX^e siècle. Nous assistons peut-être à ses derniers soubresauts.

Qu'est-ce que je veux dire par là ? Relevons d'abord que l'expression « idéologie moderne » est une sorte de pléonasme, ce qu'on nomme modernité se caractérisant notamment par le règne des idéologies et, plus précisément, par la soumission de l'éthique à l'idéologique. Il est excessif de parler de « la fin des idéologies » mais ce qui caractérise notre époque dite postmoderne, c'est que la préoccupation éthique domine la considération idéologique. Essayons de caractériser l'idéologie moderne par une formule partielle mais, je l'espère, éclairante. L'idéologie moderne se caractérise par l'exaltation du *radicalisme* de la pensée et de l'*extrémisme*

de l'action. Le pouvoir de séduction d'une pensée radicale reste grand et le prestige héroïque de l'action extrême est intact mais nous ne pouvons plus à présent confondre l'extrême et le radical avec le sérieux et le rigoureux. Or c'est cette *confusion propre aux modernes* qui rend compte des surenchères dogmatiques et manichéennes que nous connaissons.

L'enseignement de Lacan nous permet de démonter l'illusion radicale en faisant valoir que la théorie radicale repose sur la notion de totalité, laquelle ne peut se construire sans renvoyer à un maître unique : pas de dictée totale sans dictateur. Freud déjà l'avait compris : le dictateur (de *dictare*, fréquentatif de *dicere*) concentre sur lui la puissance du transfert et hypnotise la foule. Lacan ajoute que ce qui opère est la coalescence du I de l'identification idéale et du petit *a* comme agalma. C'est cette coalescence qui doit se défaire à la fin d'une analyse par la fameuse traversée du fantasme. La totalité qu'exige le radicalisme ne peut se maintenir sans l'extrémisme comme exclusion de l'Autre en tant que, n'étant pas le Même, il échappe à la totalité. La différence ne peut qu'être déniée ou pensée comme déviation, trahison, jouissance pernicieuse et dès lors, elle est vouée à l'exclusion, la ségrégation voire l'extermination.

L'idéologie moderne telle que je la caractérise a fait son temps. Elle a perdu son pouvoir créateur et ne se manifeste plus que comme répétition mortifère. En art, il semble que ce modernisme a achevé son programme et ne soit plus capable de produire autre chose que de fausses audaces censées épater – encore – le bourgeois. En politique, il est difficile d'aller plus loin que l'extermination du peuple par les organes du pouvoir. Dans les sciences humaines, c'est sans doute le structuralisme qui a poussé à son terme le programme des modernes. Lacan a été un des premiers à prendre acte des limites de l'approche structuraliste : il décomplète la structure là où Lévi-Strauss voulait en faire une totalité. Les sciences dures ne sont pas épargnées : la pensée totale est passablement ébranlée en physique. Il suffit d'évoquer ici les travaux de Prigogine sur la théorie du chaos : pas tout du monde physique ne peut être mis en équation. L'épistémologie a suivi le même mouvement après Popper, que l'on évoque Feyerabend ou Bruno Latour et

ses élèves. Plus personne ne croit à un système formel clos permettant d’asserter ce qu’est la science. Là aussi Lacan reste actuel avec sa vérité pas-toute et ses bouts de réel.

Les postmodernes ne croient plus au radicalisme et à l’extrémisme. L’idée de totalité ne leur convient pas, ni la référence-révérence à un maître unique. Précisons cependant qu’il ne s’agit pas de monter dans le bateau postmoderne comme nouvelle idéologie. Car il y a un risque du postmodernisme, c’est le risque d’un retour à l’éclectisme, au « tout se vaut » ou au « tout n’est que fiction ». Le point de vue postmoderne nous sert de point d’Archimède pour soulever le fardeau de l’idéologie moderne. Mais il nous faut « être postmoderne de la bonne manière », c’est-à-dire garder la rigueur et le sérieux qui permet de serrer le réel en nous débarrassant du radicalisme doctrinaire.

Une question vient ici. Freud et Lacan n’étaient-ils pas, chacun à leur époque, typiquement des modernes ? C’est en effet à ce titre qu’ils ont été reçus par la culture mais, comme tous les grands créateurs, ils transcendent l’idéologie de leur temps. Ils en arrivent même à produire l’instrument permettant l’analyse de cette idéologie. Si Freud écrit les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, le vrai moderne, c’est Wilhelm Reich et sa « Révolution sexuelle ». Le côté moderne de Freud, c’est le principe de plaisir. *Totem et tabou* sort de ce cadre et conduit Freud à l’« Au-delà du principe de plaisir », lequel est un au-delà de l’idéologie moderne car il en démonte les mécanismes. Ainsi *Psychologie collective et analyse du moi* rend compte de l’effet d’hypnose induit par l’identification au leader et *Malaise dans la civilisation* aborde, entre autres, les mécanismes de la ségrégation.

Lacan a été considéré comme un représentant éminent de la modernité, en particulier dans les années 70. Pourtant, lui aussi a su résister aux sirènes modernistes. J’en donnerai trois exemples : partant de *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, s’il avait été moderne, Lacan aurait proposé une théorie du tout langage et de la cure comme fiction. Or, on le sait, à cet extrémisme du signifiant, Lacan s’est toujours refusé. Second

exemple : la pointe de la modernité en sciences humaines, c'est Michel Foucault qui annonce en 1966 (*Les Mots et les choses*) la mort du sujet. Par rapport à ce point de vue radical, Lacan paraît bien tiède avec son sujet divisé. Enfin, comme nous l'avons vu, Lacan met en question la notion de totalité fondée sur le *leader* unique en position d'exception avec son corrélat d'exclusion de l'Autre : diffamation (Lacan équivoque sur « on la dit femme / on la diffame », car l'Autre c'est d'abord, mais pas seulement, l'Autre sexe), dénonciation des traîtres à la cause, censure, ségrégation, excommunication – soit ce que Lacan lui-même a subi de ses collègues de l'IPA (Association Psychanalytique Internationale). Dans le *Séminaire XX, Encore*, Lacan fait un sort à ce point de vue de la totalité en le situant au niveau de la sexuation mâle : la horde des mâles et son chef totémique. Par contre, du côté féminin, il introduit la dimension du pas-tout, de l'un par un (une par une) et du sans exception.

Ne peut-on considérer qu'en introduisant le *pas-tout* Lacan est postmoderne avant la lettre ? Le pas-tout serait-il le fin mot du postmodernisme ? Quoi qu'il en soit, pour Lacan, la théorie doit comporter le manque à tous les étages. Le sérieux renvoie à la série et la rigueur nécessite de ne pas boucher les trous de la théorie par des énoncés dogmatiques. Lacan n'est pas le « Maître absolu » mais l'« Excommunié de l'IPA ». Pour lui, l'analyste n'opère pas de la place du maître mais de la place de l'objet (a) destiné *in fine* à remplir la fonction de rebut voire de déchet, soit la place d'exclu du discours de la totalité. Comme enseignant, Lacan ne se considérait pas non plus comme un maître mais comme un analysant réinterrogeant la théorie. C'est dans cette voie qu'il nous faut poursuivre et c'est loin d'être gagné d'avance. La chance des forums est d'être partis de l'initiative d'analystes mis en position de rebuts de l'École-Une.

À nous d'être postmodernes à la manière de Lacan. Ceci implique une éthique fondée non sur la soumission à quelque instance surmoïque mais sur ce que Marc Strauss désigne excellemment comme *éthique de la courtoisie*. L'éthique de la courtoisie se base sur le refus de l'identification à l'Autre du savoir – mieux vaut une élaboration balbutiante qu'une brillante dissertation sans risque

– et sur le respect de la singularité – singularité du symptôme par lequel chacun se débrouille avec le non-rapport sexuel.

Quelles conséquences tirer de ceci pour la passe ? Je souligne trois points : 1) retour à une conception de la passe comme *expérience* permettant de réinterroger nos énoncés théoriques et leur portée clinique ; 2) oui à une passe comme passe à la pratique où il s'agit d'interroger le désir de l'analyste ; 3) la nomination d'AE ne doit pas être conçue selon le modèle idéalisé d'une sélection d'analystes enseignants d'élite promus gardiens de la cause mais au contraire comme invite au sujet nommé pour un temps limité à faire preuve d'initiative en tenant le rôle d'empêcheur de penser en rond dans l'École. Non pas consolider le tout mais introduire du pas-tout.

LECTURES

François Dutrait

Ce que Lacan dit de l'être

de François Balmès

(Collège international de philosophie, Paris, PUF, 1999)

François Balmès entreprend à sa manière l'analyse de « l'impossible rapport de Lacan à la philosophie » ou plutôt de la confrontation inévitable entre psychanalyse et philosophie ; il prend comme thème central, l'étude de ce que Lacan « dit de l'être » à travers son rapport conflictuel avec l'ontologie en général, et en particulier avec celle qui lui est contemporaine, celle de Heidegger. Heidegger est un contemporain du point de vue chronologique mais aussi et surtout en ce qui concerne sa position critique quant à la tradition métaphysique depuis Aristote. interprétée comme « oubli de la question de l'être ¹ ».

