

Hétérité

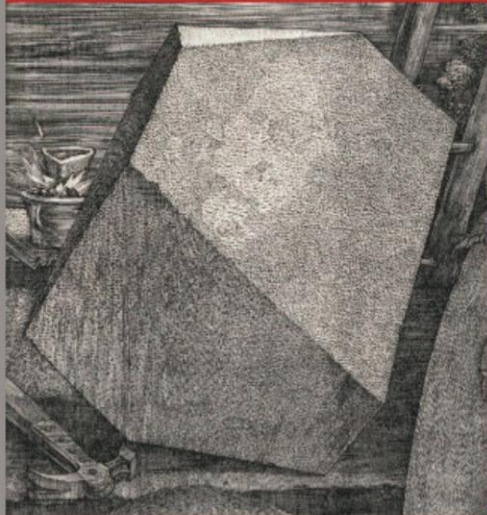
11

Revue de Psychanalyse

Les paradoxes
du désir



Femme assise (Jacqueline) - Picasso - 1962 © Succession Picasso 2013



M. Krawczyk A. Głuchowski 2014

The paradoxes of desire

Las paradojas del deseo

I paradossi del desiderio

Os paradoxos do desejo

Les paradoxes du désir

INTERNATIONALE DES FORUMS
ÉCOLE DE PSYCHANALYSE DES FORUMS
DU CHAMP LACANIEN



Hétérité

11

LES PARADOXES DU DESIR

REVUE DE PSYCHANALYSE

INTERNATIONALE DES FORUMS

ÉCOLE DE PSYCHANALYSE DES FORUMS DU CHAMP LACANIEN

www.champlacalien.net



HÉTÉRITÉ 11

Commission éditoriale (Hétérité 11) CRIF 2014-2016

Andrea Dell'Uomo

Beatriz Elena Maya

Carmen Nieto

Florencia Farias

Leonardo Rodríguez

Manuela Valcárcel

Patrick Barillot

Sandra Berta

Production générale

Beatriz Elena Maya Restrepo

Maquette et mise en page

Juan David Martínez Argumedo

Couverture

Femme assise (Jacqueline) - P. Picasso-1962 © Succession Picasso 2013

Mélancolie I - A. Dürer - 1514

Traduction

Alba Abreu Lima	Iris Santana
Alexandra Vasquez d'Almeida	Isabel Duvaltier
Ana Laura Prates Pacheco	Isabelle Cholloux
Ana Martinez	Jean-Pierre Pirson
Andrea Brunetto	Juan Luis Palud
Andrea Dell'Uomo	Katarina Aragão Ponciano
Andréa Hortelio Fernandes	Kátia Botelho de Carvalho
Ângela Mucida	Kelly Vargas
Annalisa Bucciol	Lia Silveira
Anne-Marie Combres	Leonardo Rogríguez
Anne-Marie Von Lieres	Luis Fernando Palacio
Armando Cote	Luis Guilherme Mola
Bárbara Guatimosim	Macario Giraldo
Bernard Nominé	Manel Rebollo
Bernardino Sisti	Marcel Ventura
Camilo Gómez	María Anita Carneiro
Carmen Dueñas	Maria Celia Delgado de Carvalho
Carmen Lafuente	María Cristina Barticevic Ruiz
Carmen Nieto	Maria Domenica Padula
Carmine Marrazzo	Maria Luisa Rodriguez
Cecilia Randich	Maria Rosaria Ospite
Celeste Soranna	Maria Vitoria Bittencourt
Chantal Degril	Marina Severini
Claire Parada	Marta Casero
Claire Dumans	Martine Menès
Clara Cecilia Mesa	Matías Buttini
Cleonice Mourão	Matilde Pelegrí
Colette Sepel	Mónica Palacio
Consuelo Almeida	Olga Medina
Diego Mautino	Pablo Peusner
Dominique Fingermann	Paola Malquori
Dyhalma Ávila	Patricia Muñoz
Elena Pérez Alonso	Patrizia Gilli
Elisabeth da Rocha Miranda	Paulo Rona
Elisabeth Saporiti	Rafael Rocha Daut
Elynes Lima	Ramon Miralpeix
Esther Faye	Ricardo Rojas
Fabiano Rabêlo	Roberta Giacchè
Francesca Velluzzi	Rosana Alvarez Mullner
Francisco Herrada	Rosane Melo
Gabriel Lombardi	Sandra Berta
Gabriela Zorzutti	Silvana Perich
Gaetano Tancredi	Sonia Borges
Graça Pamplona	Susanna Ascarelli
Gracia Azevedo	Teresa Trías

Tereza Oliveira
Tolek Magdziarz
Vanina Muraro

Vera Pollo
Zilda Machado

Révision définitive

Géraldine Philippe

Patrick Barillot

PRÉSENTATION

Voici le numéro 11 de *Hétérité* qui regroupe les travaux du Rendez-vous international de 2014 à Paris, sous le titre : *Les paradoxes du désir*. Le CRIF actuel se propose de renforcer les liens entre les membres de l'IF-EPFCL avec cette revue traduite en quatre langues : français, espagnol, portugais, italien, correspondant aux différentes langues dans lesquelles les participants ont écrit leurs textes, à l'exception de l'anglais. Nous sommes reconnaissants envers tous les collègues qui ont rapidement fait un effort important et simultané, et collaboré pour que ce projet se réalise.

On présente aussi la version multilingue qui réunit tous les articles dans la langue où ils furent présentés, pour donner aussi place aux textes en anglais de notre communauté plurilingue.

Les textes tournent autour de la question de l'inarticulable, indestructible et permanent pour le parlêtre. Ainsi, des formes distinctes du désir sont abordées, à la recherche du paradoxe qui le constitue et se rencontre par exemple sous le masque que constitue le symptôme et jusque dans le sinthome, élaboration ultime de Lacan qui donnerait à l'irréductible de la jouissance la valeur d'une défense contre la jouissance elle-même.

Beaucoup des textes présentés ici suivent le parcours de Lacan sur l'interprétation qui viserait la cause du désir au-delà du sens, renouvelant la conception de la cure, au « *trait d'humanité* » espéré pour qui a continué au-delà du père.

L'introduction de la jouissance comme notion qui orienterait la clinique n'abandonne pas cependant la clinique du désir ; bien au contraire, elle l'actualise et la présente comme un paradoxe. Grâce à quoi la notion de désir est pensée non sans la jouissance et non sans l'expérience de la passe qui permet d'isoler « *le voile épais* » que toute fin présente, du fait de l'imminence du réel.

La clinique de l'hystérie et de la névrose obsessionnelle permet d'isoler des paradoxes selon les modalités du désir qui les caractérise.

De même pour la psychose, comme condition éthique nécessaire à son écoute.

Plusieurs contributions notent la répétition imperturbable de la demande contrastant avec l'insistance indestructible du désir. A partir de la clinique surgissent des questions telles que : « *Y a-t-il du désir dans l'autisme ?* » Pour l'illustrer autrement, la théorie du désir qui est développée mène, dans quelques cas, la clinique au-delà du travail avec les signifiants, vers le réel de la jouissance à l'œuvre.

Différents styles se déroulent dans cette publication, de la question insistante comme proposition de travail, où celle de Don Quichotte est le biais sans pour autant qu'il devienne une psychanalyse appliquée, jusqu'aux propositions qui osent mener, avec Lacan, le désir au-delà du symbolique vers le réel avec lequel l'interprétation et l'expérience en général doivent compter.

Les rêves comme formation de l'inconscient et comme voie royale sont convoqués pour signaler le point de réel qui les articule, l'ombilic du rêve déjà présent chez Freud et repris par Lacan de manière très spécifique pour indiquer le désir comme l'« *invariant* » qui introduit une nouvelle logique, le modal et le nodal.

Comment se soutenir dans le dissemblable, dans l'étranger, sans effet de ségrégation ? C'est la question qui tente de trouver réponse par le désir de l'analyste, où il s'agit du réel dans « *l'étranger* », présent dans le désir de l'analyste. Ainsi donc, l'être, le manque-à-être, sont des thèmes en relation directe avec le désir, ce que beaucoup d'intervenants ont souligné, partant du *Séminaire VI* et de sa formule : « Le désir est la métonymie de l'être du sujet » pour avancer vers les derniers séminaires de Lacan dans lesquels l'être est situé du côté de la jouissance, au-delà du manque. C'est pourquoi la clinique tient ici une place avec des cas dont on peut souligner que leur analyse permet d'isoler l'objet (*a*) comme cause du désir et comme condensateur de jouissance.

Un des paradoxes du désir est indiqué par l'angoisse produite par le désir de l'Autre, ce qui implique, pour qui y réfléchit, un retour par le *Séminaire X* et la prise en compte de l'objet (*a*) ; ainsi donc l'angoisse se

situe entre le désir et la jouissance. D'autre part, le parcours du tragique et du comique dans le désir permet d'ouvrir des réflexions proches du point où conduit l'expérience analytique.

Situer le désir de façon borroméenne le porte au-delà de la lettre et de son acception comme désir de l'Autre. Après une analyse du désir comme événement d'un dire renouvelé, et une différenciation entre désir effet et désir origine, une réflexion sur le désir de l'analyste comme événement et non seulement comme effet, permet d'introduire une question sur la politique d'extension de la psychanalyse. De même cette notion du désir de l'analyste sera interrogée en relation avec la satisfaction de fin, et questionnée quant à la jouissance pour soutenir son absence dans le désir de l'analyste.

La réflexion sur le désir, observée à partir de la cause jusqu'à la fin de l'analyse permet d'introduire la passe comme expérience où se constate que dans l'analyse, *lalangue* porte l'intégralité des équivoques qui persisteraient dans l'histoire de l'analysant, équivoques d'où il serait possible de « *décanter* » le désir de l'analyste. Il serait également possible d'isoler la marque de la différence absolue, marque de l'affect de fin dans le virage de l'horreur de savoir à l'enthousiasme.

Certaines des thèses soutenues ici vont plus loin que d'autres, voire se contredisent, mais *Hétérité* permet les désaccords, et les lectures singulières d'une œuvre aussi immense que celle de Sigmund Freud et de Jacques Lacan qui se prêtent ici à la dialectique d'abord au moment de l'événement, et ensuite dans l'écrit, pour que chaque lecteur et chaque auteur puisse continuer à les penser et à les réévaluer les unes avec les autres.

Dans la majorité des articles la bibliographie est dans la langue d'origine, de même les citations que les auteurs auraient conservées dans une autre langue que la leur. Nous espérons contribuer à l'existence de la psychanalyse en extension en maintenant ouverte la question du désir de l'analyste dans le monde.

Beatriz Elena Maya R

Traduction : Martine Menès Révision : Ricardo Rojas

SOMMAIRE

Traduction	4
PRÉSENTATION	7
SOMMAIRE	10
OUVERTURE - Marc Strauss	13
DU DÉsir	21
Qu'est-ce que les hommes désirent ? - Daphna Benzaken	22
Paradoxes du désir et de la demande - David Bernard	28
La beauté et l'horreur, le malheur, la vie et la mort face à face sur <i>Facebook</i> . - Fabiane da Fontoura Messias de Melo	35
Le désir et les discours - Gloria Patricia Peláez J.	43
La variation inédite et dupe du désir invariant - Ana Laura Prates	49
Le désir, contre l'attendu - Manel Rebollo	56
Nommer le désir - Leonardo S. Rodríguez	62
Le désir attrapé par... - Colette Soler	70
L'Enigme du désir : un paradoxe fondamental - Juan Manuel Uribe Cano	79
L'amour et le désir - Agnès Wilhem	84
ANGOISSE ET DÉsir	91
De l'angoisse au désir : une fenêtre sur le réel - Eva Orlando	92
Le désir c'est le temps - Radu Turcanu	102
CLINIQUE ET DÉsir	109
Autisme : le désir paradoxal - Sheila Abramovitch e Simiramis Castro	110
La position du psychotique à l'égard du désir - Julieta De Battista	119
L'insupportable division - Paola Malquori	128
Arriver à savoir ce que l'avare a perdu quand on lui a volé sa cassette, on apprendrait beaucoup	135
Pourquoi j'ai fait ça? - Carmen Nieto Centeno	142
Du deuil au désir – Devra Simiu	153
D'un désir qui n'est pas un désir de (la) mère - Anna Wojakowska-Skiba	159
LE DÉsir DE L'ANALYSTE	168
Le désir de l'analyste, dialectique de l'extime - Martín Alomo	169
L' <i>opérance</i> du psychanalyste et le désir en question - Sandra Berta	175
Se soutenir dans l'étranger : quelques paradoxes du désir de l'analyste. - Matías Buttini	181
D'un désir à l'autre - Zehra Eryoruk	190

Du particulier au singulier, expérience de désir - Lydie Grandet	196
Di(t)versions du désir - Luciana Guarreshi	201
Le désir de l'analyste, Nomination et expérience de l'analyse - Andréa Hortélio Fernandes	208
Le désir de l'analyste et la différence absolue - Luis Izcovich	215
Alors, qu'est-ce qui nous lie à celui avec qui nous nous embarquons ? - Bernard Lapinalie	222
La prise – paradoxale – du désir à la fin d'une analyse - Celeste Soranna	228
Les paradoxes du « désir maternel » versus désir de l'analyste - Camila Vidal	234
La relation entre le désir de l'analyste et l'École de Lacan - Fernanda Zacharewicz	240
DÉSIR ET INTERPRÉTATION	246
L'interprétation analytique dans le cadre du non savoir - Ana Canedo	247
L'interprétation dans le défilé des équivoques - Vanina Muraro	253
<i>Le désir en fin et en suite(s)</i> - Albert Nguyen	259
Les rêves, voie royale - Trinidad Sanchez-Biezma de Lander.	267
Le point nodal qu'est le désir - Susan Schwartz	276
DÉSIR ET JOUISSANCE	284
Le symptôme interprète... - Sidi Askofaré	285
Pas de désir sans jouissance - Beatriz Elena Maya R.	291
Des nouvelles enveloppes, vieux désirs - Vera Pollo	296
DÉSIR ET MÈRE	305
Du désir maternel à <i>lalangue</i> maternelle - Gladys Mattalia	306
DÉSIR ET RÉPÉTITION	313
Désir et répétition : pas-de-deux - Dominique Fingermaun	314
DÉSIR ET TRANSMISSION	322
Les paradoxes de l'être - Jorge Iván Escobar Gallo	323
Désir (a)bordé, désir déployé - Esther Morere Diderot	329
Désir et transmission : paradoxes - Antonio Quinet	336
Paradoxes du désir, paradoxes du passeur - Natacha Vellut	344
DÉSIR ET PULSION	351
Désir, le destin de la pulsion - Esther Faye	352
Le désir de l'analyse et la pulsion invocante - Gabriel Lombardi	360
SAVOIR ET DÉSIR	374
Foucault avec Lacan - Armando Cote	375
Le désir, le savoir, l'École - Claire Montgobert	384
DÉSIR ET STRUCTURE	392

Désir <> Psychose - Sonia Alberti	393
Le comble du désir, le désir impossible - Isabelle Cholloux	398
Les paradoxes de l'effet d'écrit - Anita Izcovich	404
DÉSIR ET LITTÉRATURE	411
Don Quichotte, Sancho Panza et l'aporie incarnée du désir - Raul Albino Pacheco Filho	412
Shakespeare in Love «Le mystère de l'amour »- Françoise Josselin	419
La tragicomédie du désir - Panos Seretis	424
DÉSIR ET ÉCRITURE	433
Du désir...au risque de l'écriture ? - Wanda Dabrowski	434
D'un nouveau désir, donc, « un discours qui ne serait pas du semblant » - Maria Claudia Dominguez	440
De l'horreur au désir de savoir : savoir α -prendre ? - Rosane Melo	449
ANNEXE	458
Une réponse fondée sur la preuve (d'efficacité) - Leonardo S. Rodríguez	459

OUVERTURE

Marc Strauss

A tous ici présents, et à ceux qui ne sont pas là mais nous accompagnent, qu'ils le sachent ou non : bienvenue à ce VIIIème RVI de l'IF-EPFCL. Bienvenue et aussi merci. Merci de soutenir par votre présence cet évènement bisannuel qui regroupe notre communauté internationale. Nous sommes heureux de vous accueillir. Avant tout, le nombre d'inscrits que nous sommes est rassurant du point de vue comptable ; ensuite et surtout, il y a le plaisir de nous retrouver entre amis, compagnons de travail et d'aventures institutionnelles, quelquefois agitées. Enfin, j'espère que ceux qui nous rejoignent pour la première fois se sentiront ici chez eux.

Je veux saluer aussi ceux qui auraient dû être parmi nous mais... Nous avons depuis notre dernier Rendez-vous payé un lourd tribut à la mort. Elle nous a arraché des proches, des collègues, des amis chers. Fulvio Marone, Vicente Mira, Joan Salinas, vous deviez être parmi nous. Vous serez parmi nous pendant ces journées.

Il est de règle de remercier les organisateurs à la fin du congrès, pour en saluer la réussite. Mais il m'importe ici de remercier les collègues grâce auxquels ma tâche pour ce RVI a été plus un plaisir qu'une charge. En premier lieu Cathy Barnier, responsable de l'équipe d'organisation, toujours disponible et d'une loyauté sans faille. Avec elle notre trésorier, Didier Grais, qui a su allier la fermeté nécessaire au contrôle des dépenses avec la souplesse sans laquelle il n'y a pas d'aise au travail. Merci aussi à toutes les équipes que coordonnait Cathy, entre autres Internet avec Nicolas Bendrihen et Lucile Cognard, les traductions avec Nadine Naïtali, le secrétariat de la rue d'Assas, etc. Vous me pardonnerez de ne pas vous nommer tous, mon temps de parole n'y suffirait pas, mais nous savons ce que nous vous devons.

Je veux aussi saluer et remercier mes collègues de la commission scientifique. Toutes les décisions concernant ce RV y ont été débattues et arrêtées collégalement, toujours dans le meilleur esprit.

Merci enfin à tous ceux qui ont proposé d'intervenir et à ceux qui ont bien voulu présider les séances. Tous ont accepté de bon cœur le cadre que nous leur proposons.

Les remerciements m'amènent à la question qui nous réunit, celle du désir et de ses paradoxes. En effet, du désir, il en faut pour nous retrouver en ce lieu et en ce moment de l'année, habituellement consacré à de sereines vacances.

Mais nous le savons, le désir et la sérénité ne font pas bon ménage. Lacan l'a souligné, le désir est de difficulté.

Il y a quelques jours une actrice française confiait à la radio la sienne, de sérénité, enfin trouvée. Elle précisait qu'elle avait toujours su que ça ne viendrait pas d'un homme, et pas non plus d'un psychanalyste. Ça lui est venu... d'un cheval ! Elle concluait son édifiant témoignage d'une formule définitive : « Avec un cheval, on ne peut pas tricher ! » Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que les humains ont vu en cet animal leur compagnon idéal... jusqu'à ce que le cheval-vapeur ne le déloge définitivement de sa place. Et ce qu'oublie notre actrice, c'est qu'il n'y a que l'espèce « *parlêtre* » à diriger les chevaux, animaux ou mécaniques, à les mettre à son pas, qui est celui du son discours.

Notre cavalière actrice nous livre néanmoins quelque chose de son désir, et aussi de sa position par rapport à celui-ci. En effet, à quoi aspire-t-elle ? Elle veut être sûre de ne pas tricher, elle veut savoir faire la différence entre la vérité et le mensonge, la franchise et la tromperie. Portons à son crédit que ce n'est pas la tricherie de l'autre qui la tracasse, mais la sienne propre. Elle ne se méfie pas du cheval, au contraire, elle part du fait qu'un cheval, ça ne pense pas, ça ne calcule pas, ça réagit. Le cheval donne sans médiation la juste mesure de l'adéquation entre la pensée et le corps du cavalier.

Retenons donc de notre actrice et son âme chevaline le sérieux de la question qu'elle nous pose. En effet, ne pas tricher est un rêve largement partagé. Il est soutenu par la conviction que la sérénité est la juste récompense de la vérité enfin atteinte. Passons sur les péripéties qui sont supposées y mener, elles relèvent toutes de l'initiation, y compris la psychanalyse, quand elle se corrompt à cette promesse, dont nous savons qu'elle mène au pire. En effet, comme notre actrice s'en souviendra vite, on ne se débarrasse pas si facilement de cette question de la tricherie, ne serait-ce que parce que l'on a un corps, et que ce corps on ne peut pas ne pas se le représenter.

Et un corps, pour un parlêtre, est toujours un corps sexué, d'homme ou de femme. Lacan s'est même senti obligé de préciser qu'il n'y a pas de troisième sexe. Nous pourrions distinguer les existants comme S_1 et S_2 , sexe 1 et sexe 2. Alors, comment être sûr de ne pas tricher dans la représentation que l'on se fait de son être comme sexué, et donc dans sa relation à l'autre sexe, une relation qui se fonde pourtant sur une différence irréductible ? Avec un cheval, qu'il soit jument ou étalon, où on sait qui est qui, qui est le maître, S_1 , et qui est l'esclave ; S_2 . Le bon maître est celui qui sait faire corps avec le corps de l'autre en place d'instrument chargé de produire l'effet de vérité. Mais, entre *parlêtres*, dans un couple, cellule minimale du lien, qu'est ce qui commande au corps de l'autre, comment se fait le lien entre S_1 et S_2 ? Ceux qui connaissent l'écriture du discours analytique savent déjà qu'il ne se fait pas. Pourtant, les corps s'enlacent.

En effet, pour cela deux partenaires peuvent nouer un pacte sur ce qui fait pour eux rapport sexué. Mais qui alors authentifiera ce pacte et, s'il y a litige, dira qui a triché ? Et même pour soi, au nom de quoi s'assure sa propre vérité ? Là, nous savons que névrose et psychose se séparent. Le sujet psychotique se sentira apaisé de vérifier que son partenaire ne triche pas, tant cette possibilité le laisse sans recours autre que la violence, subie et exercée. Le sujet névrosé au contraire sera rassuré quant à lui-même si le retour de l'autre lui signifie qu'ils respectent tous deux le pacte. Ce sujet pourra du coup s'admirer dans

sa façon de se hisser sur l'escabeau de sa vérité, elle-même démontrée par ses hauts-faits, dont l'Autre en place tierce est le garant et le juge.

L'aspiration à la sérénité par le vrai, pour ne pas dire la sagesse, est donc le désir d'abolir l'irréductible d'une différence, précisément d'une différence introduite par l'ordre signifiant en même temps qu'elle y fait trou. Ce trou peut être recouvert par un sens, et ce sens peut être d'un certain point de vue satisfaisant ; sauf dans le domaine du rapport des sexes, où le sens ne peut être comme tel que mensonger: « *fictions sexuelles secrétées par l'inconscient* », a dit Lacan – d'une formule qui se substitue avantageusement aux théories sexuelles infantiles de Freud, ne serait-ce que parce qu'elle vaut pour tous les âges. Cette exception sexuelle dans le monde du sens fait tache, accident, au cœur de toutes les relations humaines. Du coup, toute satisfaction du désir, y compris la sexuelle, laisse à désirer – et cela quelque soit le soin apporté au choix de l'objet.

Plutôt donc que chercher du désir les conditions d'une satisfaction sans reste, qui n'existe pas, nous pouvons éclairer son fonctionnement et aussi son lien à la jouissance et à l'amour.

Lacan, dans le *Séminaire Encore*, nous précise ce qui est susceptible de provoquer le désir : « *Le sujet comme tel n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance, mais son signe est susceptible de provoquer le désir.* » Il poursuit « *Là est le ressort de l'amour* ».

Au moment où dans un autre contexte je commentais cette phrase, une illustration clinique s'est présentée Il s'agit d'un acteur encore, mais d'une autre trempe que notre cavalière. C'est Joaquin Phoenix, qui s'exprimait dans le quotidien *Le Monde*, à l'occasion de la sortie en France du dernier film de Spike Jonze, *Her*. Il expliquait pourquoi, pour y incarner son personnage en quête d'une partenaire adéquate à son désir, il avait exigé de porter une moustache. Il voulait que reste cachée aux spectateurs la légère cicatrice de bec de lièvre qui court sur une de ses deux crêtes phyltrales, rendant son tracé irrégulier; les crêtes phyltrales, ce sont les renflements verticaux entre le nez et la

lèvre supérieure. Il a exigé cela parce que, très tôt, il avait remarqué l'effet que cette cicatrice faisait à un certain nombre de femmes. Il donnait l'exemple de la fois où, encore jeune et tout à fait inconnu, il devait tourner une scène de baiser avec Eva Mendès, déjà célèbre. A l'instant où Eva Mendès a vu la cicatrice, son baiser de cinéma professionnel s'est fait passionnel.

Comment ne pas voir dans cette cicatrice une occurrence de ce signe de la jouissance qu'évoque Lacan, et qui en la circonstance provoque sans conteste le désir ? Soulignons que ce signe de la jouissance n'est pas son exhibition. Une jouissance qui s'exhibe est toujours obscène parce qu'autiste. Nous en avons le paradigme chez l'épicier de la petite menteuse de Freud, proton pseudos. Le signe de la jouissance, de la division, c'est une trace sur le corps. Une trace d'imperfection donc, qui dans un tableau presque parfait indique un point d'horreur ; une trace qui fait signe au sujet et l'affecte dans son corps avant tout raisonnement conscient. Ainsi, le désir d'abord s'éprouve. Quelque chose du corps de l'autre fait signe au sujet qui en éprouve l'appel dans son corps. Dans un deuxième temps le sujet répond à cette irruption du désir qui se présente toujours à lui comme énigmatique. Ainsi, il y a fort à parier qu'Eva Mendès ayant repris ses esprits se soit dit: «*Mais qu'est-ce qui m'a pris? Ai-je vraiment voulu cela ?*» Question qui n'est pas sans évoquer pour nous le «Qu'est-ce que c'est que ça?» que Lacan met dans la bouche du petit Hans confronté à son érection; ou aussi l'article de Freud sur la tête de Méduse, cette représentation de l'horreur de la castration, face à laquelle, comme le dit Freud, le sujet érige son désir en défense.

Donc pour le corps parlant, le désir est un fait qui s'impose ; mais pour le sujet qui a ce corps, il est une question. Cela dit, si le désir est en premier éprouvé comme effet de corps, c'est parce que le signe qui le suscite atteint un sujet déjà constitué. Le signe de la jouissance se présente toujours au sujet comme un accident significatif dans le champ de ses représentations. Ainsi que ce signe se fait signifiant, il signifie le

manque de signifiant à même de couvrir la castration. A cette rencontre, le sujet répond en mobilisant la signification phallique du désir, avec sa dimension perverse comme nous le montre notre exemple du baiser.

La psychanalyse éclaire aussi la relation du désir à l'amour. En effet, si le désir en est le ressort nécessaire, il n'est pas l'amour, et il n'en est donc pas la preuve. Si le ressort du désir actionne l'amour, c'est que l'amour est déjà là, en puissance. Le ressort qui jaillit du signe peut y trouver son point d'accroche, de suspension dit Lacan à la fin d'Encore. En effet, l'amour, nous le savons, ne suppose pas un autre corps, mais un autre sujet. Un autre sujet qui intervient comme partenaire du fantasme, le fantasme dont la mise en scène représente pour chacun sa place de sexué. L'énergie transmise par le ressort permet le jeu d'aller-retour de l'amour et du désir, dans un va-et-vient entre le signe déclenchant et le fantasme. L'amour dure le temps que le ressort fonctionne ; il est à la merci des fragilités propres chaque extrémité : à un bout, le rapport des fantasmes est toujours assez nébuleux et gros de tous les malentendus ; à l'autre bout, entropie de l'effet de désir, la valeur matérielle du signe s'émousse à l'usage, jusqu'à se réduire à son pur signifié, par exemple dans un rapport de police: «*crête phyltrale marquée d'une cicatrice de bec de lièvre*».

Nous savons que si un sujet n'arrive pas à occuper une place précise dans la scène du fantasme, il perturbe son jeu et celui de ses partenaires. Une analyse peut montrer à ce sujet les raisons de ses hésitations ou de ses refus, et elle lui permet par là de prendre sa place dans le jeu social et amoureux. La discussion sur le fait que la satisfaction obtenue soit normée ou singulière ne fait que cacher le message essentiel : le sujet peut enfin accéder à une satisfaction convenable. Et puisqu'il peut maintenant s'asseoir à la table de jeu pour y jouer sa partie, pourquoi ne pas appeler ses coups des actes ? Des actes posés et assumés comme tels tant que nous y sommes.

Mais, nous le savons, ça ne se passe pas tout à fait comme ça. Pourquoi diable avoir envie de s'asseoir à une table de jeu, et à une place déterminée en plus ? Cette satisfaction convenable répond-elle

réellement à la question que le sujet posait par son symptôme ? Autrement dit, la règle qui commande au scénario fantasmatique peut-elle résorber le trou dans le sens ? Nous savons que non. Il n'y pas de règle qui donne le tout de sens, et qui par-là abolisse le hors-sens qui en est le symptôme.

L'effet de l'analyse du désir est alors non de permettre au sujet de trouver l'objet qui lui convient et qu'il peut enfin reconnaître comme tel, mais de faire s'apercevoir au sujet que l'objet qui éveille, provoque son désir est l'accident, contingent disons-nous à la suite de Lacan, et que le symptôme en est la cicatrice qui lui fait signe de jouissance. Pour le sujet, savoir d'où il désire change son rapport à son jeu dans sa mise en scène. Disons que son être n'y est plus engagé que comme semblant reconnu. Du coup, il peut à l'occasion dire : « je passe », sans craindre d'y passer.

Celui qui passe reste, mais n'intervient pas dans les échanges des autres. Il peut ainsi analyser leur jeu. Et Chacun des joueurs se sachant sous un regard, donne le meilleur de lui-même et du coup se le découvre.

Ce meilleur chez chacun est moins son observance de la règle que sa façon d'en user, jusque dans ses dérapages. Là, on sort du cadre du Beau et Bon jeu, pour entrer dans celui de motivations autres, plus intimes. Bref, restituer sa valeur au symptôme, ce n'est pas la même chose que de vouloir un déroulement aussi parfait que possible de la partie. Et prendre le symptôme au sérieux, c'est à dire le considérer dans sa série, ne consiste pas à essayer d'en guérir, mais le reconnaît comme inévitable.

Le sujet peut donc dire « *Je passe* », au nom du symptôme, et non pas au nom du père. Comme nous disons, il s'autorise de lui-même. Même s'il a quand même besoin du nom d'un autre, de celui de Freud et Lacan en fait, pour s'y retrouver dans son « *Je passe.* »

Pour finir, il y a donc toujours quelque chose qui dans tout jeu qui fait symptôme. Que gagne-t-on à considérer enfin les choses sous cet angle ? Il me semble surtout que c'est de ne pas trop demander au jeu,

surtout de ne pas lui demander ce qu'il ne peut pas donner, l'impossible. Il est paradoxal en effet de vouloir qu'un jeu cesse d'être un au moment même où on y gagne son lot. Souvenons-nous encore que la table du jeu social et le lit de plein emploi sont une seule et même chose. Apprendre et se souvenir que le lot n'est jamais la chose, qui restera toujours hors d'atteinte facilite la satisfaction de tous les partenaires. Cela ne dit pas pour autant que rien n'est sérieux, au contraire. Il est un sérieux qui n'est pas de semblant, mais bien réel, singulier, que nous appelons l'inconscient. L'inconscient, c'est à dire un stock d'effets, d'affects, suscités par des signes plus ou moins imprévisibles, des affects qui prennent leur sens dans une scénographie où la part comique ne manque jamais. Cet inconscient, personne n'est en droit de se l'approprier, pas même soi. La clinique nous montre que si ce sérieux du symptôme est mis à mal, « Je » qui parle est toujours prêt pour le défendre à quitter la table de jeu, pour en rejoindre une autre où il sera mieux traité. Ici est notre responsabilité quant à la « prime sur le marché », y compris institutionnel, de la psychanalyse.

J'ai tout lieu de penser que la question des paradoxes du désir dans toutes ses occurrences sera ici bien traitée, et c'est avec plaisir et curiosité que je cède la parole aux intervenants de ce RVI.

DU DÉSIR

Qu'est-ce que les hommes désirent ?

Daphna Benzaken

Pour répondre à cette question nous devons définir ce qu'est un homme. Lacan a posé que l'avis de Freud sur les différences entre les sexes, fondées sur l'anatomie, ne fournissaient que des explications partielles et imaginaires. En 1957, pendant sa période structuralo-linguistique, dans son article « L'instance de la lettre dans l'inconscient ¹ », Lacan formule que l'identité sexuelle n'est pas définie par l'anatomie, mais plutôt par l'ordre symbolique, faisant de l'homme quelqu'un qui porte le signifiant qui le définit comme *Homme*. Pourtant, le langage et les signifiants sont limités, ils ne peuvent pas tout donner et, assurément, pas tout sur le désir et la sexualité.

Dans cet article je me concentrerai principalement sur l'enseignement tardif de Lacan venant de « L'étourdit » et du séminaire *Encore* où Lacan développe l'idée que c'est à travers la sexualité que le parlêtre affronte la substance jouissante réelle qui n'est pas symbolisable : « un corps qui, l'Autre, le symbolise, et comporte peut-être quelque chose de nature à faire mettre au point une autre forme de substance, la substance jouissante² ». Cette rencontre est toujours traumatique pour le parlêtre qui s'angoisse facilement de ce qu'il n'arrive pas à lui donner sens et a tendance à s'accrocher à quoi que ce soit qui le mènerait à la langue et à la signification.

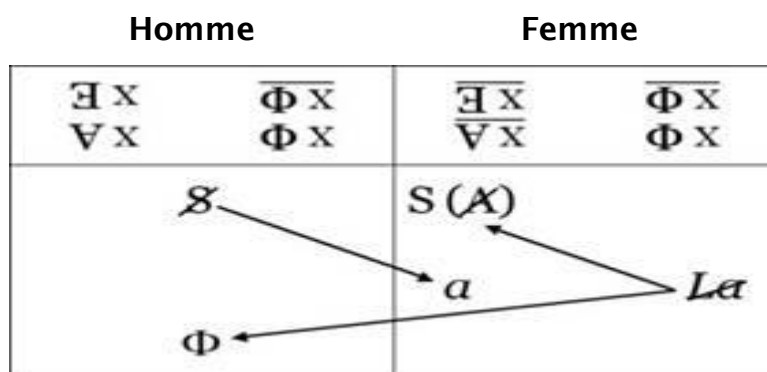
Pour rendre les choses plus claires et pour développer ce point, Lacan, dans les années 1970, introduit une différenciation entre *sexualité* comme activité génitale, et *sexuation* comme sexualité liée à la langue et au discours. Par la sexuation le parlêtre assume son identité sexuelle comme *Homme* ou comme *Femme*. Lacan a créé les formules de la sexuation, conséquence d'un processus logique qu'il

¹ J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 493.

² J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 26.

avait entamé en abordant les questions du désir et de la sexualité qui ont à voir avec le réel auquel nous n'avons d'autre accès que logique.

Les formules de la sexuation de Lacan



Dans cet article j'aborderai principalement la position *mâle* et la façon dont elle apparaît dans ces formules comme se référant à l'*Homme*, situé à gauche du tableau. Il importe de ne pas oublier que c'est le choix du sujet que de se situer d'un côté ou de l'autre de ces formules, indépendamment de son anatomie.

J'utiliserai le terme *Homme* dans ce sens-là, et j'essaierai d'examiner les effets de ce choix sur la relation du sujet avec la fonction phallique, la jouissance et l'objet cause du désir.

Les hommes et la fonction phallique

Lacan a situé le côté *Homme* à gauche dans le tableau des formules de la sexuation. Défini ainsi par l'Autre, il est soumis à la castration, à savoir qu'il fait face à la jouissance interdite. Cela donne naissance au groupe logique universel de ceux qui dépendent d'une définition extérieure de ce qui est permis et interdit à un groupe d'individus qui se rapportent à l'Autre comme référence pour l'évaluation et la signification. (Pas de groupe universel à droite du tableau parce que, d'après Lacan, les femmes ne créent pas un groupe universel quant à la castration et la jouissance ; donc elles apparaissent toujours *une par une*).

Le point focal de l'attitude d'un homme, si on suit cette définition, ancrée dans le phallique, l'ordre symbolique, est une recherche de la signification et du sens ainsi qu'une difficulté profonde à se débrouiller avec des situations et des moments qui n'ont pas de sens. Ceci a des effets visibles dans les domaines d'intérêt et dans l'investissement des activités qui peuvent être mesurées et comparées à l'aide du signifiant de l'Autre. Un ou une hystérique se placera souvent de ce côté des formules de la sexuation à cause de sa volonté de s'approprier le phallus.

Cette position envers le phallus est pour l'*Homme* une des sources de pouvoir, mais aussi de vulnérabilité. Elle lui permet de naviguer avec une boussole qui lui donne la signification et trace une approche relativement claire de ses objectifs. Cependant, étant subordonné à l'Autre, quand cet ordre est ébranlé, il est sans ressource, par exemple après la séparation, après la naissance d'un enfant ou après un licenciement. Un homme prendra rapidement des mesures pour revenir et rétablir son identité phallique.

Lacan dit que « tout sujet en tant que tel, [...] s'inscrit dans la fonction phallique pour parer à l'absence du rapport sexuel ³ ».

L'homme et la jouissance

Lacan fait référence aux trois jouissances différentes. Par nature la jouissance n'est pas articulable, elle existe hors l'ordre symbolique. Mais la jouissance phallique peut rétroactivement être associée aux mots. La jouissance qui caractérise la position de l'*Homme* est la jouissance phallique. Un homme en quête de signification est en mesure de tolérer cette jouissance, bien différente de *la jouissance Autre*, extatique, qui caractérise ceux qui sont placé(e)s à droite des formules de la sexuation, côté *Femme*. La jouissance Autre n'est pas toute saisie par la fonction phallique, c'est-à-dire par le langage et sa structure. Il est important de ne pas oublier que la jouissance phallique par nature, atteint presque toujours une limite, puisqu'il n'y

³ J. Lacan, *L'étourdit*, dans Scilicet numéro 4, Paris, Seuil, 1973, p. 15.

a jamais de signification complète. La jouissance phallique est une jouissance articulable qui a tendance à échouer. Elle est associée à la présence et à la disparition, à la puissance et à la détumescence.

L'homme et l'objet cause du désir

Le désir vise toujours un objet, mais pas n'importe lequel. La jouissance fixe un trait à un moment donné et de façon contingente⁴. L'objet (*a*) n'est pas objet cause du désir pour un homme qui essaie d'obtenir son objet, détaché en raison de la castration symbolique. S'approprier cet objet donne à l'homme l'illusion qu'il est possible d'éliminer ou de cacher la castration. Les hommes sont attachés aux objets partiels et conscients où la tentation peut prévaloir. Dans la mythologie grecque, Ulysse demande qu'on l'attache au mât du navire car il sait qu'il ne sera pas capable de résister au chant des sirènes.

Lacan situe l'objet (*a*) à droite dans les formules de la sexuation, côté *Femme*, puisqu'il se réfère à *Femme* comme l'objet cause du désir. Dans cette référence une femme constitue une sorte de cadre vide (*empty breathing*), d'espace fermé qui véhicule le réel étranger au système symbolique et crée le mouvement du désir autour de lui. L'objet (*a*) n'est pas un objet spéculaire, ce peut être un regard ou une voix tout comme les voix des sirènes l'étaient pour Ulysse ou peut-être, comme le regard d'admiration d'une femme pour son partenaire.

L'impossible relation entre les sexes

Selon Lacan, une femme est un être évasif qui n'est pas tout saisi dans le discours et le langage. Elle puise à l'infini dans la jouissance Autre qui n'est limitée ni par la signification phallique, ni par la castration. Dans les formules de la sexuation nous voyons une flèche qui court du côté droit *Femme* au côté gauche *Homme*, vers le phallus. Cela représente la quête d'une femme pour un signifiant qui donnerait un nom à l'énigme de la jouissance Autre qu'elle rencontre

⁴ J. Lacan, *Séminaire, livre VIII Le transfert*, 16 novembre 1960, Paris, Seuil, 2001.

et qui manque de sens ou de nom. C'est un effort de s'associer à un signifiant, le phallus, qui l'aiderait à identifier son être. C'est pourquoi elle pose des questions à l'homme, lui demandant de lui dire qu'elle est unique pour donner sens à leur rencontre.

Qu'est-ce qu'un homme veut d'une femme à ce sujet ? Il lui demande d'obtenir, à travers d'elle, une compréhension sur la jouissance infinie, étrangeté mystérieuse et muette qui n'est pas castrée. Par elle, il souhaite comprendre quelque chose de cette jouissance qui existe hors langage, il lui demande *un signe* de ce reste associé à la vie. Selon cette logique *La* (barré) *femme* n'existe pas. Le signifiant *Femme* véhicule le réel qui constitue un mystère pour l'homme, car il représente pour lui l'impossible qui d'un côté l'attire et de l'autre, l'horrifie.

Cependant, homme et femme ne peuvent se donner l'un à l'autre, les réponses à ces questions qui sont basées sur un réel, sur l'impossible. Selon Colette Soler⁵ il existe entre la jouissance Autre et le sujet, une lutte d'exclusion : la présence de l'une fait disparaître l'autre. Il n'y a pas de possibilité de coexistence en un même lieu.

Lacan désigne cette impossibilité que l'homme rencontre une femme, *femme symptôme*, et il a suggéré qu'un homme reste avec une question non résolue du réel, avec un symptôme. Pour une femme, Lacan a trouvé l'expression *l'homme ravage* au sens où le manque de réponse à sa requête laisse une femme dans la jouissance Autre et ainsi en état d'affliction et d'anéantissement de sa place en tant que sujet.

M.C. Laznik⁶ fait référence à l'enseignement de Lacan et dit que la non symétrie entre les sexes est nécessaire à la création du désir. Il y a des moments dans la vie où la non symétrie est tantôt violée tantôt interrompue.

Comme analystes nous entendons souvent parler des effets imaginaires de cette non symétrie et de l'impossible qui pèse sur cette

⁵C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Edition du Champ Lacanien, 2003 p.222.

⁶M. Ch. Laznik, *L'impensable désir*, Denoël, 2003, p. 140.

relation entre les sexes, se manifestant sous des formes différentes allant de la confusion à la lutte, de l'attraction au rejet. Néanmoins, cela exigerait une élaboration supplémentaire.

Traduction : Tolek Magdziarz

Paradoxes du désir et de la demande

David Bernard

Lacan n'hésita pas à situer Freud dans la « lignée¹ » des grands moralistes, rendant hommage à ceux-ci d'avoir su montrer le caractère déviant et scandaleux du désir. Mais il y aurait aussi à dire sur les fables de Lacan, sur Lacan-le-moraliste et pas seulement Freud, sur le style de Lacan affine aux paradoxes du désir, pour dire ces paradoxes. Et c'est pourquoi je m'appuierai sur une de ses fables, extraite de son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

Ici, une fable faite pour dire les paradoxes du désir dans la cure, ainsi que ses destins possibles. Le récit de la fable est en effet précédée de cette question : Que se passe t'il quand le sujet commence à parler à son analyste ? Imaginons pour y répondre, propose t'il, que le sujet s'en aille dîner au restaurant. Voici donc notre sujet renvoyé directement à la question de ce qu'il veut. Et que demandera t'il à l'Autre ? Première réponse : le menu. C'est-à-dire, non pas un objet du besoin, mais des signifiants. « Le menu, c'est-à-dire des signifiants, puisqu'on ne fait que parler² ». A quoi Lacan ajoute alors, pour en venir à l'argument central de sa fable, une complication. « Eh bien ! Il y a cette complication – c'est là ma fable – que le menu est rédigé en chinois ». Il poursuit : « Alors le premier temps, c'est de commander la traduction à la patronne. Elle traduit – pâté impérial, rouleau de printemps, et quelques autres. Il se peut très bien, si c'est la première fois que vous venez au restaurant chinois, que la traduction ne vous en dise pas plus, et que vous demandiez finalement à la patronne – conseillez-moi, ce qui veut dire – qu'est-ce que je désire là-dedans, c'est à vous de le savoir ». Voilà donc pour le premier temps de la fable, lequel nous enseigne déjà sur le paradoxe du désir.

¹ Lacan J., « La chose freudienne », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.407.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p.242.

Pour le faire valoir, soulignons d'abord que par cette fable, Lacan ramène la demande *dans* l'analyse, à la structure de toute demande. Autrement dit, dans toute demande d'analyse il y a l'effet premier du langage sur le sujet, comme il y a dans toute prise de parole du sujet une demande d'analyse potentielle. En chaque cas, le sujet ne sait pas ce qu'il demande, quel désir porte sa demande. « Qu'est-ce que je désire là-dedans? », se demande t'il, éprouvant déjà que « c'est en tant qu'Autre qu'il désire³ ». Or, il en va de même pour le cadre de l'analyse. Un sujet vient en analyse, remarquera plus tard Lacan, pour « savoir ce qu'il demande⁴ ». Raison pour laquelle il demande en effet à « s'y retrouver⁵ ».

Seulement en quoi dans cette demande, se serait-il perdu ? Pour y répondre, suivons cette complication que Lacan introduit dans sa fable : le menu est rédigé en chinois. De quoi préciser sa thèse : non seulement le sujet se nourrit des signifiants, mais il s'agira là des signifiants de la langue de l'Autre. Dans sa demande le sujet devra s'aliéner aux signifiants de l'Autre. Or voilà bien ce qui causera sa perte, disons encore avec Lacan, son évanouissement. A cela, deux raisons, conjointes l'une à l'autre. La première, qui se produira dans le champ du signifiant, est ce qu'écrivait le mathème \$. Dans sa demande à l'Autre, le sujet « s'évanouit⁶ », pour la raison déjà qu'il devra s'y représenter par un signifiant auprès d'un autre signifiant, c'est-à-dire y disparaître, pour n'y subsister que comme effet du signifiant. D'autre part s'y ajoutera ce que, s'aliénant ainsi aux signifiants de l'Autre, le sujet éprouvera comme perte, cette fois de jouissance. En effet, entre ce qu'il demandait nommément, un objet, et cette « demande sans objet⁷ », inconditionnelle, qu'est la demande d'amour, le sujet fera nécessairement dans la réponse de l'Autre, l'expérience d'une perte.

³ Lacan J., « *Subversion du sujet et dialectique du désir* », in *Ecrits*, op. cit., p.814.

⁴ Lacan J., *Séminaire La logique du fantasme*, séance du 15/02/67, inédit.

⁵ Ibid, séance du 21/06/67.

⁶ Lacan J., « *Subversion du sujet et dialectique du désir* », in *Ecrits*, op. cit., p.817.

⁷ Lacan J., « *La psychanalyse vraie, et la fausse* », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.171.

T'avais promis, reprochent les enfants à leurs parents, quand c'est bien le symbolique lui-même qui causera cette déception, structurale.

Il y a donc cette perte qui s'impose au sujet, entre sa demande de satisfaction et sa demande d'amour. Je passe alors à la façon dont le désir, de là, surgira comme paradoxe. Pour l'isoler, Lacan souligne tout d'abord que le désir va consister en un renversement. De l'inconditionnel de la demande, nous passons à cette condition « *absolue*⁸ » qu'est le désir. Qu'est-ce à dire ? Lacan aura fait valoir comment la demande d'amour institue le tout pouvoir de l'Autre, en même temps qu'elle abolit⁹ la particularité des objets, les ramenant tous au rang de « *preuve d'amour*¹⁰ ». Mais c'est qu'il faut ici donner à ce terme choisi de Lacan, *abolition*, tout son poids, pour souligner son effet de retour, dans le réel. A savoir quoi ? Le désir, indestructible.

Nous trouverons alors dans le désir, le renversement de ces deux dimensions de la demande : ce qui était là *aboli*, et ce qui était là puissance. Le désir se verra en effet constitué de la particularité retrouvée de l'objet devenu objet cause, même si perdu, et d'autre part l'« *abolition*¹¹ » de la dimension de l'Autre, quand le désir lui, ne demande rien à personne. Ainsi, à la politesse de la demande, répond l'impolitesse du désir. La première aliénait le sujet au désir de l'Autre. *Comment demande t'on ?* Répètera t'on à l'enfant, dans l'attente de l'entendre enfin lâcher son *S'il te plaît*. Désir de l'Autre à quoi s'opposera désormais l'exigence du désir du sujet : *J'aime ça et pas autre chose*. Où le désir révèle sa structure : déterminé, et séparateur. Deux dimensions que regroupe cette expression de Lacan, « condition absolue ».

Ainsi, nous avons indiqué en quoi le sujet, dans sa demande, se perdait. Nous voyons ici comment il se trouve, à l'appui même de ce qu'il avait d'abord perdu. Renversement du désir, faisant passer de la

⁸ Lacan J., « *La signification du phallus* », in *Ecrits*, op. cit, p.691.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire Livre V, Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, 1998, p.382.

perte première, à cette « *puissance de la perte pure* ». Seulement, ajoutons-y alors que le sujet s’y trouve... divisé, par cet objet. Là vient en effet le paradoxe du désir, que cette expression de « *condition absolue* » incluait aussi. Lacan y reviendra encore en 1967, évoquant cet « absolu du manque à quoi s’accroche le désir¹² ». Autrement dit, non pas ce « manque absolu¹³ » qui selon Sartre le ferait « passion inutile », mais bien « manque d’un objet ». Manque d’un objet, c’est-à-dire un manque « unique, spécifié¹⁴ », causant le désir, mais dont il est « hors de question qu’on en mentionne l’objet¹⁵ ». Produit par la demande, le désir sera causé par un objet, in-nommable¹⁶. « L’inarticulable du désir¹⁷ », voilà donc le paradoxe du désir. Autrement dit, l’objet (*a*) est l’« objet paradoxal¹⁸ ». D’où son nom, d’objet (*a*)¹⁹. Raison pour laquelle aussi, chaque satisfaction de la demande, qui pourtant porte et produit le désir²⁰, lui dérobera²¹ son objet. Et c’est pourquoi aussi, pour subsister dans cette demande, le désir visera toujours Autre chose, paradoxe, que ce que le sujet demandait nommément comme objet. A la table de l’Autre, le sujet névrosé fera donc le difficile. « Ces névrosés, quels délicats²² ».

J’en reviens alors à la table de notre fable, pour faire valoir à présent, ce que Lacan ajoute à la question de notre homme. « Qu’est-ce que je désire là-dedans ? »... « C’est à vous de le savoir », poursuit-il. Et en effet, au lieu de l’Autre, non seulement le sujet sera divisé par ce qu’il désire, mais souhaitant s’y retrouver, pourra choisir de lui demander conseil, faisant de lui son répondant. Le menu entre les

¹² Lacan J., « La psychanalyse. Raison d’un échec », in *Autres écrits*, op. cit., p.343.

¹³ Lacan J., « Réponse à des étudiants en philosophie », in *Autres écrits*, op. cit., p.21.

¹⁴ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.241.

¹⁵ Lacan J., « Réponse à des étudiants en philosophie », in *Autres écrits*, op. cit., p.211.

¹⁶ Cf sur ce point Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.229.

¹⁷ Lacan J., « Discours à l’Ecole freudienne de Paris », in *Autres écrits*, op. cit., p.266

¹⁸ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.24.

¹⁹ Lacan J., « Allocution sur les psychoses de l’enfant », in *Autres écrits*, op. cit., p.366.

²⁰ Lacan J., « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », in *Autres écrits*, op. cit., p.356.

²¹ Lacan J., « La direction de la cure », in *Ecrits*, op. cit., p.637.

²² *Ibid.*

mains, le sujet en appellera alors à la demande de l'Autre, désirant que l'Autre lui demande de choisir ceci ou cela, et feignant ainsi de faire de la demande de l'Autre l'objet même de son désir. Ainsi, le sujet névrosé est un qui non seulement demande le désir de l'Autre, mais qui conjointement, désire la demande de l'Autre. De là, Lacan pourra alors montrer ce que cette demande à l'Autre aura pour conséquence : l'amour de transfert, avec ce qu'il recèle de tromperie, voire de bassesse. La suite de la fable en sera l'illustration :

« Qu'est-ce que je désire là-dedans, poursuit-il, c'est à vous de le savoir. Mais est-ce bien là en fin de compte, qu'il est censé qu'une situation aussi paradoxale aboutisse ? En ce point, où vous vous remettez à je ne sais quelle divination de la patronne dont vous avez vu de plus en plus gonfler l'importance, est-ce qu'il ne serait pas plus adéquat, si le cœur vous en dit, et si la chose se présente d'une façon avantageuse, d'aller un tant soit peu titiller ses seins ? Puisque ça n'est pas uniquement pour manger que vous allez au restaurant chinois, c'est pour manger dans les dimensions de l'exotisme. Si ma fable veut dire quelque chose, en conclut-il, c'est pour autant que le désir alimentaire a un autre sens que l'alimentation. »

Ainsi, la supposition de savoir fera l'Autre agalmatique. La divination supposée de la patronne fera gonfler son importance, rembourrant son corsage de cet objet qui manquerait au sujet. Seulement, soulignons la tromperie que cet *agalma* constitue. D'une part le sujet, s'en remettant ainsi à l'Autre, tentera de faire passer l'objet cause du désir en objet visé par la demande. A savoir, cet objet (*a*) qui recèlerait en son sein le phallus. La demande du névrosé est la « *demande du phallus*²³ », faite à l'Autre. Le sujet supposera donc au lieu de l'Autre cet objet agalmatique, *phi*, qu'il lui suffirait alors de demander... poliment. En effet, pour obtenir de l'Autre ce qui lui manque, le sujet feint de s'offrir à lui. Il accommode son image idéale *i(a)* au regard de ce que l'Autre en *I(A)*, pourrait ainsi désirer, et lui demander. Il se fera « *objet aimable*²⁴ ».

²³ Lacan J., « Discours à l'École freudienne de Paris », in *Autres écrits*, op. cit., p.266.

²⁴ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.241.

Et puisque j'évoquais la politesse, pensons aux formules qui concluent idéalement les adresses à l'Autre, du type : « *Bien à vous* », « *Vôtre* ». Et pourquoi pas « *Délicieusement vôtre* », « *Scopiquement vôtre* », « *A bon entendeur* », jusqu'au moins poli : « *Merde* ». Au terme de ce développement, nous voyons donc s'isoler ce qui fait le leurre de la névrose, et qu'écrit la structure du fantasme : croire parvenir à l'objet (*a*), via l'image *i(a)*. Tel est exactement le leurre par quoi le névrosé, en concluait Lacan, « *couillonne tout le monde*²⁵ » : l'Autre autant que lui-même. Dans cette tromperie de l'amour de transfert, le sujet se maintiendra en effet dans ce que Lacan nommait « la sujétion de l'Autre²⁶ », se faisant l'obligé de l'Autre, et sacrifiant imaginativement à cet Autre sa propre jouissance. Aussi la politesse du névrosé s'accompagne t'elle de sa hantise de se faire avoir, pour ne pas dire baisé. D'où cette petite réserve que toujours il garde, sa castration. A la fin du repas, le névrosé vérifie la note.

Solution coûteuse, donc, que cette substitution de la demande au désir qui fait la névrose. En somme, le névrosé se donne « trop de mal²⁷ » pour sa satisfaction. D'où la question : qu'est-ce qu'à cette demande du sujet, l'analyste pourra répondre, qui soit autre que la suggestion, et qui permette de sortir de cette tromperie du transfert ? Je ne peux ici qu'indiquer le principe de cette réponse : maintenir la distance entre ce point idéal I(A), l'analyste, d'où le sujet peut se voir aimable, conforté dans son identification narcissique, et « le point où il se voit causé comme manque par (*a*)²⁸ ». Et cela pour quelle visée ? Une traversée de l'identification narcissique, afin de permettre au sujet de se séparer de cette demande à l'Autre, et de se reconnaître autrement. Ici, le sujet sera en effet invité à « *se reconnaître*²⁹ » non plus au point d'où il se voyait aimable, ainsi que le fantasme en fomentait le mirage, mais en ce point où « il se voit causé comme manque par (*a*) ».

²⁵ Lacan J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004, p.62-63.

²⁶ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », in *Ecrits*, op. cit., p.814.

²⁷ Lacan J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *Ibid.*, p.152.

²⁸ *Ibid.*, p.243.

²⁹ *Ibid.*

Je n'insiste pas plus, pour souligner seulement qu'ici le désir de l'analyste prend appui sur le paradoxe même du désir, opposant à la sujétion de la demande, l'(a) séparateur, et revenant ainsi au caractère originaire du désir. Il y aurait en cela une parenté entre ce que fait la structure du désir à son origine, et la visée de l'analyse. Les deux s'appuyant et vérifiant cette condition absolue du désir, où absolu veut bien dire, précisait Lacan, détachement. Mais alors, n'est-ce pas justement ce dont le désir de l'analyste lui-même donnerait le paradigme ? A savoir, un désir qui n'est pas « *un désir pur* », puisque déterminé par *un* objet. Mais aussi, un objet qui n'est pas nommable, articulable, si ce n'est par son effet de séparation, justement. Obtenir « la différence absolue³⁰ », dira Lacan à son endroit. De même, « L'analyste ne s'autorise que de lui-même », n'était-ce pas là une façon de dire cette séparation d'avec la demande ? De là enfin, quelles conséquences quant à l'amour ? S'opposant à toute idée de maturité génitale comme lieu du don, Lacan remarquait que « *ce qu'il faudrait lui apprendre à donner, au névrosé, c'est cette chose qu'il n'imagine pas, c'est rien*³¹ ». Voilà ce qu'il retient, et qui l'angoisse. Mais voilà aussi ce qui, s'il y consentait, pourrait peut-être faire l'amour un peu moins demandeur.

³⁰ *Ibid*, p.248.

³¹ Lacan J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse*, op. cit, p.65

La beauté et l'horreur, le malheur, la vie et la mort face à face sur *Facebook*

Fabiane da Fontoura Messias de Melo

*A qui est ce regard
Qui guette au travers de mes yeux ?
Quand je pense que je vois
Qui continue à voir
Pendant que je pense ?
Par quels chemins passent
Non pas mes tristes pas
Mais la réalité du fait
Que je marche avec moi-même ?
Fernando Pessoa*

Quelle est la fonction de l'horreur ? Quel est le lieu de l'horreur qui s'imprime sur les réseaux sociaux, dans l'économie du désir ? Pouvons-nous nous référer à ce que Lacan signale dans le séminaire VII à propos de l'économie de la douleur masochiste ? « *Nous voulons partager la douleur comme nous partageons un tas d'autres choses* ¹ » Jouit-on de l'horreur ? Est-ce que l'horreur qui circule sur les réseaux sociaux est de l'ordre de la jouissance ignorée comme ce qui peut se lire sur le visage d'Ernst Lanzer quand il raconte le supplice des rats ?

Facebook est un site et un service de lien social qui touche 1,19 billion d'utilisateurs actifs et est devenu le plus grand réseau social du monde. Le Brésil est le deuxième pays au monde qui comptabilise le plus grand nombre d'accès journaliers.

Le présent argument ne prétend pas interpréter les sujets connectés en permanence sur leur *smartphone*, leur tablette, ou ces téléspectateurs fascinés par les *reality shows*, ni encore moins expliquer l'audience élevée des programmes qui dépeignent la misère humaine et la violence car « la psychanalyse ne prétend pas donner la clef de l'univers. Elle est commandée par une visée particulière qui est

¹ (j. Lacan, *Le Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 285).

historiquement définie par l'élaboration de la notion de sujet. Elle situe cette notion de façon nouvelle, renvoyant le sujet à sa dépendance signifiante ²».

Dans le séminaire XI Lacan réfère le regard comme objet (*a*), au manque constitutif de l'angoisse de castration. L'objectif de ce travail est donc de proposer une réflexion sur le regard et la jouissance scopique et leurs relations avec le beau et l'horreur qui s'impriment de façon routinière sur les réseaux sociaux. Il me semble que cette réflexion a tout son sens aujourd'hui où des photos et des vidéos sont dévoilées et repassent en boucle comme des virus grâce à *Facebook*, *whatsapp*, *Youtube* et autres. En ce moment on parle des relations dites liquides, c'est une référence au livre de Z.Bauman *Vivre dans la modernité liquide*, dans lequel il décrit les flux de photos instantanées datées comme des liquides. C'est une métaphore intéressante de l'actualité dans laquelle se créent des réseaux sociaux spécifiques pour partager des images comme *Instagram*, *Snapchat*, *Foursquare*, *Flickr* et le développement des caméras sur les téléphones cellulaires ou les *smartphones*. Là, nous ne sommes plus dans le champ des besoins mais dans le champ de nouveaux désirs comme « entité beaucoup plus volatile éphémère évasive et capricieuse ³ ».

Face à la liberté et à la rapidité offertes par le réseau, les utilisateurs exhibent leur succès, leur bonheur, leur beauté, tout comme ils partagent l'horreur de leur souffrance, de la mort et de la souffrance d'autrui.

Récemment, une mère a mis le portrait de son bébé mort-né sur son profil, elle a récolté ainsi de nombreux commentaires et des *likes*.

À Rio Branco-Acre-Brésil, un père qui venait d'avoir un accident de moto alors qu'il transportait sa fille, a dû enlever sa chemise pour recouvrir le visage de sa fille morte étendue sur le sol car des gens prenaient des photos et les postaient sur les réseaux sociaux.

² J.Lacan, Le Séminaire livre XI Les quatre concepts de la psychanalyse, Paris, Seuil p. 78.

³ Z.Bauman, *Vivre dans la modernité liquide*, 2001, p. 89.

Un autre cas a récemment défrayé la chronique et créé beaucoup d'échanges, il s'agit d'une jeune fille lynchée par la population à Garuja-Sao Paulo, parce qu'on l'avait prise pour le portrait-robot d'une femme qui séquestrait des enfants. Après la tragédie la police a découvert que le portrait-robot avait été fait deux années auparavant dans un autre état (Rio de Janeiro) et qu'il n'y avait eu aucune dénonciation de séquestration dans cette ville où une jeune femme de trente trois ans a été brutalement battue à mort.

Le point commun de ces exemples, c'est la présence du regard qui méduse le sujet. « Voir la Gorgone et la regarder dans les yeux, c'est cesser d'être soi-même, cesser de vivre et se faire, comme elle, pouvoir de mort⁴ »

Regarder, pour elle, c'est se transformer en pierre, transformer le sujet en objet. Le mythe de Méduse montre le pouvoir mortifère du regard et sa relation avec la pulsion de mort. A.Quinet (2004) souligne que les manœuvres de Persée, responsable de la destruction de Méduse, se déroulent dans le champ scopique : il lui faut devenir invisible, voir sans être vu, s'effaçant comme sujet pour faire semblant d'objet. Persée utilise un miroir et, dans le croisement des deux regards, Méduse comme figure de l'Autre et Persée comme sujet, un objet choit : le regard comme objet (*a*) et son double aspect – cause du désir et source d'angoisse.

On pourrait qualifier notre société actuelle de scopique, pour y exister il faut être vu. Je suis vu donc j'existe. Il y a une dimension narcissique qui réclame d'être exhibée. Cependant il y a un regard qui préexiste au spectacle du monde. Lacan dans le séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, parle de la préexistence d'un regard – je ne vois que d'un point mais dans mon existence je suis vu de partout.

⁴ JP.Vernant, 1991, p.103).

Aujourd'hui, c'est une évidence : il y a des caméras de surveillance dans les rues, au travail et toutes les caméras des portables qui captent tout et le partagent en un clic.

« Le regard dont il s'agit ne se confond pas absolument pas avec le fait, par exemple, que je vois ses yeux. Je peux me sentir regardé par quelqu'un dont je ne vois même pas les yeux, et même pas l'apparence. Il suffit que quelque chose me signifie qu'autrui peut être là. Cette fenêtre, s'il fait un peu obscur, et si j'ai des raisons de penser qu'il y a quelqu'un derrière, est d'ores et déjà un regard. A partir du moment où ce regard existe, je suis déjà quelque chose d'autre, en ce que je me sens moi-même devenir un objet pour le regard d'autrui. Mais dans cette position, qui est réciproque, autrui sait aussi que je suis un objet qui se sait être vu.⁵ »

En ce sens, il n'y a pas un moment de la perception qui soit en-dehors de la structure symbolique du langage : les données « pures, sans conscience, sans signifié, sont aussi déjà prises dans les signifiants » (A. Quinet, 2004, p.38).

Lacan, dans le séminaire I, explique que le regard ne se réduit pas aux yeux. Les yeux peuvent ne pas apparaître, être masqués, comme dans les réseaux sociaux.

A.Quinet explique que le monde de la perception visuelle est du registre de l'imaginaire, structuré et soutenu par le symbolique.

« Le registre de l'imaginaire est le champ du visible, où se trouve le monde des objets perceptibles et des images, il suit les règles de la topique spéculaire. C'est là où règne le moi, maître de la conscience, du corporel et de l'étendue (au sens cartésien) qui cependant ne gouverne pas car c'est le symbolique qui gouverne avec sa logique signifiante. Le réel, c'est le registre pulsionnel, de la causalité, espace que Lacan a appris avec la topologie, invisible à l'œil humain, c'est un espace dans lequel le regard fait de tous (ceux qui voient et ceux qui ne voient pas) des êtres vus, plongés dans la vision. A. Quinet, 2004, p.41.

Lacan, dans le séminaire XI, signale la primauté de l'essence du regard, une fois que la première expérience de satisfaction mythique décrite par Freud dans *L'interprétation des rêves*, quand le désir s'est

⁵ J.Lacan, *Le Séminaire livre I, Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, p. 240.

constitué, est de caractère scopique. Il décrit l'excitation interne du bébé (la faim) et l'expérience de satisfaction :

Só pode haver mudança quando, de uma maneira ou de outra (no caso do bebê, através do auxílio externo), chega-se a uma "vivência de satisfação" que põe fim ao estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência de satisfação é uma percepção específica (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original. Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo. Freud, 1900, p. 543.

Quinet explique que de cette première expérience de satisfaction, qui correspond à la Chose, nous n'avons que ses coordonnées symboliques fournies par des traits signifiants. « La Chose scopique est au fondement de l'expérience du désir du sujet, c'est aussi le véritable secret de l'expérience visuelle de la perception du sujet, elle éveille l'intérêt, la curiosité et le désir dans le monde visuel dont elle est élidée. » A. Quinet, 2004, p. 55.

Dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, dont la première version date de 1905, Freud propose que « l'impression visuelle continue à être le chemin le plus fréquent par lequel l'excitation libidinale se réveille. » p.148.

Les réseaux sociaux permettent au sujet un contact avec un nombre important de personnes – amies, connues et inconnues, qui le suivent – dans un climat où l'on peut s'exposer, être un spectateur et fureter dans la vie des autres, tout comme partager le beau et l'horreur, dans la facilité d'un simple clic.

Freud (1913) dans « Le thème des trois coffrets ⁶» présente des trames impliquant divers personnages comme Le Marchand de Venise, Le Roi Lear, et Cendrillon, démontrant que le beau est l'opposé de la mort, d'autant qu'un même élément peut représenter deux signifiés

⁶ S.Freud, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, collection idées, pp.87-104.

contraires comme dans les rêves. Lacan envisage, lui aussi la fonction de la beauté comme « ultime barrière qui interdit l'accès à une horreur fondamentale⁷ »

Lacan signale, dans le séminaire VII, que le beau et le désir ont une relation ambiguë : si d'un côté, le beau éveille le désir du fait de son rapport avec le champ scopique, d'un autre côté ils ont pour effet de « suspendre, rabaisser, désarmer, dirais-je, le désir. La manifestation du beau intimide, interdit le désir⁸ »

La fonction du beau est donc de tromper le sujet quant au désir et de le maintenir à distance, mais en apparence seulement, de l'horreur, du mal radical de la jouissance.

La beauté du personnage d'Antigone exemplifie une fois encore, la relation entre le beau et la pulsion de mort car bien que vivante elle est déjà recouverte du voile de la mort.

« Cette zone de l'entre-deux, du vide du signifiant, champ de l'ex-nihilo, c'est d'où irradie Antigone avec sa lumière et sa beauté étonnante – comme la Chose dans le champ scopique – un regard qui brille en nous faisant fermer les paupières, nous qui sommes spectateurs aveuglés par sa beauté et par la décision de son désir qui, bien que la conduisant à la mort, la fait avancer sans peur ni pitié. » A.Quinet, p. 58, 2004.

C'est encore avec Antigone que Lacan montre la relation de proximité existant entre le désir et la pulsion de mort, une fois que le désir, poussé jusqu'à ses dernières conséquences, se confronte à la mort.

« La question de la réalisation du désir se formule nécessairement dans une perspective de Jugement dernier. Essayez de vous demander ce que peut vouloir dire d'avoir réalisé son désir si ce n'est de l'avoir réalisé, si l'on peut dire, à la fin. C'est cet empiètement de la mort sur la vie qui donne son dynamisme à toute question...⁹ »

Avec la télévision, le cinéma, les vidéos, les réseaux sociaux et l'Internet, nous vivons dans un monde saturé d'images, une inflation de

⁷ J.Lacan, in *Ecrits*, "Kant avec Sade", Paris Seuil, p.776

⁸ J.Lacan, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1959-1960, p. 284

⁹ J.Lacan, *ibidem*, p. 284

l'imaginaire. L'image qui capture, capte, fascine. Des images qui véhiculent la jouissance du regard. Dans le cas des réseaux sociaux, c'est avec la quantité de *likes*, de partages, de visualisations que l'on essaye de mesurer la valeur du plus-de-regard. Le regard, exclu de la symbolisation effectuée par la culture sur la nature, apporte la jouissance spécifique du spectacle et l'impératif surmoïque d'un pousser-à-voir scopique. A.Quinet, 2004.

La psychanalyse soutient l'éthique du désir, pas celle de la jouissance libérée des infortunes de la castration. Dans le séminaire XI, Lacan, interrogé par Audouard qui lui demande : « *Dans quelle mesure faut-il, dans l'analyse, faire savoir au sujet qu'on le regarde, c'est-à-dire qu'on est situé comme celui qui regarde chez le sujet le processus de se regarder ?* », Lacan répond :

[...] le plan de la réciprocité du regard et du regardé est, plus que tout autre, propice, pour le sujet à l'alibi. Il conviendrait donc de ne pas, par nos interventions dans la séance, le faire s'établir sur ce plan. [...] Ce n'est quand même pas pour rien que l'analyse ne se fait pas en face-à-face. La schize entre regard et vision nous permettra, vous le verrez, d'ajouter la pulsion scopique à la liste des pulsions. En effet, elle est celle qui élude le plus complètement le terme de la castration.¹⁰»

Dans ce contexte contemporain, le lieu de l'analyste n'est pas celui d'un alibi de jouissance scopique du sujet qui partage l'horreur. Le regard, comme objet (*a*) nous renseigne sur la division du sujet de l'inconscient (entre la fascination et l'horreur produite par une image sur les réseaux sociaux) et sur la façon dont ce sujet fait la boucle de la pulsion dans laquelle regarder et être regardé sont présents ; peu importe d'être ridiculisé sur *Youtube*, si c'est une façon de devenir célèbre et populaire du fait du nombre d'accès à la vidéo.

La psychanalyse peut-elle opérer à ce niveau ? Peut-elle intervenir dans cet idéal d'être vu par l'Autre et d'être célèbre ? Oui, mais seulement si le sujet peut se questionner sur son aliénation à l'idéal et au un par un dans la clinique psychanalytique.

¹⁰ J.Lacan, *Le Séminaire livre XI, Les quatre concepts de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 74.

Références bibliographiques

Bauman, Z. Modernidade Líquida. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Freud, S. A Interpretação dos Sonhos. Edição comemorativa 100 anos. São Paulo: Imago, 1900.

Freud, S. O tema dos três escrínios”. In: Obras Completas, Ed Standard Brasileira, vol. XII, Rio de Janeiro: Imago, 1913.

Freud, S. Três ensaios sobre teoria da sexualidade. Obras Completas, Ed Standard Brasileira, vol. VII, Rio de Janeiro: Imago, 1905.

Lacan, J. O Seminário–Livro 1 – Os Escritos Técnicos De Freud Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953-1954.

Lacan, J. (1954/55). O seminário, livro 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985

Lacan, J. O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-1960.

Lacan, J. O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964.

Quijano, A. Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Vernant, J.P. A morte nos olhos – figuração do Outro na Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1991.

LE DÉSIR ET LES DISCOURS

Gloria Patricia Peláez J.

Ce texte a comme ouvrages de référence le séminaire VI, *Le désir et son interprétation* et le séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse*. J'extrai essentiellement deux passages de chaque séminaire avec le désir de comprendre le progrès de Lacan de L'Un à l'autre.

Le désir identifie depuis toujours la psychanalyse. Dès l'origine le désir a été le point de départ pour Freud et la boussole qui l'orientait et il était aussi le port d'arrivée où il se dirigeait pour essayer de dévoiler la question du désir dans chaque interprétation des symptômes et dans l'écoute de toutes les formations de l'inconscient.

Lacan, dans le séminaire VI, suivant Freud, définit le désir en articulant l'inconscient et l'être du sujet. Il affirme que l'inconscient est un savoir sur l'être du sujet qui se dit dans la métonymie du signifiant, d'où nous devons le déduire. Nous trouvons alors l'argument pour comprendre « le désir comme la mesure de l'être du sujet¹ ». Le désir est la distance, la raison, en termes mathématiques, entre l'être et le sujet même, paradoxe constitutif et constituant du sujet comme effet du signifiant, qui détermine sa nature pulsionnelle.

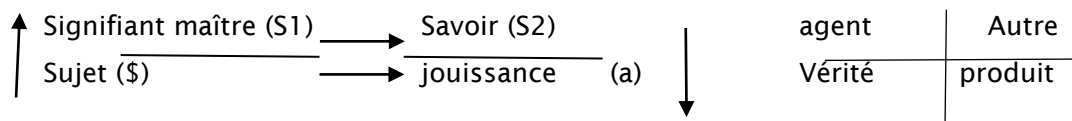
Il explique que ce processus n'est pas possible sans l'Autre, où le sujet est doublement engagé : dans la parole comme moyen d'être, et dans l'Autre comme lieu des signifiants. Cependant à l'Autre, lui manque toujours la parole pour dire l'être du sujet ; de cela on déduit, l'impossible de la fonction que la demande accomplit comme marque de l'enchaînement du sujet au signifiant, spécialement au signifiant privilégié, le phallus, qui représente le sujet dans ce champ de la parole de l'Autre ; et par conséquent, Lacan

¹ « [...]un quelque chose qui met toujours le sujet à une certaine distance de son être et qui fait que précisément cet être ne le rejoint jamais, et que c'est pour cela qu'il est nécessaire "qu'il ne peut faire autrement que d'atteindre son être dans cette métonymie de l'être dans le sujet qu'est le désir ». J.Lacan, *Le Séminaire VI, Le désir et son interprétation*. Paris, La Martinière, 2013 p.34.

définira le désir comme « la métonymie de l'être dans le sujet et le phallus comme la métonymie du sujet dans l'être² ».

Dans *L'envers de la psychanalyse* Lacan avance cette première définition, en s'appuyant sur sa théorie des *discours*, pour démontrer l'importance et la différence radicale du discours psychanalytique vis-à-vis des autres discours. Le concept de discours permet à Lacan de réordonner et d'orienter le champ analytique avec une prémisse fondamentale, que la réponse de l'analyste doit être à la hauteur de la demande de son époque³. Il s'agit d'une réponse juste qu'on attend de l'acte analytique dans l'actualité.

Dans la leçon « Du mythe à la structure⁴ », il remarque que la fonction du discours consiste à produire un clivage précisément par la distinction entre le signifiant maître S1 qui aliène le sujet, et le savoir dont le référent est la jouissance. Rappelons que les fonctions du discours sont l'effet de la rotation des termes que configure tout discours, par ces quatre places que sont l'agent, l'Autre, la perte (produit) et la vérité.



Avec cette illustration Lacan démontre sa thèse initiale sur le désir, je le cite :

« [...] j'ajoute, un peu sur le tard, pour éclairer encore ceux qui les avaient désignés de l'effet de leur petite jugeote, par exemple, le désir et, de l'autre côté, le site de l'Autre. Là se figure ce dont j'ai parlé, dans un registre ancien, au temps où je me contentais d'une pareille approximation, en disant que le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre⁵ ».

Reprenons le commentaire et utilisons la formule des quatre discours pour apprécier le progrès de l'élaboration de Lacan, par rapport à son premier énoncé : « Le désir, c'est le désir de l'Autre ». Nous apprécions que

² Le désir est la métonymie de l'être dans le sujet ; Le phallus est la métonymie du sujet dans l'être. Op.cit. pp 34

³ J.Lacan, *Le Séminaire, livre VII L'éthique de la psychanalyse*. Paris, Seuil.

⁴ J.Lacan, *Le Séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil. p.106

⁵ J.Lacan, *ibidem*.

le désir est impliqué et qu'il accomplit dans le discours une fonction différente par rapport aux divers figures que l'Autre a dans chaque discours. Nous pouvons aussi constater la première définition du désir, déjà citée, ainsi que la fonction que le désir accomplit dans les discours.

Désir	Autre	Désir	Autre	Désir	Autre	Désir	Autre
S1	S2	\$	S1	a	\$	S2	a
\$	a	a	S2	S2	S1	S1	\$
Maître		Hystérique		Analytique		Universitaire	
Désir réprimé		Désir insatisfait		Désir de savoir		Désir de maître	

Dans le Discours du maître, le maître est représenté par S1, en place d'agent. Ce maître incarne le désir inconnu c'est-à-dire il ignore la cause de sa division. La castration est interdite pour le maître, réprimée. Cependant, le maître a un rapport avec l'esclave que Lacan situe en place d'Autre, comme place du savoir, car l'esclave en sait un bout sur les formes de jouissance du maître. Lacan définit ce savoir plus-de-jouir, semblant d'objet comme une jouissance faite de signifiants construite avec un moins, manque l'objet (*a*) cause du signifiant, et un plus, l'objet semblant. C'est grâce à cette opération que le sujet en question peut extraire une satisfaction de la jouissance, que Lacan définit du réel impossible.

Dans le Discours de l'hystérique, le sujet \$, occupe la place de l'agent et incarne le désir insatisfait par excellence. La question de l'hystérique adressée à l'Autre S1 sur le savoir S2 de sa jouissance génère une cause de savoir par rapport à sa propre division. Il est évident que pour Lacan l'hystérique est capable de causer le désir de savoir chez le maître, quand elle l'interroge sur l'objet cause de désir de cet Autre, le maître, qu'elle s'offre à représenter, attendant de cette stratégie la réponse à sa propre jouissance, produisant comme effet de la dite opération et comme fonction de son discours, le désir de savoir chez le maître, elle le cause au point de savoir ce qu'il ignore de sa modalité de jouissance. L'hystérique met en évidence l'ignorance de la vérité de sa division, de la castration qu'elle incarne et démontre comment le savoir est un moyen qui favorise une récupération de la jouissance perdue. En éclairant ce point, Lacan assimile le

Discours hystérique au rôle de la philosophie dans l'histoire. Les deux interrogent le Discours du maître et le causent dans son désir ; raison pour laquelle il propose la condensation *Hystoria*, pour montrer le rapport étroit entre le Discours du maître et l'histoire.

De plus, Lacan, en faisant parfois allusion à ce désir insatisfait de l'hystérie, nous indique le travail qu'il accomplit, de fabriquer un homme animé par le désir de savoir.

Dans le Discours analytique, « le désir est désir de savoir », cause, vérité, qui permet d'extraire de la division \$ en place de l'Autre, la marque, le signe S1 de son plus-de-jour (*a*) qu'il ignore de son symptôme, occupe la place de l'Autre, que dans le séminaire VI, Lacan définit comme savoir sur l'être du sujet S1, marque qui le représente pour l'Autre.

Dans le Discours universitaire, « le désir est d'un maître », vérité réprimée, tandis qu'à la place de l'Autre, l'objet se situe en place de savoir exclu du sujet, radicalement perdu comme produit de l'opération de ce discours. Ainsi le sujet reste exclu de son rapport au savoir, parce que lui-même est objectivé.

Pour souligner plus encore les fonctions et la logique de ces discours et montrer la forme incarnée du désir en chacun, il faut mettre l'accent sur les rapports entre la place de l'agent et la place de la perte (production) ; rappelons que c'est aussi un effet du discours en question, que la référence de l'orientation de chacun, identifiée par Lacan à la cause du désir, en place d'agent. Comme il s'agit de l'effet, ce n'est autre que le plus-de-jour, (*a*), du paradoxe entre désir et jouissance dans les discours.

Désir	Autre	Désir	Autre	Désir	Autre	Désir	Autre
S1	S2	\$	S1	a	\$	S2	a
\$	a	a	S2	S2	S1	S1	\$
Maître		Hystérique		Analytique		Universitaire	

Dans le Discours du maître, le désir est commandé par le plus-de-jour, objet (*a*) qui enferme le savoir de l'esclave ; dans le Discours de l'hystérique, le désir est commandé par le savoir sur la marque de sa propre jouissance ; dans le Discours analytique, le désir est commandé par le signe, la marque

de la division, et dans le Discours universitaire, le désir est commandé par le sujet divisé, qui est exclu de l'opération pensante.

Résumons : dans le séminaire XVII, Lacan nous oriente vers la compréhension du désir, par le discours qu'il construit à partir de sa première définition du désir, mais il avance quand il l'articule avec la question sur l'objet : quel est l'objet effet de discours ? De cette façon, il nous apprend ce que nous savons de l'objet, du produit, pour être cause de désir ; ce qui équivaut à dire qu'on peut trouver le manque d'être qui se manifeste. Quand Lacan affirme que la psychanalyse présentifie le sexe, cela veut dire que nous sommes des êtres pour la mort, car le lien entre le sexe et la mort est produit grâce à la différence sexuelle, qui seulement chez l'homme est articulée au discours de l'être. Cela présente un problème car dans le discours, le rapport sexuel n'est pas indiqué, donc il reste un effet, un reste du discours, le plus-de-jouir, l'objet (*a*). Pour cette raison, Lacan évoque l'expérience clinique, où la femme que l'homme désire se substitue à l'objet (*a*), mais à l'envers pour la femme, la jouissance se présente par rapport à la puissance de l'homme, et en s'adressant à lui, elle le dénonce comme Maître en manque.

Lacan souligne⁶ que c'était l'expérience analytique qui a mis de côté ce manque du maître pour comprendre pourquoi le mâle, comme parlêtre, *s'évanouit par l'effet du discours* et comment le maître s'inscrit dans la castration, car c'est la privation de la femme qui existe, entendue comme manque dans le discours. Autrement dit, La femme n'est pas pensable, et pour cette raison l'ordre parlant institue, comme intermédiaire, le désir, constitué comme impossible qui fait de l'objet féminin privilégié, la mère, mais interdite. Ainsi, il n'y a pas d'union mythique sexuelle, il ne s'agit pas de l'Un, du tout dans l'identification.

Nous voyons clairement dans la première définition du désir, que le discours nous permet de produire, et met en évidence la fonction de l'objet dans le désir comme effet de discours. Une prémisse qui est évidente dans le discours analytique où le désir est articulé, comme agent à sa cause l'objet

⁶ Lacan J., *Le séminaire, livre XVII, op.cit.*,p.106

(a), et dans le champ de l'Autre, la division qui cache la marque qui nous oriente. Il n'y a pas de désir qui ne soit causé par le manque qu'engendre le plus-de-jour, je le cite : « Le rapport avec la jouissance s'accroît soudain de cette fonction encore virtuelle qui s'appelle celle du désir. Aussi est-ce bien pour cette raison que j'articule le plus-de-jour dans ce qui ici apparaît, et que je n'articule pas d'un forçage ou d'une transgression¹³ ».

Traduction : Matilde Pelegrí

La variation inédite et dupe du désir invariant

Ana Laura Prates

Le titre de ce travail révèle d'emblée, un paradoxe en affirmant la contingence d'une variation inédite du désir advenue à la fin de l'expérience analytique – ce qui contredit du point de vue de la logique classique la définition du désir comme indestructible et invariant. Je propose de développer les arguments qui soutiennent cette apparente contradiction en utilisant les formulations de Lacan à partir de 1973. Je le ferai en trois parties :

Désir indestructible et invariant

Lors de la première leçon du séminaire *Les non dupes errent* Lacan nous renvoie au dernier paragraphe de *L'interprétation des rêves* quand Freud interroge la valeur des rêves dans la connaissance de l'avenir. Il s'agit d'un paragraphe plutôt bien élaboré dans lequel il affirme que, si d'une part les rêves, à partir de la psychanalyse, n'ont rien à dire en ce qui concerne la prévision de l'avenir, d'autre part ce qu'ils révèlent est le passé. Mais Freud ne se rend pas compte de cette opposition et ajoute :

« C'est du passé qu'est issu le rêve, dans tous les sens de cette phrase. Certes, l'ancienne croyance que le rêve nous montre l'avenir n'est pas entièrement dépourvue d'une teneur en vérité. En nous représentant un souhait comme accompli, le rêve nous mène, il est vrai, vers l'avenir ; mais cet avenir, considéré par le rêveur comme présent, se trouve modelé par l'indestructible souhait en l'image même de ce passé ¹ »

D'une façon plus poétique, dans son texte de 1908 « Les écrivains créatifs », Freud commente la relation entre le fantasme et le temps en affirmant « le passé, le présent et l'avenir apparaissent enlacés par le fil du désir qui passe à travers eux ».

¹ Freud, S. *Interpretação dos sonhos*, Obras Completas, p. 720

Le désir (*Wunsch*) est pourtant présenté comme cette structure qui ne cède pas – comme l'explique Lacan – qui définit la structure comme la relation à un certain savoir. Il dira en commentant Freud, que l'entrée d'un être particulier dans le discours du Maître le rend déterminé quant à son désir du début à la fin. Ici, un premier paradoxe est introduit car ce désir indestructible est aussi le désir de l'Autre. Désir métonymique qui erre indéfiniment, faisant de la vie un itinéraire de la naissance à la mort, ou comme le chante le poète brésilien Vinícius de Moraes, en faisant de la vie une aventure errante.

Dans la leçon suivante Lacan explicite le paradoxe: « J'ai rappelé l'autre jour, à savoir ce fameux désir indestructible qui se promène, que dès lors que l'entrée dans le champ du langage s'est produite, accompagne d'un bout à l'autre *Ebenbild*, sans variation, accompagne le sujet en structurant son désir ». Cette image fixe à ce moment de son enseignement où Lacan introduit la topologie du nœud borroméen est prise dans sa fonction spatiale : l'espace du parlêtre qui ne peut d'aucune façon être confondu par n'importe quel *more geometrico*. C'est de cette manière que se croise la ligne du temps avec le réseau de la structure. Dans ce nouage, ce que nous appelons le passé et le futur ne sont que des inscriptions du désir indestructible qui suivent le glissement en même temps qu'il est fixé.

Voici les impasses de formalisation de la logique classique, qui justifient d'après Lacan, la nécessité de construire une autre logique incluant contradiction et paradoxes et qui est, dans les recherches actuelles, appelée para-consistance. Ce serait le sujet d'un autre travail. Pour ce qui nous intéresse à présent, je voudrais mettre en évidence le traitement topologique que Lacan donne à *Ebenbild* freudienne à partir de la notion topologique de limite et de voisinage. Nous y ajoutons un autre aspect paradoxal du désir, mentionné par Freud dans le texte « Les limites de l'interprétation » dans lequel il indique l'incomplétude de l'interprétation du désir inconscient ainsi que l'impossibilité de décision face à la multiplicité de sens.

Au-delà de son caractère d'indestructibilité, Lacan introduit ici le mot « invariant ». La définition du mot invariant, dans le domaine de la mathématique destiné à traiter la topologie, est celle de la propriété d'un espace topologique de préserver une caractéristique structural qui ne se modifie pas malgré les changements apparemment formels. L'interprétation trouve pourtant sa limite dans le désir comme invariant.

Rappelons que quelques années plus tard à l'occasion de la « Conférence de Bruxelles » en 1977, Lacan affirme que la forme et la structure ne sont pas la même chose – en rabattant les critiques faites à la thèse de la primauté du signifiant comme étant du formalisme structuraliste. Il s'agit d'une distinction fondamentale pour suivre la proposition de support de la clinique du nœud borroméen. Pourtant, nous pourrions affirmer que si le désir peut prendre plusieurs formes tout au long de la vie, sa structure cependant, n'est pas de l'ordre d'une variante mais d'une invariante dans l'espace du parlêtre.

Un dire, le désir et le nœud (le nodal est modal)

Il est très intéressant de trouver dans le séminaire *Les non-dupes errent* l'affirmation renouvelée d'une des premières thèses lacaniennes : « si déjà le sujet naît inclus dans le langage, et déjà déterminé dans son inconscient par le désir de l'Autre, pourquoi n'y aurait-il pas entre tout ça une certaine solidarité ? L'inconscient n'exclut pas la reconnaissance du désir de l'Autre comme tel, en d'autres termes le réseau de structure où le sujet est un déterminé particulier ». Tant qu'on se rend compte qu'à ce moment l'Autre est fonction du Nom. Nous pouvons dire, en suivant le séminaire XXIII, que *lalangue* mord le réel en crachant le Nom.² Lacan raconte poétiquement le mythe de la création : « puisque après le supposé du nommer par Adam, la première personne qui s'en sert c'est bien elle, pour parler au serpent ».

Dans cette espèce étrange et paradoxale « *attribution d'un nom* » – ce qui ne fait absolument pas de Lacan un nominaliste - nous trouvons

² Lacan, J. *O Seminário 23 Joyce o Sinthoma*, p. 74.

'montrable' la structure ternaire du nœud comme conséquence de la *nommée* du désir. Pourtant dans la modulation de Nom-du-Père au Père du nom, nommer-à, il ne s'agit pas de prédiquer le désir mais de le créer en tant qu'*Ebenbild* invariant au parlêtre. L'efficace de *lalangue* est de causer le trou du désir qui soutient le nœud et suspend le rapport sexuel comme modalité possible de l'existence. Il est très important de préciser ici ce que Lacan appelle la solidarité déterminante de la structure du nœud. Je commente un passage extrêmement complexe de la leçon 10 du séminaire *Les non-dupes errent* dans laquelle Lacan déclare cette articulation du désir à la structure du nœud ternaire :

Est-ce que ce n'est pas là que nous devons chercher dans ce qui nous possède comme sujet, que n'est rien d'autre qu'un désir et qui plus est désir de l'Autre, désir par quoi nous sommes d'origine aliénés ? Est-ce que ce n'est pas là que doit porter cette apparition à notre expérience : que comme sujets, ce n'est pas seulement de n'avoir nulle essence sinon d'être coincés, squeezés dans un certain nœud. Mais aussi bien comme sujet supposé de ce que squeeze ce nœud.

Ce que Lacan soutient est que nous sommes dupes du nœud et qu'il n'y a pas d'être sinon le « parler ». Et le parlêtre est un pléonasme puisque « s'il n'existait pas de verbe être, il n'y aurait aucun être ». L'être en tant que réel, *ex-siste*. Cependant, il y a le dire dans la contingence du discours qui fait événement ; le dire qui fait désir, ce qui permet de supposer un sujet. « Y a de l'Un », toujours impair. Donc, par l'impossibilité logiquement implicite d'atteindre le deux, nous pouvons extraire *le rejet qu'il y ait la moindre harmonie entre ce qui se situe dans la jouissance corporelle et ce qui l'entoure*. D'où Lacan écrit dans le nœud le paradoxe du désir en tant que sexué, cet échec qui cause le malentendu des jouissances, en extrayant la conséquence structurelle que le réel est ternaire. Car le réel borroméen, en étant trois, montre qu'il n'y a pas de rapport sexuel, ce qui met en évidence l'impasse invérifiable du sexe.

L'impasse invérifiable du sexe – c'est-à-dire, les moyens de jouissance tout phallique et le pas-tout phallique, incommensurable et irrémédiablement distincts – c'est ce que Lacan soutient quand il affirme

la convergence du nodal et du modal, en incluant au delà du nécessaire et du possible, inscrits côté Homme, les modalités de l'impossible et du contingent. Du côté Homme, le savoir est coupure déguisée de clôture, ce qui fait à l'homme *abandonner l'impossible*. Le savoir inconscient, pourtant, c'est un ensemble ouvert, c'est-à-dire une classe paradoxale qui ne se ferme pas. D'où on comprend pourquoi Lacan propose que ce n'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur – et la passion correspondante, passion de l'ignorance devant laquelle chaque discours écrira sa modalité de clôture et de négation systématique dans l'ouverture structurale de l'inconscient pas-tout.

De l'horreur au désir inédit : l'atteinte de notre dire

À l'inverse des autres discours qui produisent la clôture dans un savoir universel par l'impossibilité de soutenir les paradoxes du désir, la pratique du discours analytique inscrit, par la contingence, un savoir à la place de la vérité pas-toute du parlêtre. Malgré les amours de Freud avec la vérité, nous pourrions proposer avec Lacan que contre la vraie opinion – l'*orthodoxa* dont l'objet est de ne pas s'apercevoir qu'il n'y a pas de rapport sexuel – la psychanalyse offre un dire vrai, modal et paradoxal. Il n'y a pas de moindre vraie opinion, car il y a des paradoxes – dira Lacan dans le séminaire *La logique du fantasme*. Puisque le réel exclut le sens, il n'y aurait qu'un sens mensonger. Mais, en excluant le sens, ça indique qu'il exclut aussi le mensonge.

C'est pour nous une question clinique essentielle que Lacan élucide dans la conférence de 1977 : La sexualité est entièrement prise dans ces mots, c'est là le pas essentiel qu'il fait. C'est bien plus important que de savoir ce que veut dire : l'interprétation ne vise pas *ce que veut dire* mais le fait même de ce *que ce soit dit*.

Ainsi, il y a un flou dans la différence entre la vérité et l'escroquerie, étant donné qu'il ne peut y avoir de *Vérité* universelle. On ne vise pourtant pas un relativisme de l'écroulement puisque les *vérités mensongères* pointent toutes vers le réel que *la jouissance est la castration*, même si la castration n'est pas univoque. Rappelons la

distinction entre la forme et la structure. La psychanalyse pourtant retire le poids du sens. À sa place, elle met le poids du réel auquel cependant, il est impossible d'accéder sans les sédiments du langage.

L'expérience analytique porte alors une éthique dont la proposition est que nous puissions être de plus en plus dupes du savoir inconscient ouvert qui, tout bien considéré, ne serait que notre unique bout de savoir, en utilisant l'expression de la « Note Italienne ». Ce savoir coule dans la fente du vrai dire. Avec les belles paroles de Lacan, en paraphrasant Joyce, il s'agit d'un dépôt : *c'est un sédiment qui se produit en chacun quand il commence à aborder ce rapport sexuel.*

Pourtant cette expérience ne peut arriver et être soutenue que *quand il y a du psychanalyste*. C'est parce qu'il a circonscrit la cause de son horreur de savoir, d'où lui est advenu le *désir d'analyste* qu'il peut opérer à partir d'un discours qui gère un *dire vrai*. C'est par des voies complètement accidentelles, dira Lacan, *que ce qui fait trois, à savoir, le réel, rentrera pour lui*. D'où l'homologie excentrique mais essentielle, proposée par Lacan dans le séminaire XXI entre « L'analyste ne s'autorise que de lui-même » et « L'être sexué ne s'autorise que de lui-même ». L'autorisation, évidemment, qui ne se produit pas en dehors des liens sociaux c'est-à-dire pas sans quelques autres. Mais il y a des choses, et voilà la radicalité ici soutenue, il y a des choses au niveau de ce qui émerge du réel sous la forme d'un fonctionnement différent.

Quand « *il y a du psychanalyste* », il opère un forçage qui fait passer le dire dans cette trituration de l'être grâce à quoi il fait des syllogismes, bordant le réel. Si *La Femme n'existe pas*, la proposition de l'expérience analytique c'est qu'*une femme, ça peut se produire quand il y a du nœud*. Produire une femme, pour les hommes et pour les femmes, ce n'est pas sans effet dans le rapport amoureux et dans le lien social puisque ça implique de pouvoir opérer avec le savoir ouvert de l'inconscient qui ne va pas sans circonscire le bord du réel.

De cette circonscription, l'éthique de l'invention, dont dépend l'audace lacanienne d'une pratique qui n'abandonne pas l'impossible, est inférée. Le savoir en jeu, comme l'explique Lacan dans sa « Note

Italienne » : *c'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel qui puisse se mettre en écriture. La vérité ne sert à rien qu'à faire la place où se dénonce ce savoir. C'est pourtant, de serrer cet horreur de savoir en faisant le pas-tout bourgeonner, qu'un nouveau désir pourra surgir. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, on invente ce qu'on peut. Voilà le pari lacanien qu'on soutient : inventer du (à partir du) savoir. Pour chaque savoir, il y faut l'invention, c'est ce qui se passe dans les toutes premières rencontres avec le rapport sexuel.*

Inventer du savoir, un signifiant nouveau, différent de la mémoire, où un désir inédit pourra advenir d'une façon irrémédiablement paradoxale. Désir de savoir issu de la partie de savoir de l'inconscient pas-tout, que l'ouverture au discours analytique autorise.

Cette variation du désir invariant est pourtant inédite et dupe. Il s'agit d'une variation féminisante du désir que je propose de généraliser pour la fin de l'analyse. Le désir inédit ainsi est tributaire de la contingence d'un dire qui fait événement. L'événement qui nomme une variation possible de l'invariant structural. Désir nouveau, mais paradoxal, à soutenir à partir de l'expérience d'une psychanalyse qui arrive à sa fin.

Le désir, contre l'attendu

Manel Rebollo

Au quatrième acte de *La Bohème*, Mimi étendue sur un canapé se lamente : « J'ai très froid ! Si seulement j'avais un manchon ! Mes mains ne se réchaufferont-elles donc jamais ? » Un nouvel accès de toux donne à la scène une mortelle résonance, et c'est tout de suite après, que Musetta va faire sa double réplique. D'abord elle enlève ses boucles d'oreille et dit à Marcello : « Prends-les, vends-les, ramène un remontant, et fais venir le médecin. » Puis elle ajoute : « Ecoute, c'est peut-être la dernière fois qu'elle exprime un désir, la pauvre petite ! Je vais chercher le manchon. Je viens avec toi. Marcello lui répond : Tu es bonne, ma Muestra. »

Dans un premier temps il s'agit de s'occuper de la vie qui s'éteint dans le corps, et c'est ce qui pousse Musetta à renoncer à ses boucles d'oreille pour obtenir un médicament qui soulagerait Mimi. Mais la suite de la remarque concerne un autre type de requête : « C'est peut-être la dernière fois qu'elle exprime un désir. » C'est cette pensée qui pousse Musetta à accompagner Marcello pour aller chercher un manchon. Il ne s'agit pas seulement de soulager ses mains du froid ; il s'agit du dernier souffle de la vie du parlêtre, de ses dernières paroles, celles qui nous confirment que dans ce corps habite un sujet.

Nous désirons le désir de l'autre, et même nous le guettons, comme preuve de la vie du sujet. C'est cette vie dans le champ du désir qui prime sur les avatars de sa réalité biologique. C'est cependant un paradoxe, car dans la scène il est plus important d'obtenir un manchon pour les mains que de se procurer un traitement.

Paradoxe est un terme d'origine grecque : παράδοξα comporte deux terminaisons παρά γ δόξα. Παρά comme préposition à plusieurs sens dont *plus loin, excepté, contre...* est un substantif qui peut se traduire par *opinion, croyance, supposition, etc....*

En espagnol, nous utilisons le terme de *doxa* pour désigner un savoir établi comme *ce qui est prescrit*. Il a certaines connotations de loi et

d'universalité. De sorte que quelqu'un peut se situer dans l'orthodoxie ou bien l'hétérodoxie, selon qu'il s'aligne sur l'opinion établie ou qu'il s'en sépare. N'oublions pas que le terme *δοξα* donne aussi le dogme, et qu'en latin il produira le verbe *docere*, présent dans *dociencia* (enseignement) et docteur.

Je crois que ce petit passage par l'étymologie rend déjà compte du fait que le désir *contre la doxa* ou mieux, que la *doxa*, le dogmatisme, la doctrine contrent le désir.

Le désir est articulé par la parole mais n'est pas articulable. Ce premier paradoxe rend déjà compte d'une forme singulière d'être qui prendra des modalités distinctes dans l'enseignement de Lacan. Ainsi le manque-à-être en est un des premiers noms. Le désir est manque-à-être, ou bien désêtre. Le désir introduit un manque dans l'être du sujet, le décomplète. Lacan utilise le mot allemand *Dasein*, qu'il emprunte à Heidegger, pour parler de cette singularité de l'être désirant. *Dasein*, traductible par *être-là*, être au monde, s'oppose à un être qui serait permanent. L'émergence du désir dans le discours se présente toujours en discontinuité, produisant cet effet de *contrer l'attendu*. C'est dans les lapsus, les actes manqués, le symptôme, que Freud entend, que l'inattendu du désir se manifeste sous la forme du retour du refoulé.

Dans la dernière leçon du séminaire VI, Lacan pose une question :

« Le désir est-il ou non subjectivité ? Cette question n'a pas attendu l'analyse pour être posée. Elle est là depuis toujours, depuis l'origine de ce que l'on peut appeler l'expérience morale. Le désir est à la fois subjectivité – il est ce qui est au cœur même de notre subjectivité, ce qui est le plus essentiellement sujet – et il est en même temps le contraire, il s'oppose à la subjectivité comme une résistance, comme un paradoxe, comme un noyau rejeté, réfutable.¹ »

Ce commentaire contient quelques questions qu'il me semble opportun d'examiner. Pour commencer, ici il ne s'agit pas tant de traiter les paradoxes du désir que le désir lui-même comme un paradoxe : *le désir s'oppose à la subjectivité comme un paradoxe*.