On peut ainsi instaurer une sorte d'homologie de position : Lacan, en s'appuyant sur l'expérience analytique, interprète la tradition philosophique, il se bat avec et contre elle pour tenter d'établir une impossible « théorie » du Sujet... et pour lutter contre l'enlèvement de la pratique psychanalytique dans une libération et une promotion du moi ; Heidegger, en philosophe, interprète la métaphysique comme recouvrement de la question de l'être pour tenter de la réactiver là où elle peut l'être : le Dasein, l'existant humain.

Pourtant, la question des rapports de Lacan à l'ontologie est très complexe, comme le montrent certaines de ses prises de position : par exemple, on trouve dans le séminaire, *La logique du fantasme* (1966-1967), une « autocritique (...) quant aux ambitions ontologiques de la psychanalyse (...) telles qu'elles s'affirmaient dans *L'instance de la lettre* (1957) » ; dès lors la tentation est

1. Les citations de l'ouvrage de Balmès seront signalées seulement par le renvoi à la page d'où elles sont extraites.

grande de considérer que c'est la dernière position qui vaut d'être prise en compte et que l'on peut se passer d'analyser pourquoi Lacan a eu recours à l'ontologie. Certes, c'est possible et c'est même l'attitude la plus courante ; mais on lit encore – et particulièrement les analystes – les textes produits avant 1960. Or « si nous ne discernons pas ce que les termes forgés dans cette période véhiculent d'ontologie plus ou moins détournée, nos protestations ne serviront à rien, nous continuerons à traîner l'être à nos semelles. Si c'est inévitable, autant savoir comment. » On l'aura compris, la question de l'être et par suite l'ontologie, on ne s'en défait pas par des formules, aussi virulentes qu'elles puissent être.

Mais d'où vient que le discours lacanien se serait d'abord « empêtré » dans l'ontologie pour tenter par la suite de s'en « dépêtrer » ? Cela provient de ce que le discours sur l'être est utilisé de manière polémique par Lacan pour contrer les lectures psychologisantes et médicalisantes de la découverte de Freud. Voilà la raison principale pour laquelle il n'est pas question dans le travail de Balmès de révéler une ontologie lacanienne : celle-ci supposerait un système philosophique, idée que Lacan a lui-même récusée : il existe certes chez lui « une aspiration systématique (...) mais qui débouche à chaque fois sur une sorte de point d'évasion déceptif – qui a le rapport le plus étroit avec la structure même. » (p. 7). Il n'est pas question, donc, de restituer une ontologie lacanienne, mais de suivre dans une période donnée, comment Lacan a utilisé le langage de l'ontologie ou bien l'a critiqué pour traiter certains problèmes majeurs rencontrés dans sa recherche de la spécificité du discours analytique et dans l'élaboration de certains de ses concepts majeurs.

Le choix de la période 1953-1960 se justifie ainsi : Lacan date lui-même en 1953 le début de son enseignement lors de la publication des *Écrits* ; 1960 constituerait la date d'un « point de bouclage » de cette période de son enseignement, point manifesté par une prise de distance, déclarée dans le séminaire *L'identification* (1961-1962) ; « Cet enseignement qui est le mien n'a vraiment rien de néo ni d'heideggerien, malgré l'excessive révérence que j'ai pour l'enseignement de Heidegger », dit Lacan dans

la séance du 6 juin 1962. Cette « clôture relative » se vérifie en effet dans les séminaires comme *Le Transfert* (1960-1961), « puis dans quelques leçons décisives de la *Logique du fantasme* » dont Balmès annonce qu'un travail à venir proposera une lecture plus circonstanciée...

En six chapitres, Balmès analyse, dans la période définie, comment Lacan a utilisé le vocabulaire de l'ontologie pour circonscrire et tenter de résoudre un certain nombre de problèmes qu'il a rencontrés dans l'élaboration des principaux « concepts » de la psychanalyse. Nous nous contenterons de repérer cinq moments de cette élaboration.

Dans un premier temps, Balmès montre comment Lacan élabore dans cette période une définition ontologique du sujet, à travers les Séminaires I et II² : pour cela, ce dernier utilise le vocabulaire de la révélation et de la réalisation de l'être qui peut être mis en parallèle et comparé avec les analyses heideggeriennes de *Sein und Zeit* de la conversion existentielle de l'étant intra-mondain à l'existence authentique, à l'ouverture à l'être. Dans le Séminaire II, le *Sujet* de Lacan se trouve dans une place analogue à celle du *Dasein* de Heidegger : le *Dasein* est cet étant pour lequel, dans son existence, il est question de l'être, question de l'être à entendre au double sens du génétif subjectif et objectif ; pour Lacan, le Sujet est la question de son existence articulé dans l'inconscient.

Dans un second temps, l'auteur envisage l'élaboration par Lacan du concept de *Verwerfung* (forclusion)³. Il montre « comment le rapport de Lacan aux philosophes – ici, d'abord Heidegger – est régi, dans le temps même où ce rapport est le plus investi et le plus fécond, par le malentendu, mais un malentendu créateur. » (p. 53). À plusieurs reprises au cours de l'élaboration de la pensée de Lacan, le point de rupture entre psychanalyse et

2. Lacan J., *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud et Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*.

3. Balmès s'appuie principalement sur le texte des *Écrits* : « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* ».

philosophie se produit à propos de l'étude de la psychose : la forclusion (*Verwerfung*) « est le principe explicatif où figurent en particulier l'hallucination, les voix de la psychose, caractérisées comme ce qui fait retour dans le réel, d'être forclos du symbolique. Or la forclusion, quand elle porte sur le Nom-du-Père, (...) entraîne justement un défaut de séparation du réel et du symbolique» (p. 72-73). On le voit, cette distinction entre les deux sortes de négativité, ne semble plus permettre de penser la différence entre réel et réalité en termes heideggeriens de différence entre l'être et l'étant...

Balmès en tire la conclusion partielle suivante : pour Lacan, « Heidegger permet de lire Freud ; la différence de l'être et de l'étant permet de fixer la différence de niveau du symbolique comme ouverture de l'être et de la réalité située comme l'étant ; le réel en tant qu'exclu vient cependant en tiers qui subvertit ces noces de la psychanalyse et de la philosophie » (p. 68).

Le troisième moment de l'analyse précise un point d'importance : « Si Heidegger permet à Lacan de lire *Die Verneinung* de Freud, il n'y a pas d'effet en retour, au sens où Lacan ne produit pas une lecture freudienne de Heidegger – comme il le fait par exemple du Kant de *La Raison pratique*. » Freud *empêche* Lacan de lire Heidegger, non pas au sens où Freud serait un obstacle pour accéder à la pensée heideggerienne, mais plutôt en ce sens que la réponse de Freud (orchestrée par Lacan) au questionnement de sa pensée par celle de Heidegger, fait objection à cette dernière. Et la pointe fine de cette objection, il revient à Lacan de la mettre au jour sous le nom de Réel.

Cette impossibilité se manifeste à partir de trois points de rupture : d'une part les rapports entre le sujet et le langage, d'autre part dans l'élaboration du grand Autre, et enfin la question de la différence sexuelle. Et, dans les deux premiers cas au moins, la divergence entre les deux pensées s'articulent sur l'expérience analytique de la psychose.

Sur le premier point, Lacan montre que la psychanalyse ne peut pas se contenter d'être la science du « langage habité par le

sujet » ; l'étude de la psychose indique que « l'homme, c'est le sujet pris et torturé par le langage ⁴ ». Ces considérations seront importantes pour l'élaboration du terme de *parlêtre* (introduit par Lacan à la fin de son enseignement) et de la problématique de la jouissance.

En ce qui concerne l'élaboration du grand Autre, Lacan recourt au Dieu de l'Ancien Testament – contre la référence aux Grecs impliquée par l'ontologie heideggerienne... ce qui lui permet de repenser la rationalité scientifique, en conformité avec la thèse de Koyré : la science ne manifeste pas seulement une chute dans l'étant de la pensée de l'Être, comme le pense Heidegger, mais elle a été rendue possible par l'idée du Dieu créateur, figure de l'Autre transmise par notre tradition.

Le quatrième moment, qui s'appuie principalement sur le Séminaire VI, *Le Désir et son interprétation* (1958-59), analyse comment la prise en compte de la différence sexuelle « subvertit » d'une certaine manière le rapport de la psychanalyse à la philosophie et plus particulièrement le rapport à l'ontologie. La stratégie lacanienne est particulièrement intéressante dans sa manière de « jouer » Descartes contre Heidegger après avoir usé de Heidegger dans sa volonté de déconstruction de l'onto-théo-logie...