¹ Lacan J., *Le Séminaire livre VI, Le désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p.558.

Je comprends que si le désir est subjectivité, *c'est ce qui est le plus essentiellement sujet*, c'est en tant qu'effet de langage, en tant qu'il constitue la réalité du parlêtre. Mais en même temps il s'oppose à la subjectivité dans sa dimension d'objet (*a*), d'*a*-Chose, ce noyau au cœur du sujet qui cause son désir et qui vient à être repoussé comme un os.

Nous savons que dans le séminaire sur *Le désir* Lacan penche pour Spinoza : *le désir est l'essence de l'homme* plutôt que pour Aristote, qui repousse le désir du champ humain pour le situer à la limite de la bestialité. D'une certaine façon, cette opposition est concordante avec les deux faces du désir que comporte la citation précédente.

Bien que ces extraits datent de 1958, ils ne sont pas sans évoquer la topologie, en particulier la figure de deux tores noués, où le noyau d'un tore est l'autre tore, qui se trouve autant en son centre qu'à son extérieur. Par la série d'énoncés distincts, le parlêtre essaie d'articuler son désir, mais il réussit seulement à en articuler quelque peu à travers l'obstacle qu'est l'*a*-Chose, qui apparaît contre l'attendu et qui dit véritablement quelque chose.

Suivant ce même rapprochement topologique, je crois que nous pouvons qualifier de mœbienne la forme particulière du dire lacanien quand il use, chaque fois avec plus de liberté, de l'équivoque pour tenter de transmettre ce qu'il ne peut articuler de façon directe et univoque. Ce n'est pas tant qu'il ne puisse le faire, ce qui serait affaire d'impuissance, mais que ce n'est pas possible de structure, affaire donc d'impossibilité.

Prenons un exemple : le désir *et* son interprétation, qui, énoncé en français, sonne comme le désir *est* son interprétation. Il s'agit d'une seule articulation phonique, unilatérale au niveau du son, qui se présente au niveau du sens avec deux faces, deux effets de signification distincts. Cette superposition, cette équivoque phonétique, produit un effet de métaphore beaucoup plus puissant que la simple substitution d'un signifiant par un autre. C'est le trait différent de l'interprétation lacanienne, basée sur la coupure, sur l'importance de l'équivoque qui nous épargne l'interprétation obsessionnelle de nature explicative, toujours excessive ou insuffisante, présente dans la psychanalyse non lacanienne. Celle-ci fait *doxa*, produit des effets d'enseignement, et par conséquence, de jouissance. L'autre option

non, au contraire se fonde sur les effets que produira dans le sujet cette coupure, ce signal, qui sont toujours de surprise, qui vont *contre l'attendu*. C'est seulement par ces effets dans l'autre que nous connaissons la valeur de cette interprétation. En ce sens l'interprétation, telle qu'elle se dessine sur le graphe du désir, est un vecteur qui démarre avec l'intervention de l'analyste et se termine comme effet de l'analysant ; elle implique toujours d'une certaine façon une perte de jouissance, au moins de celle qui dérive de son simple repérage.

Une jeune fille se lamente de ne savoir que faire devant la répétition de certaines situations où son père se comporte d'une façon qu'elle ne comprend pas. Un jour, elle raconte qu'il lui montre des chaussons qu'il a achetés, et elle commente : *mais si, ils te vont bien*. Ensuite sa mère demande : *pourquoi tu n'en achètes pas pour elle ?* La jeune fille dit : *non, je n'en ai pas besoin, merci*. Le père insiste beaucoup pour lui en acheter et finalement elle éclate et dit : *je ne veux pas que tu me les achètes, c'est tout*. Elle ne supporte pas la soumission paternelle, mais ce dont elle se plaint, c'est de sa réponse furieuse devant l'offre. Elle aurait dû être plus aimable. Elle dit ensuite, en catalan, au milieu de larmes : « *Semblo la loca del Paralelo*² (Je suis comme la folle du Paralelo), à quoi je réponds : la folle du *pare lelo*³? Elle révèle alors un autre sens : « *je ressemble à la folle d'un père sot* », à partir duquel elle considère ses réponses de *folle* comme un moyen de couvrir la *stupidité* de la conduite de son père. Elle préfère paraître folle, que le voir si bête. Il faut lire cela comme un avatar du désir de l'hystérique : soutenir le père.

Nous voyons comment la coupure introduit dans ce mode d'interprétation la dimension du *sentendu*⁴ c'est-à-dire la production de sens en fonction des effets de son. Cette particularité de l'effet de l'interprétation fait lien avec la conception de *lalangue* comme fondement de l'inconscient structuré comme un langage. En permettant à la structure du langage un jeu

² "*Paralelo*" est une avenue très connue de Barcelone, où vivait une femme qu'on appelait "la folle du Paralelo".

³ Equivoque en catalan impossible à reproduire en français.

⁴ Néologisme forgé avec les mots sens et entendu. : En espagnol, *sontido* est un néologisme qui résulte d'inclure le 'o' de "son" (son) dans "sentido" (sens).

borroméen, on produit ces hors sens, communs avec le mot d'esprit, qui laissent passer des nouveaux sens/sons.

Lacan commente le mode opératoire de ce *pas*⁵ de sens l'année précédente, dans le séminaire V, *Les formations de l'inconscient*, quand il parle de l'humour. Il s'agit d'amener le sujet sur la voie d'une certaine signification, et au moment où l'on attendrait un complément dans l'énoncé, surgit un élément inattendu qui rompt avec le sens et produit sa chute. Dans cet intervalle hors sens où se produit un pas vers un sens nouveau, et grâce à ce mécanisme, se produit la transmission de quelque chose qui va avec le dit : un plus de sens que nous pouvons considérer comme le désir articulé par la parole mais non articulable. C'est dire que la blague peut se raconter mais ne peut pas être explicitée. Dans *Le désir attrapé par la queue*, titre de la petite pièce de théâtre qu'écrivit Picasso, je crois qu'il exprime bien le mode dans lequel l'intervention de l'analyste a chance de toucher quelque chose dans le dire analysant, à condition d'intervenir raisonnablement⁶. En contrepoint de cette expression nous pouvons mettre la célèbre « *automutilation du lézard, de sa queue larguée dans la détresse*⁷ », comme Lacan illustre le désir reproduisant la relation du sujet avec l'objet perdu.

Mais si le désir de l'analyste opère avec la coupure, il le fait dans la mesure où sa tâche n'est pas de répondre dans la rencontre, mais le contraire : il s'agit de décompléter l'énoncé, d'interrompre la facile et jouissante satisfaction de la parlotte analysante. C'est comme cela que nous pouvons entendre le désir de l'analyste, dans son acte, comme opposé au *n'en rien vouloir savoir*, passion de l'ignorance qui habite l'analysant.

La logique qui dirige la procédure de la passe est identique, Lacan n'a pas hésité à la comparer à une blague. Le passant parle, raconte ce qui lui paraît devoir être dit aux passeurs, et ceux-là à leur tour vont transmettre au cartel de la passe ce qu'ils écoutent. Mais la passe ne repose pas tant sur l'exactitude de ce qui est rapporté, sur le lien entre un récit et un autre, que sur les effets produits sur les membres du cartel. Ce n'est pas un savoir qui

⁵ Avec l'équivoque : un pas et/ou un manque

⁶ En espagnol une équivoque est possible avec résonner/parler/mentir : reson/hable/miente (razonablemente).

⁷ LACAN J., « Du *Trieb* de Freud et du désir de l'analyste », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.853.

vient décider d'une nomination, mais quelque chose qui a un caractère de nouveau, de surprise, y compris de comique : un pas vers un nouveau sens. Ici aussi le résultat vient contrer ce qui est attendu. Il ne s'agit pas de faire une nouvelle *doxa* avec les enseignements de la passe mais bien de pouvoir ouvrir une brèche dans ce qui se produit comme un savoir, comme un enseignement, comme un dogme. De la capacité d'introduire l'insatisfaction dans notre Ecole, et de pouvoir la tolérer, dépend en grande partie la possibilité d'être au service de la psychanalyse.

Traduction : Martine Menès

Nommer le désir

Leonardo S. Rodríguez

Le désir oppose résistance à la parole : les mots se révèlent impuissants quand ils tentent de le capturer ; moins encore peuvent-ils l'incarner. On penserait qu'ils ne forment pas un bon couple. Mais pouvons-nous concevoir le désir sans que n'apparaissent au moins quelques mots ? Nous pouvons penser à ces moments de silence qui valent mille discours et conversations en tant qu'ils révèlent la tension désirante d'une créature humaine. Mais le désir se perd dans le silence à moins que ne le précèdent et ne lui succèdent quelques mots de ceux qui désirent.

L'incompatibilité entre le désir et la parole que Lacan postule dans « La direction de la cure » (Lacan, 1966 [1961], 641) paraît être, d'une certaine façon, contrebalancée par le fait de nommer : nommer dans le sens de nommer avec propriété, attribuer des noms qui sont « *propres* » ou poser des bornes qui indiquent l'itinéraire et la direction présumés du désir, telles que le nom (ou les noms) du sujet désirant dont il assume la responsabilité pour « *ne pas céder sur son désir* » comme le requiert l'éthique de la psychanalyse.

Le nom propre a son histoire dans la philosophie et la logique ainsi que dans la psychanalyse depuis que Lacan a trouvé avec le nom propre une référence conceptuelle possible pour éclairer le statut et les fonctions du signifiant, des éléments constitutifs de l'inconscient même, du mécanisme d'identification également sous le titre de *nomination*, de la triade freudienne constituée par l'inhibition, le symptôme et l'angoisse (Lacan, 1975, 96; Freud, 1926d). Le fait de nommer prépare les marques de l'identification qui inscrit, dans le langage et dans la pragmatique du discours concret, la singularité des objets et des sujets : *Louis Amstrong, Tokyo, Jupiter* et des millions d'autres noms qui désignent des êtres humains, des villes et des planètes uniques ; ces noms nous aident à les *identifier* (comme on dit

dans la langue commune) raisonnablement bien et à ne pas les confondre avec d'autres êtres humains, villes ou planètes.

Cela concerne la distinction que G.Frege formulera originalement entre *Sinn* (sens) et *Bedeutung* (dénotation ou référent)¹ ou entre (selon Frege) les deux modalités différentes du signifié : la première est le sens entendu comme « *mode de donation*² » (ce sont ses termes) choisi entre tous les modes d'expression possibles, il représente les qualités de ce dont on parle ; tandis que le second (la dénotation) désigne directement ce dont on parle, un objet dans le monde sans l'intermédiaire établi par la chaîne des signifiants. «*L'étoile du matin est l'étoile du soir*» est l'exemple que Frege propose et que divers auteurs ont fréquemment cité : le sens de *l'étoile du matin* n'est pas le même que celui de *l'étoile du soir* mais la dénotation est la même (Frege 1962). Frege a reconnu que la dénotation, qui établit une association « *directe* » entre un signifiant et l'objet désigné qui n'a pas besoin du lien avec d'autres signifiants, doit se connecter de toutes façons avec d'autres signifiants (à travers le type de connexion qu'on dénomme habituellement *contexte*) pour qu'il devienne intelligible. Si je n'ai jamais de la vie entendu le nom *Tokyo* et si, à ce moment là, je l'écoute comme une parole isolée sans aucune connexion discursive, il est possible que j'aie l'intuition qu'il s'agit d'un nom propre mais je ne pourrai pas décider s'il s'agit du nom d'une personne, d'un chat ou d'un lieu sur la planète. De fait, on peut utiliser le mot *Tokyo* pour désigner n'importe laquelle de ces choses ou d'autres ; dans ce cas, ce seront les signifiants adjacents qui permettront que celui qui écoute (qui est aussi un être parlant) comprenne quelque chose qui s'approche de ce que l'orateur dit.

Mais, il y a une complication. Frege dit que les deux expressions (ou présentations) différentes de son exemple (*l'étoile du matin* et *l'étoile du soir*) ont la même dénotation soit la planète Vénus. Un

¹ La traduction littérale de l'espagnol serait «référent» mais le français utilise principalement «*dénotation*» pour aborder le concept de Frege.

² Idem pour «*mode de donation*» dont la traduction littérale de l'espagnol serait «*mode de présentation*».

philosophe qui s'intéresse aux questions d'ontologie pourrait questionner l'argument de Frege et proposer, entre autres choses que, pour le sujet percevant l'étoile du matin et l'étoile du soir, ce ne sont pas le même objet si on définit l'objet en fonction de la considération due à la position du sujet pour qui l'objet est un objet, en laissant de côté le fait que Vénus n'est pas une étoile mais une planète ; que peut-être il ne soit pas insignifiant que cette planète se nomme avec un nom propre *prété*, le nom de la déesse romaine de l'amour, du désir et de la beauté ; et que, dans l'Antiquité, on ne pensait pas que l'étoile du matin et l'étoile du soir étaient la même chose. Pour Frege, la dénotation implique *l'objectivité* de l'objet désigné, ce qui est son existence indépendamment de n'importe quel sujet. Quine, logicien et philosophe du langage, questionna cette notion d'objectivité et a maintenu que ce que nous appelons *objectivité* est de fait intersubjectivité c'est-à-dire un accord conventionnel entre sujets et non une propriété que, lors de la construction de la connaissance, les objets pourraient posséder en eux-mêmes.

Mais peut-être est-il possible que nous puissions nous dispenser des débats ontologiques. En tant que psychanalystes, ce qui nous intéresse c'est de réussir à savoir quelle est la nature du fait de nommer. Quelles sont ses causes et ses effets - particulièrement, quand il s'agit de nommer le désir et c'est seulement dans ce sens que je suis ici en train de considérer la question du nom - son statut linguistique et sa fonction dans les liens sociaux. Qu'en est-il dans le discours - dans le langage qui se convertit en quelque chose de vivant par l'action des êtres parlants - et à l'intérieur du champ du discours, plus précisément à l'intérieur du discours analytique ?

Lacan utilisa les catégories de Frege. Le titre d'un de ses essais est *Die Bedeutung des Phallus*, « La signification du phallus », dans lequel il tenta d'élucider ce qu'il en est du référent (*Bedeutung*) du phallus en tant que signifiant (Lacan, 1966 [1958]). Dans son étude sur « L'étourdit » de Lacan, Christian Fierens indique que la conception de Lacan sur le référent ne coïncide pas avec celle de Frege (Frege,

2002, 100-110). Je me permets d'ajouter qu'il en est ainsi parce que l'expérience analytique, qui est une expérience de discours où les noms sont utilisés tout le temps, a conduit au questionnement sur la prémisse «normale» de ce que l'on sait sur ce que l'on dit quand on s'accroche au discours et exerce la fonction de nommer. Le référent concerne des objets : les objets *imaginaires* dirait Lacan, les objets de la perception dont l'existence dépend de la manipulation des signifiants qui appartiennent à un ordre complètement différent des choses *réelles* (l'accent est mis ici sur le terme *réel*) auxquelles ces signifiants sont supposés se référer. Ce que ces objets sont vraiment ne peut se décider de manière définitive sur la base des perceptions qu'ils induisent et des signifiants qui apparemment les (re)présentent. Si tant est que nous puissions connaître les objets, et au mieux lorsque nous les nommons, ce qui reste inconnu d'eux a toujours la prévalence.

Cela est pertinent en relation avec la distinction conceptuelle que Lacan introduira peu de temps après «La signification du phallus» : celle qui existe entre l'objet du désir, pris dans le sens de son but ou du côté du sens blanc, et la cause du désir, l'objet (*a*), qui n'a pas d'emploi dans le schéma de Frege.

Shakespeare eut une bonne intuition de cette distinction. La douce Juliette dit :

Juliette :

Ton nom seul est mon ennemi. Tu n'es pas un Montaigu, tu es toi-même. Qu'est-ce qu'un Montaigu ? Ce n'est ni une main, ni un pied, ni un bras, ni un visage. Ni rien qui fasse partie d'un homme. Oh ! Sois quelque autre nom !

Et suivent les fameuses lignes :

Qu'y a-t-il dans un nom ? Ce que nous appelons une rose embaumerait autant sous un autre nom. Ainsi, quand Roméo ne s'appellerait plus Roméo, il conserverait encore les chères perfections qu'il possède...

Roméo, renonce à ton nom ; et à la place de ce nom qui ne fait pas partie de toi, prends-moi tout entière,

Roméo :
Je te prends au mot ! Appelle-moi seulement ton amour, et je
reçois un nouveau baptême : désormais je ne suis plus
Roméo. [Acte II, Scène II]

Les amants se nomment les uns les autres de manières multiples et ainsi ils se re-crésent une fois et encore une fois comme dirait un autre grand poète, Pablo Neruda, qui en savait quelque chose sur les noms et le nommer.

En tant que psychanalystes, les créations métaphoriques nous intéressent beaucoup, particulièrement celles qui induisent des équivoques de *lalangue*. Roman Jakobson avait déjà signalé que le fait de nommer, de donner un nom à quelque chose, est le prototype de toute métaphore en tant que la présence d'un signifiant substitue une chose et cette opération de substitution même, produit un plus (valeur ajoutée) de signification (Jakobson y Halle, 1971).

Cependant, les psychanalystes sont également très intéressés par ce qui fait que le parfum d'une rose soit si agréable : la jouissance qui d'une certaine façon envahit (comme les parfums) les mots qui la (re)présentent et, bien que constituant un composant essentiel de l'opération de nommer, ex-siste au delà des noms et du fait de nommer.

L'acte de nommer véhicule de la jouissance. « *Qu'est ce qui s'est emparé de moi, docteur ?* », « *Pouvez-vous me dire ce que c'est ?* ». L'analysant suppose qu'il y a un nom pour chaque chose et que chaque chose a un nom. Si seulement il pouvait identifier et nommer ses démons croit-il, il pourrait les apprivoiser, tout comme le Petit Prince de Saint Saint-Exupéry qui pouvait apprivoiser les renards et les roses au moyen d'un lien qu'il créera avec eux, cela justement à travers le discours (Saint-Exupéry, 1946).

Apprivoiser les pulsions est impossible dit Freud dans *Analyse avec fin et analyse sans fin* (Freud, 1937c). Ce qui est possible, par contre, c'est de proposer un destin meilleur aux pulsions – un destin de *désir* – à l'intérieur du cadre du discours psychanalytique. Tout

comme le Petit Prince qui assume la responsabilité d'être celui qui apprivoise (renard ou rose), l'analysant peut alors être entièrement responsable de son désir et de sa jouissance à condition de ne pas se préoccuper uniquement de nommer. Il doit se préoccuper de se nommer lui-même comme l'auteur de ses actes, s'autorisant à agir de manière à respecter les désirs et les jouissances d'autres.

Cette auto-autorisation concernant leur propre acte est quelque chose que les névrosés évitent. S'il existe bien des analysants qui en ultime instance interrogent leur jouissance et leur désir, il y en a aussi d'autres qui évitent complètement la question puisqu'ils savent très bien que celui qui se pose une question peut obtenir une réponse et que la conséquence d'une réponse peut bien sûr être un acte, avec ce qu'un acte entraîne : l'adoption d'une position éthique.

L'assomption des conséquences éthiques d'un acte requiert une façon de nommer avec propriété (designer avec un nom propre) : la déclaration de soi-même comme auteur de l'acte. Cela est déjà quelque chose et, en fonction de l'acte dont il s'agit, cela peut être quelque chose et même plus pour un bon nombre d'autres sujets également. Mais nous savons que le nom propre, qui identifie un sujet, ne le signifie pas au-delà de son inscription dans le registre des actes humains. Un nom propre peut avoir des résonances particulières – être un Capulet n'est pas la même chose qu'être un Montaigu – mais l'être parlant est sujet à d'autres résonances et produit aussi d'autres résonances comme le dit Juliette à Roméo.

Si le fait de nommer nous permet d'obtenir une marge de certitude, l'acte même crée incertitude pour son sujet pour qui les options du désir ou de l'angoisse, ou des deux, restent toujours ouvertes. C'est consistant avec le fait que le désir a une cause qui, dans le meilleur des cas, peut être circonscrite mais à laquelle on ne peut donner un nom propre. Quand cela paraît arriver (quand le désir paraît être bien présenté par un nom), il en résulte être trompeur comme il advient de toutes les causes perdues dont on ne reconnaît pas la vacuité. Il arrive souvent qu'un analysant, ayant gagné quelque

courage et étant pourvu de la meilleure réponse à une question proche de ses démons, après avoir dit « *C'est cela ! C'est cela qui a aliéné ma vie !* », se rend compte que ce n'est pas cela, pas complètement, pas de manière décisive. Ce qui ne veut pas dire, comme Lacan l'énoncera, que l'interprétation est ouverte à n'importe quel sens : elle ne l'est pas, ce qui signifie qu'il y a des mots qui sont meilleurs que d'autres en tant qu'on se réfère à la vérité dont il s'agit. C'est ce que la découverte de l'inconscient entraîne finalement : le fait de nommer, qui inclut la nomination pas-toute, provisoire, du désir, est un début, une condition nécessaire à l'assomption de la responsabilité éthique par son propre désir ; mais ce n'est pas une condition suffisante en tant que la vie et le désir impliquent des paradoxes qui ne sont pas réductibles aux paradoxes des définitions des spécialistes en logique. Les paradoxes tels que les définissent les logiciens s'expriment selon des termes universels ou particuliers qui désignent les classes logiques et les membres individuels de classes mais pas des êtres parlants ou des événements singuliers. Ainsi, Bertrand Russell peut argumenter qu'il n'y a pas de paradoxe dans l'énoncé « *je mens* » parce qu'il n'y a pas de contradiction vraie. Les paradoxes que les logiciens interprètent impliquent des contradictions qui peuvent s'articuler dans le discours tandis que les paradoxes du désir inconscient émergent lorsque se traversent les limites du discours, lorsque l'incompatibilité entre le désir et la parole nous rappelle le parfum inapprivoisable d'une rose.

Mais si nous pouvons parler du désir de l'analyste ou du désir de la mère, ou du désir du père c'est parce que nous utilisons aussi des catégories universelles. C'est le prix à payer pour vivre dans le monde du langage : nous pouvons uniquement nous référer au singulier au moyen de l'universalité du signifiant. Cela fait partie de nos obligations à propos de ce qui se réfère au langage.

Et cependant, dans le discours concret, le parler du désir de l'analyste n'a pas de sens à moins que notre énoncé ne se réfère à l'unicité de tel ou tel analyste, pas à une entité abstraite. Cela

s'applique aussi au désir de la mère, au désir du père ou à n'importe quel autre désir humain. L'assignation de noms de classes d'objets ou d'événements à ces désirs est l'unique manière de les identifier. Mais ce fait de nommer est seulement une indication de leur être dont l'existence vivante survit et meurt au-delà de l'ordre imposé par les mots.

Traduction : Esther Faye.

Références

Fierens, C. (2002) Lecture de l'étourdit. Lacan 1972. Paris, L'Harmattan.

Fierens, C. (2012) Le discours psychanalytique. Une deuxième lecture de L'étourdit de Lacan, Toulouse, Eres, Point hors ligne.

Frege, G. (1962) On Sense and Reference. En M. Black y P.T. Geach (ed.) Philosophical Writings. Oxford, Blackwell, 56-78.

Freud, S. (1926d) Inhibition, symptôme, angoisse. Paris, Payot, 2014.

Freud, S. (1937c) "L'analyse avec fin et l'analyse sans fin" dans Résultats, idées, problèmes II. Paris, P.U.F., 2002. P.231-268

Jakobson, R. and Halle. M. (1971) Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. In Fundamentals of Language. Berlin, Mouton de Gruyter.

Lacan, J. (1966 [1958]) La signification du phallus. Écrits. Paris, Seuil.

Lacan, J. (1966 [1961]) La direction de la cure et les principes de son pouvoir. Écrits. Paris, Seuil.

Lacan, J. (1975) Le Séminaire de Jacques Lacan, R.S.I. Ornicar? 2, 96.

Saint-Exupéry, A. de (1946) Le petit prince. Paris, Gallimard.

Le désir attrapé par...

Colette Soler

Dans cette question des paradoxes du désir, il faut mesurer l'apport propre de la psychanalyse parallèlement à la littérature et la philosophie qui s'en sont emparées dès l'origine.

Je me suis référée au désir attrapé par la queue de Picasso, mais ce n'était pas pour l'approuver. Pour nous, pas moyen de l'attraper par la queue le désir, même quand s'agit de la queue qui sert l'acte sexuel, puisque notre question porte justement sur ce qui la fait fonctionner. On sait que ça ne va pas toujours tout seul, elle a ses caprices et il lui faut ce que j'appellerai volontiers une queue jumelle invisible dont nous croyons connaître le nom... phallus, objet. Non, ce qui m'a arrêtée c'est l'idée qu'il faille l'attraper, le désir. Lacan, lui, demande comment le prendre ?¹. C'est presque la même signification attraper et prendre, et qui place le désir dans le registre paradoxal d'une présence, mais... insaisissable. Présence à coup sûr, « on constate le désir² », sa virulence, sa constance qui confine à une volonté, mais aussi ses défaillances éprouvées jusqu'à l'aboulie que l'on déplore. Mais dans tous les cas, cette présence échappe à la prise.

Il y a les images pour dire cette fuite : furet, fantôme, et il y a surtout ce que Lacan a construit tout au long de son enseignement pour arriver à le coincer et à lui donner son poids de réel.

Au fond pourquoi devons-nous « attraper le désir » ? On ne parlerait pas d'attraper la jouissance du symptôme, c'est elle qui vous attrape et qui fait événement de corps. Le désir ne serait-il donc pas un événement, pas même l'événement de sujet que l'on pourrait opposer à l'événement de corps ? Il ne l'est pas en effet événement, si l'événement relève d'une contingence, qui fait pièce à l'ontologie, comme l'a marqué à juste titre Alain Badiou, et c'est une question pour ce que nous disons,

¹ "La direction de la cure", *Ecrits*, Seuil 1966, p. 620 « Il faut prendre le désir à la lettre ».

² *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 36.

avec Lacan, du désir dit de l'analyste comme un désir nouveau. J'y reviendrai. D'entrée Lacan a parlé de l'être du désir, pas de son événement, un « être de non étant », (« étant » c'est ici le participe présent du verbe être, la référence est à Heidegger), être de non étant, insaisissable donc qui se confond avec la métonymie d'un sujet dont « l'être est toujours ailleurs³ ». Lacan n'a donc pas abordé le désir comme événement de sujet.

C'est dans cet être glissant que Freud tentait d'identifier l'inconscient, comme désir inconscient. C'était du neuf par rapport à tout ce qui avait précédé, que ce désir au singulier, pour chacun aussi paradoxalement indestructible qu'évasif, selon le terme de Lacan au début du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Euridyce, disparue aussitôt qu'apparue. Mais Lacan, lui, était manifestement bien décidé à la prendre de corps. Qui donc ? Non pas Euridyce, mais Diane fuyant les chiens. L'expression « prise de corps » était en cours au XVIIIe siècle, et Diane c'est une autre référence qu'Euridyce n'est-ce pas ? Et qui n'a rien d'outre tombe.

Quelle aventure finalement que ce que je vais appeler la traque de Lacan pour attraper cet inconscient-désir malgré ses paradoxes ! Je vais la suivre un instant, en très condensé, car dans la profusion de ce que Lacan a déployé je tire ce seul fil du désir, et je ne peux retenir que les avancées conceptuelles. Elles ne sont d'ailleurs pas simplement chronologiques. Je suis cette piste car elle permet d'ordonner ce que chacun aujourd'hui retient sur cette question.

Elle a d'abord accouché on le sait du nom de structure, structure de langage, qui permet de situer la place du désir inconscient dans la parole. C'était logique puisque qu'il n'y a pas d'autre acte que de parole dans la psychanalyse. Cette place, connue de tous les lecteurs de Lacan, est celle du signifié, précisément de l'interdit, de l'inter des dits où Lacan reloge le refoulé freudien, ce qu'écrit son graphe du désir. Espoir dès lors de le prendre par l'instance de la lettre ce signifié là. « Il faut

³ J.Lacan, *Séminaire XX, Encore*, p. 130.

prendre le désir à la lettre⁴ », la lettre qui elle ne glisse pas mais se combine, métaphore et métonymie, venues de Jakobson, et avec lesquelles Lacan a tenté un temps d'ordonner symptôme et désir. Oui, mais le prendre à la lettre ça ne dit pas ce qu'il est, ça ne va en outre pas plus loin que... méprise, et ça le laisse justement « incompatible avec la parole ⁵ » soit impossible à dire. Désir c'est le nom de ce qui est indicible dans la parole et qui y est pourtant une présence dynamique, un principe d'action par conséquent et souvent incontrôlable aussi bien dans la parole que hors d'elle d'ailleurs, dans la vie comme on dit. Là, quand il s'agit de rendre compte de cette puissance, l'instance de la lettre déclare forfait, elle ne fait pas plus que la véhiculer, lui donner son lieu.

Alors, il faut bien que l'aventure continue. Et Lacan de dire, on est en 1970, « la structure, c'est l'effet de langage⁶ » et c'est autre chose que la structure de l'instance de la lettre, et c'est toute la construction de l'objet (*a*) qui se greffe là, l'objet comme manque qui fait la cause du désir et qui rend raison de cette « puissance de la pure perte⁷ » que Lacan a nommé dès « La direction de la cure » comme résultat disait-il de la « tendance blessée » par le langage — à distinguer déjà du seul effet manque-à-être du langage. L'hypothèse proprement lacanienne, formulée à la fin de *Encore*, commençait là. Avec cette élaboration Lacan donne la « raison » des paradoxes du désir, car tous ils tiennent au hiatus entre la cause qui le génère et les objets qu'il vise, eux phénoménologiquement forts divers. Evidemment, dès que l'on dispose de leur raison, les paradoxes du désir perdent du mystère qui faisait leur attrait et dont on pouvait se plaire à faire littérature, et même littérature analytique dont Lacan a produit de grands et beaux morceaux. Cependant si la cause génère le désir comme indestructible, elle le laisse indéterminé, ne dit pas ce qu'il veut. Ce n'est donc pas la fin de la chasse. D'ailleurs Lacan nomme cet objet (*a*) la « cause

⁴ "La direction de la cure", op. Cité, p. 620.

⁵ *Ibid*, p. 641.

⁶ Radiophonie, *Autres écrits*, Seuil 2001, p. 408.

⁷ "La signification du phallus", *Ecrits, op. cit*, p. 69.

première du désir » il doit donc bien y en avoir une seconde, et on pouvait attendre le pas par lequel Lacan allait aussi poser la substance de l'objet... visé, qui peut donner au désir ses formes déterminées alors que la seule cause le laisse indéterminé.

Pour ce faire il fallait la jointure entre « l'effet de langage » et les effets de discours effectivement tenus. Avec les discours la question devient la suivante : où placer le désir dans la structure de discours qui est un ordre de langage ? On peut répondre avec ce que l'on sait déjà, là où est écrit le sujet barré représenté par le signifiant. Ce n'est pas faux, et il y a des indications de Lacan dans ce sens, mais ça masque qu'avec la structure des discours il y a un saut, qui n'apparaît en clair, il faut bien le dire, que deux ans après, avec la phrase inaugurale de « L'étourdit » et son subjonctif : « Qu'on dise reste oublié... » vous connaissez la suite de la phrase. Fin radicale avec cette phrase de la prétention ontologique, même de l'ontologie du manque-à-être, l'a-t-on bien perçu ? C'en est la fin puisque celui qui voudra prédiquer encore sur l'être, fut-il Heidegger ou quelque psychanalyste tenant à l'être de manque du sujet désirant, aura déjà reçu la réponse du berger à la bergère, qu'il le sache ou non, et elle s'énonce « tu l'as dit ». Or, le dire comme acte d'énonciation n'est pas de l'Autre, le dire est événement, seul « témoin de l'existence⁸ », pas de l'être, contingence radicale dissimulée derrière « ce qui se dit ». Ce dire on ne peut manquer de le questionner sur sa propre visée autrement dit sur le désir qui le soutient. Demander comme dans l'histoire juive « Pourquoi me dis-tu que... », c'est bien différent que de se demander « que me dis-tu là ? » — ce que l'on a fait généralement dans la psychanalyse, quoique Freud et malgré les reproches que Lacan lui a adressés, était passé au-delà avec sa prise en compte de la répétition. Avec ça, le désir est déplacé, de l'inter des dits à ce qui fonde le dire *ex-sistentiel*, et du coup l'interprétation en est bouleversée, voire subvertie. Lacan l'explique dans « La postface du Séminaire XI », six mois après « L'étourdit ». Ce n'est plus l'inter des dits qu'elle ciblera. Dans la parole, je cite, ce n'est

⁸ « Postface » *Autres écrits*, p. 506

pas « ce qu'elle dit⁹ » qui est à interpréter¹⁰, c'est donc qu'on la dise, l'événement de son dire. Ce sera par conséquent une interprétation évitant l'ontologie, même celle du manque-à-être. Lacan le dit plaisamment dans sa dernière phrase, une interprétation qui je cite « évite l'onto-Toto prend note, l'onto-, voire l'onto tautologie ». Et voilà donc Lacan qui, s'adressant à Toto, Toto en français c'est le nom de l'éternel écolier, l'avertit de l'anti-ontologie de l'interprétation du dire, laquelle seule évite la tautologie laquelle dit généralement, l'être est, et dans notre vocabulaire, l'être de manque du désir est manque.

Cette interprétation nouvelle du dire ne peut que s'appuyer sur une autre fonction que celle de la parole, du fait que le dire *ex-siste* à l'instance de la lettre, et Lacan de faire appel à la fonction de l'écrit, de ce qui s'écrit. Je cite : « *l'objet (a) [...] c'est lui le rail par où en vient au plus-de-jouir ce dont s'habite, voire s'abrite la demande à interpréter.* » Grâce à cet objet le désir qui habite le dire de la demande est dirigé vers le plus-de-jouir. Autant dire que le désir est orienté vers le réel d'une jouissance. Et il n'y a pas d'exception à cet égard, seulement, à l'occasion, de la méconnaissance, et aussi il est vrai diverses configurations possibles. Voilà enfin situé, sous la variété des objets divers de l'appétence, objet sexuel inclus, la fonction de l'objet qui ne manque pas, l'objet substantiel, l'objet jouissance. Oserais-je dire la cause seconde ? Dans « *Radiophonie* » Lacan l'avait logé dans la métonymie langagière de la jouissance, là il précise il est, « *stance-par-en-dessous* », substance à saisir dans l'effet d'écrit ou de « *ravinement* » du dire de la demande.

D'autres élaborations sur la fonction de l'écrit, et notamment de la lettre, viennent ensuite mais je m'arrête là, car à partir de là il devient explicite que le désir est impensable sans ce réel, pas seulement le réel que la logique démontre par l'impossible qui appartient au symbolique, mais celui substantiel de la jouissance, cet autre réel, hors symbolique. Dès lors, il ne restait plus qu'à l'écrire comme l'une des trois

⁹ *Ibid*, p. 504.

¹⁰ *Ibid*, p. 505.

consistances du nœud borroméen, introduit l'année d'après, à la fin de *Encore*.

Le temps de l'exposé m'a imposé de grands raccourcis, je m'en excuse, et il faudrait souligner en outre qu'à lire dans une perspective rétroactive, on verrait bien des notations de Lacan, en marge de ses élaborations centrales du moment, qui indiquent que depuis longtemps il était en quête de ce réel, *looking for* diraient les anglais et d'autant plus sans doute qu'il se vouait à élaborer ce qui en est l'antithèse préalable : son symbolique.

Impossible de situer un désir sans le nœud borroméen dira-t-il alors. Or, le nœud borroméen suppose le dire qu'il nomme *sinthome*, le désir-dire ou l'Un-dire qui, produisant le nœud, fonde chacun comme une « *Unarité* » borroméenne dans laquelle (*a*), l'objet-manque et l'objet pas-manque peuvent se conjindre. Là s'ouvriraient toutes les questions que Sidi Askofaré a introduites mais ce que je souligne c'est qu'avec le dire qui fait nœud, le quelque deux du sujet du désir n'est pas le dernier mot, et que l'on peut concevoir de convoquer un désir événement, origine, qui n'est pas de l'Autre, et qui peut fixer un métabolisme stable de jouissance.

Ce désir pris par le nœud borroméen, après le désir pris à la lettre et le désir pris par la cause première qui l'une et l'autre, la lettre et la cause, le laissait imprenable, ce désir pris par le nœud borroméen donc, me paraît infiniment plus propice que toutes les élaborations sur le désir comme désir de l'Autre pour penser la réalité de notre monde, avec la palette de ces jouissances multiples et si souvent hors lien social que les analystes déplorent maintenant, et que Lacan lui-même a imputé aux effets de la science.

Auparavant, au moment même où Lacan pensait le désir comme l'inter des dits, il avait déjà souligné que pour être causé comme manque il n'en était pas moins fixé dans le fantasme comme une constante éventuellement rebelle, à laquelle il donnait alors statut de réel. « On bat un enfant » ou on inflige quelque malheur à Justine... Mais c'était une constante de joui-sens, en deux mots, restant donc dans la

dépendance de l'Autre. La question demeurerait de savoir comment un désir peut en venir à fonctionner dans une vraie séparation d'avec l'Autre, pas forcément rassurant en son assurance. Qu'il le puisse on le constate, certes pas dans l'analyse pour raison de dispositif, mais dans *L'usage du monde*. Je reprends là le titre de Nicolas Bouvier que j'aime beaucoup. Je note cependant, réserve, qu'il ne conviendrait pas non plus d'idéaliser ce que l'on appelle un désir décidé. Il peut être parfaitement banal et peu créatif, et aussi moins sombre que ceux que je viens de citer, comme dans le film de Fellini « Amarcord », où le vieil homme refuse *mordicus* de descendre de son arbre en hurlant de façon répétée, « *Voglio una donna* ». Ça sonne autrement que *voglio un smartphone*, mais...

Comment un désir peut-il s'égaliser en quelque sorte à une volonté qui sépare radicalement des vacillations du langage, et de l'énigme de l'Autre ? Le désir n'est pas la volonté certes, car il divise à la différence de la volonté, mais il peut avoir la même détermination. Ceux dont le désir est « *instable et douteux en sa problématique* » comme Lacan disait des névrosés, ne peuvent pas même imaginer qu'il puisse être assuré et sans que l'on soit en droit d'incriminer la perversion voire la psychose — ce qui ne serait que défense ségrégative contre des figures de la détermination. C'est qu'ils aiment leur désir comme eux-mêmes, plutôt que leurs symptômes de jouissance, et c'est un choix. Quand il y a nœud borroméen, dire nodal, l'alternative entre le réel et le désir, entre la jouissance et la cause sur laquelle nous avons coutume de fonctionner, n'est plus tenable, pas plus que l'idéalisation du manque. Certes, jouissance et désir diffèrent : un manque est une négativité, et dynamisante, une jouissance une positivité, et fixante, ce n'est pas tout un, mais loin de s'exclure, quand le dire fait le nœud, ils collaborent, ils s'adjoignent. A l'un le « rail », à l'autre la destination, c'est la « Postface » qui le dit ; ou mieux, à l'un le trou, à l'autre le bouchon et cette fois c'est la « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI » qui le dit.

Alors que dire de l'apparition de ce désir spécifique que l'on dit de l'analyste ?

Je l'ai dit, le désir comme effet n'est pas événement, mais le désir qui supporte le dire est tout le contraire d'un effet et il est événement et comme tel indéductible. Qu'il insiste ou qu'il fasse défaut, il est hors programme, existentiel, et donc rebelle à la prévision. Cette distinction du désir effet et du désir origine Lacan l'a appliquée au désir de l'analyste. Jusqu'à « *L'étourdit* », « *Proposition de 1967* » incluse, l'analyse poussée à son point de finitude était supposée produire l'aptitude à l'acte qui fait l'analyste, qu'il en use ou pas. Ça situait l'analyste s'autorisant de lui-même comme un effet prévisible de l'opération analytique puisque avec l'analyse accomplie, venue à son point de finitude, il était censé savoir être objet, *sicut palea*. Puis changement : avec « *La note aux italiens* », jusqu'à la « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dernier texte sur la passe — dont nous ne disposons malheureusement que depuis 2001 avec la publication des *Autres écrits* — et qui permet de situer ce que j'ai appelé une « *analyse orientée vers le réel* »¹¹ tout autant que le désir, Lacan corrige : l'émergence de l'analyste est un événement, pas seulement un effet. La production d'un l'analyste suppose certes qu'il sache être un rebut, mais suppose encore quelque chose de plus : une réponse contingente de l'analysé laquelle n'est pas un produit du discours analytique, mais une réponse possible et seulement possible, à ce que lui a dévoilée son analyse. Cette réponse dont Lacan a indiqué la couleur d'affect, d'où sort-elle ? Elle ne saurait se situer autrement que dans le registre d'un choix éthique, mais d'une éthique elle-même aussi contingente que l'est le dire. « Savoir être un rebut » n'y suffit pas.

Nous idéalisons l'éthique, mais si cet analyste qui ex-siste est le produit d'une option laquelle n'est pas simple effet de l'analyse, eh bien, ce n'est pas plus rassurant pour la pérennité de la psychanalyse car ça la suspend à la contingence de cet événement, largement autant qu'aux conjonctures de l'époque. Concrètement ça veut dire : pas de

¹¹ Lacan, *l'inconscient réinventé*, P.U.F., Paris 2009.

prévision possible de l'analyste, ni dans la cure ni dans la politique institutionnelle. On ne peut pas plus prévoir l'analyste par son analyse qui ne le rend que possible, qu'on ne peut le nommer. Une politique d'extension de la psychanalyse qui multiplie le nombre des psychanalystes qui « se disent tels » est possible, elle bat d'ailleurs son plein actuellement dans tous les courants de la psychanalyse, et il serait angélique de trouver à y redire, mais aucune politique même aucune « *poléthique* », selon le néologisme proposé par Lydie Grandet, ne saurait planifier ce qui est événement. Nous en sommes donc réduits à nous en remettre à la bonne chance, et à dire comme Lacan dans *Télévision*, qu'il faudrait que ce ne soit pas seulement pour quelques-uns, cet événement de l'analyste *ex-sistant* à l'Autre, et parfois assez *ex-sistant* pour pouvoir prendre le risque de l'*hystorisation* dans le dispositif de la passe.

L'Enigme du désir : un paradoxe fondamental

Juan Manuel Uribe Cano

*Que Dieu m'aide dans la recherche de la vérité
et qu'il me protège de ceux qui l'ont trouvée.
Vielle prière anglaise (anonyme)*

Il n'y a peut-être rien de plus commenté que le syntagme lacanien : « Le désir, c'est le désir de l'Autre ». On peut même aller jusqu'à penser et pourquoi pas, agir avec la certitude de ce syntagme. Mais comme Lacan lui-même l'a signalé, il y a peut-être derrière ce syntagme quelque chose qui s'échappe et qui se manifeste dans la clinique même et en particulier dans la clinique de la névrose.

Que le désir se définisse par rapport à un objet, c'est le situer dans le registre du manque, d'un impossible, comme on a l'habitude de le comprendre ; à partir de cette logique, ce désir prend la forme du paradoxe de Zénon, largement travaillé en logique, en philosophie et dans d'autres registres de savoirs rigoureux. On peut mener à bien une *praxis* à partir de ce paradoxe avec l'entière certitude que l'appréhension d'un tel objet sera impossible et l'on peut donc soutenir que le désir est un manque, un manque dans l'Autre, il en résulte que la dialectique paradoxale nous dit que ce qui manque à l'Autre, c'est ce que l'on désire dans cette dialectique. Autrement dit, on pourrait penser que ce que désire un parlêtre, c'est que l'Autre de la fondation humaine - en l'occurrence la langue maternelle incarnée la plupart du temps dans la fonction mère - nous impose son vouloir et prend la forme du nombre successeur en mathématiques, toujours un en plus ou en moins.

Il faut peut-être rappeler malgré tout la distinction que Lacan fait, même si cela n'a pas donné lieu à un travail intense, entre la demande et le désir de l'Autre dans la clinique de la névrose.

Soutenons qu'il existe une différence entre le A et l'Autre. C'est une différence qui est essentielle pour un parlêtre dans la mesure où la psychanalyse et sa clinique se disent structurales. Confondre le A et l'Autre équivaut à soutenir, entre autres choses, qu'une cure se termine par la

séparation d'avec l'Autre, par une sorte de désaliénation qui conduirait le sujet humain à sa disparition.

A, tout d'abord, c'est le lieu par antonomase dans lequel repose la batterie signifiante, le « trésor des signifiants » et potentiellement la totalité du symbolique, compris comme ce qui est d'avant, avec et après l'éphémère, une affirmation logique non circonscrite à l'ordre des lignées ou de la génération. En ce sens, A, est un lieu, celui du symbolique, un lieu vide où se joue la vérité de l'acte de parole de l'Autre, c'est ce que l'on convoque toujours comme tiers dans la dialectique d'une analyse.

Or, l'Autre se définit et s'éclaire dans la mesure où c'est un sujet parlant, un sujet qui incarne le lieu du A, d'où le sujet reçoit son message. Seul un sujet humain peut incarner ce lieu comme agent de la fonction, et comme « *sujet de* » au sens strict.

Ce sujet Autre a pour fonction de transmettre la langue maternelle, définitive dans le registre de l'héritage et de la loi morale ; cela fait que l'on confond facilement le A avec ce sujet qui incarne et a incarné ce lieu.

Lacan nous dit que le sujet est « amené à occuper réellement la place de l'Autre, à savoir de la Mère¹ ». Le A et l'Autre sont donc des fonctions complètes et toutes puissantes qui opèrent dans la synchronie pour un sujet mais en même temps elles sont castrées et incomplètes.

Il s'ensuit que l'Autre est à la fois sujet et non sujet, qu'il ne peut y avoir d'Autre sans un sujet pour l'incarner, mais qu'une fois incarné, il ne pourrait jamais y avoir de coïncidence entre cet Autre et le lieu de A.

Écoutons Lacan quand il nous dit que :

"L'un, connoté A, est le lieu du trésor du signifiant, ce qui ne veut pas dire du code. La quadrature de ce cercle, pour être possible, n'exige que la complétude de la batterie signifiante installée en A, symbolisant dès lors le lieu de l'Autre. A quoi l'on voit que cet Autre n'est rien que le pur sujet de la moderne stratégie des jeux, comme tel parfaitement accessible au calcul de la conjecture, pour autant que le sujet réel, pour y régler le sien, n'a à y tenir aucun compte, d'aucune aberration au sens commun, c'est-à-dire psychologique, mais de la seule inscription d'une combinatoire dont l'exhaustion est possible."²

¹ Lacan J. *Ecrits* p.813.

² Lacan J., *Ecrits* p. 806

On peut comprendre le A comme ce qui permet qu'un semblable mis à sa place et marqué par le signifiant du don se constitue dans l'Autre impliqué dans l'identification imaginaire jusqu'au moment où nous sommes prêts à assumer le plus personnel de soi... le désir propre.

C'est en menant à bien cette différence et son opérativité dans la synchronie, en soulignant son articulation logique, que l'on peut soutenir que A est le lieu où ça parle et ça désire ; de façon contraire on confond le ça qui parle et désire avec la demande de l'Autre incarné.

Dans les deux cas, dans le A comme dans l'Autre on rencontre la barre. Mais dans le sens le plus radical on peut penser que la seconde barre produit dans la névrose une confusion entre la demande et le désir propre.

De plus, on peut soutenir qu'à l'entrée dans l'analyse, ce que le névrosé prend pour désir de l'Autre n'est rien d'autre que sa demande qui lui prescrit de faire, de travailler pour sa satisfaction sans pouvoir admettre l'avènement du désir propre.

On peut donc soutenir que l'on n'est pas tant au service du désir de l'Autre que plutôt dans le registre de la demande. Désir de demande, demande de demande de l'Autre mais il ne s'agit pas d'être aux ordres du désir de l'Autre, car le désir ne peut que désirer le désir et si ce dernier est absent, déplacé, sacrifié chez le parlêtre, il ne peut pas être soumis à sa volonté.

Restent encore deux choses à éclaircir : la première a à voir avec le désir défini à partir de l'impossibilité à appréhender un objet qui satisfasse sa puissance désirante. Dans cette perspective, le désir qui n'atteint pas son objet nous constitue en un paradoxe du style de l'impossibilité d'atteindre ce qui est à l'horizon de la fondation, comme Achille essayant de dépasser la tortue dans la meilleure tradition du paradoxe de Zénon.

La seconde, c'est de penser au manque qui s'inscrit dans la parole, effet de la marque signifiante chez l'être parlant, chez cet Autre qui m'historise, chez cet Autre qui marque l'être par l'effet de la barre sur l'A.

Ne pas confondre l'objet du désir de l'Autre avec sa demande pour le sujet.

Je soutiens par conséquent que l'on naît aliéné et divisé par le signifiant venu de l'Autre et non pas par le désir de l'Autre... On pourrait même soutenir au sens structural, que ce n'est que dans la mesure où l'on s'aliène à l'Autre que l'on peut soulager quelque chose de cette division et de cette aliénation structurale au signifiant du don.

Dans la clinique de la névrose, on confond donc la demande avec le désir. Cette demande à laquelle on veut répondre, que l'on veut satisfaire est distribuée de telle manière que dans l'hystérie elle se défait dans la nullité de l'être : n'être rien pour que l'Autre soit tout. Dans l'obsession, c'est l'être qui est nié, mais le désir aussi, à se dire être tout et à se voir tout contraint par la demande de l'Autre. L'obsessionnel se résigne sur son désir et l'objet même qui seraient quelque chose qui lui appartiendrait en propre.

Qu'il s'agisse dans l'hystérie de se faire l'objet, don de soi, pour constater la division chez l'Autre, ou qu'il s'agisse dans l'obsession de se faire l'individu, tout entier lui-même, auto perceptif et synthèse de tout ce qui est possible, c'est-à-dire un moi à la mode kantienne, cela laisse l'un et l'autre dans la position d'esclave de la demande de l'Autre.

Ce n'est que quand le fantasme passe de la demande au désir, sous transfert, que l'on peut considérer que quelque chose du plus intime devient puissance dans la névrose, de sorte que le paradoxe du désir vient de la confusion avec la demande de cet Autre.

L'énigme du désir est mise au plan de la structure. C'est ainsi que l'on confond très clairement le moment fondateur de la cause du désir avec la recherche incessante de l'objet qui comblerait son désir essentiel.

Disons donc que c'est dans la cause du désir que l'on situe le manque qui se dit dans le signifiant du don de A. La cause du désir, c'est ce manque structural qui barre à son tour, inexorablement, l'être parlant et permet l'existence de cet Autre, qui imposera la loi morale comme précipité surmoïque qui exige d'aimer père et mère.

Or, on dit que c'est par l'objet que le manque se cause dans A. En suivant Lacan posons-nous la question : quel objet refiler dans cette opération structurale, comment l'appeler ?

Il ne faudrait pas en faire une mantique, une énigme à laquelle on a à faire, que l'on soit débutant ou expert en clinique.

Certains préfèrent cacher la vérité pour le reste des mortels, alors que pour eux c'est une raison d'évidence, dans une pétition de principe, pour situer dans sa juste démonstration l'existence de cet objet que Lacan a appelé petit (*a*).

Cet objet de la cause du désir n'est rien d'autre que le manque même jouant sa fonction dans l'incomplétude et l'insatisfaction originale structurale. Le nom de cet objet est *manque*, il constitue l'énigme du désir dans son sens primaire, c'est-à-dire désirer un manque qui par nécessité et par définition est impossible à saisir, car il manque à sa propre nomination. C'est un objet qui, une fois que le désir est constitué, devient l'objet à désirer sans qu'on puisse jamais le capturer. Le désir qui désire désirer essaye de capturer ce qui le cause : le manque qui constitue le cœur de la fonction du désir, c'est-à-dire le désir énigmatique qui habite en chaque parlêtre et constitue le cœur de l'être est le paradoxe même de tout ce qui s'écrit comme signe fantasmatique de la totalité et de l'objectivité.

Le *manque-objet* sera donc ce qui correspond à A comme cause du désir proprement humain, qui humanise et se lie au - ϕ en faisant de la castration le produit de tout devenir désirant, c'est-à-dire humain.

Pour terminer, je soutiens que dans la clinique structurale de la névrose - que nous pourrions dire actuelle - le processus de la cure ne commence que quand le sujet abandonne sa position de perte par rapport à la demande de l'Autre et fait que sous transfert, adviene, dans son fantasme, l'objet, son objet qui lui permette de voir, d'écouter ou de vivre ce qui se dit, se parle et désire comme le plus particulier depuis l'Autre incarné en A.

Traduction : Bernard Nominé.

L'amour et le désir

Agnès Wilhem

Le désir n'est pas l'amour. Il a un ancrage pulsionnel quand l'amour est un phénomène du sujet, une *passion de l'âme*.

Un psychanalyste doit à la fois se repérer assez pour distinguer dans leur structure propre, amour et désir (si confondus par tout le monde), et cependant n'ériger aucune figure de leur articulation en modèle à atteindre. Analyser n'est ni rectifier ni orienter.

Amour et désir sont bien sûr compatibles, mais nous pouvons constater avec Freud que le courant tendre et le courant sensuel ne se conjoignent pas toujours, autrement dit qu'amour et désir peuvent se disjoindre voire s'ignorer. Le rapport entre amour et désir n'est pas nécessaire, ni constant.

Comment le désir s'articule t'il à l'amour ?

Est-il premier ou produit ? Qu'est-ce qui lie amour et désir ? Pourquoi ça se délie ?

- Le désir est articulé à la pulsion, ou plutôt faut-il dire aux pulsions, toujours partielles et morcelées.

- Le désir sexuel est une des modalités du désir mais il faut reconnaître une dimension/origine sexuelle à tout désir, et en particulier au désir de savoir. (En cherchant des réponses à l'énigme du sexuel, les enfants élaborent des théories. Ces théories refoulées constituent un noyau qui est à la source de tout esprit de recherche et tout désir de savoir).

- Le désir n'est pas la demande.

Si « l'amour demande l'amour, ne cesse de le demander, le demande Encore ¹ », le désir ne demande pas, ni ne se demande. Il est incompatible avec la parole.

Pourtant il provient de l'Autre, s'origine dans l'Autre comme l'amour.

¹ J.Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 1.

Désir et amour ont la même source qui est la faille dans l'Autre, le défaut, le manque dans la structure. C'est la castration symbolique qui divise le sujet, le sépare pour toujours de l'objet de sa complétude.

L'amour peut se dire, et surtout se demander : sous toute demande il y a une demande d'amour.

- Le désir est une inconnue. Ses conditions restent inconscientes, parce que le phallus est un terme toujours voilé (mais l'imaginaire foisonne, soutenu par le fantasme).

Freud l'a affirmé, le désir est pervers de nature, singulier, irréductible, il ne peut pas s'éduquer. De même Lacan dit que l'expérience analytique démontre « le caractère paradoxal, déviant, erratique, excentré voire scandaleux du désir, par où il se distingue du besoin.² ». (Je rappelle simplement que le besoin est à la base au niveau de l'organisme. Il cède sa place à la demande en se soumettant à l'empire du signifiant, véhiculé par le désir maternel).

Si on peut déceler dans toute visée éducative voire psychothérapique une intention adaptative, réductrice du caractère déviant, α -normale du désir, alors on peut saisir en quoi le symptôme névrotique peut être l'expression d'un refus de cette normalisation, une façon de préserver le désir, de ne pas le soumettre aux exigences moralisatrices.

Le névrosé veut désirer, se désire désirant. Plus que l'objet, c'est le désir lui-même qui est précieux, car il est élan vital quoique source d'intranquillité.

Dans son graphe du désir, Lacan insiste sur cette dimension du désir qui ne se laisse rabattre ni sur la demande ni sur la satisfaction des besoins.

Roland Barthes, dans *Fragments d'un discours amoureux*, sous la figure de l'absence, évoque les bras tendus (image pouponnière) du besoin et les bras levés du désir (image phallique).

Le désir ne se discipline pas, il est spontané, mais il a cette propriété d'être fixé, non pas à un objet, mais à un fantasme. Le fantasme est le support imaginaire nécessaire du désir.

² J.Lacan, *La signification du phallus*, Ecrits, Paris, Seuil, 1966, p 690.

L'objet (*a*), second terme de la formule du fantasme, est l'objet du désir. Il faut l'entendre comme objet de soutien du désir, et non comme objet de satisfaction. Aucun objet ne peut satisfaire le désir. L'objet est perdu et l'objet (*a*) vient représenter ce manque. Et c'est ce propre manque du sujet qui cause le désir.

En pensant à l'expression équivoque *Ça laisse à désirer* je me suis rappelée que le verbe désirer est issu du latin *desiderare*, composé : *de* (à valeur privative) et *sidus, -eris* (astre) qui signifie littéralement cesser de contempler l'astre dans le sens de constater l'absence de , avec une forte idée de regret. Manque, absence, et désir disent la même chose.

La clinique amoureuse nous le démontre, et la situation analytique est un lieu privilégié pour la recueillir, qu'il n'y a jamais d'harmonie durable ou d'objet pleinement satisfaisant. Le sujet est fondamentalement seul, avec son manque, ce qui le garantit d'ailleurs de continuer à désirer.

Ce ratage, cette rencontre toujours manquée, est-il un constat d'échec indépassable ?

Faut-il fermer les yeux sur cette dysharmonie de structure pour sauver l'amour ?

Faut-il rester dans l'illusion d'un objet adéquat pour se donner une chance d'aimer ?

L'amour est-il complaisance, mythe d'une harmonie pour voiler le réel ?

L'éthique de la psychanalyse c'est au contraire, de s'approcher du réel, et d'y mener l'analysant, afin qu'il renonce à l'attente d'un amour qui comble, qui satisfait, bref qui bouche et étouffe, car mieux vaut un amour... qui laisse à désirer.

Dans la première partie du séminaire VIII *Le transfert*, nous trouvons un éclairage sur l'articulation amour/désir.

Lacan s'appuie sur « Le Banquet » de Platon pour parler de l'amour grec, ce qui lui permet de parler des deux partenaires au neutre, et est un modèle plus simple, moins complexe dit-il, que l'amour Homme/Femme.

Il isole ainsi deux fonctions, l'amant (*érastès*) comme le sujet du désir, sujet du manque donc, et l'aimé (*éroménos*) comme celui qui est le seul à avoir quelque chose. A la question de savoir si ce qu'il a, avait un rapport

avec ce dont l'autre manque, vous connaissez la réponse : « l'être que vous tentez de rejoindre par les chemins du désir, c'est le vôtre. ³ »

La structure dont il s'agit n'a pas de symétrie ni de retour. Il n'y a pas de coïncidence, la béance entre ce qui me manque et ce que l'autre a ne s'efface pas.

Mais un événement peut surgir qui s'appelle l'amour. C'est un moment de bascule, un retournement, où « de la conjonction du désir avec son objet en tant qu'inadéquat doit surgir cette signification qui s'appelle l'amour. ⁴ »

L'amour se produit quand il y a une substitution des fonctions : la fonction de l'*érasstès*, de l'aimant vient à la place, se substitue à la fonction de l'*éroménos*, l'objet aimé. La substitution des places est au principe de la métaphore ; c'est pourquoi l'amour est une métaphore, ou plus justement, l'amour est une signification engendrée par la métaphore, la substitution de l'*érasstès* à l'*éroménos*.

On peut dire plus simplement : lorsque l'aimé se comporte comme un amant, alors se produit la signification de l'amour.

Pourquoi Lacan insiste-t-il sur cette formulation « la signification de l'amour⁵ » ?

La signification marque un point d'arrêt là où le sens au contraire peut toujours s'alimenter d'un nouveau sens. L'amour est une signification puisqu'il fixe, au moins pour un temps, le sujet à l'objet aimé.

Il diffère en cela du désir qui de structure, est métonymique et donc labile. Le désir est toujours désir d'autre chose. Il est une recherche de l'objet manquant qui par définition est insaisissable. L'amour lui, choisit électivement un objet qui devient unique (qui ne veut pas dire éternel !).

Dans le désir, l'être de l'autre n'est pas un sujet : l'autre visé par le désir est visé comme *objet* aimé.

« Ce dont il s'agit dans le désir, c'est d'un objet, non d'un sujet, [...] un objet devant quoi nous défailions, nous vacillons, nous disparaissions comme sujet⁶ ».

³ *Ibid* p.50.

⁴ Lacan *Séminaire VIII* p.47.

⁵ A mettre en parallèle avec « la signification du phallus ».

Le « miracle » de l'amour c'est lorsque l'objet aimé répond à ce désir et devient sujet désirant.

Lacan parle de miracle car il y a dans cette substitution quelque chose de réel, c'est-à-dire d'inexplicable, dont on ne peut s'approcher qu'en en parlant sous la forme d'un mythe, d'une imagination. Et c'est là que réside le risque de coller au mythe voire de l'enjoliver et de perdre de vue le réel énigmatique qu'il couvre. La mythologie du couple heureux et harmonieux avait fait dire à l'une de mes patientes qu'elle détestait Walt Disney qui l'avait illusionné pendant toute son enfance avec ses histoires de prince charmant.

Lacan ne veut pas des contes de fées. « Nous ne sommes pas là pour organiser les miracles. Nous sommes là pour tout le contraire – pour savoir⁷ ». Ses histoires d'amour à lui finissent mal, en général. C'est toujours le même rendez-vous, quand les masques tombent, ce n'était pas lui, ce n'était pas elle non plus. L'amour est toujours une méprise. Il est réciproquement raté.

Nous pouvons cependant reconnaître le caractère privilégié, électif de la relation d'amour sans l'ériger en bien suprême idéalisé.

C'est le désir qui choisit l'objet, qui en voit la singularité et en accentue la valeur, qui le privilégie. Et nous voyons qu'amour et désir sont intimement liés, au point où je voudrais formuler, du moins de manière transitoire, qu'il n'y a pas d'amour sans désir, puisque c'est le désir qui choisit l'objet que nous allons aimer. Le point tournant, le centre de gravité, l'accrochage de l'amour c'est le désir.

Le nouage de l'amour au désir peut se délier. « On en voit les ravages⁸ » dit Lacan.

En effet ces ravages amènent plus d'un sujet à consulter un psychanalyste.

Reprenons maintenant la question de l'articulation entre amour et désir avec les élaborations plus tardives de Lacan.

⁶ *Ibid* p.207.

⁷ *Ibid* p.70.

⁸ J.Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.11.

Partons de l'affirmation qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Pourtant il y a du désir sexuel, il y a des relations sexuelles, il y a la pulsion qui veut satisfaction, qui obtient jouissance mais aussi ratage, manque puisque l'objet n'est jamais comblant.

Le célèbre aphorisme ne veut pas dire qu'il n'y a pas de sexe. Au contraire, il affirme la différence des sexes, l'Autre du sexe, son altérité en même temps que l'Un de la Jouissance qui isole, qui ne fait pas lien, qui ne se prête pas à faire rapport entre les êtres.

« Après l'amour, je ne sais plus comment être » dit une analysante. La jouissance orgastique peut déstabiliser le sujet, surtout les sujets femmes car la jouissance dite supplémentaire ne s'arrime pas à la fonction phallique dont relèvent les semblants qui servent de repères identitaires.

La jouissance féminine n'est pas identifiante, contrairement à la jouissance phallique (qui n'est pas refusée aux femmes). Le pas-tout n'offre pas d'identification puisqu'il est hors symbolique. Une femme peut s'y perdre. C'est ainsi que je conçois que La femme n'existe pas. L'essence de la féminité est impossible à circonscrire.

C'est pourquoi les femmes, davantage en défaut d'identité, sont peut-être plus demandeuses d'amour que les hommes. Car l'amour produit un effet d'être.⁹

Si l'amour recouvre la béance que laisse ouverte le non-rapport sexuel, il n'y parvient jamais suffisamment.

Alors « l'amour demande l'amour. Il ne cesse pas de le demander. Il le demande... encore¹⁰ ».

Le sujet qui aime veut être aimé. Principe de réciprocité. L'amour est demande, bien plus que don.

S'adjoint au principe de réciprocité, un principe de répétition, *Encore* c'est le nom de la réciprocité nécessairement répétée. La demande d'amour est insatiable.

⁹ C.Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Editions du Champ Lacanien, p 67

¹⁰ J.Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 11

La structure l'impose doublement : c'est à la fois la béance laissée par l'objet (*a*), objet perdu et l'impasse du rapport entre les sexes que le sujet cherche à couvrir par la demande d'amour.

Nous avons vu que l'amour comportait une dimension de leurre, une complaisance qui voile l'inadéquation fondamentale de tout objet à répondre au manque du sujet.

La psychanalyse lève le voile sur le réel du manque. Mais elle n'amène pas à renoncer à l'amour.

Peut-être que « l'amour plus digne » est un amour qui ne demande pas tout, un amour qui ne méconnaît pas le non-rapport, et qui supporte la solitude.

ANGOISSE ET DÉSIR

De l'angoisse au désir : une fenêtre sur le réel

Eva Orlando

*Heurte,
Heurte à jamais.
Dans le leurre du seuil.
A la porte, scellée,
A la phrase, vide...
Dans la main qui retient
Une main absente
Yves Bonnefoy'*

Introduction

Il y a le paradoxe du désir qui contraint le parlêtre à savoir y faire et à devoir s'arranger, en comptant avec l'incompatibilité entre le désir et la parole². Il y a aussi la certitude de l'angoisse devant l'énigme du désir de l'Autre. Aux prises avec l'angoisse le parlêtre, affecté par le désir de l'Autre³, se trouve dans l'impossibilité d'ouvrir avec la clé du langage la porte de son désir.

La clinique actuelle nous en offre souvent des exemples : nous voyons des sujets affectés par l'angoisse et qui ont un désir anonyme, *a*-subjectivé. Le paradoxe du désir et le paradoxe de l'angoisse s'entremêlent dans le paradoxe même de la cure. Lacan connaissait la fable d'Igino, « La Cure », que Heidegger analyse dans *L'Être et le Temps*⁴. Il aura l'intuition de son incidence clinique par rapport à l'ouverture sémantique de la parole même, à laquelle renvoient aussi bien l'épistémologie que la mythologie latine : *cure*, pour les latins anciens, indiquait soit ce qui inquiète ou angoisse, soit ce qui a à cœur de prendre soin du temps dont les hommes sont faits.

¹ Yves Bonnefoy, *Dans le leurre du seuil*, Mercure de France, Paris 1975

² Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », p.637 dans *Ecrits*, Seuil, 1966

³ Lacan J., *Dei Nomi-del-Padre e il Trionfo della religione*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2006, p.34

⁴ Heidegger M., *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1990

Dans le *séminaire VI, Le désir et son interprétation*, Lacan définit l'angoisse comme le point-clé de la détermination des symptômes et il nous offre une boussole pour nous orienter dans la dialectique du désir, à l'intérieur de laquelle s'introduit la fonction de l'angoisse.

Le point que nous voudrions approfondir dans cette présentation est justement celui-ci : l'intersection entre l'angoisse et le désir qui, de satisfait et hallucinatoire chez Freud, sera ensuite pour Lacan métonymique et à jamais insaisissable. Quelle est l'incidence de l'angoisse dans cette métonymie ? Et aussi, quelle est l'incidence de l'angoisse dans ce caractère insaisissable du désir ?

Freud : Inhibition, symptôme et angoisse

La définition que Freud nous offre dans le chapitre VIII de *Inhibition, symptôme, angoisse* en 1925 me semble un passage obligé : « L'angoisse est en premier lieu quelque chose qui se sent. Nous appelons cela un état affectif, bien que l'on ne sache pas ce qu'est un affect ⁵ ». Un affect donc, pas comme les autres, pas seulement un simple déplaisir, pas la peur, mais quelque chose de plus proche de la douleur. Le Moi est l'instance psychique qui perçoit l'angoisse en tant que « symbole mnésique » ou « affectif » d'une situation de danger qui, pour Freud est équivalente à une réaction au manque de l'objet. C'est un point que Freud répète en soulignant la distinction entre l'angoisse du danger et l'état d'impuissance originaire désigné par le terme de *Hilflosigkeit*.

L'angoisse, *Angst*, définit un état d'attente relatif à un danger qui n'est pas vraiment identifié ; en fait, pour Freud « l'angoisse, *Angst* a un rapport indiscutable avec l'attente. C'est de l'angoisse avant et en face de quelque chose [d'imprécis]⁶ ». L'affect d'angoisse se retrouve dans « l'inquiétante étrangeté » : c'est l'étrangeté la plus intime, ce

⁵ Freud S., 1925, *Inhibition, Symptôme et Angoisse*, Paris, PUF, 1951.

⁶ Freud S., 1925, *ibidem*.

sens inquiétant du familier, « cette sorte d'effroi qui se rattache aux choses connues depuis longtemps et de tous temps familières⁷ ».

En résumé, pour Freud puis pour Lacan, l'angoisse est dirigée vers quelque chose, quelque chose qui se réfère à un objet de désir. C'est une trace qui, à partir de l'angoisse, fait affleurer le signe d'un désir inconscient, compte tenu que dans le lexique freudien, le désir, *Wunsch*, est aspiration, vide. Cette déclinaison du désir nous maintient dans le champ de l'ordre du privé où le désir est manque-à-être.

L'angoisse est un affect

Je choisis comme points de référence pour cette présentation les deux énoncés qui font du *séminaire X* un tournant dans l'enseignement de Lacan.

Le premier est une définition : « l'angoisse est un affect » que Lacan reprend de Freud. Le second énoncé est « l'angoisse n'est pas sans objet » qui, par rapport au caractère indéterminé et au manque d'objet⁸ dans l'angoisse freudienne, met en évidence chez Lacan une autre opération : encadrer l'angoisse et délimiter la nature de son objet. Lacan fait de l'angoisse un affect d'exception donc un affect pas comme les autres parce qu'il est le seul qui ne trompe pas. « L'angoisse, qu'est-elle ? Nous avons écarté le fait que c'est une émotion. Pour l'introduire, je dirai que c'est un affect⁹ ». Jusque-là, Lacan est cohérent, en continuité avec Freud et son enseignement.

Avec l'angoisse il ne s'agit pas d'un trouble ni d'une émotion, ni d'un empêchement, ni d'un embarras. Toutefois, ce n'est pas non plus un sentiment qui ment, au contraire c'est un *pré-sentiment*, quelque chose qui précède la naissance du sentiment.

La particularité de l'affect est qu'il n'est pas refoulé ; « il est désarrimé de la pulsion ; il s'en va à la dérive. On le retrouve déplacé,

⁷ Freud S., 1919, *L'inquiétante étrangeté* p. 7. Paris. Gallimard, Coll. Idées, 1971, p.7.

⁸ Freud S., *ibidem*, p.310

⁹ Lacan J., 1962-63, *Le Séminaire Livre X L'Angoisse* p.1, Seuil, 2004, p.24.

fou, inversé, métabolisé mais il n'est pas refoulé¹⁰ » puisque ce qui est sujet au refoulement, ce sont les signifiants. Ici Lacan fait une mise au point par rapport à Freud, une mise au point qui pour nous a une valeur clinique. L'angoisse est un affect et non pas un signifiant. Quand elle apparaît, l'angoisse déstabilise – une déstabilisation subjective spontanée comme le souligne Colette Soler, quelque chose qui désoriente et en même temps que nous reconnaissons instantanément, dans son caractère unique qui révèle sa racine : « *serrer* ». L'angoisse est un affect qui serre et comme le dit Colette Soler, c'est un affect commun du parlêtre. Interroger la structure de l'angoisse implique que l'on se demande d'où elle surgit, quand elle apparaît, quelle que soit sa cause.

Angoisse et désir de l'Autre

Je me suis toujours demandée pourquoi, en dépit du fait qu'il avait déjà dédié tout un séminaire au désir, Lacan n'a pas hésité à revenir sur le sujet, surtout dans les séminaires suivants. Ceci n'est pas surprenant si on tient compte du fait que Lacan a conféré au désir le statut de « métonymie du manque-à-être¹¹ », position qui ne changera pas dans tout son enseignement.

L'angoisse est le chemin que Lacan choisit pour revivifier la dialectique du désir et la fonction de l'objet dans son rapport au désir.

Pour la première fois dans le séminaire IX *L'identification*, Lacan définit l'angoisse comme « la sensation du désir de l'Autre¹² ». Pourquoi « *sensation* » ? Eh bien il existe un rapport réciproque entre le désir et l'angoisse, c'est ce que je tenterai de montrer. Lacan affirme : « Le désir existe, est constitué, se promène à travers le monde et il exerce ses ravages [...] et même il n'est pas exclu que

¹⁰ Lacan J., 1962-63, *ibidem*

¹¹ Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits, op. cit.* p. 623.

¹² Lacan J., 1961-62, *Séminaire L'identification*, Leçon du 4 avril 1962, inédit.

vous le rencontriez comme tel, le désir de l'Autre ; c'est à ce point que naît l'angoisse. L'angoisse est la sensation du désir de l'Autre¹³ ».

Les impasses du désir s'engouffrent dans l'ouverture de l'angoisse. C'est comme cela que l'angoisse remplit sa fonction, pas sans le désir.

Pour Lacan, « le désir se construit sur le chemin d'une question qui le menace et qui est du domaine du *n'être* [non-être et naître], que vous me permettez ici d'introduire ici avec un jeu de mots.¹⁴ »

Dès le début du séminaire X Lacan reprend l'apologie de la mante religieuse pour introduire l'énigme insondable de ce à quoi on est confronté dans le désir de l'Autre. Il justifie ainsi la demande qui fait jointure entre l'identification narcissique et le rapport avec le désir, la demande du Diable Amoureux de Cazotte : « Que veut l'Autre ? », demande qui suscite l'angoisse. Je ne sais ce que je suis dans le désir de l'Autre, pour cet Autre dont, parce qu'il est inconscient, je ne peux savoir ce qu'il veut de moi. L'énigme du désir de l'Autre implique nécessairement l'angoisse qui est sur le versant de la certitude, en tant qu'elle est en relation avec l'objet (*a*).

Toutefois, l'apparition de l'angoisse dépend d'un côté, du désir énigmatique de l'Autre et de l'autre, de ce que le désir rencontre sur le versant du sujet : le manque de signifiant. Comme le dit Lacan, « Là où il est, cela ne se voit pas [...]. On ne doit pas voir que le phallus est en cause. Si on le voit, angoisse »¹⁵. Voilà la jointure.

L'angoisse soutient ce qui est insoutenable et elle maintient ainsi un lien avec le désir, c'est cela son paradoxe. Il n'y a pas que le paradoxe du désir mais aussi le paradoxe de l'angoisse dans son rapport avec le désir.

Dans les « Noms-du-Père » Lacan affirme que dans l'angoisse, le sujet est affecté par le désir de l'Autre, $d(A)$. Il en est affecté de façon immédiate, non dialectisable. C'est pour cela que l'angoisse est, dans

¹³ Lacan J., 1961-62, *Le Séminaire Livre X L'Angoisse*, *ibidem*.

¹⁴ Lacan J., 1962-63, *ibidem*, leçon du 28 mars 1962.

¹⁵ Lacan J., 1962-63, *ibidem*

l'affect du sujet, « ce qui ne trompe pas¹⁶ ». C'est dans ce qui ne trompe pas que s'insinue la fonction de signal de l'angoisse.

L'angoisse apparaît chaque fois qu'un sujet se perçoit comme étant dans une impasse, chaque fois qu'il se perçoit comme réduit au statut d'objet, chaque fois qu'il est menacé de n'être rien d'autre que cet objet du désir de l'Autre, désir du désir de l'Autre.

Le phénomène de l'angoisse rend compte du fait qu'il y a un objet du désir à l'horizon, objet que le sujet encore prisonnier de l'Autre n'est toutefois pas capable d'aborder. Le signal d'angoisse devient alors l'occasion pour le sujet de ne pas plier face à ce désir énigmatique de l'Autre que l'on peut aussi traduire en termes de *ne pas céder sur son propre désir*.

Objet (*a*)

Tout au long du séminaire X Lacan répète que « l'angoisse est sans cause mais pas sans objet ». C'est en cela que se dessine le *das Ding* qui ne trompe pas, et que l'on trouve une certitude non pas dans l'ordre du savoir, mais du réel. « L'objet (*a*) est ce qui reste d'irréductible dans l'opération totale de l'avènement du sujet au lieu de l'Autre¹⁷ ». Comme le dit Colette Soler, l'objet (*a*) est le destin du parlêtre parce que quand la jouissance se confronte avec le signifiant, le résultat est l'objet (*a*). Ceci ne veut pas dire que l'objet (*a*) est l'objet de l'angoisse.

L'objet (*a*) n'est pas un objet, mais « l'objet des objets¹⁸ », objet cause du désir, l'objet derrière le désir. L'angoisse est le « signal » - pour reprendre l'expression de Freud - de ce qui s'appelle la relation du sujet avec l'objet. L'angoisse est l'indice de quelque chose qui passe entre le sujet et cet objet ; c'est la seule traduction subjective de l'objet (*a*).

¹⁶ Lacan J., 1963, *ibidem*.

¹⁷ Lacan J., 1962-63, *Le Séminaire Livre X L'Angoisse, ibidem*.

¹⁸ Lacan J., 1962-63, *Le Séminaire Livre X L'Angoisse, ibidem*.

Une fenêtre sur le réel

Lacan affirme que « l'angoisse est, entre tous les autres, le signal qui ne trompe pas ». Du réel, d'un mode irréductible dans lequel le réel se présente dans l'expérience – voilà ce de quoi l'angoisse est le signal¹⁹». Et il trace un mouvement de la fonction de l'angoisse qui de signe - justement signe du désir de l'Autre - passe au signal, signal du réel. Les deux formules ne sont pas séparées et la seconde n'annule pas la première.

Ce qui se dessine dans l'angoisse est une fonction non pas médiatrice, mais *médiane* entre la jouissance et le désir. L'angoisse se situe dans la faille béante entre la jouissance et le désir. Elle est médiane parce que la jouissance et le désir ne sont pas superposables, ils sont asymptotiques. Dans la position médiane de l'angoisse il y a la production d'un rejet, d'un reste, l'objet (*a*) qui est ce qui vient couvrir le trou du sujet. Mais encore bien plus, le (*a*) est une écriture : il écrit la cavité du sujet, le vide bordé par la chaîne signifiante qui constitue le réel singulier du sujet.

Dit autrement et pour paraphraser Colette Soler, dans l'angoisse il s'agit d'avoir à faire avec un réel que l'on tente de circonscrire. On éprouve de l'angoisse quand aucune porte du langage ne s'ouvre avec la clé de la parole. C'est dans cette impossibilité du langage que s'ouvre une fenêtre, une fenêtre sur le réel.

Dans son interprétation du rêve de L'homme aux Loups, Lacan différencie la structure du fantasme de celle de l'angoisse : « le fantasme se voit au-delà d'une vitre et par une fenêtre qui s'ouvre. Le fantasme est encadré [...]. La première chose à avancer concernant la structure de l'angoisse [est] que l'angoisse est encadrée²⁰ ». L'angoisse surgit quand, de ma fenêtre, l'objet de mon désir que je regarde se met à me regarder comme un loup. En même temps, il me regarde aussi comme l'objet de son désir. Alors sa fenêtre, comme la bande de Möbius, n'est plus que le revers sans épaisseur de ma

¹⁹ Lacan J., 1962-63, *Le Séminaire Livre X L'Angoisse*, *ibidem*

²⁰ Lacan J., 1962-63, *Le Séminaire Livre X L'Angoisse*, *ibidem*.

propre fenêtre. Sur chaque bord qu'encadre la fenêtre il y a un trou. Ceci indique la valeur que Lacan attribue à ce trou dans la subjectivation, ce qui n'est pas sans conséquences, en particulier à la fin de l'analyse.

On comprend mieux ceci si l'on se réfère à la façon dont Lacan arrivera à cette conclusion à la fin du séminaire X : « Assurément il convient que l'analyste soit celui qui ait pu si peu que ce soit, par quelque biais, par quelque bord, assez faire rentrer son désir dans ce (*a*) irréductible pour offrir à la question du concept de l'angoisse une garantie réelle ²¹ ». Cet énoncé peut se rapporter à ce que Lacan affirmera quelques années plus tard dans « La Proposition du 9 octobre 1967 » sur le Psychanalyste de l'École, à propos du virage de l'analysant à l'analyste. Lacan écrit : « [...] ce virage où le sujet voit chavirer l'assurance qu'il prenait de son fantasme où se constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel, ce qui s'aperçoit c'est que la prise du désir n'est rien que celle d'un désêtre²² ».

Fragment clinique

C'est seulement dans l'analyse que l'angoisse peut émerger avec son poids de réel, comme une boussole qui indique jusqu'à quel point le sujet reste écrasé par le désir de l'Autre. C'est un élément indispensable qui nous aide à distinguer dans la clinique, l'angoisse du doute. L'angoisse n'est pas le doute, c'est la cause du doute. J'ai saisi cela en écoutant un analysant qui est pour ainsi dire bloqué dans son agir et écrasé par l'angoisse.

Marco répète souvent que l'angoisse est quelque chose d'écrasant. Il se retrouve souvent à faire ses comptes avec l'angoisse qui apparaît ici fixe et immuable, prête à émerger derrière chaque recoin de la question qu'il présente en analyse : sa tentative de réconcilier sa paternité avec son homosexualité. Bloqué dans son agir,

²¹ Lacan J., 1962-63, *Le Séminaire Livre X L'Angoisse*, *ibidem*.

²² Lacan J., 2001, « Proposition du 9 octobre 1967 » sur le psychanalyste de l'École' dans *Autres Ecrits* p.254.

dans l'acte de choisir, il se pose dans sa vie comme se faisant toujours représenter par quelqu'un dans ses choix. Au travail, son entreprise fonctionne toute seule grâce à l'héritage paternel, son mariage était basé sur le désir de sa femme, son choix homosexuel a été jusque dans la quarantaine déclinée en terme de maladie, de traumatisme et d'abus. Il était resté identifié à cette position jusqu'à peu avant le début de son analyse, effet d'une psychothérapie qui avait duré plus de dix ans. Aux prises avec son analyse, Marco se défait lentement de son identification en tant que *sexual addict* pour arriver à saisir quelque chose de son désir : reconnaître son homosexualité à partir d'une rectification subjective. Le doute sur sa nature cède la place à un doute sur son histoire d'amour. Est-ce qu'une relation entre deux hommes peut avoir un futur ? Est-ce que deux hommes peuvent vieillir ensemble ? A chaque fois le doute fait émerger l'angoisse et pour accéder à son désir, Marco doit sans arrêt mettre des obstacles. Comme il le dit en séance : « mon désir est toujours accompagné de doutes ».

Marco est l'objet d'une angoisse fluctuante. Ainsi, quand l'angoisse diminue, les passages à l'acte s'intensifient à travers des rencontres sexuelles répétées avec des partenaires d'occasion. Quand il se sent vidé par l'angoisse il effectue des passages à l'acte qui font émerger son symptôme, qui est désormais non plus l'homosexualité – suis-je homosexuel ou pas ? - mais l'accord manqué avec la pulsion, l'accord manqué avec ce qui aujourd'hui s'écrit comme son désir le plus fort : sa paternité, qui effectivement semble l'orienter dans son lien avec l'Autre. Suivant ses propres paroles son accord, que ce soit avec son homosexualité ou avec sa paternité, est comme la boule stroboscopique que l'on trouve dans les discothèques, faite de nombreux petits miroirs, chacun reproduisant une image différente et déformée, miroirs qui doivent s'imbriquer les uns dans les autres pour faire tenir la boule et la faire tourner. Mais pourtant ils n'arriveront jamais à s'encastrent les uns dans les autres.

Deux énoncés m'ont orientée dans la direction de la cure. Le premier est en référence à l'angoisse du père mort qui lui fait dire : « *personne ne me protège comme lui l'aurait fait* ». Le deuxième est : « *L'angoisse garde les cadavres couverts* ». J'ai situé le premier sur le versant de l'amour alors que le deuxième est clairement sur le versant de l'angoisse. Amour et angoisse se situent tous les deux entre jouissance et désir, l'amour comme voile et l'angoisse comme ce qui ne trompe pas. Quand le voile de l'amour que Marco porte à son père est soulevé, le père reste, comme cadavre que l'angoisse garde à portée de vue – il garde sa photo sur son portable -. C'est sa façon à lui de garder son père debout. Son analyse lui indiquera le chemin pour qu'il puisse se passer de ce père, à condition de s'en servir, c'est-à-dire de savoir y faire avec le vide des significations qui laisse à découvert non plus le cadavre du père mais le trou du sujet, justement comme possibilité de se pencher à la fenêtre du réel.

Traduit : Chantal Degril

Le désir c'est le temps

Radu Turcanu

Ou, pour être plus précis, le désir c'est le temps... de l'angoisse.

Dans son séminaire *L'angoisse*, Lacan souligne le fait que, en tant que « signe du désir », l'angoisse est un « terme intermédiaire entre la jouissance et le désir, en tant que c'est franchie l'angoisse, fondé sur le temps de l'angoisse, que le désir se constitue ¹ ».

L'angoisse apparaît donc ici comme terme médian entre la jouissance et le désir ; elle se situe dans la « béance du désir à la *jouissance* ² ».

Dans ce même séminaire, nous trouvons une autre formule, plus connue celle-ci, qui instaure l'amour comme terme moyen entre le désir et la jouissance : « seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir ³ ». Où, selon une autre formule consacrée, « le désir du sujet est le désir de l'Autre ».

Avec l'angoisse comme *terme intermédiaire* entre le désir et la jouissance ce n'est plus le désir de l'Autre qui est visé mais la jouissance de l'Autre. Celle qui n'existe pas ; non pas dans le sens où l'Autre ne peut pas jouir, mais où, de cette jouissance de l'Autre le sujet ne peut tirer aucun profit car, sauf dans les phénomènes élémentaires des psychoses, il ne peut pas faire sienne la jouissance de l'Autre⁴.

Dans ce même contexte, Lacan fait référence au fantasme pour mieux expliciter pourquoi « le temps de l'angoisse n'est pas absent de la constitution du désir, même si ce temps est éliidé, non repérable dans le concret ⁵ ».

¹ J. Lacan. *Séminaire X L'angoisse* (1962-1963), Paris, Seuil, 2004, pp. 204-205.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 209.

⁴ Sur la question de la jouissance de l'Autre en tant que « *concept paradoxal* », voir le texte de B. Nominé « Le sujet, ses jouissances... et l'autre. État des lieux », dans *Mensuel* 24, avril, Paris, 2007.

⁵ *Ibid.*

Il se réfère au fantasme *Ein Kind wird geschlagen* (« un enfant est battu »), où il est question « d'un second temps, toujours élidé dans la constitution du fantasme, tellement élidé que même l'analyste ne peut que le reconstruire »⁶.

Comme pour la déduction du point d'angoisse, nous retrouvons donc dans le cas de la fabrication du fantasme la séquence médiane refoulée qui ne peut se déduire que logiquement, dans l'après-coup.

Précisons que pour déplier le fantasme *Un enfant est battu*, texte de 1919, Freud établit trois étapes, trois temps, dans sa construction grammaticale.

La première, c'est la séquence « le père bat l'enfant haï par moi ». Le sujet est l'enfant-roi, devant le père aimé et devant l'autre enfant, qui n'est pas aimé par le père et qui est donc aboli comme sujet.

Le temps deux, celui qui nous intéresse ici, est le temps élidé du fantasme : « je suis battu(e) par le père ». Battu, mais en même temps aimé par ce père. Cela indique ainsi à la fois l'ancrage d'un désir et la fixation d'une jouissance ; et par conséquent, le point d'angoisse comme point de torsion dans cette topologie de la libido.

Alors que dans le troisième temps, celui du *on* dans *on bat un enfant*, le sujet disparaît parmi les autres sujets. Ce temps consacre la participation du sujet à la lignée de ceux qu'on frappe du langage pour en faire des agents du désir, qui vont frapper à leur tour mus par une cause qui leur échappe.

Dans le temps deux, refoulé, la soumission au signifiant et à ses lois inflige à l'existence du sujet un aspect douloureux. Il s'agit de la douleur d'exister, marque d'une castration par le langage, d'un lâchage vital synchrone de la prise du vivant dans le signifiant⁷.

⁶ *Ibid.*

⁷ Le fantasme conscient du temps un va donc être refile, il va devenir inconscient, et c'est cette forme inconsciente du fantasme qui sera reconstruite dans l'analyse, où le fantasme prend une valeur double : satisfaire à une forme de culpabilité (par rapport au temps un), et comporter une satisfaction déplacée ; car être battu(e) est synonyme ici d'être aimée. Dans ce sens, on peut lire le « *fondamental* » de l'expression « *fantasme fondamental* », nommé ainsi par Lacan, comme moment

La construction en trois temps du fantasme se retrouve, toujours dans le séminaire *L'angoisse*, dans la triade que Lacan introduit à propos « du monde sur la scène », scène qui est à la fois l'autre scène, de l'inconscient, selon Freud, et la *scène* du discours, selon Lacan.

Le monde sur la scène du discours est précisément ce « cosmisme dans le réel » : des restes, des « résidus superposés, qui s'accumulent sans le moindre souci des contradictions »⁸.

Dans cette nouvelle triade, le temps intermédiaire, refoulé, correspondant à celui médian de l'angoisse, est « *la scène dans la scène* », celle mise au premier plan par Lacan dans Hamlet. Ce que Hamlet voit dans cette scène *dans* la scène, qui dépasse son scénario initial, c'est « son image dans la situation, non pas d'accomplir sa vengeance, mais d'assumer d'abord le crime qu'il s'agira de venger »⁹. Cela renvoie à la « la douleur d'exister » et au temps second, refoulé, de la constitution du fantasme, celui où l'être sexuel et l'être mortel se révèlent, se savent, être le même.

En effet, ce temps de la scène dans la scène est lui aussi reconstruit, car il a été refoulé par le sujet. Dans *Hamlet*, ce temps est révélateur d'une ob-scénité cachée jusqu'alors : « *something is rotten* », quelque chose est pourri dans ce beau royaume du Danemark ; d'où la boucherie générale à la fin de la pièce.

Le temps de la scène *dans* la scène est ainsi un temps qui résulte, logiquement lui aussi, lorsque le sujet est *analysé, interprété*.

Ainsi, dans le cas du rêve, l'analyse vise le fantasme du rêve comme scène dans la scène, moment où le rêve se réduit à une formule. A une révélation. Celle d'un temps qui, pour précipiter le désir, doit d'abord se présentifier comme temps de l'angoisse.

fondateur, synonyme du refoulement primaire, du traumatisme primitif, de la détresse originale. Moment logique, perdu à jamais pour la représentation, mais qui place le sujet à son point d'« *origine* », à sa jouissance perdue. A ce qui de lui-même s'est détaché, dans une sorte de détresse absolue lorsqu'il a été bercé pour la première fois dans les bras du signifiant.

⁸ « *Ce que la culture véhicule comme étant le monde est un empilement, un magasin d'épaves de mondes qui se sont succédés et qui, pour être incompatibles, n'en font pas moins excessivement bon ménage à l'intérieur de tout un chacun* » (*Ibid.*, pp. 44-45).

⁹ *Ibid.*, p. 46.

Evoquons ici d'abord le rêve fondateur de la psychanalyse, *l'injection faite à Irma*. Dans son propre rêve, Freud se sent coupable devant ses collègues médecins, et il doit prouver que sa méthode, toute dangereuse qu'elle soit, ne peut pas produire de catastrophes telles que la mort d'une patiente. C'est l'histoire du chaudron troué, commente Lacan. Mais derrière cela, comme scène dans la scène, il y a la culpabilité et l'angoisse devant l'Autre sexe, devant les femmes et leur sexualité. Et là, Lacan convoque « L'histoire des trois coffrets », des trois femmes dont la dernière est l'image de la mort - il s'agit d'Irma, de la femme de Freud et d'une femme jeune et belle, mais qui n'est pas une patiente. A ce point du rêve, lorsqu'il regarde dans la gorge d'Irma, il fait une :

« [...] horrible découverte, celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, les sécrétas par excellence, la chair dont tout sort, au plus profond même du mystère, la chair en tant qu'elle est souffrante, qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse. Vision d'angoisse, identification d'angoisse, dernière révélation du tu es ceci - Tu es ceci, qui est le plus loin de toi, ceci qui est le plus informe »¹⁰.

La scène culmine avec l'apparition de la formule de la triméthylamine, qui est un « produit de décomposition du sperme, et

¹⁰ « C'est devant cette révélation du type Mané, Thecel, Phares que Freud arrive, au sommet de son besoin de voir, de savoir, qui s'exprimait jusqu'alors dans le dialogue de l'ego avec l'objet » (Ibid., p. 186). Et encore : « ...l'image terrifiante, angoissante, de cette vraie tête de Méduse, à la révélation de ce quelque chose d'à proprement parler innommable, le fond de cette gorge, à la forme complexe, insituable, qui en fait aussi bien l'objet primitif par excellence, l'abîme de l'organe féminin d'où sort toute vie, que le gouffre de la bouche, où tout est englouti, et aussi bien l'image de la mort où tout vient se terminer, puisque en rapport avec la maladie de sa fille, qui eût pu être mortelle, la mort de la malade qu'il a perdue à une époque contiguë à celle de la maladie de sa fille, qu'il a considérée comme je ne sais quelle rétaliation du sort pour sa négligence professionnelle - une Mathilde pour une autre, écrit-il. Il y a donc apparition angoissante d'une image qui résume ce que nous pouvons appeler la révélation du réel dans ce qu'il a de moins pénétrable, du réel sans aucune médiation possible, du réel dernier, de l'objet essentiel qui n'est plus un objet, mais ce quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent, l'objet d'angoisse par excellence » (Ibid, p. 196).

c'est ce qui lui donne son odeur ammoniacale quand on le laisse se décomposer à l'air »¹¹.

A la fin, ajoute Lacan :

« Il n'y a plus de Freud, il n'y a plus personne qui puisse dire je. C'est le moment que j'ai appelé l'entrée du bouffon, puisque c'est à peu près ce rôle que jouent les sujets auxquels Freud fait appel. C'est dans le texte - appel. La racine latine du mot montre le sens juridique qu'il a en l'occasion - Freud fait appel au consensus de ses semblables, de ses égaux, de ses confrères, de ses supérieurs ¹² ».

Le rêve du père mort est construit de la même manière. A propos de ce rêve, dans le séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, Lacan fait également référence au fantasme dans le rêve¹³. Il conteste ainsi que ce rêve, où le sujet rêve de son père qui est mort, mais qui ne le sait pas (que c'était selon son vœu de fils, ajoute Freud), soit simplement un rêve œdipien ; et que le vœu dernier d'un rêve œdipien soit la castration du père. Lacan considère que le fantasme dans le rêve va plus loin que le vœu œdipien. Derrière la souffrance du fils, il y a son affrontement à l'image du père comme rival¹⁴.

La scène dans la scène ici, c'est le moment où la culpabilité lui revient en tant que le vœu de mort le concerne, lui, le sujet, signe de sa propre abolition. Freud déduit le fragment « selon son vœu », ajouté à la phrase du patient, « mon père était mort mais il ne le savait pas », mais c'est Lacan qui complète cette logique du fantasme dans le rêve : « selon le vœu du fils », meurtrier et meurtri.

Pour conclure sur ce point, celui de la position médiane de l'angoisse entre jouissance et désir, je fais un retour au séminaire X de Lacan et à deux autres formules mémorables qui illustrent bien ce qui sépare le cas où c'est l'amour qui est intermédiaire entre le désir et la jouissance et le cas où c'est l'angoisse qui joue ce rôle.

¹¹ J. Lacan, *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Seuil, 1978, p. 190.

¹² Ibid.

¹³ Paris, Seuil, 2013, p. 75.

¹⁴ Ibid., p. 118.

« Je t'aime, même si tu ne le veux pas » et « Je te désire, même si je ne le sais pas¹⁵ ».

D'un côté, c'est l'amour qui est en position médiane entre la jouissance et le désir, l'amour pour le père : l'Œdipe, ou ce qui en reste chez Lacan, la métaphore paternelle. Côté objet, il s'agit de la production d'un objet agalmatique, posé comme objet du désir.

Dans la deuxième formule, c'est l'angoisse qui vient en position médiane. Et ce qui est produit ainsi, c'est l'objet cause du désir, cause d'angoisse aussi en tant que déplacé par rapport à l'objet du désir. L'objet cause se situe derrière le sujet, contrairement à l'objet agalmatique, et se déduit selon les séquences du temps logique.

Cette patiente arrive en séance avec ces mots : « *je ne sais pas quoi dire* », alors que depuis des années elle parle facilement. Je lui réponds que c'est une bonne amorce. « *De quoi ?* », demande-t-elle. « *De l'acte de parler* », je lui réponds, et j'ajoute que « *pour Freud, ces moments de "résistance" marquent le fait que l'analysant pense à son analyste* ». La patiente s'exclame, « *c'est exact* ». Et tout de suite après : « *J'ai fait un rêve* ».

Dans le rêve, il est question d'un déplacement d'une partie du corps de l'analyste à un endroit où ce bout n'est pas vraiment à sa place. Elle ne peut pas préciser de quelle partie il s'agit, mais c'est en rapport avec la bouche, avec le trou de la bouche. « *Le trou est déplacé* ». Cette phrase lui évoque la valeur de manque du trou, surtout en tant que trou déplacé. Ce déplacement produit l'angoisse et reste énigmatique : « *c'est un rêve sur le désir de devenir analyste, mais je ne m'y retrouve pas, je n'y ai jamais pensé avant* », précise-t-elle.

Dans les séances suivantes, l'analysante revient sur ce rêve et décrypte en quoi, à partir du mystérieux trou déplacé, le rêve a apporté une *révélation* qui lui a permis de mieux positionner l'analyste. Non plus comme objet *agalmatique* mais plutôt comme

¹⁵ *Séminaire l'Angoisse*, op. cit, p. 38.

place vide, inquiétante car déplacée, lui ouvrant en même temps l'accès à un désir jusque-là étranger.

CLINIQUE ET DÉSIR

Autisme : le désir paradoxal

Sheila Abramovitch e Simiramis Castro

Aujourd'hui, l'autisme est un point vulnérable, c'est par ce biais que la psychanalyse reçoit des critiques, elle se confronte à un discours biologique et positiviste, exigeant des résultats rapides et efficaces des professionnels qui travaillent avec elle, ne tenant pas compte de la subjectivité de sujets nommés autistes.

C'est un dialogue difficile parce que nous pouvons rencontrer des chemins et destins différents pour un même phénomène, un symptôme, un syndrome qui, dans la dernière révision du DSM (*Diagnostic Medical and Statistical*), a été élevé à la catégorie nosologique de trouble du spectre autiste. Maintes fois on se demande si nous parlons du même enfant. L'ASD (*Autism Spectre Disorders* ou Troubles du Spectre Autistique) est proposé comme modèle pour un trouble mental dans l'enfance, et par conséquent, atteint des proportions épidémiques alarmantes.

Parler du désir dans l'autisme est en soi un paradoxe. Parce que c'est justement, ce que l'autiste ne peut pas expérimenter : le manque qui engendre le désir. Comment est-il possible que le sujet soit dans la structure du langage sans désir ? Comment est-il possible de nouer les registres réel, symbolique et imaginaire ? Si, pour Lacan, toute expérience humaine est vécue dans ces trois registres.

Ce travail vise à articuler le désir et la structure, et à vérifier dans quelle mesure il est possible, pour un sujet autiste, à la structure si précaire, de tenir dans l'existence avec un désir qui l'encourage. Désir qui est resté anonyme; comme que nous le voyons dans beaucoup d'histoires, comme celle de Marilia, qui a engendré un enfant de père inconnu, au cours d'une nuit d'ivresse qui n'a pas été une nuit de plaisir ; également celle de Maira, stoppée par son mari lorsqu'elle essayait de se jeter de la voiture avec son fils encore dans son ventre ; ou encore Anna, qui n'a pas ressenti les mouvements de son enfant

dans les cinq premiers mois de grossesse et a patiemment attendu pour donner naissance à un enfant mort.

Du désir

Nous pouvons dire que, parmi plusieurs théories sur l'autisme, nous lisons chez Pierre Bruno (1999) que, la « non-fonction du désir maternel » est dans l'étymologie même de l'autisme. Elle situe le sujet à la place de l'objet et non du phallus imaginaire. Forclusion de l'absence de l'autre, c'est précisément cette faille que le sujet autiste essaye de saturer. L'autiste en position d'objet corrobore la complétude de l'Autre. L'autisme est la réponse non réelle de la non-fonction du désir de la mère, incarnant, en tant qu'objet, la forclusion de l'absence de l'Autre.

Pierre Bruno parle de l'absence de nomination ; que rien ne vient nommer le lieu d'où le fils a surgi, que le désir maternel reste un désir anonyme. Ces mères n'ont pas pu légitimer leur propre désir, ni le reconnaître symboliquement, le désir pour cet enfant est resté à la dérive. Néanmoins nous pouvons remarquer qu'il y a un désir, bien que sans être nommé. Face à une absence radicale, l'enfant n'aurait pas survécu.

Des histoires comme celles-ci sont figées chez ces femmes et ces enfants. Prolongements du symptôme maternelle, ces enfants accèdent difficilement au statut de sujet désirant, restant dans l'aliénation signifiante. Ces enfants restent figés à la jouissance du corps, dans le silence de leur voix, craignant l'Autre qui n'est pas venu à leur rencontre, pour les enlever de leur position d'objet. Malgré tout, ces enfants vont tout faire pour maintenir leur silence, pour garder l'Autre en vie.

De la Structure

Les Lefort nous ont appris que le stade du miroir est le moment de la formation de la structure du sujet de l'inconscient. Les données historiques entre six et dix huit mois ne suffisent pas. Le temps et

l'espace seraient le lieu où les trois registres du corps - réel, symbolique et imaginaire – se lient pour former un nœud.