Lacan utilise Descartes et Heidegger comme « les deux piliers philosophiques de la mise en place des rapports du sujet du désir au signifiant » (p. 130) : Descartes sert à penser l'être du sujet et Heidegger « fournit à Lacan un appui pour affirmer la dépendance du sujet à l'égard du signifiant » et pour maintenir sa critique de l'humanisme.

Lacan élabore la question du désir comme *métonymie de l'être* (dans le séminaire *Le désir et son interprétation*), puis comme métonymie du *manque à être* dans « La direction de la cure »,

4. Balmès s'appuie sur la conférence prononcée par Lacan à l'occasion du centenaire de la naissance de Freud, « Freud dans le siècle », publiée dans *Le Séminaire, Livre III*, p. 263 Sq.

texte dans lequel l'Autre, lieu de la parole, est désigné comme lieu de ce manque. Toute l'élaboration de la pensée de Lacan concernant l'Autre semble l'écarter de la pensée de l'être chez Heidegger, en particulier par la nécessité venue de l'expérience analytique d'introduire la « notion » de phallus dont Balmès analyse longuement les difficultés d'élaboration.

Disons, pour résumer, que « c'est à partir de cette concentration de la fonction de l'être sur le phallus, en tant que signifiant de l'être qui manque, tant au sujet qu'à l'Autre, que va s'amorcer le grand virage qui va situer *l'être du côté de l'objet* » (p. 168). On peut suivre ainsi, presque pas à pas, comment l'élaboration de la pensée de Lacan, après avoir trouvé appui sur le vocabulaire de l'être inspiré par Heidegger, vocabulaire lui-même mis en cause par l'introduction du sujet du cogito et du sujet de la science, fait passer à l'arrière plan la référence heideggerienne.

Dans un cinquième temps, le dernier séminaire analysé par Balmès, celui qui clôt la période par lui définie, *L'éthique de la psychanalyse*, relance à nouveaux frais le débat de la pensée de Lacan avec l'ontologie heideggerienne, en particulier à travers l'élaboration d'un concept central de ce séminaire : la Chose, concept qui jouera un rôle capital pour l'introduction de la *jouissance* et de *l'objet a*. L'utilisation par Lacan des références heideggeriennes est évidente⁵ : une fois encore, Lacan recourt à l'ontologie pour arracher la psychanalyse à la psychologie.

Pourtant, des divergences fondamentales avec l'ontologie heideggerienne surgissent dont le point central est le suivant : le séminaire *L'éthique...* introduit le « concept de la jouissance, notamment en tant qu'elle inclut la pulsion de mort comme une dimension de toute pulsion. (...) La Chose, concept principal de tout le texte, se définit à partir des concepts freudiens de l'objet perdu primordial,

5. Lacan s'appuie sur les textes suivants de Heidegger : « La Chose » et « La question de la technique » dans *Essais et conférences*, ainsi que « L'origine de l'œuvre d'art » et « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*.

de la pulsion, du désir – et encore de la répétition et de la sublimation. Elle sera dans cette voie nommée champ de la jouissance. » (p. 205). C'est précisément sur cette question de la jouissance que Lacan inscrit une divergence générale avec la philosophie qu'il finira par caractériser comme divergence de *discours* (dans *L'envers de la psychanalyse*), ce terme étant à entendre au « sens de structure d'un lien social porteur d'une logique et d'une éthique propre » (p. 206). Ce que Balmès nomme « réalisme de la jouissance » permet à Lacan de rejeter toute ontologie.

Conclusion ?

La parcours proposé par Balmès est très riche et il annonce d'autres développements ; il permet une mise en relation et en perspective de deux pensées d'une puissance extraordinaire ⁶ qui tentent l'une et l'autre un dépassement de l'onto-théo-logie qui caractérise la pensée « occidentale » depuis Socrate ; ce parcours permet de suivre l'élaboration difficile et problématique des concepts lacaniens à travers un débat amical et/ou polémique avec quelques grandes figures de la philosophie, avec comme objectif principal d'aider la psychanalyse à éviter les pièges de la psychologie. La psychanalyse telle que la pense Lacan est bien un défi pour la philosophie... Souhaitons simplement que celle-ci puisse encore contribuer à ce que celle-là ne sombre pas dans le psychologisme qui en ferait un « instrument » de l'utilité sociale... Que la psychanalyse développe toujours davantage sa capacité de critique acérée et de subversion, y compris vis-à-vis de la philosophie ⁷ !

6. On peut signaler à ce propos, l'hommage rendu à la pensée de Lacan par un philosophe plus proche de Heidegger que de ce dernier : G. Granel dans « Lacan et Heidegger » in *Études*, Galilée, 1995. Signalons aussi de cet auteur une très belle réflexion sur l'ontologie, « Loin de la substance : jusqu'où ? » avec comme sous-titre : « Essai sur la kénôse ontologique de la pensée depuis Kant », publié dans la revue, *Les Études philosophiques*, n° 4, 1999.

7. Signalons à ce propos, l'exemple d'une pensée philosophique qui se laisse « travailler » ou « traverser » par la psychanalyse telle que la conçoit Lacan : B. Baas dans *Le désir pur*, sous-titré : « Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan », Éditions Peeters, Louvain, 1992.

Annie Staricky

Jacques Lacan. Un psychanalyste

Parcours d'un enseignement

d'Érik Porge

(Collège international de philosophie, Paris, PUF, 1999)

Ce n'est pas un hasard *, me semble-t-il, qu'un « livre d'ensemble » sur l'enseignement de Lacan paraisse, presque vingt ans après sa mort, où s'est inscrit le point de clôture de son œuvre. « Livre d'ensemble » est un signifiant d'Érik Porge, un signifiant qui suppose cette temporalité et en résulte.

Ce livre pose la question essentielle de la lecture, de ce que lire veut dire dans le champ de la psychanalyse. Il fallait en effet le temps pour lire à la lettre le texte de Lacan qui, je cite Érik Porge, « existe, malgré les censures, les déformations, les aléas de l'édition (...) » : l'approche littérale du texte est un trait qui représente ce livre. Lire à la lettre, c'est-à-dire lire en retrouvant dans le texte la structure du désir qui l'anime. La rigueur de cette lecture, doublée d'un style marqué par la concision et la finesse, conduisent à déplier chaque énoncé dans son contexte – dates, références et textes-sources à l'appui – de façon telle que les énoncés les plus « connus », se trouvent non sans raison replacés et articulés à d'autres énoncés, moins connus mais non moins importants. Il y a là les conditions d'une lisibilité du texte dans toute sa complexité, avec le souci remarquable d'indiquer et les références au texte de Lacan et les références multiples du texte de Lacan à la philosophie, à la linguistique, aux mathématiques etc. Cette lecture suscite le désir de lecture du texte de Lacan. Elle objecte à toute forme de commentaire, de type universitaire-explicatif, réducteur des articulations logiques et du réel de la structure. Elle permettra, je l'espère,

* L'intégralité de ce texte est paru dans *Les Cahiers de l'APEP*, n° 5, décembre 2000.

une correction des effets ravageants de ce genre d'entreprise, qui écrante la lecture de Lacan.

Livre d'ensemble, littéralité, je retiendrai aussi un troisième signifiant qui me semble représenter ce livre, c'est l'idée que la lecture même du texte de Lacan pâtit de la dispersion de la communauté lacanienne, depuis 1980. Faire retour à la littéralité du texte de Lacan est une façon de contrer les effets de groupe qui s'opposent à la lecture. Je crois que l'enthousiasme qui fût le mien tient au fait qu'une telle position de lecture dans l'abord de l'œuvre de Lacan contribue à inscrire le statut de texte de référence qu'elle constitue pour la communauté lacanienne, au-delà des restes de transferts non résolus à la personne ou à l'analyste Lacan.

Pour aborder le parcours de l'enseignement de Lacan, Érik Porge a choisi le repérage de cinq « allées », qui à la fois suivent la chronologie de cet enseignement tout en mettant en relief les fils majeurs qui « constituent la spécificité de l'apport lacanien » : « Le génie clinique de Lacan », « Imaginaire, Symbolique, Réel et les Noms du père », « Les inventions reconnues comme telles par Lacan », « Le transfert et la fin de l'analyse », « L'action de Lacan dans la communauté analytique et au-delà ».

Les articulations mise en relief étant nombreuses, je n'en citerai que quelques unes : comment cette notion de personnalité, que Lacan invente pour rendre compte de la folie d'Aimée, est un maillon intermédiaire dont il se passera avec les catégories de l'imaginaire, du symbolique et du réel ; comment les présentations de malades signent l'implication de la psychanalyse dans la psychose ; comment à partir du schéma optique, en 1954, Lacan va séparer ce qui dans l'imaginaire est spéculaire, $i(a)$, l'image, de ce qui est non spéculaire, l'objet a ; la partie sur le symbolique est remarquablement construite et la présentation du graphe ressemble à un travail d'horlogerie fine ; sur le réel, je retiendrai qu'Érik Porge souligne comment le travail de Lacan sur la psychose de Schreber est décisif pour le repérage du réel, et comment, inversement, la position du réel est décisive pour le repérage de la psychose ; enfin, à propos de l'objet a , comment Lacan passe de la métaphore de « la

division harmonique », dans *La Logique du fantasme*, 1967, – écriture de l'impossible commune mesure de jouissance du rapport sexuel –, à l'écriture des formules de la sexuation, 1971, – qui, elles, sont articulées au rapport à la fonction phallique...

Je soulignerai l'importance de la mise à plat que fait Érik Porge de la problématique du Nom-du-Père chez Lacan¹ : en référence au constat de Lacan, en 1965 dans « La science et la vérité », Érik Porge avance aujourd'hui « qu'il faut que la psychanalyse réintroduise le Nom-du-Père dans la considération scientifique et qu'elle puisse en situer les fonctions de nomination propres à chacun des quatre discours... pour que la psychanalyse ait une place dans la science et ne soit pas submergée par le malaise que la science engendre ». L'importance de cette question touche à l'enjeu même de la psychanalyse depuis Freud et aux conditions de sa transmission.

Le Nom-du-Père est d'abord situé dans le repérage même de la fonction paternelle, en même temps que le père est réparti dans les trois registres RSI : la question se pose alors de l'articulation entre le Nom-du-Père et le symbolique. Ce n'est qu'avec l'écriture de la métaphore paternelle, en 1955, que Lacan sépare le Nom-du-Père du père symbolique, en donnant une signification phallique au Nom-du-Père. Il s'agit là, dit Érik Porge, d'une « symbolisation ternaire, qui substitue un fondement littéral au fondement mythique du complexe d'Œdipe ». En situant le père dans les trois registres RSI, Lacan interroge la conception freudienne de l'Œdipe. Le Nom-du-Père est à la fois partie du symbolique et garant de cette dimension. Il faudra attendre, dit Érik Porge, l'écriture du nœud borroméen en 1975, dans *RSI*, « pour que s'articule simultanément, semble-t-il, l'existence des trois formes de père et celle du Nom-du-Père ».

La pluralité des noms du père va se construire à partir de 1963 lors de l'unique séance sur *Les noms du père*, que Lacan prononce au lendemain de sa radiation de l'IPA. Avec ce passage au pluriel, il

1. Cf. déjà sur cette question, Erik Porge, *Les noms du père chez Jacques Lacan*, Toulouse, Erès, 1997

se peut, dit Érik Porge, « que Lacan ait témoigné d'une tentative de serrage de la problématique croisée du Nom-du-Père et du ternaire des trois formes de père (...) ce séminaire interrompu constitue une vacuité qui s'intègre à la problématique du Nom-du-Père pour en signifier en acte un réel, un trou, immanent au signifiant du Nom-du-Père ... qui ne trouvera véritablement son écriture qu'avec le nœud borroméen ».

Il faut encore, en effet, à Lacan quelques étapes intermédiaires entre 1968 et 1975 : – la formulation, avec le nom impropre de Dieu, de la nomination en tant qu'elle fait trou ; – « la décomposition du complexe d'Œdipe » dans ses trois versions, selon l'expression d'Érik Porge qui permet d'en repérer la structure d'impossible et d'établir l'équivalence entre le père mort et la jouissance ; – et l'écriture, dès lors, des différents rapports à la fonction phallique : ce sont les quanteurs de la sexuation où le père de *Totem et tabou* s'inscrit comme fonction d'exception à la castration ; – enfin, Lacan rétablit une différence entre le Nom-du-Père et le phallus, que la métaphore paternelle avait tendance à réduire. C'est avec le quatrième rond du nœud borroméen, dans *RSI*, 1974-75, qu'il appelle Nom-du-Père, que Lacan parvient à ce qu'Érik Porge appelle « la solution borroméenne » (...) Lacan donne alors un nouveau sens au Nom-du-Père, le père nommant : c'est le quart élément, support d'une fonction de nomination dans les trois registres, qui deviennent eux-mêmes, par le fait de cette fonction de nomination, trois noms du père. Donc, conclut Érik Porge, l'articulation du Nom-du-Père et de *RSI* est ici résolue avec le lien borroméen, et, il avance ici « qu'il est permis de dire que le nœud borroméen constitue pour Lacan un nouveau Nom-du-Père ».

À propos de la fin de l'analyse, Érik Porge souligne « qu'on ne peut plus envisager un destin différent du transfert et de la structure névrotique et qu'un transfert non résolu est une névrose non résolue ». Et ceci, à partir des précisions de Lacan sur la fin de la cure en 1969 concernant la « coalescence de la structure inconsciente et du sujet supposé savoir » : qui indique que le transfert est intriqué à la névrose et préexiste donc à l'analyse ; la fin de la cure permet donc la coupure entre le sujet supposé savoir et la structure

inconsciente. Érik Porge ajoute : « Croire que les deux, (transfert et névrose), pourraient être réglés séparément et, pour des analystes, mettre sous l'égide d'une perpétuation de transferts les relations associatives entre collègues expose à tous les dangers ». Je souscris tout à fait à cet énoncé.

Enfin, je trouve important qu'Érik Porge introduise la dernière partie de son livre, « L'action de Lacan dans la communauté analytique et au-delà » ainsi : « Depuis la Deuxième Guerre mondiale, l'histoire de la psychanalyse ne peut être abstraite de la Shoah. Lacan en a tenu compte, et ce n'est pas un hasard s'il a souvent parlé de la ségrégation ... ». Lacan s'est, en effet, très tôt – dès « Le Temps logique » en 1945 – préoccupé de la recherche d'une logique collective qui ne soit pas celle de la foule, gouvernée par l'identification au chef. Son exclusion de l'IPA a sans doute renforcé, encore, cette préoccupation : l'interprétation que Lacan en donne, soulignée à juste titre par Érik Porge, lui fait relier la ségrégation dont il a été l'objet, et à la mise en question du complexe d'Œdipe qu'il allait faire dans son séminaire de 1963, et à celle des camps de concentration. Cette interprétation « a le mérite de nouer le réel des camps au symbolique des noms du père (...) la théorie des noms du père est une sorte de retour de la vérité (symptomatique) de ce qui a été exclu du symbolique, en l'occurrence le camp de concentration. ». L'acte de fondation de l'EFP, le 21 juin 1964, et les structures institutionnelles qu'il inventera pour l'école (cartel, gradus, dispositif de la passe) resteront marquées par ce souci de parer aux effets de groupe pour qu'ils n'objectent pas à l'expérience analytique. Les quatre discours, en 1970, vont aussi dans le sens d'écrire les modalités du lien social. Je relève cette belle formulation d'Érik Porge, à ce propos : « Lacan fonde un abri logique dans un lien de discours ... qui lui fournit, ce qu'il a toujours cherché, le mathème de la position de l'analyste ». Aussi avec le nœud borroméen, dans *RSI*, en 1975, posera-t-il la question : « à quel point du groupe s'identifier ? », question toujours en chantier pour nous.

Comment convient-il de se servir aujourd'hui de ces inventions de Lacan, pour régler les conditions de la transmission en tenant compte des particularités du contexte actuel ? Il me semble

que, par touches successives depuis une dizaine d'années, des repères se précisent. Les effets de la dissolution de 1980, longtemps fixés dans l'imaginaire et le réel, s'élaborent : ainsi la dispersion n'est-elle plus seulement réduite à un effet de groupe mais, lue, aujourd'hui, comme une réponse à l'impossible du groupe, une mise en acte, en place, de lieux, d'écoles pluriels... articulés aux liens de discours ; enfin cette dispersion convoque-t-elle peut-être, je reprends là une question d'Érik Porge, des points de la théorie lacanienne. Peut-on dire avec l'éclairage de ce livre, que le pluriel de cette dispersion renverrait au pluriel des noms du père ? Si tel était le cas, ce pluriel, comme réel, pris en compte comme tel, ne pourrait que centrer et régler la suite de nos réflexions dans le champ de l'extension.