Dans le séminaire *RSI* Lacan appelle nœud borroméen la propriété de ces trois registres - RSI – ils sont noués de telle manière que lorsque l'un d'eux se délie les deux autres se libèrent. L'inscription du signifiant Nom-du-Père garantit le nouement de deux d'entre eux, l'objet *a* étant l'élément qui noue à une position déterminée. Quand le (*a*) est extrait le nœud se défait, en séparant chacun de ses éléments constitutifs.

Et dans le séminaire *Le sinthome* Lacan nous enseigne les nombreuses possibilités d'un sujet de *nouer ses propres roues*, même dans le cas de la forclusion du Nom-du-Père, comme possibles amarrages – non borroméens. *Ce qu'il s'agit dans la psychanalyse est de nouer et dénouer, des liaisons et des dénouements*. Dans l'autisme, l'imaginaire a la même consistance que le réel, soit imaginaire et réelle sont les mêmes et sont mal nouées au symbolique. Un quatrième nœud, celui du sinthome, est perçu comme une singularité, écriture de chaque sujet. L'autiste fait sinthome avec son corps, attache les nœuds en les fermant sur eux-mêmes, dans une jouissance autiste.

Selon Maleval, il y a deux caractéristiques à relever dans l'autisme: la rétention de l'objet de la jouissance vocal, et *le retour de la jouissance dans un bord*. L'auteur privilégie les trois composantes: «l'objet autiste, le double et les îles de compétence ». Il souligne qu'il existe une fonction réparatrice du nœud, un quatrième terme, ce qui permet de faire de nouveaux nouements.

De la Clinique

Nous apportons un exemple clinique, afin de vérifier dans quelle mesure le désir et la structure peuvent être articulés. Raiane, âgé de vingt ans aujourd'hui, a fréquenté l'Hôpital de Jour Pedrinho, de l'hôpital universitaire Pedro Ernesto, de l'Université de l'état de Rio de Janeiro, pendant treize ans. Elle a participé activement aux ateliers d'art, de musique, d'écriture et aux activités physiques, toujours avec beaucoup d'intérêt et pourquoi ne pas le dire, avec joie. Du moins, ce fut le

sentiment suscité chez ceux qui l'accompagnaient sur son chemin, et qui a encouragé les employés à s'investir dans son traitement. Elle donnait de la vitalité au groupe, au contraire de ceux qui restaient isolés dans leurs stéréotypes. Elle semblait être une batterie jamais déchargée.

Elle ne regardait personne, mais avait un rapport intense aux objets, un *hula-hoop*, une poupée, un papier ou à un crayon, toujours en train de les manipuler, se glissait métonymiquement entre les objets, en leur donnant leur propre sens. Ramassait les objets pour elle, sans tenir compte de ce qu'ils étaient déjà utilisés par un autre enfant et si l'autre enfant résistait, elle passait à l'action en devenant agressive. En raison de sa force physique, l'intervention de deux thérapeutes était souvent nécessaire, pour la séparer de l'objet.

Les liens avec d'autres enfants et avec l'équipe, ont été construits tout au long des années, le regard de l'Autre devenait plus supportable, ainsi que leur présence. Elle a construit son propre monde, où elle a commencé à inclure d'autres sujets, et à partager des objets et des expériences quotidiennes avec leur famille et l'école. On peut dire qu'elle a une vie en société. Après sa sortie elle a été invitée à participer à l'enquête, « l'évolution et le diagnostic de l'autisme ». Elle accepte et se présente rapidement sur le lieu.

Je lui ai demandé :

- « Comment vas-tu Raiane, est-ce que tu vas bien ?
- Salut Sheila, est-ce que tu vas bien ? »

Avec sa voix robotique, et ses quelques modulations, lorsqu'elle me reconnaît, elle commence à raconter des faits où on a été ensemble, avec les mêmes phrases de ce temps-là. Elle ne semble pas distinguer le passé du présent.

Donner un baiser sur la bouche de Gabriel, donner un baiser sur la bouche de Marc. Elle a joué à répétitions avec deux poupées, simulant le rapport sexuel, en éclatant de rire. Sans ouvrir de possibilités pour un

glissement signifiant, elle passe près de dix ans, répétant « le *lulu* de Ruan (son frère) et la Raiane entremetteuse. »

Elle fait une sériation avec les noms des enfants qui ont participé aux ateliers et avec les noms des thérapeutes qui étaient avec elle dans le passé.

- « Qu'est-ce que tu as fait là ? Ils m'ont dit que vous faites des biscuits !

3 tasses de farine

2 tasses de sucre

4 œufs, tout mélanger et au four

C'est génial, le gâteau c'est quoi ? Et elle répète la même recette :

3 tasses de farine

2 tasses de sucre

4 œufs, tout mélanger et au four

Je me suis souvenu qu'elle a désigné seulement un ventilateur sur le tableau et sur une feuille de papier un canard, mais elle n'a rien voulu dessiner. Bien qu'ayant terminé l'éducation de base - elle était bonne en mathématiques, en histoire et géographie - elle a beaucoup de difficultés à comprendre des phrases. Elle a appris à lire et à écrire. Sa mémoire est un calendrier, elle est l'agenda de sa mère.

Elle continue à s'isoler si l'autre est en retrait de la scène, si je cesse de parler, elle se ferme, le regard figé, en train de regarder le rien, et nous rappelle le regarde vide de Marie-Françoise, décrit par Rosine Lefort, la collecte de la coquille vide de Francis Tustin.

La mère est conviée à entrer dans la salle, après une première conversation, elle se tourne vers sa fille et lui demande :

- « Que fais-tu à la maison ?

- Hue-hue-huelo (se-se-seint) l'odeur de la chaussette de papa au petit ballon.

- Non, je ne demande pas cela, mais ce que tu fais pour aider maman ?

- Je fais la vaisselle

- Tu fais la vaisselle et qu'est ce que tu fais de plus ?

- Je nettoie la maison

- Et quoi d'autre ?

- Frotter la salle de bain. »

Et continue d'afficher une liste des compétences de sa fille :

- « Quel âge avais-tu lorsque tu as contracté la varicelle ?

- Six ans

- Et la dengue ?

- Neuf ans

- Ah ! Actuellement, elle est ma meilleure amie, n'est-ce pas Raiane ?

- Je suis ssa meilleure amie !

- Oui ? Et tu sais à quel point tu es aimée, non ?

- Oui Maman. »

Je demande comment est la relation avec son père.

« Ah ! Très bien, il l'a beaucoup aidée ! Quand elle avait deux ans et demi, et qu'elle a eu une crise de larmes, pendant environ trois par jour. Rien ne l'arrêtait ! Tout a commencé lorsque son frère est né et qu'elle a commencé l'école. Raiane, est-ce que tu te souviens quand nous sommes allés au club ?

- 1999

- Ensuite, la crise s'arrêta quand elle avait 7 ans

- Comment ont-elles cessé ces crises ?

- Lorsque je et elle ne nous désespérions plus et... Je me suis arrêtée de pleurer ».

Interrogée sur ses projets d'avenir, sa mère s'interpose.

- « Quel cours vas-tu faire Raiane ?

- Corporel (massage)

- Quoi d'autre ?

- Peinture sur tissu

- Et quoi d'autre ?
- De bijouterie. »

On relève de l'entretien avec la mère, le fait que sa grossesse était à haut risque, et qu'elle a dû être au repos la plupart de la gestation, selon les termes mêmes de la mère, c'était une période de *beaucoup d'anxiété*, car sa tante avait perdu plusieurs bébés, et aussi parce qu'elle avait eu une dispute familiale qui a débouché sur un doute.

Une cousine de son mari (ne l'appelle pas par son nom) est tombée enceinte, et sous la pression de ses parents, a déclaré que le père de l'enfant n'avait pas été son premier homme. Le premier était son mari. Cette histoire la laisse très angoissée et très triste.

Pendant la grossesse, la rivalité entre elle et son mari était féroce, surtout lorsqu'il s'agissait du sexe et du nom du bébé. Elle a acheté des vêtements de fille et lui il achetait des vêtements de garçon et il lui dit : « tu devrais acheter des vêtements unisexes ». Raiane est sortie de la maternité en portant des vêtements à volants rose et une veste bleue !

Du rapprochement entre le désir et la structure

Nous savons que le corps autiste peut être une substitution - un objet autistique, reliant les trois registres mal noués - Un sinthome avec son corps. On observe de nouveaux nouages chez Raiane, tels que le corps robotique, le double du miroir, la mère et la mémoire prodigieuse. Aujourd'hui, elle fait des gâteaux, de la manucure, ainsi que des travaux ménagers. Une certaine stabilisation a été atteinte, un apaisement pulsionnel avec l'emplacement de la jouissance hors du corps, avec de petites constructions qui ont fait que le sujet a une certaine altérité.

Dans un premier temps, on observe son corps en train de faire des nouages, émergeant dans la clinique en tant que phénomènes de corps - les larmes, le mouvement en pince ou le balancement qu'elle avait pendant l'enfance. Ces phénomènes de bord, ce sont des formes du retour de la jouissance, caractéristiques chez l'autiste. Ensuite, on observe le phénomène du double, de la mémoire prodigieuse, sans avoir

eu la soustraction de l'objet (*a*) de l'Autre, ce sont de nouveaux nouements.

Raiane construit quelque chose qui va nourrir l'Autre, au travers de la réalisation de *brownies* au chocolat et à l'orange. Elle décore aussi l'Autre avec la manucure dans le quartier. D'ailleurs elle fait le ménage, et elle est l'agenda de l'Autre. Donne quelque chose d'elle-même avec ces petites créations uniques pour faire avec le langage.

Le temps *lalangue* est antérieur au signifiant. C'est le temps des premières vocalises, mélange entre la langue de l'enfant et la *lalangue* maternelle a eu lieu. Il n'y a pas eu l'intégration du trait unaire caractéristique de l'identification symbolique de l'Autre ; ce qui a laissé le sujet en dehors du registre symbolique (Bialer, 2002). L'autiste ne rentre pas, non plus, dans le réel en tant que manque à être, il entre dans le réel sans le manque, donc il est un vrai réel pur, « un petit être vivant qui ne rentre pas dans la demande articulée ».

Pouvons-nous affirmer qu'il y a du désir chez l'autisme ? Est-il possible de modifier la structure ?

Le désir est de l'Autre, entraîné par la libido de l'Autre, Colette Soler avait proposé de traiter l'autisme comme une maladie de la libido. Nous sommes donc en face de deux paradoxes, du côté de la mère : elle désire la naissance de l'enfant, mais il y a un abandon symbolique, et à son tour, l'enfant autiste agit comme si l'Autre n'existait pas, il se défend de ses menaces, en faisant tout pour le maintenir en vie grâce à sa réclusion, car elle est terrifiée de faire face à son incomplétude. Dire qu'il n'y a pas d'Autre dans l'autisme voudrait dire qu'il y a de l'Autre en excès, ce qui est en accord avec la correction des Lefort que l'Autre existe. Il y avait des tentatives, pour Raiane, de nouer inconscient et réel.

Je vais finir avec les mots de Colette Soler pour dire que Raiane a rencontré « un Autre rectifié qui lui a permis de trouver un endroit habitable dans le monde ... (espérons que le monde) et la vie continue à lui offrir un Autre pacifiant ».

Références bibliographiques

Bruno, P. Dans Alberti, S (org). Autismo et schizophrénie dans la clinique de la schizo. Rio de Janeiro : Contracapa, 1999

Bialer, M. (2012). Le corpo dans l'autisme et la schizophrénie. Thèse Doctorale Université Paris 7 Denis Diderot-Université de Sao Paulo, Paris

Lacan, J. (1949) « Le Stade du miroir », In Écrits. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 1998

---- (1974-5) Séminaire, RSI. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed 2008

---- (1975-6) Séminaire, livre XXII, Le sinthome. Jorge Zahar Ed 2007

ÒLefort, R et Lefort, R, La naissance de l'Autre. Salvador, Fator 1990

----- . La pérennisation d'une erreur. En : Revue de la Lettre freudienne. Année XIV, n° 14, 1995.

Maleval, J. C. « Ce qu'il y a de constante dans l'autisme ». Conférence prononcée à l'Ecole Brésilienne de psychanalyse, Belo Horizonte, MG, le 10/05/2010.

SOLER, C. L'inconscient au cil ouvert de la psychose. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

----- . L'inconscient qu'est ça ? São Paulo : Annablume 2012.

TUSTIN, F. Autisme et psychose des enfants. Rio de Janeiro : Imago, 1975.

La position du psychotique à l'égard du désir

Julieta De Battista

Je me propose d'interroger la position du psychotique à l'égard du désir, considéré comme condition absolue et ce qui est à l'origine de la loi dans le sujet¹, indépendamment de son attachement au Nom-du-Père. Je voudrais démontrer que le désir est un concept nécessaire pour la clinique analytique des psychoses et qu'une interrogation rigoureuse de la position du psychotique dans le désir est très importante pour offrir une écoute qui soit à la hauteur de l'éthique spécifique de la psychanalyse.²

Ni Freud, ni Lacan n'a considéré que le désir soit exclusif du sujet névrosé. Cependant la condition du désir psychotique a été moins explorée et plusieurs fois mise à l'écart par rapport à « l'invasion de jouissance », considérée comme caractéristique de la psychose. Cette conception laisse le psychotique dans la position d'objet de la jouissance de l'Autre et ainsi exclut la possibilité de penser sa participation subjective dans sa souffrance.

Freud a signalé très tôt la différence entre se défendre des désirs par le biais du refoulement, en conservant une relation avec eux dans le fantasme – la position du névrosé ; et la réalisation du désir en acte, encore que cela peut impliquer la perte de l'identité et la transformation de l'être dans le délire, par exemple. Dans le cas Schreber, la question qui reste sans réponse pour Freud est justement ce qui amène le président à accepter le désir qu'il doit refouler. Pourquoi, au lieu de se réfugier dans le fantasme, s'est-il réfugié dans la psychose ?³

Dans ce cas, Freud pointe au moins trois positions différentes face au désir inconscient. La première peut s'extraire de la réaction de révolte et de

1 Lacan, J. (1960) "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien". In *Ecrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 814.

2 De Battista, J. (2012) *Le désir dans les psychoses. Problématiques et incidences de la cure dans l'enseignement de Jacques Lacan*. Thèse de Doctorat en Psychopathologie. Université de Toulouse II. Disponible sur internet : <http://www.thèses.fr2012TOU20033/document>. Il y a une version en espagnol parue à Buenos Aires chez Letra Viva en 2015.

3 Freud, S. (1911) "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente." En Freud, dans *Obras completas*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p. 1-76.

rejet radical à l'égard de l'apparition du désir exprimé dans le rêve « il serait beau d'être une femme au moment du coït ». Il « *serait* » beau, mais il n'est pas encore : c'est un désir, et pas une jouissance consommée. Mais ce désir, il le rejette. Le corrélat clinique de cette position de rejet du désir est un malaise qui concerne le corps et qui se présente sous la forme d'une hypocondrie mortifiante, laquelle le précipite dans plusieurs tentatives de suicide : Schreber se sent mort. Il ne désire pas et de ce fait il ne vit pas non plus.

Ici, l'Autre ne compte pas, Freud parle d'un détachement libidinal des objets, d'une incapacité à établir des transferts.⁴ Le circuit semble se fermer dans le destin pulsionnel du retour sur la personne propre et ses conséquences autodestructrices. La position de rejet du désir mène alors à la mortification.

Par contre, dans la deuxième la position « *l'initiative vient de l'Autre* »⁵. Cliniquement celle-ci se manifeste dans le délire de persécution ou dans l'érotomanie : le corps de Schreber est donné pour qu'il soit abusé, l'Autre veut tuer son âme. En ce qui concerne le désir, c'est l'Autre qui désire, pas lui. Freud souligne que l'accusation d'assassinat d'âme cache en réalité une auto-accusation (n'est-ce pas lui-même qui s'est « *suicidé* » quand il a refusé le désir qui le liait au sentiment d'être en vie ?)

La position de révolte radicale s'est maintenant modalisée et inclut un détour. Le corps rentre maintenant dans le circuit de l'Autre. Le désir rejeté initialement est attribué à l'Autre, celui qui a pris l'initiative de l'aimer et/ou de lui porter préjudice. Freud précise que le persécuté ne projette pas dans le vide, mais qu'il se guide par la connaissance qu'il a de son propre inconscient. Ce qu'il rencontre dans l'Autre garde une similitude avec ce qu'il a rejeté de lui-même.⁶ C'est le désir rejeté qui réapparaît dans la persécution.

⁴ Freud, S. (1914) "Introducción del narcisismo." En Freud, dans *Obras completas*, Vol. XIV. Buenos Aires : Amorrortu Editores, 1976, p. 65-98.

⁵ Lacan, J. (1955-1956) *Le séminaire, Livre III. Les psychoses*. Paris, Seuil, 1981.

⁶ Freud, S. (1921) *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*. En Freud, dans *Obras completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p. 213-226.

À la différence du névrosé, le persécuté connaît son inconscient et de ce fait il peut l'exposer crûment.

Cette deuxième position n'est pas compatible non plus avec le refoulement ; peut-être est elle plutôt compatible avec le destin pulsionnel de la transformation dans le contraire : ce n'est pas moi qui désire, c'est l'Autre. Lacan reformule cet aspect en disant qu'il y a dans le délire de persécution une tentative de restituer ou d'instituer un désir dans l'Autre, étant donné que le psychotique n'a eu pas accès à la symbolisation du désir de la mère qui se produit par le biais du phallus *via* l'opération du Nom-du-Père.⁷ Le désir est attribué à l'Autre, ce n'est pas lui qui pense qu'il serait beau d'être une femme dans l'acte du coït : c'est l'Autre qui veut abuser de lui et le prendre comme une « *salope* ». Entendre la persécution dans ces termes implique de laisser de côté les aspects déficitaires pour introduire à la dimension transférentielle.

La troisième position que nous pouvons extraire du cas Schreber est celle que Freud nomme « *réconciliation* » ou acceptation du désir inconscient qui avait été initialement rejeté. Cette position correspond cliniquement avec le moment paraphrénique du délire, c'est-à-dire avec la solution apportée par la métaphore délirante « être la femme de Dieu ». Celle-ci rend la jouissance supportable et accomplit le désir qui était apparu d'abord dans le rêve. Il s'agit d'un accomplissement asymptotique du désir, celui-ci a trouvé enfin un soutien dans le délire, lequel organise de ce fait une certaine stabilité du monde et de l'être.

À la différence de la première et de la deuxième position, ici la révolte et le rejet se sont transformés en consentement, en une cession qui amène Schreber à une transformation de l'être : la mort du précédent et l'avènement d'un nouvel être par l'émasculatation. Cette subversion a besoin de l'autosacrifice. Maintenant, il ne s'agit plus d'un possible court-circuit de l'action, mais d'une action qui a valeur d'acte, qui promeut une transformation du sujet.

⁷ Lacan, J. (1957-1958) *Le séminaire Livre V Les formations de l'inconscient*. Paris, Seuil, 1998, p. 480.

La dimension de l'Autre est prise en compte et s'est pluralisée : elle ne concerne pas seulement la relation au persécuteur, sinon qu'elle inclut aussi l'amour à sa femme et le fait de s'adresser à nous en tant que destinataires de son témoignage.⁸ Un aspect sublimatoire semble s'incorporer, dans la mesure où la publication des *Mémoires* a une utilité sociale. De plus, la trame de la solution inclut un savoir-faire avec le corps dont l'expérience s'éloigne de la mortification hypocondriaque du début.

Nous avons souligné d'abord la position de rejet du désir qui s'accompagne de la mortification du corps (manifeste dans l'hypocondrie et les passages à l'acte suicidaires). Deuxièmement, nous avons remarqué la position qui tente d'instituer un désir dans l'Autre par le biais de la persécution ou de l'érotomanie. Et finalement nous avons souligné une certaine réalisation du désir, soutenue dans le délire asymptotique.

Ce sont trois formes du désir dans les psychoses qui ne sont médiatisées ni par le refoulement ni par le recours au fantasme. Trois formes du désir dont la relation à l'action est alors plus directe, et de ce fait posent le problème du court-circuit de la réalisation du désir dans le passage à l'acte. La question qui en découle est : comment soutenir un désir qui peut être souvent en relation immédiate à l'action ?

Passons maintenant à l'utilité clinique que cette distinction peut apporter. Localiser le point dans lequel le sujet se trouve par rapport au désir oriente la cure. Je pense que là est le sens qu'on peut donner à l'indication de Lacan : « c'est le désir qui maintient la direction de l'analyse.⁹ » La question est de savoir : « Où est le sujet comme tel ? Est-il au point où il désire? ¹⁰ ».

Dans la première forme que nous avons signalée, le sujet est dans le point de rejet ou d'abolition du désir dont l'expression clinique est la mortification hypocondriaque, qui est un invariant de toute psychose et qui dans plusieurs cas apparaît sous la forme de la mort du sujet. Il s'agit d'un

⁸ Lacan, J. (1958) "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose" dans *Écrits, op.cit.*

⁹ Lacan, J. (1958) « *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* » dans *Écrits, op.cit.*

¹⁰ Lacan, J. (1958-1959) *Le séminaire Livre VI Le désir et son interprétation*. Paris: Éd. La Martinière, 2013.

désir à l'état pur, c'est-à-dire d'un désir de mort qui s'éteint logiquement dans sa réalisation.¹¹ Je propose de penser que l'angoisse hypocondriaque et même quelques phénomènes psychosomatiques dans les psychoses ont valeur d'indiquer un moment de rejet du désir inconscient dans le traitement de la jouissance, avec ses conséquents effets de mortification : le corps apparaît dans sa dimension réelle, point logique pour le psychotique dans son désir, étant donné que dans sa structuration il méconnaît l'Autre et le phallus.¹²

Ces épisodes, qui parfois sont confondus avec la dépression, nous montrent la présence d'un désir qui confine à la mort, nous alertent sur une limite dans la jouissance qui a été dépassée.¹³ En même temps, ils nous indiquent rétroactivement la nature du support préalable et les points où il a échoué. Ce ne sont pas des moments analysables car ils impliquent un détachement des objets, un refus de l'Autre. Le désir dans sa forme pure et simple conduit à la douleur d'exister à l'état pur.¹⁴ La position du psychotique à l'égard du désir impacte le corps.

Le fait que cet état de mortification ne soit pas constant montre la nécessité de penser à d'autres formes possibles du désir : pas aussi pures, mais développées, même masquées et qui ne sont pas si proches du passage à l'acte.

La deuxième forme proposée est celle qui tente de restituer le désir dans l'Autre, soit par la persécution ou l'érotomanie. C'est ce que Lacan appelle un « désir congelé¹⁵ », qui introduit une certaine fixation et un certain support que nous ne retrouvons pas dans la première forme. La sortie par la persécution permet de réduire le malaise hypocondriaque dans la mesure où le circuit du désir s'ouvre à l'Autre. Freud signale que chez le sujet persécuté le refus du désir inconscient procède d'un surinvestissement d'indices

¹¹ Lacan, J. (1959-1960) *Le séminaire, Livre VII L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

¹² Lacan, J. (1961-1962) *Le séminaire, L'identification*. Inédit

¹³ Lacan, J. (1960) « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » dans *Écrits, op.cit.*.

¹⁴ Lacan, J. (1958-1959) *Le séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*. Paris, La Martinière, 2013.

¹⁵ Lacan, J. (1974-1975) *Le séminaire RSI*, Inédit.

minimes de l'inconscient de l'Autre.¹⁶ Il rejette l'inconscient mais dans ce même geste, devient extrêmement sensible au désir inconscient de l'Autre. Freud localise le dernier ressort de cette « *sensibilité au désir* » dans l'accroissement de la prétention d'être aimé.

La supposée absence du désir dans les psychoses produit ainsi une avidité et une sensibilité extrême au désir de l'Autre.¹⁷ Le psychotique tente d'instituer dans l'Autre cette expérience du désir, laquelle ne le lui a pas été transmise dans le moment de sa constitution. La persécution implique une dimension transférentielle où la clef est la réponse que l'Autre donne à cette tentative de restituer un désir.

La troisième forme que nous avons remarquée concerne spécialement le problème du support du désir dans les psychoses. Un désir plus proche de la réalisation, sans la fixation du fantasme, est aussi un désir qui reste plus proche du court-circuit. Alors, la difficulté supplémentaire est : comment soutenir le désir ? Le désir est le point essentiel d'où l'être du sujet tente de s'affirmer, c'est un soutien de l'existence.¹⁸ Quel support pourrait-il y avoir si on renonce au support fantasmatique du père ? Le psychotique ne se réfugie pas dans le fantasme, il se détache de l'Autre. Pourquoi laisserait-il tomber cet état narcissique pour se lier à nouveau à l'Autre ? La question est de savoir comment s'établit le lien social dans les psychoses ; et de quel type de lien s'agirait-il ? Ce qui est en jeu, est de pouvoir localiser la position du sujet à l'égard du désir et le support qui peut le soutenir : l'art dont chaque sujet est capable.

Au moins trois formes possibles du désir dans les psychoses se détachent dans notre parcours. À savoir, les formes pures ou simples du désir, qui se définissent par leur tendance à la *réalisation*, qui désirent l'impossible et de ce fait, sont toujours au bord de la mort, et nous confrontent avec ce réel. Dans un sens strict, la *réalisation* du désir implique logiquement son abolition. Donc ces formes du désir sont des formes

¹⁶ Freud, S. (1921) *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*. En Freud, S., dans *Obras completas*, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976, p 213-226.

¹⁷ De Battista (2012) *op. cit.*

¹⁸ Lacan, J. (1958-1959) *Le séminaire Livre VI Le désir et son interprétation, op.cit.*

mortifiantes, proches du passage à l'acte, formes que nous proposons d'appeler « *antigoniques* ». Nous retrouvons l'expression clinique de ces formes dans les épisodes mélancoliques et hypocondriaques qui peuvent se présenter dans toutes les formes de psychoses et indiquent qu'une difficulté de soutenir le désir est à l'œuvre, laissant le sujet à la merci d'un désir pur, en bordure du court-circuit de la mort. En revanche, les petits indices de vitalisation, la récupération du sentiment de la vie nous mettent sur la piste de l'opérativité du désir.

Cette *réalisation*¹⁹ du désir, dans son extrême pureté, est différente des autres formes du désir qui sont impures, congelées, soutenues par exemple dans le délire. Ces formes du désir nous introduisent dans ce que nous dénommerons « *réalisations délirantes du désir* », peuvent prendre un biais asymptotique comme dans le cas Schreber où le délire fonctionne comme support du désir et le soutient dans l'infinisisation de la solution asymptotique (le délire concrétise le désir originairement refusé).

Les formes mortifiantes ou *antigoniques* du désir, qui tendent vers sa *réalisation*, sont des formes peu stables car souvent elles mènent au bord du passage à l'acte. Par contre, les formes délirantes de la réalisation du désir introduisent déjà un support plus permanent, mais souvent elles sont accompagnées d'une fixation dans le délire qui empêche de circuler dans d'autres liens sociaux.

Nous retrouvons ainsi notre troisième forme du désir dans les psychoses où celui-là est soutenu dans la constitution d'un certain lien social. Dans ces formes, l'introduction du social semble nous parler d'un aspect sublimatoire, ce qui paraît faire la différence entre la seconde forme et la troisième. Celle-ci inclut ce que Freud a appelé la capacité créatrice ou le talent artistique en jeu dans la sublimation. Joyce nous montre que le support asymptotique n'est pas nécessairement délirant²⁰ : le *sinthome*²¹ « désir d'être un artiste » se soutient aussi dans l'asymptote et dans la constitution d'un Autre à qui le sujet peut manquer : l'écrivain qui

¹⁹ *Realización* dans l'original ntd.

²⁰ Lacan, J. (1975-76) *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. Paris: Seuil, 2005.

²¹ En français dans le texte.ndt.

maintiendra occupées les critiques pendant des siècles ou la femme qui manque à Dieu.

En ce sens, il y a des talents artistiques exceptionnels, des créateurs de génie. Mais il y a aussi, l'art plus quotidien, usuel, fréquent, qui appartient à ceux qui arrivent à nos portes et qu'il faut qu'on puisse reconnaître. Ce soutien du désir dans le lien social ne prend pas forcément un biais de persécution ou érotomanaïque. Dans beaucoup d'occasions, il peut se produire dans une rencontre analytique puis se transférer à d'autres discours.

La question qui se pose est : qu'est-ce que rencontre le sujet psychotique ? L'indifférence, ? Le refus ? La peur ? L'angoisse ? L'idéal ? La fascination ou l'admiration ? De cette réponse semble dépendre le sort de la rencontre. C'est en ce point que nous pensons que l'analyste est avantagé par rapport à d'autres possibles interlocuteurs.²² La position qu'il aura pu atteindre dans la traversée de son analyse le laisse à la porte d'être un *partenaire*²³ à la mesure, pour le sujet psychotique (si la rencontre peut se produire et si le psychotique donne son consentement à un nouveau circuit.) Le psychotique peut se maintenir dans le circuit aliénant de l'Autre préalable,²⁴ celui du désir non symbolisé et dévorant qu'il a refusé, de même qu'au père imposteur qui prétendait le réguler. Mais il y aurait aussi la possibilité qu'il s'ouvre à un nouveau circuit à partir de la rencontre avec un désir spécial, le désir de l'analyste.

La position de l'analyste exclut la réponse par la peur, l'angoisse, l'admiration, la fascination ou l'objectivation. L'analyste a autre chose à offrir : il supporte par sa présence ce désir, se fait ainsi cause du désir de l'analysant et c'est là où Lacan a situé l'efficacité du discours analytique. Je conclus alors qu'il pourrait y avoir une sorte « *d'attraction élective* ²⁵ » d'affinité entre le psychotique et l'analyste.

²²Lacan, J. (1967) "*Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne*". Inédit.

²³ En français dans le texte.ndt

²⁴ Lacan, J. (1960) "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" dans *Écrits, op.cit.*

²⁵ Je prends la référence de la métaphore chimique de Goethe dans *Affinités électives*. Deux substances chimiques qui étaient indissolublement unies peuvent se séparer à partir de

l'introduction d'une troisième substance, en formant ainsi une nouvelle combinaison. C'est comme si l'attraction initiale pouvait se rompre à partir de l'apparition d'une autre substance qui a plus d'affinité que la première, comme s'il s'agissait d'une sorte d'« affinité élective ». Une nouvelle rencontre peut produire la séparation et la formation d'un nouveau corps, c'est à cette place que la rencontre avec l'analyste peut venir. C'est la réponse ce qui compte le plus et non pas la supposée gravité de la position psychotique.

L'INSUPPORTABLE DIVISION

Paola Malquori

Au cours de la séance du 13 mai 1959 du séminaire « *Le désir et son interprétation* », Lacan s'interroge sur la fonction de l'analyste et sur le sens de l'analyse et il y soulève la question du mouvement analytique, « en perpétuel glissement dialectique¹ ».

On peut se demander à partir d'un cas clinique quel est le rapport entre le désir, le sujet qui désire et le monde environnant car le désir, qui se présente avant tout comme désordre, fait la spécificité de la chose freudienne.

Sara est une jeune femme de vingt ans que je vois en traitement depuis deux ans.

Elle est arrivée après une période de crise qui l'avait amenée à changer d'école brusquement durant la dernière année de lycée. Elle avait aussi déclaré à sa famille qu'elle avait subi des violences de la part d'un inconnu dont elle avait accepté l'offre de l'accompagner en voiture. Elle ne voulait rien dire d'autre sur ces violences.

A quinze ans elle découvre qu'elle est atteinte d'une maladie, le syndrome néphrotique auto-immune qui aboutira lentement à une insuffisance rénale. La thérapie médicale qu'elle suit peut seulement aider à retarder ce destin fatal.

Lors des premières rencontres elle me dit qu'elle ne prend pas ses médicaments régulièrement parce qu'elle les oublie et parce que, comme elle dit, « *De toute façon, ce n'est rien* ». Elle laisse paraître à travers le *ne* de la négation une tentative de nier le réel contingent de la maladie et de mettre au défi les médecins qui contrôlent ses analyses et ne s'aperçoivent pas qu'elle ne prend pas ses médicaments.

¹ « *Tout ce que celle-ci comporte de maladresse, de confusion, et de mal assuré, même dans ses principes, tout ce que contient d'équivoque dans notre pratique, où se retrouve toujours ce que l'on voulait éviter, à savoir la suggestion, la persuasion, la construction, voire la mystagogie, toutes ces contradictions dans le mouvement analytique ne font que mieux accuser la spécificité de la chose freudienne.*», J. Lacan, *Le Séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 13 mai 1959, L Martinière, , p.424.

« *De toute façon, ce n'est rien* », une expression qui veut dire pour elle : « *Tout passe, ne t'inquiète pas* », comme on dit aux enfants. C'est une expression qui maintient donc sur la scène le semblant du « *Tout va bien* ».

En ne prenant pas les médicaments que les médecins lui imposeraient de prendre à cause de sa maladie, elle cherche de façon imaginaire² à contrôler et à gérer la situation. En cela elle cherche à tromper les médecins en défiant le savoir de la science mais aussi le temps, le temps qu'il lui reste avant que l'insuffisance rénale se manifeste, rendant la dialyse nécessaire, qui représente pour elle l'unique solution, entre la vie et la mort.

La maladie auto-immune s'impose à elle comme un réel, un Un sous la forme de la dialyse comme l'unique remède qui peut la maintenir en vie et la séparer de la mort, le maître absolu.

Entre temps elle sort simultanément avec deux garçons et se partage entre les deux, littéralement et au prix de mille stratagèmes : un jour avec l'un, un jour avec l'autre. Elle partage ainsi son temps jusqu'à ce qu'elle se demande : « *Mais comment ai-je pu me mettre dans une situation pareille ? Comment pourrais-je choisir l'un des deux ?* ».

Elle dit qu'elle a déjà choisi, mais elle ne sait pas se décider, elle est dans une impasse entre la pensée et l'action³, une division du sujet entre savoir et vérité, division entre le savoir et l'acte.

Elle dit de l'un deux : « *Dès qu'il se sent mal il s' imagine être malade, et moi alors ?* »

Ceci est la question du sujet avec toutes les déclinaisons que peut assumer la demande, c'est-à-dire dans les énonciations, dans les défilés de l'articulation signifiante que le moi assume dans ses relations avec l'autre : « *Et alors, qu'est-ce que je devrais penser ?* » ; « *Et alors, que devrais-je dire ?* » ; « *Et alors, que devrais-je faire ?* » pour finalement arriver à la vraie demande : « *Et alors moi, qu'est-ce que je suis ?* ».

² « *Si l'élément imaginaire, à savoir la relation du moi, m, à l'autre, i(a), intervient donc à la troisième étape du schéma, c'est en tant qu'elle permet au sujet de parer à sa détresse dans sa relation au désir de l'Autre.* », Ibidem, 12 novembre, p. 29

³ « *Le ne du je ne sais, ne porte pas sur le sais, mais sur le je .* », J. Lacan, L'identification, Séminaire 1961-1962, Publications hors commerce, Document interne à l' ALI, p. 30

Enigme du choix par rapport au désir, désir obscur, opaque de l'Autre, face auquel le sujet se trouve *hilflos*, privé de soutien.⁴

Détresse originaire du sujet, expérience traumatique difficile à refouler, quand l'être du sujet est marqué par la maladie, marque de la présence simultanée dans le corps de la vie et de la mort, marque du monde, ce monde que Lacan, dans son séminaire *L'Angoisse*, définit comme un lieu où se presse le réel⁵

C'est la première division insupportable à laquelle le sujet doit faire face. D'un côté le monde, de l'autre la scène de l'Autre, l'énigme de son désir obscur, opaque, auquel le sujet se confronte et qui crée une distance irréductible. Le sujet cherche à la colmater à travers le fantasme, lieu de sortie, lieu de référence à travers lequel le désir, métonymie de l'être, apprendra à se situer⁶. Mais c'est aussi à travers le fantasme comme moyen, au travers duquel le désir condescend au plaisir, dans le sens freudien du terme⁷, comme l'indique le losange dans la formule du fantasme $S \langle \rangle a$, formule qui illustre le sujet divisé en tant que toujours poussé par l'objet (*a*) et en même temps, projeté vers lui.

Dans la leçon du 27 mai 1964 du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan en fait une question topologique et dit que ce petit losange est un bord fonctionnant⁸. La partie inférieure du losange est un *vel* constitué par la première opération essentielle sur laquelle se fonde le sujet, c'est-à-dire l'aliénation :

«L'aliénation consiste en ce vel qui [...] le condamne à n'apparaître comme sujet que dans cette division que je viens, me semble-t-il - suffisamment d'articuler en disant que, s'il apparaît d'un côté

⁴ *Ibidem* p. 27

⁵ « Je vous pose cette distinction essentielle des deux registres du monde, l'endroit où le réel se presse à cette scène de l'Autre où l'homme come sujet à se constituer, à prendre place comme celui qui porte la parole, mais qui ne saurait la porter que dans une structure de fiction. » J. Lacan, *Le séminaire Livre X, L'Angoisse*, séance du 12 novembre 1958, Paris, Seuil, p.30

⁶ « C'est pourquoi ce que je vous désigne ici comme étant le lieu d'issue, le lieu de référence par où le désir va apprendre à se situer, c'est le fantasme. » J. Lacan, *Le séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 12 novembre 1958, Paris, Seuil, p. 30

⁷ « (...) le désir se présente avec le caractère que désigne le mot *lust* en anglais, qui veut dire aussi bien convoitise que luxure. Vous trouvez le mot en allemand dans l'expression *Lustprinzip*, et vous savez qu'il garde toute l'ambiguïté qui oscille du plaisir au désir". *Ibidem*, 13 mai 1959, p. 425.

⁸ J. Lacan, *Le séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séance du 27 mai, Paris, Seuil, p.233.

*comme sens produit par le signifiant, de l'autre il apparaît comme aphanisis*⁹.

L'utilisation de la parole « *condamne* », indique le rapport de dépendance du sujet à l'Autre. Elle indique la perte de liberté du condamné, la division nécessaire qui met le sujet face à deux manques, le sien et celui de l'Autre, tous deux représentés au point d'intersection des deux ensembles, dont la réunion comprend la perte de quelque chose pour les deux. Par rapport à la perte, la division peut devenir insupportable.

Le terme « *condamne* » rappelle en outre ceux de crime et de sanction. On peut penser à Hamlet que Lacan choisit dans le séminaire VI comme exemple paradigmatique des accidents relatifs à l'évolution du désir par rapport à la castration, « clef secrète de l'humanisation de la sexualité ¹⁰ ».

L'évolution du désir, son humanisation, passe donc à travers la prise en charge de la castration, castration de la mère d'un côté, qui renvoie à celle du fils à travers le désir d'un père.

Dans la tragédie de Shakespeare, *S(A barré)*, le signifiant du manque dans l'Autre, arrive de manière non symbolisée à travers les paroles du fantasme du père tué, paroles murmurées à l'oreille du fils et apparues à l'improviste pour révéler un manque redoublé, la mort dans l'instant du pêché.

La scène est à l'inverse de celle du processus analytique car dans le cours de la cure, l'analyste n'énonce aucune vérité par rapport à la traversée du fantasme.

A partir de ce renversement initial, il n'y a aucune possibilité pour Hamlet de tisser une trame symbolique autour du manque, d'utiliser le fantasme, de le traverser, afin d'avoir à faire avec l'objet (*a*) que Lacan arrivera à formuler, toujours en 1964, comme le représentant du manque, perte nécessaire causée pour le petit d'homme dès son entrée dans la vie et

⁹ *Ibidem*, p. 235

¹⁰ J. Lacan, *Le séminaire Livre VI, Le désir et son interprétation*, séance du 29 avril 1959.

dans le langage, l'humanisation sanctionnée par la rencontre avec le désir de l'Autre.¹¹

Dans le moment de *fading*, le sujet se trouve confronté avec la demande qui porte le désir, demande adressée à l'Autre, champ dans lequel le sujet est aliéné et qui s'exprime dans le « *Che vuoi?* ». Que celui-ci soit compris comme « *Que me veux-tu?* »¹² ou comme « *Quelle place dans le moi veux-tu que j'occupe?* », question qui renvoie à l'identification narcissique dans son rapport au désir, à l'identification primaire¹³, c'est-à-dire au grand I sur lequel le parcours du sujet se termine dans le graphe du désir, graphe que Lacan construit pour illustrer les rapports du sujet parlant avec le signifiant.

Dans la confrontation sans fin du sujet barré avec le petit (*a*) du fantasme, à travers lequel le sujet cherche à rejoindre l'Autre, dans l'illusion d'éviter l'insupportable insatisfaction de la division entre le sujet et l'objet et entre le sujet et l'Autre, signe du manque-à-être, on peut établir un parallèle avec ce que Lacan dit dans sa formule « *Il n'y a pas de rapport sexuel* » et sa thèse du désir indestructible, inarticulable, mais articulé dans un signifiant.

« Psychanalyste, c'est du signe que je suis averti. S'il me signale le quelque chose que j'ai à traiter, je sais d'avoir à la logique du signifiant trouvé à rompre le leurre du signe, que ce quelque chose est la division du sujet : laquelle division tient à ce que l'autre soit ce qui fait le signifiant, par quoi il ne saurait représenter un sujet qu'à n'être un que de l'autre.

*Cette division répercute les avatars de l'assaut qui, telle, l'a affrontée au savoir du sexuel, - traumatiquement de ce que cet assaut soit à l'avance condamné à l'échec pour la raison que j'ai dite, que le signifiant n'est pas propre à donner corps à une formule qui soit du rapport sexuel».*¹⁴

La division du sujet et ses problèmes témoignent donc d'un traumatisme, c'est-à-dire de l'absence d'un signifiant qui articule le savoir

¹¹ J. Lacan, *Le séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séance du 17 juin 1964.

¹² J. Lacan, *Le séminaire Livre X, L'angoisse*, séance du 14 novembre 1962.

¹³ « *Si ce processus aboutit à ce noyau de l'identification, c'est que la mère n'est pas simplement celle qui donne le sein, elle est aussi celle qui donne le seing s.e.i.n.g. de l'articulation signifiante.* » J. Lacan, *Le séminaire Livre XI, Le désir et son interprétation*, p. 43.

¹⁴ J. Lacan, « Radiophonie », *Autres écrits*, Seuil, 2001, p.413,

sur le rapport sexuel, qui articule un savoir sur la jouissance du sujet qui fait signe dans le symptôme, et un savoir sur la jouissance de l'Autre.

Je conclurai avec un témoignage de Sara qui me raconte un rêve :

« Je suis à l'hôpital et je viens de savoir que j'ai seulement une semaine à vivre. Alors je pense qu'est-ce que je fais ? Qui vais-je voir ? Avec qui est-ce que je veux être ? Si je le dis, tous voudront être avec moi, alors je me dis : tous, non ».

De l'insupportable à l'impossible, de l'universel au particulier. Le rêve met en scène l'appel à une division nécessaire (« *Tous, non* », pas tous/pas toute) qui déplace l'angoisse de mort et signale un autre savoir impossible à dire (« *Si je le dis, alors...* ») sur le versant du moi qui se trouve n'être que Un-parmi-les-autres.¹⁵

Ce rêve nous dit que le nécessaire du symptôme qui ne cesse pas de s'écrire à travers le réel contingent de la maladie du corps implique un point de suspension, un déplacement de l'angoisse de mort imminente, à la question de son rapport à l'autre : « *Qui verrai-je ? Avec qui est-ce que je veux être ?* » C'est la demande que Sara choisit pour parler de son particulier, du symptôme nécessaire, pour dire quelque chose du point de suspension qui réside dans le passage du contingent au nécessaire, point de suspension qui s'attache à tout amour.

Comme le dit Lacan dans son séminaire *Encore*, leçon du 26 juin 1973 :

« Ce savoir, qui structure d'une cohabitation spécifique ce qu'il en est de l'être qui parle, ce savoir a un plus grand rapport avec l'amour. Car ce dont se supporte tout amour est très précisément ceci, d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients¹⁶ » étant donné que le savoir est une énigme qui, pour l'être parlant, s'articule dans un discours et que « rien n'est sinon dans la mesure où ça se dit que ça est¹⁷ ».

C'est dans la contingence de l'amour qu'advient la rencontre avec le partenaire du symptôme, symptôme que nous avons défini comme nécessaire parce qu'il écrit pour chacun de manière singulière la trace de l'exil du rapport sexuel.

¹⁵ J. Lacan, *Le séminaire Livre XX, Encore*, séance du 26 juin 1973, P.181, Paris, Seuil, 1975

¹⁶ *Ibidem*, p.182.

¹⁷ *Ibidem*, p.174.

La rencontre entre le contingent et le nécessaire crée un temps de suspension, l'instant de l'illusion, le mirage de ce que serait le rapport sexuel qui s'articulerait et s'écrirait :

« *Tout amour, de ne se substituer que de cesser de ne pas s'écrire, tend à faire passer cette négation au ne cesse pas, ne cesse pas, ne cessera pas de s'écrire*¹⁸ ».

Ceci est le destin et le drame de l'amour qui, à travers l'inconscient, supplée à l'inexistence du rapport sexuel.

Ce temps de suspension dans l'amour qui crée l'illusion que quelque chose du rapport sexuel non seulement s'articule mais s'inscrit, et qui rêve du passage du contingent au nécessaire, peut être renversé dans l'analyse qui, par son discours, transforme le point de suspension en précipitation, pour passer du nécessaire au contingent, c'est-à-dire pour passer du symptôme nécessaire qui continue de s'écrire à la rencontre avec le contingent. Ceci est preuve de l'amour le plus digne, celui qui situe le savoir en place d'énigme.

Traduction: Chantal Degril

¹⁸ *Ibidem*, p.184

**Arriver à savoir ce que l'avare a perdu quand on lui a
volé sa cassette, on apprendrait beaucoup
à propos du désir¹**

Bela Malvina Szajdenfisz

« [...] *l'inconscient ce n'est pas que l'être pense...
l'inconscient c'est que l'être en parlant jouisse
et ne veuille rien en savoir de plus.* »
Lacan, 1973

Lacan rapporte cette citation de Simone Weil dans le séminaire *Le désir et son interprétation* quand il nous appelle à occuper, en tant que psychanalystes, la place d'(a), objet qui cause le désir du sujet, éclaire quelque chose de sa vérité.

Je me suis saisie de cette citation comme d'une métaphore pour le cas clinique dont il va être question à cause du signifiant « avare » et ses dérivations - « radin » et « avarice » - qui sont présents dans les dits d'une jeune femme en processus analytique. Elle est à la recherche d'un savoir sur le secret familial qui fait énigme pour elle. Elle cache « dans son coffre » l'objet précieux, le père biologique, elle ne voulait pas le perdre mais elle n'y avait pas accès à cause du dit maternel prohibitif lors de son adolescence et de la mauvaise rencontre, à cette époque, avec ce père.

Le fragment de ce cas clinique, qui a beaucoup contribué à mon expérience clinique, concerne Verónica, patiente de vingt sept ans, qui revient dans sa ville d'origine, Sao Paulo² après de nombreuses aventures autour du monde, accompagnant les parents qui l'élevèrent, elle est à la recherche du père qui lui fut « arraché » dès son enfance.

¹ Le titre a été extrait d'une phrase de Simone Weil, écrivain français, citée par Lacan. Dans *Le séminaire VI, Le désir et son interprétation*, leçon 20, Paris, Le Seuil, 2013.

² Dans cet article, les villes et professions utilisées par l'auteur sont fictives.

Verónica travaille pour une ONG³ comme journaliste. Elle a quitté la ville où sa famille vit aujourd'hui parce qu'elle voulait s'éloigner de son contrôle. Elle parle de son désir de chercher son père biologique et Tiracolo, le fiancé d'Alagoas qui a déménagé dans une autre ville au nord du Brésil pour passer un concours public de magistrè supèrieur. Verónica ne l'a pas accompagné. Elle dit qu'elle l'aime mais elle a peur de reprendre de nouvelles pèrègrinations. Elle attribue à l'université d'être un obstacle dans sa vie parce qu'enfant, elle a été obligée de vivre avec ses parents à l'étranger, à cause de leurs *masters* et de leurs doctorats et maintenant elle voit cela se répèter à l'âge adulte. Elle dit qu'elle ne veut pas revivre la même situation et qu'elle veut construire sa propre famille sur un autre modèle familial que celui dans lequel elle a été élevée.

Lors de son premier entretien, Verónica se plaint de gastrite et se présente avec des boutons sur tout le corps, sans diagnostic précis. Les boutons visent le symptôme, donnant à voir qu'il y a là un message. Elle est le messager qui porte ses marques. Son code personnel est gravé sur son corps, exigeant un déchiffrement.

Les parents biologiques de Verónica se sont connus à Sao Paulo ; alors qu'ils étaient encore étudiants en biologie, ils commencèrent à vivre ensemble quand elle vint au monde. Encore petite, ils se séparèrent. Sa mère connut Figueiredo⁴, son père adoptif, quand elle suivait le cours de *master* et elle finit par se marier avec lui. Verónica qui voulait beaucoup avoir un père, arracha, lorsqu'elle avait cinq ans, la photo de son père biologique de l'album de bébé et la remplaça par celle de Figueiredo, son père adoptif qui, simplement rit. Elle se plaint jusqu'à aujourd'hui d'avoir perdu son vrai père pour un père qui l'adopta partiellement parce qu'il avait promis de lui donner son nom et ne le fit

³ ONG – Organisation non gouvernementale qui travaille en communautés de bas recours.

⁴ Nom fictif pour souligner la notoriété du nom de famille. Baptista Figueiredo João a été le trentième président du Brésil durant la période de 1979 à 1985 et le dernier président de la période du régime militaire.

jamais. Comme il avait passé un doctorat à l'étranger, la famille dut l'accompagner et on ne parla plus jamais de ce changement de nom.

Verónica évoque un passage traumatique de son adolescence durant l'une des séances. Silbas, son père biologique vint à sa rencontre mais sa mère intervint, empêchant l'approche, ne consentant seulement qu'à ce qu'il paie les études de sa fille, ce qu'il fit durant une période courte. Verónica se vit, à cause de l'interruption du paiement de ses études, dans l'obligation de travailler mais elle ne put solder sa dette qu'avec l'aide du père adoptif. Cela irrita sa mère à un tel point, qu'elle exigea que sa fille intente un procès contre son propre père. Elle imagine avec son imagination d'adolescente que son père ne va plus jamais vouloir la voir. Elle dit ne vouloir aucun contact avec lui mais elle a besoin de connaître son histoire.

Verónica se souvient d'avoir travaillé aux fonctions domestiques de l'organisation de la maison durant une bonne période. Tandis que sa mère travaillait dans une autre ville, elle s'occupait de sa sœur cadette, plus jeune. Ne se sentant pas faire partie de la famille, elle s'imaginait tel un personnage de conte de fées, *Cendrillon*, conte qui retrace le portrait d'une jeune fille qui vivait avec sa marâtre et ses deux filles, qui la traitaient comme une bonne. Mais Cendrillon, contrairement à Verónica, était à l'origine la fille unique biologique du père tandis que les demi-sœurs étaient quant à elles les filles adoptives du père de Cendrillon.

Parmi ses plaintes, l'« avarice » de la mère l'incommodait toujours. Parmi ses réclamations, celle que sa mère ne lui a jamais acheté de vêtements de marque, même pas quand elle avait une bonne situation financière alors qu'elle le faisait pour sa sœur. Jusqu'à maintenant, elle éprouve des difficultés à entrer dans les boutiques de marque, confirmant sa place de Cendrillon, signifiant qui fait équivoque avec «tacher⁵», « tacher le cahier de mathématiques », matière où elle avait des difficultés quand elle revint de l'étranger. Elle entendait alors son

⁵ Dans le texte « borrar » veut dire en portugais « tacher ». En portugais, « borrar » et « gata borralheira », soit Cendrillon, ont un lien.

père adoptif dire : « tu ne ressembles pas à une Figueiredo ! ». Nous pouvons penser à l'hypothèse que, pour le cas, Cendrillon n'est pas seulement celle qui reste marginalisée, comme dans l'histoire de Cendrillon, mais plutôt celle qui « salit les Figueiredo ».

Il est intéressant de noter que Verónica a sur sa carte d'identité le nom de son père biologique, Silbas, mais elle ne l'utilise pas pour signer. Elle utilise seulement le nom de la famille maternelle, Campos. Sa mère insiste pour dire qu'elle est une Figueiredo. Figueiredo est le statut de la famille. Sa place dans la famille est pourtant différente de celle des Figueiredo. De par sa position hystérique d'exception, elle attribue le fait de ne pas avoir le nom du père adoptif à sa différence radicale des autres membres de la famille, faisant valoir le père biologique, le père qui fut écarté en se séparant d'elle. La biologie est la profession choisie par tous les membres de la famille. Dans ce cas, Verónica fait aussi exception dans la mesure où elle n'a pas choisi de travailler à l'université ni de suivre la profession de la famille. Elle a choisi d'être professeur.

A occuper une place différente des Figueiredo, notamment avec son histoire de Cendrillon, Verónica ne s'inscrit pas dans la série depuis le moment où elle s'est séparée de la caste des parfaits. En réalité, elle reste très divisée par rapport à sa filiation. D'une part, elle dit que face à sa mère et aux Figueiredo, elle a toujours eu besoin de faire d'énormes efforts pour être digne d'eux mais, en même temps, elle se sent coupable de vouloir aller à la recherche du père biologique, ce qui serait une ingratitude envers ses parents actuels. Elle perçoit que sa fragilité et son insécurité la mènent à la duplicité dans presque tout : deux emplois, deux pères, deux mères, deux maisons.

Au cours du processus analytique, on constate pour Verónica un changement de position face à la question féminine. Maintenant, elle se présente comme une femme séductrice, elle utilise une de ses particularités, de larges décolletés et des accessoires qui permettent de se couvrir et de se découvrir, ce qu'elle fait naturellement.

Cette jeune femme a commencé la cure en 2010. Son fiancé s'en alla l'année suivante pour une autre région et elle décida de rester dans la ville qu'elle avait choisie. Elle répète souvent que ce n'était pas ce dont elle avait rêvé pour eux. Elle essaie de rester fidèle à son projet initial de rencontrer celui qui, dans son imagination, fut arraché de sa vie alors qu'elle était enfant : le père.

Dans le séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, Lacan nous dit que le discours fragmenté, effet du refoulement, contient des éléments interprétables qui vont surgir à mesure que le sujet en analyse tente de se reconquérir dans son originalité. Mais bien que l'énonciation vise la place du parlant ou de son désir, la plupart du temps elle concerne des fragments ou un dire marqué par le manque.⁶ Dans « La direction de la cure... » Lacan ajoute que pour appréhender le désir, il faut le prendre à la lettre, dans le déchiffrement de la chaîne signifiante, un processus dont la logique porte la marque de l'impossibilité d'un savoir tout, d'une vérité irréfutable⁷.

Fixé comme constante par le fantasme fondamental, le désir est là, effet de l'opération du langage, moteur de l'énonciation, du « *ça parle d'inconscient* », un savoir beaucoup plus grand que ce que l'homme croit savoir. C'est un savoir en lui-même, un savoir insu parce qu'il est refoulé. Un savoir qui fait partie du refoulement original, quelque chose de l'ordre de l'impensable, un savoir que le sujet sait sans le savoir⁸.

Lacan va relativiser la découverte freudienne à la fin de son enseignement en produisant un corps de signifiants et de significations dans les interprétations des cas cliniques. Il dira que le langage doit être pensé comme réel c'est-à-dire qu'il y a un savoir dans le réel et que c'est dans ce savoir que se trouve la vérité, privilégiant ainsi la jouissance. Dans ce sens, une psychanalyse ne vise pas seulement à interpréter et à donner du sens aux choses, à ce qui est dit par le sujet. Les

⁶ Lacan, J. (1958-1959), *Le désir et son interprétation*, Paris, Le Seuil, 2013.

⁷ Lacan, J. (1958). "La Direction de la cure ...", dans *Ecrits*, Paris, Le Seuil, 1999.

⁸ Lacan, J. (1976-1977). Leçon du 14 décembre 1976, dans *Le Séminaire XXIV : L'insu que sait de l'une bevue s'aile à mourre*, Inédit.

interprétations sont surtout des interventions sur le dire de l'analysant. L'analyste participe de l'inconscient de l'analysant en soutenant son désir mais dans l'analyse, le Un dialogue seul c'est-à-dire qu'il reçoit son propre message sous sa forme inversée. Satisfaire la demande adressée au savoir est quelque chose de l'ordre de l'inaccessible, à chaque fois c'est Un-dire qui se sait tout seul⁹.

C.Soler¹⁰ dans *L'inconscient réinventé* dit que :

«... la vérité articulée est impuissante à dire le réel qui la commande : elle ne conclut jamais mais s'obstine. On la refoule, elle revient, on la bâillonne, elle parle ailleurs, on lui demande le mot de la fin, Le fin mot comme je m'exprimais naguère, elle mi-dit. Cependant, son insistance réitérée ouvre un aperçu sur le réel de la cause innommable qui l'anime. Ainsi Lacan a-t-il d'abord fait du fantasme ce qui fait fonction de réel par l'impossible à dire de cet « objet qui manque », qu'on « n'a plus » quoiqu'il engendre les plus-de-jouir d'où le désir s'articule à la jouissance.»

Verónica se lamente du destin qui la poursuit jusqu'à maintenant, destin auquel elle s'identifie dans son imagination : celui de la mère, avec sa souffrance et son avarice. Elle cache dans le « coffre » ce père imparfait, objet agalmatique, pas-tout, capable de faire trou dans la série des parfaits. Il contient l'objet de son désir, un objet mortifié, hors circuit, soustrait, inappréhensible, qui vise une jouissance au-delà du langage, qui échappe au discours et s'expérimente dans le corps.

Pourquoi ai-je à savoir tout ? Je n'ai pas à savoir tout ! Ce sont les dits de Verónica qui confirment un amour dont le supposé objet est le reste, sa cause, fondement de son insatisfaction.

Répétant les paroles de Rebollo : «Tel un lézard dans les haies vivantes du dire, le désir ne se laisse pas attraper, perdant sa queue à chaque modalité substantielle de jouissance. Le désir nous mène seulement à la vue de la faille, à l'insuccès de la tentative et se révèle comme un insu qui sait...¹¹ »

⁹ Ibid.

¹⁰ SOLER, C. *Lacan, l'inconscient réinventé*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p.19.

¹¹ Extrait du prélude 13 de Manel Rebollo - en préparation de la Rencontre Internationale, Les paradoxes du désir, IF-EPFCL, 2014.

Pour conclure, l'analyste, en entendant la partition d'un sujet, ne peut pas la prendre par le sens mais nécessite d'entendre les étouffements, les obstacles, les tons, les sons, le silence, une énonciation au-delà des dits. Dans la première clinique de Lacan qui se définit à donner sens au dire du sujet, l'objet (*a*) est cause du désir. Dans la seconde clinique, l'objet (*a*) se concentre dans l'objet condensateur de jouissance et la façon de barrer cette jouissance est l'acte analytique.

Ce cas clinique peut montrer que dans la pratique une clinique n'en exclut pas une autre.

Traduction : Isabelle Cholloux

Références bibliographiques.

Lacan J. (1958). « La direction de la cure et les principes de son pouvoir ». Dans *Ecrits II*. Paris, Le Seuil, 1999.

Lacan J. (1976-1977). Leçon 2, Le séminaire, L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre. Inédit.

Lacan J. (1976-1977). Leçon du 14 décembre 1976, op.cit

Lacan J. (1972). « L'étourdit », dans *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001.

Lacan J. (1958-1959). Le séminaire, livre VI Le désir et son interprétation, Paris, Le Seuil, 2013, leçon 10 du 28/01/1959.

Lacan J. (1958-1959). Le séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation, Paris, Le Seuil, 2013.

Soler C. Lacan, l'inconscient réinventé. Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

Pourquoi j'ai fait ça ?

Carmen Nieto Centeno

Le cas que je vais présenter est celui d'une femme de trente sept ans, que j'appellerai "M", qui a vingt huit ans quand elle commence le traitement avec moi, aux seuls motifs d'un *acting out* (un vol) et de signifiants (un rouge à lèvres rouge *vif*), à partir desquels elle fait un travail d'élaboration sur son inconscient ; ce qui lui a permis de modifier sa vie.

J'ordonnerai le cas en trois étapes, ou moments distincts.

Premier moment

Je reçois l'appel téléphonique d'une femme qui pleure et me demande si je peux la recevoir.

Je lui donne un rendez-vous, elle se présente, et au moment où elle s'assied, elle commence à pleurer, accablée. Je lui demande ce qui se passe ; pendant qu'elle sanglote à grand'peine, elle me dit qu'elle travaille comme serveuse dans un hôtel, et qu'elle a fait quelque chose d'horrible et qu'elle ne comprend pas pourquoi elle a fait ça.

Qu'avez-vous fait de si horrible ? lui demandai-je. Elle me répond qu'elle a honte de l'avouer et continue de pleurer. Je lui donne alors un mouchoir et la laisse continuer à pleurer afin de voir si elle peut se mettre suffisamment à l'aise pour parler et raconter.

« Je travaille dans un hôtel, et je suis quelqu'un de responsable dans mes tâches, aimable avec les clients et appréciée par mes patrons. »

Elle continue à pleurer mais tout doucement elle se met à parler.

« L'autre jour, un défilé de modèles était prévu à l'hôtel, dont l'organisation m'a été confiée. Les mannequins devaient présenter des modèles, des coiffures et du maquillage. J'ai donc reçu des objets à disposer au préalable, afin que tout soit prêt quand l'agence arriverait ; ce que je fis.

Quand le défilé de mannequins commença, il m'est arrivé quelque chose d'horrible. Les mannequins étaient très belles, leur coiffure et maquillages si élégants, si inaccessibles, que j'ai commencé à trouver insupportable de me voir habillée en serveuse parmi toutes ces femmes. Malgré tout, j'ai accompli mon travail consciencieusement, attentive à tous leurs besoins. » Elle recommence à pleurer.

Je lui demande alors : Qu'y a-t-il de si horrible ?

« Non, répond-elle, ce qui est horrible est arrivé après, quand tout le monde était déjà parti. Je devais rassembler tous les objets, les emballer et les renvoyer à l'agence. Je faisais le travail à un certain rythme, sans perdre de temps, mais soudain je me suis arrêtée devant le présentoir des rouges à lèvres ; je commence à les regarder, à me mettre du rouge à lèvres et à me regarder dans la glace. Je ne sais pas pourquoi, j'en ai pris un, de couleur rouge *vif* et l'ai glissé dans ma poche.

Au début, j'ai continué à travailler comme si de rien n'était, mais au fur et à mesure que la journée avançait, j'ai commencé à être angoissée. J'étais obsédée à l'idée que l'agence allait se rendre compte qu'il manquait un rouge à lèvres, qu'elle appellerait l'hôtel et qu'on me renverrait.

Je ne sais pas pourquoi j'ai fait une telle sottise. Je ne le comprends pas. Depuis, chaque matin je vais travailler en craignant que mon chef me demande des nouvelles du rouge à lèvres. J'ai très peur. »

Je lui demande : M, avec tous les objets qu'il y avait pourquoi précisément un rouge à lèvres rouge *vif* ?

Elle répond qu'elle ne sait pas.

L'enfance

Au fil des séances, peu à peu elle raconte son histoire.

« Je suis née dans une ville différente de Madrid, je suis l'aînée de trois frères et je me souviens d'une enfance heureuse. Nous vivions dans une maison typique dans un grand village. Mes parents avaient un bar et nous n'avions pas de problèmes d'argent.

J'allais dans un collège de religieuses, j'avais des amis, garçons et filles, je participais à la chorale du collège, j'adorais chanter et jouer avec mes amis dans un bois qui était près de la maison. J'avais une vie normale et tranquille, jusqu'au jour où, je ne sais pas pourquoi, mes parents ont fait leurs valises en toute hâte, abandonnant le village et nous sommes revenus à Madrid.

Mon père s'est mis à travailler comme livreur de petits pains au lait, le niveau de vie de la famille a changé, le luxe a disparu et l'argent manquait toujours parce que mes parents avaient une dette dont je n'ai jamais compris en quoi elle consistait.

Malgré l'enfance si heureuse que je raconte, je retiens trois épisodes qui m'ont impressionnée.

Le premier épisode est arrivé lorsque je jouais dans la campagne avec une bande de garçons et filles. Nous trouvons un petit oiseau blessé et un garçon de la bande l'a pris, lui a ouvert le bec et a commencé à le remplir de sable jusqu'à causer sa mort. J'ai crié, horrifiée, pour l'en empêcher, mais il n'en a pas tenu compte et j'en suis restée aphone à force de crier.

A partir de ce moment, chaque fois que je trouvais un petit oiseau blessé, je l'amenais chez moi. J'étais très contente parce que ma mère était très impliquée. Elle portait les petits oiseaux chez le vétérinaire, et remplit la cour de cages où nous les gardions jusqu'à leur guérison.

Jusqu'au jour où ma mère m'a dit : M, « je n'en peux plus, tes oiseaux m'empêchent de dormir. A partir de demain, interdiction d'apporter d'autres petits oiseaux blessés à la maison ».

Je pense qu'après cela, je suis entrée à la chorale du collège.

Le deuxième épisode se produisit à Noël. Au collège, entre toutes les filles, on m'avait choisie pour représenter la Vierge Marie. A cette époque, j'étais une bonne petite fille, très croyante, et je me sentais très émue. Ma mère m'a aidée à faire la robe, très proche dans tous les préparatifs, mais le jour de la représentation, en se levant, elle me dit :

M., tu ne vas pas jouer la Vierge Marie, ces sœurs vont t'embrouiller et faire de toi une femme hypocrite.

Je suis restée de marbre, puis j'ai essayé de raisonner ma mère en faisant valoir qu'il était trop tard. Mais elle a refusé et ils ont dû chercher rapidement quelqu'un d'autre.

Je ne comprends toujours pas pourquoi ma mère a voulu ce changement.

Le troisième épisode est arrivé quand elle avait une douzaine d'année. Il y avait un garçon qui me plaisait et à qui je plaisais aussi. Un jour il m'a volé un baiser en cachette, mais on nous a vus. En traversant le champ pour rentrer à la maison, les garçons de la bande ont commencé à me jeter des pierres et me traiter de pute. Non content de cela, quand je suis rentrée à la maison mon père m'a dit : M., nous avons reçu un appel téléphonique anonyme qui nous a dit que notre fille est une pute. Ecoute ma fille, je ne sais pas si c'est la vérité mais prend soin qu'on ne te voit pas.

J'ai ressenti une honte terrible, mais je remercierai toujours mon père qui, au lieu que de me gronder ou de me punir, m'a parlé normalement et m'a dit seulement de faire attention. Je me suis sentie trahie par mes amis, et je ne comprenais pas pourquoi moi on me traitait de pute alors qu'au garçon qui m'a embrassée, on ne lui a rien dit.

C'est à ce moment que je me suis séparée de cette bande. De plus, ça a coïncidé avec notre retour pour Madrid.

Madrid

À Madrid je cherchais aussi une chorale pour chanter, je rêvais de me consacrer au chant ; de fait, le directeur de la chorale me choisit pour les solos, parce qu'il disait que j'avais une belle voix et je pouvais réussir dans le chant.

Quand je l'ai dit à ma mère, elle m'a répondu de ne pas raconter de sottises, qu'il y avait besoin d'argent pour la maison et que je devais

penser plutôt à travailler pour aider la famille. Et c'est ce que j'ai fait, j'ai trouvé un travail comme serveuse et je me suis mise à travailler.

Je suis quand même parvenue à économiser dès que j'ai commencé à travailler et j'ai réuni suffisamment d'argent pour prendre des cours de chant. La professeure elle aussi, m'a dit aussi que j'avais une belle voix, mais qu'il fallait la travailler.

Je coupe la séance, et lui indique qu'il y a une façon formelle pour travailler sa voix, qui est l'école de chant.

Deuxième moment

Les études au Conservatoire

A la séance suivante, elle pleure, inconsolable, parce qu'elle dit que pour être admise à l'école de chant il faut passer une épreuve préalable très difficile. Elle ne s'y est jamais présentée, pensant être recalée. Après avoir dit cela, qu'elle ne va pas pouvoir se présenter à l'épreuve, elle y va et réussit l'examen.

Le vol du rouge à lèvres

Les jours suivants, le chef les réunit et leur dit avoir reçu un appel signalant qu'il manque un rouge à lèvres, et veut savoir qui est le responsable. Il précise que dans un hôtel ces choses-là ne peuvent pas se produire, car c'est discréditer l'hôtel et risquer de perdre des clients.

Pour l'instant on présume que l'objet est perdu, on le cherchera, mais le chef précise « *il y a parmi nous, dans ce groupe, un kleptomane qu'il faut découvrir* ». Pour cette fois nous n'appellerons pas la police, mais que le responsable en mesure les conséquences.

Après cette réunion, une collègue a été renvoyée sans motif apparent. M. considère que c'est un licenciement injustifié, et l'associe au fait qu'ils pensent que cette collègue est la personne qui a volé le rouge à lèvres.

Comme elle est la représentante syndicale de l'entreprise, elle prévient l'hôtel qu'ils vont protester pour ce renvoi, et la réponse de ses

chefs ne se fait pas attendre : elle aussi, reçoit un préavis de licenciement.

En principe il est possible d'engager des actions légales contre les deux renvois mais comme sa collègue s'en désintéresse et qu'elle vient de s'inscrire à l'école de chant, elle fait un autre calcul.

Comme elle a travaillé depuis longtemps à l'hôtel, elle devra recevoir une indemnité de licenciement et de chômage. Il serait peut-être préférable d'accepter le renvoi, et employer ce temps libre pour étudier intensément à l'école.

Le chômage a duré deux années pendant lesquelles elle progresse, au point d'être engagée pour faire des petites représentations dans des fêtes d'écoles.

Puis elle commence à travailler dans des spectacles, à chaque voyage, elle fait attention à être toujours coquette, et se met à flirter avec un collègue de la compagnie. Ces relations sporadiques et furtives se brisent après « les petites représentations », sans pouvoir l'éviter.

Le réel, la perte de la voix et la mise en scène

A) Pendant ce temps, elle continue d'étudier à l'école, tout en faisant « les petites représentations » et atteint un niveau où le théâtre lui permet de se présenter à des auditions et passer des contrats avec la chorale du théâtre. Encouragée par ses professeures, elle présente toutes les auditions, mais chaque fois, elle perd la voix et ne peut passer l'épreuve.

Bien qu'ayant été parmi les plus applaudies, on lui indique quand même un responsable. Pleurant comme une Madeleine, le président du jury la conduit à son bureau et lui dit : M, vous avez chanté comme jamais ; nous avons donc pensé vous accorder l'inscription d'honneur. Mais quelqu'un a rappelé vos pertes de voix, et si nous vous avions qualifiée d'une mention très bien, nous ne vous aurions pas rendu service.

Imaginez que vous chantiez devant un public nombreux, que vous perdiez la voix et ne puissiez pas chanter. Ce que nous avons fait avec

vous, nous le faisons à très peu d'élèves qui le méritent beaucoup, mais quittent l'école sans résoudre un problème qui risque de briser leur carrière.

B) Un autre épisode à l'école : à partir de la deuxième année, les élèves doivent mettre en scène des activités, comme si elles étaient réelles ; ils doivent chanter mais aussi choisir les costumes en fonction de leur rôle, et faire la mise en scène.

La première fois qu'elle dut le faire, elle portait une robe très luxueuse, des chaussures semblables, est allée chez le coiffeur, etc. Elle arrive à sa séance en pleurant énormément, disant qu'elle n'a pas été capable de chanter. Après cette échec, ses camarades lui disent, "mais où vas tu ? Bien sûr, il faut s'améliorer, mais c'est ça l'école ; alors que, elle, en éprouve beaucoup de honte.

Ça lui est de nouveau arrivé et elle revient disant qu'elle ne veut plus retomber dans le même problème, tellement distraite par l'habillement qu'elle en oublie les chansons. Je ne veux plus de cette situation ridicule. Lui revient alors en mémoire un souvenir d'enfance : Elle était chargée d'accorder les guitares au collège, un jour, elle s'est endormie. Voyant qu'elle n'arriverait pas à le faire, elle a mis un jogging trouvé dans son armoire, et s'en est allée courir ainsi jusqu'au collège.

Arrivée juste cinq minutes à l'avance et alors qu'elle se disposait à commencer son travail, une religieuse lui dit : comment oses-tu te présenter ainsi habillée dans la maison du Seigneur ? Elle retourne chez elle, et mieux habillée, se présente à nouveau. Bien qu'elle lui explique la situation, la religieuse ne la laisse pas entrer.

Elle est restée ainsi, sans accorder les guitares et sans chanter avec la chorale. Elle raconte que depuis ce jour, elle ne croit plus les religieuses, ni en la religion et qu'elle est devenue athée.

Après cette fois, sa mise en scène devient plus sensée. Elle donne moins d'importance aux vêtements, aux perles, à l'apparence et se consacre plus au chant. Les professeurs commencent à la féliciter ; parce qu'enfin elle sait se présenter sur scène.

Elle associe son aphonie dans le réel au fait d'être l'aînée de la fratrie. Le second est alcoolique, et le troisième toxicomane, et se rend compte qu'elle est la seule qui s'en sort mais craint ce que deviendraient ses frères si elle réussit vraiment ?

Elle considère comme un acte de solidarité avec ses frères et son père qui pleure, accablé comme au temps où elle était petite, mais ne se souvient pas pourquoi son père pleurait, mais elle a l'impression que ça coïncide avec la date de leur départ de l'endroit où ils vivaient avant.

Parallèlement à cette association elle raconte le rêve suivant :

"Elle entre dans un vieux château, qui est sombre et plein de toiles d'araignées, mais qui a aussi une faible lumière attrayante, des pierres précieuses flottent dans l'air, des oiseaux volent ; on ne sait pas s'ils sont des oiseaux proie ou exotiques. Au fond de l'une des salles, il y a un magnétophone qui parle. Il y a une personne à côté de l'appareil qu'elle ne connaît pas ; elle court vers lui pour mieux écouter, et trouve sa mère qui crie - on, cela ne peut pas se savoir, ne le dit pas -"

L'interprétation qu'elle donne à ce rêve est que dans sa famille, il y a toujours eu un thème dont on n'a jamais parlé, un certain mystère qu'elle met en relation avec ce qui a causé leur départ de l'endroit où ils vivaient.

Malgré ses tentatives elle n'a jamais pu obtenir de renseignements de ses parents sur ce sujet, supporté avec honte, dont on ne doit pas parler. Mue par la curiosité, elle interroge sa mère sur cette affaire, et n'obtient qu'une réponse évasive, une explication partielle, obscure et confuse.

La mère parle d'un problème dans l'affaire qu'ils avaient et que ce fut le motif pour lequel ils durent partir, mais sans donner d'explication. Elle parle vaguement du fait que les employés ont fait un chantage au père etc...

Être mère ou travailler

Malgré ses rencontres furtives avec ses camarades, elle maintient un couple stable. Un homme qui l'aime, qui la désire. Ils ne sont pas

mariés, mais dans toutes les situations il l'a défend face à sa mère, qui ne la voit pas comme la femme idéale pour son fils.

Soudain, elle commence à dire qu'elle veut être mère et que son compagnon ne l'a pas compris. De plus être mère cela signifierait devoir renoncer à être soprano, qu'elle ne va pas pouvoir être mère et travailler, etc. Cela devient une obsession pendant une longue période du traitement.

A une fête qu'elle offre chez elle, où elle avait l'intention de se conduire comme une vraie maîtresse de maison, elle se met à pleurer comme une Madeleine, disant à ses amis qu'elle veut être mère, qu'elle ne va pouvoir l'être, que son compagnon ne la suit pas dans son désir.

Son compagnon lui répond qu'il avait entendu qu'elle voulait être soprano, et qu'à aucun moment il n'avait entendu dire qu'elle voulait être mère.

Peu de temps après elle annonce qu'elle est enceinte, et très contente. Pendant la grossesse, elle reçut plus de contrats que jamais, on lui a offert de diriger deux chorales et de participer à quelques représentations musicales etc., mais elle veut être soprano comme Montserrat Caballé, comme Ainoa Arteta, ou comme Maria Callas.

Troisième temps

Un jour elle se présente, disant que maintenant elle est soprano, a aussi obtenu d'être mère, et travaille dans ce qu'elle veut, elle montre une certaine urgence pour finir l'analyse.

Elle me surprend en faisant une petite synthèse de son parcours. Elle me dit : « Je me rends compte que ma vie est marquée par les mots pute, Vierge Marie, oiseaux, par les pleurs de mon père, la soumission à ma mère, et que je me sens coupable de la situation de mes frères. » Elle me remercie de l'avoir aidé pendant ces années, et déclare qu'avec moi elle a une relation impossible à raconter en dehors de la consultation.

« A qui sinon à vous, je peux raconter avec simplicité que le fait d'être une soprano je le dois à un petit oiseau ? Si je raconte ma relation avec les oiseaux en dehors d'ici on me prendrait pour une folle.

D'un autre côté, malgré qu'on l'ait traitée de pute, le baiser volé de ce garçon qu'elle aimait tellement, lui fit un immense bonheur ; et reconnaît que les relations furtives entretenues avec ses camarades pendant un temps, étaient une tentative de retrouver le bonheur en cachette, conseillé par son père.

En ce qui concerne la Vierge Marie, elle dit se rendre compte qu'elle a tenu tout sa vie, avec sa famille, le rôle que sa mère ne l'a pas laissée jouer à l'école. Essayer de sauver ses frères ainsi que la désastreuse relation avec ses parents. Je me suis imposée une tâche impossible car personne ne peut vivre pour une autre personne. Je comprends maintenant pourquoi cela se passait si mal.

Quant à sa perte de voix, elle est convaincue que si ses parents lui racontent la vérité sur ce qui s'est passé quand elle était petite, elle pourra le résoudre.

Finalement, elle donne une explication du vol du rouge à lèvres : Le vol est lié au baiser volé et le rouge vif, au micro, si important pour les soprani ; ce qui l'a rendu si heureuse. Derrière le vol du rouge à lèvres il y a une phrase voilée « *Mon bonheur d'être soprano* ». Avec une certaine grâce, elle me dit : *Madre mia* ! oui une psychanalyse c'est ce qui m'a donné du rouge « vif ».

Dans ce troisième moment, qui est celui de la conclusion, elle m'appelle un jour dans l'urgence et me raconte que sa grand-mère se meurt, que son père, au lieu de pleurer, se retrouve avec une conjonctivite, et quand il a vu qu'elle pleurait lui demande : pourquoi pleures-tu ?

On ne peut pas croire que le père ne pleure pas la mort de sa mère, et cela ravive une scène où elle le vit pleurer, et reconnaît que depuis son « rôle » de Vierge Marie, elle a passé toute sa vie à consoler son père. La mort imminente de sa grand-mère l'a fait réfléchir sur sa

propre mort, et met en évidence qu'elle ne dispose pas d'un temps illimité pour réaliser tout ce qu'elle veut faire.

Cette élaboration de sa propre mort, unie à un « Je ne peux pas croire qu'un petit oiseau m'ait tellement influencée, » et à un « je n'ai pas de mot pour dire ce qui arrive à mon père », mettent la mort en relation avec la perte de sa voix, qui est ce qui se passe dans le réel. Cette élaboration pourrait peut-être précipiter la fin de son traitement.

Traduction : Isabel Duvaltier

Du deuil au désir

Devra Simiu

Je voudrais commencer par remercier Marc Strauss et son équipe pour tout le travail qu'ils ont fourni pour la réalisation de cette conférence.

Mon article porte sur la relation essentielle – et aussi paradoxale entre le deuil et le désir. Pour un observateur naïf, une personne en deuil souffre de la perte d'une présence.

Ceci ne fait aucun doute. Une présence a été perdue, un objet a été perdu, une personne ou un bien, avec des traits et caractéristiques spécifiquement signifiants qui ont une fonction pour la personne en deuil.¹

Mais il y a une autre perte dont il faut faire le deuil. Ce n'est pas la perte d'une présence mais la perte d'un manque ; le manque autour duquel toute relation amoureuse est nécessairement construite.²

Dans le séminaire VI et le séminaire X, Lacan se réfère à *Hamlet* de Shakespeare pour élucider le lien entre deuil et désir. Dans *Hamlet*, nous assistons au déroulement mais aussi aux conséquences tragiques d'un deuil qui est évité, retardé ou empêché. Dans la clinique, nous sommes familiarisés avec l'évidence de ce qui arrive quand le deuil ne peut avoir lieu.

Hamlet n'est en deuil qu'à l'acte V, c'est-à-dire tout à la fin de la pièce, bien que depuis le début il sente bien que c'est ce qui est attendu.

Son deuil commence devant la tombe récemment creusée pour Ophélie, où il voit Laërte, le frère d'Ophélie, sauter dans le trou qui marque le réel laissé par sa mort. C'est une rencontre avec son double qui est aussi une rencontre avec le deuil, qui a précisément manqué jusque-là.

Selon Lacan, Hamlet voyant la douleur sincère de Laërte, est complètement absorbé par cette image.³

¹ Soler, C. "Hysteria and Obsession." In *Reading Seminars I and II*. Feldstein, Richard, Fink, Bruce, Jaanus, Maire, editors (1996), p. 256.

² Pour une excellente discussion sur la théorie de Lacan sur le deuil et la mélancolie, voir Boothby, Richard. "The lost cause of mourning" *Continental Philosophy Review*, 2013, pp.209-221.

³ J. Lacan, J.-A. Miller, J. Hulbert. "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet", *Yale French Studies*, N°. 55/56 (1977), p. 31.

L'absorption dans l'image cause la furie compétitive qui s'ensuit quand Hamlet saute dans la fosse d'Ophélie et lutte avec son frère pour défendre le titre de celui qu'Ophélie aimait le plus.

« J'aimais Ophélie. Tout l'amour réuni de quarante mille frères ne pourrait être à la hauteur du mien [...] montre-moi ce que tu vas faire pour elle [...] Pleurer ? [...] te battre ? [...] ne plus manger ? [...] Boire du vinaigre ? [...] Je le ferai.”⁴ » Hamlet en deuil. Peu après, il en viendra à son acte en tuant l'usurpateur Claudius.

Dans ce retournement de situation passant de la procrastination fastidieuse à l'acte meurtrier, Lacan a reconnu un lien nécessaire entre le travail de deuil et la réapparition du désir. Déplions un peu ce processus.

Avant tout, être en deuil est un processus épuisant. Nous reconnaissons que la personne est en deuil car elle ne fait pas grand-chose. Elle n'a pas d'énergie. Elle n'a aucun désir de trouver un nouvel objet ou de faire les choses qui lui apportaient auparavant du plaisir. En d'autres termes, le désir ne circule pas. L'objet cause du désir est suspendu. Freud dirait que la personne en deuil est engagée dans le processus laborieux de se souvenir intensément puis d'écarter chacune des images et des souvenirs de la personne aimée qu'elle a perdue. Son travail consiste à se réconcilier avec l'absence de ce qui avait été un temps une présence.

Pour Lacan, le processus est fondamentalement différent. C'est toujours un travail laborieux mais le travail consiste à restaurer un lien, un lien avec le véritable objet de la relation, l'objet masqué, le point de manque qui est la cause du désir.⁵ Lacan fait remarquer que nous ne sommes pas en deuil pour chaque perte. Le sujet névrosé est en deuil mais seulement dans certaines circonstances. Selon Lacan, c'est lorsque l'on peut dire :

« J'étais son manque ⁶ ». La partie la plus difficile du deuil concerne ce manque perdu, cette place construite autour du manque que l'on supposait dans l'autre disparu.

⁴ W Shakespeare, *Hamlet*, (acte V, scène1)

⁵ J. Lacan. *Le Séminaire X L'Angoisse* (p.335 – édition anglaise)

⁶ Jacques Lacan. *Séminaire X L'angoisse* (p.141 – édition anglaise). Voir également Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, James Hulbert. *Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet. Yale French Studies, No.55-56* (1977), p.47.

Dans la dernière scène de la pièce de Shakespeare, Hamlet a commis l'acte de tuer Claudius. Il y a eu un mouvement, de l'état de deuil à la résurgence du désir, conséquent à l'acte. Ensuite la scène est couverte d'épées et de gobelets, de sang et de corps. Sept personnes au moins sont mortes, Hamlet inclus. Un tel parcours mortel et sanglant appartient au Prince Hamlet, personnage d'une pièce.

A quoi peut ressembler le passage du deuil au désir chez un patient ?

C'est la question que je me suis posée il y a plusieurs années, quand une jeune femme de vingt-huit ans est arrivée dans mon cabinet avec une demande de faire un deuil, plus précisément de faire son deuil avec le soutien de quelqu'un qui pouvait fournir à la fois un espace et du temps pour ce processus. Trois mois plus tôt, cette jeune femme - je l'appellerai Kay - avait rompu, la relation n'étant pas émotionnellement satisfaisante. L'homme avait trois ans de moins qu'elle et avait des sautes d'humeur. Plus d'une fois, il avait été violent. Malgré ses craintes elle pensait que la relation conduirait au mariage. Cependant, une nuit, il l'avait prise à la gorge avec colère, dépassant par là une limite qui l'avait décidée à se séparer de lui.

Toute en larmes, elle avait essayé de parler à sa mère, sa sœur, ses amis. Personne n'avait pu écouter sa plainte. Elle avait parlé à une cousine qui avait un diplôme en psychologie mais le conseil de « reprends-toi en main » que celle-ci lui avait donné, n'était clairement pas le genre de conseil qu'elle voulait entendre. Sa mère lui avait lancé un ultimatum : d'ici la fin de l'été elle devait se remettre de son chagrin d'amour.

Mais quelque chose en elle résistait, l'impression que quelque chose ne marchait pas et qu'elle avait besoin maintenant d'en parler et d'être entendue. La perte de sa relation avait ouvert une béance très profonde qui nécessitera un travail douloureux et compliqué. A mesure que le travail avec moi progressait, elle commençait à voir que ses choix de partenaires amoureux étaient liés à une profonde et difficile perte, dont la famille n'avait pas fait le deuil : la naissance de son frère cadet, sévèrement handicapé, lorsque Kay avait huit ans. La famille prétendait qu'il se débrouille bien et qu'elle est satisfaite mais la réalité est bien différente. Le frère de Kay ne pourra jamais ni s'asseoir, ni se tenir debout, ni prendre soin de son propre

corps. Il ne parvient même pas parler clairement ni à communiquer ses pensées. Elle est convaincue qu'il ressent l'amour, la peur, l'excitation mais leurs interactions restent toujours angoissantes. Elles demandent un énorme effort à Kay et il lui semble recevoir très peu en retour. Impliqué pendant quelques minutes, son frère se désengage ensuite. L'ombre d'une relation....

Les parents de Kay, sa mère en particulier, avaient trouvé difficile de reprendre une vie normale. Ils évitaient les autres membres de la famille et les voisins, ils refusaient des invitations et une vie sociale. Tous les après-midi, la mère les passait dans son lit, d'où elle était accessible mais seulement si Kay venait vers elle.

Comme chaque enfant, Kay se demandait : que veut vraiment ma mère ?

Elle imagina une réponse : ma mère veut une enfant calme et indépendante. En conséquence Kay se retrouva de plus en plus isolée tout en voulant par-dessus tout accaparer le temps et l'attention de sa mère. Elle se tourna vers des amis et parents d'amis.

A l'âge de dix ans environ, elle commença à faire des cauchemars récurrents : « Je suis seule dans ma chambre. En pleine nuit, il y a un tremblement de terre qui sépare ma chambre du reste de la maison où se trouve ma famille ».

Au cours de ses associations liées au rêve, elle se souvient qu'elle était encore réveillée lorsque son père éteignait la lumière du couloir et allait se coucher. Des heures auparavant sa mère s'était endormie grâce à des somnifères. Au moment où son père éteignait les lumières, elle savait qu'elle était la seule encore éveillée et se sentait complètement seule, coupée des autres et sous la pression de ne pas déranger ses parents endormis. Quelquefois, elle décidait de réveiller son père, médecin, qui, elle le savait, lui donnerait de légers somnifères pour l'aider à s'endormir.

Il ne fait aucun doute que la naissance du frère de Kay a été un coup très dur pour la famille. Cela a été un événement douloureusement perturbateur et cause d'isolement qui a été symbolisé dans son inconscient par un tremblement de terre. Cela dit, Kay a aussi la preuve que sa mère était déjà dépressive de nombreuses années avant cette naissance.

Dans son analyse, Kay elle-même reconnaît que dans son choix de partenaires amoureux, il y a le désir de donner à ses parents un 'fils de remplacement' qui aurait un effet thérapeutique.

Récemment, elle a apporté un rêve intense et poignant sur lequel elle et moi revenons, car jusqu'à présent, il n'a pas encore épuisé toute sa richesse. Voici le rêve : Je regarde dans le miroir, mes lèvres sont gercées. Je tire un peu de peau et alors toute ma lèvre supérieure se détache. Je regarde dans le miroir et j'ai l'air d'un monstre. Je mets ma lèvre dans ma main et vais chercher ma mère. Je lui dis que j'ai besoin d'aller chez le docteur. Emmène-moi chez le chirurgien esthétique. Ma lèvre est dans ma main et je remarque qu'elle se dessèche. Nous montons dans la voiture. Ensuite, il y a des obstacles. Ma mère s'arrête deux fois sur le bas-côté de la route. Je me mets en colère. Ma lèvre diminue de plus en plus. Alors je dis à ma mère : je te déteste.

Dans ses associations, Kay a jusque-là choisi de s'appesantir sur la douleur d'être la moindre des priorités de sa mère, reléguée derrière son frère et sa sœur. Les deux arrêts de sa mère sur la route, les deux obstacles qui empêchaient Kay d'avoir ce dont elle avait besoin et ce qu'elle voulait de sa mère.

En ce qui concerne sa lèvre qui tombe dans sa propre main et commence à sécher, elle y associe son sourire, qui est radieux, quelque chose qui la distingue, une cause de désir. Mais pas pour sa mère qui préfère quand Kay 'ne l'ouvre pas'. En anglais *to give lip* veut dire répondre en manquant de respect, être impoli. Pour la mère de l'enfance de Kay, le mieux c'était quand Kay était calme et ne répondait pas avec insolence à sa mère.

En écoutant ce rêve, comment ne pas penser au séminaire X quand Lacan fait référence aux tableaux de Zurbarán, Sainte Lucie de Syracuse et Sainte Agathe de Catane ? Chacune tient un petit plateau devant elle. Sur le plateau de Sainte Lucie il y a ses propres yeux, sur celui de Sainte Agathe il y a ses propres seins. Objets cause du désir.

Dans le rêve de Kay, sa lèvre détachée qui se dessèche dans le creux de sa main, une image qui pour elle représente la mère dépressive de son

enfance. Une image de perte à explorer et à pleurer et ce faisant, également la possibilité d'élaborer quelque chose de différent, de nouveau.

Traduction : Anne-Marie Vonlieres

BIBLIOGRAPHIE

Boothby, Richard. "The lost cause of mourning." *Continental Philosophy Review*, (2013), 46: 209-221.

Freud, Sigmund. "Mourning and Melancholia." *SE14 (1914-1916)*, pp. 239-258.

Lacan, Jacques. *Anxiety : The Seminar of Jacques Lacan Book X. Edité par Jacques-Alain Miller*. Traduit par A.R. Price. Polity Press (2014).

Lacan, Jacques, Miller, Jacques-Alain, and Hulbert, James. "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet." *Yale French Studies, No. 55-56. Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading Otherwise (1977)*, pp. 11-52.

Sauret, Marie-Jean et Macary-Garipuy. "Depression and the Social Bond." *Analysis 14 (2008)*, pp. 171-185.

Soler, Colette. "Hysteria and Obsession." Dans *Reading Seminars I and II*. Feldstein, Richard, Fink, Bruce, and Jaanus, Maire. (1996) pp. 248-282.

Williams, Megan. "'Nothing there to find': from Love to Anxiety and Beyond in the Transference." *Analysis 14 (2008)*, pp. 97-115.

D'un désir qui n'est pas un désir de (la) mère

Anna Wojakowska-Skiba

Dans son séminaire VI, *Le désir et son interprétation*¹, Lacan dit que :

« La relation du désir du sujet au désir de l'Autre est dramatique pour autant que le désir du sujet a à se situer devant le désir de l'Autre, lequel pourtant l'aspire littéralement et le laisse sans recours. C'est dans ce drame que se constitue une structure essentielle, non seulement de la névrose, mais de toute autre structure analytiquement définie ».

Je souhaite illustrer cette thèse en présentant une partie de l'analyse d'une hystérie avec laquelle j'ai eu à traiter dans ma pratique.

Une femme, la quarantaine passée, a demandé une analyse il y a plus de deux ans suite à ses problèmes dans ses relations avec les hommes. Elle est restée quelques années avec un homme qu'elle désignait comme un « bon à rien, un mauvais père et un fils à sa maman » avant de se séparer de lui. Elle avait déjà effectué de nombreuses années de thérapie, qui lui avait seulement permis de pouvoir parler de sa mère calmement et de changer de métier, à savoir ne plus exercer le métier auquel se consacraient entièrement sa mère et son ex-mari. La question de la relation avec un homme en était cependant à nouveau à son point de départ. Bien qu'elle appliquât les indications pratiques de son thérapeute, le pouvoir de répétition faisait que chacune de ses relations aboutissait à un moment ou à un autre, à une crise puis à la rupture. Une autre raison pour laquelle elle s'interrogeait sur ses relations avec les hommes était qu'elle aimait bien les rencontres pour le sexe mais qu'il lui était difficile de parler de sentiments. Du coup, elle oscillait entre vouloir vraiment être avec un homme ou préférer mener une vie de femme célibataire. Elle ne savait pas non plus si elle voulait avoir des enfants.

La question des enfants a été résolue en une seule séance par son thérapeute qui a décrété que si elle ne voulait pas d'enfants, alors il n'y avait pas à en parler. Quant aux problèmes avec les hommes, ils ont été reliés au

¹ J. Lacan J., *Séminaire VI Le Désir et son interprétation*, Paris, Seuil, p.502.

fait d'avoir été abandonnée par son père. Selon l'analysante, la source de ses problèmes venait du fait qu'elle critiquait chaque homme avec qui elle était, à commencer par son mari dont elle avait divorcé avant la trentaine, « car » sa mère la critiquait, elle, ainsi que son père. Bien qu'au début, elle admirait son mari parce que plus expérimenté, plus diplômé et riche, par la suite elle ne fera que le dévaloriser. Avec ses partenaires suivants, elle montrait sa supériorité intellectuelle, financière et sa faculté à mieux se débrouiller dans la vie. Mais malgré cela, après chaque rupture elle se laissait aller au désespoir et « buvait devant le miroir » en se posant la question : « Pourquoi les autres femmes y arrivent, et pas moi ? ».

Le sujet que l'analysante aimait le plus aborder était les griefs contre sa mère. Ils se résumaient au fait que sa mère la critiquait sans cesse et « ne lui avait pas donné assez d'amour ». Ces griefs commencèrent à la rendre perplexe quand elle fit le lapsus suivant : « Je pensais sans arrêt que je veux lui ressembler, euh... c'est-à-dire que je ne veux pas lui ressembler, je ne veux pas être comme elle ». Juste après cela, elle se remémora sa satisfaction infantile, honteuse, quand sa mère avait grondé deux cousines devant elle. Ainsi s'est posée la question de savoir pourquoi l'analysante ressemble à quelqu'un à qui, selon ses dires, elle ne veut pas ressembler.

Voici l'histoire de l'analysante :

Quand elle était petite, sa mère déménagea avec elle, ne supportant pas que le père de l'analysante soit fortement influencé par sa mère (ils habitaient ensemble). Mais selon l'analysante, la vraie raison était que sa mère n'aimait pas son père, mais un autre homme déjà marié. L'analysante se remémora qu'après la séparation de ses parents, quand elle prenait contact avec son père, celui-ci était surtout intéressé de savoir qui sa mère fréquentait. Sa mère avait de nombreux partenaires, mais dès que l'un ou l'autre voulait qu'ils emménagent ensemble, elle mettait un terme à leur relation, « pour » l'analysante. Elle se souvint, bien qu'il lui fût difficile de s'y reconnaître, qu'elle avait une fois dit à sa mère concernant un de ses amants : « C'est soit lui, soit moi ». L'analysante soulignait que sa mère avait toujours du succès auprès des hommes malgré qu'elle soit septuagénaire, et se demandait ce qu'ils voient en elle. Lorsque son père proposa à sa mère de

vivre à nouveau ensemble, il se heurta lui aussi à un refus, au grand désespoir de l'analysante. Au décès de son père, lorsqu'elle était adolescente, elle se sentit soulagée de ne plus avoir à cacher que ses parents étaient séparés. Elle se souvint également de son étonnement face au fait que sa mère avait préparé le corps de son père pour l'enterrement, bien qu'elle n'y fût pas obligée. Quelques années plus tard, la mère de l'analysante lui annonça qu'elle était enceinte et qu'elle allait avoir un petit frère. L'analysante, choquée que sa mère soit enceinte « à cet âge-là » (quarante cinq ans) et « sans père », lui suggéra l'avortement². Sa mère lui avait confié que lorsqu'elle était enceinte d'elle, elle avait songé à avorter. Sa mère réfléchit à nouveau, et décida encore une fois de garder l'enfant. L'analysante résuma sa mère en ces mots : « Elle était merveilleuse pour tout le monde, mais horrible pour ses enfants ».

La configuration familiale de l'analysante se présente donc ainsi : sa mère suscite le désir des hommes sans le satisfaire et l'amour envers un homme ne peut aboutir dans le cadre d'une relation ; son père présente un désir non satisfait envers la femme. Dans la voie de l'énonciation des paradoxes dans lesquels elle et sa mère disent une chose mais en font une autre, l'analyse a mené cette femme à s'interroger sur le désir de sa mère et sur son propre désir d'enfant. Au fil de nos séances, une série d'*acting out* liée au désir s'est révélée. Dans son couple où elle était aimée et désirée, l'analysante a d'abord fait semblant de tomber enceinte, puis d'avoir fait une fausse couche. Elle amenait également chez elle son petit frère, âgé alors de quelques années, pour lui épargner les critiques de sa mère et la vie sans père, alors qu'elle détestait s'occuper de lui. Quand son mari exprima le souhait d'avoir des enfants, elle prépara une chambre pour un garçon et une fille, mais évita ensuite d'avoir des relations sexuelles avec lui et se montra jalouse de son ex-petite amie, suggérant qu'il avait une aventure avec elle. Son mari demanda le divorce. Dans chacune des relations suivantes, le même schéma émergeait : d'abord la pensée « et si j'avais un enfant avec lui ? », puis le préservatif qui se déchire et la recherche fébrile d'un antidote

² Contrairement à la situation actuelle, l'avortement était légalement admis en Pologne entre 1956 et 1993, notamment si la femme enceinte avait « *des conditions de vie difficiles* ».

à une éventuelle grossesse³. Cependant, au cours de plus de vingt ans de relations sexuelles avec divers hommes, l'analysante n'est jamais tombée enceinte. Sa gynécologue lui dit que « son utérus est trop petit pour qu'un enfant puisse s'y développer ». Après avoir analysé tout cela, l'analysante a exprimé la possible hypothèse que inconsciemment, elle n'avait jamais voulu être enceinte.

L'analyse lui a permis d'articuler son oscillation entre *avoir ou ne pas avoir d'enfant* et *être ou ne pas être dans une relation avec un homme* à partir des mots de sa mère : « Une femme peut se passer d'un homme, mais qu'est-ce qu'une femme sans enfant ? ». L'analysante a alors remarqué : « Et moi j'ai fait tout l'inverse, je ne voulais pas d'enfant mais je voulais un homme. Mais je n'ai quand même pas réussi ». Ce moment précis démontre que l'oscillation de l'analysante en ce qui concerne la maternité et les échecs dans ses relations sont causés par la dépendance de son désir par rapport au désir de l'Autre. Comme l'écrit C. Soler : « Ce sont les mots de la mère, ses impératifs et ses commentaires, qui inscrivent dans la mémoire la voix parfois ravageante et persécutoire que l'analysant évoque si souvent⁴ ».

Dans le séminaire VI ⁵, Lacan dit que la première rencontre du sujet avec le désir, c'est sa rencontre avec le désir de l'Autre. Le sujet ne sait pas de quoi il s'agit, il en a donc peur et s'en défend. Pour ce faire, il ne peut utiliser son propre désir, car à ce moment-là il ne le possède pas encore. D'où la première formulation de la question sur le désir, qui s'exprime sous la forme d'une interrogation lancée à l'Autre : « Que veux-tu ? ». Ce moment ainsi que la relation du sujet à la langue et au désir comme à quelque chose d'étranger, Lacan l'a exprimé en introduisant cette question en langue italienne : *Che vuoi ?* Le désir apparaît dans le hiatus qui sépare l'articulation langagière, c'est-à-dire la parole, de ce qui marque que le sujet réalise ici quelque chose de soi-même, de son propre être. Le sujet veut savoir s'il

³ La contraception post-coïtale est autorisée et disponible sur ordonnance, mais le médecin n'est pas obligé de la prescrire à une patiente, en invoquant des contre-indications médicales mais aussi la « *clause de conscience* ». L'IVG médicamenteuse (anciennement « *pilule abortive* ») est, quant à elle, considérée par la loi polonaise comme un mode d'avortement et est donc interdite.

⁴ C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes...* in Progress Éditions du Champ lacanien, p.120.

⁵ J. Lacan, *op. cit.*, leçon I du 12 novembre 1958.

atteindra cet horizon de l'être, qui se situe pour lui entre sa demande dirigée vers l'Autre et son exigence d'être reconnu par l'Autre qui est en même temps une exigence d'amour. Le désir en est l'interprétation. C'est le moment où le sujet place le signifié là où se situait le signifiant du message de l'Autre.

Selon l'analysante, sa mère désire avoir des enfants car bien qu'à chaque grossesse elle pense à l'avortement, elle finit par garder le bébé. Quant aux hommes, ils l'intéressent dans la mesure où ils peuvent lui donner un enfant, car à part cela elle ne veut pas vivre avec eux. L'analysante, quant à elle, n'est intéressée que par *être avec un homme*, mais son interprétation des paroles de sa mère montre qu'être femme c'est être mère. De même, être femme sans être mère est une position intermédiaire entre n'être rien du tout et être on ne sait quoi, et alors on ne sait plus à quoi l'homme sert à la femme.

L'interprétation de l'analyste selon laquelle le désir d'un enfant est le désir de (la) mère, outre d'en saisir la dimension incestueuse du désir de l'analysante, avait pour but de différencier dans le désir de l'Autre, le désir de la mère du désir de la femme car les deux réunis accablent son propre désir et entravent son identification à son propre sexe. Être mère et être femme de deux façons différentes se rapportent à un manque phallique : « l'envie du pénis » freudien et « le manque-à-être » lacanien. Selon C. Soler, pour la mère la réponse à ce manque est d'avoir un enfant comme substitut de l'objet phallique manquant. L'être femme de la mère, quant à lui, ne se retrouve pas pleinement en possession phallique de substitution. Si l'homme est la cible du désir de la femme, alors elle peut être le phallus au travers de l'amour qui la rend phallique ou par le fait de recevoir un phallus par le biais de l'organe masculin qui lui procure la jouissance mais dans les deux cas, au prix de ne pas l'avoir⁶.

Suite à l'interprétation de l'analyste, une atténuation de l'angoisse est survenue chez l'analysante ainsi que l'initialisation d'une nouvelle position de sujet dans laquelle est apparue la pensée que son désir peut différer de celui de sa mère. L'analysante commence alors à mettre en question sa

⁶ C. Soler, *op. cit.*, p. 121

conviction qu'elle ne peut pas être en couple et a arrêté de « boire devant le miroir ».

L'analyse a orienté l'attention de l'analysante vers l'omniprésence, dans sa vie, de la figure de « l'autre femme ». L'analysante a remarqué que son impossibilité à se soustraire à cette influence est liée non seulement à son père et aux hommes qu'elle choisit, mais aussi à elle-même. Le tournant dans cette découverte a été le rêve suivant : « Je couche avec une femme, magnifique, à la peau bronzée, avec de longs cheveux foncés, mince ». Parmi ses associations liées à ce rêve se trouvaient « les femmes sur les couvertures de magazines » ; elle-même « *dans sa jeunesse* » ; elle-même, telle qu'elle voudrait être ; et enfin sa mère, par le biais d'une photographie d'enfance. L'analysante a admis que son rêve concerne « un genre de relations très proches avec sa mère » qu'elle souhaiterait mais qu'elle n'a pas. L'analysante se demande cependant pourquoi elles se manifestaient dans un cadre érotique et est-ce que cela fait d'elle une homosexuelle, alors qu'elle ne s'était jamais sentie ainsi. Cette question s'est résolue suite à l'apparition d'une série de souvenirs, dans lesquels elle écoutait « *par curiosité* » sa mère lors de ses ébats sexuels avec ses amants, ce qui selon elle avait dû, d'une certaine façon, éveiller sa propre sexualité.

Lacan a présenté son interprétation de cette oscillation de l'hystérie dans son commentaire au cas freudien de Dora⁷. Au début, il considère que l'hystérique aime l'objet homosexuel par identification à l'homme. L'hystérique ne sait pas si elle s'aime soi-même, son image agrandie dans une autre femme, ou si elle désire une autre femme : il s'agit là de la reconnaissance en elle du désir de l'Autre et de son objet⁸. Il pose ensuite la thèse selon laquelle l'autre femme est importante pour l'hystérique dans la mesure où elle représente sa question⁹. La question posée par la femme sur ce qu'est *La Femme* signifie qu'elle a rencontré un obstacle dans sa voie d'en devenir une. Dans l'hystérie, la femme pose cette question en passant par le

⁷ Entre autres dans les *Séminaires I-V, VIII, IX-XII* et dans des textes tirés de ses *Écrits* : *Intervention sur le transfert, Fonction et champ de la parole et du langage, La direction de la cure et les principes de son pouvoir*.

⁸ *Idem, Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, leçon IX du 12 mai 1956.

⁹ *Idem, Séminaire IV, La relation d'objet*, leçon VIII du 23 janvier 1957.

chemin le plus court, celui de l'identification au père¹⁰. Dans l'identification à l'homme en tant que porteur du pénis, celui-ci représente l'instrument imaginaire pour saisir ce que la femme n'arrive pas à symboliser dans son propre sexe.

Ce cas démontre le paradigme du désir hystérique, mis en évidence par Lacan, dans lequel elle soutient son désir de sujet en présence du désir de l'Autre en tant que désir insatisfait. Sa jouissance consiste à empêcher le désir, ce qui est clairement visible dans l'un de ses rêves, où une copine attendait l'arrivée de son petit ami (dans la réalité) mais (dans le rêve) celui-ci ne vint jamais.

Au cours de l'analyse, cette femme se lia avec un homme déjà marié ; la mère, la femme et la fille de ce dernier luttaient pour qu'il revienne au sein de la famille. Elle remarqua alors que dans cette relation, elle faisait tout pour passer au second plan. En lui donnant des conseils sur la conduite qu'il devrait adopter envers ces trois femmes, elle augmentait paradoxalement les chances qu'il revienne vers elles au lieu de rester avec l'analysante. Ce qui se manifestait donc jusque-là comme de la jalousie (niveau imaginaire) était en fait son intérêt porté à l'autre femme (niveau symbolique) faute d'assumer d'être le symptôme de son homme.

L'analysante a commencé à approcher cette question suite à une série de rêves dans lesquels apparaissaient son ex-mari et un ex-petit ami, qui allaient voir une autre femme au lieu de venir chez elle. Puis elle fit le rêve suivant, à propos de l'homme qu'elle fréquente actuellement : « Je le vois chez vous, dans le hall de l'immeuble, avec des sacs. Je me mets à penser que j'aimerais bien qu'il emménage chez moi, mais cela n'arrive pas. Il ne vient pas me voir, il va ailleurs. Enfin pas chez une autre femme. Il va au bureau, ou peut-être ailleurs, enfin s'il vient vous voir c'est certainement pour la même chose que moi ». Ce rêve montre que l'hystérique, en échange du savoir sur le secret de l'objet désiré, donnerait à une autre même ce qu'il y a de plus important chez son homme¹¹. L'hystérique s'intéresse à l'autre qui incarne pour elle *La Femme* car elle croit que c'est *La Femme* qui sait ce qu'il

¹⁰ *Idem, Séminaire III, Les psychoses*, leçon XIII du 14 mars 1956.

¹¹ *Idem, Séminaire XVII L'envers de la psychanalyse*, leçon du 11 février 1970.

faut à la jouissance de l'homme. Par ailleurs, l'hystérique suppose que *La Femme* désire ce qu'elle demande. C'est justement pour cela que l'hystérique n'arrive pas à s'identifier à la femme autrement qu'au prix d'un désir non satisfait¹².

Dans le désir de l'analysante, nous retrouvons à la fois le désir incestueux pour la mère en tant qu'objet érotique a découvert par Freud, qui alimente la rivalité avec celui qui la possède¹³, et le désir de la mère qui signifie le désir de ce que la mère représente en tant qu'Autre¹⁴, symbolisée par A, en s'appuyant sur l'interprétation de ses paroles. Tout cela se compile pour créer son aliénation par rapport à son propre désir et fait qu'elle reste enfermée dans la parole de la mère.

Le fait que la mère soit l'objet du désir de l'analysante se situe au niveau de l'identification de cette dernière au père, en tant que désir insatisfait. Son symptôme sous forme d'impossibilité de se détacher de la mère est un symptôme du père et du couple parental. C'est ainsi que l'analysante conserve la relation de ses parents, de même que jadis elle se tenait responsable pour avoir caché leur séparation. Ceci montre comment le désir de l'hystérique alimente par procuration le désir insatisfait du père¹⁵, même après la mort de celui-ci. Ce n'est que quand sa mère tombe à nouveau enceinte que la construction hystérique de l'analysante s'écroule, car elle sort du jeu et sa place est prise par un frère né d'un autre père. Ceci montre également que l'hystérique fait tout pour « être plus ». Cependant l'analysante, voulant être phallus pour son partenaire, et donc l'objet qui lui manque, au lieu d'être l'objet qui lui donne la satisfaction, perd ce qui selon elle lui tient à cœur, à savoir entretenir une relation avec un homme. L'hystérique qui veut être phallus diffère de la situation où l'homme la positionne en tant que phallus, et l'identification hystérique au désir exclut l'identification à l'objet de la jouissance¹⁶.

¹² *Idem*, *Séminaire XVI D'un Autre à l'autre*, leçon XXIV du 18 mars 1969.

¹³ *Idem*, *Séminaire VI Le désir et son interprétation*, pp. 332, 329, 347.

¹⁴ C. Soler, *op. cit.*, p. 120

¹⁵ J. Lacan, *Séminaire XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon du 5 mai 1965.

¹⁶ C. Soler, *op. cit.*, p. 61

Séparer, dans l'analyse, la question du désir de la mère de la question du désir de la femme a mené l'analysante à s'interroger sur ce qui pourrait animer son désir si elle en venait à définitivement abandonner l'idée d'avoir des enfants. L'analyse l'a confrontée à quelque chose que la précédente thérapie lui avait épargné, à savoir la perte découlant de la décision de ne pas avoir d'enfant. Lorsque l'analysante apprit par hasard à quel point son ancien mari était heureux d'apprendre qu'il aura un autre enfant, elle se rendit compte qu'elle avait aussi joué un rôle dans la destruction de son mariage, et ceci dépassait les « *critiques* » dont elle accablait sa mère. De plus, cela l'a amenée à s'interroger sur ce que l'homme attend d'elle, question qu'elle ne s'était jamais posée avant. La venue à l'analyse a une chance de permettre au désir de l'analysante, emprisonné dans sa relation avec la mère en tant qu'Autre, de renaître grâce au désir de cet Autre qu'est l'analyste.

LE DÉSIR DE L'ANALYSTE

Le désir de l'analyste, dialectique de l'extime

Martín Alomo

L'hypothèse du sujet barré

En tant que psychanalystes, nous travaillons sur la production du sujet pris dans le désir, c'est-à-dire le sujet affecté par l'Autre du langage – manque-à-être – qui pourtant peut, par intermittences, être dans l'objet qui se découpe de l'articulation à l'Autre. Cet objet petit (*a*), comme l'a appelé Lacan, est un reste de la dialectique du sujet avec l'Autre¹. Ou ce qui est la même chose : ce n'est pas un être en soi une chose mais plutôt quelque chose qui s'ébauche, qui se découpe à partir des avatars entre le sujet et l'Autre.

D'autre part, n'oublions pas ce que Lacan nous enseigne à lire dans *Le Banquet* de Platon. Là, le désir en tant qu'amour érotique, *Eros*, est défini par Socrate face à la douceur d'Agathon et aux moitiés d'oranges d'Aristophane de la façon suivante : *celui qui éprouve le désir pour quelque chose qu'il n'est pas [...] qu'il ne possède pas*². Ce qui veut dire que le désir est déjà une manifestation des illusions d'être touchées par le non-être qui provient de l'Autre et des autres. C'est justement le point que je souhaite soulever aujourd'hui. Je le formulerai ainsi : que la psychanalyse s'oriente grâce au désir et qu'en ultime instance elle puisse produire un désir nouveau, le *désir de l'analyste*, implique au moins trois questions :

1. En premier lieu, il s'agit des avatars du sujet, de ce qui se caractérise comme manque-à-être, au sein de quelque chose qui ne se définit en n'étant pas ou en ne possédant pas, c'est-à-dire le champ du désir.

2. Ensuite, la dialectique du sujet et de l'Autre à partir de laquelle est extraite un reste, objet (*a*), n'est pas une dialectique considérée en

¹ Cf. Lacan, J. (1966). *Le séminaire. Livre 10. L'angoisse*. Paris, Le Seuil, 2004, pp. 199-212. (Leçon du 13 mars 1966).

² Cf. Lacan, J. (1961). *Le séminaire. Livre 8. Le transfert*. Paris, Le Seuil, 2001, pp. 183-199. (Leçon du 8 février 1961).

termes hégéliens mais plutôt une non dialectique kierkegardienne, c'est-à-dire anti-hégélienne³

3. Enfin, c'est cette nouvelle subversion du sujet et cette antidialectique lacanienne du désir que nous pourrions appeler la dialectique de l'extime où l'Autre est extérieur au sujet tout en le déterminant, c'est certain, et en le sommant, lui intimant, lui parlant d'une certaine façon de l'intérieur. C'est pour cela, qu'il ne s'agit pas d'une antithèse qui viendrait nier une position première à partir d'une extériorité supposée. Non. Il s'agit plutôt d'un soupçon intime à propos de l'inconsistance et de l'incomplétude que la confrontation avec le désir de l'Autre distille depuis un dehors qui se trouve à l'intérieur. Il s'agit donc d'un sujet qui, une fois qu'il advient au champ du désir, est déjà contaminé par le manque-à-être qui s'impose à lui, le divisant et le rendant hypothétique.

Dialectique de la destitution subjective et du dés-être

Cet état de fait m'amène à énoncer les questions suivantes qui se déduisent logiquement de l'énoncé : comment est-il possible que la pratique du manque-à-être au sein de ce qui se définit comme non être - le sujet et le désir de l'Autre - donne comme produit de l'acte analytique précisément un analyste ? Et comment ce résultat est-il possible si nous tenons compte du fait que pour produire son acte, l'analyste doit au moins trouver les coordonnées d'une certitude qui lui permette de conclure avec une certaine intégrité ? En plus, quel genre de désir est le désir de l'analyste si nous tenons compte du problème posé avec les deux questions suivantes ? Le désir de l'analyste est-il ce que l'analyste désire quand il se trouve dans sa fonction ou plutôt n'est-ce pas le nom d'un opérateur logique qui ne fait pas allusion au *désir de* ou au *désir pour* un objet déterminé ?

³ Cf. Kierkegaard, S. (1844). *Le concept de l'angoisse*. Paris, Gallimard, 1990. Pour ma part, j'ai consacré un chapitre à la "non-dialectique" kierkegardienne dans *La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

Je vais maintenant essayer de répondre à cette dernière question en posant que le dire désir de l'analyste se réfère à un élément qui fonctionne en tant qu'opérateur logique dans la direction de la cure.

Affirmer que le désir de l'analyste est un opérateur logique n'est pas si simple. En premier lieu parce qu'il s'agit d'un désir et si le désir est bien articulé à la logique des signifiants pourtant il n'est pas articulable en tant que tel. Cela signifie, entre autres, que ce dit désir de l'analyste, il faudrait le situer à partir de la logique signifiante mais sans qu'il s'agisse d'un élément significantisable ou mathématisable. Il n'y a pas de mathème ou de formule du désir de l'analyste. Peut-être que ce qui s'en approche le plus est l'algorithme qu'écrit Lacan dans « La proposition d'octobre 1967⁴ ».

Ce n'est pas que cet algorithme fasse spécifiquement référence au désir de l'analyste. Mais nous pouvons y retrouver les différentes positions de l'analyste tout au long de la cure. Au moins deux, à la condition équivoque et donc éclairante, qu'il nous importe peu que ce soit l'analysant ou l'analyste dans cet algorithme ; c'est justement en cela qu'il nous permet de penser le début, le déroulement et la fin de l'analyse à condition de tenir compte que l'analyste, à la fin, est autre. Ces deux places que je mentionnais sont les suivantes : d'un côté le *signifié du sujet*, position initiale qui peut advenir lors de l'entrée dans le dispositif (j'entends par là qu'il s'agit d'une position produite à partir de l'équivocité du sujet supposé au savoir, toujours en herbe, et pour cette raison même, bifide entre l'analyste et l'analysant inaugural). D'un autre côté, la place du signifiant, n'importe lequel, lieu qui se situe dans la structure lié au versant épistémique du transfert, S2.

Dans ce panorama, où pourrions-nous rencontrer le désir de l'analyste finalement ? Jusqu'à maintenant, j'ai pu y répondre de la façon suivante : en aucun lieu particulier et en revanche dans les deux ; plus précisément, pas localement dans la signification ou dans le signifié du sujet mais plutôt dans la mobilité même de ne pas se trouver – de ne

⁴ Lacan, J. (1967). "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole" in *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001.

pas être - ni dans un lieu ni dans l'autre. Selon moi, cette mobilité même peut être lue comme un indice du désir de l'analyste.

Et maintenant, je me demande quelle relation cela conserve-t-il avec la fin de l'analyse, avec le solde de savoir ce que peut obtenir quelqu'un qui a conclu. J'entends bien que la destitution subjective inhérente à la fin, elle-même est ce qui se met en jeu comme réponse aux transferts qu'un analyste soutient. La manifestation de cette variable est donnée par la mobilité, la plasticité de l'analyste à jouer aux jeux que ses analysants lui proposent chaque fois.

Dans *L'envers de la psychanalyse*, Lacan écrit le discours de l'analyste mais il est également possible d'y lire que le propre du dit discours est la possibilité de circulation ou de rotation des quatre⁵. C'est-à-dire que la psychanalyse même est un discours qui trouve sa spécificité dans la détection de l'impuissance des autres discours. Détail qui ne la conduit pas à la même toute-puissance. Au contraire : c'est justement à partir de cette place, de ce point d'impuissance des discours, conjoncture des changements discursifs et inflexion de la rotation conséquente, que le discours analytique tient son efficacité⁶.

Je pense que la capacité de l'analyste à se servir de la rotation des discours, de façon à y entrer et à en sortir, sans rester figé dans aucun, constitue une autre manifestation de l'aptitude qui peut s'obtenir uniquement à partir de la destitution subjective pratiquée lors de la fin de sa propre analyse.

Trois conclusions provisoires

1. Selon ce que je viens de dire, les coordonnées du désir de l'analyste sont données, par exemple, par les différentes places qu'un analyste peut occuper dans la cure : que ce soit en participant au soutien du transfert et du sujet supposé au savoir, en prenant la référence à la « Proposition d'octobre 1967 » ; ou que ce soit comme

⁵ Lacan, J. (1970); *Le Séminaire. Livre 17. L'envers de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1991.

⁶ Cf. Lacan, J. (1972); "L'étourdit". *Scilicet*, n° 4, Paris, 1973, 5-52. Également Fierens, Ch. (2002). *Lectura de L'étourdit*. Barcelona: S&P Ediciones, 2012.

semblant d'objet (*a*) qui alterne sa position avec l'incarnation même de l'objet qui divise et angoisse, si nous prenons comme référence *L'envers de la psychanalyse*. De cela se déduit que le désir de l'analyste n'est pas ici ou là mais qu'il se manifeste dans la mobilité même que l'analyste peut mettre en jeu dans les analyses qu'il conduit, produit de la destitution subjective qu'il a acquise comme solde de sa propre analyse.

2. D'autre part, en ce qui concerne les relations esquivées entre le désir et l'être, justement pour traiter le manque-à-être au sein du manque lui-même, peut advenir, lors de l'acte analytique considéré comme acte final, alors décisionnel, comme le définit Lacan dans le séminaire *L'acte analytique*⁷, un analyste en tant que produit de la destitution subjective du sujet supposé au savoir qui avait soutenu le travail de déchiffrement solidaire de l'historisation sous transfert.

3. Tout cela nous amène à penser la question de l'analyste, comme résultat du trajet d'une analyse conclue. Après avoir dit que l'acte analytique, l'acte final corrélatif d'une position destituée est justement cela qui entrera en jeu après, une puis une autre fois, dans la direction de la cure de la part de l'analyste, produit de son analyse conclue, nous sommes en train de faire référence à la dimension éthique du problème. Couper la toile par ici ou par là est une décision que le tailleur (ou l'analyste) prend, non parce qu'il sait quel costume il veut créer mais parce qu'il a appris à couper.⁸ Et la coupe, quand la toile est un discours, est toujours composée de quelque matériau signifiant d'où il tire sa certitude ainsi que la ligne sans point par où donner le bon coup de ciseaux⁹. Que ce soit pour trouver la sortie de sa propre analyse lors de l'acte conclusif et inaugural de l'analyste ou bien ensuite, pour s'exercer dans l'art de l'interprétation et dans le maniement du temps dans le transfert des analyses qu'il conduit.

⁷ Lacan, J. (1967-8). Seminario 15. "L'acte analytique". (Inédit).

⁸ Nous nous référons ici à la leçon du 3 février 1965 pour "... le bon coup de ciseaux..." dans Lacan, J. (1965). *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Inédit. Avec Gabriel Lombardi, nous nous sommes longuement occupés de ce thème. Vg. Alomo, M.; Lombardi, G. (2011). "Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante". En *Anuario de Investigaciones*, Vol. XVIII, Tomo II, Fac. de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

⁹ Nous nous référons ici à la notion de "ligne sans points" commentée par Lacan lors de ses considérations topologiques dans "L'étourdit".

Bibliographie

-Alomo, M. ; Lombardi, G. (2011). "Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante". Anuario de Investigaciones, Vol. XVIII, Tomo II, Facultad de Psicología, UBA, 2011, pp. 29-45.

-Alomo, M. (2013). La elección en psicoanálisis. Fundamentos filosóficos de un problema clínico. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

-Fierens, Ch. (2002). Lektura de L'étourdit. Barcelona: S&P Ediciones, 2012.

-Kierkegaard, S. (1844). Le concept de l'angoisse. Paris, Gallimard, 1990.

-Lacan, J. (1961), Le séminaire Livre VIII, Le transfert, Paris, Le Seuil, 2001.

-Lacan, J. (1965), Séminaire Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. (Inédit).

-Lacan, J. (1966), Le séminaire Livre X, L'angoisse, Paris, Le Seuil, 2004.

-Lacan, J. (1967), Séminaire L'acte analytique, (Inédit).

-Lacan, J. (1967), "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole" in Autres écrits. Paris, Le Seuil, 2001.

-Lacan, J. (1970), Le Séminaire Livre XVII, L'envers de la psychanalyse. Paris, Seuil, 1991.

-Lacan, J. (1972). « L'étourdit », Scilicet, n° 4, Paris, 1973, 5-52.

L'opérance du psychanalyste et le désir en question

Sandra Berta

Voici quelques années que j'ai entamé une réflexion sur le mot « *opérance*¹ », néologisme de Lacan, contemporain de sa « Proposition sur le psychanalyste de l'École », proposition dans laquelle le désir de l'analyste a été mesuré à partir de la question sur l'acte psychanalytique : ce qui opère, ce qui produit des effets, ce qui œuvre dans une analyse. Très tôt, une réponse s'est imposée à moi : un désir qui peut aller au-delà du roc de la castration.

Ce néologisme « *opérance* » désigne aussi bien ce qui opère en psychanalyse que la production d'effets, considéré sous cette signification comme une question basée sur l'efficacité de l'expérience d'une analyse. Aujourd'hui, je propose de considérer cette *opérance* à la lumière du désir en question dans la psychanalyse, et en particulier certaines modulations sur ce que Lacan a nommé « le désir de l'analyste ».

Lorsqu'il termine le séminaire *Le désir et son interprétation*², Lacan évoque son intervention à Royaumont - «La direction de la cure³» - en ces termes : « Ce désir du désir de l'Autre, en fin de compte, à quel désir va-t-il s'affronter dans l'analyse, si ce n'est au désir de l'analyste ? C'est précisément ce pourquoi il est tellement nécessaire que nous maintenions devant nous cette dimension sur la fonction du désir⁴ ». Il

¹ Le mot « *opérance* » n'est pas inclus dans les dictionnaires français, portugais et espagnol que nous avons consultés. Il s'agit d'un néologisme de Lacan qu'il emploie à ce moment en articulant et en joignant du latin, le préfixe *opus, eris* (travail au sens concret), œuvre, et le suffixe « *ance* ». Comme tous les néologismes, il s'ouvre à différents signifiés. Un de ceux-ci se réfère au mot « opérant(e) », adjectif : 1) qui opère, réalise, travaille ; 2) qui sert à opérer, qui produit un effet. L'étymologie latine « *operans* » nous permet une utilisation sémantique à partir du verbe *operare*, travailler, s'occuper de, exécuter, œuvrer, faire.

² Lacan, J. (1958-1959), *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013.

³ Lacan, J. (1958) « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 585-645.

⁴ Lacan, J. (1958-1959), *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*, 1^{er} Juillet 1959, document *Staferla* (staferla.free.fr).

s'agit donc ici d'une rencontre qui doit différencier au niveau du désir : d'une part, la dimension du fantasme fondamental ($\$ \diamond a$), écrite dans la dimension du désir de l'Autre, et de l'autre l'altérité S(A) qui est de l'ordre du désir de l'analyste. Les analystes, « Nous mûrissons le désir du sujet pour un autre que nous, nous nous trouvons dans cette situation paradoxale d'être les entremetteurs, les accoucheurs, ceux qui président à l'avènement du désir⁵». C'est précisément parce que nous opérons pour la construction d'un savoir sur cette écriture de l'interprétation que nous savons d'avance que celle-ci se supporte de l'écriture de l'altérité, c'est-à-dire de l'écriture causale.

Deux ans plus tard, dans le séminaire *Le Transfert*⁶, Lacan fait remarquer que l'analyste devra atteindre les coordonnées qui permettent à celui-ci d'être dans une position où son désir sera celui où il peut offrir une place vacante où l'analysant fera l'expérience du savoir sur le désir de l'Autre. L'objet *agalma* est une invitation au savoir sur le désir et sur l'impuissance de la vérité à le dire tout. Lacan parle de la complicité du sujet avec son désir. Il y a une relation de complicité nécessaire qui manifeste *l'inscience* du sujet en relation à son désir. Nous observons que, lorsqu'il se réfère à Socrate, Lacan évoque *amantia* (ignorance, démente) et *inscience* (ignorance, manque de savoir). Ces mots nous renvoient au traitement du savoir dans le transfert, avec comme support le désir de l'analyste. Il s'agit du non-savoir constitué comme tel, comme vide, comme appel du vide au centre du savoir. Mais c'est la position d'inscience de l'analyste qui rendra possible le fait de montrer cette dialectique entre l'amour et le désir que Lacan a présentée comme une métaphore de l'amour et dans laquelle l'*agalma* exercera son pouvoir, non tant comme brillant mais surtout comme support (*agazo* est une des racines d'*agalma* et signifie : supporter avec dignité). Le désir de l'analyste se supporte de cet *agalma*. Ce sera aussi dans cette expérience que le psychanalyste

⁵ Lacan, J. (1958-1959), *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation.*, op.cit.

⁶ Lacan, J. *Le Séminaire, livre VIII, Le transfert*, Paris, Seuil, 2001.

pourra, puisqu'il fait partie de l'inconscient, faire de son *opérance* coupure en acte.

Dans le texte « Position de l'inconscient⁷ », Lacan nous dit que le psychanalyste fait partie de l'inconscient, étant considérée la coupure en acte entre l'Autre comme champ de la parole et le sujet comme présumé de l'inconscient. C'est de cette position qu'il peut être en « attente de l'avènement de cet être dans son rapport avec ce que nous désignons comme le désir de l'analyste⁸ » Après, la notion de déchet sera fondamentale : déchet de cette opération de l'analyse avec la constatation concomitante de méprise du sujet supposé savoir⁹. Version concomitante aussi, avec la production de l'objet (*a*) avec lequel l'analyste opère. Objet (*a*) comme production, et comme cause, ceci se lit dans les discours. Il se peut que ce soit pour cela que, lorsqu'il termine son séminaire *L'angoisse*, juste avant l'excommunication, Lacan désigne la relation du désir de l'analyste et de l'objet (*a*) comme étant irréductible. Et c'est pour cela aussi qu'à partir de là, une des fonctions de l'*opérance* s'établit, avec la « *présence de l'analyste* » (nom de l'expérience clinique de l'angoisse par la fermeture de l'inconscient).

En 1967, avec les articulations sur l'acte psychanalytique et la proposition de l'inconscient comme savoir sans sujet, l'*opérance* du psychanalyste est définie comme fonction logique $f(x)$. Et curieusement, en 1968-69 - lors de la leçon du 5 mars 1969, Lacan dira que dans le champ du savoir, en tant que supposé, il faut « savoir-y-faire » avec la vérité, celle-ci considérée comme castration. Oui, mais comment ? Depuis une position qui inclut la « duperie⁹ ». Une dupe est quelqu'un trompé par un autre, ajoute Lacan, et c'est précisément parce que nous sommes dupés par ce savoir, qui est un moyen de jouissance - et qui a pour sœur la vérité, pas-toute - que nous sommes tellement dupés, que cette situation peut nous donner accès au savoir-y-faire avec le *désir*

⁷ Lacan, J. (1966) Position de l'inconscient au congrès de Bonneval reprise de 1960 en 1964. In : *Écrit.* Paris : Éditions du Seuil, 1966.

⁸ Ibid, p. 844.

⁹ Lacan, J. (1967) La méprise du sujet supposé savoir. In : *Autres Écrits.* Paris : Éditions Seuil, 2001, p. 329-339.

comme écrit. On remarque ici une modulation qui concerne l'analyste. C'est le désir de l'analyste qui opère dans la production de l'objet (*a*), en effet, avec la production de la cause. L'analyste « se fait produire de l'objet *a* avec l'objet (*a*)¹⁰».

De ceci dépend la double barre d'impossibilité qui se lit dans le Discours de l'analyste et qui indique que le savoir en place de la vérité ne sature ni ne suture l'infini que la chaîne de signifiant produit (S1-S2). « [...] de ce qu'il faut de savoir, pour que ce savoir puisse être mis en question au site de la vérité...¹¹». Ce point est crucial car Lacan répond immédiatement à partir du discours de l'analyste dans lequel l'objet (*a*), cause du désir et plus-de-jouir, est l'agent d'où l'*opérance* du psychanalyste peut agir. Celui-ci fera « cette opération insensée : une psychanalyse, en tant qu'elle s'engage sur la trace du désir de savoir¹² ».

Produire le désir de savoir, non du névrosé mais de l'impossible, c'est bien de cela dont il s'agit dans l'*opérance* du psychanalyste. C'est pour cette raison que c'est de sa position de dupe que l'analysant suit le savoir. Être dupe de l'inconscient pour rencontrer l'impossible logique et poétique. Savoir cette dimension impossible qu'en termes logiques Lacan exprime ainsi : entre zéro et Un, il y a l'infini, c'est ce qu'on attendrait du savoir du psychanalyste. En ce sens, le savoir du psychanalyste et le désir du psychanalyste sont équivalents. La duperie est nécessaire pour pouvoir localiser la dimension du savoir qui se déchiffre (chiffre et sens) mais aussi du savoir qui s'invente là où il n'y a pas de sens. Et qu'est-ce qui s'invente ? Savoir-y-faire avec ce qui s'est su de l'impossible à savoir. Et qu'est-ce qui s'est su ? Rien de plus (de moins) que l'impossible à dire pour le mettre en état de marche. Cela peut entraîner que le savoir s'invente, par forçage, là où il n'y a pas de savoir ni de relation, précipitant, du savoir inventé, l'écrit d'une singularité.

¹⁰ Lacan, J. « L'acte Psychanalytique » in *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, op.cit. p. 379.

¹¹ Lacan, J. *Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Document Staferla ,18 février de 1970.

¹² *Ibid*,

Lacan nous dit lors de la leçon du 19 avril 1977 : « Si vous êtes psychanalyste, vous verrez que ces forçages par où un psychanalyste peut faire sonner autre chose, autre chose que le sens [...] car le sens c'est ce qui résonne à l'aide du signifiant, mais ce qui résonne ça va pas loin, c'est plutôt mou¹³ ». Certainement, cette valeur d'usage (non d'échange) de la jouissance, propre à la *motérialité* de la parole, redimensionne le désir.

Ainsi *lalangue*, qui nous intéresse, est l'effet de l'écrit de chaque psychanalyse. Elle surgit de l'*opérance* du psychanalyste quand celle-ci produit comme lettre, logiquement et par l'effet poétique un savoir de l'impossible à dire. Lacan appelle ceci *troumatisme*, *Trou-matis-és*. C'est le « *matis* » (nuance) de cet être troué qui nous affecte, c'est ce qui est en jeu dans la transmission. Le malentendu est le tracé du trauma, du *trou* dans le savoir.

Troumatisé, cette variation imperceptible du non rapport qui fait trou, n'est-ce pas ce dont nous sommes témoins ? C'est ce dont nous témoignons dans l'*opérance* en fonction quand il y a du psychanalyste, c'est-à-dire, de parler obliquement du trou. Nous pouvons considérer *lalangue* à la lumière de ce qui con-sonne par l'équivoque qui se prête au malentendu et permet la méprise du sujet supposé savoir. C'est par ici que s'oriente la voie de passage de psychanalysant à psychanalyste.

Si par la logique Lacan indique que le savoir en place de vérité est troué, dans *L'insu* il présente le nœud borroméen torique pour montrer comment le *parlêtre*, pour parler, permet que le symbolique enveloppe l'imaginaire et le réel, faisant ainsi consister la vérité. Lacan propose de couper l'enveloppement symbolique en fin d'analyse afin de montrer qu'il n'y a pas de prévalence d'un registre sur un autre. Il a appelé ce fait « contre-analyse ». Nous pouvons penser que cette « contre-analyse » se retrouve à chaque interprétation et chaque fois que le psychanalyste, par son *opérance* soutient la cause en faisant ex-sister le « *ce n'est pas ça* » non comme demande, mais comme réel en question.

¹³ Lacan, J. (1976-77). *Séminaire L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. document Staferla.

Ceci fait résonner la *motérialité* de la parole ou si l'on veut, le pouvoir de *lalangue* traumatique - corps du symbolique - son allongement par les tours du dit. Contre-analyse ? Oui, une psychanalyse qui va contre la psychanalyse du sens (de l'herméneutique). Les coordonnées pour l'interprétation sont données : Chiffonnages, doublures, forçages. Chacun de ces moyens d'aborder la parole dans sa *motérialité* permet à la fonction poétique d'être comprise comme : faire « *sonner* » quelque chose de différent du sens.

« Quelqu'un qui a expérimenté une psychanalyse ... » doit à chaque fois se confronter au paradoxe du désir entre réalité psychique et altérité. La même chose se produit par la mise en question du désir du psychanalyste, à être compris comme pouvoir agalmatique. Ce pouvoir agalmatique se réfère non au pouvoir phallique, mais à l'index de la Chose S(A). C'est ce que j'appelle la version réelle de l'*agalma* : *agazo*, supporter avec dignité.

Je rappelle qu'en mettant la question du désir de l'analyste au centre de l'École, Lacan avait déjà articulé sa question : comment vivre la pulsion après la traversée d'une analyse ? Comment supporter, maintenir ce désir singulier qui ne suppose pas dans l'Autre une réponse comme interprétation ($\$ \diamond a$) \rightarrow d ? C'est à ce sujet que Lacan a proposé le témoignage à l'École. Pour maintenir quoi ? La question du désir comme dernier ressort en direction de la cure, de chaque psychanalyse. Oui, il faut compter sur le bon-heur (la chance) pour que l'analysant rencontre un analyste en fonction.

Traduction : Jean-Pierre Pirson.

Se soutenir dans l'étranger : quelques paradoxes du désir de l'analyste

Matías Buttini

Nous sommes dans une école internationale. C'est un fait précédé d'un acte de fondation et commandé par des désirs qui se sont mis d'accord. Ce fait même nous propose déjà quelques paradoxes et un *état d'effort* (*Drang*) sans lequel, lors de nombreuses occurrences, le désir (*Wunsch*) ne se soutient pas. C'est un effort d'accorder des désirs ou pour le moins celui de se faire écouter avec son dire/propres désirs.

Comment nous réunir si ce n'est à partir d'un collage de parties dissemblables ? Quel type de colle utilise l'Ecole ? A Buenos Aires, il y a quelque temps, Colette Soler utilisait une expression contondante : « lorsque l'analyse arrive à son terme, elle produit la race paradoxale des différents¹ ». Alors comment se soutenir dans la différence sans effets de ségrégation ? C'est une question à laquelle doit pouvoir répondre chaque analyste qui ne voudrait pas rester isolé dans son fauteuil. Appuyons-nous sur Freud, par exemple quand il confie à propos de ses patients : « Il m'est en effet arrivé, sans modifier leur personnalité, de sortir d'affaire des gens auxquels ne me liait aucune communauté, de race, d'éducation, de positions sociales ni de vues générales, sans affecter leur individualité² ». Il est alors cohérent avec son idée de symptôme défini comme un « hôte mal reçu³ », comme un délogé. Il s'agit pour nous de savoir comment nous allons recevoir cet étranger qui frappe à notre porte... Mais aussi et j'y mettrai l'accent aujourd'hui : comment se soutenir dans l'étranger ?

Don't talk to a stranger nous prie un impératif plein d'ostracisme qui situe la différence comme un danger. Parler à un étrange/étranger peut être dangereux, de la même façon qu'ouvrir la bouche lors d'une analyse, si on est prêt à supporter l'urgence de ce qu'on ne voulait pas

¹ Soler, C. "El fin y las finalidades del análisis". Ed. Letra Viva, Bs. As., 2013. Pág. 85.

² Freud, S. (1919) "Les voies nouvelles de la thérapie psychanalytique".

³ Freud, S. (1905) Le cas Dora.

dire et qui, pourtant, a été dit. Ce *stranger* envers lequel l'analysant dirige sa division de sujet, cette indétermination de l'être se produit grâce à une contre position en acte. L'analyste, ainsi localisé, est lui-même un étranger, un étranger qui reçoit quelqu'un d'autre. Selon les paroles de Théodor Reik, autrichien à New York, « *I'm a stranger here myself* ». Se situer comme cause du désir est une étrangeté de la psychanalyse, ce qui maintient vive son extraterritorialité en tant que discours : sans elle, il n'y a pas d'analyse possible et moins encore de fin ainsi que de limite à se soutenir ainsi. Et, il n'y a alors pas de possibilité d'être là, en ce lieu où « l'offre est antérieure à la requête d'une urgence qu'on n'est pas sûr de satisfaire, sauf à l'avoir pesée⁴ » dit Lacan dans la « Préface » de 1976. Nous avons donc deux opposés, contradictoires, pour commencer : mouvement et détention. Tous les deux sont inéluctables pour ne pas tomber dans l'imposture. Lors de cette même préface que nous connaissons bien, Lacan la dénomme d'un terme intéressant : *satis*-faction. Continuité et coupure. Le « ça suffit » ou le « jusqu'ici » s'imposent au sein de cette satisfaction qui n'est pas n'importe laquelle mais celle qui « marque la fin de l'analyse ». Satisfaire l'urgence implique de s'appuyer sur l'offre en l'ayant pesée en tant qu'expérience sur soi-même.

Quelque part, nous dit Lacan à peine deux années avant⁵ (1974), l'analyste doit porter la marque de ses aventures... Nous devons mettre en dialogue ces deux termes : marque et satisfaction. Cela nous conduit au désir et à ses paradoxes, spécialement à ceux qui concernent le désir de l'analyste.

Une marque est quelque chose de déjà produit, à la différence d'une satisfaction qui a toujours un caractère d'*urgence*, troisième terme que Lacan utilise ici. Je le cite : « Donner cette satisfaction étant

⁴ Lacan, J. "Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI*" in *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001. P. 573.

⁵ Lacan, J. "Note italienne" in *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001. P.308.

l'urgence à quoi préside l'analyse, interrogeons comment quelqu'un peut se vouer à satisfaire ces cas d'urgence⁶ » .

Le titre que je propose suppose l'inter-national, l'inter-langue. Nous sommes ici en qualité d'*étrangers*. Nous parlons des langues qui nous sont supposées propres, que d'autres écoutent, toujours extérieurs, et cela ne nous laisse jamais satisfaits de l'ensemble. Ce qui d'un côté signale l'erreur qu'il y aurait à croire qu'il existe une satisfaction-toute pour l'être parlant, en même temps nous enseigne, de l'autre, à incarner cet étranger de *lalangue*, qu'on ne pense pas être du fait de la parler et de la faire sienne, en croyant qu'elle nous appartient. *Appartenir a ses privilèges* disait un vieux slogan. Privilèges sur lesquels un étranger ne peut pas compter en n'appartenant pas à ce lieu où il se trouve, bien qu'il en ait d'autre, par exemple celui que Julio Cortazar appelait paradoxe dérisoire. Il dit, après plus de trente ans d'exil, « plus nous appartenons à une ville, moins nous la vivons⁷ ». Plus l'analyse avance grâce à une interprétation orientée par le réel, plus se défait le sens, il se brise. Selon Lacan, « il suffit que s'y fasse attention pour qu'on en sorte⁸ ». Est-ce que ce ne sont pas ces privilèges de l'étranger qui correspondent à l'ICSR, l'inconscient réel, bien que ce lieu ne « soit pas touristique⁹ » ? En définitif, n'est-ce pas là une façon de se soutenir dans l'étranger ? « Pas d'amitié n'est là qui cet inconscient le supporte¹⁰ », insiste la « Préface » adressée aux étrangers. Lorsque l'analyste se colle à l'autre, il sort de son rôle. Pour qu'il y ait cause du désir, il devra se soutenir à une certaine distance qui ne relève pas de l'antipathie ou de la froideur mais doit marquer une rupture avec l'ego-syntonie moïque. L'inter-langue s'oppose à l'inter-subjectivité, le désir

⁶ Lacan, J. « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI » in *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001. P.572.

⁷ Cortázar, J. 'París, último primer encuentro". En *Papeles Inesperados*, Ed. Alfaguara.

⁸ Lacan, J. « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI » in *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001. P. 571.

⁹ Soler, C. *Lacan, l'inconscient réinventé*. Paris, P.U.F, 2009. P. 68.

¹⁰ Lacan, J. « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI » in *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001. P. 571.

de l'analyste en tant que présence réelle de l'étranger s'oppose à l'illusion imaginaire du *je t'aime et te comprends*.

Il suffira peut-être d'écouter une patiente que j'ai connue au moment où elle était internée. Elle avait passé les dernières années chez elle où les murs étaient tapissés d'affiches qui empêchaient ceux qui s'occupaient d'elle de lui adresser quelques mots bien particuliers. Parmi ces mots, l'interrogatif du verbe *vouloir*. On ne pouvait pas lui dire : « *veux-tu du thé ?* » ou « *veux-tu sortir ?* ». Elle entrait en crise, elle coupait abruptement la relation avec l'autre et spécialement lorsqu'il s'agissait d'un signifiant que l'analyse put isoler : *je t'ai descendu le rideau*. On ne pouvait pas non plus lui dire le mot *père*. Elle se référait à lui comme à *la poubelle, au facteur négatif, à ce type* et finalement l'appelait par son nom de baptême. Il n'y avait aucune possibilité pour qui que ce soit de comprendre quoi que ce soit. L'analyste n'est pas un expert de la langue ni un spécialiste de la sémantique mais cet imprudent qui erre dans son jeu interprétatif ; c'est pour cela qu'il ne jouit pas de sa fonction. Comment se soutenir ainsi sans tomber avant l'heure ?

Ce désir paradoxal qui situe son opération au delà du sens commun, ce désir de l'analyste, nous nous demandons si c'est le même lorsque l'analyste a été jusqu'à cette satisfaction qui marque la fin de l'analyse, jusqu'à « l'identité de séparation¹¹ ».

Je continuerai pour avancer avec deux paradoxes. Tous les deux comportent une composante éthique et nous devons les interroger à la loupe même du désir puisque leur révision éthique est possible, comme le signale Lacan. Et parce que cette phrase si célèbre de la dernière leçon du séminaire VII « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ?¹² » Retombe, elle aussi, sur le désir de l'analyste. Cela est tel que Lacan s'y réfère juste après : « Ceci n'est pas une question facile à soutenir. Je prétends qu'elle n'a jamais été posée ailleurs avec cette

¹¹ Soler, C. *Lacan, l'inconscient réinventé*. Paris, P.U.F, 2009.

¹² Lacan J. *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1986. P. 362.

pureté, et qu'elle ne peut l'être que dans le contexte analytique ¹³ » (souligné par nous). Phrase fulminante que j'ai trouvé chez Lacan (1960) heurtant la sentence avec laquelle il conclut le séminaire XI « le désir de l'analyste - je n'entrerais pas dans des discussions sur les versions de ce fameux désir et de son référent - n'est pas un désir pur. C'est un désir d'obtenir la différence absolue...¹⁴ » (souligné par nous). Cette question sur le désir ne peut pas apparaître de façon pure, à part dans une analyse alors que le sujet *lui-même*, et grâce aux effets de *son analyse*, a le devoir éthique de la soutenir ou de se soutenir à partir d'elle à un désir qui n'est pas pur mais marqué, advenu, avisé, séparateur parmi toutes les objectivations que Lacan propose et que j'appelle ici *l'étranger*.

Ces deux paradoxes, je les expérimente habituellement en occupant cette place, doivent être soupesés : le premier est propre au discours, le second se situe au niveau du désir.

- Le premier paradoxe repose sur le fait que le discours analytique est le seul des quatre, que relève Lacan, prévoyant sa propre destruction comme discours. C'est déjà à l'entrée que ce symptôme devra se nouer pour pouvoir se détacher par la suite. Il s'agit du seul lien qui implique sa propre *dis-solution* ou *dit-solution*, solution *via* le désir analysant et, grâce à lui, toujours singulière. A l'exception du désir de l'analyste qui est « ce lieu - nous dit Lacan en 1967- dont on est hors sans y penser, mais où se retrouver, c'est en être sorti pour de bon, soit cette sortie ne l'avoir prise que comme entrée, encore n'est-ce pas n'importe laquelle, puisque c'est la voie du psychanalysant.¹⁵ ».

Atopie, étrangeté, nouveau paradoxe de l'existence de la psychanalyse qui, dès le début même, devra proposer une fin à ce parcours, une transformation telle, qu'elle impliquera une sortie

¹³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1986. p. 362.

¹⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1973. p. 248.

¹⁵ Lacan, J. « Discours à l'École freudienne de Paris » in *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001. p.266.

satisfaisante. Sortie, exit, succès¹⁶ de l'analyse. Nous pourrions dire que dans l'analyse sans sortie, il n'y a pas de succès.

En commençant mon analyse lors de mon adolescence, j'étais captivé par la relation à cet étranger qui écoutait d'une façon différente, novatrice pour moi, absolument surprenante, quelque chose que j'appellerai maintenant *un désir d'être de l'autre côté*. La non spécificité de cet *autre côté* allait varier mais elle ne cessa jamais d'orienter mon choix vers la psychanalyse comme une marque, jusqu'à même poser la question : *qu'est-ce qu'un analyste ? Cet autre côté*, que je me suis entendu dire, peut-être qu'il existe maintenant : chaque fois et lors de chaque rencontre, c'est l'une des formes que prend mon offre.

- Le second paradoxe, je le formulerai de cette façon : l'analyse est opératoire par *contra-diction*, chaque session est une coupure en opposition à une autre session. Le désir de l'analyste ne plaide pas pour la continuité, l'unicité ou la cohérence mais en se soutenant de cette place de *contre-dire* ou pourquoi n'utiliserions nous pas les équivoques entre les langues pour l'appeler « contre-désir¹⁷ » ? Ce dire contre le sens commun est un dire qui vise la dés-identification et qui œuvre à la séparation et à marquer la différence.

Faire couple avec le symptôme implique deux paradoxes puisque « le refoulé est pour le moi - nous dit Freud - pays étranger¹⁸ » auquel on n'accède pas tout à fait, ni pour toujours, mais par petites touches. C'est lorsque les propres affects de *l'analysé*, produits de cette identité de séparation, d'avoir obtenu leur différence absolue, peuvent se situer comme marque, qu'ils acquièrent une plus grande importance. Dans ce pays étranger du désir de l'analyste, il n'y a ni crainte ni pitié, « affects standards du sujet naturel » selon les élaborations de Colette Soler¹⁹. Cela n'exclut pas certes que la vacillation non calculée, la division ou

¹⁶ Dans le texte espagnol, l'auteur emploie ici "*éxit-o*". "*Exito*" veut dire succès en espagnol donc "*éxit-o*" est un jeu de mots avec le terme anglais qui précède "*exit*".

¹⁷ Il s'agit d'un jeu de mots entre contre-désir en français et « *contra-decir* » (contredire) en espagnol.

¹⁸ Freud, S. « La décomposition de la personnalité psychique », 32ème Conférence. Mes remerciements à Andrés Hofman qui me signala ce passage alors que j'étais plongé dans le sujet.

¹⁹ Soler, C. "*El fin y las finalidades del análisis*". Ed. Letra Viva, Bs. As., 2013. Pág. 85.

l'angoisse ne retombe du côté de l'analyste. Mais c'est grâce à son désir interprétatif qu'il réussira à planter un drapeau en terre étrangère, là où demeure le symptôme du sujet « dans la mesure où l'analyse conduit à un désir de savoir, elle pousse au-delà de la crainte et de la pitié ²⁰ ».

Pour conclure, je reviens à une question centrale de cette Rencontre : qu'est-ce que le désir ? Nom freudien qui sert de lieu de rencontre entre fixation et mouvement (*desidere*), indestructibilité, insistance mais aussi coupure, détention de jouissance puisqu'il est insatisfait dans la structure hystérique tout en restant réalisable au moyen de l'acte. Nous devons réviser la cohésion entre des notions comme l'acte, le désir de l'analyste et la destitution subjective, une fois de plus afin de discerner l'opération que nous menons à terme. Y compris avec le plus que des termes tels qu'urgence, satisfaction, marque et enthousiasme apportent. Et j'en rajoute un : réalisation.

Peut-être que la séparation pédagogique entre désir et jouissance n'est pas suffisante, le premier compatible avec le symbolique et l'imaginaire et la seconde avec le réel. Freud ne confond pas les termes *Trieb* et *Wunsch*, pas non plus ceux qu'il utilise habituellement pour chacun : *Erfüllung* (réalisation) pour le désir et *Befriedigung* (satisfaction), terme uniquement réservé à la pulsion²¹.

Est-ce que le désir peut se réel-iser c'est à dire se hisser au réel ? J'utilise l'aide de *lalangue* espagnole : réel-iser²² comme on hisse un drapeau sur un mât, un drapeau qui s'accroche au réel. Ce drapeau qui peut monter, descendre ou ondoyer (mouvement) mais qui, pour cela, a besoin d'un point d'appui, le mât (fixité). Si le mât est comparable à l'analyse de l'*analysé*, menée à bon port, jusqu'à la fin du parcours et au delà du sens commun (*para-doxa*), il sera alors possible d'installer la drisse (c'est ainsi qu'on nomme la corde permettant de hisser un drapeau) du désir de l'analyste, la seule capable de hisser un drapeau étranger autrement dit celui qui ne nous appartient pas. A ce point

²⁰ Idem anterior. Pág. 69.

²¹ Buttini, M. "El deseo insistente del analizante". En www.nadieduerma.com.ar, Revista digital del FARP, n°1, *Las paradojas del deseo*.

²² En espagnol, « realizar » (réaliser) et « real-izar » (réel-iser) sont homophoniques.

précis de réel-isation, coïncide le désir de l'analyste, sous la forme du désir de l'Autre, et le désir du sujet, traversé par le symptôme et le transfert comme *ce qui n'a pas de nom au lieu de l'Autre*²³. Nous voyons alors coïncider deux hétérités lorsque le désir de l'analyste prend forme : rencontre entre la division du sujet et l'objet (*a*), cause du désir.

Mais attention, il est possible que ce drapeau, comme c'est la tradition dans certains pays ou certaines institutions, ne se hisse seulement en berne devenant alors symbole de deuil. La place restant dans l'espace du mât est celle du drapeau imaginaire de la mort empêchant que l'autre drapeau, réel, n'arrive au sommet. Cette image nous permet à peine de tracer l'ébauche de la relation qui existe entre le désir et sa réalisation avec l'agrégat, ou pas, de la satisfaction qui marque la fin de l'analyse. Si ce désir se hisse seulement à mi-mât, il installera l'analysant dans un deuil impuissant et interminable, négativité, perte et certainement jouissance relative à la déception, aux promesses non tenues, à la voie sans issue et à l'échec ; par contre s'il se réel-ise jusqu'au bout, au delà de ces écueils, nous pourrions retrouver la satisfaction avec sa mine d'enthousiasme en tant qu'affect/effet nécessaire pour que le désir de l'analyste puisse prendre forme chaque fois et avec chaque symptôme différent et ainsi pouvoir produire les conditions de l'acte analytique.

Cette hypothèse prend forme : le désir de l'analyste s'actualise avec la présence réelle de l'analyste, prenant la forme d'un désir qui se réel-ise en acte. J'utilise une affirmation d'un témoignage de passe de Cora Aguerre que nous avons travaillé en détails à Buenos Aires ces derniers temps. Je cite : « Peut-être pourrais-je dire que s'expérimente d'une nouvelle manière les limites et les possibilités et que le désir peut se réaliser²⁴ ».

Curieuse dissonance chez Freud quand il dit que le *Wunsch* du rêve ne peut se réaliser que sous la forme hallucinatoire c'est-à-dire

²³ Lacan, J. *Séminaire, Noms du Père*. Paris, Le Seuil, 2005. P. 103.

Lacan, J. *Les quatre concepts fondamentaux*. Paris, Le Seuil, 1973. "Los cuatro conceptos...", Ed. Paidós, Bs. As., 1987. Pág. 262.

²⁴ Aguerre, Cora. "Le devenir du symptôme". *Wunsch* n°12. P.50

dans l'imaginaire et à travers le symbolique. Mais Freud lui-même est celui qui signale les paradoxes et les contradictions que rencontre l'acte dans ses différentes formes de présentation : erreur, *lapsus*, symptôme. Alors, le réel de l'inconscient s'incarne, détention, immobilité et fixité. L'ICSR, l'inconscient réel, nous avertit qu' « *il suffit que s'y fasse attention pour qu'on en sorte*²⁵ ». L'acte ne prête pas à attention, ne pense pas, ni ne peut se calculer qu'en tant qu'effectué.

Si *lalangue* nous habitue à des phrases toutes faites comme *la fin justifie les moyens*, c'est seulement parce que nous pouvons chaque fois subvertir ce signifié supposément figé et le détourner à notre usage, en quelque chose de mobile, détachable. L'analyse est ce lieu où, paradoxalement, *le moyen justifie la fin*. L'association libre, le « *dites* » arrive à justifier la fin, le « *il n'y a plus rien à dire...* » parce que le désir de l'analyste peut se réel-iser en accompagnant le sujet jusqu'aux portes de l'acte. C'est de là que nous devons reprendre les discussions, à partir de la chute finale et non pas du début prometteur, depuis ce territoire étrange à conquérir et non depuis la terre promise. Là où l'on pourrait oser se soutenir dans l'étranger.

Traduction : Isabelle Cholloux

²⁵ Lacan, J. "Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI*" in *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001. P.571.

D'un désir à l'autre

Zehra Eryoruk

*« Puisqu'il s'agit de prendre le désir et
qu'il ne peut se prendre qu'à la lettre,
puisque ce sont les rets de la lettre qui déterminent,
surdéterminent sa place d'oiseau céleste,
comment ne pas exiger de l'oiseleur
qu'il soit d'abord un lettré¹ ».*

C'est un passage de « La direction de la cure », le dernier point du chapitre intitulé « *il faut prendre le désir à la lettre* » où Lacan questionne « *ce qu'il doit en être de l'analyste, (de « l'être » de l'analyste) quant à son propre désir* ».

Dans la citation que je viens de vous lire, il y a la formulation, on ne peut plus claire, d'un « *prendre le désir à la lettre* » et l'autre un peu plus floue, où il est question d'oiseau et d'oiseleur. Prendre le désir à la lettre, c'est Lacan sur la voie de Freud. Il accentue l'indestructibilité du désir et son incompatibilité avec la parole. L'autre formulation, celle où il s'agit d'« oiseleur lettré » suspend notre attention et notre « compréhension à la lettre », si je puis dire. On pourrait dire que Lacan use de la métaphore et qu'en disant « oiseleur lettré » il veut dire « analyste lettré ». C'est un fait. Mais s'il passe par les termes « oiseleur lettré » ce n'est pas non plus sans raison. Celle-ci est éclairée par une autre expression que Lacan utilisera dans *La logique du fantasme* dans la leçon du 26 avril 1967, presque dix ans après « La direction de la cure ».

Cette expression est « psychanalyste lettré ». Je cite le passage où Lacan l'utilise : « Si j'avais réussi à faire un psychanalyste lettré, j'aurais gagné la partie, c'est-à-dire qu'à partir de ce moment, la personne qui ne serait pas psychanalyste « deviendrait de par là même, une illettrée² ».

¹ J Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Ecrits* tome 2, Paris, Ed Poche, 1999, p 119.

² J Lacan, *Séminaire La logique du fantasme*, leçon du 26 avril 1967, p 396-397 in http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf :

Cette formulation « Si j'avais réussi ... » nous dit qu'il n'a pas réussi. L'expression résonne avec ce que Lacan prononce dans son « Discours à l'EFP », le 6 décembre 1967. Le séminaire *La logique du fantasme*, la « Proposition du 9 octobre » et le « Discours à l'EFP » sont tous de l'année 1967 et se succèdent de quelques mois. « Si j'avais réussi à faire un psychanalyste lettré » dit-il dans l'un et dans l'autre il dit « l'acte qui ne réussit jamais si bien qu'à rater ».

Dans le passage de *La logique du fantasme*, ce que Lacan dit c'est que l'érudition n'appartient pas aux psychanalystes, et il ne faut surtout pas penser que lui, Lacan, fait exception. Ce que cette phrase dit aussi et c'est plus subtil, c'est que si le psychanalyste se pose en tant que lettré cela laisserait l'analysant illettré. C'est ou l'un ou l'autre. Relation duelle ! Or l'analyse n'est pas une relation duelle et pour cause, entre l'analyste et l'analysant, il y a un troisième terme qui est l'inconscient. La supposition de l'inconscient doit être posée par l'analyste. Il constitue l'adresse et fait partie du concept de l'inconscient – position de l'inconscient. L'analysant, en adressant son symptôme à l'analyste le constitue en sujet supposé savoir, mais l'analyste ne doit pas faire le sujet supposé savoir. Il doit plutôt savoir de quel côté doit se situer le savoir. Et s'il sait où le situer, il saura poser le véritable sujet supposé savoir. Le savoir supposé à l'inconscient (savoir inconscient). C'est le point pivot d'où s'articule le transfert³. L'analyste, dans sa fonction, incarne la cause du désir de savoir de l'analysant. Mais côté analysant, c'est l'amour du savoir qui est mobilisé. Le savoir, le « savoir qui ne se sait pas⁴ » est au niveau de l'inconscient de l'analysant.

Je reviens à « La direction de la cure », texte de 1958. Lacan interrogeait « l'être de l'analyste quant à son propre désir ». Quelques pages avant il disait « l'analyste ferait mieux de se repérer sur son manque à être plutôt que sur son être⁵ ». Le désir étant la métonymie du

³ J Lacan, « La proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », *Autres écrits*, Seuil, 2001, p 248.

⁴ J Lacan, *Séminaire XX, Encore*, 1975, Seuil (poche), p 122.

⁵ J Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », 1958, *Ecrits* tome 2, Paris, Poche, 1999, p 67.

manque à être. Se repérer sur son manque à être, c'est se repérer par rapport à son désir.

Dans le dispositif analytique la place de la personne de l'analyste et de ses sentiments est une place du mort. Dès lors quel est le désir propre à l'analyste ? Lacan le nommera « désir de l'analyste », l'inédit engendré par l'expérience analytique à l'issue de laquelle l'analysant est passé à l'analyste⁶. Le désir de savoir qu'il a acquis de l'expérience en même temps qu'il a cerné sa propre horreur de savoir (impossible du sens, du sexe et de la signification).

L'incompatibilité avec la parole est de rigueur aussi pour le désir de l'analyste. Lorsqu'il surgit à la fin de l'analyse, il signe le passage à l'analyste que la passe peut attester si transmission se produit. Il est présent dans l'acte analytique dans le DA (psychanalyse en intension) et dans les actes en extension. Au plus nous pouvons tenter de clarifier ce que peut être le désir de l'analyste en disant ce qu'il n'est pas.

Dans le dispositif analytique, l'analyste a une fonction de semblant d'objet - silencieux et en creux - en cause de la parole analysante⁷ et soutien du désir de l'analysant. Le désir de l'analyste est un désir averti, sans sujet. Il s'agit plutôt d'une fonction qui opère dans la cure, un savoir-faire avec les rets de la lettre (pour reprendre la première citation). Un savoir lire l'inconscient en écoutant avec entendement la « scorie de l'Être, [résidu de l'être qui est l'objet (a)], produit de l'opération du langage⁸ », et la *Spaltung* par où le sujet s'articule au Logos⁹.

«Le désir de l'analyste n'est pas un désir pur, c'est un désir d'obtenir la différence absolue¹⁰ » dira Lacan. C'est une formulation qui

⁶ Lacan définit ce moment comme étant un moment électif de l'acte analytique. J Lacan, « L'Acte psychanalytique - Compte rendu du séminaire de 1967-1968 », *Autres écrits*, Seuil, 2001, p375

⁷ C Soler, « Les interprétations de la psychanalyse », *Hétérité* 4, p 31.
<http://www.champlacanian.net/public/docu/1/heterite4.pdf>

⁸ J Lacan, *Séminaire La logique du fantasme*, In http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf leçon du 26 avril 1967,

⁹ J Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », 1958, *Ecrits* tome 2, Paris, Ed Poche, 1999, p 120.

¹⁰ J Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2001, page 248».

dit d'une part, ce que le désir de l'analyste n'est pas et de l'autre, il dit ce qu'il vise. Je laisse de côté ce que le désir de l'analyste vise car ce sujet est traité par Luis Izcovich. Je vais poursuivre avec la première partie de la phrase : « le désir de l'analyste n'est pas un désir pur ». Lacan traite de la question du désir pur dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* en 1960. Le désir pur c'est celui d'Antigone. C'est un désir sans crainte, sans pitié qui conduit le sujet à la mort. Est-ce un désir fou, non-humain ? C'est un désir qui a lâché les filets des lois humaines et le monde des biens. Face à un réel insupportable, Antigone fait le choix très tranché d'une traversée insensée qui la conduit à la mort. Rien ne l'arrête, ni l'amour, ni la mort. L'acte qu'elle pose ce n'est pas pour sa propre mort, ni pour sa propre vie d'ailleurs, c'est pour le corps mort d'un de ses frères laissé à la vue de tous et en proie aux animaux charognards. C'est pour que ce réel trouve sa place dans une sépulture – dernière dignité humaine. Antigone est l'expression extrême d'un désir qui ne cède sur rien. Son désir n'est pas dialectisé par la loi¹¹, il est tourné vers la Chose. Certes, elle ne cède pas sur son désir. Ce « ne pas céder sur son désir », Lacan l'utilise aussi pour l'analyste. « La seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir¹² ». Que veut dire pour l'analyste céder sur son désir ? Quelle est la différence entre Antigone et l'analyste ? Qu'est-ce qui différencie fondamentalement leurs désirs ? La différence radicale entre l'analyste et Antigone, c'est que là où le premier s'arrête, Antigone franchit la limite sans crainte et sans pitié. Cette limite est celle de l'impossible. Le désir pur d'Antigone est un désir de mort dit Lacan, alors que le désir de l'analyste, ce n'est pas de désirer l'impossible, mais c'est un désir vectorisé par le savoir qui inclut le non savoir. C'est cette limite qui fait dire à Lacan à la fin du séminaire XI « le désir de l'analyste n'est pas un désir pur ». Ce qui est à retenir ici c'est cette négation, ce « *ne... pas* ». C'est par ce « *ne...pas* », la négation donc, que se définit également le psychanalyste. Donc Lacan

¹¹ J Lacan, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, 1959-1960, Seuil, 1986, p. 101.

¹² *Ibid*, p 368.

n'a pas réussi à faire un psychanalyste lettré. C'est une belle leçon qu'il nous donne, lui qui a su lire Freud. Il dit déjà que « *Le* » psychanalyste n'existe pas. Plus tard en 1973, il dira que le psychanalyste relève du pas-tout¹³, tout comme « *La* » femme qui n'existe pas.

Il n'est pas simple de suivre Lacan. Et il est impossible de suivre Lacan à la lettre ! C'est que Lacan tend, écarte, décolle, ravive l'attention. Il met le « *a* » en tension d'école. Par ces dis-torsions, il nous montre ce qu'il peut y avoir de trésor entre les lignes d'un texte. C'est le style Lacan, inimitable. Dix ans qu'il faut pour comprendre ses *Écrits*, dit-il dans la troisième où il nous montre avec les vers de Nerval la cadence... que « La troisième, elle revient, c'est toujours la première¹⁴ ».

Lacan n'est pas un analyste lettré comme il se disait *pas poète assez* ! Mais son enseignement a l'effet de la poésie, et c'est tout l'enjeu des traductions quand l'enseignement de Lacan est mis à l'épreuve de la traduction.

Du littoral au littéral ... Tu peux savoir

Le temps pour comprendre et pour déchiffrer ce que dit le symptôme et le corps parlant, le temps où se pose la litière analytique, allant du déchiffrement au littoral du réel et de la jouissance au littéral, ce temps, c'est le temps qui est celui où le désir est mis en tension¹⁵.

Lacan précise la place du désir du sujet au niveau de la division, et de la rupture du (*a*).

« [...] c'est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir¹⁶ » ; je me permets d'écrire cela : *a*-tension du désir.

Au fur et à mesure du dépôt d'un savoir sur la scène analytique, alluvion, un autre savoir, une autre scène va progressivement s'épurer.

¹³ J Lacan, « Note italienne », 1973, in *Autres écrits*, Seuil, 2001, p 308.

¹⁴ J Lacan, *La troisième*, http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_troisieme_integrale.pdf p45.

¹⁵ *Ibid.* p366 « ... c'est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir »

¹⁶ *Ibid.*, p 366.

Ces deux scènes et ces deux savoirs, où par l'un, et plus précisément par l'action de l'un s'évide l'autre, et entre les deux le littoral. « Entre centre et absence, entre savoir et jouissance, il y a littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce virage vous puissiez le prendre le même à tout instant. C'est de ça seulement que vous pouvez vous tenir pour agent qui le soutienne .¹⁷ » Position de l'analyste dans le discours analytique, prêt à tout instant, aux aguets, filet en main pour répondre à l'urgence... à l'urgence de savoir. La finalité d'une analyse et un bout de savoir.

Comment ce bout de savoir se traduit-il par la parole ? Et qu'est ce qui reste au seuil de la parole, au bord des lèvres, qui ne passe pas au langage, au signifiant. Qu'est ce qui est silence ? Réponse : un « l'esp d'un laps... ». Ce qu'il y a entre les lettres qui chutent, ce qu'il y a de reste, c'est un silence et un bout de savoir pris dans les rets de la lettre. Ces lettres qui bordent le trou (dans le savoir) ... et qui est *lalangue*.

Je termine. Si le psychanalyste se pose comme lettré, comme un sachant pour ne pas dire comme un savant, il bouche le trou et ne peut se prêter à l'écoute de l'analysant. L'expression « oiseleur lettré » est une façon de barrer la route à la canaille. Entre les deux expressions : l'oiseleur lettré et le psychanalyste lettré, il y a une barre et il y a l'acte. L'acte analytique et l'Ecole. Le style Lacan déforme (et réforme) ce qui pourrait être pris comme évidence. Ses dits-torsions nous empêchent de le suivre à la lettre certes, mais si nous nous laissons prendre dans ses rets, notre docte ignorance peut toucher le littoral où savoir et jouissance se côtoient.

¹⁷ J Lacan, « Lituraterre », *Autres écrits*, Seuil, 2001, p 16

Du particulier au singulier, expérience de désir

Lydie Grandet

Une psychanalyse menée jusqu'à son terme est un parcours à l'épreuve du désir.

Pour l'analysant d'abord, pour qui une fois les empêchements du désir un peu déblayés, lorsque la mise en place du sujet supposé savoir et du transfert commencent à faire relance du désir embarrassé, il lui faut « *savoir ce qu'il veut et s'en donner les moyens* » comme le disait cette jeune analysante à l'heure de faire un choix entre la poursuite de sa cure et l'engagement sur un poste professionnel qui l'en aurait empêché.

Parcours à l'épreuve du désir, pour l'analyste qui garantit l'orientation de la cure, laquelle convoque désir de l'analyste et acte, fruits de la rencontre dans sa cure avec ce bout de réel qu'est son *sinthome* et dont il a à répondre de la charge éthique.

L'analyse, une expérience de désir donc, au travers de ce qui s'éprouve et fait preuve ! Je propose d'y entendre « *ex/père-ience* » au sens de ce qui *ex-siste* au père à savoir ce qui échappe radicalement du phallus, autre manière de lire « Le Nom-du-Père, on peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir¹ ».

La question du désir est constante dans l'enseignement de Lacan : Dans « La direction de la cure » il le définit comme « métonymie de l'être » le faisant ce « ru qui court en dérivation de la chaîne signifiante ». Si un ru est un tout petit ruisseau, une rigole justement, nous ne pouvons pas négliger les équivoques que ce mot charrie : rue (ruer), rut... Je note que dès cette époque, il pose qu'« une éthique est à formuler qui intègre les conquêtes freudiennes sur le désir : pour mettre à sa pointe la question du désir de l'analyste² ». A la pointe d'une éthique, le désir de l'analyste. Deux ans plus tard, dans la dernière leçon

¹ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p.136.

² J. Lacan, « La direction de la cure », *Ecrits*, Seuil, 1966, p.615.

du séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, il introduit les trois paradoxes de l'éthique qu'il articule au désir :

« Métonymie de notre être », ajoutant « le ru où se situe le désir n'est pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, mais ce qui court dessous, qui est à proprement parler ce que nous sommes et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être- ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne, sous toutes les significations.³ »

Nous avons là ce qui fait le paradoxe du désir, qui exige une prise de position éthique si la cure conduit à ce versant réel du désir.

Le désir nous vient de l'Autre ouvrant ainsi à l'humanisation et à la jouissance du langage, corrélative de la perte de la jouissance toute, faisant de l'objet (*a*) la cause du désir. Objet (*a*) irréprésentable, « en exclusion interne dans la vacuole ⁴ » du trou de la structure qui fait la prise du désir dans le fantasme (*S* barré \diamond *a*) ; et en ce sens le fantasme est une défense contre le désir, organisant l'aliénation imaginaire et les manifestations symptomatiques.

Si la jouissance phallique du langage nous donne un corps, elle introduit aussi des points de jouissance sur ses orifices : guises de l'objet en lien avec la demande de l'Autre qui organisent le trajet des pulsions, nous attribuant un corps troué.

L'expérience analytique permet, grâce aux émergences de *lalangue* – pas sans l'acte de l'analyste ! - que le fantasme soit mis à jour, découvert et pour peu qu'il y ait contingence, que sa traversée ait lieu. Ce qui s'entrevoit alors touche au plus particulier du sujet – je rappelle ce que Lacan dit dans « Radiophonie » : « Le particulier de la langue est ce par quoi la structure tombe sous l'effet de cristal [homophonique]⁵ » - point de vérité qui se révèle passant ainsi au savoir, extraction d'un point de savoir inconscient dont Lacan fait le passage du psychanalysant au psychanalyste dans la « Proposition du 9 octobre 1967 » :

³ J.Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p.371.

⁴ A.Nguyễn, *Le désir impassible*, Rodez 21 juin 2014, inédit.

⁵ J.Lacan, « Radiophonie », in *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 410.

« Le passage du psychanalysant au psychanalyste a une porte dont ce reste qui fait leur division est le gond, car cette division n'est autre que celle du sujet, dont ce reste est la cause. Dans ce virage où le sujet voit chavirer l'assurance qu'il prenait de ce fantasme où se constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel, ce qui s'aperçoit c'est que la prise du désir n'est rien que celle d'un désêtre.⁶ »

A ce temps de l'enseignement de Lacan, le gond de la porte est donc le manque qui fait la division du sujet et sa cause.

Mais à partir du séminaire XX Lacan nous indique une nouvelle porte derrière la porte !

Il faut dit-il, pour qu'il y ait psychanalyse, que se produise encore/en corps, la scission entre a et S (A barré), puisque la fonction de l'être peut prêter à les confondre. Et dans les séminaires qui suivent, il va s'employer à nous montrer grâce à la topologie et aux nouages borroméens quelle fin il est possible d'attendre d'une cure. Il s'agit du passage du particulier de la jouissance de la langue au singulier du sinthome qui ouvre à la passe de fin, « celle dont la porte a pour gond le manque du manque ⁷ ».

Comment une cure analytique peut-elle permettre ce passage ?

Les effets de vérité en jeu dans la cure que le dire de l'analysant charrie, peuvent se saisir à condition que l'interprétation de l'analyste vise ce point de hors sens, faille de la structure où s'écrit le pas-tout. Il s'agit bien pour l'analyste de faire « quelque chose qui consiste à l'inciter [l'analysant] à passer dans le bon trou de ce qui lui est offert, à lui, comme singulier ⁸ ». Dans « Radiophonie » encore, nous pouvons lire : « [Le dire] est ce qui touche à l'être qu'à le faire naître de la faille que produit l'étant de se dire. ⁹ » Le temps de se dire dans la cure dévoile la faille d'où naît, n, a, î, t, mais aussi bien n'est, n', e, s, t, le sujet, ouvrant au savoir sans sujet et au désêtre... L'acte inaugural qui a permis l'entrée dans le langage fait le lit du ru où se situe le désir, « qui

⁶ J.Lacan, « Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole », in *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 254.

⁷ M. Bousseyroux, « Dénouement », in *Lacan le Borroméen*, Eres, 2014.

⁸ J. Lacan, « Ouverture des journées de l'Ecole », juin 1975 (inédit).

⁹ J. Laca, « Radiophonie », *op. cit.*, p. 426.

est à proprement parler notre être et notre non-être [...] et qui se paie avec une livre de chair¹⁰ ». S'y reconnaître comme désirant est à l'inverse de s'y reconnaître comme sujet : ex-sistence qui ouvre au désir de l'analyste et à la dit-mension d'acte analytique.

S'y reconnaître comme désirant emporte des conséquences : de cette confrontation avec la castration radicale peut s'extraire la lettre du sinthome, signe de « la marque du fer du signifiant [...] moment de coupure [...] hanté par la forme d'un lambeau sanglant...¹¹ ». A la fin de la cure et dans le témoignage de passe tout spécialement, qui met à l'épreuve l'historisation de l'analyse, s'historiser de soi-même confronte au « on le sait soi » qui satisfait, laissant ce qui a pu se cerner de réel à la charge éthique de chacun. Prendre la mesure de sa singularité de parlêtre fait signe, signature de ce qu'« il n'y a pas d'autre être pour l'homme que de parlêtrer¹² ». Dans la faille où se loge le désir à la fin de la cure, il y a l'impossible du réel qui nous a fait naître nous faisant entrer dans la mort. Lacan nous a montré que si « de l'inconscient, il résulte que le désir de l'homme, c'est l'enfer¹³ », une cure analytique peut ouvrir à un « savoir y faire avec son sinthome¹⁴ ».

J'aimerais pour conclure, revenir à la dernière leçon du séminaire *L'éthique*. Lacan met l'accent sur le fait qu'en psychanalyse, « la seule chose dont on puisse être coupable [...] c'est d'avoir cédé sur son désir ». Il nous montre combien l'éthique de l'analyse va à l'encontre de soutenir le service des biens et la rêverie bourgeoise puisque l'analyse nous conduit à affronter la condition humaine et « l'expérience tragique de la vie ». N'oublions pas que lorsque Lacan amène la condition humaine, c'est pour y situer au cœur le plus profond de l'homme, cruauté et lâcheté. Or dit-il, « il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir [lequel] nécessite de franchir

¹⁰ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique*, Paris, Seuil, , p.373

¹¹ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 629 /630

¹² A. Nguyễn, *Le cœur vivant des choses*, FCL Bordeaux, nov. 2013

¹³ J. Lacan, *réponse à Marcel Ritter*, 26 janvier 1975,

¹⁴ J. Lacan, *Séminaire, L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, 13 février 1977, inédit

non seulement toute crainte, mais toute pitié...¹⁵ ». Pas d'accès au désir sans perte de jouissance, sans assumption de la castration. Assumer l'irréductibilité du désir suppose donc de prendre appui sur sa singularité, son « trait d'humanité » et affronter ce paradoxe du désir qui est d'être mortel ; ce bout de réel rencontré, il revient à chacun d'avoir audace et courage de l'incarner (Un-carné), en faisant place au poème qu'on est et qui s'écrit.

Lacan qui voulait l'École comme abri contre le malaise de la psychanalyse nous a laissé deux outils précieux : le cartel et la passe. Je rappelle ce qu'il disait en novembre 1975 :

« Celui qui se propose pour la passe [...] n'est [...] pas sujet du tout. Il s'offre à cet état d'objet qui est celui à quoi le destine la position de l'analyste. De sorte que si on l'écrème en quelque sorte, ce n'est pas du tout une récompense, c'est qu'on a besoin de lui pour sustenter la position de l'analyste.¹⁶ »

J'y trouve un écho à ce qu'il amène dans « La Préface à l'édition anglaise du séminaire XI » :

« La passe [...] je l'ai laissée à la disposition de ceux qui se risquent à témoigner au mieux de la vérité menteuse. Je l'ai fait d'avoir produit la seule idée concevable de l'objet, celle de la cause du désir, soit de ce qui manque. Le manque du manque fait le réel qui ne sort que de là, bouchon [...] que supporte le terme de l'impossible. »

Puisse notre École de psychanalyse permettre que se cultive en son cœur ce désir inédit et n'être pas tentée de céder au service des biens et à la rêverie bourgeoise au sens où Lacan les définit dans *L'éthique* ! Pour une école de psychanalyse « poléthique » !

C'est à René Char que je laisserai le mot de la fin : « Impose ta chance, serre ton bonheur et va vers ton risque. A ton regard ils s'habitueront¹⁷ ».

¹⁵ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 372.

¹⁶ J. Lacan, « Journées de novembre 1975 ».

¹⁷ R. Char, « Rougeur des Matinaux », *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1995

Di(t)versions du désir

Luciana Guarreshi

« *La liberté produit des mots d'esprit et les mots d'esprit produisent de la liberté* »
(Jean-Paul Richter 1804).

Je ferai appel ici à quelques versions du désir dont nous nous occupons quotidiennement, avec ses déviations et discontinuités, pour penser et questionner le désir de l'analyste. Quelle espèce de dit-version serait ce nouveau désir dont nous parle Lacan ? Même si l'analyste utilise son être de silence dans l'opération analytique, il est certain qu'il porte dans ce silence même, un dire. Comment de « la métonymie de la carence de l'être » (Lacan 1958), du glissement infini du manque-à-être qui n'arrête pas d'attendre de l'Autre sa consistance, peut-on passer à une espèce de présentification vidée du désir, telle que nous la rencontrons dans le désir de l'analyste ? La nuance que je voudrais mettre en avant ici est que le désir de l'analyste est seulement une version du désir. Une version, comme nous le savons, est une variante d'un original. Dans le domaine de la documentation, en général, c'est une amélioration d'une version antérieure, dans le sens où l'original est moins évolué (ce n'est pas toujours le cas en ce qui concerne la musique). Ici, par version, nous entendons différents modes de raconter ou d'interpréter un même point, un même fait ou une même histoire ; au-delà versifier, c'est mettre en vers quelque chose qui est en prose ; et encore, verser, faire courir, bagatelle, rumeur ; enfin et non des moindres, du latin *versio* : tourner, revirer, dévier, le résultat de l'action de traduire un texte.

Je n'ai pu résister également à me pencher sur les racines de *diversion* ; ici la part non dite, entre les lignes, d'où mon titre en français, di(t)version qui est moins diversion (amusement), qu'une action qui a pour finalité de dévier l'attention de l'ennemi – dans le contexte militaire c'est un sens que nous trouvons également en portugais, au-delà de « changement de direction, s'écarter, diverger, être différent ». C'est par ces voies que le désir de l'analyste m'a paru comme une manœuvre de diversion, pur désir de confondre l'ennemi – la fixité du fantasme – en changeant la direction du

désir du sujet qui n'a plus besoin de conformer le non identique à la synthèse fantasmatique du Un, pouvant vivre son impertinence dans le langage comme pure différence.

Je passe donc aux trois versions du désir :

Wunch – version aspiration indestructible

Les références ici sont « Esquisse d'une psychologie scientifique » et « L'interprétation des rêves ». Freud dit que les rêves viennent réaliser certains désirs actuels apparus les jours précédant le rêve. Néanmoins, quelque chose de plus se réalise à travers ces petites appétences oniriques, comme affirmation d'un désir infantile insatisfait, réserve productrice de tous les rêves. La réalisation dont il s'agit est celle de l'insistance de la recherche de l'identité de perception qui a permis, dans un autre temps, une certaine satisfaction. Un désir d'aspiration indélébile, dont la dit-version pourrait être : « *je voulais...* », à l'imparfait du verbe, qui dit parfaitement que là où la satisfaction n'a pas eu lieu, le désir continue de marteler.

Père-version – version désir de l'Autre

Le désir est désir de l'Autre, dans sa version lacanienne, impossible de ne pas l'aborder quand on veut penser le désir de l'analyste, ainsi que la direction de la cure. Si le désir se dessine en bordure de la demande, c'est parce qu'il y a un manque de satisfaction structural. Si « la nourriture c'est du pâturage et la boisson c'est de l'eau¹ », la faim est, toujours autre, d'autre chose. Ceci est le résultat de l'incidence du langage sur l'homme, ce qui nous amène à la définition du sujet comme effet de cette incidence, comme conséquence, et comme résultat des mouvements de la chaîne signifiante. Selon Lacan :

« La métonymie est, comme je vous l'enseigne, cet effet rendu possible de ce qu'il n'est nulle signification qui ne renvoie à une autre signification, et où se produit leur plus commun dénominateur, à savoir le peu de sens [...] qui s'avère au fondement du désir [...]. Le vrai de cette apparence est que le désir est la métonymie du manque à être.² »

¹ *Ndt.* Citation de la chanson de Titans « Comida ».

² Lacan J., in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, pp.622-623. Souligné par moi)

Il faut qu'il y ait une limite dans cette version métonymique du désir, version vide, la limite de l'interprétation. L'interprétation limite chaque fois qu'elle pointe « *l'horizon déshabité de l'être*³ », S(A) barré, si on veut. Limite logique. Limite au point précis où le sujet est manqué, de tenir son origine de la coupure qui engendre une perte réelle. Limite qu'illustre l'impasse freudienne du roc de la castration et que Lacan a formalisé en disant qu'ici deux manques se recouvrent. L'un en rapport avec l'avènement du sujet au champ de l'Autre, manque qui vient reprendre l'autre qui lui est réel et antérieur et à situer dans l'avènement du vivant, dans ce que le vivant perd à être sujet au sexe. Saflate dit :

« [...] cela indique la nécessité de prendre en compte la dimension radicale de l'inadéquation entre le sujet et l'univers symbolique. Le sujet n'est pas seulement sujet du signifiant mais il porte aussi en lui quelque chose de l'ordre du réel.⁴ »

« Le désir n'est pas seulement effet de la castration mais cause du parlêtre » dit Colette Soler dans l'entretien donné à l'occasion de la Rencontre Nationale à Belo Horizonte en 2013, et elle continue : « C'est le langage qui engendre la cause du désir et non pas le Père qui a une autre fonction qui est plutôt celle de présenter une version du désir et de la jouissance, c'est pour cela que Lacan dit Père-version, version en direction du Père » (souligné par moi).

Pourtant, ce n'est pas que nous ayons le manque-à-être d'un côté et le parlêtre de l'autre mais une bipartition dans laquelle ils se superposent logiquement. Il me semble que le dire de l'être qui manque est une chose et que le dire du parlêtre en est une autre, c'est la manœuvre de l'analyste qui fait passer d'un dire à l'autre, dont la bande de Möbius est la représentation. Le manque-à-être fixe le désir comme une constante du fantasme, ce dernier étant séparé de la jouissance par l'Autre, l'atteignant par l'objet (*a*). Le parlêtre a un corps, il porte une dimension du signifiant qui inclut la substance jouissante. En ratant bien son désir, il peut en inscrire quelque chose qui se laisse travailler par le savoir insu qui habite l'homme.

3 (Lacan, 1958, p. 648)

4 Saflate <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907>

Quand la parole est menée à son extrémité par la limite de l'interprétation, elle peut resurgir avec des effets poétiques et/ou comiques. C'est ainsi que versant dans l'histoire de son désir, le sujet s'approprie les signifiants maîtres et, en en convertissant le sens, renverse sa façon de vivre, sortant de la version dirigée vers le Père. C'est ainsi que quelqu'un qui a toujours entendu comme une demande la phrase : « Que fais-tu de ta vie ? » quand il se prélassait sur le canapé, peut enfin dire de façon impertinente « je ne te raconte pas ! ». Une fois le fantasme traversé, il peut continuer à servir à jouir, mais plus à définir l'existence du sujet, à rencontrer Un sens là où il n'y en a pas.

Le mot d'esprit – dit-version analyste

« La vie n'est pas tragique mais comique et c'est curieux que pour désigner cela, Freud n'a rien trouvé de mieux que le complexe d'Œdipe. Ça, oui, c'est une tragédie. On ne comprend pas pourquoi il n'a pas pris un chemin plus court, qui serait celui de désigner, à travers une comédie, ce qui importe dans la relation qui lie le symbolique, l'imaginaire et le réel.⁵ »

Effectivement, l'Œdipe y contribue sur un mode tragique, mais « le mot d'esprit contribue au comique par la domination de l'inconscient ⁶» nous dit Freud. Pourtant, la domination de l'inconscient c'est le langage et c'est pour cela que dans la tirade spirituelle, le comique vient entièrement du champ du langage, comme le précise Lacan⁷.

Le mot d'esprit joue sur la *contradiction* entre le sens et le non-sens des mots, produisant d'abord un trouble et, en un clin d'œil, un éclaircissement. Je cite Freud : « Le contraste entre le sens et le non-sens devient signifiant : ce qui à un certain moment nous paraissait avoir une

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

⁶ Freud S., "Le mot d'esprit et les variétés du comique", ch. VII, dans *Le mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient*

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998

signification, nous vérifions maintenant qu'il est complètement dénué de sens⁸ ». N'est-ce point cela le mot d'esprit majeur d'une analyse ?

Freud ajoute que la force du mot d'esprit se rattache moins à ce qu'il cache, c'est-à-dire à un manque de logique, qu'à ce qu'il montre, à savoir, la vérité propre du désir. Si les mots d'esprit portent un véritable dire, comme le dit Freud, et si c'est le champ de la psychanalyse, comme le dit Lacan, nous devons être suffisamment candides pour nous laisser travailler par eux.

Ainsi, je propose d'analyser ce que l'on peut considérer comme un *mot d'esprit mixte*, formé par un jeu de pensée et un jeu de mots ou un mot d'esprit *sophiste*, et un mot d'esprit *verbal*, dans la classification freudienne. L'important ici est ce qui passe avec le mot d'esprit, la transmission d'un dire, en acte. Le mot d'esprit fait passer, d'une certaine manière, le dire de la psychanalyse puisqu'il rend évident le peu de sens, ce « plus commun dénominateur, à savoir le peu de sens [...] qui s'avère au fondement du désir ».

A la première séance une jeune fille, fille unique, raconte que dans une semaine ce sera l'anniversaire des deux ans de la mort, subite, de sa mère. Avec beaucoup de difficulté, elle raconte que jusque-là les choses ont été maintenues à l'identique mais maintenant la maison doit être bouleversée, le père a trouvé une compagne et le chat qui était le sien mais dont la mère s'occupait, est très vieux et malade. A la deuxième séance, elle arrive silencieuse, s'assied et commence immédiatement à pleurer, elle dit quelques mots inintelligibles entrecoupés de pleurs et finit par dire « et en plus mon chat est mort le jour de l'anniversaire de la mort de ma mère ». Je dis alors : « Mais quel fils de... (« filho da mae », littéralement : fils de la mère) ⁹, en plus il a bien choisi son jour ! ». Je suis surprise des mots qui viennent de sortir. Elle qui maintenait les yeux baissés, les lève vers moi, après un instant de silence, suit un sonore éclat de rire que je reprends, soulagée.

⁸ Freud S., "Introduction", chap.I, ,dans *Le mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient*.

⁹ Forme édulcorée de Fils de P... utilisée couramment, destiné à atténuer le côté vulgaire tout en rajoutant une petite pointe d'humour.

Le mot d'esprit a produit une ouverture, un espace entre le parler et ce qui se dit vraiment, un espace où se localise la cause, puisque celle-ci implique toujours une béance, dont l'effet est le désir¹⁰. Dans la perspective ouverte par l'ambivalence de l'expression *filho da mae*, l'identité n'est plus posée comme principe. En jouant avec *filho da mae* comme un jugement péjoratif et en même temps comme la désignation de quelqu'un comme *fils de cette mère*, la vérité s'introduit comme différente de la réalité, étendant ses possibilités.

A un moment donné, Freud se penche sur les mots d'esprit de pensée et se demande : « La technique du mot d'esprit consisterait-elle précisément dans le déplacement de la réplique par rapport au sens de la réprobation ? Si tel est le cas, une modification semblable du point de vue, une mutation de l'emphase psychique, pourra peut-être être retrouvée [...]»¹¹ ».

La mutation de l'emphase psychique se produit quand une expression suppose l'emphase de l'un de ses termes et que la réponse prend un autre terme comme essentiel. L'emphase mise dans *il est mort* et, si on veut, *je suis autant morte que lui, puisque la fille de cette même mère*, a été déviée par *son jour* qui, pris comme essentiel dans l'expression *en plus il a bien choisi son jour !* « exemplifie l'utilisation du non-sens dans le mot d'esprit pour révéler un autre non-sens ¹²».

Le non sens dont nous parle la patiente est propre à la vie, celle qu'elle continue à vivre et celle qui fut arrachée subitement. Non sens qui la fait s'accrocher à des lambeaux pour faire sens : le jour de la mort, la maison, ce qui a été... Dire qu'un chat a choisi le jour de sa mort, explicite ce non sens premier, et a pour effet de décentrer le sujet qui était identifié au chat mort, à la mère morte, et qui du coup en est extraite par le rire, « *trouble et éclaircissement* » du mot d'esprit.

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris Seuil, 2004, p.329

¹¹ Freud S., "La technique du mot d'esprit", chap.II dans *Le mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient*,

¹² *Ibid.*

S'accrocher au sens rend l'analyse interminable. C'est la tâche de l'analyste, depuis le début, de pointer l'inarticulable, l'intraduisible. Non pas par le versant de l'impossible ou même de la résignation, mais par le versant inventif. Si l'enthousiasme veille par la possibilité, le désir de l'analyste peut être une disposition à se divertir. Et de quoi se divertit le désir de l'analyste ? De l'avènement du désir, puisqu'il part d'un dire, « un dire qui fasse événement ¹³ ».

Traduction : Claire Parada

Bibliographie

Freud, Sigmund - Os chistes e sua relação com o inconsciente. Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de. RJ. 1977, Vol. VIII, 1905.

Safate, V. - Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. 2005. (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401907> - Último acesso em 02/07/2014)

¹³ Lacan J., *Séminaire, L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile a-mourre, inédit*, leçon du 15 janvier 1974

Le désir de l'analyste, Nomination et expérience de l'analyse

Andréa Hortélio Fernandes

Le désir de l'analyste se décante de l'expérience de l'analyse. Dans la passe, la nomination d'un analyste comme AE authentifie une écriture. De cette écriture on peut déduire que l'analyse a été une condition nécessaire pour que l'analysant puisse modifier le poème borroméen qu'il est. Ce travail examinera comment l'analyse peut mener un sujet à se nouer d'une forme nouvelle et singulière dans le nœud borroméen en articulant cela avec les échos de *lalangue* présente dans les témoignages de la passe que rendent compte du singulier du rapport du sujet avec *lalangue*.

Avec le progrès de l'enseignement de Lacan le manque constituant pris comme objet (*a*) cause du désir fait lien avec la jouissance opaque déterminée par le fait qu'au début il n'y a pas de langage, il y a *lalangue*. Ce point d'impossible peut arriver à être décanté dans le passage de psychanalysant à psychanalyste. Cela est articulé par le fait que le sujet n'est pas cause de soi-même, mais une conséquence de la perte. C'est précisément là qu'il se situe comme la conséquence de cette perte qui constitue l'objet (*a*), pour qu'il puisse arriver à occuper la place vacante du sujet supposé savoir à la fin de l'analyse.

Le transfert est une condition nécessaire pour qu'une analyse arrive. Le transfert est soutenu par le signifiant hors sens qui demande du sens. De fait, l'analysant attend que l'analyste donne du sens au hors sens du symptôme. Malgré tout, le sens échappe comme l'eau mise dans le tonneau troué des Danaïdes. Plus l'analyse avance, grâce aux échos de vérité propres à l'historisation du sujet, plus il peut arriver de s'approcher du sens réel du symptôme, pour la raison que l'association libre n'épuise pas le sens, il n'y a pas de savoir tout, tout transmissible, et il n'y a pas non plus de suture possible entre la vérité articulée de l'analysant et le savoir. Le savoir en question est un savoir sans sujet.

Dans le discours de l'analyste le savoir est en place de la vérité, d'où on peut extraire un avertissement pour les analystes. La parole des analysants n'est pas capable de produire une solution au mi-dire de la vérité structurelle. Les analystes ont pour tâche de suivre la politique du symptôme qui garde un sens dans le réel, qui vise à l'être de jouissance du sujet dans la matérialité de la lettre.

Grâce au maniement du transfert, l'amour comme signe de changement de discours, permet l'émergence du discours analytique dans chaque traversée d'un discours à l'autre. L'acte analytique franchit l'émergence de quelque chose de nouveau, un nouveau désir, le désir de l'analyste. Ainsi, ce qu'on attend d'une analyse, c'est que grâce à une supposition propre au transfert, il soit possible de « défaire par la parole ce qui s'est fait par la parole ¹ ».

Cela tient au fait que le sujet dépend de l'Autre pour son entrée dans le langage. Avant, le sujet est dans la pure jouissance de *lalangue*. Après, l'aliénation signifiante se soutient, d'un côté par la jouissance opaque, hors sens et de l'autre, par la propre élaboration du parlêtre. L'entrée dans le langage suppose l'entrée dans le discours de l'Autre auquel le sujet s'aliène pour arriver à se séparer.

Dans cette perspective, pour la psychanalyse lacanienne, il n'y a d'éveil que par la jouissance opaque. Le sujet, quand il recourt au sens pour la résoudre, n'a pas d'autre choix que de se faire dupe du père. C'est par cette voie que le sujet peut arriver à consentir au « semblant qui fonde le discours analytique ² ». Tout cela parce qu'en plus des signifiants de l'Autre que le sujet va parcourir dans l'association libre, dans l'analyse, entre en jeu le dire du père qui permet au sujet d'atteindre une autre barrière. Il n'est pas nécessaire que le père, le géniteur, soit le responsable de cette nomination. La nomination en question comme elle n'a pas une fonction proprement signifiante, extrapole la fonction du père comme métaphore qui vient à substituer l'énigme du désir de l'Autre.

¹ Lacan, J. *Séminaire, Le moment de conclure*, inédit séance du 15 de novembre 1977.

² Soler, C. *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.

Donc, grâce au discours de l'analyste, une condition nécessaire pour que les semblants soient à leur place, il sera possible pour l'analysant de franchir ce qui, au moyen de l'écriture de la lettre, peut se décanter de l'analyse dans la passe.

Les élaborations de Lacan à propos du semblant et de *lalangue* sont contemporaines des formulations des Noms-du-père et visent à souligner que la fonction du père passe par un dire qui est différent de tous les autres dits. Je veux donc chercher dans quelle mesure, dans un témoignage de passe, le passage d'analysant à analyste nous indique comment le sujet peut « se passer du père à condition de s'en servir ».

La nouveauté apportée par Lacan est articulée au fait que le complexe d'Œdipe est proposé comme un rêve de Freud³. Car la castration, pour Lacan est considérée comme une opération réelle introduite par l'incidence du signifiant « quel qu'il soit, dans le rapport du sexe ⁴ ». La loi qui instaure le désir, c'est-à-dire la castration, ne se produit pas par le père tout-puissant, car celui-ci est seulement un mythe construit pour rendre compte du réel de la structure. Le père réel, tout-puissant, projeté par Freud, s'articule comme un impossible, qui fait que le père est nécessairement imaginé comme privé. C'est le chemin tracé de l'amour du père chez Freud.

Lacan affirme que dans l'analyse il est précieux d'aller au-delà de l'amour du père, siège des identifications du sujet ; aller au-delà du père, au-delà de la logique phallique et de la jouissance phallique où domine la dérive signifiante.

On peut articuler cela avec la jouissance de l'Autre, dans laquelle il y a le dépassement du sujet. Une destitution subjective, intantanée, s'inscrit pour toujours, par les effets d'affect de *lalangue* présents en elle. Seulement ainsi, l'analysant peut faire la traversée « des affects du réel ⁵ » : de l'horreur, ou de l'angoisse à la satisfaction de fin. Il y a un changement de position, d'affect, par rapport au réel et à la vérité pas-toute, qui est articulé par le fait que « la lecture toute de *lalangue*

³ Lacan J., *Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 135

⁴ *Ibidem*, p.149.

⁵ Soler, C. « Mettre le réel à sa place » *Wunsch* 10, p.25

n'existe pas ⁶ ». Même ainsi, après avoir récupéré les effets d'affect de *lalangue*, après avoir touché ce qui constitue sa différence absolue, l'analyste peut arriver à l'assumer d'une nouvelle façon dans ce qui constitue le désir de l'analyste.

En ce sens, l'expérience de la passe est importante pour relancer des questions cruciales pour la psychanalyse. Les échos de *lalangue* présents dans la passe démontrent qu'« il n'y a que des supports multiples du langage qui s'appellent lalangue ⁷ » et c'est grâce à une élucubration de savoir sur *lalangue* que le sujet pénètre dans le langage. Le déchiffrement signifiant propre du transfert fait qu'il est possible par le symbolique de traiter le réel du symptôme, le point d'impossible par le non rapport sexuel. Ainsi le point de départ et le point d'arrivée se rapprochent dans la passe, car depuis toujours la lecture complète de *lalangue* est interdite au sujet. Celle-ci se fait grâce aux scories, aux échos de *lalangue* qui forment le propre du langage.

Dans l'analyse, Un dire peut arriver à se déposer de tous les dits. En ce sens, le désir du sujet comme désir de l'Autre s'articule avec son objet cause. On s'aperçoit de cela quand Lacan aborde la question de s'autoriser comme analyste. Il affirme qu'il n'est pas possible de nommer quelqu'un analyste, car un analyste est poème, pas poète.

Après, le sujet peut se considérer comme poème et pas poète, soit s'il est ou l'auteur ou l'artificier du poème. Dans l'analyse le sujet se sert du signifiant pour traiter le réel du symptôme. Depuis les cas cliniques de Freud, nous constatons que « le sujet est un poème qui se sert du signifiant, qui en lui-même est bête ⁸ ». Le cas de l'Homme aux Rats montre qu'à partir du supplice des rats, raconté par le capitaine, toute une chaîne associative pénétrée par des métaphores et des métonymies prend forme. L'Homme aux Rats n'est pas l'auteur, étant donnée la surdétermination inconsciente, mais oui, son inconscient est structuré comme un langage. Cependant, c'est par l'intermédiaire des

⁶ *Ibidem*, p. 25

⁷ Lacan, J. *Séminaire, Le moment de conclure*, op.cit. Inédit, séance du 15 novembre 1977.

⁸ Soler, C. « Mettre le réel à sa place », op.cit. p.23.

identifications, surtout avec le père, que la vérité du désir peut apparaître et révéler que le symptôme est la façon dont le sujet jouit de l'inconscient, dans la mesure où l'inconscient le détermine. L'identification au père au moyen des signifiants, quand le désir s'avère, est elle aussi bien au service de l'interdiction de la jouissance que cause de jouissance.

Par conséquent la psychanalyse soutient sa pratique d'une éthique qui privilégie le sujet. Le sens du symptôme est singulier pour chaque sujet. Le symptôme du sujet est structuré par les échos de *lalangue*. Dans la passe, l'analysant va s'employer à témoigner de l'historisation de son analyse. Il va « témoigner au mieux de la vérité menteuse ⁹ ».

La vérité menteuse vise la dimension du désir et de la jouissance dans la mesure où elle est articulée à l'affect. Le désir mène le sujet à marcher *pari passu* avec l'angoisse entendue comme celle qui ne trompe pas. Aller au-delà du père c'est dépasser l'horreur de savoir, savoir qui vise à l'impossible à dire, se laisser entraîner par la logique du pas-tout et après ce moment, savoir-faire avec cela. A ce stade, devant le pas-tout, le sujet peut expérimenter la satisfaction de fin comme quelque chose d'inédit car le névrosé est justement tourmenté par l'inconsistance de l'Autre. De cette façon, on peut trouver des récits de passe où le passage de psychanalysant à psychanalyste témoigne de la production « du sens inédit, lequel laisse 'en blanc' le sens dit commun ¹⁰ », et certifie que quelque chose a des effets d'écriture qui peuvent être lus dans le témoignage du sujet à propos de ce qui a été décanté de l'expérience de l'analyse.