Bernard Patary

*La Psychanalyse, pas la pensée unique,
histoire d'une crise singulière*

de Colette Soler, Louis Soler, Jacques Adam, Danièle Silvestre
(Collection « Scansions », Éditions du Champ lacanien, Paris, juin 2000)

Cet ouvrage décrit et commente une crise importante survenue au sein de l'Association Mondiale de Psychanalyse entre 1995 et 2000. Après la dissolution par Lacan de son École en 1980, et la création de l'École de la Cause freudienne en France on assista à la création de plusieurs autres Écoles se rattachant au champ freudien (Caracas, Europe, Argentine, Brésil). Celles-ci entendaient continuer à élaborer et à transmettre un savoir et des pratiques d'analyse en toute fidélité à l'esprit de l'enseignement de Lacan. Elles se reconnaissaient mutuellement par le respect de critères précis, tels que le dispositif de la passe pour le recrutement de nouveaux analystes. En 1992 l'Association Mondiale de Psychanalyse fut créée pour regrouper les cinq Écoles et elle s'est progressivement imposée, sous l'égide de son Délégué Général, J.-A. Miller, exerçant un droit de regard centralisateur sur les décisions de toutes les Écoles. La crise actuelle (amplement décrite et analysée dans l'ouvrage), est le fruit de la prise du pouvoir politique puis idéologique par le Délégué Général de l'A.M.P. ; elle aboutit à un schisme et à la création des Forums du Champ Lacanien. L'inventaire que dressent les auteurs des méthodes utilisées par le Délégué Général de l'A.M.P. est symptomatique et laisse pantois. Le D.G. confisque, ès qualités, l'héritage et l'interprétation de l'œuvre de Lacan (il se compare à « Énée portant son vieux père Anchise ») et stigmatise ceux qui se réfèrent directement aux concepts forgés par Lacan sans lui en reconnaître comme une sorte de paternité parallèle (on les accuse de « pompage » voir p. 71) ; le D.G. passe de la flatterie à l'insulte (« style curé, faux derche » p. 146), de la menace au chantage, de la censure (interdiction de diffuser la revue *Barca!* de Pierre Bruno, p. 60) à l'exécution publique (celle de Marc Strauss, p. 212) ; il célèbre le culte de sa personnalité mystique (« le Witz », p. 69, le

bain dans « l'eau lustrale », p. 193) ; il intrigue, détourne les règles associatives à son profit, n'hésite ni à se contredire, ni à tenter publiquement des procès d'intention (l'affaire Isabelle Morin, p. 130) ; il dénonce, enfin, les acteurs d'un présumé complot contre la communauté.

Le lecteur profane, plus averti d'histoire et de sociologie que de psychanalyse, est tout d'abord particulièrement frappé, à la lecture de ce livre, par l'âpreté de la lutte que les auteurs eurent à mener, simplement au nom de la liberté de penser autrement, contre la « pensée unique ». La crise eût-elle lieu s'il ne s'était agi que de la prise du pouvoir politique ? Non sans doute, car l'enjeu était d'une importance supérieure : il s'agissait de sauvegarder la libre circulation des idées, des interprétations et des expériences, mise en péril par le D.G., alors même qu'il prétendait la garantir. Survenue au sein d'une communauté d'intellectuels « supposés-savoir », cette crise ne concerne pas que les psychanalystes, mais la communauté scientifique tout entière. Chaque spécialité se doit d'y réfléchir, bien sûr avec ses propres moyens d'interprétation.

Les auteurs proposent une analyse de cette crise. Il existe, selon eux, d'inévitables « rivalités transférentielles » (p. 56). Ces conflits, propres à la communauté psychanalytique, sont provoqués par l'affrontement (historique) et les tentatives d'ajustements entre le pouvoir politique du signifiant-maître et le pouvoir doctrinal. Mais la situation fut ici rendue inacceptable par le véritable coup de force idéologique tenté par le D.G., cause essentielle de la crise, puis du schisme qui s'ensuivit.

L'historien reconnaît, dans la description des méthodes du D.G., les procédés des États totalitaires de la première moitié du XX^e siècle, et plus généralement, les pratiques en vigueur au sein d'institutions idéologiques (religieuses ou civiles) dont le fonctionnement fut totalisant lors de certaines périodes ou tout au long de leur histoire. Il ne s'agit aucunement d'omettre les singularités irréductibles des contextes historiques. Mais on peut au moins admettre que des ressemblances existent entre ces pratiques, hors de leurs contextes particuliers et des contenus idéologiques, telles que : la

prescription intransigeante d'un corpus (devant être tenu pour orthodoxe) d'interprétations d'une doctrine ou d'une pensée ; le soupçon de l'hérésie et la dénonciation du complot lorsque s'exprime une critique de l'orthodoxie officielle ; le jugement, l'excommunication et l'élimination des déviationnistes par tous les moyens (et spécialement l'arsenal de ceux afférents au procès d'intention et à l'argumentation *ad hominem*), et ce d'une manière prétendument désintéressée, au profit seulement d'une vérité unique (« Une »...), salutaire, et pour le bien universel.

Le sociologue, quant à lui, s'interroge couramment sur les rapports entre la production des discours et des savoirs, d'une part, l'organisation sociale d'une institution ou d'une communauté (université, milieux de l'art, etc) d'autre part. Ne pourrait-on, par exemple, essayer d'appliquer à cette crise de la communauté des psychanalystes lacaniens, la théorie des champs de Pierre Bourdieu ? Dans *Questions de sociologie*, Bourdieu montre que l'enjeu majeur, à l'intérieur d'un « champ » (structure dans laquelle chaque membre connaît et reconnaît les mêmes règles du jeu), est la « lutte pour la conservation ou la subversion de la structure de distribution d'un capital spécifique ». Ce capital spécifique serait ici l'interprétation millénaire de l'œuvre de Lacan et le crédit idéologique officiel promis à ceux qui lui font allégeance. Les plus pourvus de ce capital spécifique veillent à préserver l'orthodoxie sur laquelle repose une autorité qu'ils jugent et qui est considérée comme légitime à l'intérieur du champ. Le D.G. est reconnu comme le principal possesseur et dispensateur de ce capital spécifique. Le maintien de cette position dans le champ implique le surgissement d'une violence (prétendue) légitime contre ceux qui, étant moins bien pourvus en capital spécifique, sont présentés comme en quête de distinction et accusés de subversion, d'hétérodoxie, etc.

L'ouvrage est convaincant, car il montre clairement que la dite « hétérodoxie » est en réalité une dénonciation légitime de l'aliénation de la pensée et de la parole dans la communauté psychanalytique. Colette Soler propose d'ailleurs les bases d'un dispositif institutionnel qui d'une part, ne contreviendrait pas aux

principes lacaniens, et d'autre part permettrait d'éliminer si ce n'est complètement, du moins de minimiser les risques que puisse se reproduire une telle situation au sein de la nouvelle École de psychanalyse. Des propositions de cette nature furent d'ailleurs présentées, avant la scission, en vue d'être discutées au sein de l'A.M.P. Mais elles ne furent pas même considérées. Car – pour continuer à relire l'histoire de cette crise dans une perspective bourdieusienne –, en vertu des « lois générales des champs », seuls les possesseurs du maximum (voire du monopole) de capital spécifique peuvent apporter des réponses autorisées, et notamment une réponse à la question de savoir comment doit fonctionner l'institution (en l'occurrence : comment doit fonctionner une École de psychanalyse pour permettre le déploiement d'une théorie psychanalytique conforme). Les autres doivent « se soumettre ou se démettre ». Ou faire sécession...

Les mobiles personnels donnent également à réfléchir : comment un intellectuel d'une grande qualité en vient-il à se conduire comme un tyran doctrinaire, suivi avec servilité par tant d'autres intellectuels, psychanalystes de surcroît ? L'analyse de Bourdieu et la psychanalyse se rencontrent ici au moins sur un point puisqu'elles nient qu'il n'y ait d'actions humaines que dirigées consciemment par la raison, la vertu ou le calcul d'intérêt (économique, de carrière, etc). Bourdieu attribue, au contraire, les efforts pour la prise du pouvoir, plutôt qu'à une consciente stratégie cynique, aux effets de la relation inconsciente entre un « habitus » (cet ensemble de dispositions sociales incarnées qui ajustent d'emblée l'individu aux règles du jeu internes du champ) et un champ, une « libido sociale », en quelque sorte, qui pousserait quiconque est pris au jeu de son propre champ à considérer que cette fin justifie les moyens, tant les profits symboliques sont grands à ses yeux (alors qu'ils sembleraient dérisoires à celui qui n'appartient pas au champ). De même, la soumission du groupe à celui qui détient le monopole de la redistribution du profit d'universel et d'universalisation, se comprend. D'abord parce que celui qui détient le pouvoir croit agir de façon désintéressée et se présente comme tel. Ensuite, parce qu'à l'intérieur du champ, le groupe tire des profits d'universel lorsqu'il prête des valeurs d'universalité à une conduite

prétendant à l'universel, même lorsqu'il sait, ou pressent, que celle-ci n'est déterminée que par des intérêts objectifs et particuliers (voir Raisons Pratiques, sur la théorie de l'action).

Colette Soler, dans la conclusion, résume l'objectif inhérent à la création des Forums du Champ Lacanien. La nouvelle structure, suscitée par la crise, devra être : « une communauté qui permette à l'analyste de soumettre ses élaborations à d'autres, qui lui offre donc, dans le travail à plusieurs, un lieu d'épreuve pour son savoir supposé ». Veiller à se donner réellement les moyens d'atteindre un tel objectif, c'est assurément ce à quoi devraient être spécialement vigilants tous ceux qui, psychanalystes, historiens ou sociologues, réclament la liberté de penser à l'intérieur de leurs champs respectifs.