A la suite de quoi, on articule la phrase de Lacan « maître de lalangue [...] pour témoigner de la jouissance propre au symptôme. Jouissance opaque d'exclure le sens ¹¹ ». Dans la passe on peut constater que dans l'analyse la *lalangue* est l'intégrale des équivoques

⁹ Lacan, J. « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 573.

¹⁰ Soler, C. « Mettre le réel à sa place », op.cit., p. 23.

¹¹ Lacan, J. « Joyce le symptôme » *Autres écrits*, op.cit. p. 570.

qui persisteront dans l'histoire de l'analysant par l'insistance de ceux-ci, dont on peut décanter le désir de l'analyste.

Dans le témoignage de la passe d'Elizabeth Léturgie nous trouvons cela. On lui racontait qu'elle visitait la tombe de son père à partir de ses 4 ans. Entre les lettres de son nom de famille, inscrites sur la tombe de son père, « la lettre H avait sa préférence car elle se démarquait des autres, redoublé trois fois ».

Quand elle était célibataire, ses initiales étaient E.H., car elle s'appelait Elisabeth Herenguel. Ces lettres devinrent le signifiant de l'appel à l'autre. Mais ce qu'elle répétait petite, c'étaient les dernières lettres du nom de son père : E. L. qui s'inscrivirent en elle comme signifiant de sa féminité.

C'est bien inconsciemment que ces lettres menaient sa destinée qu'elle vouait toute entière à réaliser le mythe familial, transmis par le discours maternel qui faisait de « l'amour avant tout » la meilleure façon de pallier l'absence de rapport sexuel.

Le discours maternel l'épinglait d'un « c'est elle » qui l'assignait à une place particulière dans sa fratrie et lui donnait l'illusion d'être unique, car le C.L. comportait une brillance phallique qui l'aveuglait.

Quand elle se marie elle a de nouvelles initiales : E. L. de Elisabeth Léturgie, elle se trouvait ainsi reliée aux lettres signifiantes du Nom du Père. Heureuse d'être aliénée à ce choix amoureux, inconscient, c'est par un passage à l'acte obscur qu'elle s'en écartait. C'est dans sa cure analytique, lors d'un moment de crise où la faille de son être lui apparut avec toute la force de l'angoisse propice au vacillement du sujet, qu'elle constituera ce passage à l'acte en symptôme.

Un long travail d'analyse lui a permis de repérer la jouissance aimée et détestée, et par le chiffage de la lettre - c'est à dire passer de E. H. à E. L. - d'arriver à débusquer les traces de la jouissance qui s'y loge.

Dans l'analyse, elle avait entamé la position désirante de sauver le père, la passe lui permet une autre façon de nouer R.S.I. avec la mort, la lettre et le corps. Dégagée du reste que le symptôme exprimait de ce

rapport au corps mort du père, elle a pu enfin reconnaître cette face du réel tapi dans l'ombre de la tombe pour affronter que c'était justement ça l'inconscient et le réaliser « d'une façon unique et extraordinaire ¹² ».

De ce témoignage de la passe, nous voyons le traitement donné au passage d'analysant à analyste par les échos de *lalangue* qui ont été décantés au cours de l'analyse et spécialement dans l'expérience de la passe. En ce sens, le travail de l'Analyste de l'École (A.E.) vivifie la psychanalyse quand il apporte le singulier de ce qu'un sujet peut extraire de l'expérience de l'analyse et ce que sa nomination donne en fonction d'un dire.

Traduit par Matilde Pelegrí

¹² Léturgie, E. « Témoignage de ma passe » *Mensuel*, n°10, Paris, novembre 2005, p.58

Le désir de l'analyste et la différence absolue

Luis Izcovich

Il y a eu une nécessité constante dans la psychanalyse depuis Freud, celle de démontrer ce qui fait la différence entre un sujet analysé ou pas. Elle a été prolongée par Lacan qui a ajouté une autre dimension, qu'on pourrait appeler les différences concernant l'autorisation de l'analyste, et c'est dans cette perspective qu'il introduit la notion de désir de l'analyste. Pourtant, les affirmations assertives tentant de cerner ce désir sont rares et leur vérification est souvent sujette à controverses. Il s'agira donc pour nous de contribuer à la question épineuse de ce qui constitue le support de ce désir et les conditions de son émergence. Saisir ce désir devient une constante chez Lacan depuis qu'il annonce que le désir de l'analyste est d'obtenir la différence absolue, ce qui est repris dans le « Discours à l'AFP », où le désir de l'analyste est posé comme point absolu. S'agit-il d'une métaphore pour dire que le rapport de l'analyste à ce désir est nécessairement asymptotique ? Je ne le pense pas. Je pars de ce qu'on sait depuis Freud : le désir dans son essence est indestructible. Cela veut dire, qu'il existe chez le sujet une structure minimale, garante du désir et qui assure sa permanence, bien que les effets soient intermittents et que le sujet en ignore le ressort. Autrement dit, ce qu'un sujet en perçoit, ce ne sont que des fragments, des météorites de ce désir, d'un caractère souvent dérangent, et présentifiés, le plus souvent, par les signes du désir de l'Autre, ce qui exige, quand on est dans la perspective de l'analyse, de faire en sorte de permettre au sujet de sortir de la confusion concernant l'objet du désir. C'est ce que veut dire déchiffrer l'opacité du rapport à l'inconscient, opacité qui est l'effet de la coaptation entre le désir et le fantasme à la base de la croyance qu'un objet pourrait coller au sujet. C'est cette croyance qui détermine que le désir soit dans son essence intermittente et suspendue. La question essentielle pour nous, devient qu'est-ce qu'on capte du désir dans une

analyse et ce qui change. On constate que ce qu'on capte, ce n'est jamais ce qui fait sa substance, mais juste des articulations qui permettent à l'analyste de mesurer la distance entre ce que le sujet sait ou pas du désir qui l'anime, puis aussi la distance entre la position qu'il prend par rapport à son désir et une autre position possible. Cela fait partie du désir averti de l'analyste. Il est aussi averti que si les désirs peuvent être variés, le passage des désirs multiples à l'unicité d'une position consistant à consentir à l'insensé d'un désir est possible. L'analyste sait aussi, par expérience, qu'on paye pour le désir qu'on a exclu. Plus on l'a négligé en faisant le choix de la norme plutôt que celui de l'inconscient, plus on le paye cher par un égarement dans la vie.

Faire le choix de l'inconscient suppose, pour l'analysant, de prendre la mesure de l'aliénation au désir de l'Autre, car on désire avant tout par identification. Ceci veut dire que, pour déchiffrer quelle est la différence produite par l'analyse, il faut d'abord dégager très nettement ce qu'on a en commun avec l'Autre. Or de quelle différence s'agit-il ?

Disons d'abord qu'il y a des sujets sans différence, ce sont les sujets où l'ensemble de leur discours est une holophrase. Lacan avait en effet remarqué très tôt, la nécessité de l'élément différentiel au delà de la distinction entre les signifiants. Il le fait correspondre à l'implication du sujet, sans quoi le discours est monolithique et correspond à une holophrase unique. Mais, au-delà, l'élément différentiel concerne aussi l'indicible qui comporte toujours un réel singulier. Remarquons que si on laisse de côté ces cas, le sujet tient à sa différence. Freud l'avait perçu avec l'expression du narcissisme des petites différences, qui est une différence revendiquée, qui me distingue de l'autre, mon voisin, mais qui se résume en vrai à être une différence qui porte juste sur l'imaginaire. C'est en quoi il convient de distinguer le désir narcissique du désir inconscient car il y a des désirs décidés dont le support est uniquement le narcissisme. Le névrosé croit-il avoir réglé ses impasses en se reconnaissant être « un comme les autres », ce qui implique de renoncer, autant que possible, à sa petite différence. Sans doute que, payer le prix, soit renoncer à sa petite différence, constitue un grand

pas dans le chemin d'accès au désir, à condition qu'on reconnaisse dans cette formule « un comme les autres », autre chose qu'un repérage d'identification. Autre chose est d'avoir payé le prix de la castration. Elle assure un désir du fait de ce qu'elle promet, soit un manque radical. C'est ce qu'on peut appeler la différence minimale exigible d'une analyse, sans quoi une thérapeutique ne peut pas s'appeler analytique. Ce n'est pas peu de choses car, la différence minimale, promue par la castration, rend propice un « être pour le sexe », soit l'assomption d'une différence radicale concernant la position d'un être sexuel. Mais alors, quelle serait la différence maximale ? Le programme tracé par Lacan vise à distinguer l'identité de l'identification. L'identification est toujours liée au signifiant du désir de l'Autre et, en ce sens, elle désigne ce qui fait la substance de l'Autre, au moins c'est ce que le sujet croit. La désubstantialisation de l'Autre, effet de l'analyse, aboutit à un : « *il n'y a pas* » qui est à la base de la conception de Lacan du : « il n'y a pas de rapport sexuel » inscriptible. Mais au « il n'y a pas » du côté de l'Autre, fait pendant le « y a de l'Un », qui indique la substance du sujet. Il est substance en ceci qu'il est invariable et support de l'ensemble, d'être toujours le même. C'est donc à propos de l'Un, marque de la différence pure, que Lacan introduit la notion d'unité définie comme pure différence qui est à distinguer d'une autre unité, celle relative à la différence d'un signifiant par rapport à un autre qui est juste une différence à l'intérieur d'une chaîne. Nous avons d'un côté la différence entre les signifiants qui relève d'une différence liée au symbolique, de l'autre côté une différence introduite par ce qui ex-siste au symbolique, par ce qui fait marque du réel et qui serait la pure différence. Dans ce sens, la pure différence est celle produite par la marque, à discerner dans l'analyse, et ferait le propre de l'analyse lacanienne, soit discerner ce qu'un sujet a de plus réel. Cela détermine la conception de l'interprétation car la différence entre les signifiants est la base de la combinatoire inconsciente. L'articulation signifiante, qui est interprétation du Un de la marque, se résout par l'interprétation qui élucide cette combinatoire. On constate qu'on interprète ainsi

l'enveloppe mais on ne touche pas à ce qu'elle enveloppe. Car ce qui est enveloppé, interprété par la chaîne inconsciente du sujet, est la marque du réel, support de la vraie altérité au cœur du sujet et qui fonde sa jouissance la plus opaque en même temps que son véritable nom propre. C'est pourquoi Lacan est allé jusqu'à poser l'interprétation analytique comme intrusive, soit celle qui consiste à reproduire chez le sujet l'opération qui a forgé le désir comme indestructible par l'intrusion du signifiant dans le corps.

Remarquons en effet, qu'il existe l'introduction de la différence à partir de l'intrusion du désir de l'Autre. Car le désir est l'intrusion des signifiants et se distingue de l'amour qui lui, ne fait pas intrusion mais vise plutôt la continuité et se distingue aussi de la jouissance qui elle, introduit du nouveau mais ne produit aucun désir, en quoi la jouissance de l'Autre sans désir, fait marque mais juste de ravage. Or, j'ai dit que l'interprétation reproduit l'opération de la marque d'un désir. Lacan l'a formulé très tôt en remarquant que les effets de l'analyse sur le sujet ont de surcroît un effet sur le désir. Par exemple quand il pose que « le désir assujettit ce que l'analyse subjective ». C'est aussi valable pour la coupure. Elle est productrice du désir en ceci qu'elle vise la béance signifiante et donc la cause du désir. Puis également avec la notion d'intrusion. L'interprétation analytique est aussi intrusion d'un signifiant nouveau et en ceci elle est génératrice du désir mais à la différence du désir de l'Autre, qui est intrusion productrice d'aliénation, l'interprétation fait une intrusion de séparation. La visée de l'interprétation reste à chaque fois la même, la cause du désir. On cerne la cause et on génère la différence. En ce sens on constate que la différence qu'on vise dans une analyse est liée à l'écart entre l'idéal I et (*a*). L'objet (*a*), représentant du manque du sujet est cause du désir, et tient son émergence dans l'analyse, au dévoilement du sujet soit, à la chute des signifiants avec les lesquels le sujet tente de se représenter. Plus on creuse l'écart, plus le manque apparaît et plus le sujet a une chance de se soutenir autrement que par ses idéaux ou par son fantasme fondamental qui sont suppléances au manque dans l'Autre.

Contrairement à l'identification, l'identité, effet de la marque chez le sujet, est à la base de la singularité d'un désir et fait objection au nivellement. C'est dans cette perspective que l'analyse opère une réduction sur les objets qui s'offrent au désir, elle dénonce leur vanité et produit une limite à la métonymie du désir. C'est par cette mise à plat du phallus que l'avènement d'un désir inédit est possible, soit un désir qui n'est pas suscité par le manque mais par le manque du manque qui fait le réel, et qui est la marque de la différence absolue. La production d'un manque fondamental n'est donc pas le terme dernier de la différence analytique. Car ce manque comme ressort du désir trouve le même support que le manque-à-être comme condition du désir. Or Lacan en 1975 a pu avancer qu' « un désir n'est pas concevable sans mon borroméen », ce qui veut dire, me semble-t-il, qu'un désir ne se conçoit pas sans le rapport du sujet au réel. C'est pourquoi il me paraît indispensable de corréler le désir inédit de fin avec le réel, et exige qu'on cerne ce qui fait l'Un de la différence comme contre partie logique du « il n'y a pas du côté de l'Autre ». Soulignons l'enjeu : ne pas concevoir le désir sans le réel implique une autre dimension pour le désir que de cerner le manque-à-être qui relève juste du symbolique. Ceci nous amène à faire remarquer les paradoxes de fin d'analyse qui font suite au premier paradoxe de l'expérience analytique. Ce que j'appelle le premier paradoxe est relatif aux signifiants énigmatiques effets du fantasme qui détermine les mystères du désir voire le hiatus entre un désir qu'on connaît et l'action qui permettrait sa réalisation. Ce qu'on demande à l'analyse est de résoudre le manque et l'analyse répond par la radicalisation du manque. Cela est le premier paradoxe.

Le nouveau paradoxe du désir concerne les effets de fin d'une analyse qui prouvent qu'il est possible de désirer de façon non métonymique et sans cultiver le manque à être. Ce désir non métonymique est bien spécifique en ceci : je pose qu'il est désir sans sujet. Autrement dit, pas seulement une analyse permet de répondre à la question de savoir qui a désiré dans le sujet, pas seulement elle produit un sujet désirant mais plus fondamentalement, quand il y a

passage à l'analyste, elle opère une transformation par le passage d'un sujet qui désire à un désir sans sujet qui serait le propre du désir de l'analyste. Comme pour tout désir on ne le capte pas par la parole mais néanmoins on peut attester de ses effets sur d'autres sujets. Lacan le suggère autrement quand il pose l'objet (*a*) comme agent de discours dans le discours analytique. Cela montre que le désir de l'analyste n'est pas le désir d'un sujet divisé, même s'il faut un sujet pour incarner l'objet (*a*). Je soutiens que c'est là la véritable différence produite par l'analyse, soit un désir qui ne se soutient pas d'un sujet divisé. C'est ce qui règle d'ailleurs les débats qui portent sur le diagnostic de l'analyste. Je ne développe pas ce point, je donne juste la conclusion. Il n'y a pas d'impasse relative à une structure clinique pour l'analyste, car si l'on admet que le désir de l'analyste est désir sans sujet, la question qui porte sur quel est le sujet qui fait l'analyste n'a pas de raison d'être. C'est toute la distance entre faire la substance de l'analyste à partir du Nom-du-Père ou la faire à partir de l'objet (*a*).

Je récapitule. L'expérience analytique comme effet d'intrusion affecte la marque du réel du sujet. On pourrait d'ailleurs se poser la question : quand Lacan se réfère au désir de l'analyste comme désir d'obtenir la différence absolue, de qui peut provenir ce désir, si ce n'est que de celui que cette différence il l'est devenu, soit de quelqu'un qui n'est pas sujet. C'est cohérent avec la formule de Lacan « l'analyste sait être un rebut ». C'est un savoir faire bien spécial, marqué d'un affect puisque Lacan corrèle ce savoir au fait d'avoir cerné la propre horreur de savoir détachée de celle de tous. C'est alors qu'advient le désir dont l'analyste porte la marque. Savoir être un rebut, consentir à devenir désêtre, faire semblant d'objet, il s'agit des positions de l'être, qui ne sont pas positions d'un sujet dans le particulier, et relèvent toutes de l'aptitude à s'exclure en tant que sujet. Ce qui démontre que le désir de l'analyste, même s'il faut quelqu'un pour l'incarner, ce n'est pas un désir de sujet. C'est là la marque de la différence absolue qui se répercute dans le paradoxe de la passe. Car, on témoigne dans la passe sur le désir qui, par définition, est inarticulable. On tente de rendre

compte d'un affect du réel qui, par définition, une fois énoncé, n'est plus du réel, et finalement on tente de rendre compte en tant que sujet d'un désir qui n'est pas du sujet. C'est toute la problématique à isoler l'affect de fin d'analyse. Car la marque de l'affect de fin est le virage de l'horreur de savoir à l'enthousiasme, ou comme il a pu le formuler plus tard, en termes de satisfaction. Le paradoxe est que l'affect est toujours du sujet et le désir de l'analyste n'est pas désir d'un sujet. C'est pourquoi Lacan ajoute que la marque, c'est aux congénères de savoir la trouver. Ce qui veut dire que le désir de l'analyste se démontre seulement d'avoir produit la différence absolue chez un analysant. Avant cela, c'est un désir qu'on suppose. Il peut être supposé par celui qui décide de s'autoriser comme analyste. Cela relève aussi de la supposition quand c'est l'Autre qui l'évalue par exemple dans la passe. Et il faut convenir qu'en matière de supposition, il vaut mieux qu'il y ait des convergences. C'est pourquoi il est toujours préférable que quelqu'un confronte ce désir à la supposition des autres. Maintenant la question est de savoir comment vient ce désir, ce que Lacan commente en deux temps. D'abord il pose que l'essentiel est à quel signifiant irréductible - non sens - il est comme sujet assujettit, puis il avance que le désir d'obtenir la différence absolue intervient quand le sujet, confronté à ce signifiant, vient pour la première fois en position de l'assujettir. Cela indique déjà le rapport au réel, le signifiant du non sens. Cela indique aussi un virage, pour la première fois dit Lacan. Cela indique un assujettissement de ce désir, ce qui relève d'une décision éthique mais encore, question fondamentale, c'est un désir qui n'est pas pur, ajoute Lacan. Donc au mieux, ce qu'on peut cerner de ce désir, ce sont les conditions d'émergence, et si Lacan ajoute qu'il n'est pas pur, c'est que bien que ce soit un désir qui n'est pas d'un sujet, il s'agit d'un désir qui n'est pas sans inclure l'impossible.

Alors, qu'est-ce qui nous lie à celui avec qui nous nous embarquons ?

Bernard Lapinalie

C'est en ces termes que Lacan interrogeait les analystes sur leur désir le 21 juin 1972, lors de la dernière leçon de son séminaire ...*Ou pire*¹. Quant à moi, ce qui me lie à cet analysant parmi d'autres, c'est la vacillation de son être lorsqu'il entrevoit qu'un dire énigmatique le constitue. Cette fois encore, je ne peux que constater l'énigmatique satisfaction de l'analyste qui l'a engagé dans cette voie du dire, avec cette ouverture de son inconscient. C'est ce quotidien qui m'a conduit à examiner la réponse de Lacan dans la même séance de ce séminaire, sur ce qui lie l'analyste à l'analysant – et pas l'inverse : ce n'est pas ici la question du transfert. Voyons donc comment Lacan, comme souvent, va répondre à la question qu'il vient de poser.

Notons déjà qu'avec cette question Lacan nous porte sur le terrain de la fameuse question du désir de l'analyste... à ceci qu'il ne s'agit pas tant du versant du désir qui conditionne l'acte analytique, que d'un autre versant du désir de l'analyste qui lui a encore fait dire quelques mois auparavant aux psychiatres de Sainte Anne, qu'il trouvait *α*-normal que quelqu'un qui sait ce que c'est que la psychanalyse, puisse encore vouloir devenir analyste. Lui-même étant analyste, il est bien placé pour savoir que ça continue malgré tout depuis Freud. C'est pourquoi j'y entendrai plutôt une question de Lacan, que je traduirai ainsi : Quelle satisfaction peut trouver l'analyste à vouloir occuper cette place où il ne devrait pas y avoir de satisfaction, sachant que son destin logique est de rebut à la fin ? » - de rebut parce qu'il ne sert plus. Il doit bien y avoir autre chose qui le motive, qui le lie à son analysant.

Je soutiendrai que c'est cet « autre chose » que vise Lacan ce 21 juin 1972 en provoquant une nouvelle entrée pour interroger le désir de l'analyste : car demander *ce qui fait le lien* ne porte pas la question du

¹ Lacan J., *Le Séminaire, livre XIX, ... Ou pire*, Seuil, Paris 2011, p. 234.

côté de ce qui cause son désir, mais au contraire du côté de ce qui y répond, avec la satisfaction de l'inconscient inhérente à tout lien que Lacan appelle *discours*, fut-il analytique. Nous avons la confirmation que c'est bien sur ce terrain du discours que Lacan porte sa question puisqu'elle vient juste après un long développement sur ce qui attrape les corps *dans les discours*, y compris dans l'analyse. Il y a même répondu que c'est l'interprétation qui attrape les corps des partenaires d'une analyse, en notant toutefois une dissymétrie – il se sert pour cela de la sémiotique de Charles Sanders Peirce : d'un côté l'analyste *interprète* et de l'autre l'analysant *interprétant*. Il en profite pour dire la spécificité de l'analyse où l'inépuisable de l'interprétation trouve sa limite avec l'objet (*a*) ; et là il faut être attentif car il en profite pour glisser une nouvelle définition de son objet *a* qui m'a surpris et questionné – je le cite : « l'objet (*a*) n'est rien d'autre que le fait du dire comme oublié² ». Nous voici donc devant une nouvelle définition de son objet (*a*) par Lacan dont je voudrais souligner qu'elle est le pivot qui lui permet d'aborder ce qui lie l'analyste à son analysant.

Si on veut comprendre cette définition inédite de ce qu'est l'objet (*a*), il faut tenir compte des avancées de Lacan à ce moment. Car en 1972, dire que c'est l'interprétation qui lie les partenaires d'une analyse, ne fait plus seulement appel à la structure, mais introduit une autre dimension, celle de *l'existence*, y compris l'existence du partenaire analyste : L'interprétation nécessite bien l'existence d'« Un qui dise », qui dise ce qui existe ou non. Non seulement cette question de l'existence est un fil majeur du séminaire ...*Ou pire*, mais nous sommes aussi l'année du texte *L'étourdit* avec son fameux : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend », qui pose que le dire est existentiel. Sans ces données on ne pourrait pas comprendre ce qui permet à Lacan de dire que « l'objet (*a*) n'est rien d'autre que le fait du dire comme oublié ». Car parler de l'objet (*a*) en terme de *dire*, fût-il oublié, c'est passer du niveau de la structure au niveau de l'existence.

² *Ibid* p. 233.

Pourquoi est-ce si important ? Parce que la dimension de l'existence est essentielle à la psychanalyse comme traitement des singularités. Elle fait passer la psychanalyse du réduit d'une théorie structuraliste, à un traitement possible, pour chacun, de la façon singulière dont il est affecté par le réel de son inconscient dans son existence, jusque dans ses satisfactions. Et si nous le concevons facilement pour l'analysant, je voudrais montrer que c'est aussi sur ce terrain de *l'existence* et de ses *satisfactions* que Lacan interroge le désir de l'analyste ce 21 juin 1972. Car, passer de « l'analyste en place de semblant d'objet (*a*) » à « l'analyste en place de semblant du fait du dire comme oublié » - selon sa nouvelle définition de l'objet (*a*) -, c'est passer d'un objet qui ne permet aucune satisfaction, à une place existentielle de l'analyste, qui, elle, ouvre une satisfaction possible - même si Lacan n'utilise pas le terme.

Pour aborder cette énigmatique satisfaction chez l'analyste, Lacan va préciser que le mot « frère » serait celui qui représente le mieux ce qui lie l'analyste à l'analysant - analyste et analysant ayant la même filiation : ils sont *fils du discours* ; ça dépend bien sûr du barde familial et de ses idéaux, mais *fils du discours* ça peut sembler déshumanisant, au sens courant de l'humain. Il a pourtant commencé cette leçon en affirmant que « les analystes ont rapport avec [...] l'être humain³ ». Pour s'y retrouver il ne faut pas oublier qu'en 1972 le *discours* de Lacan est une structure de lien déterminée par un réel spécifique : soit « qu'il n'y a pas de rapport sexuel ». Nous serions donc frères humains d'être d'abord les fils de ce dire oublié « qu'il n'y a pas de rapport sexuel », que seul révèle, au lieu de le masquer, le discours analytique...

Si j'en suis venu à parler de satisfaction pour l'analyste, mais pas de jouissance, c'est bien parce que ce 21 juin 1972 Lacan place sa réponse du côté sujet. Il explique en effet que ce qui lie l'analyste à l'analysant c'est ce qui doit naître d'une analyse, soit « cette chose fendue qu'il appelle le sujet⁴ ». « Notre frère transfiguré - ajoute Lacan -

³ *Ibid* p. 223.

⁴ *Ibid* p. 230 et 235.

c'est cela qui naît de la conjuration analytique, et c'est ce qui nous lie à celui qu'on appelle improprement notre patient⁵ ». La référence est évangélique : *La Transfiguration* est un épisode de la vie de Jésus-Christ où il change d'apparence pendant quelques instants de sa vie terrestre, révélant sa nature divine à trois disciples ; ce serait la préfiguration de l'état annoncé aux frères chrétiens pour leur propre résurrection. On y entend, presque point par point, la métaphore choisie par Lacan pour l'analyse : notre frère transfiguré en *cette chose fendue* qu'est *le sujet*, quelques instants aperçus, qui doit naître de la conjuration analytique - ce que sait justement le psychanalyste (l'analysé) et qu'ignore encore l'analysant qui, lui, devra faire les chemins de la naissance analytique pour le savoir. Le cocasse dans l'affaire, et la question pour nous, étant que cette fraternité en-fin retrouvée ne conduira pas à l'effusion des retrouvailles, mais au contraire à la séparation. Nous pouvons noter ici l'intérêt d'une école de psychanalyse qui s'oriente de ce savoir qui se dépose de l'expérience.

La question demeure pourtant que, si cette naissance du sujet de l'inconscient dans une analyse est un gain, il est programmé pour le seul analysant. Ça ne nous dit pas comment la satisfaction peut aussi venir à l'analyste de se lier à l'analysant - à moins de le soupçonner de philanthropie.

Pour répondre, Lacan va préciser en quoi, selon lui, le mot « frère » est celui qui représente le mieux ce qui lie l'analyste à l'analysant. Sa réponse est étonnante dans la mesure où elle met l'imaginaire au premier plan ; elle me semble pourtant répondre à l'expérience comme à la structure. Il va dire que c'est l'analysant, de s'être engagé dans le dire, qui va donner à l'analyste « l'exaltation du frère qu'il est » (lui l'analyste)⁶. Notons que, comme la transfiguration, *l'exaltation* peut aussi être une référence chrétienne à la vérité : il s'agit alors de l'exaltation de la sainte croix, de la vraie croix... Quant à l'usage commun de notre langue, l'exaltation est un éprouvé qui sort de

⁵ *Ibid* p. 235.

⁶ *Ibid* p. 235.

la mesure commune ; c'est littéralement *être élevé hors de* et ça renvoie ainsi à la transfiguration invoquée par Lacan de notre frère analysant.

La réponse de Lacan à ce qui peut bien nous lier à celui avec qui nous nous embarquons, est donc que l'analysant rend un service à l'analyste ; il lui donne, il lui permet quelque chose : L'analysant donne à l'analyste *l'exaltation du vrai frère qu'il est* – lui l'analyste –, c'est à dire la fraternité de sujet divisé, soit de cette chose fendue qui était déjà née dans l'analyse de l'analyste. Voilà la réponse de Lacan à sa question qui fait mon titre : C'est cette fraternité de division subjective (re)trouvée par l'analyste, via celle de son analysant, qui le lie à ce dernier.

Je ferai un petit commentaire sur la façon dont Lacan argumente la possibilité de ce passage de l'analysant à l'analyste *d'exaltation du vrai frère qu'il est*. Car ce qui peut étonner ici, c'est que Lacan présente cette induction directe d'exaltation de l'analysant à l'analyste sur l'axe imaginaire, court-circuitant le symbolique c'est à dire tous les dits de l'analyse. Pour comprendre il faut avoir noté cette précision de Lacan qui implique aussi un Réel dans l'affaire : il dit que ce passage d'exaltation n'est possible que si l'analysant s'est engagé dans le dire ; et le dire c'est un réel, le réel de ce qui reste hors de tous les dits de l'analyse, sauf qu'ici ce n'est plus seulement un réel de la structure mais un réel propre à l'existence de chacun.

C'est ainsi que je lis la réponse de Lacan, elle est clinique : Vouloir encore être analyste à la fin d'une analyse, vouloir se lier à un analysant, tient à cette exaltation fraternelle de la division subjective. Elle est rendue à l'analyste par son analysant, d'aller tout droit à cette distance entre l'imaginaire et le réel, d'aller tout droit au réel du *fait du dire comme oublié*, nouvelle définition de l'objet (*a*), lui, toujours singulier, et qui fait cette chose fendue qu'est le sujet. Il est intéressant de noter que « aller tout droit à cette distance entre l'Imaginaire et le Réel ⁷ » est

⁷ Lacan J., *Le séminaire, Livre XXV, Le Moment de conclure*, éditions AFI, leçon du 9 mai 78.

la façon dont Lacan définit l'acte analytique pour que l'analyse puisse finir, dans son séminaire *Le moment de conclure*.

Ça signifie donc que pour Lacan, même l'analyse finie, cette transfiguration, n'est pas acquise, y compris pour l'analyste. Mon idée est que si quelque chose d'énigmatique pousse l'analyste à retourner, via ses analysants, à sa propre division, ce n'est pas uniquement pour assurer sa bonne position d'analyste. Lacan nous laisse ici entendre que la réponse que l'analyste avait trouvée dans sa propre analyse est aussi, et encore, en jeu dans ce qui le lie à ses analysants. C'est peut-être ce qu'il appelle « le style de vie de l'analyste ». Sans doute un certain enthousiasme chez l'analyste est-il la trace de ce moment d'exaltation fraternelle.

Arrivé au bout de ce travail, je me suis demandé si je pourrais dire quelque chose de plus sur ce qui me lie aux analysants et qui semble primer dans l'existence des analystes. Pourquoi ne pas profiter de ce séminaire de 1972 pour proposer : qu'il y a cette satisfaction ...*Ou pire*, et même, que ça fait partie du savoir du psychanalyste.

La prise – paradoxale – du désir à la fin d'une analyse

Celeste Soranna

L'expérience de la fin de l'analyse, quoiqu'on puisse lire ou écrire, n'est pas imaginable : ce n'est pas simplement la fin de quelque chose. Elle laisse un vide quant au savoir et quelque chose change définitivement.

Ce vide est différent des vides éprouvés auparavant, car ce n'est ni un vide nostalgique, ni un vide d'indétermination, il n'y a rien à quoi se référer pour dire que quelque chose l'a précédé.

Lacan, dans la « Proposition¹ » l'appelle désêtre. Il s'agit du désêtre du psychanalyste à la fin d'une analyse - désêtre radical qui ouvre la porte sur un autre point de réel, une autre dimension du savoir impossible. Lacan ajoute que la prise du désir n'est rien d'autre².

Mais qu'est-ce que le désir ? Et quel est son rapport au réel ? Et qu'est-ce qui a changé avec la réinvention de l'inconscient par Lacan ?

Le désir est au centre de la découverte-invention de l'inconscient et de la psychanalyse. Avec Freud et Lacan, nous avons appris que le désir est un concept qui n'est ni romantique, ni énigmatique, mais qu'il est corrélé en psychanalyse au concept d'inconscient et qu'il a une importance clinique notable pour ce qui concerne le déchiffrement du symptôme et la production de savoir pour le sujet. Pour Freud, le désir est essentiellement désir inconscient, étroitement lié à la structure du rêve, du symptôme et du lapsus ou, plus généralement, aux formations de l'inconscient. Il est régulé par certaines modalités structurelles : la négation, le refoulement, le déni, qui sont des mécanismes révélant la structure – étant eux-mêmes fonction de la régulation du désir dans la

¹ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001.

² *Ibidem*, « Le passage du psychanalyste au psychanalysant, a une porte dont ce reste qui fait leur division est le gond, (...). Dans ce virage où le sujet voit chavirer l'assurance qu'il prenait de ce fantasme où se constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel, ce qui s'aperçoit, c'est que la prise du désir n'est rien que celle d'un desêtre. », p. 254.

structure - mais aussi une façon de se rapporter au savoir, au savoir déchiffrable. Comme nous le savons, à ceux-ci, Lacan a ajouté la forclusion (généralisée, concernant le sexe et la mort, ainsi que la forclusion propre à la structure psychotique). Toutefois pour Lacan, le symptôme n'est pas une formation de l'inconscient, il existe une partie du symptôme déchiffrable (métaphore) et une autre qui échappe à la chaîne signifiante : c'est un élément de l'inconscient qui fonctionne seul.

Pour Freud donc, le désir est lié au savoir, sexuel, sur la mort, interdit, inacceptable et il est accompagné d'angoisse, compagne indésirable du désir.

Pour Lacan, dans son retour à Freud, le désir en tant que savoir trouve son articulation à l'intérieur du discours et il construit sa représentation graphique dans « Le graphe » en terme de sujet défini dans son articulation à un signifiant. Ensuite, comme le rappelle Colette Soler, à partir du séminaire XI, l'inconscient deviendra un concept forgé « sur les traces de la cause³ ». Puis il y a un autre inconscient, celui inventé par Lacan : l'inconscient parlêtre.

Le terme de parlêtre se réfère à la fonction de *lalangue*, de sa conjonction au réel de jouissance, constitutif de l'inconscient réel. Il est précédé du nœud borroméen, fondamentalement à partir du séminaire XX, ce qui n'élimine pas la notion de sujet manque-à-être. Mais il s'y ajoute pour dire qu'il n'y a pas d'être qui ne soit déterminé par les effets incarnés de lalangue.

L'inconscient parlêtre se distingue de l'inconscient langage, il existe au discours analytique. Le savoir produit par l'inconscient est toujours un savoir hypothétique, en tant qu'élucubré, hypothétique pour ce qui concerne *lalangue*, et dont les effets dépassent tout ce qui peut en être su.

L'inconscient effet de la parole, l'inconscient désir de Freud, débute dans « La direction de la cure », et se retrouve également dans « Télévision » où Lacan définit ainsi l'inconscient : «L'insistance dont se

³ Cf. C. Soler, « L'inconscient, qu'est-ce que c'est ? » in *Formations cliniques du Champ Lacanien CCP*, 2007-2008.

*manifeste le désir*⁴ ». Donc, s'il y a coexistence entre inconscient désir et inconscient réel, de quelle manière désir et réel se raccordent-ils ? Facile : si un raccord est possible, c'est grâce au symptôme.

Sur le désir de l'analyste

S'il l'on y prête attention, toute une première partie de l'histoire de la psychanalyse s'est occupée, à partir de l'expérience empirique, d'élaborer une théorie qui puisse prendre en compte la clinique. Mais à partir de Lacan et encore aujourd'hui, le désir de l'analyste est au centre de nombreuses élaborations, car Lacan n'a pas donné une définition précise de l'analyste, et pas moins du désir même s'il a dit ce qu'il n'était pas et s'il a indiqué sa position dans le discours de l'analyste. Le désir dont parle Freud est indestructible, tandis qu'il y a une interrogation sur le désir de l'analyste, une interrogation qui fait reste et j'ajouterai, qui fait lien dans l'Ecole. C'est un désir qui semblerait se perdre, étant parfois discontinu, il doit être soutenu et dans tous les cas il mérite d'être interrogé et vérifié⁵.

Le désir dont parle Freud est un désir qui a un objet, l'objet perdu, et des objets liés à la jouissance de la vie. Le désir de l'analyste, à l'inverse, n'a pas d'objet et ne se réduit pas au désir de l'Autre.

À la fin du séminaire XI, Lacan conclut que le désir de l'analyste quoique n'ayant pas d'objet, n'est pas un désir pur⁶ mais qu'il est le désir d'obtenir la différence absolue, différence à travers laquelle un sujet se reconnaît effet du signifiant primordial qui l'a constitué et auquel il s'assujettit.

Certains points me semblent intéressants à souligner :

Le premier est la question du désir de l'analyste, un désir non pas pur, mais sans objet : Le *non pur* m'évoque que quoiqu'il y ait quelque chose d'irréductible dans l'Autre, l'analyste est responsable de

⁴ J. Lacan, « Télévision », *Autres écrits*, p. 514.

⁵ J. Lacan, « Note italienne », *Autres écrits*, « Qu'il s'agit de vérifier : pour faire de l'analyste », p. 309.

⁶ J. Lacan, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973.

l'inconscient, il ne peut donc pas ne pas prendre une position et je crois que cela a un poids dans la détermination du désir en tant que fonction cause, en en établissant sa dimension éthico-pulsionnelle.

Quel est donc le rapport entre ce désir et l'invention de l'objet (*a*)?

Colette Soler, dans un texte de 2007, « Profits et pertes⁷ », parle de l'origine théorique de l'objet (*a*) et de son statut, et soutient que l'objet (*a*) provient de la conception lacanienne du sujet. En tant qu'effet de langage le sujet est avant tout un être de manque (manque à jouir, à être). Mais il y a aussi une condition de complémentarité et ce sujet n'est pas tel sans être articulé à ce qui n'est pas langage, indépendamment de la structure, et c'est ce que Lacan appelle dans un premier temps objet (*a*).

Donc, l'objet *a* est inventé initialement pour dire quelque chose de ce qui dans le sujet n'est pas articulé au langage.

Si je devais expliquer ceci à Freud, en supposant que quoiqu'il n'ait pas inventé l'objet (*a*) il en savait quelque chose, je pourrais lui demander : Ce désir sans objet ne se soutient-il d'aucun support phallique ? Je n'ose imaginer ce que serait sa réponse, mais certainement qu'elle concernerait le rapport à la castration.

On comprend toutefois que la logique de la castration ne règle pas tout le champ de la jouissance, il y a une partie qui ne passe pas par le Un phallique et qui reste réelle, hors symbolique. Et s'il en est ainsi, elle ne règle pas non plus tout le champ du désir.

Le concept de désir n'est pas seulement effet de la castration. C'est le langage qui génère la cause du désir. On peut ainsi faire l'hypothèse d'autres versions du désir et de jouissance qui rendent le désir non anonyme, spécifique à quelqu'un, spécifique en rapport au trait unaire d'un sujet lié au trauma. En d'autres termes, dans le point de raccord, non pas de l'expérience du sujet, mais dans le point de raccord unique du sujet quant à ce point de réel sur lequel le désir fait prise, indépendamment de l'Autre.

⁷ C. Soler, « Profits et pertes », in *Revue de Psychanalyse CL Dossier sur l'objet a, Incidences cliniques, conséquences techniques*, Publication EPFCL France, Paris, juin 2007, p. 11.

Cependant pour l'analyste, il y a aussi le désir de payer à la première personne « prêt à le payer de se réduire, lui et son nom, au signifiant quelconque⁸ ». De manière analogue, Lacan parle de déchet dans « Télévision », de se faire déchet de jouissance.

Le désir inédit dont parle Lacan émerge probablement d'un savoir qui se rencontre en un point absolu sans aucun savoir. Peut-être est-ce pour cela que Lacan parle d'un savoir à inventer et non pas à découvrir. Ce manque de savoir n'est pas l'ignorance d'où peut s'originer le désir de savoir, mais celui qui concerne l'impossible à dire la mort et le sexe, là où il y a un manque de savoir. Mais cela ne suffit pas. Pour qu'il y ait ce désir il est nécessaire que se produise un dire qui appelle un choix, une décision à occuper une place.

Le désir est en soi un choix, l'absence d'indétermination ; en effet, c'est seulement en choisissant qu'on met en jeu la perte. Je ne parle pas de la perte inhérente à la structure du langage, mais d'une opération spécifique à partir de laquelle se produit un vide de sens irréversible et que se produit une autre perte au niveau de l'être. Un exemple est que tout le savoir acquis précédemment vacille et est bouleversé au point qu'on ne peut plus en faire usage. C'est un des moyens de dire la solitude et l'égarement face au réel. Comment donc mettre en jeu un nouveau pari du savoir, distinct, au moment où il se laisse destituer ? Lacan a par exemple eu recours au modèle mathématique, modèle qui lui a été utile dans la mesure où les inventions ont surgi des impasses de formalisation. Quand Lacan fait référence au savoir, dans la « Note italienne », il lui oppose l'amour de savoir au désir de savoir à la fin de l'analyse comme un choix possible. C'est le désir de savoir au-delà de ce qu'il y a, de ce qui se sait de la psychanalyse et de son avenir, y compris pour contrer le réel lorsque c'est nécessaire⁹.

Un choix possible suppose un certain mode de renoncement subjectif, un passage au-delà des contestations de vérité. Mais ce n'est pas le seul choix possible.

⁸ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre... », p. 254.

⁹ J. Lacan, *La Troisième*, « Ce n'est pas tout de l'analyste que dépend l'avènement du réel. L'analyste, lui, a pour mission de le contrer », Transcription par l'EPFCL, p. 9.

Quand on parle de choix, en effet, on parle d'identification possible. Lacan propose, vers la fin de son enseignement, une identification au symptôme en l'opposant à l'identification à l'Autre qui aliène à ses signifiants.

Il invite à dénoncer les identifications dans le cours de l'analyse. C'est un objectif qui a un certain prix, parce que parfois cela veut dire décliner, énumérer, mais aussi refuser. Et si le refus devient nécessaire, c'est parce que d'une autre manière, les identifications au champ de l'Autre, en masquant le réel, seraient elles aussi, de la partie de la défense à l'égard du réel. C'est pour cela, me semble-t-il, que l'identification à l'analyste est antinomique à l'identification au symptôme, seul choix dont l'effet pourrait être un effet de séparation réussie.

A la fin de l'analyse, quand le sujet sait à quoi le fantasme lui servait, que peut-on dire de ce trou dans l'être qui marque le symptôme ? Peut-être est-ce quelque chose de l'ordre d'un impensable que la formule de conclusion d'une cure peut approcher.

Puisque si la fin d'une cure est la *résolution* du désir de ce qui est plus intime que l'être, sa singularité, la conclusion donne une nouvelle ponctuation qui inclut ce vide central avec toutes les conséquences que le sujet peut en tirer.

Le sujet peut ainsi percevoir que, dans l'après-coup, cette formule énonçait les conséquences d'un impossible : l'imprononçable du Nom-du-Père, celui qui nomme, séparé de l'innommable de la jouissance.

Traduction, Nathalie Dollez

Les paradoxes du « désir maternel » Versus désir de l'analyste

Camila Vidal

Une fille de Galice âgée de douze ans qui avait été adoptée tout bébé, a été tuée par sa mère avec la complicité de son père, au motif que celle-ci l'aurait gênée dans ses projets de changement de vie, ainsi que l'étonnement que ce fait divers produisit sur une communauté peu habituée à cette sorte d'événement, m'ont conduit à réfléchir, (au-delà de toute considération sur ce fait divers toujours en cours d'investigation policière) sur le désir maternel et ses paradoxes.

Lacan nous dit que l'enfant prend, du message qu'il reçoit de l'Autre, le signifiant comme insigne de sa puissance (ce qu'il peut donner ou refuser, être ou ne pas être...), pour établir la première identification, une identification non spéculaire, une « [...] qui marquera, pour le sujet, la forme de se positionner dans le place que lui donne l'Autre ». De là, l'enfant se situera toujours de la même façon face à l'Autre - trait unaire - obtenant ainsi une unité illusoire (être ça, indexé par le trait de la première identification) dans laquelle le sujet « reste pétrifié ». Lacan ajoute que cette identification est une défense pour ne pas voir l'Autre barré, pour ne voir son désir « [...] une présence primitive du désir de l'Autre comme obscur, comme opaque » (*Le désir et son interprétation*).

Qu'est-ce qui semble si terrifiant du désir de l'Autre ?

Pourquoi Lacan le représente-t-il la mère avec les mâchoires du crocodile ?

Ce qui semble si terrifiant à propos du désir maternel, c'est qu'un tel désir n'existe pas. Son désir, orienté par le féminin, l'enfant n'y est pas intéressé comme tel. D'où s'en déduirait que l'enfant soit sans défense.

Selon Lacan, l'enfant est le produit d'une opération par rapport à la jouissance des parents : le coït. Il est un reste de cette opération. La mère,

ainsi que le père, ne s'intéressent pas de façon innée à l'enfant comme tel. C'est juste une possibilité, si sa position le permet, de l'inclure dans la métonymie de ses objets, de ses objets de jouissance, de le prendre dans son champ pulsionnel, dans le meilleur des cas. Si elle n'a pas accès à cette possibilité, alors nous nous trouvons devant ce que beaucoup de psychotiques nous décrivent et que nous définiront comme des *enfants anonymes*, où l'enfant peut par exemple disparaître pendant un jour entier sans qu'il ne manque à personne ; ou encore, il sera utilisé comme l'objet réel de sa satisfaction, sans l'intermédiaire d'aucune métaphore.

Aujourd'hui cette *opération reste*, est peut-être un peu voilée par l'impact des précarités grandissantes rencontrées dans notre société - l'enfant unique comme conséquence - car le projet d'enfant semble directement relatif à la possibilité ou à l'impossibilité de l'avoir. On veut un enfant mais de ce fait, on peut l'avoir comme on a une voiture, une maison ou une télévision, on peut l'acheter, l'adopter, le louer et même le retourner si on *n'est pas satisfait*, comme n'importe quel gadget.

Si aujourd'hui c'est devenu évident, cela existait déjà autrefois d'une autre façon : les enfants étaient donnés aux grand-mères pour qu'elles les élèvent, on les prêtait à un parent plus ou moins proche, pour un temps plus ou moins long, pour que l'enfant leur rendent quelque service... et ils étaient même échangés.

L'enfant construit sa demande à partir du désir de la mère, selon qu'elle donne ou ne donne pas (de la nourriture, sa présence, des signifiants...), et pour l'enfant, ce qui semble épouvantable, c'est que la mère ne *le désire* en rien ; elle y est ou n'y est pas, elle le donne ou ne le donne pas, mais cela ne dépend pas de ce qu'il fait. Elle est occupée à ses affaires, le désir de la mère ne passe pas par lui, l'enfant, et en ce sens il est sans défense. Cette femme pourrait le laisser mourir ou le tuer si nécessaire, pour affirmer son désir, sa position comme femme. Ce n'est pas par hasard si Lacan choisit la figure de Médée pour montrer la position féminine.

L'amour maternel sera toujours un affect de jouissance, jamais un vrai désir

C'est l'horreur à laquelle, nous les humains sommes confrontés et dont nous ne voulons rien savoir.

L'enfant prend un signifiant de l'Autre, signifiant qui est l'insigne de sa puissance et à partir de là il s'invente un désir, et un Autre conforme à ce désir inventé :

Il veut me manger, il veut me déféquer, il veut m'écraser... avec cet Autre l'enfant se dote d'une unité fictive, unité de jouissance à laquelle il restera fixé, qui sera la marque de sa réponse à cet Autre qu'il a lui-même inventé. Le sujet préfère penser que l'Autre maternel a des intentions perverses vis-à-vis de lui, plutôt que de comprendre qu'en réalité elle n'en a aucune ; qu'il n'est désiré d'aucune façon et donc il a bien des raisons d'être préoccupé de cela qui le laisse totalement sans défense.

Une mère ne peut accueillir son enfant qu'en femme et pour cette raison il n'y a pas de désir maternel comme tel, ce désir est inventé par le propre sujet pour se défendre du vide et de l'incertitude de sa position dans le monde, car sa possibilité unique de survie est due à sa position d'objet qu'il occupe pour l'Autre maternel – Lacan nous indique que pour aborder la question de l'analyse de l'enfant sujet, il faudrait commencer par étudier la sexualité féminine.

Certaines positions actuelles s'expliquent ainsi, notamment pourquoi les femmes d'aujourd'hui, n'ont-elles pas d'enfant ?

Une étude des différents pages d'Internet qui circulent sur le réseau, peut être instructive. Le désir des femmes est engagé dans d'autres questions auxquelles elles peuvent avoir accès aujourd'hui. Et quand le désir de l'enfant apparaît, c'est tardivement et souvent comme une sorte de possession de plus : on veut choisir le père (d'entre une liste, avec des conditions physiques et mentales déterminées), le sexe, la couleur de ses yeux, sa taille...

Nous ne devons pas confondre cela avec une autre question bien différente, à savoir que le désir d'avoir un enfant devrait être sans aucune condition ; par exemple, ce qui peut amener à évaluer négativement comme futurs parents adoptifs ceux qui mettent *des conditions* quand, en réalité c'est la seule chose qui puisse être évaluée. C'est erratique de ne pas laisser

les parents adoptifs choisir les conditions dont ils ont besoin pour pouvoir être parents de cet enfant, puisque c'est la seule chose soumise à une évaluation. Le désir des parents ne peut pas être évalué, mais les conditions dont ils ont besoin pour pouvoir être parents d'un enfant déterminé peuvent être évaluées comme possibles ou au contraire comme impossibles. En un mot, ce qui est évalué dans une adoption, c'est la jouissance impliquée des parents et pas le désir.

On écoute les mères, presque toujours, en supposant un désir d'enfant et dans ce glissement entre désir de la mère et désir de la mère pour son enfant, ce dernier (le désir de la mère pour l'enfant) est toujours déficitaire, inadéquat et cela explique le sentiment de beaucoup de mères (et le reproche fait à la psychanalyse) car elles sont considérées coupables des difficultés que ses enfants présentent.

Le désir d'être psychanalyste se présente, en général, comme un désir de guérir, de réparer, d'arranger ce que la mère n'a pas pu. Nous pourrions dire en suivant cette ligne d'argumentation *fureur sanandis* comme Freud. On veut être psychanalyste pour faire pour l'autre un peu mieux que les autres. Lacan nomme le désir des psychanalystes fameux de son époque : un désir *du* maternel - dit littéralement Lacan par rapport à Winnicott, Klein, etc.

Le désir d'être analyste n'est pas le désir de l'analyste. C'est à se détacher du premier - ce qui arrive uniquement quand on a pu constater l'inexistence de l'Autre - qu'on peut accéder au deuxième.

Le désir de l'analyste, envers de la position du désir maternel, est quelque chose d'inédit dans le monde.

Celui qui rencontre un analyste pour la première fois, se trouve dans une position inédite dans son existence : en position de sujet, avec un désir dirigé vers lui comme sujet et dans lequel le partenaire prend la position d'objet. Cela va lui permettre, s'il y accède, de pouvoir apercevoir quel objet il a été pour l'Autre par lui-même inventé.

Qu'est-ce qu'inédit veut dire ?

Inédit veut dire que le désir de l'analyste n'est pas quelque chose que l'on peut trouver dans sa propre histoire, à la différence du désir d'être psychanalyste.

Si nous disons que c'est un désir inédit dans le monde, c'est parce qu'il n'existe pas en dehors du dispositif de la cure et à la différence du désir inconscient, il n'est pas particulier, il apparaît dans l'analyse même. C'est le produit d'une analyse et il est mis en fonction quand le sujet s'est débarrassé de sa croyance en l'Autre par l'analyse. Il fait l'Autre responsable de sa propre jouissance, aussi celle qui existe que celle qui manque, laquelle va permettre à l'analysant de ne pas se situer comme objet à la recherche de cette jouissance qui manque. Cette place laissée vide permet que l'analysant se trouve avec ce désir inédit où, pour la première fois, il ne sera pris comme corps.

Ce quelque chose d'inédit doit être trouvé chaque fois dans une analyse, séance après séance, jusqu'à apercevoir là, dans les aller retour de son propre discours, l'Autre qu'il a construit pour échapper à l'horreur du désir maternel - objet dont on peut se passer si le cas se présente, ou encore, la question de l'enfant : peut-il me perdre ?

Désir inédit qui permet qu'un discours nouveau apparaisse ainsi que la possibilité d'un acte, rendu possible dans le dispositif, si l'analysant n'est pas pris comme objet mais qu'on vise à ce qu'il se constitue comme sujet - Lacan nous dit, chercher la différence absolue.

Ce désir, comme il n'est pas inscrit dans l'inconscient du sujet ni dans son histoire, ne porte aucune marque personnelle. Colette Soler nous a dit à Barcelone - répondant à une question sur la marque que quelques analystes laissent chez ses patients qui permet même, parfois, de les identifier par cette marque : plus il y a *du* désir de l'analyste, moins il porte la « marque *de l'analyste* ».

Donc l'énigme n'est pas comment ce désir apparaît - un psychanalyste est le produit d'une psychanalyse, mais - comme Lacan nous dit -, par le fait qu'une fois arrivé là, comment il continue à soutenir cette position.

Alors nous envisageons un paradoxe

Nous disions que c'est uniquement en se détachant du désir d'être psychanalyste qu'on peut avoir accès au désir de l'analyste c'est-à-dire on peut seulement soutenir le désir de l'analyste quand on *est guéri* de son désir d'être psychanalyste.

Le désir de l'analyste ne se soutient pas d'un vouloir mais d'une position éthique qui implique de *ne pas reculer* face au chemin parcouru, accepter que malgré *ne pas vouloir*, le choix est fait, on ne peut pas revenir en arrière, le temps inexorablement passe et le sujet s'impose, *on doit gagner sa vie et on ne sait pas le faire autrement*.

Donc un choix forcé mais un choix au final. Pas tous choisissent le même, certains choisissent autre chose encore sans le savoir, comme nous pouvons le constater...

Aucune jouissance, donc dans la position de l'analyste

Désir inédit dans le monde et c'est une expérience également inédite pour qui veut en faire l'expérience, seul désir - quoiqu'il ne soit pas pur, nous pouvons le dire *vrai* car il est débarrassé des paradoxes que la jouissance introduit au cœur même du désir.

Traduction : Matilde Pelegrí

La relation entre le désir de l'analyste et l'École de Lacan

Fernanda Zacharewicz

Qu'est-ce que signifie affirmer qu'à la fin d'une analyse a surgi chez un sujet le désir de l'analyste ? Quelle est la relation du désir de l'analyste avec l'École de Lacan ? Quelle est la relation entre ces mécanismes et les nominations d'École ? Pour éclairer ces questions - puisque je ne pense pas qu'il soit possible d'offrir une réponse finale à chacune d'elles -, je vais partir de la phrase suivante : *Vivre libre ou mourir* - c'est ça la phrase écrite sur la sculpture principale du Panthéon.

Vivre libre ou mourir, les deux sont des positions extrêmes qui soulignent la possibilité d'École. Le vivre libre est un choix, ainsi que la mort. Comme ceux qui ont eu leur place au Panthéon, nous pouvons choisir.

C'est de cela qu'il s'agit : du désir d'analyste et de sa relation avec la psychanalyse, du choix. D'école ; de choix, sans *h*, qui est école.¹ Donc, école est choix. Lacan traite de ça depuis ses premiers textes. Dans « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 » cette préoccupation est toujours présente dans tout le texte.

La sustentation éthique fait que Lacan, en 1963, est expulsé de l'A.P.I. épisode nommé par lui-même « excommunication », reprenant la comparaison de l'institution psychanalytique avec l'Église fait dans son texte de 1956 :

On doit partir pour notre visée de la remarque, jamais faite à notre connaissance, que Freud a engagé l'A.I.P. dans sa voie dix ans avant que, dans Analyse du moi et psychologie des masses, il se soit intéressé, à propos de l'Église et de l'Armée, aux mécanismes par où un groupe organique participe de la foule, l'exploration dont la partialité certaine se justifie par la découverte fondamentale de l'identification du moi de chaque individu à une même image idéale dont la personnalité du chef supporte le mirage. [...]

Rendu plus tôt attentif à ces effets, Freud sans doute se fût interrogé sur le champ laissé à la dominance de la fonction du boss ou du caïd, dans une organisation qui, pour soutenir sa parole même, certes pouvait comme ses modèles s'équilibrer d'un recours

¹ Ce commentaire fonctionne seulement en Portuguais :

Disso se trata o desejo do analista e sua relação com a Psicanálise, de escolha. De escola ; de escolha, sem *h*, que é escola.

au lien symbolique, c'est-à-dire d'une tradition, d'une discipline, mais non de façon équivalente, puisque tradition et discipline s'y donnaient pour objet de mettre en question leur principe, avec le rapport de l'homme à la parole. (Lacan, 1956/1966, p. 474-475).

C'était l'intersection entre le sujet et l'école de psychanalyse existant à l'époque. Pourrait-il y avoir une institution de psychanalyse avec une structure distincte ?

Le 21 juin 1964, Lacan a fondé l'École française de psychanalyse, qui sera nommée plus tard, l'École freudienne de Paris. Tout indiquait que Lacan romprait avec la solidification des nominations et postes dans sa proposition d'école. En 1967, pariant sur la possibilité de l'écoute du *nouveau*, de ce qui n'a pas encore été pris, de ce qui échappe, Lacan propose le cartel et le dispositif de la passe, aussi comme la forme de la non solidification des relations établies. Ces deux dispositifs d'école ouvrent la possibilité de tours, de non stagnation.

Le texte de la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École » (1967/2001) commence en disant qu'il écrira spécifiquement sur les questions relatives à l'institution psychanalytique : « Il va s'agir de structures assurées dans la psychanalyse et de garantir leur effectuation chez le psychanalyste ». (Lacan, 1967/2001, p.243). Quelles sont les structures assurées dans la psychanalyse ? J'affirme que l'API assure la structure, écrit la Loi et l'a fait appliquer. Lacan ne traite pas de ça. De quoi traite-t-il alors ? Il commence la proposition en affirmant qu'il est possible d'instituer *du nouveau* dans le fonctionnement d'une institution psychanalytique. La structure présente dans l'API laissait de côté un principe fondamental selon Lacan, que le psychanalyste s'autorise de lui-même.

Le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même. Dans cette phrase Lacan détruit toute la règle antérieure. Déjà il n'y a personne qui dit qui peut être psychanalyste ; c'est seulement une personne, elle-même. S'autorise, se responsabilise pour elle-même. Ce n'est pas ça le vivre libre ?

Lacan continue : « Ceci n'exclut pas que l'École garantisse qu'un analyste relève de sa formation. » (Lacan, 1967/2001, p. 243). Nous sommes

à la deuxième partie du texte : l'École de Lacan. L'École garantit que l'analyste dépende de sa formation, qui arrive par sa propre initiative. A nouveau, l'analyste doit opter à être lui-même.

Lacan poursuit : « Et l'analyste peut vouloir cette garantie, ce qui dès lors ne peut qu'aller au-delà : devenir responsable du progrès de l'École, devenir psychanalyste de son expérience même. » (Lacan, 1967/2001, p. 243) Remarque : tu peux vouloir – de nouveau la liberté ! Alors, le principe de L'École est la liberté, est suit le vivre libre. Ouf ! Au moins, dans la « Proposition », on échappe au mourir.

Mais est-ce vrai que ça fonctionne de cette manière ? Vivons-nous libres comme École ?

Ça ne m'appartient pas. Dans cette présentation, à suivre ligne à ligne le texte de Lacan, que tout le monde connaît déjà. Cependant c'est à moi de réfléchir sur le désir de l'analyste, notre École, la liberté et sur la mort comme possibilité.

Qu'est-ce que le désir de l'analyste ? Qu'est-ce qui motive quelqu'un, après la traversée du fantasme, la chute de la soumission à l'Autre, se dispose à occuper le lieu d'un signifiant, le lieu de a, passe de lettre à *litter* ?

Litter, détritius, reste. C'est ça la place de l'analyste. Une position de semblant dans le discours, le signifiant quelqu'un dans le mathème du transfert. C'est aussi le signifiant que Lacan utilise dans les deux titres de notre École : Analyste Membre de l'École et Analyste de l'École. Ou soit : *litter*, détritius, reste, signifiant quelqu'un membre de l'École ou *litter*, détritius, restes d'École.

Pourquoi faisons-nous tant de bruit sur ces deux positions ? Je me risque : nous faisons du bruit parce que nous ne savons pas !

Nous ne savons pas ce qu'est le désir de l'analyste, comment il surgit. Lacan ne savait pas non plus en quoi consiste le passage d'analysant à l'analyste et met ça au centre de notre fonctionnement. Dans le centre nous avons le trou ! La passe. La passe dont seul peut témoigner celui qui a opté pour faire psychanalyste de sa propre expérience. « Cette ombre épaisse à recouvrir ce raccord dont ici je m'occupe, celui où le psychanalysant passe

au psychanalyste, voilà ce que notre École peut s'employer à dissiper ». (Lacan, 1967/2001, p. 252)

S'employer à dissiper ce qui nous reste comme École. Effort herculéen et interminable.

Ainsi, dans cette nouvelle proposition lacanienne, l'autorisation du psychanalyste était centralisée dans sa propre personne, dans son processus analytique et dans des décisions prises à partir de ça. Lacan affirme que l'École garantit que l'analyste dépend de sa formation, cependant il est responsable pour celle-ci. Il écrit encore que l'analyste peut « devenir responsable du progrès de l'École, devenir psychanalyste de son expérience même ». (Lacan, 1967/2001, p.243) et propose deux formes possibles :

La première c'est le titre d'A.M.E. (Analyste Membre de l'École), « constitué simplement par le fait que l'École le reconnaît comme psychanalyste ayant fait ses preuves ». (Lacan, 1967/2001, p. 243). Il n'écrit rien sur ce que signifie « ayant fait ses preuves ». Il complète seulement en disant que la garantie provient de l'École et a comme base un projet de travail. En quoi consiste le projet de travail ? Lacan laisse cette question sans réponse dans son texte.

La deuxième forme possible est le titre d'Analyste d'École (A.E.) C'est celui « auquel on impute d'être de ceux qui peuvent témoigner des problèmes cruciaux aux points vifs où ils en sont pour l'analyse ». (Lacan, 1967/2001, p. 244). Ce titre doit être demandé à l'École et serait donné à travers la passe, qui cherche à recueillir des témoignages sur comment se fait le passage de analysant à l'analyste.

« Le désir du psychanalyste, c'est son énonciation, laquelle ne saurait s'opérer qu'à ce qu'il y vienne en position de x ». (Lacan, 1967, 2001, p. 251). L'x est l'énigme, l'*agalma*, ce qui ne peut pas être dit, l'énonciation qui apparaît entre les signifiants.

Laisser ouverte qui consiste à prouver la capacité ou le projet de travail, de l'A.M.E., ou se préoccuper de cueillir dans l'histoire du propre candidat A.E. est une proposition de construction permanente d'un savoir. Pouvons-nous le conserver en suspens dans notre institution ? Ou

l'impossibilité de savoir concilier la naissance d'une nouvelle liste, en répétant l'histoire comme une farce.

S'il est possible de laisser en suspens cette possibilité de construction de notre savoir, cela signifierait soutenir le débat des opinions distinctes donc cela signifierait soutenir le pas-tout. Y sommes-nous prêts ?

En discutant l'insertion théorique de la psychanalyse, en 1976 Althusser publie un nouvel écrit, "Marx et Freud" (1976/1993), affirme que la théorie marxiste et freudienne sont matérialistes et dialectiques. Matérialiste, pour autant que la « thèse minimale qui définit le matérialisme est l'existence de la réalité en dehors de la pensée ou de la conscience » (p.224) et dialectique, car l'inconscient freudien « ne connaît pas la négation » (p.224). Mais à le suivre Althusser se demande : « Ces affinités philosophiques suffisent-elles à rendre compte de la communauté théorique qui existe entre Marx et Freud? Oui et non » (p.225). Ensuite il répond que le caractère conflictuel des deux théories doit être considéré, Althusser écrit :

C'est un fait d'expérience que la théorie freudienne est une théorie conflictuelle. Dès sa naissance, et le phénomène n'a pas cessé de se reproduire, elle provoqua contre elle non seulement une forte résistance, non seulement des attaques et des critiques, mais ce qui est plus intéressant, des tentatives d'annexion et de révision. Je dis que les tentatives d'annexion et de critique, car elles signifient que la théorie freudienne contient, de l'aveu de ses adversaires, quelque chose de vrai et de dangereux. Là où il n'y a pas de vrai, il n'y pas de raison qu'on veuille annexer ou réviser. Il y a donc dans Freud quelque chose de vrai, qu'il faut s'approprier, mais pour en réviser le sens, car ce vrai est dangereux et il faut le réviser pour le neutraliser. C'est ça tout un cycle dont la dialectique est impitoyable. Car ce qui est remarquable dans cette dialectique résistance-critique-révision, c'est ce phénomène, qui commence toujours au dehors de la théorie freudienne (chez ses adversaires), s'achève toujours au dedans de la théorie freudienne. C'est au-dedans d'elle-même que la théorie freudienne est obligée de se défendre contre les tentatives d'annexion et de révision : l'adversaire finit toujours par pénétrer dans la place, et c'est le révisionnisme, provoquant des contre-attaques internes, et finissant dans des scissions. Science conflictuelle, la théorie freudienne est une science scissionnelle, son histoire est marquée par des scissions sans cesse renouvelées. (p. 225-266).

Notre École, depuis Lacan, est le fruit d'une histoire de scissions. Encore une scission et nous serons d'accord avec Althusser, qui pense qu'elle inhérente au conflit et donc au cœur de la science scissionnelle ?

Aussi, je pose la question suivante : est-il possible que l'École maintienne sa scission en son cœur comme une force motrice de la propre théorie, en relançant le désir de l'analyste de chacun de ses membres ; ou d'un autre côté, sera t-il nécessaire, de faire des ruptures institutionnelles périodiques pour que le S1 se maintienne dans son lieu de production ?

Est-il possible que nous comprenions seulement le vivre libre faire scission ? Maintenir le conflit, supporter la position de déchet qui marque les deux nominations de notre École est-il mourir ? Nous cherchons à nous *relationner* avec l'insupportable de l'inexistence du rapport sexuel mis de côté ?

Pouvoir, comme membre du Forum, penser, questionner, écrire et présenter le travail sur ces questions éclaire la position de notre École : la liberté. La même liberté qui marque celle de mon choix.

Dans notre Convention, aussi ce qui, plus d'une fois est en jeu, est vivre libre ou mourir.

Traduction : Fabrice Jacuzzi et Fernanda Zacharewicz

Références bibliographiques :

Althusser, L. (1976) « Sur Marx et Freud » In *Ecrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock, 1993.

Lacan, J. (1971) « Lituraterre » in *Autres Écrits*. Paris, Seuil, 2001.

Lacan J. (1967) « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », in : *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001.

Lacan, J (1955) « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 » in *Autres Écrits*. Paris, Seuil, 2001.

DÉSIR ET INTERPRÉTATION

L'interprétation analytique dans le cadre du non savoir

Ana Canedo

La psychanalyse est une réponse qui s'articule à une demande, celle-ci se présente au sujet qui souffre comme un mal-être qui perturbe sa vie et le fait souffrir.

Dans le dispositif, s'établit un lien social nouveau, le discours de l'analyste. Dans ce discours les places sont bien délimitées, où se loge le désir de l'analyste, qui s'accorde au pentagramme de l'inconscient du sujet.

A partir de là nous pouvons déduire que ce qui répond dans l'interprétation du désir de l'analyste, c'est ce qui répond à la demande de l'analysant, le désir oriente la sujétion de l'analyste à son éthique. De ce point de vue, il n'y a pas d'éthique sans clinique, la réponse de l'analyste doit se tenir au pied de la lettre des signifiants et à la logique de la structure de ce sujet.

Nous savons que depuis ce *lieu* de réponse, où se loge le désir de l'analyste, s'établissent les règles du jeu, la chance que la partie puisse avoir lieu.

En ce sens nous pouvons penser que le désir de l'analyste entre en relation avec le dire de l'analyste, ce qu'il apporte comme interprétation.

Ici nous nous retrouvons avec la variété qui impose chaque fois à la clinique des interrogations : à quel moment est propice la voie du sens ? Quand s'agira-t-il de réduire l'imaginaire avec la coupure ? À travers l'équivoque ? Pour rendre propice un effet d'écriture, pour quel sujet ? A quel moment de son analyse ?

L'interprétation vise la surprise, comme Lacan disait déjà en 1967 ; ce pourquoi le psychanalyste ne peut faire de l'interprétation une encyclopédie, mais que « l'espoir est justement ce qu'on nie à attendre : la surprise¹ »

Il ne s'agirait pas d'attendre dans l'analyse une connaissance « illuminatrice et transformatrice » qu'il ajoutera des années plus tard, mais

¹ Lacan.J., « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », in *Autres Ecrits*, Paris, Le Seuil.

plutôt de « ce qu'il s'agit de préserver dans l'interprétation, l'équivoque et le cadre du non su : ce qu'on sait dans le non su qu'on sait² ». C'est en réfléchissant sur ce point j'ai trouvé le titre de ce travail.

Dès ses origines, l'interprétation freudienne rencontre sa cause dans le déchiffrement du rêve, destiné à élucider la vérité du désir inconscient, voie efficace pour réduire le symptôme. Par l'incidence du langage, dans l'association libre, on pourrait déjà cerner ainsi le chemin présent dans les chaînes signifiantes, réprimé dans l'inconscient.

Freud avait conçu la névrose comme une maladie de la *libido*, opprimée par le symptôme, le travail du déchiffrement serait la clef pour la décoller, en amenant à la conscience l'interprétation des idées réprimées³.

Cependant l'interprétation du désir rencontrera son point de limite sur le roc de la castration, points de fixation, modalités de la libido, qui rendraient compte de la matérialité du symptôme et la fixité du fantasme pour l'homme et la femme.

Lacan reprend ceci en disant que l'analyse commence avec l'association libre, et met au travail le symptôme qui interroge le savoir : avec le manque-à-être du côté du sujet et la possible réponse du côté de l'analyste. De cette manière nous pouvons discerner les signifiants maîtres de l'analysant, ses idéaux et les traits de répétition qui marquent ses objets.

Mais le déchiffrement rencontre sa limite par la déduction de la jouissance, « insondable décision de l'être », par sa nature inassimilable au langage. C'est la jouissance qui ne dépend ni de l'Autre ni de l'histoire, étant donné qu'elle s'expérimente d'un mode singulier et intime pour chaque sujet. De cette manière, si le sens vise la « réalité sexuelle », fiction que tisse l'inconscient langage, c'est à partir du trou dans le savoir que se rencontre sa cause.

Comment conduire une cure en maintenant ouverte la rainure du pas-tout de la vérité, si la pensée même s'oriente dans la recherche du sens ?

Si l'analysant se glisse dans la croyance de la vérité de ses dires, le lieu de l'analyste vise à tenir en compte l'au-delà de la grammaire du fantasme,

² Lacan, J., *Le séminaire, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* 1976.

³ Freud, S., Conférence 27, « Le transfert », Paris, Gallimard.

de préserver ouverte la rainure entre le savoir et la jouissance où se loge l'objet (*a*), cause du désir, pour rendre possible le raccourci de la jouissance.

L'analyste prend en charge la relance de la vérité, il maintient le bord du non savoir, en prenant l'objet (*a*) cause du désir, faisant valoir la faute qui est propre à chaque sujet. L'offre du désir vient au lieu du manque de réponse à la demande, il offre à l'analysant l'objet qui manque, dans le sens d'un « je refuse de te donner ce que tu me demandes parce que ce n'est pas ça ».

Collette Soler fait référence à ceci quand elle dit : « l'interprétation fait référence à l'objet, qui à la fois fréquente et manque à la chaîne, qui est active mais pas représentable, dans la coupure du dire de l'interprétation ⁴ ».

Dans le séminaire XVI, *D'un autre à l'autre*, Lacan indique la lecture d'un article de Bergler, disciple de Freud, pour réactualiser la question qui était déjà présente chez les post freudiens. On peut lire cet intéressant article sur une difficulté de la clinique, qui arrive au point où l'interprétation du désir inconscient est au service de la répression, incrémentant la voracité du surmoi, sans modifier la passivité dans la position du patient et qui va favoriser les propres pièges subjectifs.⁵

De cette manière j'ai pu peser le cas d'une analysante de 45 ans, qui dans le parcours de l'analyse, avait pu démontrer que la jouissance d'entendre de l'oreille n'amenait pas au désir et à la jouissance sexuelle, ce qui produisit une déstabilisation du fantasme. Les signifiants de la demande ne soutenant plus l'idéal, elle ne retrouvait pas de parole pour le corps du désir. La prégnance de l'objet regard inonde la scène en salissant le sens et reproduisant les images décomposées, les scènes de jouissance de la névrose infantile. Les effets qui se produisent quand la pulsion ne se noue pas au signifiant présent dans la figure sans parole, sans voix, dans les rêves. Des moments où le discours se glisse dans le plan de la superficie, en faisant référence à soi-même. En lui posant la question : que suis-je ? La question impossible à répondre sur l'être, il s'agit plutôt de savoir depuis où

⁴ Soler, C., "Florilegio del Mensual", page 61.

⁵ Bergler, « Le surmoi sous-estimé », voir le Séminaire Livre XVI. *D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006. P. 162.

il y a désir ? Depuis l'idéal du narcissisme, métonymie de la jouissance ou depuis la même faute, le véritable et qu'aucun objet ne pourrait combler.

Le désir de l'analyste aura joué ici un rôle, comme partenaire d'un vide, faisant valoir la cause du désir dans le temps, pour venir dénouer les dires interprétatifs de son passé. Il s'agit alors de promouvoir l'inédit du désir, dans l'intervalle entre l'énoncé et l'énonciation, en s'appuyant dans la faille du sens, dans un sens positif, avec une certaine humeur quand ce sera possible.

Comment lire l'indication de Lacan dans le séminaire *L'Acte analytique* : « il manque quelques décalages, quelques secousses du moi (je) dans le savoir, pour que la jouissance se renouvelle de ce savoir qui se savait avant. »⁶

Comment réduire le signifiant au signe ?⁷

Avec la logique des discours, se produit un virage où l'interprétation vise depuis le signifiant au signe, où le système symbolique trace l'empreinte d'un calcul à venir. Changement de paradigme qui a des effets, il produit un apport fécond pour la clinique.

A partir des années 70, Lacan fait référence à l'interprétation dans « Radiophonie », il reprend à nouveau la métaphore et la métonymie. Si la métaphore comme condensation fonctionne « dans le temps » produisant un effet de sens, la signification provient du réel. Les chaînes de l'inconscient sont, pour parler clairement, plus que le sens, de joui-sens, elles établissent la relation primaire entre le savoir et la jouissance. L'inconscient « est jouissance » - chiffré/déchiffré -, jouissance qui doit rencontrer ses limites dans l'interprétation. La coupure devient nécessaire dans les chaînes du discours pour situer le lapsus, la chute du signifiant, où on lit autre chose, champ d'or⁸, où se dévoile l'inconscient comme matérialisation de la signification dans le réel comme impossible.

Dans « Radiophonie » la métonymie ne se sert pas du sens du symbolique mais de la jouissance, où le sujet se produit comme une

⁶ Lacan, J. *Le séminaire, L'acte analytique. Non publié.*

⁷ Lacan, J., « Radiophonie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, pp.403.

⁸ campo de oro, dans le texte original, n.d.t.

coupure. Indifférent au temps « affaire actuelle », parce qu'il a à avoir avec les avatars de la rencontre, avec le savoir du trauma sexuel, qui reste, parce que le signifiant n'est pas approprié pour donner corps à une formule de la relation sexuelle.

Pour cela, l'interprétation de l'analyste vise ainsi à réduire la jouissance du sens, on se sert de l'équivoque pour réfracter avec le signifiant l'objet (*a*), ce qui divise et cause le sujet.

Je cite : C'est justement d'être *falsa*, même pas bien *tombée*, qu'une interprétation opère de ce que l'être soit « à côté ».

C'est dans les obstacles du discours où se révèlent les effets du cristal de la langue, dans l'attente de l'être que se réalise dans le temps, cette part de l'être qui procède « du plus archaïque », dans la coupure de l'objet, lâche la jouissance, ce peu de jouissance où s'accroche le sujet.

Anita Izcovich y fait référence quand elle dit que c'est dans l'intervalle où l'interprétation manque qu'est démontré l'irréductible... « L'interprétation équivoque qui défie le faux, c'est le faux de ce qui est manqué de la vérité, avec un effet de vérité qui se soutient de ce qui tombe du savoir : là où se fait l'être, ceci démontre, de se défaire de l'indémontrable ⁹ ».

Quelle est la portée de notre dire ?

A la question : quelle est la portée de notre dire ? Lacan signale que le premier serait d'éteindre la notion du beau, des belles paroles pour dire la vérité.

Si on disait « ce qu'on ne sait pas s'ordonne comme champ du savoir », qui reste à transmettre à la fin de l'analyse, serait « l'horreur de savoir » comme refus qui résiste à la conclusion. L'horreur de savoir face à la prévalence d'un savoir sans sujet qui produit l'inconscient réel.

Nous savons seulement l'existence de ce réel irréductible pour ses effets, « dans les affects énigmatiques du symptôme-lettre qui remue le corps, dans la manifestation de l'angoisse ou de la jouissance de l'Autre ¹⁰ ».

⁹ Izcovich A. « Quand l'indémontrable est preuve », *Wunsch* 13.

¹⁰ Soler, C., *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF.

A condition de ne faillir aucune lettre : comment pourrait-on mobiliser l'interprétation encore dans le désir à la fin de l'analyse qui garde l'objet (*a*) comme cause ?

Ce qu'il faudrait souligner maintenant est *le dire* de l'interprétation, le bien dire de l'analyste, en sachant que l'équivoque peut mobiliser un savoir qui produit des résonances, à la manière du mot d'esprit qui fait *chatouilles*, remuant les marques de jouissance dans le corps. L'acte de l'analyste pousse ainsi vers : « ce qui se dit » de l'analysant au-delà des dits. Il s'agirait de déchirer, d'obtenir des « morceaux de réel » où quelque chose s'écrit dans la tanière de la *lalangue*.

Pour l'analyste il s'agit alors d'être sensible à « ce qui résonne dans l'équivoque », révocation des points de capiton de la chaîne signifiante qui ne représentent le sujet, pour distinguer l'insistance de l'objet (*a*), ce qui commande et d'où s'organise l'insistance de la demande. Le dire de l'interprétation alors n'est pas explicable, parce qu'il siège sous les dits particuliers de l'analysant, visant à produire un savoir sur le bord du non savoir, parce qu'il se pose comme « identité de séparation » de l'être.¹¹

Dans tous les cas, l'interprétation dans ses différentes variables, provient du savoir qui fonde « la sagesse de la faute » que l'analyste a acquis de sa propre analyse. Etant donné que pour viser l'horizon déshabité de la faute, il est indispensable de faire entendre que, comme à la manière du potier, quelque chose peut se construire encore, de l'ordre de l'écrit, *promesse de l'autre solution, d'un nouveau savoir*.

Traduction : Armando Cote

¹¹ Ibid.

L'interprétation dans le défilé des équivoques

Vanina Muraro

Je voudrais partager avec vous quelques réflexions à propos de l'interprétation et du sens, plus spécifiquement à propos de l'abandon progressif de la religion du sens qui devrait (s'opérer/se produire) au cours d'une cure. Abandonner le sens suppose abandonner la croyance au rapport sexuel qui n'existe pas et, par conséquent les lamentations relatives à l'objet toujours inadéquat et toutes les souffrances qu'entraîne cette inadéquation. Cela suppose aussi de lâcher la satisfaction fantasmatique et le calcul incessant dans l'attente des coordonnées idéales pour, finalement, faire place à l'acte.

Nous connaissons tous les réflexions de Freud à propos de la compulsion de liaison qui caractérise l'appareil psychique. C'est à cause de cette compulsion que revient à l'analyste la tâche de décomposer, séparer ce que la quête/soif du sens cherchera presque instantanément à réunir de nouveau ; en raison de l'impossibilité de maintenir cet ensemble ouvert et, paradoxalement, de l'impossibilité également de le fermer car, par la voie du sens, il y aura toujours un autre sens, et un autre et un autre...

Mais on ne peut attribuer cette soif de sens - ainsi que le dit Lacan dans le séminaire XVII *L'envers de la psychanalyse* - à une exigence propre au système, c'est le sujet du signifiant qui, du fait de sa débilité a besoin de cet appui. Autre façon de dire que dans le réel rien ne manque, absolument rien, pas même une explication.

Comment se vérifie la dépendance au sens dans la cure ? Habituellement, au début, grâce au dispositif analytique, l'analysant considère la jouissance comme effet du discours, le sens qu'apporte le déchiffrement du symptôme transforme la jouissance intrusive en une jouissance que le sujet peut assumer comme étant la sienne propre, c'est-à-dire susceptible d'être romancée - hystérisée - à la manière d'une intrigue. Toutefois, le cours d'une analyse amène à s'apercevoir que

cette intrigue n'est rien de plus qu'une armature parmi d'autres, une version romancée et, en dernier ressort, douloureuse.

Mais, ainsi que l'écrit Juan Goystisolo, dans son livre *Telon de boca* (Rideau de bouche) il s'agira de remarquer, après avoir regardé en arrière, que la vie « [...] manquait le scénario : il n'y avait que des fragments de pages, pièces mal emboîtées ou volantes, des ébauches d'une trame possible. [...] Le désir d'attribuer après-coup une cohérence aux événements épars impliquait un mensonge [...] ».

Sur le plan spécifique de l'interprétation, ce qui m'intéresse est de me différencier d'une conception *par étapes* selon laquelle l'analyste interprète de deux manières opposées en fonction des moments de l'analyse. Dans un temps 1, nous aurions cette lecture : l'interprétation-déchiffrage - proche de la communication freudienne - donnerait un sens, pour un beau jour, quand les conditions transférentielles en seraient données, passer à la deuxième étape c'est-à-dire au temps 2 et s'occuper d'interpréter en attaquant le sens construit.

Je considère que, bien que cela semble paradoxal, chiffage et déchiffrage ne correspondent pas à un premier et à un deuxième moment du travail analytique. C'est-à-dire que la stratégie de pacification de la jouissance et la désillusion ne répondent pas à des tactiques interprétatives différentes, ce sont des tâches simultanées.

Cette idée m'a conduite à revenir à l'exigence, tant de fois signalée par Lacan, d'un nouvel usage du signifiant, qui ne fait pas appel à la compréhension de l'auditeur mais à la sidération de la parole d'interprétation. Un usage qui favorise une opération qui violente le langage dans la tentative toujours manquée de lui faire dire le désir qui s'éclipse.

Penser à un nouvel usage du langage a été une tâche qu'historiquement les avant-gardistes, spécialement les littéraires, se sont donnée. Les mêmes, avertis de la perte d'efficacité que produira la répétition d'artifices, de figures rhétoriques, finiront par caractériser les objets par des traits qu'ils considéraient la veille comme inessentiels, comme par une prise de distance avec les descriptions stéréotypées - les

métaphores éclatées a écrit Chaïm Perelmann, référence reprise par Lacan.

Roman Jakobson, par exemple, dans son article « Sur le réalisme artistique », utilise l'expression : « mot violé » :

"Quand nous voulons qu'un discours soit franc, naturel, expressif, nous rangeons les accessoires de salon, appelons les objets par leur nom propre et ces formes prennent une nouvelle résonance ; dans ce cas nous disons : c'est le mot. A partir du moment où nous faisons un usage habituel de ce nom pour désigner l'objet, nous sommes obligés, au contraire, de recourir à la métaphore, à l'allusion, à l'allégorie, si nous désirons obtenir une forme expressive. Les tropes rendent l'objet plus sensible et nous aident à le voir. En d'autres termes, quand nous cherchons un mot juste qui nous permet de voir l'objet, nous en choisissons un qui n'est pas habituel, au moins dans ce contexte, un « mot violé".

J'espère que ne soit pas perdu de vue le paradoxe soulevé par Jakobson dans cette citation : pour permettre d'entendre le mot juste qui rend visible l'objet il est nécessaire de se servir du mot violé ou injuste. Il s'agit d'une appréciation très voisine de celle de Lacan dans ... *Ou pire*, où il indique qu'il s'agira de faire vibrer la lyre du désir, plus pour ce qui résonne que pour ce qui se dit effectivement.

C'est Cortázar qui avait repris cette référence du linguiste tchèque dans une conférence donnée à Madrid au début des années 80. La conférence avait pour titre, précisément : « Le mot injuste ». Et, bien que sa proposition soit radicalement opposée à celle de Jakobson - l'écrivain propose que nous nettoiyons les mots pour leur rendre leur signification originelle - elle coïncide sur le plan diagnostique. Il dira :

« ... les mots peuvent devenir fatigués et malades, comme se fatiguent et sont malades les hommes ou les chevaux. Il y a des mots qui à force d'être répétés, et souvent mal employés, finissent par s'épuiser, par perdre peu à peu leur vitalité. Au lieu de jaillir des bouches ou de l'écriture comme ils l'ont fait une fois, flèches de la communication, oiseaux de la pensée et de la sensibilité, nous les voyons ou les entendons tomber comme des pierres obscures (...) et nous en servons comme de mouchoirs de poche, comme de chaussures usées".

Autre référence obligée pour penser un nouvel usage du langage : l'antécédent freudien du mot d'esprit. Spécialement sur le versant

néologique qui relève toujours de l'invention verbale ; néoformation signifiante ou progrès de la langue qui surgit du *collapsus de signifiants* qui se trouvent, comme dit Freud, comprimés, encastrés l'un dans l'autre - caractéristique encore plus notable dans les mots composés de la langue allemande mais que la marque de l'inflexion rend aussi accessible dans la nôtre.

En ce qui concerne la paire sens /hors-sens, Lacan affirme très tôt, dans son cinquième séminaire que :

"... le mot d'esprit frappe d'abord par le non-sens, il nous attache puis nous récompense par l'apparition dans ce non-sens même de je ne sais quel sens secret, d'ailleurs toujours si difficile à définir »

Quelques fois il n'est pas facile de se rendre compte de la différence entre une équivoque et un trait d'esprit, du fait que l'attrait du sens de celui-ci, agit comme un point de suspension de la fonction de signification du signifiant.

Lacan remarque dans le même séminaire que ce « sens secret » avec lequel le trait d'esprit nous leurre est toujours un sens fugitif, pas un sens figé, mais un sens en éclair « de la même nature que la sidération qui nous a un instant retenus sur le non-sens ». Ressort aussi l'aspect inquiétant et troublant que peuvent prendre les néologismes, difficiles à distinguer de l'équivoque à de nombreuses occasions.

En suivant ce parcours je me suis intéressée à l'interprétation qui utilise cette possibilité de la langue - l'équivoque - et permet que, malgré le caractère incurable de la débilité, la relation au sens d'un analysant se modifie au cours de l'expérience de la cure, en modifiant la relation à l'impossible qui supporte le réel.

Et voilà que j'ai trouvé une très brève citation qui a constitué pour moi une trouvaille merveilleuse que je voudrais partager avec vous. Il s'agit d'une expression très juste du poète français Paul Valéry qui dit ceci : « La poésie doit hésiter entre le son et le sens »

Je crois que le poète nous donne une indication très utile pour penser la parole interprétative. Spécialement, pour nous déprendre

d'une conception "par étapes", fondée sur l'idée qu'il y aurait d'abord des interprétations d'un type et ensuite les autres ; en remplaçant cette idée par celle d'un « mi-dire » qui oscille entre le versant sémantique et phonétique, que l'analysant orientera vers le sens ou vers le son selon la dimension de sa foi dans l'Autre.

L'interprétation ainsi conçue, une autre recherche reste en suspens pour moi - c'est l'aspect productif du sens : sur le plan épistémique, il peut nous conduire inlassablement à une nouvelle recherche, c'était l'esprit socratique - il s'agira de préciser à qui attribuer l'interprétation, à qui la dit ou à qui l'écoute. Ou peut-être s'agit-il d'un « mi-dire », justement, car ce qui se dit appartient aux deux et à aucun des deux...

Traduction : Anne-Marie Combres

Références Bibliographiques

-Cortázar, J. (1981). "La palabra injusta". Conferencia inédita en papel.<http://blogs.perfil.com/lenguaje/2013/02/06/rememorando-a-julio-cortazar-a-traves-de-las-palabras/>

-Freud, S. (1900-1901). "La interpretación de los sueños". En Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. IV y V, 1993.

-Freud, S. (1911). Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico. En Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. XII, 1993.

-Freud, S. (1905). El chiste y su relación con el inconsciente. En Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, Vol. VIII, 1993.

-Goystisoló, J. (2003). Telón de boca. En Obras Completas, Vol. IV. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007.

-Jakobson, R. (1921). Sobre el realismo artístico. En AA.VV. Teoría de la literatura de los formalistas rusos, compilador Todorov, T. (2008), Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008, p. 102.

-Kundera, M. (2009). Un encuentro. Buenos Aires: Tusquets, 2009.

-Lacan, J. (1958). La dirección de la cura y los principios de su poder. En Escritos II, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

-Lacan, J. (1960). Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo. En Escritos II, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

-Lacan, J. (1957-58). El Seminario 5. Las Formaciones del Inconsciente. En Lacan, Buenos Aires: Paidós, 2005.

-Lacan, J. (1969-70). El Seminario 17. El Reverso del Psicoanálisis. En Lacan, Buenos Aires: Paidós, 2004.

-Lacan, J. (1972). El atolondradicho. En Lacan, J. Otros escritos. Buenos Aires: Paidós, 2012.

-Lacan, J. (1971-72). El Seminario 19. ...ou pire. Buenos Aires: Paidós, 2012.

-Muraro, V. (2014). Los estertores de la resonancia. En Revista digital del Foro Analítico del Río de la Plata N° 2. En <http://www.nadieduerma.com.ar/numero/2/resonancias-de-la-interpretaci-n>

-Perelmann, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1958). Tratado de la argumentación. La nueva retórica, Madrid: Gredos, Nueva Biblioteca Románica Hispánica, 1989.

-Soler, C. (2009). El seminario repetido. Buenos Aires : Letra Viva, 2012.

Le désir en fin et en suite(s)

Albert Nguyễn

Il y a dans l'enseignement de Lacan un déplacement quant au désir qui va de la reconnaissance à la cause, et dès lors le désir est un effet, effet de signifiant pris dans les rêts de la métonymie. C'est le temps des développements sur l'être, que Freud avait pointé avec le « *Kern unseres Wesen* », être à faire advenir par l'interprétation qui délivre du sens.

La conséquence du déplacement est marquée : on passe du désir à la jouissance, et là l'interprétation change de direction, elle ne vise plus le sens et le désir, elle vise la cause du désir, autrement dit elle traite le désir comme une défense, défense contre quelque chose qui *existe* et qui est la jouissance.

Si par quelque côté la psychanalyse fonctionne au manque et concerne l'être et le manque à être, Lacan rompt dans les années 70 avec cette conception ontologique de l'expérience en introduisant – pour cause de jouissance – son *Yadl'Un*¹ : primat de l'Un qui oblige à repenser la question du désir pour cause de déflation du désir, et la jouissance vient au centre. Ce moment, qui est aussi celui de la mise en pratique de la passe, délivre au sujet la solution de son désir, auquel dès lors il n'accorde plus la même importance, occupé qu'il est alors par *Yadl'Un*, que traduit ce qui est resté fixé, ces fameux restes symptomatiques de Freud, la jouissance irréductible.

Cet *Il y a de l'Un* répond de ce à quoi le sujet a été confronté au moment de la traversée du fantasme, au Il n'y a pas de rapport sexuel. Avec *Yadl'Un* le sujet se sait seul, se sait parler tout seul, sans l'Autre qui a fait son tourment mais a aussi conditionné son désir : c'est la solution, la déflation du désir qui s'était constitué à partir des contingences de la vie, des accidents de son histoire.

¹ Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX, Ou Pire*, Editions du Seuil Paris, leçon du 15 Mars 1972.

Ce qui change pour le sujet qui dès lors s'éloigne de la question de l'être que portait le fantasme, c'est que, là où l'il n'a plus à s'affronter à l'Autre dont il sustentait la jouissance, il va devoir s'affronter à l'Un. Le problème tient au statut de parlêtre du sujet : s'il s'est défait de l'Autre du fantasme il rencontre cependant l'Autre en tant qu'Autre, en particulier lorsque pour un homme cette Autre est une femme dont il a fait son symptôme. Là c'est tout le débat autour du Φx et de l'identification à une position sexuée. Le problème avec la jouissance c'est qu'elle est autiste et que le désir lui a affaire au partenaire, à l'Autre.

Mais Lacan réussit le tour de force de conjoindre le manque à être (le désir) et la question de l'existence (la jouissance), le il existe ou il n'existe pas. Il n'y a pas de désir qui ne rencontre la jouissance pulsionnelle et la racine de l'Autre, c'est l'Un.

Ce qui change quant au désir, et en particulier pour le désir de l'analyste c'est qu'à prendre en compte le sinthome qu'il s'agit d'user logiquement une fois sa nature de jouissance repérée, pour atteindre son réel au bout de quoi il n'a plus soif², la pratique de l'analyse n'est plus orientée sur le sens, la vérité et le désir mais sur le réel et la jouissance du sinthome. Elle devient une pratique du serrage du réel du sinthome, elle va au-delà de l'Idéal pour atteindre l'objet (*a*) comme cause : la traversée du fantasme ouvre la fenêtre sur le réel (« Proposition de 67»), sur le savoir réel qu'est l'inconscient.

On peut en déduire la formule destinale du fantasme et la perspective qu'elle ouvre :

$$a \rightarrow \$ \diamond A\text{-barré}$$

A la fin d'une cure la question est bien celle du désir de l'analyste. Dans le « Discours à l'AFP » Lacan pose la question :

*« A quoi *a* à répondre le désir de l'analyste ? A devoir faire le désir du sujet comme désir de l'Autre, soit de se faire cause de ce désir. Mais pour satisfaire à cette nécessité, le psychanalyste est à prendre tel qu'il est dans la demande ».*

² Lacan J. *Le Séminaire Livre XXIII, Le sinthome*, Editions du Seuil Paris 2005, p.15

A ce titre pas de correction du désir du fait de l'analyste mais Lacan propose la passe « où l'acte pourrait se saisir dans le temps qu'il se produit ». Ce que la passe enregistre, c'est que « le désir (désidéro, désidération) subit ici la déflation, qui le ramène à son désêtre³ ». L'analyste, occupant la place du semblant d'objet s'est prêté en corps à l'opération analytique qui a mis à jour que l'inconscient ne joue que sur des effets de langage. C'est quelque chose qui se dit sans que le sujet y soit représenté, ni qu'il s'y dise, ni même qu'il sache ce qu'il dit mais à la sortie le désir est marqué de cette déflation que note Lacan.

Encore un pas de plus effectué et nous avons : « Un dire qui se dise sans qu'on sache qui le dit, voilà à quoi la pensée se dérobe ».

Voilà ce qu'enregistre la passe, mais il faut maintenant entrer dans « l'After », l'après passe, la « *Nachpass* » où justement le désir de l'analyste qui a conduit la cure, conséquence de la chute du sujet supposé savoir qui met à jour son inessentiel, se trouve transformé.

On peut même se poser alors la question de savoir comment va s'en trouver modifiée cette position de l'analyste car si la passe est franchie, l'analyste se trouve mis à une autre place, impliqué à une autre fonction pour le temps qui va de la passe à la fin, justification évidente de ce que la passe n'est pas la fin de l'analyse.

Comment formuler cette « *seconde* » fonction de l'analyste, à déduire du champ que Lacan a ouvert avec la jouissance et le sinthome, mais aussi avec l'évolution de la doctrine du père ?

Schématiquement, en tenant compte du côté réducteur de tout schéma, on pourrait dire que la fonction première de l'analyste concerne le fantasme et le désir jusqu'à la traversée, alors que la seconde fonction concerne au premier chef le sinthome et la jouissance. Alors quelle position pour l'analyste ? Je dirai qu'il me semble pouvoir suivre l'indication que donne Lacan en conclusion de la troisième réponse de *Radiophonie* :

³ Lacan J. *La méprise du sujet supposé savoir* in *Autres Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001, p. 335.

« Je me déplace avec le déplacement du Réel dans le symbolique, et je me condense pour faire poids de mes symboles dans le réel, comme il convient à suivre l'inconscient à la trace »⁴, cet inconscient comme il le précise fait de dépôts et d'alluvions, homogène à ce qu'il dira de *lalangue* dans « La Troisième ».

J'ai dans mon titre inclus l'ensuite, les suites. Elles étaient prévues par Lacan dès la « Proposition » : « elle (la passe) permettait un contrôle non inconçu de ses suites⁵ ».

Pour situer ces suites, entre la passe et la fin, et sans doute au-delà de la fin lorsqu'il s'agit d'occuper la place d'analyste je dirai que les suites consistent dans le traitement des conséquences du non-rapport sexuel, du rapport à l'Un, et du rapport à l'existence et à l'inexistence.

A quel type de pratique ces suites répondent-elles ? Elles se soutiennent essentiellement d'une pratique de la contingence, soit le pas-tout et d'une pratique de la différence.

Précisons le cadre pour ces deux :

Qu'il y ait de nombreuses contingences qui aient fait et émaillé la vie du sujet n'empêche pas qu'une contingence et une seule ait permis de dénouer la névrose : à chacun sa chacune contingence. Entrée dans le registre du pas-tout.

La différence : je retiens la définition de Lacan dans ...*Ou Pire* :

« C'est l'Un tout seul en tant que, quelle que soit quelque différence qui existe, toutes les différences qui existent et qui toutes se valent, il n'y en a qu'une, c'est la différence⁶ ». Définition qu'il complète en distinguant le Un de différence et le Un d'attribut :

« cet Un de différence a à être compté comme tel dans ce qui s'énonce de ce qu'il fonde, qui est ensemble et qui a des parties. L'Un de différence, non seulement est comptable mais doit être compté dans les parties de l'ensemble ». ...ou pire p.191

⁴ Lacan J. *Radiophonie* in *Autres Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001 p420.

⁵ Lacan J. *Proposition du 9 Octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole* in *Autres Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001 p276.

⁶ Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX*, Editions du Seuil Paris p.165

C'est l'écho de cet Un qu'on trouvait dès le texte de Subversion : le Un qui se compte sans être.

C'est cet Un (en plus) qui est en rapport avec le « *Il existe* » des formules de la sexuation dont il situe le Réel : « *où il est-là* » (*wiléla*) comme s'exprime Lacan dans « L'Etourdit⁷ ».

Cet « *Où il est-là* », je l'illustre :

Faire d'une femme son symptôme ne promet pas pour autant la paix et l'harmonie, la tranquillité. Bien au contraire, une intranquillité inquiétante et étrange peut très bien faire surgir avec une acuité particulière ceci : la différence absolue n'est pas un vain mot. Et une telle contingence certes fait briller la pliure du sujet, le manque, interroge l'amour, réactive le ratage que la réussite masquait, confirme l'hétéros auquel se heurte le sujet : ce n'est pas-*tout*.

Et c'est aussi interrogation renouvelée sur le désir : que veut le sujet à partir de cet aperçu bouleversant ? Savoir s'il veut ce qu'il désire en réponse est crucial...et qui plus est pas définitif, il a même la certitude d'y être confronté de nouveau lors de la survenue d'une prochaine contingence.

Confronté à cette différence index du non-rapport et confronté à cet « *il est là* » du réel, le sujet a le choix d'y faire face et d'en assumer la conséquence : 1/.le savoir, 2/. pour-suivre à partir de ce point de réel, 3/. Assumer la barre de division. Confronté, non pas à ce qu'il n'y a pas mais à ce qu'il y a, ce qui ex-siste, il peut trouver intérêt à y répondre.

En définitive se résout ici la question du consentement à ce qui ex-siste. La réponse donnée indique la portée du « *Il existe* » des formules de Lacan sur la sexuation qui là se vérifient : c'est le choix de l'existence plutôt que de l'être, et c'est ce qui mobilise chez le sujet le courage dont il pourra, ou non, témoigner dans les suites. En clair, finir son analyse ne met pas à l'abri de la contingence et du pas-tout, bien au contraire.

Du coup la conséquence éthique impliquée est facilement déductible : c'est une éthique du désir supplémentée du consentement

⁷ Lacan J. *L'Etourdit*, In *Autre Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 2001 p.455

au Réel, à l'impossible : prendre appui sur ce qu'il y a vaut mieux que ce sur ce qu'il y a eu ou qu'il y aurait. Une éthique qui intègre ce que Lacan indique⁸ concernant la position féminine, entre centre (pas-tout $x \Phi x$) et absence, ou dé-sens (il n' $\exists x$ tel que Φx soit nié), entre inexistence et supplément, intégrant l'opposition, la différence entre *Yadl'Un* et le non-rapport à partir de la mise en cause radicale du sens.

Nul doute que la direction de la cure en subisse l'effet dès lors que l'analyste se règle sur le nœud que forme ce ternaire : *Yadl'Un, Il n'y a pas de rapport sexuel* et « *le corps se jouit* », jouissance fermée, sans Autre : priorité au réel, mais pas sans le symbolique pour y atteindre.

Pour finir je voudrais essayer de faire sentir ce à quoi touche ce changement « mince comme un cheveu » et pourtant décisif sur la pratique de l'analyse et sur la vie, cette « *2ème* » fonction de l'analyste.

Qu'on se passe du père en s'en servant, dans *RSI* et *Le sinthome* Lacan a montré qu'en effet l'expérience dévoile un au-delà de l'Œdipe, du NdP, et jusqu'à la père-version. Cette *père-version* fait valoir dans le cas Joyce une transmission qui opère à partir de la fonction de phonation, autrement dit une transmission qui met en jeu l'objet voix comme cause. Rappelons-nous le cas rapporté par Lacan dans la *Proposition* où l'analyste se voit devenir une voix, et aussi le cas Gide dont le désir reste fixé à la clandestinité pour cause de défaut d'humanisation : un désir non humanisé. Humanisé est un terme fort qui renvoie à un autre registre que le symbolique.

C'est pourquoi j'avancerai que l'analyse poussée après la passe est l'*operçu*, l'expérience de cette humanisation. Et je voudrais faire sentir ce que touche ce changement que j'appellerai trait d'humanité, trait qui touche à la condition humaine, à l'humain comme tel, sans doute ce que Lacan a ailleurs appelé « les amarres de l'être ».

Je parle donc de trait d'humanité, ce trait probablement porté par chacun et propre à chacun, effet de l'Un et de *lalangue*, mais à distinguer du trait commun pointé par Freud et relevé par Lacan

⁸ Lacan J. *Le Séminaire Livre XIX*, Editions du Seuil, Paris, p.206

concernant la haine et la cruauté que la lâcheté couvre, et que l'analyse inverse en courage à certaines conditions, c'est à dire sous réserve que ce trait d'humanité ait pu être dégagé. Trait singulier, répondant d'une jouissance singulière. Comment le saisir sinon en le faisant équivaloir à ce point de fragilité du sujet, la pliure du sujet pour reprendre le terme de Lacan, ce trait de division où il se trouve sans appui. Pour y accéder encore faut-il avoir pu déranger la défense contre la jouissance.

Dégager ce trait relève, dit que l'analyse peut répondre en termes de savoir à la question, mais ne dit pas ce que le sujet va ou peut en faire, tant, face au réel, ce savoir est à inventer à chaque fois... sans garantie.

L'analyse, de savoir, délivre une réponse différente de celle de la névrose. Et l'analyste joue sa partie : cette réponse, si on le sait soi est à faire émerger du côté de l'analysant pour lequel elle est en souffrance... et peut donc être entendue. Si tel est le cas, alors l'analyse se trouve élargie, spécialement dans sa fin.

C'est avec cette réponse qu'il est alors possible d'entendre la fin du séminaire XI où c'est bien l'Un que Lacan y pointe, avec sa suite : la signification d'un amour sans limite parce qu'il est hors des limites de la loi, un amour qu'on peut dire humblement vivant, et où seulement il peut vivre car en effet la vie s'en trouve changée : vivre ce qui ex-siste, vivre à partir de ce qui *ex-siste*.

Pour l'analyste, ce qui est en fonction dans la conduite des cures c'est un rapport nouveau à l'inconscient, un rapport transformé à la psychanalyse qui constitue la réponse de la fin de l'expérience, et un autre rapport à la vie, disons pour être plus précis le rapport au réel de la vie.

Le savoir du psychanalyste est savoir sur le *sinthome* et relève du savoir sans sujet⁹, c'est à dire du poème qu'il est.

Pour conclure je dirai que ce trait d'humanité c'est en réalité ce qui protège de la *douleur d'exister*, c'est ce qui donne cette issue pour le sujet de ne pas se précipiter dans le trou (issue mélancolique) ou d'y

⁹ Ibidem p.79.

rester fasciné (cure interminable) mais au contraire d'aller à la rencontre des inattendus. C'est faire vivre « la volée d'humanité » pour reprendre le terme d'Hélène Cixous, ce dont chacun a la pente de se détourner. Qu'il aperçoive que la volée, le vol se retourne en love, et le trait d'humanité peut alors vivre au cœur du sujet qu'il divise. Autrement dit, pour vivre, le traitement du réel de la vie est requis : elle ex-siste, elle fait problème la vie, la jouissance du vivant aussi, mais on peut lui appliquer la formule que Lacan a donnée pour le réel : où elle est là.

Pour le psychanalyste, c'est la même chose, c'est au vol qu'il peut entendre et lâcher son interprétation. Aux suites qui en résultent pourra alors se conclure qu'il y a – encore un « $Y a$ » - qu'il y a eu acte et qu'il y a eu du psychanalyste.

Les rêves, voie royale

Trinidad Sanchez-Biezma de Lander.

*Je rêvais peu de ma mère et même si les lueurs du rêve variaient,
la surprise était toujours la même. Le rêve s'arrêtait,
je suppose parce qu'il était trop transparent dans son espoir,
trop complaisant dans son pardon.
Alice Munro. Amie de ma jeunesse*

Depuis 1895, Freud dit qu'un rêve est une rêverie, une aspiration et malgré le fait que les rêves soient brefs, ils délimitent avec clarté l'espace des passions humaines et sont ainsi la voie royale pour arriver à l'inconscient et au désir qu'ils impliquent. Désir inconscient qui ne s'énonce jamais mais qui est indestructible. Désir qui ne dit pas qu'il est désir.

Le rêve est la voie royale mais cette voie ne mène pas plus loin que la vérité signifiée par les signifiants extraits du rêve parce que le rêve est un chiffrage qui pourrait être lu, à condition d'être déchiffré. En ce sens, Freud rénove totalement l'abord traditionnel du rêve.

Le déchiffrement, qui nous amène à considérer le rêve comme un phénomène de langage, est toujours hasardeux. Déchiffrer, c'est d'abord décider du lexique, avant d'extraire le message. L'opération est toujours problématique, suspecte de ne seulement déboucher que sur une élucubration.

Au cours de l'association libre, les représentations d'images émergentes apparaissent liées en fonction de la consonance, du double sens des paroles ou de leur coïncidence temporelle sans qu'il y ait de relation interne de sens : Freud parle d'« association superficielle » des représentations, dans la mesure où le signifié n'entre pas en jeu ; pour cela justement, Lacan suivant Saussure l'appelle « association par le signifiant ». Ce type de connexion, qui rend possible la formation de mots d'esprit et de jeux de mots, opère comme pont conduisant aux pensées latentes. « Chaque fois qu'un élément psychique est lié à un

autre par une association choquante ou superficielle, il y a entre les deux un lien naturel et profond soumis à la résistance de la censure.»

« Dans les rêves les mieux interprétés, on doit souvent laisser un point dans l'obscurité, parce que l'on remarque, lors de l'interprétation, que commence là une pelote de pensées de rêve qui en se laisse pas démêler, mais qui n'a pas non plus livré de contributions supplémentaires au contenu du rêve. C'est alors là l'ombilic du rêve, le point où il repose sur le non-connu. Les pensées de rêve auxquelles on arrive dans l'interprétation doivent en effet, d'une manière tout à fait générale, rester sans achèvement et déboucher de tous côtés dans le réseau inextricable de notre monde de pensée. D'un point plus dense de cet entrelacs s'élève alors le souhait de rêve, comme le champignon de son mycélium.» (Freud 1900, 578)

Dans le rêve, comme dans toute formation de l'inconscient, le désir refoulé ne se retrouve pas à la fin des associations. Il n'est pas le résultat de la dernière traduction des formes, il n'est pas le signifié qui donnerait accès à la représentation finale. Il émerge de la trame des représentations, se construit en s'érigeant sur l'inconnu de l'expérience du sujet qui ne pourra jamais accéder à la symbolisation. Il se produit dans la limite entre l'indicible et ce qui peut se dire, nous oblige à affronter l'ineffable et, pour cela même, exige de nous que nous continuions à parler.

« L'interprétation des rêves » est le fondement principal de la psychanalyse, la base de ce qui s'est appelée la première topique freudienne c'est à dire la séparation radicale entre le système pré-conscient/inconscient ; mais les rêves ne sont pas l'inconscient et ils ne le sont pas parce que l'inconscient est séparé du système pré-conscient/conscient, séparation qui porte le nom de censure.

Le modèle de censure dont s'inspire Freud est celui de la Russie de la fin du XIXème siècle : les censeurs russes rayaient d'un trait d'encre épais le mot censuré. La censure, fait de discours, sépare les deux systèmes. Pourtant, il y a un moment où la censure perd de sa force et c'est durant le sommeil. Ce relâchement est déterminé par le désir de maintenir le sommeil mais celui ci a une limite au delà de laquelle se situe le psychique véritablement réel.

Freud n'a jamais dit que les rêves étaient des rêves de désirs. Il n'a jamais dit que le rêve était désir sexuel. Ce que Freud dit, c'est que le rêve est une satisfaction de désir et que l'unique désir fondamental du rêve est le désir de dormir.

« [...]je donne ma réponse actuelle. C'est tout ce que je peux en dire, c'est que j'en suis arrivé là ». (Lacan 1975, 7). Ainsi commence Lacan lorsqu'il répond à la question posée par Marcel Ritter dans le cadre des Journées des Cartels de l'Ecole Freudienne de Paris qui se déroulèrent à Strasbourg en 1975. La question de Ritter part d'un savoir qui lui permet de situer de façon claire un point difficile. Au début, il extrait de Freud une différence entre *l'ombilic du rêve* proprement dit et *l'Unerkannte*. Il renvoie du côté de l'ombilic du rêve *le point de défaillance dans le réseau*, l'arrêt de la chaîne signifiante et de l'autre le *non-reconnu*. Il ébauche aussi une distinction entre cet *Unerkannte* et le réel pulsionnel comme deux formes de réel. Le premier, il le met en relation avec le désir et le second, il le lie à l'organisme pulsionnel. (Lacan 1975).

Cela nous rappelle les deux interventions freudiennes à propos de ce que Freud nomme *ombilic*. La première, dans une note de bas de page sur « le rêve l'injection d'Irma », au moment où dans le rêve, la décomposition imaginaire devient la traduction subjective de cet abîme, de cette horreur innommée qui se révèle au fond de la gorge de la bouche qui s'ouvre. « [...] le fond de cette gorge [...]. Il y a apparition d'un réel [...] de ce dernier réel, de cet objet essentiel qui n'est plus un objet, qui est le quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent [...] Freud dit nettement : ici je n'ai plus envie de continuer à associer. » (Lacan 1954-55, 196). Nous voyons donc que l'ombilic du rêve n'est pas quelque chose de prévisible, mais davantage réparable par l'interprétation du rêve, qui l'isole et le focalise comme limite : arrêt de *l'interprétabilité* du rêve. Je souligne *interprétabilité*, et non pas interprétation, car cette limite opère sur le chiffage même et non sur le déchiffrement.

La seconde appellation freudienne pour l'ombilic du rêve apparaît dans le paragraphe « L'oubli des rêves » qu'il présente comme un point inachevé de *l'interprétabilité*, un point insondable lié à *l'Unerkannte*, le non-connu. Lacan fait de l'énigmatique paire : non-reconnu/ombilic du rêve, un ternaire articulé par la logique modale : le non reconnu/ l'ombilic/ le refoulé originaire.

En revenant au texte freudien, cet insondable du rêve, cet ombilic du rêve lié au non-reconnu constitue un point que Freud n'hésite pas à nommer écheveau, pelote, nœud également. Mais ce qui est certain, c'est que cette pelote ou écheveau ou nœud, nous dit-il, est impossible à défaire.

Disons que *l'ombilic*, de par sa condition de limite, ne répond pas à la fonction scripturale de l'image onirique mais n'a pas non plus le statut de non reconnu pur. Il s'embranché, et comme une trace d'embranchement, marque la cause du désir qui, dans le rêve, s'articule. Souvenez-vous de la métaphore du mycélium du champignon. C'est sur cette base que Ritter décrit comment l'ombilic du rêve est ce lieu où le désir est à la fois le plus proche et le plus inaccessible. C'est un inaccessible dans la construction du rêve mais il cause pourtant cette construction vers laquelle il tend asymptotiquement. Il propose d'appeler cela l'impossible du rêve. C'est, de fait, l'impossible de tout discours c'est à dire ce qui se spécifie de ne pouvoir se dire d'aucune façon.

Ce non reconnu indiqué par l'ombilic et quelque chose devant quoi le rêve, en tant que réseau, s'arrête : « [...] de quel réel s'agit-il ? Est-ce le réel pulsionnel ? Et aussi les rapports de ce réel avec le désir [...] ? » (Ritter 1975).

Ce sont trois points que j'extraie de la question de Ritter, trois points de difficulté qu'il rencontre après sa lecture attentive et rigoureuse de « L'interprétation des rêves ».

« Je suis plutôt frappé de vous entendre parler du réel pulsionnel ». Ainsi commence Lacan pour répondre au premier point sur le réel de l'ombilic du rêve soit *l'Unerkannte*, le non reconnu, qui est distinct du

réel pulsionnel et nomme ce réel comme ce qui, dans la pulsion, se réduit à la fonction du trou, le liant ainsi aux orifices corporels. Il différencie, lors de ce premier point, cet orifice et ce qui fonctionne comme tel dans l'inconscient. Il continue à avancer et lie cet *Unerkannte* à l'*Uverdrängt*, au refoulé primordial défini comme « [...] quelque chose qui se spécifie de ne pouvoir être dit en aucun cas qu'elle qu'en soit l'approche, d'être si on peut dire à la racine du langage [...] ». (Lacan 1975, 8). C'est un trou, quelque chose à la limite de l'analyse et il est certain qu'il a à voir avec le réel.

Nous pouvons insister sur ce qui suit. Il y a un trou dans l'inconscient, analogue à l'orifice corporel, il se situe à la racine du langage et peut être appelé ombilic, le nœud de l'impossible à dire. Métaphore corporelle, marque irréductible, cicatrice d'une rencontre avec l'Autre du désir.

« ... c'est bien d'être né d'un être qui l'a désiré ou pas désiré, mais qui de ce seul fait le situe d'une certaine façon dans le langage, qu'un parlêtre se trouve exclu de sa propre origine, et l'audace de Freud dans cette occasion, c'est simplement de dire qu'on en a quelque part la marque dans le rêve lui-même. »
(Lacan 1975, 8)

Mais de quel réel s'agit-il, est-ce le réel pulsionnel ?

Si Ritter reprend et souligne le non reconnu freudien indiqué par l'ombilic du rêve où s'enracine le désir, s'il le formule en termes de « ce qui ne peut être dit d'aucune manière », Lacan ajoute « [...] il y a quelque chose qui est impossible à reconnaître [...] », impossible en tant qu'il ne cesse pas de ne pas s'écrire. En ce sens, si le non reconnu est de l'ordre du « [...] ne cesse pas de ne pas s'écrire [...] » alors Lacan rajoute « [...] il n'y a rien de plus à en tirer [...] » (Lacan 1975, 9). Ainsi ce qui relève de l'orifice, au niveau du symbolique, est ici noué, non plus sous la forme d'un orifice mais d'une fermeture, où la pensée s'arrête. Plus loin, il dit qu'il s'agit d'un orifice, « bouclé », noué, dans le sens de fermé.

Le troisième et dernier point auquel Lacan répond est : « [...] les rapports de ce réel avec le désir, puisque Freud articule la question de l'ombilic avec le désir».

Lacan, à la fin de son enseignement, commence à parler du *parlêtre*, l'être parlant. Dire *parlêtre*, c'est une autre manière de désigner le sujet de l'inconscient. C'est à partir du désir de l'Autre que le sujet se situe d'une certaine manière dans le langage. Lacan dira qu'un *parlêtre* se trouve exclu de sa propre origine et l'audace de Freud, en cette occasion, c'est de dire que cette marque se trouve quelque part dans le rêve même. Marque de ce qui fut impossible du refoulement primordial, point d'où sort le fil, mais c'est un point si serré qu'il est impossible d'y accéder. Lacan affirme qu'il laisse des marques sur le corps, il dit que c'est une cicatrice. Lieu impossible pour le champ de la parole c'est à dire de la représentation. Il ne peut ni se dire ni s'écrire. L'ombilic du rêve apparaît comme l'indice de la limite de l'écriture, en même temps que sa condition. Point de limite où il s'articule avec le désir, à partir duquel Freud nous dit qu'il opère comme le mycélium du champignon.

Lacan avait déjà articulé le désir à l'objet (*a*) affirmant que le désir trouve sa raison et sa consistance dans le langage. Cependant, par sa fonction de représentation et non de présentation, le langage indique l'absence de la Chose (*das Ding*). Lacan affirme que cette relation à l'inconscient, il n'y a aucune raison de ne pas la concevoir comme le fait Freud : elle a un ombilic, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui sont pour toujours fermées dans l'inconscient. Ce qui est pour toujours fermé, Lacan le situe en rapport au sexe et à la mort, il le distingue de ce qui a à voir avec l'inconscient en tant que tel. Ce qu'il nomme non rapport sexuel reste lié au réel de l'être humain, l'inconscient se met à être ce qui tente de constituer une réponse et à travers cette réponse où s'articule le désir.

En suivant ce raisonnement, il est possible de penser que nous avons au moins deux réels, « *Unerkannte* » ou « *Uverdrängt* » comme orifice de l'inconscient et, de l'autre côté, le réel pulsionnel avec son

orifice corporel. Nous disions que l'ombilic du rêve était le nœud qui ferme l'impossible de l'inconscient, soit la racine du langage. Mais «qu'est ce qui fait les liens de l'ombilic envers le réel pulsionnel ?» Lacan dit ne pas l'avoir trouvé et signale quelque chose sur le symbolique qui se trouve répercutant et qui est « [...] par métaphore comparable à ce qu'il en est de la pulsion ». (Lacan 1975, 9). C'est quand même bien là aussi que la pulsion s'opacifie.

Alors il y a quelque chose du pulsionnel qui pénètre dans le rêve, quelque chose d'un autre ordre, qui peut interrompre le rêve et qui est d'un autre registre. Freud et Lacan le nomment alternativement *la* «pulsion émergente », le « traumatique », «la vision qui angoisse », « le réel dernier » ; mais je veux dire que ce qui interrompt le rêve et réveille, se produit fondamentalement quand on tente « d'imaginer le symbole » d'un réel pulsionnel ; c'est-à-dire « [...] mettre le discours symbolique sous forme figurative : le rêve. » (Lacan 1954-55, 184). Nous pourrions dire que le rêve offre un cadre imaginaire à l'illustration « visuelle pathétique » du non symbolisé. D'aucune manière il ne s'agit de l'éclat phallique qu'offre le fantasme. Et, nous pouvons aussi dire qu'un imaginaire vidé de sa splendeur phallique peut permettre l'apparition d'images d'horreur.

Alors, nous avons deux limites du rêve qui limitent deux réels distincts et, dans les deux cas, il y a arrêt de l'élaboration signifiante.

Situer le pulsionnel dans le symptôme est d'une certaine manière plus facile à cause de son lien avec le corps - fondamentalement avec le symptôme hystérique. Dans le rêve, il ne se passe pas la même chose car il semblerait que dans le rêve, le corps se soustrait. Nous pouvons penser que le rêve, avec son désir de dormir, tente de soustraire le corps, quand je dis corps, je me réfère à l'organisme pulsionnel. Freud disait que dans le rêve il y a un repli narcissique ; c'est-à-dire un repli sur l'image du corps qui essaie d'envelopper ce qu'il a de plus réel, la pulsion.

Lacan, arrivé à ce point, penche d'un côté : « [...] l'identification du sujet à un sexe sur les deux est quelque chose qui se fait que

secondairement et par raccroc [...] » (Lacan 1975, 9). Il en ressort ainsi la non inscription du féminin dans l'inconscient et la fiction de l'Œdipe comme réponse secondaire à ce manque. Je dirai que c'est sur l'ombilic sexuel de l'inconscient que s'érige la différence sexuelle œdipienne. Mais il en ressort aussi que la « [...] pulsion, qui est quelque chose qui laisse complètement béante la formulation du rapport d'un sexe comme tel à un autre. » (Lacan 1975, 9). Le réel pulsionnel est ce qui empêche qu'il y ait un rapport entre les sexes, parce que la jouissance, la jouissance Une, nous le savons, est ce qui empêche le lien à l'Autre sexe.

Supposer un ombilic de l'analyse, nous laisse penser qu'une fois arrivé à ce point il ne s'agit pas de rompre la corde mais pas non plus de s'arrêter avant ce point. C'est ce qui se passe dans le rêve de l'injection d'Irma lorsque nous trouvons Freud qui imagine mettre une plaque sur ce lieu¹. Freud a fait quelque chose de la gorge d'Irma - vision atroce et angoissante en rapport avec le féminin s'il en est - à y mettre une formule, il maintient le rêve dans ce lieu du trou qui est la racine du langage.

Calderón de la Barca met ces vers dans la bouche du Prince Sigismond : « Qu'est-ce que la vie ? Un furieux délire. Qu'est-ce que la vie ? Une illusion, une ombre, une fiction, et le plus grand des biens est peu de choses, car toute la vie est un songe, et les songes mêmes, les songes... » (Calderón de la Barca 1993, 76). Mais attention Calderón : les pulsions sont, et en étant, elles sont le témoignage que notre monde ne se réduit pas à une pure imagination.

L'interprétation de Lacan est simplement géniale, il pose « Il n'y a d'autre mot, d'autre solution à votre problème, que le mot ». (Lacan 1954-55, 190), c'est-à-dire que sur ce point, il n'y a plus aucun moyen de tirer sur la corde.

Dans son séminaire *Les non dupes errent*, Lacan faisant allusion à l'ombilic du rêve, dira : « [...] parce tous nous inventons un truc pour

¹ La maison de Bellevue

comblent le trou dans le Réel. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait « traumatisme ». On invente ! On invente ce qu'on peut bien sûr.² »

Prendre au sérieux la spécificité d'une psychanalyse a pour conséquence de ne pas trouver ce qu'on cherche au début. Au lieu de la certitude de la rencontre attendue dans le fantasme avec son regard phallique, l'analyse introduit une contingence, la rencontre avec le réel. L'analyse pousse le sujet à une limite, à un vidage de la production fantasmatique, jusqu'au bout pour produire un Acte. Là où on ne l'attend pas, il y aura une rencontre, non pas avec l'Autre, mais avec le réel. Et c'est dans la contingence de l'acte analytique que le désir de l'analyste inarticulable a lieu grâce à un dire qui modifie le sujet.

Traduction : Isabelle Cholloux

Bibliographie

Freud, S., *L'interprétation des rêves*, Œuvres complètes IV, Paris, P.U.F., 2004.

Lacan, J., *Le Séminaire, livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1978.

Lacan, J., « *Les concepts fondamentaux de la cure - Réponse de Jacques Lacan à une question de Marcel Ritter le 26 janvier 1975 à Strasbourg.* » *Les lettres de l'Ecole* n°18, Journées des Cartels, avril 1975. P. 7-12.

Calderón de la Barca, P., *La vie est un songe*. Paris, Libro, 1996.

² Lacan J., *Séminaire Les non dupes errent*. non publié.

Le point nodal qu'est le désir

Susan Schwartz

Deux moments de l'enseignement de Lacan me servent de contexte. Le premier apparaît dans le séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* : le désir est « le point nodal par lequel la pulsation de l'inconscient est liée à la réalité sexuelle » (1981, 153) ; le second est dans le séminaire XX, *Encore* : « L'analyse présume du désir qu'il s'inscrit d'une contingence corporelle » (1998, 93). Que nous disent ces deux affirmations sur les paradoxes du désir et comment donnent-elles une orientation à l'analyste, doté du désir propre à sa fonction ?

Ces séminaires cruciaux ne marquent pas seulement la direction de l'enseignement de Lacan en ce qui concerne les effets – affects – du réel et leurs implications pour la nature de l'interprétation, ils offrent également deux approches différentes du sujet, de la topologie de la bande de Möbius en forme de 8 intérieur (1981, 271) au début de son enseignement et réitérée dans le séminaire XI, à l'introduction du nœud borroméen dans le séminaire XX, formé d'un simple cercle et d'un 8 intérieur (1998, 136). Ces deux topologies sont centrées sur l'objet (*a*) : la première, en termes de la séparation de (*a*) du *I* idéalisant de l'identification et la seconde prenant l'objet (*a*) comme cause, au moyen duquel le sujet s'identifie avec son désir en terme de manque.

Parallèlement, la notion de désir de l'analyste va du désir de « la différence absolue » dans le séminaire XI, à un désir représenté dans le discours de l'analyste. C'est-à-dire, le désir de l'analyste est là pour soutenir la place de cause, non d'objet du désir de l'analysant en occupant, occasionnellement la place du semblant et en permettant à l'objet (*a*) d'y prévaloir (1998, 95).

Les élaborations parallèles du sujet et du désir de l'analyste sont accompagnées par le déplacement de l'accent porté sur la notion de

désir, allant du désir comme désir de l'Autre, désir orienté par le signifiant, à une notion du désir orienté par le réel au-delà du langage ; changement qui a des conséquences au niveau de notre pratique, particulièrement en relation avec l'interprétation. Autrement dit, il y a un déplacement du déchiffrement des formations de l'inconscient du sujet au sujet comme être parlant, parlêtre, être de l'être de la jouissance, et de ce qui ne peut être dit ou que mi-dit. Comme Lacan le mentionnera plus tard, le parlêtre est l'inconscient freudien (2001 [1979], 565).

Le désir comme point nodal a ses coordonnées dans le symbolique, l'imaginaire du sujet et le réel du corps. Ce nouage est essentiel à la nature paradoxale du désir du sujet, un désir toujours en fuite « comme la satisfaction de la demande le prive de son objet » (2006 [1958], 532). En d'autres termes, son être de jouissance est toujours ailleurs. La métonymie du désir comme manque-à-être se déplace sur la chaîne signifiante conformément à la structure linguistique de l'inconscient ; cependant l'objet (*a*) qui tombe du corps est réel et croise l'inconscient au bord de la zone érogène et, ce faisant touche le cœur même de la pulsion. Nous voyons ici la connexion entre le désir et la demande, une connexion qui est en elle-même paradoxale, et comment le sujet causé par le manque essaie de récupérer cette perte par des répétitions sans fin de jouissance dans des rencontres – toujours contingentes – qui ne servent qu'à répéter cette perte.

A ce nouage du désir et de la jouissance qui apparaît dans le séminaire XI, Lacan ajoute le ressort imaginaire essentiel de l'amour dans le transfert : « le transfert est un phénomène essentiel, lié au désir comme phénomène nodal de l'être humain » (1981, 231). Il est évident que ce point annonce le nœud borroméen avec l'objet (*a*) situé en son centre. En 1964, Lacan mentionne le poids de la réalité sexuelle représentée par l'objet (*a*) qui circule sous le discours analytique (1981, 155), tombant entre le S1 et le S2, le signifiant, et ce qui du signifiant devient savoir. Il est clair qu'à ce moment de son

enseignement, le désir de l'analyste comme sujet supposé savoir est conditionné par le fait que personne ne peut échapper aux effets de la signification, mais qu'il existe un point sans aucun savoir – l'inconscient – un point auquel le désir de l'analyste est attaché afin de résoudre ce qui peut être révélé (1981, 253) : la nature de cet Autre idéal que l'analysant a soutenu de tout son être.

Le désir de l'analyste est la condition non seulement de l'interprétation au niveau du déchiffrage mais aussi au niveau du contour de l'au-delà du sens. Dans le séminaire XI, Lacan mentionne le trait unaire comme ce à quoi le sujet s'accroche. Ceci ne peut se faire que dans le champ du désir et par conséquent dans la relation du sujet au grand Autre (1981, 256). Cependant, les effets du trait unaire sont réels : il y a une perte de jouissance due à la répétition. En outre, Lacan soutient que le désir de l'analyste est interprétation (1981, 176) parce que « l'effet de l'interprétation est d'isoler dans le sujet un noyau [...] de non-sens » (Lacan 1981, 250, en italique dans le texte original). Donc, si le désir de l'analyste est interprétation, il indique aussi une limite interne à l'interprétation définie comme la production de sens par le déchiffrage, autrement dit, une production de savoir, S2, qui atteint sa limite dans le noyau de non-sens. Le sujet est affecté par le traumatisme S1 auquel il est assujéti comme sujet dans le champ du grand Autre, un S1 qui n'est pas pris dans la chaîne et qui ne peut être réduit à un savoir. C'est de cette sujétion qu'il doit sortir (Lacan 1981, 188). En sortir implique prendre une nouvelle position en relation avec à la fois, le désir et la jouissance, et nous pouvons ajouter, l'amour dans sa relation avec l'identification.

Dans le séminaire XX *Encore*, Lacan développe les limites de l'amour et du savoir. L'amour de transfert est l'amour adressé à l'analyste comme Autre détenteur de savoir, néanmoins, la demande est une demande de plus d'être (1998, 126). Comme désir en relation avec le réel et non avec le désir de l'Autre, le désir de l'analyste est de ne pas compenser le manque-à-être du sujet mais plutôt d'avoir pour but la révélation de l'être de jouissance du sujet. C'est un désir qui

trouve son orientation grâce au non-sens de *lalangue* qui est constitutive de l'être qui parle. La demande d'amour codée comme demande de savoir peut seulement être constituée comme « jouis-sens »: une jouissance de sens, de la parole, une voie qui mène à une prolifération sans fin d'interprétations, c'est-à-dire, en fait, à une impasse qui empêche d'accéder au savoir dans le réel.

Dans *Encore*, Lacan reprend le thème des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*: même si le signifiant n'a aucune relation avec son effet de sens, néanmoins il commande. C'est un lien conceptuel entre le discours et l'écriture (1998, 30-36), une écriture sur le corps comme conséquence du fait que le signifié n'a rien à voir avec ce qui s'entend mais avec l'effet incarné des signifiants qui sont entendus. Cette écriture capture les effets du langage dans le réel, c'est-à-dire, dans les marques de jouissance sur le corps (1998, 86). Lacan lie effectivement les affirmations centrales que j'ai sélectionnées des séminaires XI et XX quand il fait observer dans le séminaire *RSI*: « L'inconscient est ce qui, de parler, détermine le sujet en tant qu'être, mais être à rayer de cette métonymie, dont je supporte le désir [...] Le sujet est causé par un objet, un objet qui cause, qui n'est notable que de l'écriture » (Leçon du 21 janvier 1975). Lacan joue avec le verbe causer: « cette cause qui cause toujours » nous rappelant que parler est en soi une jouissance, que l'être parlant est constitué par le dire de l'Autre au niveau des uns hors chaîne de *lalangue* et dont le langage peut seulement essayer de faire sens. En fait, le langage est le produit de la tentative de faire sens. On peut trouver une référence antérieure sur la marque de ce que le sujet entend derrière les signifiants parlés par le grand Autre dans « La direction de la cure » quand Lacan fait référence à la marque au fer rouge sur l'épaule du sujet (2006 [1958], 526). Cette marque identifiante est le symptôme.

L'image du fer rouge éclaire l'observation dans *Encore*, je cite: « L'analyse présume du désir qu'il s'inscrit d'une contingence corporelle » (1998, 93), d'une rencontre traumatique avec le grand Autre qui marque le corps d'une façon singulière. Nous sommes les

êtres de la contingence de la rencontre. Dans une expérience analytique la contingence est ce qui cesse de ne pas s'écrire. Tout ce que cette contingence peut produire est le S1, le signifiant de la jouissance de "l'idiot" (1998, 94). L'essentiel est le phallus qui ne cesse pas de s'écrire. Cependant, dans la logique de l'inconscient de Lacan, ce qui cesse de ne pas s'écrire est, en fait, le phallus, le phallus comme point extrême de la cause du désir, c'est-à-dire comme signifiant sans signifié. C'est le S1 qui est hors chaîne, le Un phallique de la jouissance singulière du sujet. Ainsi, c'est seulement comme contingence que le phallus cesse de ne pas s'écrire (1998, 94) et c'est dans la contingence de la rencontre que la relation sexuelle qui est impossible à écrire, qui ne cesse pas de ne pas s'écrire est aussi soumise à la règle de la rencontre.

L'élaboration de Lacan, dans le séminaire XX *Encore*, de la trajectoire du symbolique en direction du réel révèle la véritable nature de l'objet (*a*) comme semblant d'être qui comblera le manque dans le sujet ; en d'autres termes, l'(*a*) comme soutien de l'être. Cependant, à prendre l'objet (*a*) pour l'être, on est voué à l'échec étant donné qu'il ne peut être maintenu dans son approche du réel. Ainsi il faut faire une distinction absolue au niveau de l'objet entre l'imaginaire et le réel et donc à la notion de semblant qui soutient le fantasme.

Ceci est essentiel en ce qui concerne la conceptualisation de l'objet *a* en relation avec le désir de l'analyste, c'est-à-dire, de sa fonction dans le discours analytique. L'analyste n'est pas la base du semblant, il n'est pas non plus un semblant lui-même. Cependant, nous dit Lacan, l'analyste peut parfois occuper cette place et permettre à l'objet (*a*) de présider. C'est en mettant l'objet (*a*) à la place du semblant que l'analyste peut faire son travail : « examiner le statut de la vérité comme savoir » (1998, 95).

La limite de la signification est établie au bord du vide, du réel autour duquel le sujet est structuré et il s'ensuit que le désir que l'analyste a à trouver ce qui peut être connu ; ce qui peut et ne peut pas être mis en mots est nécessairement orienté vers ce réel. Une

mutation dans l'économie du désir du sujet demande un acte analytique défini comme tel par son effet sur le sujet, de quelque chose réécrit dans le réel du symptôme, une réécriture qui permet un changement au niveau de la souffrance du sujet.

La définition du désir de l'analyste comme désir en relation avec le réel du pas tout, du non savoir, du non-sens, de la vérité mi-dite invoque la nature paradoxale de la situation analytique : l'analysant, qui veut plus de sens afin de comprendre pourquoi il souffre, doit, dans un processus de destitution subjective, s'éloigner du fantasme qui a soutenu son désir et s'identifier avec sa cause dans le vide indicible. Le désir de l'analyste se manifeste dans le désêtre, chutant de la position de semblant du sujet supposé savoir, pour révéler le réel comme cause, c'est-à-dire l'objet (*a*) qui détermine l'urgence de l'acte analytique. Un tel désir ne peut être que l'effet d'une expérience analytique qui a produit un changement dans l'économie subjective de l'analyste (1995, 8), un désir complètement inédit comme Lacan l'affirme. À la fin de la « Préface à l'Édition anglaise » du séminaire XI de 1976, Lacan parle du devoir qu'il a de faire la paire avec les cas urgents avec lesquels il travaille (1981, ix). Nous pouvons lire cette affirmation au moment où dans *Encore*, se référant au temps logique, il parle de la place du désir en terme du (*a*) qui initie la fonction de précipitation (1998, 49). En effet, le désir est mouvement et, désir et temps sont étroitement liés, en relation avec la contingence de la rencontre.

Dans le dernier chapitre des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan parle du *sine qua non* de l'opération analytique : maintenir la distance entre le I idéalisant de l'identification et l'objet (*a*). En d'autres termes, le rôle de l'analyste n'est pas d'être un objet d'identification mais la cause du désir. La duperie du transfert est de permettre à la demande d'amour adressée à l'analyste de masquer le réel de la pulsion. Il appartient à l'analyste de ramener la demande à l'identification afin que son désir, qui va à l'encontre de l'identification, produise dans le sujet l'expérience de la séparation et

par la même rende la pulsion présente. De cette manière, l'objet (*a*), autour duquel la pulsion tourne, est séparé du I de l'identification et la nature du fantasme qui soutient le désir du sujet est révélé (1981, 273). En conséquence *l'analyste* doit tomber pour que sa fonction soit réalisée. La topologie borroméenne du parlêtre, être de jouissance précise encore plus le concept du désir de l'analyste : l'accent ne porte pas ici sur le possible, comme dans *l'Éthique de la psychanalyse*, mais sur l'impossible : une orientation par le réel de ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire – la relation sexuelle – et qui est par conséquent langage incompatible. Quand Lacan aborde le nœud borroméen dans le séminaire *Encore*, il le situe en se référant à la formulation : « je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça » (1998, 126), parce que le 'ce' est l'objet (*a*) qui est par définition sans être et donc sans la promesse de satisfaction de la jouissance. C'est à ce niveau que le désir de l'analyste fonctionne dans son impossible relation avec le \$. C'est un désir qui a pour but de produire le S1 qui commande à la jouissance du sujet, et par conséquent ce qu'il peut y avoir de savoir à la place de la vérité sachant que la vérité ne peut qu'être mi-dite. C'est le niveau du désir comme point nodal, désir qui est seulement garanti dans le nouage du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Traduction : Anne-Marie Von Lieres

Références bibliographiques

Lacan, J. (1962- 1963) The Seminar of Jacques Lacan, Book X, Anxiety. Trans. C. Gallagher. Unpublished manuscript.

Lacan, J. (1981) The Seminar of Jacques Lacan, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Trans. A. Sheridan. New York and London, W.W. Norton & Company.

Lacan, J. (1992) The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959-60. Trans. D. Potter. London, Routledge.

Lacan, J. (1995) "Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School". Trans. R. Grigg, *Analysis* 6.

Lacan, J. (1998) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, Encore 1972-1973*. Trans. B. Fink. New York and London, W.W. Norton & Company.

Lacan, J. (2001 [1979]) «Joyce le Symptôme». *Autres écrits*. Paris, Seuil.

Lacan, J. (2006 [1958]) "The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power". *Écrits, The First Complete Edition in English*. Trans. B. Fink. New York and London, W.W. Norton & Company.

DÉSIR ET JOUISSANCE

Le symptôme interprète...

Sidi Askofaré

Ce titre indique une thèse, mais une thèse inachevée et peut être inachevable parce que justement, à la formuler *in petto*, j'en ai mesuré le paradoxe... Plutôt que de l'énoncer donc, je vais la prendre par son envers.

Ce qui est admis et reconnu dans notre champ, c'est que le symptôme s'interprète. Non seulement il s'interprète mais il est attendu de cette interprétation que le symptôme recule voire cesse, disparaisse. Quoi de plus recevable en effet à rester dans la veine de Freud et du premier Lacan ?

Ce dernier n'a cessé d'épeler, sur le fond des « modes de formation des symptômes » et du « sens des symptômes » de Freud, ce qu'il a lui-même promu comme métaphore du symptôme.

Même si je m.y.m.u.p.t. – m'y suis mis un peu tard-, comme l'annonçait ironiquement Lacan à la fin de sa conférence du 9 mai 1957, me reviennent en mémoire les quasi dernières lignes de *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* :

« (...) si le symptôme est une métaphore, ce n'est pas une métaphore que de le dire, non plus que de dire que le désir de l'homme est une métonymie. Car le symptôme est une métaphore, que l'on veuille ou non se le dire, comme le désir est une métonymie, même si l'homme s'en gausse. » (Écrits, p. 528).

Le couple devenu classique pour nous, depuis Jakobson via Lacan, de la métaphore et de la métonymie, se trouve donc ici redoublé par un autre binaire, celui du symptôme et du désir.

Des nombreuses et difficiles questions que pose ce binaire, je ne retiendrai pour aujourd'hui que :

1. Quel lien entre le symptôme comme métaphore et le désir comme métonymie du manque-à-être ?

2. Que change à cette articulation la fonction borroméenne du symptôme et l'invention du sinthome ?

1. C'est en 1958, dans son séminaire du 16 avril, que Lacan examinera très explicitement cette question du rapport du symptôme au désir. Partant de ce que c'est sur le désir que la découverte freudienne a porté l'accent à son départ, il avance que :

« Ce que Freud essentiellement découvre, ce qu'il appréhende dans les symptômes quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de symptômes pathologiques ou qu'il s'agisse de ce qu'il interprète dans ce qui se présentait jusque-là de plus ou moins réductible à la vie normale, à savoir le rêve par exemple, c'est toujours un désir. »

Rêve et symptôme, on tient là aussi deux formations classiques dites de l'inconscient et dont Lacan établit ici ce qui les unit et ce qui les sépare au regard de la fonction du désir. Le rêve, nous rappelle-t-il, ne se contente pas de nous parler du désir, il nous parle – et c'est ce qui est au cœur de la *Traumdeutung* – de l'accomplissement du désir (c'est-à-dire de son énonciation) qui est dite aussi sa satisfaction.

Le paradoxe, aussitôt relevé par Lacan, c'est que c'est aussi de satisfaction qu'il est question quand Freud parle de symptôme, ou en tout cas de quelque chose qui ressemble à une satisfaction – une jouissance, dirons-nous aujourd'hui – alors même que c'est « une satisfaction dont le caractère problématique est assez marqué, puisque aussi bien, c'est une satisfaction à l'envers ».

Lacan en conclut que le désir, ce qu'il appelle désir, est « lié à quelque chose qui est son apparence, et pour dire le mot, son masque. »

Et c'est donc, au-delà de ce masque, qu'il s'agit d'appréhender le désir, toujours fuyant. C'est ce à quoi se vouent, dans l'expérience, le déchiffrement et l'interprétation.

Ce qui est ainsi mis au jour c'est le rapport entre sens et désir dès lors que ce désir nous essayons de le concevoir à partir de sa nescience, de son statut inconscient. Lacan ira jusqu'à dire, à propos

du sens, qu'il n'est pas « autre chose qu'un affaiblissement » du terme de désir qui, lui, « donne toute sa portée à ce qui se rencontre dans la première appréhension de l'expérience psychanalytique ».

Au fond, tout l'effort de Lacan consistera à mettre en évidence que le caractère problématique, le caractère paradoxal du désir, dans l'expérience psychanalytique, c'est dans le symptôme qu'il est attesté. Et la plus classique clinique de l'hystérie, l'observation d'Elisabeth Von R., suffit à le démontrer. Il s'agit de cette douleur du haut de la cuisse - gauche et droite - que Freud va rapporter à la longue présence de la patiente auprès de son père malade et à l'évidence, pendant qu'elle le soignait, du désir qui la liait à un de ses amis d'enfance dont elle espérait faire son époux. L'analyse met au jour un élément qui surdétermine la situation, à savoir les relations d'Elisabeth avec les époux de ses deux sœurs. Elle détestait l'un et éprouvait un sentiment plus que tendre pour l'autre. Le symptôme de la douleur à la jambe se serait précipité autour d'un certain nombre de rencontres et de pensées relatives aux relations entre ce beau-frère, apprécié, voire convoité, et une de ses sœurs cadettes.

Aux yeux de Lacan, ce dont il s'agit dans ce cas, c'est principalement de l'intérêt pris par le sujet dans une situation de désir :

« Il y a une situation de désir, et le sujet y prend intérêt. Mais maintenant que nous savons ce que c'est qu'une hystérique, nous ne pouvons même pas ajouter - de quelque côté qu'elle le prenne. Ce serait en effet déjà impliquer qu'elle le prend d'un côté ou d'un autre - qu'elle s'intéresse à son beau-frère du point de vue de sa sœur ou à sa sœur du point de vue de son beau-frère. L'identification de l'hystérique peut parfaitement subsister d'une façon corrélative dans plusieurs directions. Elle est ici double. Disons que le sujet s'intéresse, qu'il est impliqué dans la situation de désir, et c'est cela qui est essentiellement représenté par un symptôme, ce qui ramène ici la notion de masque. La notion de masque veut dire que le désir se présente sous une forme ambiguë qui ne nous permet justement pas d'orienter le sujet par rapport à tel ou tel objet de la situation. C'est un intérêt du sujet dans la situation comme telle, c'est-à-dire dans la relation de désir. C'est précisément ce qui est exprimé par le symptôme qui apparaît, et c'est ce que j'appelle l'élément de masque du symptôme ». (p.326).

Tout ce rappel pour dire quoi ? Que dès les tout débuts de son enseignement, Lacan a perçu le lien entre le désir et le symptôme. Et le lien est beaucoup plus subtil qu'un schéma mécanique et trivial le pourrait laisser penser. En effet, une des questions à laquelle s'affronte toute analyse, c'est « celle du lien du désir, qui reste un point d'interrogation, un x, une énigme, avec le symptôme dont il se revêt, c'est-à-dire avec le masque. »

C'est pourquoi, de façon tout à fait paradoxale, il convient de considérer, avec Lacan, que « le symptôme va dans le sens de la reconnaissance du désir » alors même que cette reconnaissance se présente sous une forme close à l'autre. Autrement dit, « reconnaissance du désir donc, mais reconnaissance par personne. » D'où la nécessaire mobilisation de son autre face : non pas reconnaissance du désir mais désir de reconnaissance qui nécessite, fonde et légitime l'intervention de l'analyste, le signifiant en plus de l'interprétation en tant que ce désir est un désir inconscient, un désir refoulé.

2. J'en viens à mon second développement qui est motivé par ceci. Même si je ne me compte pas parmi ceux qui pourraient considérer que le désir est une notion tiédasse et légèrement surannée, une sorte de camomille à côté de l'armagnac de la jouissance, force est de constater que ses occurrences dans les dits et les écrits de Lacan ne cessent de décliner et de se raréfier au fur et à mesure qu'il avance dans son dernier enseignement, notamment depuis sa généralisation de la méthode borroméenne pour penser l'expérience analytique.

Ma question seconde pourrait donc se formuler ainsi : quelles raisons à ce déclin ? Le plus simple mais aussi le plus discutabile serait de considérer que l'empan de la catégorie de jouissance est tel – j'y inclus, bien sûr, ce que j'appellerai les notions dérivées : plus-de-jouir, jouissance Autre, Jouissance de l'Autre, J'ouis-sens, sens joui, etc. –

qu'elle finit par effacer tendanciellement la notion de désir du lexique de Lacan.

Aussi, est-on fondé à poser la question : où est donc passé le désir ?

Je forme l'hypothèse que, dans le dernier enseignement de Lacan, c'est principalement voire exclusivement le symptôme qui s'y substitue, qui en prend la relève. Et ce, pas simplement en raison de ce que l'on peut constater qu'au déclin progressif de l'un répond le caractère de plus en plus central de l'autre. La raison, me semble-t-il, est autre. Elle tient essentiellement à ce que l'opération du « dernier Lacan » est autant une mise en œuvre et une généralisation de la méthode borroméenne – selon l'excellente et pertinente formule de Michel Bousseyroux – que ce que l'on pourrait appeler le primat du symptôme sur le fantasme, le privilège, en psychanalyse, de la relation au symptôme sur la relation au fantasme. Difficile d'ailleurs de rendre raison du passage, chez Lacan, de la traversée du fantasme à l'identification au symptôme comme *critérium* de la fin de l'analyse sans prendre appui sur cette option.

En effet, le symptôme ne saurait se réduire au masque du désir que j'évoquais plus haut. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que l'étonnant dans la subversion du dernier enseignement de Lacan, c'est qu'il récapitule, retrace et ordonne à nouveaux frais tout ce que Lacan avait élaboré préalablement sur le symptôme dans son rapport au désir : complexe de castration, métaphore paternelle et signification phallique, signifié du grand Autre, reconnaissance du désir et désir de reconnaissance.

Mais ce qui constitue à mes yeux la pointe de cette élaboration – et qui, du coup, conduit à concevoir le symptôme, non comme une interprétation du désir, selon mon intuition première, mais, en tant qu'« événement de corps », comme son incarnation -, c'est que le symptôme est d'abord et avant tout une défense contre la jouissance – ce qui n'objecte pas au fait que, par le fantasme, il est lui-même jouissance en attente d'être dévalorisée -, et plus radicalement le refus

fancier d'un sujet d'être joui par l'Autre. Le symptôme étant, pour parodier Lacan-Duras, « le barrage contre le Pacifique » de la jouissance de l'Autre.

Cette valeur du symptôme conjoint, on le voit, l'une des plus anciennes définitions du désir par Lacan - « [...] le désir est une défense, défense d'outrepasser une limite dans la jouissance » (*Écrits*, p. 825), la référence à la fonction de séparation et de nouage du père et le « tout mais pas ça » qui soustrait le sujet au tout phallique.

Je conclus.

Peut-on trouver figure plus radicale, plus efficiente, plus paradoxale et en même temps moins désincarnée du désir ?

Pas de désir sans jouissance

Beatriz Elena Maya R.

*« Le sujet ne satisfait pas seulement un désir,
il jouit de désirer,
et c'est une dimension essentielle de sa jouissance¹ »*

Le séminaire V attire notre attention sur la relation étroite entre désir et jouissance. Ainsi une énigme rencontrée dans le séminaire XXI, où Lacan définit le principe du plaisir comme un jouir le moins possible, formule inspirée à Freud par les épicuriens, laisse incompréhensible l'impossibilité d'un arrêt de la jouissance. De « Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques » à « Au-delà du principe du plaisir », Freud accomplit un grand pas, avec la répétition et sa correction sur le principe qui fonde l'humain.

Lacan oscille de séparation à proximité, entre le désir et la jouissance. Dans le séminaire IX il définit le désir à partir de la répétition du trait unaire par la voie de la demande², s'appuyant sur la topologie qui différencie le vide de la demande du trou, rien, du désir. Mais la répétition qui fonde le désir fonde également la jouissance, puisqu'il s'agit d'en répéter le trait.

C'est dans le séminaire XVI que tout ceci s'éclaire : Lacan nomme « événement Freud » une conception du plaisir distincte de celle posée par la philosophie. Elle est articulée par Freud comme l'articulation des signifiants qui permet, par la répétition, de retrouver une perception identique à un préalable. Ceci est obtenu uniquement par ce que Freud appelle une hallucination - mot qui choque Lacan - qui tente de « tout particulièrement accentuer le paradoxe du fonctionnement du système articulé sur le principe du plaisir³ ». « L'événement Freud » dévoile la réalité comme dépendante de l'articulation signifiante qui apparaît dans l'interprétation sauvage du rêve,

¹ Lacan J., *Le séminaire livre V, Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, 1998, p.313.

² Lacan J., *Le séminaire « L'identification »*, leçon du 9 mai 1962, non édité.

³ Lacan J., *Le séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris, 2006, p. 193.

anticipant l'interprétation « raisonnée », « une phrase reconstituée ⁴ » qui laisse apparaître le point de faille, non du sens mais de ce qui court au-delà dans le rêve et n'est rien d'autre que le désir. Il y a là une logique minimale, que Lacan appelle « différence et répétition ⁵ », montrant le paradoxe du désir en lien avec la jouissance.

Depuis ce que Lacan nous a appris dans le séminaire VII sur la jouissance de la transgression, nous considérerons la jouissance comme un excès. Le séminaire XVI introduit la notion de plus-de-jouir, en homologie avec la plus-value de Marx, ce qui permet de la comprendre comme ce qui répond à une perte introduite par le langage. Cette perte est justement ce qui permet de saisir la jouissance parce que, selon Lacan, il ne s'agit pas d'une transgression des « appareils régulateurs ⁶ ». La jouissance « *ruineuse* » est saisie dans l'entropie produite par la répétition inaugurée par le langage, perte qui produit la poussée dialectique du mouvement désirant.

C'est pour cela que la production de l'objet *a* comme perte, d'où prend corps une jouissance à récupérer de diverses façons, peut se transformer en objet du désir. De cause vide, il devient quelque chose qui se place devant ; plus-de-jouir qui entre dans la formule du fantasme.

Le pas de plus fait dans le séminaire XVII éclaire la notion de compulsion de répétition. Lacan est prodigue en explications sur ce qui la fonde : le trait unaire. L'emploi de la notion qu'il en fait est nouvelle puisqu'il la situe comme la forme *a minima* de la marque, l'origine du signifiant, S1, point inaugural de la chaîne et de l'appareil du discours qui entame le corps du sujet, laissant une marque de jouissance, marque de volupté, et une perte que nous pouvons écrire *a* pour évoquer l'être du sujet, perdu pour toujours. Cette marque prédispose le sujet à la recherche incessante et à la répétition - nécessité, « qui ne cesse pas de s'écrire » - où la dialectique de la jouissance, entre retour et perte, entropie qui soutient le principe du plaisir, crée un paradoxe. Car la répétition n'est rien d'autre qu'un retour de la

⁴ Lacan J., *Idem*, p. 197.

⁵ Lacan J., *Idem*, p.196.

⁶ Lacan J., *Le séminaire livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, p.56.

jouissance⁷ : la jouissance, entravée par le principe du plaisir, garantit la permanence du désir, mais non sans la jouissance elle-même.

Ainsi le désir articulé à la jouissance, est relais de la perte, de l'entropie, dans un mouvement qui implique la répétition, assurant le lien indissoluble avec la jouissance. Pour le dire d'une autre façon, toute la dynamique de la jouissance introduit le désir supporté par le fantasme, intermédiaire entre désir et jouissance, pour soutenir le désir tout en véhiculant la jouissance que la quête répétitive implique. C'est donc la fonction du fantasme qui accentue⁸ la relation entre jouissance et désir. Ainsi nous ne pouvons penser la séparation, comme un idéal entre désir et jouissance ; mais au contraire, comme articulation, où la jouissance est la condition du désir.

Si l'on pense l'expérience analytique comme un traitement de la jouissance qui conduit au désir de l'analyste, nous pouvons nous interroger sur la fin. Le séminaire XIX opère un virage dans les relations que nous venons d'articuler. Observons les places du discours dans ce séminaire : au lieu de l'Autre, Lacan place la jouissance ; au lieu de la production le plus-de-jouir, qui dans le discours analytique apparaît comme S1. De là surgissent diverses questions : si nous parlons du plus-de-jouir comme (*a*), pourquoi apparaît-il dans le discours analytique comme S1 ? Quelle relation y a-t-il entre S1 et (*a*) , qu'une flèche articule dans le discours ?

Le pas que fait Lacan par rapport au Un, entre le trait unaire et le *Unien* pourrait l'expliquer. Lacan les différencie faisant du trait unaire, du Un de répétition et le *Unien*, le Un qui se produit dans l'analyse. C'est pour cela que le *Unien* évoque la jouissance au-delà de la répétition mais non détaché du signifiant. C'est un signifiant particulier qui n'entre pas dans la chaîne, c'est du Un tout seul, différence absolue. Nous pourrions le penser comme la lettre qui rend compte du réel.

Ainsi le S1 *Unien* est ce qui est produit à partir de l'expérience analytique, avec ce qui se résout du rapport à la vérité⁹, point limite et ultime de l'expérience comme le dit Lacan : « L'expérience analytique rencontre là

⁷ Lacan J., *Idem*, p.51.

⁸ Lacan J., *Idem*, p. 18.

⁹ Lacan J., *Le séminaire livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.84.

son terme, car tout ce qu'elle peut produire, selon mon gramme, c'est S1 ¹⁰» qu'il nomme aussi signifiant de la jouissance. Mais alors, comment le différencier du S1 de la répétition qui lui aussi, soutient la jouissance ? Podemos-nous supposer que le trait unaire qui vient de l'Autre, inaugure le sujet de la répétition et de la jouissance par le biais de l'aliénation, alors que le *Unien* est le produit du sujet, désaliéné de l'Autre bien que comptant avec lui ? Par ailleurs, il ne s'agit pas d'une tentative de récupérer la jouissance de l'entropie ; c'est une jouissance qui, paradoxalement, montre ou démontre la recherche vaine de la répétition parce qu'elle s'appuie sur le savoir d'une perte dont l'analysant est averti.

A partir de la production du S1 de la fin, le psychanalyste ainsi advenu peut occuper la position d'objet (*a*)¹¹, c'est dire que l'*Unien* signale le déchet de la structure que Lacan écrit (*a*), de la même façon que pour la logique, le Un suppose le zéro ; c'est comme cela que je lis la flèche de S1--> (*a*) dans le discours analytique. Le S1 produit à la fin serait indice du réel. Sans le nommer il l'indique comme lettre nouant savoir et jouissance. Ecriture d'un désir nouveau, le désir de l'analyste, forme de savoir y faire avec le symptôme, effet de l'épuration signifiante et de l'invention finale. Nous pourrions dire que l'analyste est cause pour d'autres, cause d'un savoir de la perte, écrit S1.

L'expression 'désir pur' surgit en lien avec cet assèchement de jouissance ; ce serait l'idéal attendu de l'expérience analytique, mais ce que notre parcours permet de déduire, c'est qu'il s'agit d'une forme d'impossible. Dans le séminaire XI, on trouve cette expression pour évoquer le désir de l'analyste dont « l'impureté » serait déterminée par la différence absolue, celle qui fait la singularité que Lacan plus tard nommera l'*Unien*, nom de jouissance, lettre de jouissance.

Ainsi le *Unien* introduirait une nouvelle identification que l'on pourrait appeler réelle ; un choix renouvelé de la fin qui rendrait compte de *lalangue* avec laquelle le langage a élucubré un savoir inconscient. Peut-être la question de Lacan dans « La troisième » est une manière d'y répondre :

¹⁰Lacan J., *Idem*, p.86.

¹¹ Lacan J., *Le séminaire livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, p. 47.

« Comment est-ce que la langue, ça peut se précipiter dans la lettre ? ». Par le biais de l'*Unien*, du S1 produit ou créé, qui dit seulement : Y'a !

Un signifiant avec lequel on pourrait « atteindre un bout de réel¹² » qui, en tant qu'invention est sinthome si nous suivons Lacan dans le séminaire XXIII¹³, cela me suggère que du réel on peut seulement faire une monstration, pas une démonstration qui est impossible. Et que cette dite monstration se fait avec un nouveau nouage de fin qui implique la solidarité des trois registres, condition nécessaire pour qu'il y ait du parlêtre, ou du sujet parlant.

Nous arrivons au séminaire XXIV où Lacan nous dit :

« Un signifiant nouveau, celui qui n'aurait aucune espèce de sens, ça serait peut-être ça qui nous ouvrirait à ce que - de mes pas patauds - j'appelle le Réel. Pourquoi est-ce qu'on ne tenterait pas de formuler un signifiant qui aurait, contrairement à l'usage qu'on en fait habituellement, qui aurait un effet ?¹⁴ »

Mon titre « *Il n'y a pas de désir sans jouissance* » se confirme en fin d'analyse, en tant que le désir de l'analyste n'est pas sans un reste de jouissance.

Traduction : Martine Menès

¹² Lacan J., *Le séminaire livre XXIII, Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 123

¹³ Lacan J., *Idem*, p. 132.

¹⁴ Lacan J., *Le séminaire*, « *L'insu ...* », leçon du 17 mai 1977, inédit.

Des nouvelles enveloppes, vieux désirs

Vera Pollo

L'expression de Lacan « les enveloppes formelles du symptôme » est bien connue, il l'a créée dans une de ses références à Aimée (Marguerite), qu'il remercie pour l'avoir conduit jusqu'à Freud, avec sa poésie. L'idée que les symptômes s'habillent avec les vêtements de chaque époque apparaît premièrement dans Freud, dans son article sur « Une névrose démoniaque du XVIIIe siècle ». Il s'exprime ainsi : « Ne nous étonnons pas si les névroses de ces temps lointains se présentent sous un vêtement démoniaque, tandis que celles de notre temps actuel, si peu psychologique, assument, déguisées en maladies organiques, une allure hypocondriaque ¹ ». (Freud, Tome XIX (1923))

Lacan, encore jeune et de formation psychiatrique, a perçu que le symptôme psychotique d'Aimée - Marguerite Anzieu - tournait à des effets de création. Mais que voulait-il dire par « le symptôme tournait à... » ? Si Marguerite était digne du diagnostic de paranoïa, Lacan a innové la classification psychiatrique de l'époque avec sa proposition d'une « paranoïa d'autopunition », dès que, internée dans l'asile d'aliénés, elle recevait d'elle-même l'interdiction, le châtiment de ne pas pouvoir être avec son enfant. Nous entendons encore que le « revers » auquel Lacan fait allusion, était le côté opposé des idées persécutrices du symptôme paranoïaque : des idées romantiques en exprimant un lyrisme presque infantile. Peut-être la plus grande preuve de cette inversion, c'est-à-dire, de l'existence d'une bande de Mœbius, est justement la possibilité de retourner au côté droit, c'est-à-dire, pas de rémission de son intuition délirante originale : « ils vont tuer mon enfant ».

Par rapport au symptôme, il vaut la peine de se rappeler que, dans la leçon du 19 avril 1977, Lacan a construit l'expression « varité du symptôme », condensant les termes « variété » et « vérité » et de cette manière il soulignait que la dimension de la vérité, ainsi que la signification

¹ S. Freud, *Une névrose démoniaque au XVIIIème siècle*, 1923, Œuvres complètes, tome XIX.

d'un désir est aussi variable qu'un objet de la pulsion. Mais la question que nous voulons mettre en relief, dans ce moment, est en rapport avec le mot « enveloppes ». Pouvons-nous parler des « enveloppes du désir » de la même façon que nous parlons des « enveloppes du symptôme » ?

Il y a un temps que Colette Soler continue à insister sur nécessité de distinguer entre le désir au singulier, c'est-à-dire le désir comme cause, et les désirs au pluriel pour lesquels, non par hasard, Freud et Lacan emploieront le même terme, les désignant comme « des restes ». Freud s'est premièrement rapporté aux « restes diurnes » qui réveillent l'inconscient et le mettent à travailler pendant le rêve. Des restes de désirs insatisfaits pendant la veille occasionnent le réveil des traits plus antiques, des souvenirs mnésiques pas nécessairement agréables.

Dans la décade de 1950, Lacan a premièrement mentionné le « reste » de l'appréhension pas-toute de la nécessité dans le défilé des signifiants, en suggérant que ce qui retourne sous d'un désir trouve dans les rêves la voie *regia* de l'inconscient, donc si le rêve est la métaphore du désir, le désir est la métonymie du manque à être du sujet. Il y a des désirs qui sont paradoxalement réalisés dans la non réalisation du rêve. Il s'agissait des objets proposés au désir, ou simplement des « objets de désir », différents de l'« objet cause du désir », puisque ceux-là représentent surtout une tentative de remplacer l'indicible par le nombrable et le comptable.

Un fragment clinique

Fabiola, une femme de près de trente ans, mariée et mère de deux enfants, vient à l'analyse parce qu'elle désire, mais elle ne veut pas se réaliser comme chanteuse de musique populaire. Elle est la plus jeune de quatre frères plus âgés qu'elle, elle affirme que le plus fort souvenir qu'elle garde de l'enfance c'était les week-ends musicaux, quand le père s'est installé et il s'est consacré à la guitare. Il invitait des amis et la maison était toujours pleine, jusqu'à ce que ses parents se soient séparés quand elle avait treize ans. Mais elle ne s'est pas avouée vaincue, elle s'est mise à faire des classes de chant et de l'équilibre de la voix. Quand elle était adolescente elle a chanté dans un groupe de MPB. Quand elle devient adulte, elle résolut de

faire une carrière de soliste, a continué les classes de chant et a commencé à se présenter sporadiquement dans des théâtres et des discothèques. Mais, elle se plaint toujours que personne ne lui a dit jamais la seule phrase qu'elle désirerait vraiment entendre : « Comme tu as une si jolie voix » !

Dans le cours de son d'analyse, elle raconte d'abord la voix, ou mieux, les voix qui ont disparu dans son enfance. Elle avait à peine cinq ans, quand un frère de seize ans meurt noyé. Sa mère a été internée dans une clinique de repos où elle a passé près de deux mois. De treize ans jusqu'à la date de son mariage, vingt ans et quelques, elle habite chez sa mère. Dans la maison, elles étaient les deux seules, car sa sœur, plus âgée, et les deux frères étaient déjà mariés et habitaient dans d'autres lieux.

Les classes de chant, les répétitions et les activités semblables étaient les motifs qui lui permettaient de s'éloigner d'une mère mélancolique qui la sollicitait avec insistance. En dépit de cela, l'avant veille de tous les spectacles Fabiola était toujours enrhumée et avec des douleurs à la gorge. Dans la loge, son inhibition était fréquemment censurée. Derrière la jouissance nocive du symptôme, il y avait la voix du père qui désapprouvait : « Celui qui n'est pas riche, doit chanter comme loisir, jamais comme une profession ».

Emprisonnée dans sa demande d'amour, elle s'était liée d'amitié avec des musiciens connus, et elle devint la maîtresse de deux d'entre eux à différentes occasions. Elle rêvait de musiciens importants, mais lorsqu'elle avait des rapports avec eux, elle était déçue parce qu'« ils sont faciles dans leurs promesses et difficiles dans leurs réalisations ». Une nuit elle rêve que Chico Buarque, compositeur très célèbre, dormait dans sa maison, il la rencontrait dans les coulisses du théâtre et il l'appelait « chérie ».

A certains moments, Fabiola semblait faire écho aux mots d'Ysé à la recherche de l'« émancipation qui annule ²»:

« Vous savez que je suis une pauvre femme et que si vous me parlez d'une certaine façon, il ne faut pas très haut, mais si vous m'appelez par mon nom, par votre nom, par un nom que vous connaissez et moi pas, entendant, il y a une femme en moi qui ne pourra pas s'empêcher de vous répondre ».

² C. Soler, 2003, p.23

« [...] Mais ce que nous désirons, ce n'est point de créer mais de détruire, et qu'ah ! Il n'y ait plus rien d'autre que toi et moi, et en toi que moi, et en moi que ta possession et la rage et la tendresse et de te détruire et de n'être plus gênée ».

Dans le premier temps d'analyse, elle parle peu de ses enfants ou de tout autre sujet qui n'est pas lié à la musique. Elle change constamment d'agent parce que ces femmes-là se transformaient invariablement en « cruelles capitaines » qui ne faisaient que donner des ordres, pour, tout de suite, trouver une forme de la trahir. Elle se référait à peine à son mari pour se plaindre qu'il ne l'appuyait pas sur son choix, il lui disait fréquemment qu'elle devrait se dédier au journalisme la carrière qu'elle avait fini et renoncer à la musique. Mais avec le temps il l'aide financièrement et, enfin, il décide de la soutenir de façon explicite. La veille d'une de ses présentations, elle rêve qu'un énorme « surveillant » - un policier - essaie de l'empêcher d'entrer dans le théâtre dans lequel elle jouait, mais elle le vainc, le dépasse et lui dit : « Tu es très grand, mais tu n'es pas deux ». Le jour suivant elle chante, désinhibée.

Une distinction nécessaire

Il faut distinguer entre l'objet proposé au désir et l'objet - cause, entre la recherche pour « désigner le désirable ³» et le trou ou le manque qui est à l'origine de l'acte désirant. Il s'agit du trou promu par *das Ding*, la Chose maternelle que les signifiants peuvent à peine circonscrire. Les images et les slogans publicitaires pour « diriger les aspirations sur les plus-de-jour industrialisés », les faire désirables pour que les formes du désir soient sujettes à l'histoire. De nouvelles enveloppes pour de vieux désirs, pourrions-nous peut-être dire. Freud aurait dit : désigner le désirable pour qu'il devienne sujet à la civilisation, alors même que la cause, effet de structure tient a-historiquement au parlêtre en tant que tel.

³ C. Soler, 2009, p.163

Il faut se rappeler que après avoir formulé que le sommeil est la voie *regia* pour l'inconscient, Freud⁴ se voit obligé d'ajouter : « mais le rêve n'est pas l'inconscient ». Redoublé par Lacan (1964) dans la déclaration de que « *l'inconscient est éthique et non ontique* ». Éthique, spécifiquement, en conséquence de l'inexorabilité du désir. Lacan, dans ses élaborations sur le champ de la jouissance, aurait-il laissé de côté ce qui est en rapport avec le désir ? Nous ne le pensons pas. Il n'a jamais cessé de s'intéresser au désir, mais il l'a fait sous différentes formes.

Au cours de la sixième année de son Séminaire, Lacan avait déjà abordé « les voies perverses du désir » au moyen de la relecture du cas Dora et de la jeune homosexuelle. L'adjectif « *perverse* » remet à la dépendance que le désir peut avoir des fantaisies inconscientes sadiques et masochistes, et aussi de la fonction du père. Un père n'est pas nécessairement le signifiant qui transforme l'idéal de la mère en métaphore du désir. Quant à la fonction de la jouissance, elle est celle qui divise une femme, en lui permettant de se situer simultanément comme sujet et comme objet ; sujet par rapport aux « enfants objets *a* », objet par rapport au partenaire sexué. Enfin, c'est l'élément qui permet à une femme d'être « pas-toute » dans la fonction phallique.

Dans son écrit « Kant avec Sade », Lacan⁵ poursuit en rappelant que seulement « le fantasme fait le plaisir propre au désir », puisque « l'expérience physiologique démontre que la douleur est d'un cycle plus long à tous égards que le plaisir, puisqu'une stimulation la provoque au point où le plaisir finit ». Malgré cela, la douleur n'est pas sans fin, dès que le sujet perd connaissance, elle s'évanouit. Il s'agit ici, donc, d'un fait vital : douleur n'est pas synonyme de mort, le fantasme se sert de ce fait pour prolonger la douleur. Des « voies perverses du désir » signifient aussi que le fantasme peut être une recherche : sujet désir d'objet, objet désir de sujet. Sujet et objet sont là sans différence, mais pas réciproques, dès qu'il ne s'agit pas de l'accouplement d'un sujet désirant avec un objet désiré. Il s'agit d'une recherche.

⁴ S. Freud, « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », 1920, Œuvres complètes, tome XVIII

⁵ J. Lacan, « Kant avec Sade », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.774

Par rapport au désir de l'analyste, une de ses premières références est que ce qu'on attend d'un analyste est un désir averti, contraire au caractère impénétrable du désir d'Antigone. Mais, averti de quoi ? Nous pouvons nous le demander. Il n'y a pas de doute que Lacan fait référence à être averti des effets de la pulsion de mort, qui ne sont plus de la jouissance pas nécessairement phallique, mais de la jouissance qui peut être létale, comme nous voyons dans la clinique de l'anorexie et/ou des toxicomanies. Averti aussi, nous dirons, que le désir a un prix qui monte ou descend selon l'époque, et que sa valeur ne peut pas être grande à une époque de jouissance ready-made, c'est-à-dire, de prolifération des objets prêts-pour-la-jouissance.

De l'acte à la pensée « plein de désir » et retour

Si nous revenons au séminaire VI, nous pouvons dire que le cas clinique qui aide Lacan dans son travail pour éclairer la structure du désir, c'est Hamlet, pas Shakespeare, mais Hamlet, le héros soumis au désir de la mère, et pas proprement au désir par la mère. Avec lui, nous apprenons l'importance du deuil dans la structure du désir : l'objet, à peine, perdu, a besoin d'être récusé, être refusé, comme objet d'amour, pour qu'il devienne le phallus comme signifiant impair de l'être vivant sexué. Quelle modification va déjà détecter Lacan dans la fonction père ? Si nous accompagnons pas à pas ce que dit Hamlet, nous trouverons d'abord un sujet inhibé dans son acte, en deuxième, le mélancolique et, enfin, quelqu'un qui a dû « arriver au phallus dans le réel, le phallus réel », pour accéder finalement au désir dans son statut d'acte.

A l'enterrement d'Ophélie, en avançant vers la grotte, Hamlet dit :

Qui est celui dont la douleur a une telle violence d'expression, celui dont les mots grandiloquents de tristesse invoquent magiquement l'aide surnaturelle des planètes et les immobilise comme des auditeurs blessés par l'étonnement ? Celui-ci c'est moi, le Roi du Danemark.

Il fallut qu'Hamlet donne un nom à la maison vide du désir, lieu jusqu'alors occupé par une jouissance obscure. À partir de cela, il a pu

passer à l'acte, parce qu'il n'avait pas besoin du « transfert comme ce qui n'a pas de Nom dans la place de l'Autre ».

Deux séminaires plus tard, Lacan lira la trilogie tragique de Claudel⁶ comme ce qui reste de l'Œdipe dans l'actualité. Être otage du verbe, déshérité par le père, il reste au sujet, seulement, de s'identifier au « Père humilié » et laisser ce que la pensée embarrasse. La mort comique, dans le premier cas. Il n'y a pas de semblants de tradition qui se fixent dans le nord du désir. Le plus-de-jour semble venir se substituer à la cause. Mais le désir insiste. Encore et toujours. Quelle est, maintenant, sa nature ? *Gedanken*, disait Freud. Pensée, dira Lacan. Elle est jeune, appartient à la troisième génération et elle est gravide. Gravide d'une pensée pleine de désir, une pensée qui fait retour de l'acte.

Il a fallu que Lacan invente son objet (*a*), d'une pure consistance logique, pour que les recherches sur le désir puissent avancer. Si dans un premier temps, il a été désigné comme « cause du désir », il deviendra de plus en plus « objet plus-de-jour », et encore « objet condensateur de jouissance », ce qui reste de la jouissance crue et nue au parlêtre. Depuis le séminaire *L'angoisse*, et plutôt avant, Lacan (1962-63) attire l'attention sur la fonction de séparation de l'objet qui s'interpose entre le sujet et l'Autre. Avant nous avons dit, de rigueur, que le désir ne vieillit pas. C'est aussi valable pour l'objet (*a*). S'il reste cause de désir et plus-de-jour, alors, il ne vieillit pas non plus. Mais il se laisse revêtir dans le fantasme avec les signifiants d'une époque, par exemple : « le couple parfait », la second life, Facebook - et pourquoi pas ? - « l'insémination artificielle », la « procréation assistée » et la « fertilisation in vitro ».

Dans son statut radical, c'est-à-dire dans le registre du réel, le désir est, de rigueur, manque d'objet. Dans sa fonction de cause, peut-être pouvons-nous dire que le désir se laisse envelopper, sans adhérer du tout aux enveloppes qui le recouvrent dans le fantasme. Cependant, une fois le désir travesti, il débouche comme symptôme sur la névrose. Dans cette

⁶ P. Claudel (1868-1955), *Partage de midi*, 1905, Paris, Editions Gallimard, 1997

mesure, à la différence du symptôme, il semble y avoir des enveloppes qui ne se dépensent pas.

Lacan⁷ (1960) a recherché si les analystes devraient attendre que la pratique de l'insémination artificielle des femmes avec le sperme des grands hommes devienne quotidienne, pour qu'ils comprennent finalement que le Père n'est qu'un signifiant, un « Nom de Nom de Nom ». C'est-à-dire, un être qui, de rigueur, il n'existe pas de nom qui convienne ; pour cette raison il faut une création. Quelques années après, à son retour à l'Hôpital Sainte-Anne (1971-1972), il attire l'attention sur le fait que nous serions témoins d'un embouteillage de sujets s'appelant « homosexuels » et demandent des rendez-vous aux analystes, pas pour repenser à mettre en question leur choix sexuel, mais pour rechercher pour quelle raison ils ne peuvent pas jouir et se sentir « des homosexuels normaux ». C'est un fait. C'est peut-être exagéré. Nous parlerons de l'embouteillage mais la recherche est grande et la plainte est strictement lacanienne. Et le désir ? Comme se présente-t-il dans ces cas ? Le désir d'enfant/du phallus reste, pas pour toutes les femmes, chez la plupart des femmes de manière indépendante de leur choix homo ou hétéro d'un partenaire. Dans plusieurs cas, ce sont justement les impasses et les obstacles dans la reproduction le premier moteur d'une demande d'analyse. C'est très curieux que beaucoup de femmes disent qu'elles doivent un enfant à la mère, c'est un retour à Freud. Obsessionnelles, elles ont des plaintes sur le retard interminable qui fait du désir d'enfant un désir impossible, hystériques, ces plaintes sont sur les partenaires et les enfants qui les laissent insatisfaites, c'est un retour à Lacan. Psychotiques, certaines ne se plaignent pas, mais elles utilisent un langage inventif qui accuse à l'Autre, le faisant exister de la façon la plus cruelle possible. Dans les trois cas, « la castration est (maintenant) sans le père ». Et cela produit des nouvelles enveloppes du symptôme soutenues dans des vieilles fantaisies pleines de désir.

⁷ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », 1960, dans *Ecrits, op. cit.*

Références Bibliographiques

Claudiel, Paul (1868-1955) Partage de midi (1905). Éditions Gallimard, 1997.

Freud, Sigmund (1920) Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine vol. XVIII.

Freud,S. (1923[1922]) Une névrose démoniaque au XVIIe siècle”

Lacan, Jacques. (1960) Subversion du sujet et dialectique du désir. « Écrits ». Éditions du Seuil, Paris, 1966

Lacan, J. (1963) Kant avec Sade. « Écrits ». Éditions du Seuil, Paris, 1966

Lacan, J. (1966) “De nos antécédents. « Écrits ». Éditions du Seuil, Paris, 1966

Lacan,J. (1958-1959) Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation. Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, juin 2013

Lacan,J. (1959-1960) Séminaire 7 : L'éthique de la psychanalyse. Éditions du Seuil, Paris

Lacan,J. (1962-1963) Séminaire 10 : L'angoisse. Éditions du Seuil, Paris

Lacan, J.(1964) Séminaire 11 : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Éditions du Seuil, Paris

Lacan,J.(1971-1972) “Conversas na Capela de Sainte-Anne”. In: Estou falando com as paredes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

-Lacan,J.(1976-1977) Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Aula de 19 de abril de 1977. Não publicado.

Shakespeare, William (1564-1616) Hamlet. Tradução Geraldo de Carvalho Silos. Rio de Janeiro : Ed. JB, 1984.

Soler, Colette (2003) Ce que Lacan disait des femmes. Éditions du Champ Lacanien, Paris,

Soler, C (2009) Lacan, l'inconscient réinventé. Presses Universitaires de France,

DÉSIR ET MÈRE

Du désir maternel à *lalangue* maternelle¹

Gladys Mattalia

L'analysant (si l'analyse, ça fonctionne, ça avance) en vient à parler d'une façon de plus en plus centrée, centrée sur quelque chose qui depuis toujours s'oppose à la polis (au sens de cité), c'est savoir sur sa famille particulière. L'inertie qui fait qu'un sujet ne parle que de papa ou de maman est quand même une curieuse affaire.

Jacques Lacan - Columbia University
1 XII 1975

Insensé maternel

Dès le début de son existence, dès ses premiers balbutiements, le sujet est assujéti à la jouissance maternelle. La mère est le plus proche et le plus intime, l'Autre primordial. Une *extimité* primordiale et fondatrice. Tout ce qu'elle est et dont elle a hérité est affectivement inscrit dans son inconscient et transmis dans la relation à son enfant.

La jouissance maternelle s'impose comme une loi insensée et singulière. Une « loi incontrôlée ² » liée au langage et antérieure à la loi du père. Le message maternel est une loi qui marque le destin, et les stigmates du mode de jouissance maternel se fixent dans l'être du prématuré.

Dans ses derniers enseignements, Lacan a baptisé cette loi *lalangue* maternelle ³. Il l'a écrite en fabricant un néologisme : *lalangue* et il nous en a appris les effets traumatisants, *traumatisme*. Traumatique dans ses effets de marque qui s'inscrivent sur l'être et le corps de l'enfant. *Lalangue* est un terme qu'il a maintenu jusqu'à la fin de son enseignement. Le concept de *lalangue* se réfère à la matérialité sur laquelle repose l'inconscient, et ouvre à une autre dimension que celle de l'inconscient déchiffré et structuré comme un langage. Dimension de hors sens mais pas hors jouissance, dont les effets/affects résonnent dans le corps.

¹ - Cet écrit a été orienté par le texte de G. Morel, *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel*.

² - J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1986, p.188

³ - A partir du 4 novembre 1971 (*Séminaire, Le savoir du psychanalyste* - « Je parle aux murs », Lacan forge le néologisme de "*lalangue*" qui prendra peu à peu valeur de concept, avec son point culminant dans *Le Séminaire, livre XX, Encore*.

La mère, en tant que génitrice et parturiente – « mères pondeuses ⁴ » - est un être de corps et la relation avec l'enfant est une relation réelle à laquelle il faut répondre, compte tenu des premières nécessités vitales de l'organisme. C'est une relation de corps à corps. « Organisme qu'il faut faire vivre mais surtout civiliser [...], la mère est la police du corps ⁵ », corps de l'enfant marqué par les signifiants de la jouissance maternelle, par *lalangue* maternelle. Avant d'être un sujet, l'enfant est un objet, *a*-sujet, dans les mains de la mère. « L'enfant commence comme sujet (assujetti) [...]. Il est assujetti par ce qu'il éprouve et se sent d'entrée profondément soumis au caprice de celle dont il dépend ⁶. »

Alors que la loi maternelle est singulière, la loi du père est universelle et a un effet séparateur et normativant sur le petit humain. La loi maternelle est modalement nécessaire. La loi paternelle est modalement contingente et nous savons les conséquences sur *l'infans* quand celle-ci est forclosée, non entendue, ou si tenue que le sujet reste prisonnier de la jouissance maternelle et dans l'impossibilité d'accéder à son désir. « Il n'y a pas de virilité que la castration ne consacre ⁷ » dira Lacan. La loi du père a un effet séparateur, rompt la *con-fusion* mère/enfant et oriente le sujet sur la voie de l'identité sexuée pour atteindre le troisième temps de la sexualité.

Une mère qui désire ailleurs, hors de l'enfant, s'absente, «*ferme ses crocs* » et ne fait pas de la métaphore infantile, le bouchon de son manque.

Lacan dit dans la « Question préliminaire » : « ce n'est pas uniquement la façon dont la mère s'accommode de la personne du père, qu'il conviendrait de s'occuper, mais du cas qu'elle fait de sa parole, disons le mot, de son autorité, autrement dit de la place qu'elle réserve au Nom-du-Père dans la promotion de la loi. »

Mais dans ses dernières théorisations, Lacan reconsidère la fonction Père. C'est un *sinthome*, « un entre autres », qui permet de nouer les trois registres de la subjectivité : imaginaire, symbolique et réel. Le *sinthome* a

⁴ - J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.

⁵ - C. Soler, « La mère dans l'inconscient » dans *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Editions du Champ lacanien, Collection ...In Progress, 2003.

⁶ - J. Lacan, *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998.

⁷ - J. Lacan, *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.

une fonction séparatrice et dans la clinique actuelle, nous rencontrons des sujets noués selon des formes particulières qui ne sont pas la structure œdipienne classique. Lacan a eu besoin de penser un au-delà de l'Œdipe.

Il faut que l'enfant ne soit pas l'unique désir de la mère, qu'elle ne soit pas comblée par la présence de l'enfant... qu'il reste en elle, quelque chose de la femme, qu'elle soit *pas-toute* mère, que la métaphore infantile n'obture pas chez la mère son *être de femme* - qui peut adopter de multiples semblants.

La mère suffisamment bonne, de Winnicott doit être, en plus d'une mère, femme. Il faut quelque chose de plus que le Nom-du-Père. Il faut que la métaphore infantile n'annule pas chez la mère son être femme, son pas-tout du désir féminin.

« Humaniser le désir », c'est faire que pour l'enfant son « désir ne soit pas anonyme », suppose d'une part, que le père consente au pas-tout féminin - le père doit être un homme - et, d'autre part, que l'enfant ne comble pas la femme. La mère doit être une femme, que « l'enfant ne sature pas le manque qui soutient son désir⁸. »

Ceci n'est pas posé comme loi morale, mais comme une nécessité structurale, pour que l'enfant ne reste pas enfermé dans la sphère du fantasme maternel et que les soins qu'elle prodigue à l'enfant ne l'empêchent pas de désirer en tant que femme. La métaphore paternelle - nom lacanien de l'Œdipe freudien - s'accompagne du constat que dans l'expérience, la mère ne soit pas dissuadée de trouver le signifiant de son désir dans le corps de l'homme ou dans tout autre lieu qui la touche ou, au moins, la frôle dans son pas-tout féminin.

Pour Freud la fonction maternelle concerne le fait irréductible, structurel et non mythique du complexe de castration, c'est-à-dire d'une perte de jouissance, jouissance pas-toute.

Les fonctions se répartissent ainsi : d'un côté, un objet de satisfaction primaire et de l'autre, une fonction limitative.

⁸ J. Lacan, *Le Séminaire, livre IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.

Ainsi, les post-freudiens donnent chacun une version de la mère dans la psychanalyse : celle dont le corps est plein d'*objets kleinien*s, celle des soins winnicottiens « une mère suffisamment bonne », celle-là de « l'amour primaire » balintien.

Conformément à ces doctrines, elle portera le poids des joies et des malheurs de sa fonction : coupable, absente, présente, terrifiante, dévorante. La gamme des semblants maternels est variée ; la palette se déploie d'une mère trop mère, *suffisamment bonne*, qui maintient prisonnier et captif l'enfant ou, à défaut, à une mère trop femme qui abandonne l'enfant ⁹. Et entre ces extrêmes, une série de nuances.

Tandis que les post-freudiens mettent l'accent sur la mère de l'amour, Lacan, lui, rétablit la mère dans son désir : il rétablit la femme, la femme du père, le désir de la mère.

Pour conclure, dans son au-delà de l'Œdipe des dernières élaborations, La (barré) femme, Autre, pas-toute occupée de l'enfant, pas-toute occupée de l'homme. Avec une jouissance qui la particularise : une jouissance féminine¹⁰. Un désir de femme chez la mère qui permet de limiter la passion maternelle pour l'objet enfant. Une mère, pas-toute pour son enfant, parce que son ambition phallique est divisée entre l'enfant et l'homme. Division qui permettra au petit humain d'assumer son sexe.

Nomination maternelle

Dans sa « Note sur l'enfant », Lacan parle du fait, constaté dans l'expérience, que l'inscription du sujet dans le champ du désir « [...] implique la relation à un désir qui ne soit pas anonyme [...]. De la mère : en tant que ses soins portent la marque d'un intérêt particularisé [...]»¹¹. Mais les modalités de l'anonymat ou de la nomination dans la théorisation lacanienne prennent différentes formes.

⁹ - Je recommande la lecture d'un roman de Georges Bataille : *Ma mère* (éditions Tusquets). Une mère non cadrée par la fonction phallique. Texte trouvé dans les papiers de Bataille et publié après sa mort.

¹⁰ - Lacan a attribué aux femmes, à la fin de son enseignement, quand il a construit les formules de la sexuation, deux domaines : un domaine phallique (Φ), et un autre domaine, non phallique $S(A$ barré). Un lieu bavard et un lieu silencieux. Les deux lieux sont nécessaires pour la constitution du sujet désirant que sera le petit enfant.

¹¹ - J. Lacan, « Notes sur l'enfant », dans *Autre écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp.373.

Lacan observe que la palette nominative est large mais aussi antérieure à la loi paternelle, antérieure à la métaphore paternelle et à la signification phallique.

Dans le séminaire *Le sinthome*, il introduit une variante que je veux souligner. Avec sa nouvelle théorie du sinthome, apparaît une nouvelle théorie de l'inconscient, l'inconscient est maintenant : trait, lettre, répétition, Un... et le symptôme sont la traduction d'une jouissance qui s'inscrit dans le corps.

Ainsi la loi de la mère génère la répétition. Un exemple de cela est l'enfant Mishima pris dans la jouissance maternelle, incarnée par sa grand-mère, qui marque le destin de l'adulte Mishima : sa façon de vivre avec ses idéaux (rétablir le Japon impérial), son mode de jouir sexuel (le Saint Jean dans la croix), sa façon de mourir (comme un samouraï).

Là où Freud pose le mythe d'un Dieu témoin de son propre meurtre, qui se conserve dans l'inconscient comme mémorial de la répression, où le père est agent de la castration et de la loi, Lacan interroge le mythe du Dieu-père qui donnerait les noms. Le père, non comme agent de la castration mais qui, dans sa fonction noue le symbolique au réel au moyen de l'acte de nomination.

Et les femmes ? Les mères nomment-elles ? Par quel biais Lacan vient-il à penser la nomination maternelle ? Ce n'est pas Dieu qui nomme, mais l'homme. L'homme nomme les choses du monde et le fait dans sa langue maternelle, dans sa *lalangue*.

Lacan dit : « [...] Adam était bien entendu une Madame, [...] il n'a nommé les bestiaux que dans la langue de celle-ci, il faut bien le supposer, puisque celle que j'appellerai l'Évie (e.v.i.e)... l'Évie que j'ai bien le droit d'appeler ainsi puisque c'est ce que ça veut dire en hébreu, [...] : « la mère des vivants ¹²».

Adam seul pouvait parler dans sa langue maternelle, celle du péché originel qui est la langue avec laquelle Ève a parlé au serpent.

¹² - J. Lacan, *Le Séminaire, livre XXIII, Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005.

Lacan conclut qu'il n'y a aucune langue divine pour la nomination. Seule existe la langue de l'homme qui est sa langue maternelle, une langue particulière qui a à voir avec *sinn*, avec le péché, avec le non-rapport sexuel.

La langue avec laquelle l'homme nomme est la langue du désir et de sa jouissance à elle, la mère. Du Dieu-père, Lacan nous conduit à la mère, à une femme et son bavardage à des fins de jouissance.

Le *sinthome* a pris la place centrale que tenait auparavant le Nom-du-Père.

Lacan, à cette époque, après les années 70, révoque tout ce qui a à voir avec le symbolique. Son pari est de définir l'inconscient réel. Le réel hors sens. C'est ainsi qu'il révoque Dieu, la parole devient bavardage et le langage devient *lalangue*. En définitive, le « symptôme supprime le symbole.¹³ »

Il considère, du côté d'Eve, sa langue comme bien imprégnée de son désir, et le symbolique devient alors le lieu des équivoques.

Lalangue, en un seul un mot, est la parlotte qui, plus que communication, est un objet de jouissance.

La création est l'œuvre des « pondeuses particulières ». S'il y a eu une mère particulière c'est en ce que son désir a marqué l'enfant, l'a marqué par sa singularité. La mère transmet le réel vivant de la langue qui supporte le symptôme de chacun.

L'exclusivité divine de la nomination été retirée au Nom-du-Père et la mère nomme depuis sa part femme-mère, depuis son côté pas-tout.

Cette nomination, maternelle, est chargée de pêché, de faute. La mère est un être dont le babillage, le bavardage, la lallation, dont la berceuse sont chargés de mots de jouissance.

Ses mots font entendre l'équivoque, la discordance féminine. Ces équivoques premières sont liées à l'ambiguïté du désir maternel.

Sin-thome où résonne l'appétit de jouissance maternelle, ce sont les premiers mots écoutés, exclamations péremptoires et équivoques qui pèseront sur le sujet d'une manière, parfois, fatidique. L'appétit de jouissance maternelle comporte l'inceste, la possession corporelle et sexuelle des enfants.

¹³ - G. Morel, *ibidem*, Chapitre IV

Lacan réécrit la Genèse où les femmes se trouvent dans une position centrale comme donneuses de *lalangue*. Le fils reçoit l'ordre/le mandat du père et la vocation de la mère.¹⁴

Ainsi la mère intéresse, non pour son côté nourricier ou protecteur, mais bien plutôt pour son pouvoir dans la relation au langage. Les mères sont la source même du symbolique depuis le lieu de *lalangue* et de ses équivoques. C'est la source de l'inconscient de l'homme-enfant.

Le sinthome est le principe de séparation d'avec la mère et c'est une façon de nommer ce que chez Freud nous connaissons comme l'Œdipe. Lacan a élaboré un au-delà de l'Œdipe. Cet au-delà est la nomination maternelle comme loi insensée et singulière.

Traduction : Anne Marie Combre

¹⁴ - Je l'ai lu dans le livre : *La Madre del Che* de Julia Constenia

DÉSIR ET RÉPÉTITION

Désir et répétition : pas-de-deux.

Dominique Fingermann

« L'inconscient, soit l'insistance dont se manifeste le désir, ou encore la répétition de ce qui s'y demande ¹ » c'est ainsi que Lacan, dans « Télévision » évoque l'inconscient : comme le "pas de deux" du désir et de la répétition. Le Dire de la demande se répète imperturbable, tandis que le mouvement du désir insiste, indestructible.

Que le désir soit indestructible est paradoxal, mais simple : s'il n'était jamais satisfait il dépérirait, et s'il était satisfait, il s'épuiserait. Donc, le désir est et n'est pas satisfait : paradoxe. Ses plus-de-jouir, divers et divertissants, ne tarissent jamais sa cause : la jouissance, réelle, inaccessible. Pas-de-deux : le désir vectorise le mouvement, le pas ; la répétition bute sur le pas (*il n'y a pas de*).

C'est toujours impressionnant de constater comment la langue fait montre de la structure ! L'étymologie et les variations historiques de la langue française démontrent comment le mot "PAS"- du latin *passus*, participe passé de *pandere* (étendre écarter...) - dénote d'abord le mouvement minimum de l'être humain, puis, la mesure, la trace, le passage, et enfin la forme privilégiée de la négation : « *pas* ». Un mot unique pour dire le mouvement et la négation, le désir et le principe de la répétition. Pas étonnant que Lacan décline la répétition comme « prétérition », c'est-à-dire la figure de style qui montre en niant.

La danse, de son côté, met en scène l'enchaînement du pas comme mouvement et suspension, rythme : discontinuité. La danse actualise le va et vient du mouvement du désir scandé par ses interruptions rythmées : pas de deux, mais le pas continue : *paso doble*, « *and the dance goes on* ». Pas-de-deux.

¹ Lacan, J. (1973). Télévision In: *Autres écrits*. Paris : Seuil, 2001, p. 514.

Du pas au nœud, une torsion : problème crucial pour la psychanalyse :
« C'est de cette torsion dont il s'agit de faire la topologie. »²

1-Désir et répétition ont fini par se constituer au cours des développements de la psychanalyse, comme deux concepts qui relèvent de son expérience propre et procèdent de la structure du sujet telle qu'elle se déploie dans l'expérience du transfert.

A première vue le désir indiquerait le mouvement et la recherche de la différence et la répétition connoterait le retour du même.

À première vue donc, une analyse initierait sa pérégrination, motivée par l'insupportable butée de la répétition et ouvrirait sur l'horizon du désir : « ne pas céder sur le désir ³ », enseigne Lacan.

Le désir est apparu comme incontournable dès les premiers pas de la métapsychologie freudienne, il est au fondement de ses esquisses de l'appareil psychique et oriente l'interprétation de l'inconscient. Côté Lacan, on pourrait facilement re-nommer toute la première partie de son enseignement (quand il relit Freud avec Hegel et Saussure) : « Subversion du sujet et dialectique du désir ». Le problème de la répétition quant à lui, surgit bien après dans la clinique du désir, autant pour Freud que pour Lacan, et il se repère d'abord comme un obstacle au traitement analytique de la névrose de transfert. Autant l'un que l'autre a commencé sa « *praxis* de la théorie » en développant la question/dimension du désir, et a dû produire un saut à mi-chemin pour localiser la pulsion de mort, comme principe de l'au-delà du principe de plaisir dans le cas de Freud, et, côté Lacan, pour démontrer que si le désir oriente la névrose et la structure, ce qui oriente la psychanalyse c'est le Réel. C'est donc l'élaboration du phénomène clinique de la répétition qui a occasionné tout autant la rupture épistémologique freudienne de 1920 que la discontinuité théorique de Lacan en 1964.

2- Lacan a repris l'articulation topologique de la répétition et du désir à partir de son expérience de la clinique et des développements obligés de la théorie qui l'oriente.

² Lacan, J. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001, p.199.

³ Lacan, J. (1959-1960). *Le Séminaire, livre 7 – L'éthique de la psychanalyse*. Paris : Seuil, p. 375.

Pas vraiment explicité dans le graphe du désir (bien qu'évoqué par le sens des flèches), c'est bien l'articulation topologique de la répétition et du désir que le tore montre dès le séminaire IX avec ses tours et son trou : ce sont les tours de la demande, sa *re-petitio* étourdissante autour de son Dire inaccessible qui permettent de cerner comme effet, le repère du désir et sa cause impaire. Lacan dans le *Séminaire 14*, présente ce nouage topologique comme 8 intérieur « double boucle du tracé de la répétition ⁴ ». Ceci n'est que le début de la fin, qui conduira jusqu'à la proposition borroméenne de ce nœud, qui grâce au Réel comme troisième permet d'écrire avec distinction le pas-de-deux du désir et de la répétition.

La répétition n'est pas simple manifestation, elle est structure : son point de départ et de partition. Le désir en tant qu'il est mouvement, est une conséquence, un effet d'une cause réelle, un « *pas de sens* » conséquent au « *pas-de-sens* ». La répétition est donc le nécessaire de la structure qui ne cesse pas d'écrire la butée sur le réel en jeu comme impossible. C'est comme rencontre qu'elle se produit, dit Lacan en 1964, contingente donc, car c'est forcément d'une manière imprévisible que le réel se manifeste, comme rencontre avec le « il n'y a pas de rapport », manquée donc : « Dans la répétition fut mise à jour la fonction de tuché qui s'abrite derrière son aspect d'automaton : le manque à la rencontre ici s'isole comme rapport au réel ⁵ ».

La répétition, de fait est toujours différente. Buter sur la rencontre manquée arrive toujours, nécessairement, mais toujours d'une manière imprévisible, incalculable. La répétition démonte les calculs du fantasme qui cependant s'entête à réduire son chiffre à sa formule magique de l'objet, et à suturer son trou avec son tour de passe-passe.

Pas-de-sens et même contre le sens (du désir) : c'est ainsi qu'elle se présente dans la clinique psychanalytique avant que l'entrée en analyse l'invite à faire trois p'tits tours au manège du *pas-de-sens* : la méprise du sujet supposé savoir et son impasse programmée : *pas-de-deux*.

La répétition ne cesse pas d'écrire le Un qui n'accède jamais au deux du rapport, elle « *ne se lie pas* », bien qu'elle permette que résonne, gong de

⁴ Lacan, J. *Le Séminaire, livre 14 : la logique du fantasme*, inédit (Cours du 15/02/1967).

⁵ Lacan, J. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse - Compte rendu du Séminaire 1964 - Autres Ecrits* - Seuil Paris 2001.

son insistance irrévocable, le « Y a d'l'Un » du réel qui ex-siste. La répétition fait différence, elle donne des nouvelles de l'Un qui ex-siste : rencontre toujours neuve.

Le désir comme effet « *se lie* » et relit, il connecte et semble faire lien avec l'autre, quand, de fait, c'est l'objet qu'il enlace, un objet contraint par l'interprétation fantasmatique : principe de monotonie et de « *mêmeté* ». Les errances du désir ne s'aventurent jamais trop loin du calcul fantasmatique et de l'enforme qu'il configure pour l'objet (*a*).

Le désir et son moule fantasmatique ne sauvent pas de la répétition, tout autant que dans l'expérience de la psychanalyse, le transfert, son vecteur et son travail propre ne soignent pas de l'imminence de la répétition.⁶ Au contraire, sa démonstration (celle de l'impasse du sujet supposé savoir) produit la limite de la série infinie, chemin unique pour que de l'impossible puisse se déduire l'ex-sistence du réel. C'est par cette voie là que le Dire de l'interprétation peut faire Acte : « l'acte ... a lieu d'un dire, et dont il change le sujet »⁷.

Qui se cherche dans le désir, y rencontre les mirages de la vérité qui donne sens à la vie, c'est néanmoins dans la répétition que se trouve cette dimension que Kierkegaard situe comme éthique et que Lacan précise comme « la différence, la distinction, l'unicité ⁸ », lieu temporel⁹.

Kierkegaard s'est aperçu que la répétition détenait une portée de révélation existentielle. C'est cette portée de signe qui intéresse l'opération analytique, indépendamment de la signification de ce qui est ainsi indiqué. Pour Kierkegaard la répétition est ontologique, elle révèle quelque chose de l'être du sujet ; pour la psychanalyse elle a une portée logique, index du parlêtre. Pour l'un comme pour les autres, elle oriente une saisie éthique : « La répétition est le mot de passe de toute conception éthique ¹⁰ », pose Kierkegaard, et d'ailleurs quand il rencontre la répétition, il ajoute : « je suis de nouveau moi- même ¹¹ ».

⁶ Soler, C. (2010) *La répétition dans l'expérience analytique*. Paris : FCCL-Paris, 2010, p. 13.

⁷ Lacan J. L'acte psychanalytique, Compte rendu du Séminaire Autres Ecrits

⁸ Lacan, J. (1961-62). *Le Séminaire, livre 9 – L'identification*, inédit (Cours du 06/12/1961).

⁹ Lacan, J. (1961-62). *Le Séminaire, livre 9 – L'identification*, op. cit. (Cours du 22/02/1967).

¹⁰ Kierkegaard, S. *Le concept d'angoisse*. Paris : Gallimard.

¹¹ Soler, C. (2010) *La répétition dans l'expérience analytique*, op. cit., p. 31.

Toutefois, si la philosophie extrait de cette temporalité paradoxale quelque chose qui revient, toujours actuel et unique, jamais passé ; si l'art et la musique usent de ses ressources pour produire le plus nouveau et surprenant, si la poésie joue de son rythme pour y placer sa rime et sa pulsation propre, en psychanalyse, le phénomène se présente la plupart du temps comme un trouble-fête !

Il se peut cependant qu'une analyse arrive à ce point de passe, soit à l'extraction de la portée éthique de la répétition, au-delà de sa redondance pathétique. La « répétition finale », comme le déplie Michel Bousseyroux¹², c'est quand la répétition passe à l'acte, « seule réponse capable d'en solutionner la contrainte ».

Nous pouvons donc articuler le désir comme effet de la répétition et la répétition comme effet du Dire ; la répétition du trait unaire comme effet de l'Un-Dire.

Un mot unique pourrait condenser les trois temps du Dire, de la répétition et du désir : *ENCORE !*

A condition de le déplier ainsi : *En-corps - Encore ! - Encore ? En-corps : le Dire - Encore ! De nouveau !* La répétition - *Encore?!*, le désir.

Et peut-être serait-il possible de poser que ce qui noue les trois est quelque chose de l'ordre d'un événement de corps : le symptôme.

3- Enfin, invitons à cette danse de l'Encore : M. Duras qui de par l'affect de sa « *pratique de la lettre* » peut surprendre et capter l'intérêt par son nouage singulier de l'événement, de la répétition et du désir. Désir et répétition trament la lettre et la musique de tous les romans, films et pièces de théâtre de Marguerite Duras. Son œuvre permet de saisir l'articulation de l'éthique de la répétition avec l'extravagance du désir : *pas-de-deux*.

Le Marin de Gibraltar (1952) – qui peut produire le “*ravissement*”, que la “*pratique de la lettre*” de M. Duras provoque chez certains - Lacan, entre autres - est un exemple paradigmatique de ce nœud de l'événement, de la répétition et du désir.