Piedad Ruiz Castello

La Psychanalyse en Espagne

de Francisco Carles, Isabel Muñoz, Carmen Llor
et Pedro Marset

(Asociación Española de Neuropsiquiatría éd., coll. « Estudios »)

Les auteurs de ce livre nécessaire font remonter l'origine de sa « passionnante histoire » à la rencontre avec T. Glick, scientifique nord-américain venu en Espagne pour y observer les effets de trois révolutions que sont le darwinisme, la relativité et la psychanalyse sur les milieux les plus représentatifs des sciences biologiques, physiques et humaines. C'est ainsi que la période étudiée commence par la précoce nouvelle fondatrice que fut la publication, en 1893, du « Mécanisme psychique des phénomènes hystériques » dans la Revue des Sciences Médicales de Barcelone et dans la Gazette Médicale de Grenade, et prend fin en 1968, année où la psychanalyse est désormais institutionnalisée et acceptée dans son discours comme dans sa pratique – encore que sa normalisation, non exempte de polémiques, n'ait été totale qu'en 1975, avec l'avènement de la démocratie.

Pourquoi avoir choisi l'Espagne ? Parce que jusqu'en 1922, il n'y a eu dans ce pays aucune affiliation à la cause psychanalytique, et aucune pratique non plus. La structure sociale espagnole de la fin du XIX^e siècle, essentiellement rurale, l'instabilité politique, marquée par une lutte des classes radicale ainsi que par la prédominance d'un savoir scolastico-aristotélicien et d'une morale catholique traditionnellement dénuée de sens critique, sont autant de facteurs qui suffisent à expliquer l'attitude défensive envers la psychanalyse jusqu'en 1922, année où commence la publication des *Œuvres Complètes* de Freud, à l'initiative de J. Ortega y Gasset, dans une traduction de L. López Ballesters, et avec le soutien de J. Ruiz Castillo, directeur des éditions Biblioteca Nueva. Le journal *El Sol*, avec ses nouvelles suivies, ses articles et ses commentaires, jouera un rôle très important pour la diffusion des idées dans le débat.

Cette réception rencontre divers problèmes : a) La polarisation politique (composante structurelle de l'activité scientifique du XIX^e siècle) amène à penser la psychanalyse plus comme spéculation idéologique que comme théorie, au point d'être prise comme facteur différentiel marquant la frontière entre conservateurs, progressistes et modérés. b) Les élites conservatrices la voient comme une « menace perturbant l'ordre scientifique établi », et pour les progressistes, elle est un indice d'ouverture à une nouvelle compréhension de la maladie mentale en tant que phénomène psychodynamique éloigné du modèle biologique. c) La psychologie ne peut constituer un front dialectique adéquat pour un débat interne entre la tradition scolastico-thomiste et la psychologie expérimentale. Ces facteurs entraînent diverses réactions : les uns se contentent d'informer, d'autres tentent de connaître plus en profondeur des postulats théoriques et cliniques acceptés tantôt sans réserves, tantôt sur le mode critique, d'autres enfin manifestent leur rejet pour des raisons morales ou en invoquant le manque de scientificité de la méthode. À ces réactions, il convient d'ajouter celle du « doute épistémologique » émis par Ortega y Gasset dans son article « La psychanalyse, science problématique » (1911), qui inscrit le rapport de la psychanalyse à la culture.

Malgré tout, entre 1918 et 1922, grâce à l'intérêt de quelques éminents juristes et pédagogues et à une meilleure réception dans les milieux littéraires et artistiques, ainsi qu'à la publication, dans de nombreuses revues, des travaux d'une nouvelle génération de psychiatres progressistes (Rodríguez Lafora, Sanchís Banús, Juarros et Mira i López), la psychanalyse commence à percer dans la société espagnole.

La période la plus intense et la plus productive sur le plan intellectuel et professionnel pour son incorporation et son assimilation, est comprise entre 1922 et 1936, surtout sous la Seconde République, où les conditions les plus favorables se trouvent réunies : amélioration progressive des institutions scientifiques, rôle joué par l'Institución de Libre Enseñanza, avec son potentiel culturel et créatif, et levée des obstacles opposés aux dits laïcs de la psychanalyse. Et de fait, entre 1922 et 1936, sont publiés les deux

premiers livres de psychanalyse : *Les Horizons de la psychanalyse*, de Juarros, et *La Psycho-analyse*, de Mira i López. Apparaît alors une pratique caractérisée par un paradoxe fondamental : on accepte la théorie de l'inconscient, mais on ne voit pas la nécessité de l'expérimenter comme condition de la pratique de la psychanalyse. Ce qui conduit à considérer la psychanalyse comme une méthode valable pour l'exploration et le diagnostic, pour le recours à certaines techniques (association d'idées, interprétation des rêves, etc.), et si l'on accepte la « dynamique » du conflit pulsionnel, c'est en la cantonnant à la symptomatologie hystérique. En 1930, Biblioteca Nueva a bouclé la première édition des *Œuvres complètes* ; à partir de ce moment, la psychanalyse sera le point de référence obligé dans tous les domaines du savoir : la pédagogie reçoit l'appui de la sexualité infantile, les manuels de psychologie intègrent certains concepts psychanalytiques, la littérature subit son influence, et les milieux juridiques traitent de questions en rapport avec une réforme de la sexualité (lois relatives au divorce et à l'avortement par exemple).

Mais ce sont les tentatives malheureuses de Sarró et de Garma qui scellent « l'avenir » de la psychanalyse en Espagne, car l'un aurait pu se convertir en un « apôtre » espagnol, à savoir qu'il aurait pu transmettre au lieu de seulement divulguer, et l'autre aurait pu créer une École connectée au mouvement psychanalytique international. Sarró fait son analyse avec H. Deutsch, il participe aux réunions avec Freud, mais il devient un « freudien anti-freudien », suite à une « déception » transférentielle : « Je me suis rendu compte que mon analyse n'enrichissait pas ma vie intérieure comme l'avaient fait les lectures de Freud, de Nietzsche et d'Ortega ». Le principal mérite de la psychanalyse pour Sarró, c'est d'avoir introduit la variable de la personnalité dans la médecine, qui, prise dans le matérialisme du XIX^e siècle, avait négligé de le faire, mais pour qui recherche un fondement anthropologique global, il en est resté à une vision parcellaire.

Garma, premier psychanalyste espagnol reconnu par l'IPA, s'est donné pour tâche d'institutionnaliser l'enseignement et la pratique de la psychanalyse, et recourt pour cela à tous les moyens

possibles de diffusion écrite, s'introduisant dans le milieu psychiatrique ; toutefois, la guerre civile va empêcher la réalisation de ce projet.

Pedro Marset définit fort bien la psychiatrie espagnole et le modèle d'assistance de l'après-guerre : « a) la structure politique est anti-démocratique et autoritaire ; b) il se produit une rupture personnelle et scientifique avec les activités intérieures ; c) au point de vue international, il y a un retour à l'isolement scientifique ; d) c'est un contrôle politique et religieux qui prévaut ; e) c'est le national-catholicisme et la philosophie thomiste qui s'imposent. » Plus ceci, qui est à souligner : ce sont davantage les psychiatres du camp des vainqueurs que le régime franquiste proprement dit qui s'empres-sent de créer une psychiatrie conforme à l'« ordre » nouveau, c'est-à-dire animée d'un fort sentiment anti-européen.

La psychiatrie espagnole, qui était d'influence française au XIX^e siècle, devient génétique et kraepeliano-bleulerienne, positiviste et biologique, avec quelque influence de Jaspers, et très soucieuse d'une « norme » qui allie sérieux scientifique et conservatisme socio-politique, le « préféré » étant K. Schneider à cause de la clarté de ses modèles nosographiques. La psychanalyse souffre de l'exil de A. Garma, M. Prados et Tosquelles. Cependant, un disciple de Garma, Molina Nuñez, en même temps que R. Portillo à Madrid et des psychiatres catalans tels que P. Bofill et P. Folch, organisés autour du groupe « Erasme », prennent le relais, malgré l'hostilité de la psychiatrie officielle. On tolérait et laissait exister un groupe psychanalytique, mais on ne lui reconnaissait pas un statut scientifique suffisant, et on avait tendance à le ridiculiser, au point que certains en vinrent à cacher le fait d'être en analyse. De sorte que la pratique de la psychanalyse se voyait réduite à une activité privée, à l'exception du service de psychiatrie de la clinique de la Concepción de Madrid, dirigée par J. Rallo. Sans oublier l'influence remarquable qu'eut E. Freijo, récemment disparu, auprès de nombreux étudiants en médecine et psychologues autour des années 60-70 à Salamanque.

C'est pourquoi une caractéristique commune aux psychanalystes de cette époque fut que, faute de pouvoir compter sur la présence directe d'enseignants en Espagne, ils durent déployer des efforts considérables pour s'analyser et acquérir une formation adéquate en France, en Suisse, en Angleterre et en Allemagne, ne lésinant pas sur les moyens pour parvenir à leurs fins, ce qui fit naître un très favorable climat d'enthousiasme. En 1951, grâce à la gestion de Molina, de Portillo et de Garma lui-même, l'Institut Psychanalytique de Berlin envoie Margarita Steinbach avec mission d'asseoir les bases d'une possible institutionnalisation de la psychanalyse en Espagne. Toutefois, M. Steinbach meurt en 1954, et c'est le groupe catalan qui obtient la reconnaissance de l'IPA en 1959, en tant que Société Lusitano-Espagnole de Psychanalyse, à laquelle adhèrent R. Portillo et Maria Teresa Ruiz, de Madrid.

Molina est exclu de l'A.P. allemande, bien qu'en Espagne il ne puisse être écarté du mouvement psychanalytique initié dans les années 60. Il réussit à intéresser dans son sillage un groupe de médecins de l'Hôpital Général de l'Air. Indifférents à la polémique, ils créeront à Madrid l'Institut Clinique de Psychothérapie Analytique « Peña Retama » et l'Association Espagnole de Psychothérapie Analytique. Durant cette époque, cet institut sera en Espagne le groupe le plus important dans le domaine de l'assistance de type analytique, et il fonctionnera en tant que communauté thérapeutique.

Le livre termine son parcours historique en 1968. Sa lecture conduit inévitablement à la conclusion suivante : en Espagne, la psychanalyse a réussi à survivre à la dictature franquiste, elle a combattu la position ambivalente de la psychiatrie officielle (entre acceptation tolérée et rejet), elle a su éviter l'isolement social et culturel et a traversé le désert de la psychologie. Aujourd'hui, bien qu'ayant reçu l'impulsion de la théorie lacanienne et surmonté bon nombre des obstacles extérieurs au mouvement psychanalytique lui-même, son avenir n'est pas assuré. Aussi faut-il se dire qu'à présent, le défi qui est lancé, c'est de se livrer à un véritable travail critique sur ledit mouvement.

Traduit de l'espagnol par Louis Soler

Andréa Brunetto
Campo Grande

La Vocation de l'exil
de Betty B. Fuks
(Jorge Zahar Editor 2000)

Freud et la judéité

On a déjà beaucoup écrit sur la relation psychanalyse-judaïsme. Pratiquement tous les livres publiés adoptent l'une des démarches suivantes : ou bien on transforme la psychanalyse en science juive – idée réfutée par Freud lui-même – ou bien on renie l'importance du judaïsme dans la formation de Freud, ou bien, pire encore, on utilise les concepts psychanalytiques pour psychanalyser Freud, l'homme qui a tué le père, le juif sans Dieu. Nous n'allons pas faire là le recensement bibliographique des positions prises par les différents théoriciens de la psychanalyse, c'est très bien fait par l'auteur au début du livre.

Le livre de Betty B. Fuks est important à plus d'un titre. Tout d'abord à un niveau éthique, elle pose la question suivante : comment lire Freud pour mieux comprendre sa judéité et son influence sur la psychanalyse, sans psychanalyser Freud et le judaïsme, sans non plus judaïser la psychanalyse ?

L'auteur s'arrête sur le mot *judéité* qui désigne le seul fait de se sentir juif, « la façon dont un juif est juif, subjectivement et objectivement. » Dans ce sens elle dresse un panorama du mouvement culturel et social en Europe, à Vienne surtout, dans un retour sur le siècle passé pour savoir comment ce mouvement a pu avoir une incidence sur la formation de Freud. C'est là un autre aspect important du livre qui fait un recensement historique sur l'exil et le nomadisme du peuple juif ainsi que sur les ségrégations subies au fil du temps.

Dans le chapitre I, « Stratégies de la résistance », l'auteur nous montre Freud comme un homme qui s'est éloigné de la

religion de ses parents mais pas de son peuple, un homme qui a appris à vivre en opposition à la majorité et qui a affronté de grandes résistances : résistance de la communauté médicale devant les découvertes psychanalytiques et résistance d'une société de plus en plus antisémite.

Elle fait le lien entre l'élaboration freudienne du concept de résistance et ces résistances auxquelles il a dû s'affronter. Pour créer la psychanalyse et soutenir le lieu de l'inconscient il fallait un homme qui aille à contre-courant du système ambiant, un étranger, un exilé, un homme qui considère la science comme dépassant toute identité nationale. À ce niveau, Freud fut un révolutionnaire parce qu'il souhaitait transiger avec les concepts de race et de nationalisme sans nier pour autant ses origines et son peuple, aller au-delà du père mais sans arrêter de s'en servir.

Dans le chapitre II, « Psychanalyse et judaïsme à la lecture de Freud », l'auteur soutient que la condition d'étranger de Freud a eu des conséquences sur la psychanalyse. C'est ce qui l'a conduit à énoncer que l'analyste devait « supporter la solitude de ceux qui sont en marge, accepter l'isolement des exclus, soutenir l'altérité et marquer la différence inassimilable. » L'auteur fait ainsi une analogie entre la position de la psychanalyse dans ses principes et la position du peuple juif, toujours en mouvement, toujours à la limite.

Le judaïsme comme expérience de l'exclusion et de décentration a conduit Freud à être un *interprète de l'inconfort*. La psychanalyse est toujours dans *l'entre-deux*, entre science et art, philosophie, esthétique et littérature. L'auteur conclut que du fait de la nature propre de son objet, *le pays de l'Autre* est sa destination car l'inconscient, tout comme le peuple juif, est au-delà de toute frontière. Belle analogie qui lui permet d'introduire le chapitre III dans lequel elle théoriserait sur ce qu'est l'étranger pour la psychanalyse.

Dans le chapitre III, « L'exil et l'étranger », Fuks soutient que Freud a vécu sa condition juive d'une façon absolument singulière et inclassable pour son époque, ce qui a participé à l'invention de la psychanalyse. Cette façon singulière de vivre sa judéité se repère dans son « exode permanent d'une identité fixe et immuable

reflétée par toute mimique religieuse et politique ». Elle relève l'importance que la Bible hébraïque donne à la condition de l'étranger. Depuis Abraham, patriarche des hébreux, les juifs ont vocation à la dispersion, à l'exil. C'est cette vocation à l'exil, à se situer au-delà des frontières que l'auteur fait ressortir dans la façon dont Freud vivait sa condition de juif. S'opposant à différents auteurs qui voyaient dans le *Moïse et le monothéisme* l'expression de la haine de Freud pour sa propre judéité, l'auteur soutient la thèse selon laquelle « c'est à partir du processus singulier d'identification du peuple juif, étranger à lui-même aussi bien qu'aux autres, que Freud se vit obligé de repenser la notion d'identification au-delà des constructions élaborées tout au long de son œuvre. »

Dans le chapitre IV, « YHVH, l'Étranger des étrangers », l'auteur reprend l'affirmation lacanienne selon laquelle le Dieu juif est défini par une absence absolue, radicale et par une éthique du dépassement des idolâtries. À partir de la lecture de Lévinas à propos du terme hébreux *kadosh* qui signifie *saint* (étymologiquement : séparé, qui n'a pas de place, l'étranger, l'extime) Fuks affirme que *kadosh* n'est pas réservé à la divinité puisque cela concerne aussi les hommes, les *kadoshim* (pluriel de *kadosh*). Ainsi, cet homme saint et séparé est aussi étranger que son dieu. Dans la béance incontournable entre Dieu et les hommes, *kadosh* et *kadoshim*, c'est la parole comme « *fil infini* » qui fait lien.

Prenant appui de ce fil infini de la parole l'auteur intitule le cinquième chapitre de son livre : « Errance et nomadisme de la lettre ». Elle y soutient la thèse selon laquelle le Talmud est un des noms de l'inconscient. On ne peut jamais appréhender le Talmud en une signification unique car il est en perpétuelle ébullition. Il n'admet pas une vérité finie et statique, son sens est toujours autre, sa signification à venir. Qu'il s'agisse du Talmud ou du dispositif analytique, la parole sacrée est pleine de sens, polysémique, ouverte à la pluralité des interprétations. L'auteur conclut qu'il y a dans le judaïsme un certain athéisme à extraire en tant qu'il est essentiellement une doctrine antidogmatique.

Pour conclure, nous aimerions donner une troisième raison de souligner l'importance du livre de Betty B.Fuks : selon nous l'essentiel de sa thèse repose sur cette condition d'étranger que l'homme a pour les autres comme pour lui-même. Comme le dit Fernando Pessoa : « étranger ici comme partout ». Ainsi la persécution des juifs nous rappelle que la ségrégation est au cœur du lien social. L'auteur termine son livre en montrant que les institutions analytiques, en assumant des positions dogmatiques et en érigeant des *veaux d'or*, ne se sont pas montrées à la hauteur du discours analytique. Comment sortir de l'impasse ? Nous répondrons avec un extrait du dernier paragraphe du livre. « Aujourd'hui, plus que jamais, la survie de la psychanalyse semble dépendre de la capacité des analystes à apprendre à rester séparés même au sein d'une même institution, chacun supportant l'isolement et l'angoisse de la condition d'exil, et à chercher dans l'étranger, dans ce qui est dehors le soutien de la cause analytique. Ce n'est qu'ainsi que les analystes oseront transgresser et réabsorber ce qu'ils seront allés chercher à l'extérieur ... ».