¹² Bousseyroux M. 2014 Lacan le borroméen- Eres, p.81

« Le Marin de Gibraltar¹³ » est le nom du désir rendu à sa cause, qui propulse Anna sur les mers et les continents à la recherche de l'instant d'amour que la rencontre éphémère avec le marin, dans sa contingence radicale, lui avait procuré un beau jour à Shanghai. Le narrateur de l'histoire, lui, interrompt un mariage « normal », au milieu d'un voyage en Toscane, pour accompagner Anna dans sa poursuite zélée, d'Italie jusqu'en Afrique en passant par les mers d'Espagne.

Le mirage de la rencontre avec le marin ou son reflet, répété, encore et encore, dans les ports et marines, ne cesse d'écrire la non rencontre nécessaire du "*deux*" mirobolant.

Suivant l'erre et le vecteur du désir, horizon par définition inatteignable, la traversée qui fend les mers bleues, vertes et noires, toujours recommencées, ne dispense pas Anna de son répétitif corps à corps érotique avec quiconque puisse lui donner des nouvelles de la passion de l'Un à jamais perdu ; l'amour pour le partenaire d'expédition, un vrai nouage, n'en est même pas dévalorisé.

Ce roman de l'exil amoureux met en scène les mouvements successifs d'une chorégraphie qui alterne la langueur avec la vigueur du désir d'un côté, et de l'autre, tout autant la rengaine de la répétition que le trouble de ses irrptions soudaines.

Désir et répétition se présentent ici dans leur entrelacement structural et paradoxal. Bien plus qu'une errance, comme fuite ou dérive, c'est une danse qu'Anna et ses partenaires (du désir, de l'amour, et du corps à corps) pirouettent sur l'erre de la répétition (la butée sur « Ya pas ») : 1, 2, 3, 4 – 1, 2, 3, 4 : *Je te demande... de me refuser... ce que je t'offre... parce que c'est pas ça.*¹⁴

C'est une danse qui permet que l'objet du désir virevolte, trois petits tours, et puis retourne comme cause, marquant le pas du Un de répétition qui évoque l'Un-Dire, celui qui ex-siste hors de tous les tours dits.

La poésie, tout comme l'amour et la danse, met en acte ce savoir-faire : tresser et entrelacer le sens et l'ab-sens, l'Un et l'Autre, encore et en-corps.

¹³ Duras, M. Le marin de Gibraltar. Paris: Gallimard, 1952.

¹⁴ Lacan, J. (1971-72). *Le Séminaire, livre 19: ...ou pire*. Paris: Seuil, 2011, p. 81.

Mais rien de mieux que la danse pour explorer et exposer l'alternance contrebalancée de la répétition et du désir : qui ne se souvient du Ballet *Cafe Müller* de Pina Bausch,¹⁵ immortalisé par le film de Wim Wenders,¹⁶ où une femme se précipite incessamment dans les bras d'un homme qui la laisse tomber, et elle, encore, toujours, se précipite dans ses bras, et il la laisse tomber et de nouveau elle... encore. *Pas-de-deux*.

Désir et répétition sont aussi les protagonistes du bal de l'Ambassade de France à Calcutta, où Lol V. Stein se trouve, disparue, ravie, exclue, sidérée face au désir (*de-siderare*) de son fiancé, Michael Richardson, et d'Anne Marie Stretter, la ravisseuse.

Le bal est le lieu de la danse et contredanse du désir et de la répétition que raconte *India Song*, long-métrage de Duras, de 1975.¹⁷ C'est le bal du désir hallucinant de tous les hommes, qui chacun à leur tour enlacent Anne Marie Stretter dans une séquence étourdissante de *pas-de-deux* : rumba, tango, *ragtime*, valse, 1, 2, 3... *pas-de-deux*. Bal inoubliable, à cause de la musique de Carlos D'Alessio,¹⁸ du regard de Lol V. Stein (celle du roman de 1964¹⁹) invisible, forclosée du bal et à cause du désir, appareillée avec l'au-delà du principe de plaisir.

De temps en temps, le bal fait silence, grâce à l'*adagio* du piano, grâce au cri monstrueux du Vice-Consul²⁰ qui déchire ce silence et le fait exister, et grâce au chant de la mendicante laotienne, incantation de *lalangue*, en contrepoint du drame du désir ; silences marquants ce pas hors temps de la répétition.

Le cri, la musique en décalage, les voix en off désynchronisées, le regard multiplié à l'infini par le miroir monumental qui reflète la salle de bal, participent de cette chorégraphie, ou la répétition du « *non rapport sexuel* » emboîte le pas au prochain rythme en cadence avec le désir.

4- Pas-sans le désir

¹⁵ Pina Bausch (1978). *Cafe Müller*. <http://www.youtube.com/watch?v=3WLazG0bQPI>.

¹⁶ Pina, Wim Wenders (2011). <http://www.youtube.com/watch?v=CNuQVS7q7-A>.

¹⁷ Duras, M. (1975). *India Song*, com Delphine Seyrig, Michel Lonsdale e Mathieu Carrière. <http://www.youtube.com/watch?v=laUM85wOcPA>.

¹⁸ Carlos D'Alessio (1935-1992) est auteur-compositeur de toute la bande sonore du film. <http://www.youtube.com/watch?v=t-emOQ1jBv8>.

¹⁹ Duras, M. (1964). *Le Ravissement de Lol V. Stein*. Paris: Gallimard, 1964.

²⁰ Duras, M. (1965). *Le Vice-Consul*. Paris: Gallimard, 1965.

La traversée d'une analyse ne sauve pas de la répétition, mais ne peut-on pas dire qu'elle en change le sens ? Changer le sans issue du pas de deux, en sens issu du Réel qui existe et avère le « Y a d'Un » : pas-sans le désir qui remet la cause en jeu, encore et encore. La répétition, commémoration de la jouissance « perdue » connecte l'Un du Dire à l'un de sens du Désir.

La traversée d'une analyse ne dispense pas le know-how : le savoir tenir bon, la barre du désir, pour que le cap au dire ne bascule pas sa lettre jusqu'au pire.

La traversée d'une analyse rend possible le décollage de l'adhésion fantasmatique à l'objet et des errances concentriques du désir à la mesure de son calcul. A chaque passe, nous nous étonnons avec Lacan : « comment un sujet qui a traversé le fantasme fondamental peut-il vivre la pulsion?²¹ ». De fait, la trouée du fantasme rend possible de nouer autrement l'événement, la répétition, et le désir.

C'est ainsi que cette opération peut avoir effet de désir « désir *de* l'analyste... désir d'obtenir la différence absolue²² ». Le désir d'obtenir la différence absolue, c'est un désir qui marque le pas de la répétition, comme pas de deux ; un pas qui ne perd pas sa *réson*, car il fait retentir, encore et encore, le Un d'ex-sistence. Ce désir inédit pourrait s'écrire dans la formule du Désir de l'Analyste selon le vecteur qui articule le S1 de sa production (coupé du sens) au « *a* » comme agent du pas de sens issu du Réel.

Au-delà du calcul il faut compter avec l'Un Dire, exception de tous les uns de répétition, qui fait résonner « le différent, distinct, unique », séparée.

Il faut savoir, se dépendre de l'horreur du savoir de l'Un tout seul, afin de pouvoir enfin se compter comme Un, pas-sans le savoir (insu que sait) qui saura délivrer au désir un peu d'extravagance.

Il faut danser : *pas-de-deux*. Et le pas-tout tend et détend le désir et... *paso doble*.

²¹ Lacan, Ja. (1964). Le Séminaire, Livre 11 – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris : Seuil, p. 258.

²² Lacan, J. (1964). Le Séminaire, Livre 11 – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris : Seuil, p.326

DÉSIR ET TRANSMISSION

Les paradoxes de l'être

Jorge Iván Escobar Gallo

Ceux qui s'attendent, à partir de ce titre, au développement d'une hypothèse en faveur d'une ontologie lacanienne seront vite déçus. J'essaye, tout au plus, de mettre en tension quelques expressions de Lacan : la première se réfère au « désir comme métonymie de l'être », avec une autre très postérieure, en concordance avec la destitution subjective comme résultat d'une cure. C'est une expression utilisée dans « Discours à l'École Freudienne de Paris », *l'effet d'être fort*, en rapport avec le protagoniste du guerrier appliqué et avec le Lacan de 1961 qui soutenait contre vents et marées son enseignement et son discours proscrits pour ceux qui décidèrent de revenir à l'Internationale.

J'ai trouvé ensuite deux autres expressions : le *faux-être* du séminaire XV et le *désêtre* de la « Proposition du 9 octobre 1967 » et du 'Discours à l'AFP ».

Ces quatre termes qui se réfèrent à l'être font série, trois d'entre eux le négativent. Ce n'est qu'à partir de la destitution du sujet à la fin de la cure qu'apparaît une positivation de l'être. Quel doit être le mouvement de la cure analytique pour que puisse se produire une positivation de l'être sans pour autant résoudre le manque, puisqu'il y a un inconscient irréductible ? C'est là que se situe le paradoxe que j'essaye de résoudre.

A mon sens, ces expressions sont cohérentes dans l'exercice de l'expérience analytique, elles ordonnent et tracent la tâche analysante que l'analyste autorise par son acte. Ces quatre expressions servent de balises, elles fournissent des points d'amarrage à la cure, au-delà du glissement métonymique que ces locutions peuvent laisser entrevoir. L'acte de l'analyste ordonne la mise en marche de l'analyse, à partir de son offre comme support de l'objet du désir, l'analyste attend que le sujet puisse obtenir un savoir, une élaboration signifiante, mais il y a une limite puisqu'elle laisse un résidu que nous reconnaissons comme vérité, résidu détaché du dévoilement du fantasme. Ces quatre expressions indiquent le bouleversement d'être jusqu'à

l'horizon qui se propose, pour le sujet, comme perspective dans le parcours d'une analyse.

Il faut préciser d'emblée que le sujet n'est pas l'être mais l'un et l'autre sont affectés du manque. L'expression 'manque-à-être du sujet' renvoie à la double division du sujet : divisé par le signifiant, mais aussi par la jouissance. Le sujet est l'effet mortifiant du langage, vidé de jouissance ; l'être renvoie à ce qui reste de substance, de corps non mortifié. Le terme parlêtre, c'est la tentative de rapprocher le sujet et l'être, de leur donner une certaine unicité. On sent bien ce qu'a d'insoutenable une division catégorique entre le sujet et l'être, de même qu'il est impossible de penser une solution de continuité entre le sujet et l'Autre, entre le désir et la jouissance ou entre l'Autre et *das Ding*, étant donné que le symbolique est inextricablement tissé avec le réel de la jouissance.

Le manque-à-être du sujet renvoie à la perte de jouissance, du fait même de son immersion dans la parole. C'est dans la rencontre traumatique avec l'Autre du langage que le destin de tout parlant se profile. A partir de là le manque se creuse et finit par se constituer en interrogation pour lui. La névrose est la question du sujet sur son être, sous la forme du *Que suis-je ?*. C'est une question adressée sur le plan du signifiant, elle se pose comme *être ou ne pas être*, elle accentue la division même parce que, dans ce registre symbolique, la réponse est introuvable.

Le névrosé souffre de son manque-à-être qui s'exprime dans de multiples avatars. C'est la source de l'univers de sa plainte, pas uniquement au début de l'analyse. La perte, en sapant son être, le met à l'horizon de sa recherche au moyen du verbe, se faisant cause du drame du sujet qui déroule sa question par les détours de l'Autre, en mettant à l'épreuve son manque. Mais, si c'est bien ce manque et sa position face au manque qui fabriquent la misère du névrosé, c'est aussi la cause qui pousse à l'expérience analytique.

Le manque-à-être assombrit la vie du névrosé ; d'où le tableau aux multiples nuances parmi lesquelles ressortent la tristesse, l'ennui, le doute, l'errance, le manque de la moindre complaisance et du plaisir de la vie ; ainsi se forment les malheurs en amour, au travail, cela favorise les inhibitions dans ses créations et dans ses liens. C'est à partir de là que surgit

l'hésitation amère concernant le sexe parce que l'interrogation sur l'être implique aussi la question sur la position sexuée.

Ces quatre expressions, qu'en raison du titre de la Rencontre, j'ai appelées « les paradoxes de l'être », posent le chemin de la cure, depuis le moins phi, depuis le manque au départ, en passant par son recouvrement par le voile du fantasme, jusqu'au dégagement de l'objet comme cause du désir où le sujet trouve la solution possible à la recherche sur son être.

Face à l'énigme que la névrose installe au cœur de son être, l'analyse propose au sujet, non seulement de se reconnaître dans la question même, mais, seule feuille de route pour trouver une solution qui, en rencontrant le chemin tortueux de l'Autre, puisse le franchir et trouver une réponse désaliénée. Cette question prend dans l'hystérie la forme d'une interrogation sur la féminité : qu'est-ce qu'être une femme ? Dans l'obsession, c'est une autre question : celle de la mort, formulée en termes de : suis-je vivant ou mort ?

L'analyse est la seule pratique que le sujet, toujours supposé dans la demande même de cette expérience, doit réaliser. Elle est rendue possible du fait de l'acte que réalise l'actualisation d'un acte premier, celui de son autorisation comme analyste, pour que l'analysant déplie la question qui le concerne. La réponse ne viendra pas du côté de l'inconscient, mais on ne peut l'aborder ni la résoudre sans s'occuper de ses formations puisqu'il faut traverser les mailles du symbolique pour mériter un peu d'être.

La question ouverte indéfectiblement par tout symptôme, prend pour le sujet la voie de l'Autre en cherchant à se reconnaître en lui. Comme l'Autre ne répond pas, c'est une autre question qui prend la relève sous la forme d'un « que me veut-il, que suis-je dans son désir ? ». Cette voie accentue la division du sujet, c'est pourquoi il s'agit d'hystériser le patient au début de la cure.

La psychanalyse introduit un effet d'éclatement sur le *cogito* cartésien en introduisant le présupposé de l'inconscient qui sépare l'être du sujet, en proposant à ce dernier une interrogation sur son être. En principe le sujet a une réponse faussée sur lui. Elle se soutient du confort de son fantasme qui n'implique pas du tout la pensée ; ce confort, c'est ce que Lacan appelle le

faux-être. Le parcours d'une analyse pousse le sujet, installé dans ce faux-être, à cette interrogation sur les embrouilles de l'inconscient, pour que quelque chose de l'être se réalise à travers une pensée qui implique de ne pas y être puisque quelque chose échappe à la pensée même. Ce reste qui est le produit de l'opération et qui subsiste irrémédiablement au niveau du faux-être du sujet et qui le fait détoner, c'est ce que nous appelons l'objet *a*. C'est la forme incarnée de la perte. Elle est incorporée par le sujet une fois qu'il a soumis son propre manque à la question par l'entremise de l'inconscient, en le réduisant ou mieux en mesurant sa butée et en forgeant ce que nous connaissons comme l'expérience subjective de la castration.

Au fur et à mesure que la cure progresse, l'Autre s'évanouit et face à son incompetence à pouvoir répondre, la solution viendra en partie d'une certaine consistance, du côté du corps, en termes pulsionnels. Il y a une élaboration à double voie, l'une signifiante, produit du déchiffrement avec une limite due à l'incomplétude de l'Autre, l'autre, c'est une épuration, une décantation du plus-de-jouir du sujet, tout aussi partielle puisque la vérité s'énonce par la parole.

Le transfert active l'aliénation établie entre l'être et la pensée ; il tend vers la rencontre du statut réel du sujet, au-delà de l'idéal, sur le versant de l'objet. Cette opération est possible grâce à la manœuvre de l'analyste qui se dégage de son acte ; il reproduit le sujet-supposé-savoir, support du transfert, mais ce savoir finit par démontrer son écueil, révèle sa face trompeuse et l'analyste en est réduit à ce support de l'objet qui fait la division du sujet en causant son désir.

C'est ce qui se joue dans le moment clinique de la passe ; le sujet-supposé-savoir y subit le *knock-out*, renversé par l'objet ; d'où le désêtre qui secoue ce fameux sujet-supposé-savoir présentifié par l'analyste. Autrement dit, celui qui, du fait du transfert, avait au départ, pour l'analysant, un certain être, au moment de la passe, il est évident qu'il ne l'est plus. C'est ce dégonflement du sujet-supposé-savoir que Lacan a appelé le désêtre. Dans le moment de la passe l'analysant subit les conséquences de ce qu'en lui, un effet différent se produit : c'est le moment de la destitution subjective, il chute irrémédiablement et pour toujours de la chaîne signifiante car il n'y a

pas de signifiant dernier pour emmitoufler son être, ce qui produit paradoxalement *un effet d'être et d'être fort*. Ce n'est pas une restitution de ce qui manque ni la suture de la division, mais cela le conduit à la fin de la demande et à une sortie de l'hésitation infernale qui l'habitait, vu la séparation catégorique et irréversible que le sujet obtient de l'.

« Le guerrier appliqué » constate, à sa façon, l'effondrement de l'Autre et sa supposée habileté face à l'hostilité du monde ; il découvre qu'il n'était pas suffisamment puissant, ce qui lui attribue, à la limite, un point de plénitude à entendre comme le meilleur moment, et une sécurité unique qui souligne qu'auparavant il profitait seulement de la faiblesse de l'Autre pour asseoir la possibilité de sa plainte. Tout ceci fait de Jacques Maast, le nom du guerrier, un sujet sans question, sans énigme et sans doute. Il ne se dispute pas avec l'Autre, il part, décidé, à la guerre et l'affronte sans grande peur. Profondément décidé, il fait la guerre et la vit sans hésitation. De plus, il se sent envahi par le plus surprenant des enthousiasmes face à l'adversité, doté d'une connaissance assurée qui lui permet d'apprécier la simplicité du nouvel ordre qu'il arrive à atteindre. Au milieu du chaos, qu'il habite comme guerrier, on trouve un sujet beaucoup mieux armé subjectivement face aux nombreuses contingences qui se présentent dans la guerre.

Mener une cure jusqu'à la fin, c'est vivre l'expérience du désarroi absolu dans cette excursion vers l'impossible, vers ce point limite, non dénué d'angoisse que Lacan a appelé aussi « l'horizon déshabité de l'être ». Assumer cela à la fin de l'analyse, c'est consentir à la tonalité de vide que le manque attribue irrémédiablement au sujet. Mais paradoxalement, cette tonalité de vide l'encourage aussi à supporter l'énigme de la relation sexuelle et à réinventer l'existence. Il peut y puiser la force pour affronter le malaise dû au fait de devoir supporter les différences symptomatiques de ses pairs, la confiance pour affronter le dispositif de la passe mais aussi pour supporter les conséquences personnelles et institutionnelles de l'absence de garantie. C'est aussi à partir de là, même si cela semble peu de choses, que surgit l'enthousiasme et la passion tranquille, seuls carburants du moteur qui alimente le cœur de l'Ecole, celle que nous acceptons d'hériter de Lacan et

pour laquelle nous parions depuis plus de quinze ans dans l'Internationale des Forums.

Traduction : Bernard Nominé.

Désir (*a*)bordé, désir déployé

Esther Morere Diderot

Tirée au sort en tant que passeur, c'est avec un effet de surprise teinté d'une certaine étrangeté que je reçois cette nouvelle, lors d'un coup de fil ! Je suis bien sonnée, par ce coup... S'ensuit alors une impression de joie mais aussi d'angoisse, emprunte d'un je ne sais quoi d'évanouissant. C'est bien une surprise, à la fois je cerne des passages logiques des derniers temps de la cure : Trois rêves de chutes, de longs mois d'une traversée de deuil, de vide, un vide hors-sens, que j'habite alors, me laissant traversée par cet éprouvé. Il y a aussi ce rapport à la psychanalyse, en changement, tant dans mon lien à l'Ecole que dans le travail analytique auprès de mes patients. C'est une traversée inconfortable, tempétueuse, dans lequel se joue ce vif, ce *a*-vif dans lequel je me situe. Ce « *vif* » je le retrouve dans ce que Lacan écrit dans sa « Proposition du 9 octobre 1967 » à propos de la passe dans le témoignage que recueille le passeur: « C'est à eux qu'un psychanalysant, pour se faire autoriser comme analyste de l'Ecole, parlera de son analyse, et le témoignage qu'ils sauront accueillir du vif même de leur propre passé sera de ceux que ne recueille jamais aucun jury d'agrément.¹ »

Ce terme fait connexion à un autre qui semble aussi m'habiter : « le bouleversement » qui se déclinera, avant, puis au moment de l'écoute de cette passe et enfin pendant le témoignage auprès du jury. Il y a bien eu bouleversement tout le long de cette expérience, qui s'accompagne d'effets du côté de mon propre désir d'analyste, frappant comme la marque d'un sceau le « s'autoriser ». Ce passe-âge clef dans lequel je suis prise, renvoie à ce que Lacan évoque également dans la Note sur le choix des passeurs où il avance :

« (...) que n'importe qui ne peut en interroger l'autre, même à en être lui-même saisi... Un risque c'est que ce savoir, il lui faudra le construire avec son inconscient c'est à dire ce qu'il a trouvé, crû

¹ Lacan J., *Proposition du 9 octobre sur le psychanalyste de l'Ecole, Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 255.

dans son propre, et qui ne convient pas au repérage d'autres savoirs. »²

Ici deux termes sont reliés, inconscient et crû... *dans son propre* ; quel drôle de terme d'ailleurs que ce crû. Ce mot, ce qu'il véhicule fait question, car est porteur de plusieurs sens. Une des traductions qui convient serait de son invention. D'autres significations en découlent, d'où sa richesse. Participe passé du verbe croire également, n'est-il pas à ce moment question d'un savoir, d'une position en changement, associée à ce mot « bouleversement » qui m'a traversé ; c'est-à-dire ce qui a pu passer inconsciemment dans cette passe et cette position de passeur dans laquelle j'étais prise. Position mettant en acte un certain détachement pour accueillir, recevoir ce témoignage sans y coller de trop près, et à la fois où se joue cette ébullition du côté de mon propre savoir inconscient, actuel, qui a permis une traduction et invention propre, de mon propre cru...

Reprenant ce « s'autoriser », du côté du désir d'analyste qui fait là une percée plus nette, je l'associe parallèlement à ce tournant où au détour du coin d'une rue, me vient à l'esprit cette patiente, que je nommerais la Belle endormie... Elle porte en elle quelque chose d'une beauté d'une époque ancienne, d'un autre temps. Ne l'évoquant que rarement en contrôle, elle est comme oubliée comme figée. Cela me semble alors insupportable, une petite voix m'interpelle : « ça suffit, ça tourne en rond ». Tel un ronronnement incessant, elle sommeille prise dans ce discours qui tourne en rond étant moi aussi dans une position similaire. Cet éveil semble alors convoquer le désir, du côté du désir d'analyste mais aussi va opérer sur le désir de cette analysante. Nous le verrons plus avant.

Belle endormie au désir en berne, en panne, plusieurs pans de sa vie, de son être semblent immuables... Nous pouvons penser à ce que Lacan évoque dans le séminaire *Le désir et son interprétation* en rappelant la formule de Spinoza : « Le désir est l'essence même de l'homme ». Dans la première séance de ce séminaire³, il rappelle d'emblée l'importance du désir, au sein de l'analyse comme thérapeutique. Ce traitement psychique se joue à

² Lacan J., *Note sur le choix des passeurs, lettre adressée aux A.M.E. de l'AFP*, Analyse freudienne presse, 1993.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, La Martinière, 2013, p.11.

divers niveaux du psychisme, sur les phénomènes résiduels et marginaux, le rêve, le lapsus, le trait d'esprit. Lacan ajoute que ces formations de l'inconscient et les mouvements divers au niveau du psychisme ont une importance considérable car ils mettent en jeu le désir.

En ce qui concerne la Belle endormie, comme du côté de son désir, il y a quelque chose de figé, d'engourdi, énergie du désir ? Si peu... Cela lui coûte tant, elle fait trois pas puis recule de quatre... Dans sa vie, tant ce qui touche sa formation professionnelle, que du côté de son rapport aux hommes, la voici toujours dans un mouvement de découragement. Un sujet semble être débordant, le carcan maternel dans lequel elle est prisonnière. Les séances auraient pu se poursuivre à l'infini, du côté de ce trop maternel, rien ne semblait pouvoir arrêter, suspendre cette hémorragie verbale... Plainte ô combien abyssale, me voici moi aussi prisonnière, ne sachant par quel bout attraper cette litanie, comment engendrer de la coupure...

Ce n'est pas sans penser à ce qu'écrit Lacan dans *Les complexes familiaux*, au niveau du complexe du sevrage. Son lien au maternel, si prégnant, pour la belle endormie n'est pas sans causer de ravages... Lacan rappelle ce que formule Hegel à savoir : que « si l'individu ne lutte pas pour être reconnu hors du groupe familial, il n'atteint jamais la personnalité avant la mort⁴ ». Tout achèvement de la personnalité exige ce nouveau sevrage. Pour que le complexe de sevrage soit totalement liquidé il faut pour cela l'abandon des sécurités que comporte l'économie familiale. Ce trop maternel, cet envahissement constant semble être un roc empêchant l'accès de la Belle vers son propre désir. Elle semble prise encore dans le désir de la mère, s'en défendant corps et âme et y revenant inlassablement.

Ce désir en berne, freinant ses élans, et ce ronronnement qui caractérise le transfert à un moment clinique particulier m'est insupportable... Ce qui se joue pour moi à cet instant précis rejoint ce que Lacan évoque dans le séminaire *L'éthique* : « que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir. » Nous y voilà ... « Si l'analyse a un sens, le désir n'est

⁴ Lacan J., *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Autres écrits*, Paris, seuil, 2001, p.36.

rien d'autre que ce qui supporte le thème inconscient... Destinée particulière exigeant que la dette soit payée⁵ ». Pour ma part, je considère que ma position jusqu'ici est trop discrète, je n'ose pas trop. Dans une sorte de hâte je balaye mes craintes.

A la séance suivante se produit un tournant avec cette patiente qui comme vous l'avez compris semble geler la pensée... Suite à certains mots qu'elle prononce, je lui renvoie une intervention, qui me surprend. Voici cet échange.

La belle endormie : « - *Je reste en pyjama, je ne fais rien... je m'ennuie* ».

Je lui renvoie : « *La nuit de l'homme* »... moi-même étonnée de cette intervention.

Elle : - *Hein... ?* Silence, elle semble interloquée, bousculée.

J'ajoute : - votre parfum...

Très rapidement j'interromps la séance introduisant une scansion.

Moment incongru, proche de l'absurde, de l'interprétation de l'ordre de l'équivoque. Ce parfum qu'elle porte, « *La nuit de l'homme* » avait été évoqué auparavant. Quel nom, n'est-ce pas, que celui de « *La nuit de l'homme* ». On peut l'entendre de plusieurs façons, cet ennui-nuit de-avec l'homme, portant sur elle un parfum d'homme, mettant en jeu son corps propre... ? L'ennui du soir tombant dont elle parle, ennui de l'homme ? De ce qui nuit ? de l'absence-présence de l'homme... et bien d'autres possibilités encore. Ce sera à elle de le dire.

On opère, lors de l'analyse à partir de l'équivoque, avec l'interprétation poétique, hors sens... Dans le séminaire *RSI*, Lacan donne une indication sur la direction de la cure en précisant qu'il ne faut pas nourrir les symptômes de sens. Les nourrir de sens serait interpréter ce qu'ils expriment : « Qu'est-ce que c'est que cette histoire de sens ?... C'est que pour ce qu'il en est de la pratique analytique, c'est de là que vous opérez, mais que d'un autre côté, ce sens, vous n'opérez qu'à le réduire ⁶ ».

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 368.

⁶ Lacan J. *Le Séminaire, RSI*, leçon du 10 décembre 1974, inédit.

Cette interprétation, *pas-de-sens* de l'interprétation reste suffisamment équivoque pour proposer une ouverture à plusieurs sens. Cela ne ferme pas le dire, mais ouvre à plusieurs possibles. Ce qui aura d'emblée un effet dans la clinique auprès de la patiente.

Lors des séances suivantes s'établissent d'autres connexions réduisant ce trop maternel et familial dans lesquels elle était enfermée, rappelant l'image des poupées russes où elle semble incluse sans permettre d'avoir un pied au dehors. Ce qui va aussi bouger, se déployer c'est la question du désir, certes un peu frileuse. Mais la voilà somme toute plus désirante, abordant des thèmes quasi inexistantes auparavant. J'en retiendrai deux : son corps, l'image de son propre corps, les affects éprouvés à son égard et sa relation aux hommes, notamment celle qui prime et où elle semble mettre toute son énergie : la position de la confidente. Nous pouvons penser alors qu'il y a peu de prise de risques à travers cette position de confidente... La relation amicale incluant certes l'amour mais sans confronter le désir du côté de la libido, du sexuel.

Lors des séances dernières un premier rêve apparaît. Il y a une certaine ouverture de l'inconscient, cela convoque aussi le désir. Lacan dans le séminaire le désir et son interprétation dit :

« Le désir ne fonctionne pas de façon réduite, du côté des normes, ni n'avance pas sur des voies tracées à l'avance, où nous aurions à le ramener quand il s'écarte. Il est contraire à la construction de la réalité, il se présente comme tourment de l'homme. L'histoire du désir s'organise en un discours qui se développe dans l'insensé. Ceci, c'est l'inconscient » ajoute Lacan.⁷

Pour la Belle endormie : quelques percées vers l'inconscient, ses affects, vers d'autres sujets. Moins lisse, moins ronronnante, une lumière, celle du désir aussi semble enfin fendre l'opacité d'un discours bien polissé.

Poursuivant sur ce thème, deux désirs ici semblent s'opposer pour elle, à ses sentiments amoureux ne peut se nouer le désir sexuel. Dans l'antiquité grecque pourtant Eros le dieu grec de l'amour, ne peut s'entendre sans *Himéros*, le dieu grec du désir sexuel. Tous deux sont jumeaux et sont présents lors de la naissance de Vénus, déesse de la beauté. Pourtant malgré

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, La Martinière, 2013, p. 564

la gémellité de ces deux dieux nous observons dans la clinique que ces deux-là ne s'entendent pas toujours ; Et que lorsque l'un se porte bien, l'autre peut être enlisé... Pour notre patiente, il s'agit de cela, le sentiment amoureux est présent. Nous pourrions dire aussi le désir du côté *Filia*, en grec, amour affectif. Celui-ci est en jeu dans ses relations avec ses confidents. *Filia*, l'amour selon Aristote, est le fruit du partage, de l'échange, du lien social. Amour apaisé, plus proche de l'amitié, c'est loin des affres de la passion qu'il se développe.

Nous pouvons alors nous interroger sur la place du désir sexuel, car le désir *Himéros* ici ne fait pas apparition et reste absent. Ce désir, en lien avec la question de la libido, domaine des pulsions sexuelles concernant les différentes zones du corps, convoquant la pulsion orale, anale mais aussi la pulsion scopique, invocante et j'ajouterais tactile. Nous pouvons penser qu'il s'agit ici de sa crainte de la sexualité, qui implique le rapport au trou du sexuel, dans ce qu'il peut avoir d'angoissant face à la castration. Mais aussi par rapport à la mort, à l'erre de la mort.

D'où ma position plutôt gelée face à la Belle endormie, par rapport à sa position face au temps qui semblait infini, comme le matériel amené dans une répétition perpétuelle. Le temps semblait figé, le discours bien polissé, le règne d'une certaine immuabilité faisait loi. Lacan évoque la question du lien entre sexuel et mort lors du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Il fait mention du fait que : « La réalité de l'inconscient c'est - vérité insoutenable - la réalité sexuelle. »

« Nous savons que la division sexuelle est ce qui assure le maintien de l'être d'une espèce... Il n'en reste pas moins que la survivance du cheval comme espèce a un sens. Chaque cheval est transitoire et meurt. Vous apercevez par-là que le lien du sexe à la mort est fondamental. »⁸

Donc la réalité sexuelle qui permet la vie est indissociable de fait de la mort qui l'accompagne. Réalité insupportable et impossible à dialectiser. Comment alors s'en défendre, s'en déjouer, si ce n'est dans ce leurre stratégique de suspendre le temps ? La cure permet ici d'insuffler un certain

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil poche, p.168

décalage face à ce discours immuable, d'y permettre un léger vacillement, d'amener pour elle un peu d'air frais face au bloc familial et maternel si prégnant... Et ceci ne peut s'opérer qu'à partir de la position de l'analyste qui ne cède pas sur son désir.

Nous percevons comment le désir de l'analyste qui a été abordé puis déployé, telles les fleurs japonaises dont parlait Lacan qui s'ouvrent au contact de l'eau, a permis d'aborder le désir côté analysant. Lacan reprend ce point lors du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* :

« C'est pourquoi derrière l'amour dit de transfert, il y a là l'affirmation du lien du désir de l'analyste au désir du patient... C'est ce que Freud a traduit en une espèce de rapide escamotage, miroir aux alouettes en disant, ce n'est que le désir du patient, pour rassurer les confrères. Lacan poursuit : « c'est le désir du patient, oui, mais dans sa rencontre avec le désir de l'analyste. Ce désir de l'analyste, je ne dirai point que je ne l'ai pas encore nommé, car comment nommer un désir ? Un désir on le cerne. »⁹

Nous avons tenté de cerner comment se sont rencontrés ces deux désirs, à partir du moment où j'ai été désigné passeur. Ce qui a eu comme effet un bouleversement subjectif, évanouissant. Cet effet de désir côté analyste a eu un effet sur le désir de l'analysante. Il a permis cette interprétation de l'ordre de l'équivoque où l'accent n'est pas à mettre sur le dire de l'analyste mais sur l'effet de désir observé dans la clinique de l'analysante. Dans l'après-coup nous pouvons dire que cette interprétation hors-sens est la réalisation en acte du désir de l'analyste et que cet acte a une portée sur le réel.

⁹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil poche, p.283

Désir et transmission : paradoxes

Antonio Quinet

Tout comme le manque, le désir inconscient, en tant que désir de l'Autre, se transmet de père en fils, de mère en fils, de génération en génération. Ce n'est pas la psychanalyse qui l'a découvert, c'est le thème central des tragédies grecques. Nous retrouvons chez Eschyle la phrase suivante à propos de l'héritage reçu par Œdipe : « Je pense à la faute ancienne, vite châtiée, et qui pourtant dure encore à la troisième génération », dit le chœur dans *Les Sept contre Thèbes*. Le désir lui-même est « daté » dit Lacan, reçu, articulé aux désirs de ceux qui ont occupé pour le sujet la place de l'Autre. Les signifiants avec lesquels le bébé est bombardé depuis sa naissance sont les signifiés du désir de l'Autre, véhiculé par celui-ci.

Le désir de l'analyste lui n'est ni un désir transmis de père en fils par la voie de la castration comme le désir inconscient, ni transmis d'analyste en analysant selon les modèles de la transmission par la succession.

Le désir de l'analyste n'est pas un désir en manque, c'est un désir positivé, le produit d'une analyse. Le désir comme manque se décline en désir insatisfait, désir impossible, désir prévenu. Le désir de l'analyste n'est pas marqué par la négativité mais par l'assertion : le désir de faire l'autre obtenir sa différence absolue – ce qui le fait divers, et de-vers, traversée par *lalangue*. Le désir de l'analyste ne se prête pas au collectif, il fait objection à la formation de groupe car il ne se prête pas à l'identification, ni avec un S1 qui puisse soutenir un Maître, ni avec ses égaux et rivaux fraternels.

L'émergence du désir de l'analyste dans l'analyse ne va pas sans le changement du dire de l'analysant – dire qui module ses dits. Ce nouveau dire survenu en analyse véhicule quelque chose de soi, original et unique. C'est à partir de lui que le nouvel analyste

véhiculera tactique, stratégie et politique dans la direction de la cure analytique.

Si Lacan indique que « le désir du psychanalyste, c'est son énonciation ¹ », c'est parce que celui-ci ne peut pas être dit, il n'est pas dans un énoncé. Il ne peut donc pas être transmis par une communication interpersonnelle, ni par virement bancaire, ni par vases communicants ou par radio transmission. Si ce qui est essentiel dans une analyse ne peut pas être transmissible, c'est parce que d'une certaine façon la psychanalyse est elle-même intransmissible, comme l'a dit Lacan en 1978 dans les Journées de l'École sur la transmission : « Tel que maintenant j'en arrive à le penser, la psychanalyse est intransmissible. C'est bien ennuyeux. C'est bien ennuyeux que chaque psychanalyste soit forcé – puisqu'il faut bien qu'il y soit forcé – de réinventer la psychanalyse ² ».

Là où l'analyse est intransmissible, se trouve le désir de l'analyste en tant que création – c'est ce qui permet à chaque fois de réinventer la psychanalyse.

Le désir de l'analyste, c'est le nom que Lacan a donné à ce qui mène un ex-analysant à faire s'analyser un autre sujet, soit à transmettre quelque chose de ce qui s'est passé avec lui dans son analyse. Le désir de l'analyste, c'est sa transmission. Ce désir de transmission ne s'épuise pas dans la clinique, c'est-à-dire, dans l'office de l'analyste de transmettre à l'analysant, par la voie de l'invention, ce quelque chose « *de soi* » qui s'est trans-mué dans sa propre analyse, et qui cause son désir d'être là. Ce quelque chose « *de soi* » qui résonne dans sa transmission, c'est le plus-de-jouir qui détermine son style comme unique. La psychanalyse est, paradoxalement, transmissible et intransmissible.

La résonance du désir de transmission, comme version du désir de l'analyste, c'est ce que dans le dispositif de la passe les passeurs

¹ LACAN, Jacques (1967). « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École » In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001, p. 251.

² LACAN, Jacques (1978). « Clôture du congrès de l'École Freudienne de Paris sur la transmission de la psychanalyse », inédit.

chercheront à passer aux membres du cartel de la passe, dociles aux résonnances diverses et particulières. Mais elle peut tout autant se faire entendre ailleurs dans et en dehors de l'École quand l'analyste s'engage dans la transmission de la psychanalyse. Le désir de l'analyste comme désir de transmission résonne aussi son style de savoir-faire avec *lalangue*.

À la différence du poète non-analysé, ce savoir vient de sa propre analyse. Il s'agit d'un savoir-faire concernant ce qu'il a reçu et écouté de *lalangue* avec laquelle il a été bercé, bombardé, en constituant sa propre *lalangue*. Et cela arrive même si on s'analyse dans une langue autre que notre langue maternelle. L'inconscient est trop malin pour se laisser apprivoiser par une seule langue – l'inconscient est *trans-linguistique*. L'œuvre de Freud en abonde d'exemples, dont le plus célèbre c'est l'*Ein Glanze auf der Naze* comme condition désirante construite à partir de l'équivoque translinguistique entre *Glanze*, « éclat » en allemand, et *Glance*, « regard » en anglais. Ce sinthome-écriture de Joyce est le meilleur exemple du translinguisme car il ne joue pas seulement avec *lalanglaise*, mais avec plusieurs autres langues.

Comme invention pour transmettre l'intransmissible l'analyste utilise des jeux de mots, des équivoques, la poésie de la langue, ainsi que son répertoire de mots d'esprit [*chistografia*]. Voilà ce qui l'approche du poète : « Chez le poète, dit Antonio Houaiss, on brise le lien de la transmission : l'individu, par instants, s'oppose à la société – consciemment ou non – et, à partir des mêmes processus de la langue-sociale – consciemment ou non aussi – crée ses valeurs individuelles, sa langue-individu : son style.³ » Cette distinction entre la langue-sociale et la langue-individu, on la retrouve chez Lacan avec *lalangue* partagée par un groupe et *lalangue-propre*. C'est à travers de *lalangue* propre – la langue-individu – que le style se transmet en psychanalyse

³ HOUAISS, Antonio (1948). *Poesia e estilo de Carlos Drummond de Andrade*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de documentos, 1948.

- la seule voie de transmission selon Lacan. Le désir de l'analyste par la voie du style se démontre dans le savoir-faire avec *lalangue*.

A un moment donné de l'analyse d'Hilda Doolittle avec Freud, celui-ci lui montre une statuette et dit à son analysante : « *Elle est parfaite, mais a perdu sa lance* ». Et Hilda nous raconte l'effet provoqué : « Il pourrait être en train de parler grec. Le beau ton de sa voix avait une certaine façon de sortir une expression anglaise de son contexte de telle manière que, quoiqu'il parlait anglais sans aucune trace perceptible d'un accent, il parlait tout de même une langue étrangère ⁴ ». Avec son énonciation, par où passe le désir de l'analyste, Freud arrache le mot de la familiarité de la langue-idiome pour indiquer la langue qui est propre à chacun, *lalangue* dialecte idiosyncratique. H.D. poursuit : « Le ton de sa voix, sa qualité chantante (*the singing quality*) qui subtilement se répandait par la texture de chaque mot parlé a fait que ce mot prenne vie dans une autre dimension ⁵ ». Dans la première lettre qu'elle a reçu de Freud, elle s'est étonnée parce qu'il lui écrivait en anglais et non en allemand. Et toute son analyse a été faite en anglais. En parlant sa langue, c'est Freud qui s'est placé comme étranger.

Toute *lalangue* est étrangère, *hétéra*, tout comme l'inconscient. Il en va de même pour la langue partagée pour ceux qui ont la même langue, les homophones, qui, dans ce sens, ne se distinguent pas des hétérophones. Chaque parlêtre est bombardé par une *lalangue* hétéra qui véhicule le désir de l'Autre et contient une jouissance qui porte sur son être corporel. Cette étrangeté de *lalangue* qui s'entend est peu à peu transformée en la sienne propre, par appropriation, mais dont le savoir-faire - qui constitue son inconscient - reste étranger. Ainsi, pour tout *parlêtre lalangue* parlée est, pour soi-même, simultanément familière et étrangère, tout à la fois propre et de l'Autre.

⁴ DOOLITTLE, Hilda (1956). *Por amor à Freud – Memórias de minha análise com Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 96.

⁵ *Ibid.*

Dans une séance, un analysant s'est entendu dire « Je suis un mauvais diseur de poésie » et a constaté, paradoxalement, que la poésie s'y faisait entendre avec ce néologisme sur le mal-dire de sa douleur.

Chaque parlant a une *lalangue* tellement sienne et unique qu'elle est donc étrangère à tous les autres – fondement du malentendu de la communication. Chacun a son propre dialecte. Manoel de Barros, poète brésilien, a nommé sa *lalangue* « *idiolecte manoeles archaïque* », et il dit avoir pour but d'« embrouiller les signifiances » – ce qui peut être une bonne indication pour les analystes. La langue propre peut aller très loin dans sa singularité comme la « *langue fondamentale* » de Schreber ou la langue de Joyce dans *Finnegans Wake*.

Outre l'équivoque de *lalangue*, qui embrouille la compréhension pour favoriser l'Inconscient, l'énonciation détermine l'énoncé. Hilda Doolittle écrit : « Je fais les fleurs et les mots signifier ce que je veux ». Considérer qu'il y a une communication parfaite parce qu'on partage une même langue avec un groupe, c'est une grande méprise car la langue et son énonciation « embrouillent toujours ».

L'Inconscient en tant que savoir-faire avec *lalangue* détermine le mode de transmission du désir de l'analyste à travers le style de chacun, dans la direction des analyses tout comme dans sa transmission en dehors du cabinet. Dans l'analyse, l'analyste doit être apte à faire savoir, avec les équivoques, allitérations, rimes, musicalité de *lalangue* dans la transmission du style dans ses interprétations, d'où Lacan propose l'interprétation poétique en disant que lui-même n'était pas « *assez poète* ». L'analyste peut toujours être un peu plus poète, et se laisser traverser par le savoir-faire du poème. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'il est poète, soit quand il se fait poème. Voilà pourquoi Lacan dit n'être pas assez poète mais poème. Le vrai poète n'est pas le sujet mais l'Inconscient. Dans l'interprétation poétique le sujet de la pensée cède la place au parlêtre qui, dans le caractère éphémère de l'acte, se laisse traverser par le poème.

La transmission du désir de l'analyste en dehors du cabinet doit aussi être orientée par la réinvention de la psychanalyse et par l'inconscient comme savoir-faire avec *lalangue* en tant que style. Le mot « *lalangue* » lui-même a été créé à partir d'un lapsus de Lacan et de la rime avec le mot « *Lalande* » au beau milieu de sa transmission dans le séminaire « *Le savoir du psychanalyste* ». Puisque Lacan croyait dans l'Inconscient comme un savoir qui se manifeste dans l'espace d'un lapsus, il a transformé *lalangue* dans un concept qui oriente la transmission de son propre désir d'analyste.

D'autre part, serait-il possible d'écouter quelque chose au-delà de ce qui est dit lorsqu'on passe d'une langue à l'autre ? Question de traduction – qui est aussi une question pour notre communauté plurilinguistique. Comment passer le désir de l'analyste entre deux langues distinctes dans la conception de l'inconscient, comment savoir faire avec *lalangue* ?

Pour qu'une analyse puisse avoir lieu, l'analyste doit être en état de disponibilité pour entendre *lalangue* de l'analysant comme une langue étrangère, bien que tous les deux parlent le même idiome. Cette même disposition doit aussi être présente dans le dispositif de la passe. En effet, elle est dans le fondement de la transmission dans la psychanalyse et de la psychanalyse : entendre et parler la langue de l'autre.

Les analyses dans une langue autre que la langue maternelle, pour l'analysant comme pour l'analyste – et j'ai eu l'expérience des deux côtés – ont des avantages et des désavantages. Le désavantage, c'est que le sujet ne manipule pas avec aisance toutes les nuances de la langue autre. L'avantage c'est qu'il n'est pas totalement collé à l'usage sémantique d'une seule langue, et peut naviguer plus aisément entre les langues et être plus disponible à la matérialité sonore des *lalangues*. Ce n'est pas par hasard que nombre d'écrivains-poètes fréquentent plusieurs langues, et certains font même des traductions, tels Freud et Lacan.

L'analyste peut apprendre avec le poète-traducteur Haroldo de Campos, qui propose le terme « *transcréation* » pour la traduction d'un texte poétique. Transcréation est une traduction qui n'est pas trahison mais création. Selon Campos, « le traducteur doit transcrire en dépassant les limites de sa langue, en étrangerisant son lexique, en compensant une perte ici avec une intromission inventive ailleurs ⁶ ». Dans cette conception, la traduction n'est pas seulement une perte. Là où l'intraduisible comparait, le traducteur crée. Ceci nous permet d'ailleurs de penser la question de la traduction de l'Inconscient – décrite par Freud dans sa « Lettre 52 », et maintes fois reprise par Lacan – comme une transcréation, une traduction de l'inconscient poète.

Comme traducteur de Lacan, cela fait trente ans que je bute sur le possible et l'impossible de cette tâche. On perd beaucoup quand la traduction ne suit que le sens – sens, qui est fondamental, mais pas suffisant. D'où le concept de transcréation pour que, lorsqu'on profite du savoir de *lalangue-cible*, on invente ce qui s'est perdu dans *lalangue-source*. Ceci n'exclut pas le fait que les intraduisibles doivent être accompagnés d'explications. Évidemment, cela exige qu'on étudie en permanence les langues, et un état permanent de disponibilité à *l'hétérité lalangagière* pour passer le désir de l'analyste.

Ces considérations sont importantes pour notre École plurilinguistique – où plusieurs collègues font ou ont fait leurs analyses dans d'autres langues, différentes de leurs langues maternelles – et qui a en son cœur le dispositif de la passe où l'on parle plusieurs langues. Ceci oblige les membres du cartel à être des polyglottes et des traducteurs-transcréateurs aussi, c'est-à-dire, des passeurs d'une *lalangue* à l'autre avec ses possibilités et impossibilités. L'ouverture à une autre langue devrait en plus être associée à la spécialité de l'analyste, ouvert à « *l'étrangère* » de l'inconscient.

⁶ CAMPOS, Haroldo de (1998). *Pedra e luz na poesia de Dante*. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 82.

« Ma patrie est ma langue », a dit le poète Fernando Pessoa. Le poète brésilien Caetano Veloso répond : « Ma langue frôle la langue de Camões » et ajoute que la langue n'est pas « patrie » mais « *matrie* », et conclut : « Je n'ai pas de patrie, j'ai une *matrie* et je veux une fratrie ». Au lieu de la fraternité unie par l'identification qui conduit vers la ségrégation comme dit Lacan, les analystes d'une communauté plurilinguistique de l'École peuvent se retrouver dans un ensemble ouvert d'une fratrie d'hétéro-parlants.

Traduction : Cícero Oliveira

Examen de traduction : Dominique Fingermann

Paradoxes du désir, paradoxes du passeur

Natacha Vellut

J'ai désiré répondre à l'appel à communications de notre rencontre internationale titrée « Les paradoxes du désir », pour saisir pourquoi, après avoir été passeur lors de trois passes – voici maintenant bientôt deux ans –, je n'ai pas (encore ?) désiré la passe pour moi-même. Au-delà de mon expérience personnelle, je crois qu'une logique est à l'œuvre, logique que je tente d'élaborer et de vous proposer aujourd'hui.

Le passeur *est* la passe¹. Cette formule forte de Lacan entre en paradoxe avec la définition de la passe comme « moment de savoir si dans la destitution du sujet, le désir advient qui permette d'occuper la place du désêtre.² » Le passant, bien qu'il soit aussi la passe, est convoqué comme sujet destitué en position de désêtre alors que le passeur est convoqué à être, être la passe. Autant dire que s'ils sont « *congénères* », ils n'ont pas la même fonction dans le dispositif.

Il me semble que le fonctionnement de la passe peut se saisir avec son ternaire, passant – passeur – cartel de la passe, comme dénouant et renouant le nœud RSI, ce qui a des conséquences sur le désir.

Une lecture de la passe comme nœud

La passe est comme un nœud, un nœud qui se dénoue et se renoue dans cet espace-temps spécifique, dans cet espace-temps inédit qui met en scène un dire autre, un dire autrement. Le dispositif de la passe fait apparaître la fonction même de nouage et les différents registres, réel, symbolique et imaginaire, qui constituent ce nouage. Le passant mettrait en valeur le registre imaginaire, le passeur

¹ La formule exacte de Lacan : « *d'où pourrait donc être attendu un témoignage juste sur celui qui franchit cette passe, sinon d'un autre qui, comme lui, l'est encore cette passe.* » Lacan, J., « Proposition du 9 octobre 1967 », in *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p.255.

² Lacan, J., *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.586.

le registre réel, le cartel de la passe le registre symbolique. Cela ne veut absolument pas dire que le passant soit uniquement du registre imaginaire, le passeur du registre réel, le cartel de la passe du registre symbolique. Chacun se déploie dans ces trois registres, mais dans le dispositif de la passe, chacun fait consister un registre en particulier. L'artifice du dispositif de la passe est un échafaudage qui cerne le vide du nœud, vide opaque de ce passage qui va du désir d'un analysant au désir de l'analyste, dont Lacan soulignait l'« ombre épaisse à recouvrir ce raccord [...] celui où le psychanalysant passe au psychanalyste ³ ». J'ai donc l'idée que chaque acteur du dispositif de la passe éclaire, à la façon d'un technicien chargé de la lumière dans une mise en scène, un registre en particulier.

Le passant met en valeur le registre imaginaire, il déploie son histoire, son historiote comme sujet, l'histoire de son analyse. Il transmet l'anecdote de son cas pour mieux la réduire, la dévaloriser. Il se débarrasse de toutes les identifications qui lui collaient à la peau, du moins on peut l'espérer. Il déconstruit l'idée d'un « moi » comme sa place de sujet. Il est destitué, dans le désêtre. Dans ce dépouillement même, il révèle *a contrario* la consistance des images et des identifications. Dans cette formidable réduction logique effectuée dans la cure et dite dans la passe, apparaît comme en négatif, en retrait, en soustraction, la masse imaginaire que le passant laisse choir. Cette « extraordinaire réduction ⁴ » est la réduction signifiante qui, d'un long parcours analytique a extrait les signifiants clés, ramassé un ou deux énoncés qui ont fait destin, cerné un point de vérité, et fixé une jouissance hors sens dans une fixation (avec un x) réelle. Le passant, sommé de se dire sans son « moi », d'apparaître sans son unité imaginaire, délesté de ses différentes identifications comme un oignon pelé jusqu'à l'os (si je peux me permettre cette image), est même débarrassé de son corps puisque ses dits se

³ Lacan, J., « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.252

⁴ L'expression est d'Albert N'Guyên dans *Des Bonnes surprises*, in *Wunsch 12*, juin 2012, p. 79

présentent sans son corps face au cartel de la passe. Cette absence fait résonner la dimension imaginaire comme superflue, menteuse, trompeuse. Le passant, séparé de l'Autre du savoir comme des autres, ses semblables, fait entendre la dimension structurante de l'image qu'il n'est pas seulement. Ainsi de mon expérience de passeur : à la fin du témoignage de chaque passant, me tombe dessus cette impression très forte, presque indicible qu'une vie c'est si peu, un destin c'est un mot. Une cure analytique courant sur de longues années se résume à une maigre mais décisive articulation signifiante et à un reste : un phonème, une lettre, qui n'a plus de sens. Cela me donne le vertige – au sens propre – et déprécie de beaucoup tout le bla-bla – évidemment – mais aussi nombre de conversations, romans, films, trop imaginairement boursoufflés. Un presque rien, un individu réduit à son squelette, rencontré dans la passe, met paradoxalement en lumière le bain imaginaire dans lequel nous patageons et parfois sombrons, sans vérité ni désir.

Quant au cartel de la passe, il occupe surtout la place du sujet dans le dispositif. Il est sujet d'un acte : la nomination (ou la non-nomination) d'un analyste de l'Ecole, sujet d'un dire qui nomme. Le cartel de la passe écrit la passe du passant à partir des dire des passeurs issus des dits du passant. Il lit cette écriture du dire entendu dans les dits. Du dire des passeurs issus des dits du passant, le cartel de la passe extrait un texte, texte qui est déjà là dans les dits du passant et qui commande tout le dispositif. Le cartel de la passe, en saisissant ce qui logifie le sujet-passant, se situe dans le registre symbolique. Ce cartel « ne peut pas s'abstenir d'un travail de doctrine » disait Lacan en 1967.

Pour ce qui est du passeur, c'est le réel de son corps affecté qui me semble au premier plan dans le dispositif de la passe. Son corps est le seul présent aux deux moments du témoignage : témoignage du passant au passeur, témoignage du passeur au cartel de la passe. Le passeur est l'individu dans son acception réelle : celui qui a un corps, évidemment un corps-image mais ce n'est pas ce qui compte dans la

passé, c'est son corps substance jouissante qui y est impliqué, son corps affecté, son corps écho au texte du passant. Je parle d'individu m'autorisant de Lacan qui y est revenu à la fin de son enseignement comme relevant de la singularité, d'une pure existence, d'une pure présence. Lacan a pu dire « *il existe des individus c'est tout* ⁵ ». L'individu est. Le passeur est la passe. Le passeur fait miroiter l'individu dans son versant réel. Il ne dit pas qui il est, qui il croit être. Il pourrait n'être personne. Le passeur fait résonner l'impersonnel de tout individu dans sa dimension de présence. Il est à en paraître inconsistant. Il est dans une position structurale d'énonciation qui n'est plus une position subjective. L'individu qu'il met en fonction dans la passe, est certes un individu unique, une différence radicale, comme tout individu, mais qui n'est ni reconnu, ni identifié dans la passe, puisque ce n'est pas de cet individu-là qu'il s'agit. Il met ainsi en valeur l'individu particulier qu'est le passant en lui prêtant voix, corps et affects. Le passeur prête son être de jouissance au passant, il prête son corps à l'inscription d'une autre marque signifiante que la sienne. Ainsi, quand lors de son témoignage un passant a l'idée – que je trouve tout à fait saugrenue – de s'adresser à moi comme « moi » ou comme « sujet », ne serait-ce que pour me poser une banale question sur ce que je comprends de ses dits, je reste sans voix : ma voix n'est déjà plus la mienne. Dans la journée qui précède la transmission d'une passe devant un cartel, je ressens de l'angoisse. Ai-je gardé mes notes, cette tentative d'écrire les dits ? Ne les ai-je pas égarées ? Je les cherche et les (re)trouve. La nuit venue, je rêve que j'ai les yeux fermés, collés, je ne peux donc ni voir ni lire. Au matin, je me réveille avec cet énoncé simple et clair : « je ne sais rien ». J'entends comme un écho de ce rêve dans l'interview de Denis Podalydès par Cathy Barnier et Marc Strauss pour nos journées. Denis Podalydès témoigne que sur scène il peut « s'acharner quelque fois à être à la limite du trou de mémoire », pour donner « l'illusion du présent », c'est-à-dire de l'être. Si j'ai rêvé (rêve, réalisation de désir) de ne pas voir, ne pas

⁵ Interview publiée dans le Magazine littéraire, février 2004.

lire, ne pas savoir, n'est-ce-pas pour partager ce même désir que Denis Podalydès : la présence et non le semblant, être plutôt que répéter, être plutôt qu'interpréter. Je suis, comme passeur, l'opérateur dans la passe de ce qui a opéré chez le passant (comme le désir de l'analyste est opérateur de la cure analytique). « Le réel n'est pas fait pour être su ⁶ » et je ne sais rien. Les dits du passant seront le dire de ma voix. Je suis, comme passeur, le réel de la passe.

La passe permet de dénouer les registres : les dits du passant sont sans corps face au cartel de la passe, le corps du passeur est sans dits face au passant et énonçant un autre dire que le sien face au cartel de la passe. La passe fait nouage inédit passant-passeurs-cartel de la passe pour saisir ce vide du nœud où peut se loger le désir de l'analyste⁷.

Le passeur comme réel de la passe : quelles conséquences pour le désir ?

La passe n'est pas commandée par le désir du passeur, elle est décidée par le désir d'un passant et vectorialisée par le désir de l'analyste. Comment le désir du passeur pourrait-il s'y retrouver sans paradoxes puisque s'y cumule ses paradoxes propres, les paradoxes du désir d'un passant et ceux du désir de l'analyste ?

L'expérience du réel en jeu dans la passe chavire le désir du passeur. Lacan avait remarqué que « cette expérience de la passe était pour tous [...] une chose absolument consumante, brûlante, absolument chavirée [n'est-ce-pas,] et ça se voit dans des effets qui étaient absolument considérables. ⁸ »

Après mon dernier témoignage devant le cartel de la passe, je rêve d'un œil de Bouddha et du texte de Lacan à ce sujet. Lacan, lors

⁶ Soler, Colette. *Les affects lacaniens*. Paris, PUF, 2011, p.138

⁷ La passe paradoxale (paradoxe: du grec para et doxos: au-delà du crédible, au-delà de l'opinion commune) en acte: dénouant RSI qui noue la vérité de l'existence de chaque un, renouant RSI autrement en dépersonnalisant le désir de l'analyste.

⁸ Lacan, Jacques *à l'École belge de psychanalyse en 1972*, in Wunsch n°11, p.73

d'un voyage au Japon, rencontre la statue d'une divinité bouddhique⁹ dont il parle longuement lors du séminaire X *L'angoisse*. De cette figure, Lacan fait l'illustration d'« un certain rapport du sujet humain au désir. ¹⁰ » Mon rêve signerait-il le désir de me dés-angoisser après cette épreuve de la passe ? La figure bouddhique, apaisée, asexuée, les yeux mis clos, peut représenter un dépassement de l'angoisse qui naît de la distorsion entre désir et jouissance. Cette sérénité affichée par la statue, comme par celui qui la contemple, suggère à Lacan que « cette figure prend le point d'angoisse à sa charge et suspend, annule apparemment le mystère de la castration. ¹¹ » Mon rêve peut aussi révéler un désir de m'y retrouver avec une certaine jouissance, de récupérer du plus-de-jouir, d'autant que dans ce rêve d'avant témoignage j'étais restée les yeux fermés. Grâce au rêve, je peux ainsi reprendre contact avec l'objet *a*, perdu de vue dans l'expérience de la passe, d'autant qu'« au niveau du désir scopique, celui où la structure du désir est la plus pleinement développée dans son aliénation fondamentale, [le désir scopique] est aussi, paradoxalement, celui où l'objet *a* est le plus masqué et où, de ce fait, le sujet est le plus sécurisé quant à l'angoisse. ¹² » Je ferai ainsi d'une pierre deux coups : reprendre contact avec l'objet (*a*) mais en le masquant suffisamment pour qu'il ne provoque pas trop d'angoisse !

Je ne me contente cependant pas de rêver de ce regard bouddhique, je rêve des dits lacaniens qui l'accompagnent. Dans mon rêve, ces dits apparaissent sous forme de texte, écrit que je n'aurais

⁹ Dans le *Séminaire X L'Angoisse*, Lacan évoque longuement, à la suite de son premier voyage au Japon, une expérience qu'il a eu dans un temple bouddhiste à Kamakura. Il s'agit de sa rencontre avec une œuvre d'art : la statue de la divinité bouddhique nommée Guanyin en chinois, Kuan-non puis Kannon en japonais. Cette divinité est toujours célébrée comme déesse de la compassion car elle écoute les pleurs et les gémissements des humains (comme l'analyste écoute la plainte mais pour en extraire la vérité. « Pour le recueillir d'un autre, il y faut autre dit-mension: celle qui comporte de savoir que l'analyse, de la plainte, ne fait qu'utiliser la vérité. » in « Note » que Jacques Lacan en 1974 adressa à ceux qui étaient susceptibles de désigner les passeurs). Elle a renoncé à l'état de Bouddha qui lui aurait permis d'accéder au Nirvana, état de pure contemplation qui l'aurait séparée du monde des humains et privée de leurs voix.

¹⁰ Lacan, Jacques, *Le séminaire, livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil, p. 257.

¹¹ *Le Séminaire X, op. cit.*, p. 278.

¹² *Le Séminaire X, op.cit.*, p. 376

pu lire dans mon rêve précédent. Le texte lacanien est sans illusion sur le dépassement de l'angoisse : il n'existe pas de désir achevé, atteint, il existe toujours un reste, réel qui n'est pas assimilable par le signifiant, et qui s'oppose à toute illusion de sérénité, tout sentiment de quiétude. Le texte lacanien révèle aussi l'irréductible de la cause du désir :

« si cette cause s'avère aussi irréductible, c'est pour autant qu'elle se superpose, qu'elle est identique dans sa fonction à ce qu'ici je vous apprend [cette année] à cerner et à manier comme cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair, qui reste nécessairement prise dans la machine formelle, ce sans quoi le formalisme logique ne serait pour nous absolument rien. ¹³ »

La chair du passeur nourrit le formalisme du dispositif de la passe. Si cette part de chair, cette livre de chair donnée – ou plutôt prêtée – à la passe, a des effets sur le désir du passeur, le chavirant, lui faisant perdre sa boussole, elle en révèle aussi l'irréductible.

¹³ Séminaire X, op. cité, p. 249.

DÉSIR ET PULSION

Désir, le destin de la pulsion

Esther Faye

Dans les premiers mois de son travail avec moi, et peu de temps après la première pause prolongée durant les vacances d'été, une jeune femme 'joue' à passer à l'acte – elle fait une tentative de suicide. Elle était venue pour voir si la psychanalyse pouvait l'aider à comprendre les émotions extrêmes et volatiles qui rendaient ses relations avec sa famille et ses amis si tendues. Voir si, en effet, la psychanalyse avait une réponse à son état de désespoir et de colère face à son échec apparent à obtenir l'amour de l'Autre, que ce soit celui de sa famille ou de ses amis. Son exigence d'être aimée était vorace, exigence qui se manifestait dans son souhait d'être bercée comme un bébé. Ceci fut démontré notamment dans ses premières séances dans la manière dont elle escaladait le divan comme si c'était un lit à barreaux. Il est par la suite devenu clair pendant la cure que son passage à l'acte était une tentative d'utiliser ce que Lacan a mentionné comme cet organe incorporel et mortel d'excès de vie – la libido qui était en elle plus qu'elle – pour faire « de sa mort, réellement... l'objet du désir de l'Autre. » Ainsi, donner corps à la vérité de l'affirmation de Lacan que « toute pulsion est virtuellement *pulsion de mort*¹ ».

Dans son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan présente la pulsion comme le quatrième des quatre concepts fondamentaux de l'expérience analytique. Ainsi, il met en évidence l'importance particulière de la relation de la pulsion au désir et au sujet qu'il constitue : ce désir est précisément le destin de la pulsion ; le destin de la relation du sujet au réel de désir que les pulsions mythifient : « ici qui fait le désir en y reproduisant la relation du sujet à l'objet perdu² ». Le rôle de la pulsion est de diviser sujet et

¹ J. Lacan, Position de l'inconscient, *Écrits*, 849, 848.

² J. Lacan, Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste, *Écrits*, 853.

désir, le désir étant alors soutenu par la relation à jamais méconnue entre cette division et l'objet qui la cause, l'objet (*a*), l'objet de la pulsion. Ceci est précisément la structure du fantasme.

La castration, qui est ce nouveau ressort que Freud introduit dans le désir, entraîne la soustraction de la jouissance de l'être vivant. Freud a appelé cela « *libido* » et Lacan l'a nommé « la présence effective, comme telle, du désir³ ». Cet organisme vivant ne peut devenir corps que par cette soustraction, corps dont il est possible de se servir par l'être parlant. Immortelle et indestructible, la libido est ainsi cette « *Chose* » incorporelle qui ex-siste au corps, et toutes les formes de l'objet (*a*), telle que nous le dit Lacan, ne sont que ses représentants, qui se lèvent pour elle « le plus profond objet perdu ⁴ ». L'activité des pulsions est ce qui constitue la relation incomprise de fantasme entre le sujet et les différents représentants corporels de cette chose incorporelle. De par leur activité le corps qui est venu sous l'effet mortifiant du langage est réanimé par une jouissance qui est désormais appelée phallique. Et tout ce qui ranime le corps, dit Lacan, ravive quelque chose de « la perte mythique » de la jouissance de l'être vivant, et doit donc être comprise comme le désir, car le désir est précisément le mouvement lui-même vers le Réel de cette jouissance, que la jouissance phallique et son émissaire – la jouissance des pulsions – représentent.

Constituant l'unique forme de transgression permise au sujet de ce côté du mur du langage, les pulsions et le fantasme qui les accompagnent, sont donc les moyens par lesquels le désir du sujet est soutenu. Mais seulement par une rencontre qui est toujours manquée, une rencontre avec ces remplaçants corporels résiduels de libido incorporelle, une rencontre qui, malgré qu'elle soit manquée, permet néanmoins au sujet de réaliser qu'« il y a une jouissance au-delà du principe du plaisir ⁵ ».

³ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 171.

⁴ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 222.

⁵ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 206.

Freud utilisait la notion grammaticale de voie, la diathèse, pour représenter l'activité des pulsions. La diathèse désigne la façon dont le sujet d'un verbe est affecté par l'action – ainsi la voie active d'un verbe est quand le sujet est l'agent de l'action ; la voie passive est quand le sujet est le destinataire d'une action ; et la voie réfléchie, ou, comme Freud l'appelle aussi, la voie moyenne, est quand le sujet est autant agent que destinataire de l'action. Freud peut avoir confondu la voie moyenne avec la voie réfléchie, mais, contrairement à la voie réfléchie moderne, le sujet dans la voie moyenne antique n'est pas antérieur, mais intérieur à l'action ; c'est en fait dans un temps intermédiaire, reprenant l'idée même de Freud que la pulsion, c'est un concept de frontière. Comme Roland Barthes explique, si nous prenons le mot '*sacrifice*' duquel je parle ici, la voie est active quand c'est celle d'un autre, telle que celle d'un prêtre qui sacrifie sa victime ; mais c'est la voie moyenne quand moi, la victime, me sacrifie. Je fais le sacrifice de et pour moi-même ; je suis à l'intérieur de l'action par laquelle je suis affectée.

Comme Lacan le met en évidence, la satisfaction du sujet par la pulsion requiert cette voie moyenne, temps intermédiaire où le sujet n'est ni le sujet actif ni l'objet passif de l'action. Bien que Lacan fasse référence aux voies de Freud comme de simples enveloppes, la pulsion n'étant qu'activité pure, l'élaboration lacanienne de la pulsion se fonde sur ce troisième moment reconnu par Freud, où le sujet grammatical disparaît pour faire place au sujet sans tête – la pulsion étant *a-céphalle* – dans le fantasme comme objet de la pulsion. *Machen* (se faire soi-même), et non *Werden* (devenir soi-même) comme chez Freud. Comme cette refonte subtile mais radicale de l'action de la pulsion par Lacan met en lumière, l'activité de la pulsion implique le sujet à son point le plus essentiel d'ex-sistence, comme jouissance pure. Pour se faire entendre comme voix, voire comme regard, expulsé comme merde, battu ... ou même « annihilé » comme le montre le cas dont je vais parler aujourd'hui – comme le moyen par lequel l'être humain se rend présent, c'est à dire, quand « le sujet même devient la

coupure [une déchirure dans la toile du réel] qui fait briller l'objet partiel dans son indicible vacillation ⁶ ».

Pour en revenir à ma patiente – ainsi qu'à sa tentative de suicide – elle est motivée de différentes manières pour faire apparaître le ça et, elle, se faire disparaître. Soit elle se pousse vers le bord d'un abîme, de l'autre côté duquel se trouve le réel de sa libido, le réel de son désir, et qui entraîne pour elle l'annihilation: les rencontres dangereuses et explosives qu'elle a souvent avec les voitures lorsqu'elle fait du vélo, une répétition de crises de colère violentes qui éclataient en elle contre sa mère ; la punition sérieuse et publique à laquelle elle faisait la cour, et qu'elle a reçue une fois des autorités légales à cause de son militantisme ; le traitement abusif et dégradant dans lequel elle se place lors de ses rapports sexuels, me disant : je préférerais m'exposer moi-même que celui qui abuse de moi. Ou bien, comme elle le craint, et comme elle le fait depuis la petite enfance, son annihilation imminente aux mains d'un autre – un intrus pendant la nuit – peur paranoïaque et terrifiante contre laquelle elle se défend, grâce à un état d'hyper-vigilance ainsi que grâce à une variété de rituels obsessionnels.

La sienne est une pulsion organisée autour de l'axe de « se faire abuser, annihilée ou humiliée, » illustrant ainsi la définition de la pulsion de Lacan qui la décrit comme « l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire ⁷ », un dire de l'Autre : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend.⁸ » Un dire qui était comme une sorte de commande pour elle, le dire de la voix de sa mère derrière ce : Tu as tout gâché ! Honte à toi !

Mais la terreur face à ce qu'elle s'imagine provenir de l'extérieur de son corps - quelque chose qui peut surgir du trou de la cuvette des toilettes de l'avion au moment où elle tire la chasse d'eau est au moins égalée par la terreur face à l'horreur de ce qu'elle s'imagine provenir

⁶ J. Lacan, Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, *Écrits*, 656.

⁷ J. Lacan, *Le sinthome*, 17.

⁸ J. Lacan, L'étourdit, *Scilicet* 4, 5

de l'intérieur de son corps. La terreur et l'horreur sont toutes deux liées à une secrète maladie cachée, dont elle soupçonnait les autres être au courant qu'elle la portait en elle, mais n'en parlaient pas par gentillesse, et cela devint le ressort d'une variété de peurs hypocondriaques lui faisant craindre que ses poumons, ses reins, sa poitrine et son sang ne lâchent. Une étrangeté inhumaine qui est sans cesse sur le point d'éclater, d'exploser, par sa voix aussi bien que par celle d'une autre voix bien particulière, et qui serait sa ruine et celle du monde.

Son corps est selon ses mots une « bombe à retardement ». Mais son horreur de cette Chose qui peut exploser de son corps si elle ne prend pas garde à elle-même, est strictement localisée dans un organe très particulier : le sang qui court dans ses veines. Banalement, elle est horrifiée à la pensée de développer des varices (le fait même d'en parler la perturbe car pour elle le sang qu'elles contiennent est « mort et stagnant »), et plus particulièrement qu'elles vont exploser pendant un accouchement. Cette représentation d'une jouissance étrange, menaçant toujours de revenir de l'autre côté du rivage qui sépare le réel du semblant, autre côté qu'elle a une fois représenté dans un rêve comme un holocauste nucléaire, est lié pour elle à l'histoire de sa conception et, par association de sa propre naissance, à son propre corps donnant naissance : une scène de sang mort et stagnant extrait par des shamans d'un corps malade, et dont est le témoin ; une mère qui, incapable de donner naissance à ma patiente dans son pays d'origine, l'a fait juste après cet événement sur le chemin vers l'Australie.

Cette horreur de sang mort et stagnant (vie et mort en un même organe) et sa connexion à ses ancêtres allemands, hantent ma patiente dans ses symptômes. Le poids horrifiant du racisme et du génocide qu'elle porte en elle, sa conception et sa naissance liées à la mort des autres est rendu présent de manière dramatique dans les mots qu'elle utilise lorsque dans un rêve elle discute du conflit Israélo-palestinien avec des amis. Ces mots qui lui font louper la séance suivante mais

qu'elle me lance enfin : NE M'ACCUSEZ PAS, JE SUIS ALLEMANDE ! Dans ces mots même qui clament son innocence, ironiquement elle ne peut s'empêcher de réaliser la culpabilité qu'elle avait assumé pour le compte de l'Autre allemand, son désir aliéné à l'exigence du Surmoi : JE NE DEVRAIS PAS ÊTRE VIVANTE SAUF SI JE M'ATTACHE LE PLUS POSSIBLE À RÉPARER LE MONDE CAUSÉ PAR NOUS. Dans ces mots elle est confrontée à elle-même en tant qu'objet-cause accusé de l'annihilation de l'Autre, de mon annihilation dans le transfert. Et son association la conduit à se souvenir d'une phrase dont les temps de conjugaison l'avaient intriguée lorsqu'elle en avait prononcé les mots il y a longtemps, un temps identifié par Lacan comme l'entre-deux, - le futur antérieur - du sujet divisé par la pulsion, et qu'elle apporte maintenant dans le transfert à son analyste juive : JE VOUS AURAI PORTÉ LA MORT.

À travers sa pulsion, elle tente de s'occuper du point-limite de ce désir en elle, la jouissance « inhumaine » qui est le « point essentiel de son ex-sistence » et qui revient dans ses actes, telle une passion destructrice. Par conséquent les scénarii fantasmés qui accompagnent ses rituels masturbatoires et au travers desquels elle essaie de se maintenir de ce côté du rivage de ses « désirs fuyants ». Le but de ses rituels masochistes n'est pas seulement d'atteindre l'orgasme ; c'est de se blesser et de s'humilier. Dans les scénarii, elle doit exécuter des actions dégradantes aux caprices d'un mâle en position d'autorité au-dessus d'elle ; ainsi elle se constitue en tant qu'objet dégradé, n'ayant d'autre choix que de se soumettre volontairement aux commandements de cet autre : lève-toi, tourne-toi, bois tes pertes menstruelles, etc. « Fais-le cent cinquante fois ou tu n'auras rien à manger. » À une fête, un vieil homme lui commande de faire l'amour avec tous les hommes présents, ou bien avec lui et ses fils pendant que les autres regardent, comme le requiert la satisfaction dérivée de l'humiliation publique. « C'est le truc le plus foutu (dit-elle), se trahir soi-même jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de soi à trahir. » S'étant enchaînée aux dures exigences de l'Autre avec qui elle s'adonne au jeu

fatal de l'annihilation - TU GACHES TOUT ! HONTE À TOI ! - elle tente de payer pour son désir meurtrier de sa propre abjection, espérant ainsi s'atteindre en tant que réel du désir de l'Autre caché derrière les mots de sa mère.

Beaucoup a changé dans la vie de cette jeune femme depuis qu'elle a accepté cette place dans laquelle parler de ses pulsions et de ses désirs. Mais au centre de la possibilité d'arriver à une relation différente au réel de son désir, le réel de ce désir mythifié par ces pulsions (et ici la pulsion principale de satisfaction est masochiste) a été son choix déterminé d'en parler à une analyste qu'elle sait être Juive. Une analyste à qui elle a un jour été capable de citer ces mots tirés de l'Eucharistie : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole et je serai guérie. » Ces mots révèlent le besoin d'un Mot qui pourrait être entendu lors de cette analyse, un mot qui non seulement pourrait l'absoudre - à ne plus être coupable d'un désir qui la porte vers une jouissance punitive - mais plus profondément, un mot qui ouvrirait pour elle une manière différente de se comporter face à ses pulsions, une manière qui lui permettrait de désirer plus librement, et sans tant de culpabilité.

Traduit par Claire Dumans (avec le contrôle d'Esther Faye)

Références bibliographiques

LACAN, J. (1973) L'étourdit, Scilicet 4. Paris, Éditions du Seuil

LACAN, J. (1966) Position de l'inconscient, Écrits, Éditions du Seuil

LACAN, J. (1966) La direction de la cure et les principes de son pouvoir, Écrits, Éditions du Seuil

LACAN, J. (1966) Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste, Écrits, Éditions du Seuil

LACAN, J. (1966) Remarque sur le rapport de Daniel Lagache :
"Psychanalyse et structure de la personnalité," Écrits, Éditions du Seuil

LACAN, J. (1973) Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, Les
quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse 1964, Éditions du
Seuil

Le désir de l'analyse et la pulsion invocante

Gabriel Lombardi

Avec l'autorité que lui confère le fait d'être aveugle depuis des décennies, un psychanalyste signale qu'au niveau de la voix on est nu. En effet, l'oreille n'a pas de paupières ni aucun sphincter. Comment apprend-on si bien à ne pas écouter ?

La réponse vient vite si l'on considère les possibilités qu'ouvre la question : qu'est-ce que c'est « ne pas écouter », est-ce déficit de la perception ou bien refus de la volonté, est-ce ne pas pouvoir ou bien ne pas vouloir ? L'inconscient, *une-bévue*, se situe précisément dans l'équivoque entre les deux cas, et la sagesse populaire en rend compte, « il n'est pire sourd que celui qui ne veut pas entendre ».

D'autre part, on s'est aperçu dès l'enfance que le dire, le fait de dire, entraîne des réponses de l'Autre, souvent des réactions de rejet, des réponses éducatives ou bien de domination intransigeante, et donc on ne dit plus ou on dit en dissimulant, on dit à moitié, comme par erreur. On écoute et on n'écoute pas, on dit et on ne dit pas, et souvent en même temps comme l'explique Freud dans sa *Psychopathologie de la vie quotidienne*.

Dire, écouter, devient acte, l'acte propre du parlêtre. Sous réserve que d'habitude on peut parler sans dire, et on peut entendre sans écouter. Ici s'installe l'analysable, quand cette division subjective devient pathétique, se fait symptôme du vouloir et ne pas pouvoir, ou du pouvoir et ne pas vouloir –dire, écouter. Alors une autre voix nous indique notre division, cette voix aphone mais souvent poignante qui signale le sentiment de culpabilité, conscient ou inconscient, qui est l'affect propre à la déchirure éthique du parlêtre comme *res eligens*. Ici se constitue ce *reus*, ce sujet divisé, ce sujet-symptôme qui permet à l'analyse d'atteindre son *réel*, un réel qui conserve un sens, celui d'un choix relégué.

L'organe de la voix

Même après les apports décisifs de Theodor Reik et de Jacques Lacan, on n'a pas beaucoup avancé en psychanalyse quant à l'emplacement de l'objet voix en tant qu'objet pulsionnel et cause du désir, sur lequel l'acte d'écouter/dire s'appuie et prend consistance.

Rappelons en premier lieu la complexité de l'organe de la voix pour autant qu'il puisse être séparé du corps et de la sonorité. Robert Fliess le prit à peine en compte quand, dans son article « *Silence and verbalization* » il considéra le silence comme un équivalent d'une fermeture sphinctérienne : la rétention des mots équivaut à la rétention excrétoire, le silence est anal-érotique ou oral-érotique. Dans la règle analytique, ce silence interrompt le flux des mots, et plus souvent encore, le flux des mots interrompt ce qui se joue dans le silence, dans une autre zone érogène.¹ Lacan fit un commentaire élogieux de ce texte :

L'excellent article écrit par le fils de Fliess - le compagnon de l'autoanalyse de Freud - Robert Fliess, dénomme d'une façon correcte ce qu'est le silence : c'est le lieu même où apparaît le tissu sur quoi se déroule le message du sujet ; c'est là où le rien d'imprimé laisse apparaître de quoi il s'agit dans cette parole : son équivalence avec une certaine fonction de l'objet (*a*).²

Mais Fliess ne visa pas proprement l'érotique spécifique de l'interruption du flux de la voix. Déjà dès son Esquisse Freud se référa cependant au cri, puis instaura un registre pulsionnel propre au sadomasochisme, en donnant finalement des indications sur l'incidence traumatique de l'ouïe dans la formation du surmoi. Lacan quant à lui, explique dès son premier séminaire, en lisant La dynamique du transfert, que quand le sujet se tait, c'est parce que la fonction de la parole s'incline vers la présence de l'auditeur, présence d'une oreille comme lieu où la pulsion se sertit dans le désir de l'Autre. La dimension invocante acquiert déjà une importance décisive à partir du séminaire des psychoses.

¹ Robert Fliess, "Silence and verbalization. A supplement to the theory of the analytic rule". *Int. J. Psa.*, XXX, p.1.

² J. Lacan, séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (inédit), classe du 17 mars 1965.

L'objet voix, dont la topologie complexe fut suggérée par Lacan, ne se découpe pas d'un mais de plusieurs sphincters et, ce qui est peut-être encore plus important, résonne dans un orifice sans sphincter, l'oreille. Sans compter pour le moment les tubes des bronches qui peuvent se fermer un peu, ou le diaphragme qui déclenche le soupir, il faut considérer le quasi-sphincter des cordes vocales, où peuvent se produire les phonèmes occlusifs ou fricatifs glottaux qui ressortent dans l'anglais, l'allemand ou l'arabe (*hello!*, *heil!*, *Hamas*). La langue et les dents forment un autre sphincter qui peut s'occlure totalement (*t* de *tonton*) ou partiellement (*d* de *doigt*), ou bien frictionner (*z* des espagnols de Madriz, phonème que nous, argentins, employons rarement) ; un autre sphincter, les lèvres qui souvent se closent totalement (*p* de *papa*) ou partiellement (*b* de *bébé*) ; le nez qui sonorise une bilabiale occluse intervient aussi (*m* de *maman*, qui laisse échapper par le nez ce que *papa* ne permet pas), en outre de l'occlusion linguo-dentale sonore (*n* de *nounours à la différence de t* de *tonton* qui est occlusive), et cetera. Tout cela quant à l'émission de la parole.

Pour écouter on a, dans le meilleur des cas, seulement deux oreilles et aucun sphincter. Parfois on compense ce manque en se couvrant les oreilles avec les mains, avec des bouchons, ou avec la surdité fonctionnelle auto-induite par un ne pas vouloir savoir résolu – chacun réussit le sien propre. Aujourd'hui on emploie aussi les oreillettes, la radio, le système de musique permanente en Amérique Latine.

Et troisièmement, si cela n'est pas assez, le corps même fait part de l'organe de la voix, pulsionnellement. Souvenons-nous de Lacan proférant des imprécations contre les psychanalystes anglais, leur reprochant être des « philosophes », parce qu'ils croient que la parole n'a pas d'effets : « ... ils ne savent pas que les pulsions, c'est l'écho (sic) dans le corps du fait qu'il y a un dire...³ ». De sorte que le registre invoquant, sur lequel s'appuie l'acte de dire, singularise, en

³ J. Lacan. Séminaire *Le sinthome*, Seuil, Paris, 2005, première classe.

chevauchant les pulsions et le corps. Le corps consonne, dissonne, résonne, danse à l'envers qui est son vrai endroit selon Artaud,⁴ se contracture ou déplace ses organes comme effet de la dissonance du dire ; étend, exporte, cède ou déporte ses organes, le regard et la voix.

Le dire, acte propre à l'être parlant, n'est pas la voix, il s'institue comme coupure dans les enchaînements de l'audible. Dans l'acte, la voix se fait aphone. Mais la voix est l'instrument du désir de l'Autre qui prend consistance dans le vivant, en se faisant cause de ce désir, qu'il incorpore et auquel il donne vie.

Des voix de la psychose au désir de l'analyse

Freud se questionna sur le désir grâce aux hystériques et à Charcot, mais ne trouva pas la vraie réponse, la réponse analytique, ni le désir de l'analyse, le désir résolu et auto-autorisé, sans sa rencontre avec la psychose de Wilhelm Fliess.

Le registre invoquant est celui qui permettrait à la psychanalyse de reconnaître son champ et son objet propre, son objet fondamental. Et d'aller plus résolument dans le sens de l'analyse sans "*psycho*" que désirait Lacan, l'analyse sans fiction, pour déplacer l'accent du « *psychique* » au « *tychique* » (*tychique*, ce qui se rencontre). Le signifiant n'est pas complètement inorganique, il est une torsion de voix. En *voquant*, le signifiant équivoque, et nous permet le peu de dialogue que l'on arrive à maintenir entre nous, les ici présents dans cet auditoire de Paris.

Ceci suppose réviser radicalement la version névrotique de l'objet, celle que présentent les philosophes anglais, qui ne distinguent pas le signifiant de ses effets. Et commencer par avertir que son objet fondateur, la psychanalyse ne le prend pas de la névrose sinon de la psychose. La voix de Fliess père, augurant à son ami Freud

⁴ « Alors vous lui réapprenez à danser à l'envers / comme dans le délire des bals musette / et cet envers sera son véritable endroit. » *Pour en finir avec le jugement de Dieu*. A. Artaud. A. Dimanche, Paris, 1995.

sa mort à cinquante et un ans. La voix du même Fliess, comme ce sera plus tard l'habitude en psychanalyse, accusant Freud de plagiat, et mettant ainsi fin à cette fertile amitié avant que Freud n'arrive à cinquante et un ans, au cas où. Aussi la voix de son fils, Robert Fliess, suggérant que son père abusa de lui quand il avait deux ans, qu'il le fit vraiment, que ça ne fut pas une simple fiction hystérique. La voix incriminante et punitive d'Aimée, en envoyant Lacan se réunir avec les hystériques de la psychanalyse qui « *s'imposent* » à Freud, comme il l'explique lui-même dans sa dernière Préface, celle de 1976.⁵ J'ajouterai, la voix de Jacques-Alain Miller, déjà en possession des « *droits moraux* » de l'œuvre de son beau-père, essayant de s'approprier aussi du champ et de la cause freudienne, en accusant Colette Soler de plagiat, et moi aussi au passage, à Angers, en 1996 – ceci est documenté, dans les *Inclassables de la clinique psychanalytique* -.

Il est souvent dit que l'objet voix s'impose à Lacan par l'expérience clinique de la psychose. Je me sens tenté de dire que le grand secret de la psychanalyse est que le désir de l'analyste est incité par le désir dans la psychose. Inspiré par les recherches de Julieta De Battista qui est en train de travailler sur l'histoire de la psychanalyse, des scissions, des disputes, pour autant qu'elles sont marquées par ce rapport, caché et évident, entre le désir de l'analyse et le désir dans la psychose.

Ce que Fliess fut pour Freud, Aimée pour Lacan, ce que le thème de la voix en rapport au père au moment de l'excommunication, les journées et débats sur la psychose en contiguïté avec chaque crise des Écoles que Lacan fonda.... C'en est trop comme pour continuer sans l'écouter. Il faudrait ajouter à cette liste ce que Cantor, avec ce frappant nom de famille, fut pour Occident, pour Gödel, pour Turing et

⁵ Maintenant, soit sur le tard, j'y mets mon grain de sel : fait d'histoire, autant dire d'hystérie : celle de mes collègues en l'occasion, cas infime, mais où je me trouvais pris d'aventure pour m'être intéressé à quelqu'un qui m'a fait glisser jusqu'à eux m'avoir imposé Freud, l'Aimée de mathèse. « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI » de 1976, *Autres Écrits*, p. 571.

pour nous tous, ceux qui ignorent comment il se fit qu'internet a envahi nos vies à partir du désir d'un fou à qui vint l'idée de logiciser la trame aphone des infinis actuels que produit le langage – l'expression « *le dire de Cantor* » apparaît trois fois dans « L'étourdit », le même nombre de fois que « *le dire de Freud* ».

On ne peut pas continuer à méconnaître l'influence du désir dans les psychoses sur le désir de l'analyste, celui-ci évidemment séduit par l'exercice de la liberté dans la psychose, même si c'est une liberté négative au sens défini par Kant dans sa troisième antinomie de la raison pure.⁶ L'obscur séduction de la folie a à elle seule un pouvoir lithique pour l'être parlant en tant que *res eligens*, car elle met en question à sa source, les liens sociaux. Le désir dans la psychose s'affirme, plus que dans n'importe quel autre type clinique, comme condition absolue, et c'est d'où quelques-uns nous nous sommes sentis appelés. Se séparer du fou, de sa position exceptionnelle, extraire de lui son auto-autorisation, autant que se séparer du père-orang outan pour le *parlêtre*, c'est pour l'analyste une opération constituante. De la folie, en ce sens, « on peut s'en passer à condition de s'en servir ».

Personnellement j'ai connu l'angoisse, ce qui pour moi fut l'angoisse la plus extrême, en écoutant, sans vouloir et sans pouvoir, une analysante psychotique. Ce qui me renvoya à ma propre analyse, interrompue prématurément quelque temps avant, comme effet de la dictature militaire en Argentine – mon analyste, Silvia Bleichmar, avait émigré. Ce ne fut que quelques années après cette expérience proche des voix de la psychose, que je me sentis raisonnablement autorisé comme analyste d'analysants névrotiques, psychotiques, puis aussi pervers. Non sans cette expérience de rencontre avec quelqu'un qui, clairement, avait la voix de son côté. Ça me prit un temps de me séparer de cette séduction de l'être, et reconnaître la limite de la folie, peut-être impossible à traverser pour moi. Ne devient pas fou qui veut,

⁶ Kritik der reinen Vernunft, livre II, section II, cap. II., Felix Meiner, Hamburg, 2001.

écrivit Lacan dans le mur de la salle de garde⁷. Ni un corps de fer, ni des identifications suffisamment puissantes, ni les complaisances du destin, ne m'aidèrent en ce sens. Faute de pouvoir me déprendre des liens sociaux, je devins analyste.

Je pose en passant une question, qui est sans doute en rapport : est-il sûr que la névrose soit la meilleure matière première pour produire des analystes ? Ne faudrait-il pas plutôt penser la névrose comme la forme troupeau de l'analysable ? La psychose, la perversion, en incluant la forme gay du désir, ne sont-ils pas des bons matériaux pour la formation de l'analyste ? Ces questions ont commencé à être prises en compte par différents auteurs et institutions, et à mon avis elles devraient l'être aussi dans notre École. Pour cela on devrait se positionner comme il nous convient éthiquement en tant qu'analystes, en évitant tout usage ségréatif du diagnostic, des types cliniques d'analysants et de passants. Il serait bon alors de questionner la double croyance étendue dans le milieu que la meilleure « structure » est la névrose, et que par contre dans la psychose tout est déficit. L'histoire en apporte tellement de contre exemples !

Il est intéressant de rappeler en ce point, ce principe freudien souligné par De Battista dans son texte *Le désir dans la psychose*. Les paranoïaques ne font pas des projets en l'air, ils se laissent guider par leur connaissance de l'inconscient et déplacent sur l'inconscient de l'Autre, l'attention qu'ils soustraient de leur propre inconscient. S'il s'agit d'une "*paranoia vera*", dès la perspective de Kraepelin, il n'a pas la voix de son côté, mais l'écoute et l'interprétation se trouvent de son côté, ce qui souvent, facilement, le laisse hors du lien social. Les autres croient qu'il est fou, mais même s'il est fou, il a sa certitude, il écoute les détails, et les interprète selon son désir, un désir qui se soutient à n'importe quel prix, dans l'exemple le plus radical que l'on

⁷ « Ne devient pas fou qui veut. (...) n'atteint pas qui veut, les risques qui enveloppent la folie. Un organisme débile, une imagination dérégulée, des conflits dépassant les forces n'y suffisent pas. Il se peut qu'un corps de fer, des identifications puissantes, les complaisances du destin, inscrites dans les astres, mènent plus sûrement à cette séduction de l'être. » J. Lacan en « Propos sur la causalité psychique », Écrits, Seuil, Paris, 1966, p. 176.

puisse imaginer, de caractère de condition absolue qui caractérise le désir.

L'analyste, le masochiste, et le fou

Si l'on peut définir l'être parlant comme *res eligens*, c'est parce que le signifiant lui ouvre la possibilité du désir, c'est-à-dire, la déconnection radicale et parfois absolue de toute nécessité, ce qui lui permet de trouver son destin dans le réel, en dehors de la loi. Le réel est sans loi, comme est sans loi le désir, comme est sans loi un choix, comme est sans loi le tychique, lancer une monnaie avec un désir préexistant, pile ou face, ça ne sera pas indifférent, mais un acte chanceux ou malchanceux.

Le signifiant, qui est l'inconscient en tant *une-bévue*, s'appuie ici sur la trame transfinie des torsions de voix que fournit la langue. L'analyste en tant que tel, comme le fou et le masochiste, a l'objet voix de son côté. De là il se fait cause et même instrument du désir de l'Autre. Rappelons la formule du discours analytique.

$$a/S2 \rightarrow \$/S1$$

Et aussi un commentaire important :

« La voix de l'Autre doit être considérée comme un objet essentiel. Tout analyste sera appelé à lui donner sa place, ses incarnations diverses, tant dans le champ de la psychose que dans la formation du surmoi. Si on situe l'origine du surmoi, peut-être beaucoup de choses deviennent claires ⁸ ».

Nombreuses sont les allusions de Lacan au masochisme éventuel que la pratique analytique offre à l'analyste, jouissance de laquelle il prend garde (« il se tient à carreau », écrit-il dans ses *Autres Écrits* p. 359), et non pas à travers un exercice spirituel particulier, ni à travers la prière, ni la pénitence, simplement par la fonction de son désir

⁸ « La voix de l'Autre doit être considérée comme un objet essentiel. Tout analyste sera appelé à lui donner sa place, ses incarnations diverses, tant dans le champ de la psychose que dans la formation du sur-moi. » J. Lacan, *Séminaire Des noms du père*, Seuil, Paris, 2005.

d'analyse, qui s'appuie sur la logique collective de l'École.⁹ Le masochisme, jeu de la voix qui l'excite en le divisant, qui l'arrache de sa destitution subjective, est une tentation futile et quotidienne pour l'analyste, comme pour Saint-Antoine dans le désert, dans le roman de Flaubert. Lacan confesse dans le séminaire VIII, que peuvent lui venir à tout moment des tentations diverses avec ses analysants les plus séducteurs ou répulsifs, mais heureusement, c'est-à-dire par choix, le désir d'analyse est plus fort, l'analyse est alors possible. Et il alla avec cette idée aussi loin que peut porter une analyse :

« ...mieux l'analyste sera analysé, plus il sera possible qu'il soit franchement amoureux, ou franchement en état de d'aversion, de répulsion, sur les modes les plus élémentaires du rapport des corps entre eux, par rapport à son partenaire... est possédé d'un désir plus fort que les désirs dont il pourrait s'agir, à savoir en venir au fait avec son patient, de le prendre dans ses bras, ou de le passer par la fenêtre¹⁰ ».

L'analyste en tant que tel ne passe pas à l'acte, il ne se dénoue pas du lien social, il n'élimine pas l'Autre comme réalisation de l'aliénation. Le désir de l'analyse n'est pas exercice négatif de la liberté, sa règle fondamentale est l'exploration méthodique, ouverte à la rencontre et au hasard, des limites de liberté positive effectivement praticable, non pas *être libre de...* sinon *libre pour...*, ou en faveur de... ce qui fait lien avec le désir instrumenté par la torsion de voix, et non pas sous la forme de la demande, qui est la dégradation névrotique de l'usage du signifiant. Le désir de l'analyste, lui aussi peut s'imposer comme condition absolue.

En effet, venu du désir indestructible de l'enfance comme la curiosité tubulaire de Cora Aguerre, incité, reformulé, réédité, *étourdit* par la rencontre avec cette folie dépersonnalisante mais civilisée qu'est

⁹ Ps. 348 y 359 des *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001. Dans la première il dit : « Cet acte qui s'institue en ouverture de jouissance comme masochiste, qui en reproduit l'arrangement, le psychanalyste en corrige l'*hybris* d'une assurance, celle-ci : que nul de ses pairs ne s'engouffre en cette ouverture, que lui-même saura se tenir au bord. »

¹⁰ J. Lacan, Séminaire VIII-Le transfert, Seuil, Paris, 1991, classe du 8 mars 1961, pp 220-1

l'analyse tout sec, cela mène d'habitude l'analysant à une vocation pour le questionnement, le dénudement, et éventuellement le dénouement (*desanudamiento*), qui est *lisis*, la *Lösung* de toutes les embrouilles qui gênent la réalisation du désir. Cette réalisation qui est facilitée quand les coercitions de la structure nodale sont réduites à sa forme la plus simple, irréductible, et consistante. On ne peut être heureux, fortunés - causalité par la liberté - que grâce à la structure, dit Lacan dans «Télévision ».

Le désir de l'analyse comme un destin de la pulsion invocante

Dans son dernier séminaire, *Dissolution*, Lacan met au clair que pour lui le désir n'est pas une catégorie obsolète. En ces temps de promotion capitaliste de la jouissance, où l'Autre n'existe pas même pour certains psychanalystes, ça vaut la peine de revenir à ce document, où loin de proposer des méthodes non analytiques de limitation de la jouissance, Lacan revient au désir comme un destin possible de la pulsion. Ce n'est pas toujours que le désir est défensif (prévenu, insatisfait, et cetera). Au contraire, la réalisation du désir peut satisfaire une pulsion plutôt que s'opposer à elle ; la jouissance pulsionnelle pourrait dans ce cas-là se sublimer dans le même acte de réalisation d'un désir, et d'un désir de désir qui s'inscrit dans quelque lien social.

Ceux qui, comme nous, exercent quotidiennement la psychanalyse, savent qu'il y a une satisfaction propre à l'activité analytique, difficile à expliquer, et que les analystes connaissent malgré tout. On la connaît et on la méconnaît aussi. Elle se produit au joint de la pulsion invocante avec le désir de l'Autre. La voix joue là un rôle essentiel, non seulement causal du travail analytique, mais aussi d'articulation de cet appel de l'enfance et de ce dire de l'analyse qui est compatible avec la destitution du sujet. Les analystes savent ce que la destitution subjective implique de « salubrité », comme dit Lacan, et aussi de satisfaction à proprement parler, de *Befriedigung* freudienne,

d'apaisement qui permet à l'être parlant de jouir d'une autre façon que l'être sujet. Dans le cas de l'analyste, très simplement, en cédant la position de sujet à celui qui vient le consulter. Dans ce moment, quand effectivement il reçoit son analysant, son mal de dents disparaît comme par magie, sa préoccupation pour telle ou quelle situation familiale, économique ou institutionnelle, se soigne en s'occupant de, en se destituant comme sujet, et en incarnant la voix de l'analysant. L'analyste cède la position de symptôme \$ à l'analysant, et celui-ci cède à l'analyste la voix, sur laquelle se soutient le semblant de l'acte analytique.

Je crois que l'idée y est dès le début dans l'invocation lacanienne, dans sa conception de la transmission de l'analyse, dans le jeu sur le silence et le mi-dire où il caractérise la position de l'analyste dans le lien social, et dans sa pratique d'enseignement pas *orale* à proprement parler, comme on le dit, sinon invocante ; lui-même évoque explicitement le geste du Christ dans la *Vocazione di San Matteo* de Caravaggio, qui peut être admiré pour 1€ dans l'Église de San Luigi dei Francesi - la lumière s'éteint, passées une ou deux minutes. Là-bas le Christ appelle Mathieu (Mateo), percepteur d'impôts, à adhérer à sa cause avec un geste simple. Caravaggio peint le Christ serein et décidé, et Mathieu, au moment juste de la division subjective, moment traumatique, de choix qui va impliquer un changement si radical dans sa vie. Cesser de travailler pour l'AFIP de l'Empire pour devenir disciple de l'homme le plus connu de l'histoire, puis son biographe, et cetera, c'est un moment très fort. Ici Lacan malgré tout, fait un appel aux névrotiques, pervers et psychotiques à adhérer à une cause encore plus simple que la religieuse - qui lie, relie, attache et englue - la simple cause d'écouter le signifiant dans la dimension propre que lui reconnaît l'analyse, la torsion de voix, l'équivocation, avec ce qu'elle a de libératrice : elle offre toujours une autre voie, un autre raccord, une autre orientation, aucune direction n'est totalement nécessaire pour la *res eligens*.

Ceci suppose de situer le désir de l'analyste non seulement en tant que fonction itérative, routinière, sinon en tant qu'elle s'incarne effectivement, chaque fois qu'un analysé vient lui donner corps et reçoit un analysant.¹¹ Non pas seulement parce que le dire de l'analyse a des échos pulsionnels, dans ce corps-là, sinon parce qu'il n'y aurait pas désir d'analyste sans une prise d'appui décidée sur la pulsion invocante, sur les échos dans le corps du dire de l'analyse.

Le désir de l'analyse n'est pas un désir pur pour des raisons diverses, entre autres parce qu'il se noue à une vocation, à une satisfaction invocante, à un destin d'analyste qui sublime quelque fixation perverse de l'enfance. Comme tout destin, il peut être oublié et laissé tombé, et revenir à la fixation, ou bien la résoudre d'une autre façon.

Heidegger note que la vocation *Ruf* manque de toute sorte de phonation, qui est destin (*Shicksale*) ou bien appel de la cure (*Sorge*), et qui signale l'état de débiteur du *Dasein*.¹² Du fait d'être philosophe, il ne put avancer pratiquement dans ce qu'est l'analyse, en restant attrapé dans la phénoménologie de la conscience, et pendant un temps, au service de ce discours extrême du maître vers lequel pousse la philosophie, dans ce « pour tous » qu'elle favorise dès Platon.