Traduit du portugais par Bernard Nominé

Enrique Katz
Buenos Aires

Oscar Masotta. L'Envers de la toile
Œuvre collective, compilation et prologue
de Marcelo Izaguirre
(Éditeur Atuel, Anafora, Buenos Aires, 1999)

Masotta : un autre tour d'écrou

Oscar Masotta. *L'Envers de la toile* est un livre en hommage à Masotta. Dans les années 50, Masotta étudie trois disciplines : la critique littéraire, la philosophie et la sémiologie. Il lit son maître d'alors, Sartre, et s'affronte à la critique de Freud : Masotta rencontre la raison du côté de son maître, dès lors, Freud. Peut-être cela aura-t-il précipité sa lecture et là il est touché par ce retour à Freud initié par Lacan. Tout cela grâce à la bibliothèque de Pichon-Rivière, dont Masotta disait qu'elle n'était ni avare ni rancunière.

Masotta naît à Buenos Aires en 1930 et meurt à Barcelone en 1979. Il fait de la psychanalyse sa cause, dirige des groupes d'études, des cours et des séminaires : il organise le premier congrès lacanien en Argentine, publie plusieurs revues de psychanalyse et dirige une collection de livres. Il fonde une école de psychanalyse à Buenos Aires, la première école lacanienne en Amérique. Exilé en Espagne en 1974, il publie quelques livres et fonde plusieurs institutions de psychanalyse.

Quels motifs peut-il y avoir à cet autre tour ?

Dès le prologue on tente de montrer la « trame » : « on parle de lui en Espagne ainsi qu'en Argentine et en France. J.-A. Miller a reconnu son rôle dans la transmission de Lacan en espagnol. » Peut-être la reconnaissance de quelqu'un qui fut connu et puis oublié ? Pire, il y a différentes façons d'oublier, et parfois, persistent des traces de cet oubli qu'on trouve sans les avoir cherchées.

Également, dès le prologue on soutient que « jamais n'a été remarquée la lecture que Masotta faisait de Miller dans ses Cahiers... Tous deux venant d'un autre champ que celui de la psychanalyse par des lectures marxistes et des positions épistémologiques similaires ». De cette façon on peut conclure : « peut-être la lecture de Masotta et les positions épistémologiques similaires ont influencé, par la suite, la relation de ceux qui avaient été formés par Masotta avec J.-A. Miller ».

Soutenir alors, que si, à un moment donné, on a ignoré Masotta et qu'en plus la rencontre de Caracas s'est faite avec des gens qui voulaient qu'on l'oublie, de la même façon qu'on a voulu l'opposer à Miller, ce serait lire l'histoire en forçant une faisceau d'arguments qui témoigne d'une équivoque, et qui peut s'énoncer de la façon suivante : ce que nous devrions comprendre comme l'histoire (comment les choses se sont passées) nous le pensons comme une norme (c'est comme cela qu'elles devaient arriver).

En d'autres termes, le mode opératoire de ce livre en hommage à Oscar Masotta est une tâche aisée dans le domaine de la politique psychanalytique institutionnelle, réalisé sous le regard et la voix du maître.

Dans la quatrième de couverture il est écrit : « une recherche sur la surprenante trajectoire d'Oscar Masotta dans divers champs de la culture, à travers les réflexions et témoignages de 50 auteurs », celle-ci accompagnée de la dédicace de Lacan à la première page de ses *Écrits* le 11 décembre 1966 : « À Oscar Masotta ami de ma pensée, si proche bien que sa résidence soit si lointaine ». Ceci pousse généreusement le compilateur et auteur du prologue, à faire des interviews et à publier des articles qui ont parlé du Masotta multiple, à la façon d'un panoptique éclaté.

Le prétendu tour d'écrou c'est l'abus de la mémoire, non parce qu'on retiendrait certains éléments du passé plutôt que d'autres, mais qu'on s'arrogerait le droit de contrôler la sélection des éléments qui doivent être conservés. Par exemple, effectivement, Masotta a lu Miller, malgré cela le second reconnaît le

premier comme celui qui a introduit Lacan en Espagnol, d'accord avec cela, ceux qui tentent d'opposer Miller et Masotta échouent.

À la manière de Foucault, il fait distinguer, dans cette *mise en scène* de la vérité et du pouvoir, la récupération du passé et l'utilisation ultérieure de ce passé. S'organise alors un combat « pour la vérité » ou « autour de la vérité », mais ce combat n'est pas « au service » de la vérité, c'est pour cela que nous devons, une fois encore interroger le statut de la vérité et le rôle qu'elle joue dans la politique institutionnelle de la psychanalyse. La « vérité », dans ce texte, reste emmêlée dans les systèmes de pouvoir qui la produisent et la maintiennent, ainsi que dans les effets de pouvoir qu'elle induit et qui l'accompagnent.

Dans le livre *Sexe et trahison chez Roberto Arlt*, dont l'auteur est Masotta, il y a une phrase en en-tête : « Le monde crée en chacun de nous un lieu où nous devons le recevoir ».

Traduit de l'espagnol par Laurence Mazza-Poutet

SOMMAIRE

Présentation d'Hétérité , Colette Soler	5
Éditorial , Gabriel Lombardi	7
LE CHAMP LACANIEN	
LE CONCEPT DE CHAMP LACANIEN	
Pierre Bruno, <i>L'anti-capitalisme féminin</i>	11
Michel Bousseyroux, <i>Fondations du champ lacanien</i>	23
Pilar Dasi, <i>Le champ lacanien, fondements d'un pari</i>	33
Jean-Jacques Gorog, <i>L'interprétation des discours</i>	43
Bernard Nominé, <i>Champ freudien, champ lacanien</i>	49
Colette Soler, <i>L'interprétation du hors discours</i>	61
Marc Strauss, <i>Du langage aux discours</i>	71
Megan Williams, <i>La passe du symptôme secondaire au symptôme primaire</i>	85
Antonio Quinet, <i>Le champ du langage et le champ de la jouissance</i>	105
LE CHAMP LACANIEN ET LE MALAISE DANS LA CIVILISATION	
Clícia Magalhaes, <i>Éthique et politique...</i>	121
M. Anita Carneiro Ribeiro, <i>Des structures cliniques à la clinique des discours</i>	131
Angela Mucida, <i>Du maître hégélien au maître moderne...</i>	139
Sonia Alberti, <i>Le discours capitaliste et le malaise dans la civilisation</i>	153
Mariel Santos, <i>Avoir un enfant à tout prix</i>	165
CHAMP LACANIEN ET INSTITUTION	
Patricia Muñoz et Clara Cécilia Mesa, <i>Rupture, pas suppression de hiérarchie</i>	173
Gabriel Lombardi, <i>Pourquoi la ségrégation à l'horizon de l'École ?</i>	181
ENQUÊTE : QU'EST-CE QU'ÊTRE LACANIEN, AUJOURD'HUI, POUR UN PSYCHANALYSTE ?	
<i>Présentation de l'enquête</i> , Gabriel Lombardi	195
Claude Dumezil (Paris)	197
Philippe Julien (Paris)	203
Darian Leader (Londres)	207
Paola Mieli (New York)	211
Jacques Laberge (Brésil)	215
Isidoro Vegh (Buenos Aires)	217
ÉTUDE	
Sidi Askofaré, <i>De la science à la psychanalyse</i>	223
MORCEAUX CHOISIS	
Australie Suzanne Schwartz, <i>Cette chose que l'on appelle l'amour</i>	255
Argentine Gladys Mattalia, <i>Un désir averti</i>	267
Brésil Eliane Schermann, <i>Qui mange n'est pas seul</i>	273
Colombie J. G. Uribe, <i>L'insondable décision de l'être et la passe</i>	283
Espagne Francisco Pereña, <i>Sur l'enseignement de la psychanalyse,</i>	289
France Christian Demoulin, <i>Pour une École postmoderne</i>	297
LECTURES	
<i>Ce que Lacan dit de l'être</i> , de Balmès. Par François Dutrait	305
<i>Jacques Lacan. Un psychanalyste</i> , de Érik Porge. Par Annie Staricky	313
<i>La Psychanalyse, pas la pensée unique</i> , collectif. Par Bernard Patary	319
<i>La Psychanalyse en Espagne</i> , collectif. Par Piedad Ruiz Castillo	325
<i>La Vocation de l'exil</i> , de Betty F. Fuks. Par Andréa Brunetto	331
<i>Oscar Masotta. L'Envers de la trame</i> , collectif. Par Enrique Katz	335