Lacan donne une version cliniquement profitable de cette aphonie de l'invocation, quand il explique la différence, inaudible sauf par l'injection métonymique du contexte, entre *tu es celui qui me suivra* comme un automate sans droit de choisir,¹³ et *tu es celui qui me suivras*, si tu le veux, j'invoque ton désir, je convoque ton être. Le « s » qui différencie un cas de l'autre est inaudible en français, mais non pour l'être (*esse* en latin) qui répond à l'appel en écoutant, par déduction, qu'il y a là un « s » d'invitation par lequel le désir peut devenir désir de désir, peut transmuter l'ennui du *esse* en *inter-esse*.

¹¹ Ceci quand il le reçoit véritablement comme analyste, quand il l'écoute et intervient en tant que tel, ce qui ne lui arrive pas avec tous les cas ni dans toutes les séances.

¹² Paragraphes 54-59 de *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993.

¹³ La troisième personne est non personne, explique E. Benveniste dans "La nature des pronoms", *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris, 1966.

Ou qui répond en comprenant qu'il ne s'agit que d'un mandat aliénant qui force l'obéissance due ou le rejet radical. C'est justement pour l'écouter sans *esse* que le psychotique, souvent, rend indépendante la voix de l'Autre, s'enfuit du discours, ce qui est le sens originaire d'écouter des voix (halluciner provient de *αλύω, αλύσσω*, s'égarer, aller se promener hors du « soi » reconnaissable, aller ailleurs avec les voix, possiblement lié et en tout cas partiellement homophone avec *λύω*, se dénouer).

Le dispositif de la passe fût conçu pour remédier à la difficulté que nous rencontrons de situer le moment de rencontre avec le désir de l'analyste, et non celui de l'Autre ; non celui du didacticien, sinon le mien, celui qui m'incite à écouter, intervenir et y mettre le corps pour me rencontrer avec l'analysant. Actuellement, je ne m'intéresse pas tant à l'inefficacité des analystes, sinon à la régularité avec laquelle ils méconnaissent son efficacité.

Cela me paraît déjà évident avec les participants du Collège Clinique, qui ne remarquent pas quand et jusqu'à quel point leur pratique a été proprement analytique – avec eux nous travaillons en ce sens l'élaboration logique du cas.

Mais aussi, et bien plus encore, ça attire l'attention qu'il y ait des témoignages de passants bénis comme AE par notre École, où on ne parle pas de comment il s'intéressa pulsionnellement, de comment il se sentit invoqué et appelé à officier comme analyste avec quelque enthousiasme à partir des effets didactiques de sa propre analyse. Il me paraît important de distinguer encore une fois en ce point, d'un côté les effets didactiques de l'acte du didacticien, avec ce qu'ils ont d'invocation et d'appel, et de l'autre l'assomption de cet appel, de ce désir qui peut même être ardent par moments. Que chez un analysant surgisse effectivement le désir d'écouter un Autre, de bavarder avec son inconscient, de rendre propice la rencontre entre des êtres parlants qui d'habitude sont condamnés à parler tout seul ou chacun avec son symptôme. Celui-ci est pour moi le miracle du destin d'analyste, que surgisse cette vocation... non pas de savoir, comme

Œdipe, sinon d'analyser qui est plutôt le contraire de savoir. La vocation de l'analyste est celle de désarticuler, décomposer, simplifier, trouver le trou aphonique du réel pour le caresser pulsionnellement, et puis éventuellement inventer dès ce bord, quelque savoir.

Dès cette perspective la passe est une commutatrice de l'analyse comme élaboration de la liberté négative ou pratique (se libérer *des...* imbroglios, des contraintes de la fantaisie, du symptôme, etc.) vers la liberté positive comme liberté *pour...*: être ouvert pour..., se laisser ou se déterminer pour, se destiner pour... Là où Kant l'appelle liberté cosmologique ou transcendantale, nous, nous pouvons parler simplement de la loi du désir, particulièrement présente en ce moment *thyrique*, et non *psychique*, dans lequel, de par sa rencontre avec un réel sans loi, le désir trouve une opportunité d'*être* la loi.

La liberté en ce sens est l'ouverture, la possibilité d'auto commencement d'un état, et c'est en ce sens même que j'entends le passage suggéré par Lacan du *reus* à l'*innocent*, qui n'a d'autre loi que son désir.

Traduction : Marcel Ventura

SAVOIR ET DÉSIR

Foucault avec Lacan

Armando Cote

«Le savoir se réfugie quelque part
dans cet endroit que nous appelons
pudeur originelle, par rapport à quoi
tout savoir s'institue dans
une horreur indépassable au regard
de ce lieu où gît le secret du sexe¹ »
Jacques Lacan

Foucault avec Lacan ne veut pas dire que la pensée de l'un est conforme à la pensée de l'autre. Entre les deux il n'y a pas de rapport. La question de la sexualité est au centre de cette non rencontre.

Lacan a été un lecteur rigoureux et constant de l'œuvre de Foucault, notamment de ses livres. Le seul auquel il a fait référence de manière explicite dans ses *Écrits* est *Naissance de la clinique*. Mais, dans une note de pied de page de la première version de « Kant avec Sade », Lacan renvoyait le lecteur à *L'histoire de la folie*. En 1966, pour la publication de ses *Ecrits* il l'enlève. Tous les autres ouvrages, même s'ils ont largement été commentés, comme c'est le cas de l'introduction des *Mots et les Choses*, ne figuraient dans aucun texte écrit par Lacan.

Lacan parlait de Foucault comme d'un « ami de longtemps ». Rappelons que Foucault étudiait la psychologie à l'hôpital Sainte Anne. Il obtient un diplôme de psychopathologie et de psychologie expérimentale ; dans les années où Lacan donnait son séminaire dans cet hôpital². Dans les années soixante nous trouvons deux moments

¹ LACAN Jacques, *Les problèmes fondamentaux de la psychanalyse*, 19 mai 1965.

² « J'étudiais la psychologie à l'hôpital Sainte-Anne. C'était au début des années cinquante. À l'époque, le statut professionnel des psychologues, dans les hôpitaux psychiatriques, n'était pas clairement défini. En ma qualité d'étudiant en psychologie (j'ai d'abord étudié la philosophie, puis la psychologie), j'avais, à Sainte-Anne, un statut très bizarre. Le chef de service était très gentil avec moi et me laissait une totale liberté: je pouvais faire n'importe quoi. J'occupais, en fait, une position intermédiaire entre le personnel et les patients, mais, je n'avais à cela aucun mérite, ce n'est pas le résultat d'une conduite particulière de ma part, c'était la conséquence de cette ambiguïté dans mon statut, qui faisait que je n'étais pas vraiment intégré au personnel si ce n'est que quelques années plus tard, lorsque j'ai commencé à écrire un livre sur *l'histoire de la psychiatrie*, que ce malaise, cette expérience personnelle ont pu prendre la forme d'une critique historique ou d'une analyse structurale » FOUCAULT M., Introduction, in DE, Tome I ; p ; 68.

forts de leur lien, le 18 mai 1966, Foucault assiste au séminaire de Lacan, *L'objet de la psychanalyse*, Lacan fait un commentaire du premier chapitre du livre où il parle des *Ménines* de Velasquez, c'est l'occasion pour Lacan de montrer comment *l'objet a* ordonne le tableau. Lacan ajoute sa touche au commentaire en parlant du deuxième tour du tableau. On y retrouve la topologie du sujet divisée et son lien avec le fantasme.

Trois ans après, en 1969, c'est Lacan qui assistera à la conférence de Foucault : « Qu'est-ce qu'un auteur ? » Plusieurs commentaires ont été déjà fait sur la brève intervention que Lacan fera à la fin de la conférence³. Il faut rappeler que nous sommes dans la période dite structuraliste dans laquelle Foucault et Lacan étaient malgré eux inclus. Lacan prend la parole à la fin de cette conférence pour souligner qu'il existe une « dépendance du sujet par rapport au signifiant ⁴ », ce qui n'a rien à voir avec la disparition du sujet ou sa négation. Cette dépendance est à l'origine du non rapport sexuel entre les êtres parlants.

Après cette intervention, à ma connaissance, Lacan ne fera aucune autre référence à l'œuvre de Foucault. En 1976, est publié le premier tome *L'Histoire de la sexualité*, Lacan ne fera aucun commentaire mais, ses développements sur les quatre discours, ainsi que les formules de la sexuation répondent largement au propos tenu par Foucault contre la psychanalyse.

Maurice Blanchot, dans son livre sur Foucault, écrit : « Foucault, que la psychanalyse n'a jamais passionné ⁵ ». En effet, l'intérêt de Foucault pour la psychanalyse est extérieur au champ analytique. Nous pouvons repérer deux moments bien distincts de l'emploi fait par Foucault de la psychanalyse. Le premier, en 1966, dans son livre *Les Mots et les Choses*, où la psychanalyse, à côté de l'ethnologie, occupe une place importante dans l'archéologie des sciences humaines. Puis, dix ans après, la position est complètement contraire. En 1976, dans *La Volonté de Savoir*, une offensive contre la psychanalyse est ouvertement

³ MILLOT, Catherine, *Le fantasme de Foucault*, in *Essaim*, N°10, 2002.

⁴ FOUCAULT, M., *Dits et Écrits*, tome I. Paris : Gallimard, 1994. Pp.820-821.

⁵ BLANCHOT, M. *Michel Foucault, tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986. p. 25

déclarée. Foucault a créé, en dehors de la psychanalyse, une utopie par laquelle il essaie d'imaginer un corps hors la différence des sexes, un corps rempli de plaisirs, un *ars erotica* lié à un savoir sur l'érotisme.

Dans les années 1990, un mouvement politique a pris *La Volonté de Savoir* au pied de la lettre, cette utopie prend corps dans la politique *Queer* aux États-Unis. Les militants de la politique *Queer* ont fait une lecture partielle de Foucault en isolant la notion de « déssexualisation du plaisir ». Politique qui veut gommer la différence, ils réclament une égalité symétrique à l'hétérosexualité⁶. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur ce point, mais les derniers livres de Foucault sur la sexualité montrent bien qu'il ne cherchait pas à créer un parti politique, mais questionner l'acharnement du monde moderne sur le sexe.

Je vais tenter de condenser les propos de Foucault concernant la sexualité. Pour Foucault, la sexualité et le sexe sont d'une certaine façon, une invention des temps modernes. Nous pouvons résumer ses derniers travaux sur la sexualité en trois âges : *les plaisirs*, qui correspondent à l'antiquité païenne, *la chair*, c'est le christianisme et *le sexe*, c'est la bourgeoisie. Dans *le plaisir* ce qui compte n'est pas le savoir, l'important est d'être tempérant, la différence entre les filles ou les garçons n'est pas un souci à cette époque. Avec *la chair*, l'âge chrétien, ce qui compte c'est la concupiscence, le désir est déjà mauvais. Dans *le sexe*, il y a un double jeu entre le corps objectif et la connaissance de soi, une connaissance scientifique. Entre les trois périodes il n'y a pas de rapport.

La thèse générale de Foucault concernant le dispositif de sexualité est que le mécanisme du pouvoir, dans les sociétés contemporaines, exige un contrôle étroit de la vie privée des individus et par la même une mise en œuvre d'un « dispositif » bien organisé susceptible de régir la pratique sexuelle, de même que la théorisation et sa médicalisation. Les deux derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité : L'Usage des*

⁶ Léo Bersani critique cette volonté de faire nation, de faire standard identificateur. Voir *Homos Repenser l'identité*, Editions Odile Jacob 1998

plaisirs et *Le Souci de soi* comportent une proposition pour résister au pouvoir de discours sur la sexualité.

La publication de *Surveiller et Punir*,⁷ marque un tournant ; en effet, la sexualité n'a cessé d'être mise en paroles dans les sociétés occidentales. Depuis le Moyen Age, la pratique de *l'Aveu* s'inscrit dans la procédure juridique, envahissant ensuite la littérature sous la forme de confessions, autobiographies, jusqu'à la psychanalyse. La sexualité a des rapports étroits avec la vérité depuis l'Inquisition, à travers la pénitence, l'examen de conscience, la direction spirituelle, l'éducation, la médecine, l'hygiène, jusqu'à atteindre la psychanalyse et la psychiatrie.

L'Occident a développé une *scientia sexualis*, par contraste avec *l'art érotique* secret et initiatique des orientaux.

Mais un des apports, de mon point de vue, le plus important dans l'Histoire *de la sexualité* de Foucault est celui qui concerne le pouvoir souverain et la transformation qui a eu lieu et dont nous vivons encore les effets. Avant le XVIIe siècle, le pouvoir utilisait un mécanisme de soustraction, il avait le droit de s'approprier une part de richesse, extorsion de produit, de sévices, un droit de prise sur les choses, le temps, le corps et finalement la vie. Ce droit qui finit par la peine capitale, avait un principe : *faire mourir et laisser vivre*.

Une très profonde transformation se produit ensuite dans ce mécanisme du pouvoir. Depuis le XVIIe siècle, le pouvoir ne prélève plus la vie, il veut produire des forces, faire croître et les ordonner, un pouvoir qui va s'organiser autour de la vie et sa gestion. Ses formes principales : les dressages des corps, une concentration sur des processus biologiques, les naissances, la mortalité la durée de vie. Le

⁷ « J'ai bien changé à partir d'une étude précise que j'ai essayé de faire, que j'ai essayé de rendre la plus précise possible, sur la prison et les systèmes de surveillance et de punition dans les sociétés occidentales aux XVIII et XIXe siècles, fin du XVIIIe surtout. Il m'a semblé qu'on voyait se développer, dans les sociétés occidentales, en même temps que les capitalismes d'ailleurs, toute une série de procédés, toute une série de techniques pour prendre en charge surveiller, contrôler le comportement des individus, leurs gestes, leurs manières de faire, leur emplacement, leur résidence, leurs aptitudes, mais que ces mécanismes n'avaient pas pour fonction essentielle d'interdire » FOUCAULT, M., *Sexualité et pouvoir*, in *Dits et Ecrits*, t. III. Paris, Gallimard, 1994. p.569.

principe de cette nouvelle ère : *faire vivre et laisser mourir*. Foucault forge alors un néologisme : le biopouvoir⁸. Le biopouvoir est accompagné de la disqualification progressive des rituels de la mort, de l'augmentation du nombre de suicides, comme si « une obstination à mourir » était apparue face au pouvoir du contrôle sur la vie.

Face à cette fascination pour la vie on assiste à la prolifération des technologies politiques qui investissent dans le corps, la santé, se loger, etc. Le paradoxe est que les sociétés s'arrogent un droit de tuer au nom des populations, pour préserver notre vie nous devons tuer ; une fascination du génocide est née.

A présent, les violences liées au sexe et au genre montrent bien que la question de la sexualité fait toujours symptôme. Elle est un effet de la bio-politique qui est une manière de contrôler l'effet social du non rapport sexuel. Les statistiques sont éloquentes, selon le rapport de Médecins du Monde⁹, sur notre planète, une femme sur cinq subira un jour un viol ou des attouchements sexuels. En Asie, quatre vingt dix millions de femmes manquent dans les statistiques démographiques, conséquence des avortements sélectifs ou des infanticides au nom de la préférence pour l'enfant mâle, entre cent et cent quarante millions de fillettes et femmes ont subi une mutilation génitale pour des raisons culturelles et religieuses¹⁰.

Le libéralisme des mœurs, la presque disparition des interdits, a produit, parallèlement, une émergence d'une cruauté sur la sexualité propre à notre époque qui pose la question des limites, où trouver une limite concernant le respect de l'autre ? Les droits des hommes et les droits des enfants tentent de faire barrage à ces débordements de jouissances dans le monde.

Le sexe est devenu un enjeu politique par cette technique de la gestion de la vie, le contrôle de la sexualité relève de la discipline du

⁸ Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique - résumé du cours au Collège de France* In Annuaire du Collège de France, 79e année, *Histoire des systèmes de pensée*, année 1978-1979; *Dit et écrits*. Vol. III. Gallimard, 1979.

⁹ *Prévention et réponse aux violences liées au genre*, Médecin du Monde. 2014.

¹⁰ *Violences lié au genre*. Médecin du Monde.

corps et de l'autre, c'est un pouvoir propre à la régulation des populations. C'est au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle que la sexualité est poursuivie jusqu'au plus petit détail. Pour montrer cet acharnement sur la sexualité et sur « le vrai sexe¹¹ » Foucault va publier les mémoires d'Herculine Barbin, l'histoire d'un hermaphrodite¹². Foucault y souligne l'importance de la place de la médecine dans cette tâche de définir un vrai sexe¹³. Pour Foucault, cette idée d'un vrai sexe est loin d'être tout à fait dissipée. Un état diffus dans la psychiatrie, la psychanalyse et la psychologie persiste encore aujourd'hui entre le sexe et la vérité. Pour Foucault, la psychanalyse est une technique qui nous promet non seulement de trouver notre sexe, le vrai, mais aussi la vérité qui veille en lui.

La psychanalyse devient pour Foucault une partie d'un dispositif plus général : « dans son émergence historique, la psychanalyse ne peut se dissocier de la généralisation du dispositif de sexualité et des mécanismes secondaires de différenciation qui s'y sont produits¹⁴ ». Nous sommes en 1976 quand Foucault écrit cette phrase sur la place de la psychanalyse. Ce qu'ignore Foucault est que Lacan a déjà posé les bases pour dissocier la psychanalyse de ce dispositif de sexualité générale pour l'inclure dans l'histoire comme une rupture majeure.

Lacan voyait le discours analytique comme une rupture, comme le dernier discours qui a fait émergence. Foucault, en revanche, voyait une continuité. C'est la raison pour laquelle Jean Claude Milner dans son livre *L'œuvre Claire*¹⁵ confronte Foucault avec Lacan à partir de la question de la discontinuité. Il reprend un thème propre à l'époque structuraliste qui propose l'axiome « il y a des coupures », c'est-à-dire un avant et un après. Selon Milner, Foucault, à la différence de Lacan n'accepte pas cet axiome, mais plutôt l'existence d'une « hétérogénéité

¹¹ FOUCAULT, M, *Herculine Barbin dite Alexina B*, préface « le vrai sexe », Paris, Gallimard, 2014.

¹² FOUCAULT, M. *Herculine Barbin*, dite Alexina B. Paris, Gallimard, 2014.

¹³ «Le médecin aura en quelque sorte à déshabiller les anatomies trompeuses et à retrouver, derrière des organes qui peuvent avoir revêtus les formes du sexe opposé, le seul vrai sexe » Ibid. p.11

¹⁴ FOUCAULT M., *La Volonté de savoir*, p. 170.

¹⁵ MILNER, J-C. *L'œuvre claire, Lacan, la science et la philosophie*. Paris, Le Seuil. 1995.

entre les discours ¹⁶» qui laisse des traces repérables et datables dans une chronologie.

Lacan accepte l'existence d'une coupure que Milner qualifie de majeure en suivant les développements d'Alexandre Koyré¹⁷ et Alexandre Kojève¹⁸. De cette coupure majeure, le sujet de la psychanalyse dépend, Lacan va le formuler de la manière suivante : « le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science ¹⁹».

Chez Foucault, cette coïncidence de coupure est impossible, c'est la raison qui l'a poussé à écrire pour chaque coupure, pour chaque discontinuité, une histoire. Ceci explique en partie ce virage qu'il a eu entre les *Mots et les choses* et la *Volonté de savoir* concernant la psychanalyse. Foucault fait correspondre l'histoire du dispositif de la sexualité à celle de la psychanalyse, comme une « archéologie de la psychanalyse », effaçant ainsi toute rupture produite par le discours psychanalytique²⁰.

Il y avait, alors une urgence pour Lacan à développer un savoir autour des discours, pour montrer la différence du discours analytique par rapport aux autres discours, mais aussi on comprend mieux pourquoi il a inclus dans son école un dispositif, avec toutes les résonances foucauldienne, de la passe. Il me semble important de rappeler la dimension, non seulement politique, mais historique de la proposition de la passe comme le dispositif qui dans sa structure va subvertir toute *l'Histoire de la sexualité* décrite par Foucault. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un dispositif d'*aveux*, ou de dire le vrai sur le sexe, mais de tenter de rendre compte de manière singulière des effets

¹⁶ FOUCAULT M., *Entretien avec Michel Foucault*, in *Dits et Ecrits*, t. IV, p. 52

¹⁷ KOYRE A., *Etudes des pensées scientifiques*, Paris, Gallimard-tel, 1973.

¹⁸ KOJEVE A., *L'origine chrétienne de la science moderne*, in *L'aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964.

¹⁹ LACAN J., *La science et la vérité*, in *Ecrits*, p. 858.

²⁰ « *Tout le monde appuie sur la coupure, je me dis : essayons de faire tourner le décor, et partons de quelque chose qui est tout aussi constatable que la coupure, à condition de prendre d'autres repères. On voit apparaître cette formidable mécanique, machinerie d'aveu, dans laquelle, en effet, la psychanalyse et Freud apparaissent comme un des épisodes.* » FOUCAULT M., *Le jeu de Michel Foucault*, in *Dits et Ecrits*, t. III., p. 314.

de la dépendance du sujet par rapport au signifiant et l'urgence d'en tirer une conclusion pour le sujet et pour la communauté analytique.

La psychanalyse n'est pas un savoir sexuel, elle ne comporte aucune initiation, ni prescrit aucune pratique. La psychanalyse, pour Lacan, ne constitue pas une révolution, mais une subversion et plus précisément au niveau de la structure du savoir. Le savoir de l'inconscient est un savoir insu qui est structuré comme un langage. C'est l'émergence de ce savoir qui entraîne un nouveau discours. Freud même, a dû abandonner l'idée d'un plaisir, d'un principe du plaisir pour mettre en avant une clinique qui rend compte de la répétition, qui est jouissance. La psychanalyse a découvert un nouveau savoir qui rend compte « d'un réel qui est avant que nous pensions et qui est impossible à écrire ²¹».

La critique de Lacan aux autres discours qui soutiennent le rapport sexuel est assez explicite : ils produisent de la ségrégation et du racisme. La proposition de la psychanalyse est celle d'un savoir qui est en lien avec l'impuissance, mais qui ne marque pas une révolution mais une subversion, qui a comme moyen le langage. Il ne l'aborde nullement comme connaissance, mais, comme quelque chose dans la constitution d'un champ qui est tout à fait réel, mais que nous ne pouvons que traiter que comme signifiant.²²

De ce réel, nous ne savons rien, comme c'est le cas pour les hommes et les femmes, « des hommes et des femmes c'est le réel », dit Lacan.

Pour approcher ce réel dont parle Lacan, il faut le discours analytique, qui par la voie mathématique peut rendre compte de ce réel en jeu. L'apparition du discours analytique a comme préalable l'émergence du discours de la science, notamment parce qu'elle est l'insertion du langage dans le réel mathématique. Lacan alors produit

²¹ LACAN, Jacques, *Le savoir du psychanalyste* séance 4 novembre 1971.

²² « *la fonction de la psychanalyse, c'est ce qui au moyen du langage, j'entends par là, la fonction de la parole, approche, mais dans un abord qui n'est nullement de connaissances, mais, je dirais, de quelque chose comme d'induction, au sens que ce terme a dans la constitution d'un champ, d'induction de quelque chose qui est tout à fait réel, encore que nous n'en puissions parler que comme signifiant.* » Ibid.

une thèse jusqu'à alors inédite concernant le sexe : « il n'y a pas de deuxième sexe à partir du moment où entre en fonction le langage ²³ ». L'hétérosexualité est justement, le lieu de l'Autre - le mot grec ἕτερος (*éteros*) est le même qui sert à dire Autre en grec - le lieu de l'Autre est d'abord rencontre d'un vide.

Le discours analytique, grâce à Lacan, se frayait une place propre et distincte parmi les autres discours. Par rapport au choix du sexe, ses coordonnées n'ont rien à voir avec la bio politique mais avec la sexuation qui est propre à l'inconscient. Le choix du sexe est donc un fantasme né avec la science moderne. Ce qui élucide l'analyse est le choix de jouissance entre le tout et le pas tout phallique. Même la topologie²⁴ doit rendre compte, dit Lacan, de ces coupures de discours qui modifient la structure et donnent une possibilité de choix éthique à l'intérieur du discours analytique.

La psychanalyse est un résidu de ce manque à savoir qui fonde une nouvelle pudeur, qui permet de passer de l'horreur de savoir vers le désir de savoir propre au discours analytique. Il renverse la *pudeur morale*, qui est celle du fantasme, vers une *pudeur éthique*, qui est celle de l'inexistence de l'Autre.

²³ LACAN, Jacques, *Le savoir du psychanalyste*, séance du 3 mars 1972

²⁴ Lacan, Jacques, L'étourdit, in *Autres Ecrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 478.

Le désir, le savoir, l'École

Claire Montgobert

« Je ne sais pas ce qui m'a pris... ». C'est ce que je me suis dit après avoir envoyé cette proposition d'intervention. Quelque chose m'avait mise en mouvement... et à ma surprise, ne m'a pas lâchée depuis. C'est avec ça, avec ce quelque chose, qui s'adresse à l'École et qui est de l'ordre d'un désir, que je vais essayer de m'expliquer.

Mon titre, « Le désir, le savoir, l'École » fait écho aux effets de ma propre cure, mais aussi au travail qui s'est fait dans le pôle¹ de l'EPFCL dont je fais partie : depuis plus d'un an, ce que nous appelons « la discussion des cartels » - c'est un groupe ouvert à tous et qui se réunit tous les mois - interroge le dispositif du cartel. Et, s'interroger sur le cartel, « organe de base de l'École² » a ouvert sur un nouveau questionnement, celui du rapport au savoir et à l'École. Ces interrogations autour du savoir et de l'École, je vous propose de les articuler en deux points :

- tout d'abord, qu'est-ce que la cure analytique change, modifie dans le rapport au savoir,

- puis, en quoi l'École est-elle nécessaire pour soutenir un désir en rapport avec le savoir, au point où en est chacun, analysant, non-analysant, et analyste ?

Pour aborder le premier point, celui du rapport au savoir dans la cure, j'en suivrai le fil à partir de trois paradoxes :

- Premier paradoxe : l'entrée dans le discours analytique a pour condition une offre de refus,

- Deuxième paradoxe : le savoir qu'il demande, l'analysant n'en veut rien savoir, l'amour du savoir va de pair avec la passion de l'ignorance,

¹ Pôle 6 de l'EPFCL-France du « *gay savoir en midi toulousain* »

² Lacan J., « D'Ecolage », 11 mars 1980, *Ornicar?*, Paris, Navarin, 1980.

- Troisième paradoxe : l'ouverture à un savoir nouveau passe par la rencontre avec l'horreur de savoir.

Premier paradoxe : l'offre de refus de l'analyste

La cure est un dispositif de parole qui, d'une part, institue les conditions du transfert, donc de l'amour, mais d'autre part, nécessite pour opérer qu'il y ait un refus du côté de l'analyste. Au commencement de la cure, il y a l'amour adressé au savoir, c'est à dire le transfert : « ...le transfert révèle la vérité de l'amour, et précisément en ceci qu'il s'adresse à ce que j'ai énoncé du sujet supposé savoir³». Sujet supposé savoir, que l'analysant incarne dans l'analyste. La demande analysante emprunte les défilés de la demande de savoir, mais au-delà, et comme toute demande, elle est requête... requête de la satisfaction que procure l'amour, et que l'analyste devra refuser pour ouvrir à autre chose...

Le refus de l'analyste est justifié par la structure de la demande, qui a partie liée avec la pulsion que Lacan écrit $S \diamond D$ (D, la demande). Dans la cure, il ne s'agit ni de répondre à la demande, ni de satisfaire la pulsion, mais au contraire, de maintenir ouverte la béance du manque, béance consécutive à l'entrée du sujet dans le signifiant et qui se traduit dans la plainte analysante en manque à savoir, manque à être et manque à jouir. C'est pourquoi l'analyste va répondre à la plainte et à la requête de satisfaction par un refus - sauf pour ce qui relève de l'interprétation : parole, silence ou coupure de la séance. Car, derrière toute demande, il y a ce qu'en dit Lacan dans le séminaire XX : « Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ça n'est pas ça⁴ ». Ça, c'est l'objet (*a*), c'est-à-dire ce qui viendrait satisfaire une

³ Lacan J., *Séminaire, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 23 avril 1974.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 114 : « Ce n'est pas ça veut dire que, dans le désir de toute demande, il n'y a que la requête de l'objet *a*, de l'objet qui viendrait satisfaire la jouissance [...] celle où s'inscrirait un rapport qui serait le rapport plein, inscriptible, de l'un avec ce qui reste irréductiblement l'Autre ».

jouissance toute⁵. En refusant d'exaucer la demande d'amour et de savoir l'analyste offre autre chose : un dispositif de parole où l'objet (*a*), la cause du désir, est en position d'agent du discours analytique. C'est donc à partir de ce refus que le désir analysant pourra advenir comme moteur de la cure.

Second paradoxe : la passion de l'ignorance

J'ouvre ce second paradoxe par une question : ce désir analysant qui advient par la grâce du refus de l'analyste, est-il un désir de savoir ? La réponse est non, car ce qui est demandé n'a rien à voir avec ce qui se dégagera en fin de cure. Non, Lacan est formel sur ce point : le transfert, « ...c'est de l'amour qui s'adresse au savoir. Pas du désir : car pour le *Wisstrieb*, [...] il n'y en a pas le moindre. C'en est même au point que s'en fonde la passion majeure chez l'être parlant : qui n'est pas l'amour, ni la haine, mais l'ignorance⁶ ». Passion de l'ignorance... alors, quel est donc ce savoir, objet de la demande de l'analysant ? Ce qu'il demande, l'analysant, ce qu'il espère à l'entrée de la cure, c'est que soit produit un savoir qui pourrait le libérer du symptôme, c'est à dire de ce qui cloche et le fait souffrir. Ce symptôme qui est le sien, il ne s'y reconnaît pas. D'où sa demande d'un savoir où il pourrait se reconnaître, d'un savoir qui dirait sa vérité de sujet, ce qu'il est *vraiment*. Un savoir qui lui donnerait le sens de son symptôme, lui délivrerait la clef de son être et viendrait obturer la béance du manque-à-être.

Mais alors, si l'amour n'a rien à faire avec le savoir⁷, si l'amour n'est pas ce qui donne accès au savoir, s'il n'y a pas désir de savoir mais passion de l'ignorance... qu'est-ce qui pousse l'analysant à interroger la cause de son symptôme ? C'est ce que nous appelons

⁵ Une jouissance toute, sans limite où s'inscrirait ce qu'il n'y a pas : le rapport sexuel (cf. note 4).

⁶ Lacan J., « Introduction à l'édition allemande des *Ecrits* », *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 558.

⁷ Lacan J., 1973, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p 110 : « ... l'amour- qui n'a rien à faire, contrairement à ce que la philosophie a élucubré, avec le savoir... ».

l'hystérisation analysante, c'est-à-dire croire qu'un savoir peut être produit sur la cause et le sens du symptôme. C'est donc la reconnaissance – au moins partielle – de sa propre ignorance qui va pousser l'analysant au déchiffrement et au travail de la cure. Mais reconnaître – tant soit peu – sa propre ignorance ne suffit pas à soi seul, il faut aussi le transfert. Et si le transfert est amour, donc obstacle au savoir, il est différent des autres formes de l'amour, car il se donne un partenaire qui a chance de répondre⁸, un partenaire qui refuse de satisfaire la demande d'amour. La réponse de ce partenaire, c'est l'acte analytique, l'acte qui institue le support donné au sujet-supposé-savoir⁹, acte par lequel le psychanalyste vient supporter la fonction de l'objet (*a*), soit « ce qui autorise ce qui va être réalisé comme la tâche psychanalytique¹⁰ ».

Mais, la reconnaissance de sa propre ignorance peut aussi avoir pour effet une autre recherche de savoir, celle-là du côté d'un savoir dit théorique, avec peut-être l'espoir que cela pourra en dire un peu plus sur le travail de la cure. Espoir vain, car le savoir inconscient ne s'enseigne pas. Pire, la formation peut faire obstacle et, comme méconnaissance du savoir inconscient, elle peut être la meilleure alliée de la passion de l'ignorance. Lacan, dans son « Allocution sur l'enseignement » s'étonnait « qu'il ait paru à tout instant aller de soi que l'enseignement, c'était transmission d'un savoir¹¹ ». Mais si, comme le transfert, elle peut être un obstacle, cette recherche de savoir théorique peut aussi soutenir un désir analysant, sans doute pas dans n'importe quel cadre de travail...

Troisième paradoxe : l'ouverture à un nouveau savoir passe par la rencontre avec l'horreur de savoir

⁸ Lacan J., 1973, « Introduction à l'édition allemande des Ecrits », dans *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 558.

⁹ Lacan J., *Séminaire, L'acte psychanalytique*, inédit, leçon du 17 janvier 1968.

¹⁰ Lacan J., 1968, *Séminaire, L'acte psychanalytique*, inédit, leçon du 20 mars 1968.

¹¹ Lacan J., 1970, « Allocution sur l'enseignement », dans *Autres Ecrits*, Paris, 2001, Seuil, p. 297.

Ce qui s'apprend d'une analyse, c'est qu'il y a du savoir inconscient, plus précisément du savoir insu qui a des effets de jouissance : ce sont les jouissances du symptôme, du fantasme et de la répétition. Mais ce savoir, ce n'est pas celui qui était supposé au départ. L'association libre et ses émergences de vérité permettent de réduire une partie de la jouissance, mais elles n'en livrent pas toute la signification. Il y a toujours et encore à dire : que ce soit le sens du symptôme ou celui des formations de l'inconscient, rêves, lapsus, actes manqués... la course à la vérité fait feu de tout bois.

Ce qui met fin à la quête de la vérité, à la recherche du sens ultime, ce n'est pas la lassitude - les analyses ne dureraient pas aussi longtemps ! - c'est bien autre chose : la rencontre avec l'horreur de savoir, avec l'insupportable, l'innommable, avec ce qui est à reconnaître comme ce qui nous est à la fois le plus intime et le plus étranger. C'est l'expérience de l'entr'aperçu d'un réel, d'un impossible à dire, mais dont il y a à prendre acte d'un « *c'est cela* ». Lacan a avancé que « ce n'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur !¹² ». Franchir sa propre horreur de savoir, ouvre à un nouveau savoir, celui des effets de *lalangue* - *lalangue* comme élément de l'inconscient, comme savoir sans sujet - dont on ne peut dire que des bribes, et qui se manifeste par ses effets dans le symptôme, le fantasme et la répétition.

En quoi la fin de la cure modifie-t-elle le rapport au savoir ?

Le savoir issu de la reconnaissance des effets de *lalangue* et de la chute de l'objet *a* met fin à la quête de la vérité et à l'amour du savoir qui va avec. Ce bout de savoir issu de la cure, c'est un « savoir emmerdant¹³ » dit Lacan. On en prend acte, mais ce n'est pas un savoir qu'on puisse aimer. Alors, qu'est ce qui peut permettre de soutenir un désir de savoir, à partir de ce qui fait événement à la fin de la cure ? Je ferai l'hypothèse, qu'arrivé à ce point, il n'y a pas d'autre choix pour

¹² Lacan J., 1974, *Séminaire, Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 9 avril 1974.

¹³ Lacan J., 1974, *Séminaire, Les Non-dupes errent*, inédit, leçon du 11 juin 1974.

vivre avec ce savoir, et pour tenter de garder vif ce qui a fait événement dans le rapport à l'existence, pas d'autre choix que de se faire une cause de sa propre intranquillité, et dont témoigne l'avènement d'un désir nouveau.

L'École pour soutenir le désir issu de la cure

A la question : comment maintenir vif ce point de bascule du rapport au savoir ? Je répondrai qu'il me semble – c'est en tout cas l'hypothèse que je vous soumets – que cela passe par deux voies, qui sont le questionnement et la mise à l'épreuve. Le questionnement, c'est celui de l'expérience analytique, celle de sa propre cure et celle des cures que l'on conduit. Mais ce qui peut s'élaborer doit ensuite être mis à l'épreuve, c'est-à-dire confronté avec le savoir élaboré par d'autres. La mise à l'épreuve ne peut se faire seul, elle passe par d'autres, eux-mêmes en position de questionner. Ce qui suppose des dispositifs de transmission qui soient en même temps des dispositifs de mise en question.

Offrir un lieu où penser, questionner, mettre à l'épreuve l'expérience analytique et les théories qui en rendent compte, il me semble que c'est là le propre d'une École et ce qui la différencie à la fois d'une association de professionnels et de l'institution universitaire. C'est à ce point, celui de ce qui fait le propre d'une École, que j'évoquerai un dernier paradoxe : si le désir issu de la cure appelle la nécessité d'un lieu pour penser l'expérience, cela ne peut se faire qu'à partir d'une position intenable. C'est ce que nous a transmis Lacan, dans son texte « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité » :

« ...le psychanalyste se trouve dans une position intenable : une aliénation conditionnée d'un « je suis » dont, comme pour tous, la condition est « je ne pense pas », mais renforcée de ce rajout qu'à la différence de chacun, lui le sait. C'est ce savoir qui n'est pas portable, de ce que nul savoir ne puisse être porté d'un seul. (...) D'où son association à ceux qui ne partagent avec lui ce savoir qu'à ne

pas pouvoir l'échanger. (...) Les psychanalystes sont les savants d'un savoir dont ils ne peuvent s'entretenir¹⁴. »

Alors comment, à partir de là, faire École ? Il ne s'agit pas de s'en tenir à l'ineffable d'un savoir qui ne pourrait se dire, ni de recouvrir cet intenable par un recours au prêt-à-penser, fût-il du meilleur aloi - celui des auteurs reconnus, Freud et Lacan inclus. Ce dont il s'agit, c'est de faire École à partir de cet intenable, de penser l'expérience à partir de l'impossible à dire. Faire École, c'est mettre au centre ce point où il manque un dire sur le savoir, afin que le désir de savoir, « désir qui est aussi une possibilité d'identification¹⁵ » au désir de l'autre¹⁶, puisse faire lien entre les membres de l'École. C'est ainsi que je comprends la phrase de Lacan sur l'association du psychanalyste avec ceux qui partagent ce savoir qu'à ne pas pouvoir l'échanger. Il me semble que c'est à cette condition que l'École peut soutenir le désir issu de la cure. Les dispositifs d'École institués par Lacan, passe et cartels, en sont les lieux privilégiés.

L'offre de l'École et le désir analysant

Dans l'intention de Lacan, telle qu'il l'affirme dans son « Acte de fondation », l'École est un lieu où doit s'accomplir un travail, et « cet objectif de travail est indissoluble d'une formation à dispenser dans un mouvement de reconquête ¹⁷ », mouvement qu'il a instauré par son enseignement. L'offre de l'École, à travers ses différents dispositifs de travail et de transmission, s'inscrit dans cet objectif. Dans le temps de la cure, lorsque le désir est en rapport avec l'amour qui s'adresse au savoir et qui se déploie dans le transfert, l'offre de l'École peut contribuer à soutenir le désir de l'analysant. Ce sont les conférences, les séminaires, les cartels, le collège clinique. Et cela concerne aussi le non-analysant. Au temps suivant, celui de la fin de l'analyse, il y a

¹⁴ Lacan J. 1967, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 359.

¹⁵ Lacan J., 1975, *Séminaire, RSI*, Inédit, leçon du 15 avril 1975.

¹⁶ Voir Soler C., « De la possibilité d'une École », *Mensuel* n° 81, octobre 2013.

¹⁷ Lacan J., « Acte de fondation » - 21 juin 1964, *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 229.

l'offre de la passe comme lieu de mise à l'épreuve et de transmission des effets de ce que la cure a produit ; offre qui n'est pas un passage obligé.

Pour conclure, si le désir analysant c'est ce qui maintient l'analyste en position d'analysant de sa propre expérience, alors il lui faut un lieu où adresser son travail. Le désir analysant, cela ne se commande pas, mais cela ne nous dispense pas d'interroger les conditions qui en favorisent l'émergence et la persévérance. Et pour cela, il y faut l'École.

DÉSIR ET STRUCTURE

DÉSIR <> PSYCHOSE

Sonia Alberti

Une fois encore, Leonardo arriva en disant qu'aujourd'hui il allait mal. C'était parce que Silvia était encore absente au cours de peinture. Ensuite, Juana l'avait invité pour qu'il reste à la fête d'anniversaire ayant lieu après le cours mais il n'avait pas voulu rester. Il était rentré chez lui. Il ne voit plus de raison de vivre, il est triste. Juana est bien plus vieille que lui, cela ne lui plairait pas d'être avec elle, elle est aussi un peu grosse, elle n'est pas très jolie. Il veut être avec Silvia mais il ne sait pas si elle voudrait rester avec lui. A certains moments, ils sont restés à parler sur *facebook* mais il y eut aussi cette fois où ils allèrent prendre un café ensemble, il ne sut pas quoi dire et rentra chez lui, la laissant seule face à sa tasse. Il en a honte, il pense même que cela fait de lui un idiot. En même temps, il essaie de lui parler quand ils se croisent mais elle ne lui donne pas beaucoup confiance. Dans son imagination, il est capable de créer des scénarios d'une relation qui pourrait être si parfaite et qui ressemble par moments, surtout les scènes sexuelles, à celle qu'il avait vécu avec Lucia. En plus, cela fait déjà un certain temps... après les choses allèrent très mal parce qu'il commença à se rendre compte que Lucia avait d'autres hommes, elle lui en parlait et il était jaloux. Leur relation de couple se transforma en enfer de la même façon que celle de ses parents : le père ivre et la mère sans défense, ils se battaient même physiquement, de façon si violente que plusieurs fois Leonardo et ses frères pensèrent qu'ils allaient être assassinés par le père.

Lacan partit de la psychose pour avancer dans le champ laissé par Freud. C'est encore le champ clinique de la psychose, à travers l'étude d'un cas, qui m'a permis d'accepter l'invitation de Colette Soler pour que nous vérifions ce qu'il en est du désir et de l'être parlant. Si, comme nous l'affirmons, la clinique de la psychose n'exclut pas le désir, il serait précis de reprendre les définitions du désir aussi bien

chez Freud que chez Lacan pour bien séparer le désir des effets de la castration symbolique à partir de laquelle nous avons identifié initialement la possibilité de faire surgir un sujet désirant. De là, la question : le désir serait-il alors en référence à la castration ? Et de quelle castration s'agirait-il dans ce cas ?

L'information que l'analyste apprit fut que dans la petite famille, ils sont tous psychotiques à l'exception de la mère. Plus, les frères réussirent à gagner leur vie, l'un d'eux réussit même à construire une famille, ils subviennent à leurs besoins. La mère travaille et reçoit les dividendes d'un héritage grâce auquel elle entretient la maison et Leonardo. Lui est le plus jeune, pourtant il n'a pas réussi à devenir indépendant financièrement comme ses frères mais il le désire énormément, comme il désire aussi voyager avec ses amis - qu'il connut avant le premier déclenchement de sa maladie apparue lors de l'adolescence quand il commença ses premières expériences avec des drogues. Lors de ces expériences, il questionnait la réalité, il voulait la traverser comme le suggère l'expérience de don Juan¹, l'indien Yaqui interrogé par Carlos Castenada pour sa dissertation de maîtrise en anthropologie, *The Teachings of Don Juan : A Yaqui Way of Knowledge*, publié en portugais sous le titre « L'herbe du diable² ». Ce premier déclenchement laissa Leonardo à la merci des S1 dispersés au moment où ses *Gestalten* se défaisaient (y compris sa dimension corporelle antérieure) et qu'il ne fut pas possible de compter sur le signifiant du Nom-du-Père pour l'ancrer symboliquement, en raison de la forclusion. Le tourbillon dans lequel il se vit lancé où certaines idées paranoïdes dispersées lui donnaient une certaine certitude n'a pas cessé de le confronter à des impossibilités ; d'où l'intérêt qu'éveille le cas de Leonardo : il désire, aime et conçoit des impossibilités. Comme j'ai très peu de temps, j'irai directement à l'essentiel.

¹ Don Juan Matus

² En portugais "a erva do diabo".

Le désir de Leonardo n'est pas œdipien. D'un côté, cela augmente son fantasme. Leonardo me raconte son rêve de la nuit dernière : il sortait avec Raquel, la secrétaire du cours de peinture, il prenait du plaisir avec elle. De l'autre, c'est impossible : ce rêve l'incommode, sortir avec Raquel n'est pas digne du nom qui lui vient de la famille de sa mère, cela exige qu'il connaisse des femmes qui ont aussi un nom et une famille et non pas une simple secrétaire. Là se trouve l'aporie de son désir, sa difficulté. Il désire une compagnie, il se sent seul, il désire parler avec elle, sortir avec elle, avoir des relations sexuelles avec elle, être amoureux, se marier. Mais il ne peut faire aucune de ces choses. Il s'angoisse énormément à propos de la prédiction où son père lui avait dit : un jour tu rencontreras un rapace et tu resteras avec. Il ressent une certaine horreur face à cette possibilité de la même façon que cela arriva à Schreber, plus d'un siècle avant. L'aporie de son désir se loge dans son corps qu'il contracte quand il me raconte cela. Son père, au contraire, rencontre ses femmes sur internet, vit de leur argent, ensuite il ne réussit pas à entretenir la relation et il recommence à vivre un enfer – qui se répète toujours depuis la relation avec la mère de Leonardo. Il se contracte à nouveau, c'est ainsi qu'il perçoit son père. Leonardo désire finalement avoir une vie confortable, une indépendance financière et une épouse, s'enrichir avec la vente de ses tableaux, voyager et surtout pouvoir surfer indéfiniment : unique activité où il se sent réellement apaisé, quand il est sur les vagues, sur sa planche, libre...

L'amour, pour Leonardo apparaît en deux mouvements paradoxaux indiqués par Freud : sur le versant amour-haine et sur le versant qu'il affirme, en même temps qu'il le contredit (Freud, 1915) : aimer-être aimé. La relation avec la mère s'insère sans aucun doute du côté du premier versant. C'est avec elle que se cristallisa le versant amour-haine et l'image de la relation du couple parental se répéta dans sa relation avec Lucia qu'il commença à traiter de la même façon que le père traitait la mère quand ils vivaient encore ensemble. A

propos du second versant c'est-à-dire le versant aimer-être aimé, il est purement spéculaire, narcissique. Bleuler observait déjà en 1906 que dans le cas de la schizophrénie (contrairement à la paranoïa), il n'y a pas de doute : il est très facile d'identifier les mécanismes freudiens³, ce qui nous amène à l'hypothèse que la relation amour-haine avec la mère représente, dans le cas de Leonardo, un versant de l'Œdipe qu'à défaut de ne pas être celui du désir, serait celui du sens, il lui donne une signification (Lacan, séminaire XXIV). « Le désir a un sens, mais l'amour tel que j'en ai déjà fait état dans mon séminaire sur l'Éthique, tel que l'amour courtois le supporte, ça n'est qu'une signification⁴ ». Pour Leonardo aussi, c'est une signification parce que, d'une certaine façon, cela le lie à la relation à sa mère. Plus encore, un tel lien est tellement rempli de difficultés que la signification s'en atténue – et pour cela c'en est à peine une – et impose une impossibilité particulière.

L'impossibilité est topologique car elle implique la coupure structurale – de la manière dont Lacan définit la structure dans le séminaire XXIV – qui vise l'impossibilité comme le réel de l'impossible continuité entre les tores qu'« à une époque j'ai inventé que ce serait ce nœud entre R S et I » [...] « Il n'y a pas de progrès, parce qu'il ne peut pas y en avoir. [...] L'homme tourne en rond si ce que je dis de sa structure est vrai, parce que la structure, la structure de l'homme est torique⁵ ». Lacan propose que cela pourrait éventuellement se transformer en retirant le « o » de « torique » c'est-à-dire en devenant « trique ». Si d'un côté, cela fait référence de façon nouvelle à la signification du phallus, celle de 1958, d'un autre cela peut ouvrir à une pure équivocité, déjà sans signification *a priori*. Et c'est là que le travail avec Leonardo avance : il trouve un recours dans le jeu de

³ “Bei letzterer Krankheit [die Dementia praecox] ist der Nachweis der Freudschen Mechanismen sehr leicht”. Bleuler, E. (1906/1926) *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*. Halle a.S., Marhold.. S. 97 Fussnote.

⁴ Lacan, J. *Séminaire, L'Insu que sait d'une bévue que s'aile à mourre* – Leçon du 15 mars 1977

⁵ Lacan, J., *ibidem*, 14/12/1976.

lalangue qui lui permet de faire quelque chose de tous ces signifiants mal liés ; de la même façon que Joyce se vit apaisé grâce aux textes qu'il put écrire. Comme les vagues sur lesquelles il surfe, il surfe aussi avec le langage, ce qui lui permet de pouvoir prendre quelques distances d'avec un Autre absolu qui le mortifie. C'est ainsi que se représente la castration qui n'est pas symbolique, davantage réelle. Au delà du réel du corps qui se contorsionne, c'est à partir du réel de *lalangue* que Leonardo, d'une certaine façon, s'humanise, il est *être parlant*. Mais cela ne résout pas et ne résoudra pas les paradoxes de son désir qui, de temps à autre, le font arriver à la séance avec la phrase : "aujourd'hui je vais mal".

Traduction : Isabelle Cholloux

Le comble du désir, le désir impossible

Isabelle Cholloux

Le désir est-il souhaitable ?

Le désir est-il souhaitable ? Telle est la question que l'on pourrait se poser en pensant au titre de notre Rendez-vous international «Les paradoxes du désir ». On sait bien qu'en ce qui concerne le désir, on a de cesse de le louer ou de le maudire. D'ailleurs « Si l'on savait ce que l'avare enferme dans sa cassette, on en saurait beaucoup sur le désir ¹ ». C'est qu'il est censé tracer pour chaque sujet la direction de son existence. Lacan² souligne que le sujet par excellence est le « sujet du désir³ » car « ce qui est à désirer est évidemment toujours ce qui manque (rapport au phallus), et c'est bien pour cela qu'en français le désir s'appelle *desiderium*, ce qui veut dire regret ». Le désir, par sa présence, garantit que le sens de la vie n'est pas vain. Lacan parle de Sade dans le séminaire *L'Identification*⁴ : « Cet homme exemplaire, dont les rapports au désir devaient sûrement être marqués de quelque ardeur peu commune, quoiqu'on en pense ». Sade, remarquable pour un fait bien précis. A chaque conquête féminine, il cochait un trait à la tête de son lit, il comptabilisait ses aventures. Le désir défie la morale, en cela il est une voie d'expression privilégiée à la singularité de chaque sujet. D'ailleurs lors des rebonds (*Rebond n°6*), Thierry Lévy parle du théâtre de la cruauté qui révèle au grand jour les intérêts vifs, la curiosité ardente en fin de compte les désirs inconscients liés à l'accusé.

Lacan parle du « danger que constitue cette pente du désir » en même temps que « ce désir même est une défense et ne peut pas être autre chose » car il permet au sujet de se reconnaître en tant que tel

¹ Simone Weil (*La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1988) citée par J. Lacan in *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*.

² Lacan J. *L'identification*

³ Car de l'amour on est normalement sa victime. *L'identification*.

⁴ Lacan J. (1961-1962). *Séminaire, L'Identification*. Non paru.

alors qu'il se trouve « en proie à toutes sortes d'attitudes contorsionnées et paradoxales qui le désignent à lui-même⁵ ».

On a appris avec la psychanalyse et Freud que le désir n'est pas forcément souhaitable car il s'avance masqué, caché. Le désir le plus puissant est un désir interdit. Tel est véritablement le sens du désir freudien que ce soit dans les rêves, les lapsus et les actes manqués : le désir n'a de cesse de se dire, il est d'une force redoutable, mais dans une langue qui nous échappe. Dans le cas Signorelli, Freud parle d'ailleurs d'un désir bien particulier, le désir d'oublier, à l'origine d'un mécanisme bien commun, le refoulement.

A la place de Signorelli, deux autres noms viennent : Botticelli et Boltraffio par « l'effet d'une perturbation du sujet nouveau par le sujet précédent ». « Peu de temps avant que j'aie demandé s'il avait été à Orvieto, nous nous entretenions des mœurs des Turcs habitant la Bosnie et l'Herzégovine ». Freud avait rapporté à son interlocuteur ce que lui avait raconté un confrère exerçant parmi ces gens lorsqu'on leur annonce que l'état d'un proche est désespéré :

« Seigneur (herr) n'en parlons plus. Je sais que s'il était possible de sauver le malade tu le ferais. [...] Ces turcs attachent une valeur exceptionnelle aux plaisirs sexuels et lorsqu'ils sont atteints de troubles sexuels ils sont pris d'un désespoir qui contraste singulièrement avec leur résignation devant la mort. [...] Lorsque cela ne va plus, la vie n'a plus aucun sens ».

Objet de l'oubli : un malade qui avait donné beaucoup de mal à Freud s'était suicidé car il souffrait d'un trouble sexuel incurable.

Ce désir avec Freud est interdit car il se forge en s'articulant à la loi par la castration et l'Œdipe. Pour le petit sujet freudien (le petit Hans), l'enfant devient désirant tout en intégrant les interdits fondamentaux : interdits sexuels incestueux et interdits meurtriers. Toutefois, il en reste un reliquat dans la culture comment l'attestent toutes les histoires de monstres ou de meurtriers célèbres. Lors de la soirée préparatoire du pôle 14 à Paris, Francis Dombret, pour l'étude du

⁵ Lacan J (1958-1959). *Le Séminaire, livre VI, Le Désir et son interprétation*.

*Diabole amoureux*⁶ de Jacques Cazotte, a retracé l'histoire du diable (du grec : « celui qui divise »). Originellement, le diable est grec et c'est une rencontre entre l'homme et la bête, une espèce de satyre. Dans la mythologie grecque, il est présentifié par Pan et il en tire les sabots, les cornes, le bouc, les pattes velues et l'odeur pestilentielle. Francis Dombret nous a exposé cette évolution du diable qui, en fonction des époques est plus ou moins bestial, alors qu'il est dans la Bible, Lucifer l'ange déchu. C'est ainsi qu'il est représenté dans l'Enfer de Dante où il apparaît comme le maître de la tromperie, celui qui change tout le temps de visage.

Ce cher désir, le désir analysant

Au-delà de l'Œdipe, avec Lacan, dans le séminaire *Le désir et son interprétation*⁷, le sujet devient désirant par le processus qui le transforme en petit sujet c'est-à-dire l'enfant qui n'est plus seulement concerné par ses besoins et les soins mais celui qui se sent concerné par le langage et commence à se poser des questions. Cette opération change la nature du désir freudien car le désir devient une question de signifiant et de logique. De par sa nature signifiante, le désir se situe au-delà du besoin, et même de la demande. Toute satisfaction, tout accomplissement mortifie le désir : le feu redevient cendre et le sujet n'a plus qu'à rassembler des restes de braise pour alimenter un autre feu, que ce soit sur le versant de l'insatisfaction (*cf.* le rêve de la belle bouchère⁸ : le désir insatisfait. La belle bouchère veut manger du caviar mais ne veut pas que son mari lui en achète). La fonction que l'hystérique se donne à elle-même : c'est elle qui ne veut pas, c'est elle qui est l'enjeu en réalité. « Dans les situations qu'elle trame, sa fonction est d'empêcher le désir de venir à terme, pour en rester elle-même l'enjeu ». L'obsessionnel a une position différente : il est hors jeu. L'obsessionnel n'est jamais véritablement là à la place où quelque chose est en jeu de son désir. Remettre au lendemain son engagement dans

⁶ Cazotte J. *Le diable amoureux*.

⁷ Lacan J. *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*.

⁸ Le désir et son interprétation P.454-455.

son vrai rapport au désir. En attendant il fait ses preuves, il peut même s'acquérir des mérites. Des mérites dans la référence à l'Autre à l'endroit de ses désirs ou de l'impossibilité. C'est *l'artifex*⁹ du désir :

« [...] ce à quoi le désir a à s'affronter, c'est cette crainte qu'il ne se maintienne pas sous sa forme actuelle, qu'artifex... il périsse. Cet artifex... ne peut périr qu'au regard de l'artifice de son propre dire. C'est dans la dimension du dire que cette crainte s'élabore et se stabilise ».

Toutefois Lacan, indique que la nature même du désir est d'être impossible :

« [...] ce qui le caractérise, si tant est que de par la nature même des fondements du désir il y a toujours cette note d'impossibilité dans l'objet du désir ; ce qui le caractérise, cela n'est donc pas que l'objet de son désir soit impossible, car il ne serait là, et par ce trait il n'est là qu'une des formes spécialement manifestes d'un aspect du désir humain »¹⁰

Car le désir s'articule ontologiquement au signifiant.

Lacan, dans le séminaire VI avec Hamlet, montre comment le désir advient pour le névrosé : il lui tombe dessus sans même qu'il ait rien demandé ni qu'il sache pourquoi.

L'histoire commence pour Hamlet par une contingence absolue : sans qu'il le cherche le moins du monde une révélation lui est faite par un spectre. Tout simplement parce qu'il est le fils d'Hamlet, une révélation doit lui être faite. On sait bien que le père d'Hamlet a été empoisonné par l'oreille. Mais après la révélation du spectre, c'est bien Hamlet qui reçoit le poison dans l'oreille à son tour. L'héritage est fatal, Hamlet n'a alors plus d'autre choix, (parce qu'il est prince et le fils de son père) que de devenir un meurtrier à cause d'un crime dont il est le seul à être au courant et qu'aucun tribunal, à part celui de dieu, ne pourra juger. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il ne tue pas son oncle en prière car il ne pourrait y avoir alors justice divine qui est la seule possible (Claudius est désormais roi et inatteignable). La justice divine est la seule possible par l'absence de preuve. Toute révélation de la

⁹ Lacan J. *Le Séminaire, livre VI. Le désir et son interprétation*. p.114.

¹⁰ Lacan J. *ibidem*, p.357.

déclaration du spectre pourrait faire passer Hamlet pour fou et il décide alors de jouer ce qui l'anime (savoir sans pouvoir prouver) : il fait le fou soit celui qui délire, celui qui pense sans fondement, sans preuve. En effet, la révélation du spectre est insoutenable au grand jour, personne ne le croirait sauf le public ou le lecteur bien sûr ! Faire le fou devient le comportement manifeste d'une pensée latente : son père a été assassiné et cela lui a été révélé par un fantôme.

Grâce à Lacan, on comprend que le désir d'Hamlet est par excellence un désir impossible car c'est un désir de mort. S'ensuit une quête d'Hamlet, douloureusement divisé, sur ce qu'est son désir. Après la révélation du spectre, ce désir est d'abord un désir de mort du désir (il fait le fou, méprise Ophélie, tue aveuglément Polonius) pour à la fin, après la rencontre avec Laërte (son rival, son double) dans la tombe d'Ophélie, tuer son oncle. Hamlet ne peut exécuter l'acte qu'en étant déjà mortellement blessé car, comme l'explique Lacan, Hamlet est toujours à l'heure du désir de l'Autre.

Vouloir (ou pas) ce que l'on désire

De la même façon que Freud dit qu'il faut se faire un destin de l'anatomie (la différence des sexes) c'est-à-dire se positionner comme l'a montré Lacan avec les formules de la sexuation : avoir ou pas le phallus, être ou pas le phallus. Il semblerait que l'analyse conduise à se faire un destin de ses désirs, à les connaître, avoir une idée de leurs causes, à se positionner en décidant de la façon dont ils pourraient s'accomplir ou justement en refusant leur accomplissement. A la fin de l'analyse, l'analysant pourrait avoir une idée sur le *quid* de ses désirs : pourquoi, comment, où, et avec qui ? Et apporter une réponse : « *oui* » ou « *non* » à chaque fois que le sujet est amené à rencontrer son désir. En sachant que là où se trouve la confusion (« *je ne sais pas* », « *peut-être* ») se niche le symptôme. Freud ne souhaitait pas que les patients prennent de grandes décisions sur leur vie car il avait déjà perçu que par l'analyse un sujet pourrait agir en connaissance de cause. L'orientation lacanienne,

par la spécificité de son interprétation, simplifie la donne en transformant les symptômes en un résidu.

Le présent du quotidien, le désir de l'analyste

L'analyse amène l'analysant à situer le désir. « L'analyse amènerait un savoir, celui que le désir, (l'homme) a à le situer, à le trouver en soi ». Cette opération a pour conséquence de destituer le transfert analysant car l'analyste ne fait plus fonction de semblant d'objet, il n'est plus supposé détenir un savoir sur le sujet. Par la même, une opération s'effectue sur le désir et sa satisfaction car l'analysant sait maintenant qu'aucun objet ne pourra combler son désir. Il arrêtera sa recherche d'un objet qui pourra correspondre à la satisfaction de ce désir « impossible » qui est par essence signifiant (articulé à la castration, au phallus et au fantasme). Le passage à l'analyste se fait là s'il accepte que ce désir « impossible » par sa nature condescende à trouver une réalisation, une mise en acte dans le désir de l'analyste.

Les paradoxes de l'effet d'écrit

Anita Izcovich

Je partirai d'un premier paradoxe propre à notre société contemporaine qui multiplie les offres de satisfactions, à savoir que plus le sujet est poussé à la jouissance, moins il accède à son désir pour construire l'étoffe de son fantasme. Le discours de la science et du capitalisme a, comme le dit Lacan, une idéologie de la suppression du sujet. On peut constater que malgré tout, le sujet, dans ce contexte de discours, a encore recours à la psychanalyse. C'est ce qui permet de passer d'une jouissance standardisée proposée par le discours social, à une jouissance qui s'élabore pour chacun, de façon singulière, dans une analyse, et différemment suivant les structures cliniques. C'est ce que je me propose de développer. Je me demanderai, au préalable, sachant que chaque contexte de discours détermine un rapport particulier au langage, à quel contexte nous pouvons nous référer pour illustrer la substance du sujet dans son rapport au paradoxe du désir et de la loi.

Rappelons-nous comment Lacan a insisté, à plusieurs reprises, dans son enseignement, sur le mouvement des Précieuses au XVII^e siècle, notamment, dans le séminaire *Les psychoses*, du point de vue de la langue : c'est-à-dire que des expressions passées dans le langage actuel et qui nous semblent naturelles trouvent leur origine dans les salons des Précieuses. Il fait remarquer que l'expression « le mot me manque ¹ » date de cette époque, et qu'il y a bien d'autres exemples de nouvelles locutions qu'on trouve dans le Dictionnaire écrit à l'époque par Somaize. Est-ce que dans notre société contemporaine, on dit encore « le mot me manque » ?

Cette origine de la langue que recherchaient les Précieuses reposait sur la question de la vérité de leur *être femme*, entre elles certes, mais aussi pour l'homme. Elles étaient à la recherche de l'énigme de la langue au-delà du langage. C'est le signifiant extérieur à

elle et impossible à définir qu'elles recherchaient dans le mot qui leur manquait, dans une hétéronomie. Elles l'attrapaient dans les locutions qui désignaient la partie pour le tout ou un mot pour un autre, dans la métonymie du manque et du désir et la métaphore de leurs symptômes, des maux écrits dans leur corps. On remarquera que leurs romans sont parcourus par les paradoxes du nœud du désir et de la loi : que ce soit dans l'anatomie des sentiments qui mentent dans La carte de Tendre, ou dans les lettres perdues, dérobées dans leurs parcours et leurs effacements de la trace, déguisées dans les prétextes au-delà du texte dans La princesse de Clèves. Ce que cette écriture de la lettre mettait en jeu, c'était les paradoxes de l'opacité subjective pour donner une étoffe à la substance du désir qui se présente au sujet comme ce qu'il ne veut pas, sous la forme assumée de la dénégation.

On peut constater que si les Précieuses au XVII^e siècle ont permis d'inventer des mots nouveaux dans la langue, les hystériques, elles, ont permis à Freud de découvrir, comme il le disait dans *L'étiologie de l'hystérie* en 1896, les hiéroglyphes d'un alphabet, d'une langue, les symboles mnésiques à déchiffrer pour avoir accès à l'inconscient. C'est à partir de l'écrit du symptôme que Freud a donné naissance à la psychanalyse, en prenant l'hystérique comme l'inconscient en exercice, qui met le maître à la tâche de produire un savoir.

J'en viendrai au paradoxe du désir qui caractérise l'hystérie. Rappelons le paradoxe que Freud avait souligné concernant la bisexualité de l'hystérique, qui dans sa crise, maintient d'une main sa robe serrée contre son corps en tant que femme, tandis que de l'autre main elle s'efforce de l'arracher en tant qu'homme. Quant à Lacan, il va plus loin, en montrant, dans ce paradoxe, que le désir ne s'y maintient que de l'insatisfaction en se déroband comme objet. Il s'agit du désir comme métonymie du manque à être. L'hystérique s'identifie par là même au manque comme cause du désir. Le paradoxe est qu'elle demande quelque chose qu'elle ne veut pas qu'on lui donne. Elle préfère que son désir soit insatisfait afin que l'Autre en garde la clef.

C'est ainsi qu'elle tente de réanimer, compléter l'Autre, c'est une manière de s'assurer du désir de l'Autre en le soutenant. C'est pour cela qu'elle se prête si bien, d'ailleurs, à son maître : elle se fait objet (*a*), contenant le précieux et le mystère de son symptôme écrit dans le corps. Et en faisant cela, elle échange son désir contre le signe du phallus et de son manque. C'est en cela que Lacan dit que l'hystérique est une « procureuse », c'est-à-dire une procureuse du signe du phallus sous la forme imaginaire. Il utilise le terme de « privilège paradoxal » qui est celui du phallus dans la dialectique inconsciente. En quoi est-il paradoxal ? La dialectique est celle de nœud du désir et de la loi. Pour permettre à l'infinitude de la jouissance de condescendre au désir, il s'agit de la marquer d'une interdiction, ce qui implique un sacrifice : le choix du phallus et de la castration donne corps à la jouissance dans la dialectique du désir. Lacan le dit d'une autre manière dans le séminaire *Encore* : la jouissance de l'Autre se saisit par la jouissance du corps de l'Autre. C'est ainsi que le sujet symbolise la jouissance de l'Autre dans la faute, la jouissance coupable, celle qu'il ne faudrait pas, dont le corrélat est qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Qu'est-ce qui fait le paradoxe du symptôme névrotique ? C'est précisément de tenter d'écrire le rapport sexuel qui n'existe pas. L'impossible du rapport sexuel, c'est précisément qu'il ne cesse pas de ne pas s'écrire. Lacan précise que c'est au point d'où « jaillissent les paradoxes de tout ce qui arrive à se formuler comme effet d'écrit, que l'être se présente, se présente toujours de par-être ² ». Et c'est en relation avec le par-être qu'est articulé ce qui supplée au rapport sexuel en tant qu'inexistant.

C'est ainsi que l'hystérique fait la copule, elle jouit du viol paternel. C'est pour cela qu'elle a recours à l'autre femme, pour précisément inscrire son désir par procuration, ce qui est finalement une autre façon d'être une procureuse. Lacan utilise, sur ce point, encore le terme de paradoxe, quand il dit qu' « elle reste symptôme dit hystérique, on veut dire par là dernier. Soit paradoxalement que ne

l'intéresse qu'un autre symptôme », qui alors « ne se range donc qu'avant dernier ³ ». Le paradoxe est que l'hystérique se situe comme avant dernière parce que la dernière est une autre femme à qui elle suppose d'incarner la cause du désir pour un homme. Le paradoxe du désir hystérique, Lacan le dit encore comme cela dans le séminaire *D'un Autre à l'autre*, c'est de promouvoir le point à l'infini de la jouissance comme absolue, de promouvoir la castration au niveau du Nom-du-Père symbolique en voulant être, au dernier temps, sa jouissance. Et c'est parce que cette jouissance ne peut être atteinte qu'elle en refuse toute autre jouissance qui serait insuffisante. On peut corrélérer ce point à ce que Lacan disait dans « L'Etourdit » du ravage dans le rapport à la mère, là où la femme « semble bien attendre comme femme plus de substance que de son père ⁴ ».⁶

Je prendrai l'exemple d'une femme dont le paradoxe du désir était à la fois d'avoir le désir de rencontrer un homme et de le maintenir insatisfait en le mettant à une place d'idéal impossible à atteindre. Elle avait aussi le dévouement hystérique de séduire les hommes, puis de se dérober et de les présenter à une autre femme.

Suite à l'élaboration concernant l'absence de réponse, à l'endroit de sa mère, sur la femme qu'elle était, elle fait un rêve : elle voit un homme très viril qui tape avec une barre de fer sur un autre homme. Il faut qu'elle aille dire à la police qu'elle a vu une scène horrible. Elle pleure devant un couple de policiers dont la femme lui dit qu'elle va lui donner des mouchoirs, et elle lui donne un cendrier à la place.

Je m'interrogerai sur ce qu'elle a élaboré à partir de ce rêve. Ce qu'elle appelle une scène horrible, c'est elle-même en tant qu'homme viril frappant un autre homme. En effet, adolescente, elle se disputait beaucoup avec son père. Et c'était bien un paradoxe, car si elle cherchait à le blesser en faisant l'homme elle-même, c'était une manière de le réhabiliter, disait-elle, car ça l'affaiblissait elle-même comme fille de ne pas sentir de désir de sa mère pour son père. On saisit comment le paradoxe était à la fois de châtrer le père et de le faire homme. Quand l'hystérique fait l'homme, c'est une manière de

dire à l'homme : *fais voir si tu es un homme*. C'est suppléer à l'inexistence du rapport sexuel, car c'est donner le phallus au père pour y inscrire le désir de la mère afin de pouvoir y loger son propre désir. C'est répondre à la question : qu'est-ce qu'une femme pour un homme ?

Revenons au rêve : concernant l'autre femme du couple policier, qui substitue précisément le cendrier aux mouchoirs, quelle a été l'élaboration de l'analysante ? Il faut préciser qu'elle est très portée sur l'usage des mots, elle est linguiste et elle a une certaine culture de la psychanalyse. Les mouchoirs, c'est, dit-elle, ce qui choit du mou, c'est arrêter de réhabiliter son père à partir du mou. Quant au cendrier, il lui évoque l'encens de la religion, et comment elle prenait appui et croyait en son père face au vide qu'elle sentait chez sa mère. L'arrêt de la séance se fait sur l'équivoque de l'interprétation « cendre-ier ». L'élaboration de la séance suivante est qu'à présent elle laissait se déposer les cendres de la cigarette du père qui s'est consumée, en pleurant, c'est-à-dire en faisant le deuil de sa position de soutenir le père, dans ce qui « choit du mou ». Elle tombait donc, dans cette énonciation, sur l'envers de l'encens de soutenir la religion au Nom-du-Père, dans le suspens de la fonction, dans le fait que ce qui tamponne tombe. L'analysante est donc passée de l'encens de la religion pour le père, du culte du phallus et de faire exister le rapport sexuel, à ce qui choit du mou, du moins phi de la castration, pour tomber sur la cause de son désir dans les dépôts des cendres qui ex-sistent au rapport sexuel.

C'est ce qui permet de repérer ce qui tient lieu, dans la jouissance, de mythique, l'encens et le sens de la croyance au père, à se produire comme « effet de texture », et qui est dé-posé de l'inexistence du rapport sexuel. Et c'est bien ce qui touche à la cause de son désir, dans des chaînes qui ne sont pas de sens mais de jouis-sens, au-delà des restes chus du savoir, et elle s'est faite elle-même le messager du dépôt des cendres comme reste, dans le suffixe « ier » du cendre-ier. Finalement, on peut dire que l'interdit de la fonction de

la police passe à l'inter-dit, en deux mots, de ce qui choit comme reste déposé. Il y a une formule de Lacan, dans « L'étourdit » qui me semble très juste quand il parle des « équivoques dont s'inscrit l'à-côté d'une énonciation ⁵ ». C'est bien toucher, dans cet à-côté de l'énonciation, à la faille à partir de quoi se dit l'être.

Je m'interrogerai à présent sur les paradoxes du désir et des effets d'écrit chez l'obsessionnel.

Alors que la dialectique et le paradoxe du désir se manifestent chez l'hystérique qui ne s'y maintient que de l'insatisfaction en se dérochant comme objet, l'obsessionnel nie le désir de l'Autre pour s'assurer de son impossible évanouissement comme sujet. Tous deux ont une façon différente de suppléer à l'inexistence du rapport sexuel. C'est dans un jeu de cache-cache que l'obsessionnel mesure les objets du désir au phallus imaginaire. Il souffre de l'embarras du phallus avec ses conséquences, à savoir la crainte de la castration. Il se voue alors au phallicisme, il met les objets du désir en fonction dans des équivalences érotiques, jusqu'à l'érotisation du labyrinthe de ses pensées. Le paradoxe de son désir se saisit dans ses ruminations compulsives, ses mesures de protection et de défense, de combat contre le doute. Lacan dit bien, dans le séminaire *D'un Autre à l'autre*, que la jouissance n'est pensable pour lui que quand il traite avec l'Autre, elle ne s'autorise que d'un paiement toujours renouvelé mais qui ne s'égale jamais puisqu'il repose sur un insatiable tonneau des Danaïdes.

Et c'est ce paradoxe du désir qui permet de saisir la position de l'analyste dans la cure de l'obsessionnel. Lacan montre bien comment l'interprétation de l'analyste peut être prise par l'obsessionnel sur le versant du sens du symptôme, sur le versant de la métaphore qui nourrit le symptôme. L'interprétation est alors reprise du côté du fantasme imaginaire du phallus de l'analyste, du plus de chiffrage du phallus. C'est bien que le psychanalyste en soit averti, car la visée d'une interprétation c'est de plaider le faux, et c'est comme *falsa*, bien tombée, qu'elle opère d'être à côté, produisant des effets d'être. C'est

ce que démontre la richesse d'une clinique centrée sur ce qui s'invente dans une analyse, sur le tranchant de l'énonciation, dans des effets de coupure entre une vérité et ce qui s'en détache.

Références bibliographiques

1-Lacan J., Le Séminaire III, Les psychoses, Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 130.

2-Lacan J., Le Séminaire XX, Encore, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 44.

3-Lacan J., Joyce le Symptôme, in Autres Ecrits, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 569.

4-Lacan J., L'Étourdit, in Autre Ecrits, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 465.

5-Lacan J., *ibíd.* p. 491.

DÉSIR ET LITTERATURE

Don Quichotte, Sancho Panza et l'aporie incarnée du désir

Raul Albino Pacheco Filho

Y a-t-il un sens, pour le désir, de s'interroger sur ses paradoxes ? L'entreprise est possible, affirmeront les plus attentifs. C'est pertinent, diront les psychanalystes. C'est une tâche indispensable, crieront ceux qui auront bien voulu s'aventurer un peu plus loin – au-delà des premiers séminaires et textes de Lacan !

Est-ce que Cervantès pourrait avoir une certaine valeur pour des questions sur ce sujet ? Est-ce que ce serait un contexte allégorique approprié, un Don Quichotte paradoxalement découragé et abattu, à la fin de ce chef-d'œuvre magistral ? En pleine contradiction avec la force pulsionnelle et la certitude qui l'ont animé au long des cent vingt-six chapitres de ses aventures ?

Ce n'est peut-être pas plus inattendu que ce soit au flegmatique et joufflu Sancho Panza, que le final de l'œuvre réserve l'enthousiasme et la conviction quant à la valeur du désir. À quelles réflexions est-ce que Cervantès pourrait nous conduire en nous mettant face à ces antithèses ? Peut-être à quelque chose proche de l'aporie incarnée du désir ? Quelles sont ses implications pour le processus analytique ?

Je n'ai pas la prétention de me battre en duel contre le plus célèbre chevalier errant, en brandissant les notions de *Verwerfung* et de structure psychotique : ce sont les armes théoriques d'une psychanalyse appliquée, présomptueuse et superficielle, qui se limite à la distribution de diagnostics parmi les personnages d'œuvres littéraires. Mon approche est curieuse et attentive, tel l'écuyer d'une psychanalyse qui veut travailler ses concepts et propositions les plus importants à partir de l'écoute et du dialogue avec les œuvres d'art. D'ailleurs, le dialogue s'ouvre déjà sur la question de l'errance de ce noble chevalier : en quoi consiste son « *errer* » ? Depuis ses cinquante ans au moins, lorsque ses aventures commencent avec l'adoption du

nom de Don Quichotte de la Manche, jusqu'à ses regrets sur son lit de mort, il vaut la peine de rappeler le séminaire du livre XXI :

« tout ce que j'ai voulu vous dire cette année à propos des non-dupes qui errent, ça veut dire que « qui n'est pas amoureux de son inconscient erre ». Ça dit rien du tout contre les siècles passés. Ils étaient tout autant que les autres amoureux de leur inconscient, et donc ils n'ont pas erré. Simplement, ils ne savaient pas où ils allaient. » (Séance du 11/06/1974)

Don Quichotte pourrait-il aller plus loin, en poursuivant le chemin au-delà de l'instant où il voit son désir (et essaie, probablement en vain, d'en percevoir tout le sens)? Pourrait-il continuer le temps de palper la jouissance paradoxale et sous-jacente au désir, qui peut-être le conduirait à l'instant de circonscrire l'horreur du moment où il apprend l'inexistence du rapport sexuel? Achille et la tortue, le désir et la jouissance : serait-ce ici une homologie de plus avec l'aporie de Zénon d'Élée (au-delà de celle pointée dans le séminaire Encore, sur l'impasse de la jouissance sexuelle)? Comment la résumer? « Là où ça parle, ça jouit et ça sait rien » (séminaire XX, séance du 08/05/1973)? Zénon introduit son paradoxe pour s'aligner avec Parménide et proposer l'illusoire du mouvement. Est-ce que ce serait aussi l'impasse de l'illusion, ce qu'attend l'analysant du devenir d'une analyse? Y a-t-il « l'avenir d'une illusion » dans le parvenir de toute analyse? Ou, sans ruelle, mais aussi sans sortie, le but de l'analyse serait-il le marcher infini et sans but des errants sans destin? Analyse infinie et interminable? Sans tergiversations : y aurait-il de la lumière au fond de ce tunnel? Sera-t-il possible de sortir de l'impasse, à partir de la confrontation à l'antinomie entre désir et jouissance? Y a-t-il quelque solution logique, mathématique ou philosophique? Le terme grec « aporie » renvoie à « sans chemin » ou à « chemin sans sortie ». Est-ce qu'on allait pouvoir alléguer que le mouvement, dans ce cas, « se démontre en marche » : *solvitur ambulando*? En supposant que oui, en empruntant quel chemin? Par le seul sol pavé de l'explication du sens? Par des constructions raisonnées et

formalisées, qu'il s'agisse d'élaborations philosophiques, d'interprétations ou de théories ? Ou, sans intentions obscurantistes, est-ce qu'il sera demandé quelque chose d'autre au cours d'une analyse ?

Le processus analytique serait-il une aporétique ? Une recherche inquiétante, une expérience émue, une quête d'une solution véhémement et rendue convulsive ? Des tours énergiques et extrêmes autour du tore, en essayant inutilement de rendre compte des apories qui émergent de l'affrontement avec le réel ? Dans quel but ? Celui d'une théologie de la résignation ? Qui n'aurait comme point final que la démolition du fantasme et la destitution du sujet ?

Qu'opposer au réel, quand il faut déposer le tablier du fantasme : soit le bouclier de Persée, soit les rêveries de la chevalerie ? La mélancolie et la mort ?

« Ceux-ci croyant que le regret d'avoir été vaincu et le chagrin de ne pas voir accomplir ses souhaits pour la délivrance et le désenchantement de Dulcinée le tenaient en cet état, essayaient de l'égayer par tous les moyens possibles. [...] Avec tout cela, don Quichotte n'en restait pas moins plongé dans la tristesse. [...] L'avis du médecin fut que des sujets cachés de tristesse et d'affliction le conduisaient au trépas. » (Cervantes [Saavedra], 1615, p. 1269-1271)

Le suicide peut être un acte, rappelle Lacan : « le seul acte capable d'avoir du succès sans aucune faute ». C'est le seul qui peut être bien réussi, pour échapper aux griffes de l'Autre et effectuer la rupture radicale que tout passage à l'acte a comme horizon. Mais, serait-ce le cas de l'auto mortification de Don Quichotte ? Sa mort aurait-elle réalisé la rupture radicale ? Ou, au contraire, est-ce que Don Quichotte est mort pour se réinsérer chez l'Autre et fuir dans le passé : s'auto-représentant comme la folie de Don Alonzo, pris par les lectures de chevalerie ?

« - Ces miséricordes, [...] sont celles dont Dieu vient à l'instant même de me combler, [...] que n'ont point retenu mes péchés. J'ai la raison libre et claire, dégagée des ombres épaisses de l'ignorance dont l'avait enveloppée l'insipide et continuelle lecture des exécrales livres de chevalerie. Je reconnais maintenant leurs extravagances et leurs

séductions trompeuses. Tout ce que je regrette, c'est d'être désabusé si tard qu'il ne me reste plus le temps de prendre ma revanche, en lisant d'autres livres qui soient la lumière de l'âme. Je me sens, [...] à l'article de la mort, et je voudrais mourir de telle sorte qu'on en conclût que ma vie n'a pas été si mauvaise que je dusse laisser la réputation de fou. Je le fus, il est vrai ; mais je ne voudrais pas donner par ma mort la preuve de cette vérité. Appelle, ma chère amie, appelle mes bons amis le curé, le bachelier Samson Carrasco, et maître Nicolas le barbier ; je veux me confesser et faire mon testament. » (Ibid., 1272-1273).

Finalement, auto mortifie, il peut reprendre la normalité de ses actions dans la « vie civile » : faire son testament, se confesser, instituer sa nièce comme héritière et rétablir la « normalité » de tous les liens précédents de Don Alonzo. La mort de Don Quichotte, une fois consumée, est-ce que ce ne serait pas l'opposé d'une rupture radicale : le retour de Don Alonzo à son passé médiocre ? Qui positionnerait, dans le *locus* réservé à l'insanité et à la folie par l'Autre, toutes les réalisations et les aspirations de Don Quichotte ? En incluant sa quête d'un monde où l'éthique, la bonté, les manières chevaleresques et la solidarité pussent combattre la méchanceté, l'avarice, l'immoralité et l'égoïsme ? Pourquoi est-ce que Don Quichotte traverse le temps comme une œuvre immortelle ? Seulement parce qu'elle touche notre propre folie : « Du médecin et du fou, nous avons tous un peu de chaque » ? « De près, personne n'est normal », comme dit Caetano Veloso ? Ou, bien plus que ça, parce qu'elle nous prend au cœur, au plus fondamental : le désir, dans la jouissance qui l'anime et dans l'antinomie qui les unit ?

Est-ce que cette contradiction appelée inconscient peut être totalement résolue, dans le sens qu'une logique traditionnelle réserverait au terme ? Quelles difficultés présente-t-elle ? Est-ce un caillou dans la chaussure, une pierre sur le chemin ? « Au milieu du chemin il y avait une pierre ? Il y avait une pierre au milieu du chemin. » (Drummond) « ...*Ou pire* » : c'est un rocher qui obstrue le chemin avec l'angoisse de castration et l'envie du pénis ? Comment poursuivre, puisque le passage à la raison, au sens et à la protection

de toute l'assurance ont été obstrués ? Seulement accompagné par la mort et le néant ? Ou bien faudra-t-il lui fournir un autre destin ? Lequel ? Découvrir une totalité supérieure qui lui confère une cohérence ? La détruire par implosion ? Par dissolution ? Ou, voie alternative : préparer soigneusement le parcours, bien que pas sans savoir-faire et pas sans une direction et une théorie qui fassent se produire à la fin ce qui mérite d'être appelé une « réduction » ? Réduire toute l'invention au symptôme ? Le réduire à ce qui dit non à l'élucubration de l'inconscient ? Ou, suprême contradiction et ironie, le réduire à ce qui dit non à la propre réalité de l'inconscient ! ?

Sancho apparaît au moment de l'auto mortification de Don Quichotte. Il perçoit dans son enchantement, les circonvolutions et caresses qu'il apporte à l'objet du désir plus qu'une simple folie. Est-ce qu'il est fou ?... Non, peut-être dupe ! « Car Il n'y a pas besoin de se savoir amoureux de son inconsciente pour ne pas errer » : il suffit... d'être dupe ! Sancho convoque Don Alonzo à la réalisation d'un acte - pas un acte guidé par le principe de Nirvana dont la tendance radicale réduirait à zéro l'excitation en disparaissant avec le propre désir ; pas un acte « réussi », au sens de la jouissance de la mort et du triomphe de la pulsion qui la placerait comme objectif (*Ziel*).

« [Don Quichotte] - Pardonne-moi, ami, l'occasion que je t'ai donnée de paraître aussi fou que moi, en te faisant tomber dans l'erreur où j'étais moi-même, à savoir qu'il y eut et qu'il y a des chevaliers errants en ce monde.

- Hélas ! hélas ! répondit Sancho en sanglotant, ne mourez pas, mon bon seigneur, mais suivez mon conseil, et vivez encore bien des années ; car la plus grande folie que puisse faire un homme en cette vie, c'est de se laisser mourir tout bonnement sans que personne le tue, ni sous d'autres coups que ceux de la tristesse. » (Cervantes [Saavedra], op. cit., p. 1277).

Ce n'est pas non plus la restitution de Don Quichotte à la folie que Sancho propose comme obstacle à la jouissance de la mort. Il convoque un Don Quichotte nouveau, qui, à partir de l'après-coup institué par son acte, pût se réintégrer dans le tissu social d'une autre

manière : une création singulière, venue d'une marge de liberté possible. Une « passe » ?

Y a-t-il contradiction entre le désir et la jouissance ? Une jouissance maximale a-t-elle l'intention d'aller au-delà du principe de plaisir et de la destruction du désir et de la propre chair ? Mais qui sait si Don Quichotte ne peut pas rencontrer un au-delà qui ne soit pas qu'un retour du même ? Est-ce une possibilité de transformation effective du sujet et de sa modalité de jouissance ? Qui sait si son « errer » apparent, sans destin et sans direction (comme le tangage des navires amarrés au quai), ne cachait un tour de l'inconscient et du désir ? Qui sait si, à partir de ça, il ne pourrait élever le pari du jeu à un nouveau niveau : dans l'au-delà de la réalité du fantasme ? Au niveau du savoir, qui se cache dans la répétition ? Au niveau du savoir du symptôme ?

Évincé du fantasme de chevalier itinérant, Don Quichotte nous présente la face du désir comme *manque*. Sancho lui montre l'autre face : celle du corps, de la jouissance et du reste pulsionnel. Il convoque la présence d'un nouveau Don Quichotte, qui puisse établir avec le monde et sa Dulcinée-symptôme une nouvelle forme de relation, à laquelle l'enthousiasme ne manque pas.

'Allons, ne faites point le paresseux, levez-vous de ce lit, et gagnons les champs, vêtus en bergers, comme nous en sommes convenus; peut-être derrière quelque buisson trouverons-nous madame Dulcinée. » (Ibid., p.1277).

Au point de rencontre avec l'inconsistance du désir de l'Autre, il est possible de découvrir, qui sait, que c'est ça, le symptôme !

Traduction : Ana Laura Prates Pacheco

Références bibliographiques

Cervantes [Saavedra], Miguel de (1615/1978) L'ingénieur hidalgo Don Quichotte de la Manche (Seconde partie). La Bibliothèque

électronique du Québec. Collection À tous les vents, Volume 297: version 1.1, 2005. Disponible sur <http://beq.ebooksgratuits.com/cervantes/Cervantes-2.pdf> [9 fév. 2014].

Drummond de Andrade, Carlos (1930) *Alguma Poesia*. Rio de Janeiro, Pindorama, 1930.

Lacan J. (1972-1973) *Le Séminaire, Livre XX: Encore*. Paris, Seuil, 1975.

Lacan (1973-1974) *Le Séminaire, Livre XXI: Les non-dupes errent*. Inédit.

Shakespeare in Love
« Le mystère de l'amour »

Françoise Josselin

Qui mieux que le poète peut faire signe de ce savoir parlé, de ce savoir joui de l'inconscient réel ? « Il y a, dit Lacan, plus de vérité dans le dire qu'est l'art – un verbal à la seconde puissance – que de n'importe quel bla-bla ¹ ».

L'intérêt chez Lacan, intérêt qu'il dit lui-même insistant, sur la structure de l'œuvre de Shakespeare, est d'interroger le savoir-faire du poète capable de rendre compte des effets de la jouissance du langage dont est constitué l'inconscient.

Lacan étudie dans un premier temps l'art de Shakespeare de mettre en scène le fantasme, d'approcher l'élosion du sujet (S barré) devant l'objet de son désir (*a*) via le signifiant phallique, le signifiant du désir.

Puis, à mesure de son remaniement du concept de l'inconscient, il interroge le génie de Shakespeare, l'énigme même du savoir inconscient, sur le savoir incommensurable de *lalangue* et son rapport avec la jouissance.

« Shakespeare, dit-il, a certainement été un de ces êtres qui se sont avancés le plus dans l'exploration des rapports humains mais avec ce stigmate qui s'appelle désir en tant que point de touche qui désigne irréductiblement le sujet ² ».

Shakespeare, comme Ulysse, a rencontré l'horreur de la castration maternelle. Il a dû braver la tempête, un terme récurrent dans son œuvre, affronter souvent le Cerbère, traverser nombre de passes sans passer autre que ses écrits pour finir par jeter sa plume magique, comme Prospéro le magicien de *La tempête*, sa dernière pièce au lendemain de la mort de sa mère.

Hamlet ³ est une création poétique qui met en scène le secret du désir et sa dialectique phallique plus que toute démonstration d'une névrose particulière. Hamlet est la plus problématique des pièces dans

la mesure où Shakespeare utilise une série de paradoxes, véritables créations comme le *ghost* ou le personnage d'Ophélie.

Le drame d'Hamlet concerne, contrairement au drame œdipien, l'horreur du savoir sur la castration, savoir qui diffère son acte. La clé de la castration a manqué aux héros pour humaniser la sexualité. Le phallus a manqué à frapper le sujet pour qu'il puisse atteindre à son acte.

La révélation du fantôme d'Hamlet date d'une période cruciale pour Shakespeare, l'année 1601, marquée non seulement par la mort de son père et celle d'un frère Edmond, lui aussi acteur, mais du drame personnel de l'exécution du comte d'Essex, l'amant des *Sonnets*, l'objet de ses amours.

Si Hamlet accède in extremis à la rectification de son désir, il n'en va pas de même pour ceux qui suivent qui n'entrent pas en jeu avec le phallus. Les cadavres s'accumulent ne résolvant en rien l'identification au phallus mortel (moins phi). Hamlet devra passer par le deuil du phallus (la mort d'Ophélie) pour enfin être touché par le phallus et accéder à son acte, ceci au prix de son être.

Ce qui fait pour nous la valeur d'Hamlet, dit Lacan, c'est qu'il nous permet (au-delà du phallus) d'accéder au S (A barré), à la double énigme du désir de l'Autre réel, la mère, et de sa jouissance opaque, hors phallique. Il n'y a aucun signifiant dans l'Autre qui puisse répondre de ce que je suis. « Le grand secret de la psychanalyse c'est qu'il n'y a pas d'A de l'A⁴ » qui par ailleurs n'existe pas.

Le crime suprême qui hante l'œuvre de Shakespeare est le crime contre la chasteté. Sa répugnance pour l'acte sexuel ne va cesser de croître jusqu'à *Timon d'Athènes*.

Le problème de la femme est partout. En face des premières sorcières et des drames historiques, les jeunes filles des comédies sont à l'image de leur virginité, belle, pure et spirituelle, teintées d'une ambiguïté sexuelle, elles mènent le bal. Même la Mégère est apprivoisable à cette époque. Le badinage de l'amour, l'art de faire sa cour sont soutenus par le merveilleux de la langue de miel du poète. La

richesse du vocabulaire (Shakespeare drague plus de quinze mille mots), celle des métaphores, la fluidité d'une langue spécifique à chaque personnage, donne au texte le naturel d'une langue parlée (*spoken word*) : fond commun hérité de la prose latine et du parler populaire, dialectes ruraux et provinciaux, jargons des métiers, de l'art militaire, de la navigation, de la jurisprudence, des théologiens, préciosité des courtisans et des poètes, truculences de la pègre, vocabulaire des sciences exactes et inexactes de son temps, médecine, alchimie, botanique et jusqu'à certaines locutions étrangères (il y a même tout une scène en français dans *Le soir des Rois*).

Mais, dès la fin du siècle, le prix de la livre de chair résonne dans les accents mélancoliques du *Marchand de Venise*. Les comédies se mettent à grincer à partir d'Hamlet qui marque la ligne de partage entre le versant de l'espoir et celui de l'ombre, de l'impuissance de la perte du désir.

L'amour ne voile plus l'horreur. Avec *Jules César* et *Hamlet* nous entrons dans la période noire des tragédies. La femme, qu'elle soit victime (Ophélie, Desdémone, Cordélie...) ou instigatrice des passions criminelles (Lady Macbeth, Régane et Gonerille...) est au cœur du drame.

Avec les tragédies ce ne sont plus les forces politiques qui dévastent, le conflit intérieur aliène la raison et la mort est la seule issue possible. Des sarcasmes aux imprécations, cela vise toujours le phallus à travers la femme. La dissolution de l'objet d'amour lié au meurtre du père, à la faute du père et la dette inexpiable, fait verser le fantasme vers l'objet. C'est le phallus qu'Hamlet agresse à travers Ophélie.

Ophélie, c'est une création, c'est la turgescence vitale qu'il maudit et dont il souhaite le tarissement. Ce signifiant de la vie, rejeté en extériorité par le sujet, produit un déséquilibre dans le fantasme qui se décompose et vient rejoindre l'image de l'autre. Cette interrogation mélancolique de l'objet jusqu'au plus profond de son être qui est le propre de la haine, ces moments de sortie du fantasme confinent à la folie dans les tragédies qui suivent celle d'Hamlet, d'*Othello* au *Roi Lear* et à *Macbeth*. L'objet en disparaissant par la voie du deuil fait se

manifeste, dit Lacan, la vraie nature de ce qui lui correspond dans le sujet à savoir les phallophanies, les apparitions du phallus. Les fantômes et les éléments du surnaturel viennent peupler la béance de la perte réelle là où les rites ont manqué à la symboliser.

La révélation du fantôme phallique est celle de l'insondable trahison de l'amour avec son angoisse d'engloutissement, cet amour océanique d'un Autre absolu que Lacan a défini comme la Jouissance Autre, celle de l'Autre sexe, devant lequel Hamlet ne parvient plus à dresser le barrage de l'image spéculaire pour sauver des eaux l'objet de son désir. La barrière de la beauté ne fonctionne plus avec la disparition d'Ophélie pour réapparaître dans les dernières pièces au prix du deuil et de la mort.

Lacan, dans son avancée vers l'inconscient réel, réduit la dichotomie entre le désir et la jouissance en reprenant le complexe de castration non plus à partir du phallus, de la métonymie du désir, mais celle de la jouissance réelle de *lalangue* hors sens. La castration est castration de jouissance, elle est partout comme l'irréductible d'un « savoir sans sujet » que l'amour narcissique ne saurait résoudre.

Si Shakespeare, dit Lacan, est inversé au niveau sexuel, il n'est pas tellement pervers sur le plan de l'amour, révélateur du savoir joui et rejoui, sans perte, de l'inconscient réel. Après avoir déployé tous les mirages de l'amour trompeur et comique, à son apogée dans les trois pièces dites à problème : *Troilus et Cressida*, *Tout est bien qui finit bien*, *Mesure pour mesure*, les héros des quatre dernières pièces qui suivent la mort de la mère de Shakespeare en 1608, pourront après un certain renoncement fantasmatique, aborder le rivage après la tempête.

Nous ne connaissons rien du lien qui unissait William Shakespeare à sa mère, seulement qu'en 1610 il retourne, pacifié, à Stratford sur Avon pour y mourir en 1616 auprès de sa fille et de sa petite fille. Dans son testament poétique, *La tempête*, Prospéro libère Ariel, l'esprit de la poésie, et se retire dans son duché auprès de sa fille. Ce retour à la pureté pastorale en contraste avec la corruption de la cour, c'est ce vers

quoi aspire Périclès qui part à la recherche de ses objets perdus au prix de mille péripéties.

Comme dans une analyse menée à son terme, le héros du *Conte d'hiver*, considéré comme le chef d'œuvre du poète, ne sombre pas sous le poids de la faute, il retrouve la femme qu'il avait éjectée, un amour nouveau libéré de tout objet sacrificiel.

« Le dire du poème, homologue au sinthome - je me réfère au livre de Colette Soler, *Les affects lacaniens* ⁽⁵⁾ - le dire du poème, tout aussi bien que le dire de l'analysant, noue les effets de sens et les effets hors sens de lalangue », preuve que « le poids des mots reste ancré dans l'érotisation conjointe du corps et des sons autant que le fit la langue originelle ». D'où la thèse d'un inconscient poème et d'une interprétation poétique ainsi qu'une proposition nouvelle pour la passe : l'analyse, un poème que je peux signer malgré son incomplétude.

Références

1- Lacan J., L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre, Ornicar ?, Bulletin périodique du Champ freudien, Paris, leçon du 18 janvier 1977, p. 9.

2- Lacan J., Le Séminaire, livre VI, Paris, Editions de la Martinière, 2013, p.480.

3- Lacan J., idem.

4- Lacan J., id. p.353.

5- Soler C., Les affects lacaniens, Paris, PUF, 2011, p.168.

La tragicomédie du désir

Panos Seretis

A l'époque où la science donne la promesse d'une soi-disant « naturalisation de l'esprit ¹ » et de ses maladies, serait-il opportun de soutenir que la psychanalyse réinjecte du drame dans la vie humaine ? Le tragique ayant des affinités avec le noble, cela servirait peut-être à redorer son blason mais on peut se demander si cela s'accorde avec sa pratique. En fait, la psychanalyse ne restaure pas le sens du tragique dans le sujet mais plutôt le soulage du poids de ce qu'il y aurait de dramatique dans sa névrose. Or, c'est un fait que Lacan, à l'époque où il traite de la question du désir, a recours systématique à la tragédie : Hamlet, Antigone, Sygne de Coûfontaine et sa descendance occupent pendant de longues séances Lacan. Il s'agit de ce qu'il appelle la tragédie du désir.

Dans sa conférence « Freud dans le siècle » il affirme que « Freud est fondamentalement antihumaniste, [...] et qu'il est à situer dans une tradition réaliste et tragique ² ». Il s'agit de prendre parti pour le réalisme de la structure contre Sartre. Nous connaissons les griefs que ce dernier adresse au structuralisme de Lévi-Strauss³ : étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis. Ça peut paraître paradoxal mais le recours au tragique sert à Lacan à donner une assise structuraliste et antihumaniste au désir dans la mesure où il s'agit dans le désir d'une sorte d'assujettissement au signifiant qui va à l'encontre du précepte sartrien de « l'homme condamné à être libre ».

Le tragique et la famille

¹ Conformément à la terminologie anglo-saxonne du réductionnisme contemporain : *naturalization of the mind, of the intentionality...*

² Lacan J., *Le Séminaire livre III, Les psychoses*, Paris ; Seuil, 1981, p.275/276.

³ Lacan anticipe ici un débat qui est bien sûr postérieur. Voir notamment la réponse à Sartre de Lévi Strauss - dans le dernier chapitre de *La pensée Sauvage*, Paris ; Plon, 1962.

Dans la tragédie antique, de façon assez systématique, il s'agit d'histoires de familles et comme il s'agit de trilogies on a même des histoires sur plusieurs générations.

Alors, la faute à la famille ? Ce *familialisme* que l'on impute à tort à la psychanalyse ne rend pas justice déjà à Freud. C'est oublier la place qu'il accordait au trauma d'un côté, donc au contingent, mais aussi son penchant pour l'originaire (scène, père, refoulement originaire), ainsi que sa croyance à la phylogenèse au-delà de l'histoire - familiale ou pas - de l'individu. C'est encore oublier l'importance qu'il accorde à la névrose infantile qui permet au fantasme de se construire dans la rétroaction de l'Œdipe. « Si j'ai le désir de voir une femme nue mon père devra mourir⁴ ». C'est une pensée obsédante du jeune homme aux rats à cinq ans déjà, consécutive à son goût récemment acquis pour l'exploration du corps féminin et d'une remarque blessante entendue par une gouvernante. La névrose infantile implique l'accident, le trauma du sexuel en lui-même, la perplexité devant un signifiant désarrimé, énigmatique. Lacan conçoit le trauma comme la discontinuité de l'intervalle signifiant, cette béance que le signifiant à tout faire de la phobie ainsi que le rituel obsessionnel s'appliquent à éviter et à colmater respectivement. Ne faudrait-il pas plutôt dire que le déterminisme familial est antinomique à la structure du signifiant ? N'y a-t-il pas toujours le cortège du signifiant binaire et donc un entre-deux et un reste ?

Pour récuser le *familialisme* nous pouvons aussi évoquer que chez Lacan le grand Autre ne se limite pas à l'émission du message, toujours singulier mais contient aussi le code et tout ce qui est institué au-delà de l'Autre familial. Autrement dit, la structure donne le cadre du contingent mais génère aussi du nécessaire et surtout génère la castration.

Il n'empêche que la famille est le lieu d'une transmission. Or, dans une famille qu'est-ce qui se transmet au fond ? Tout compte fait, rien qu'un désir. Un déplacement est opéré par Lacan avec son expression «

⁴ Freud S., *L'homme-aux-rats, Cinq psychanalyses*, Paris ; PUF, 1954, p. 203.

loi du désir ». En fait, ce n'est pas l'ordre symbolique que le père transmet, mais la castration en tant que telle. L'agent en est le père réel et non pas le père symbolique. « Ce qui est remarquable dans l'observation de Hans dit Lacan en 1961, c'est à la fois la carence et la présence du père : carence sous la forme du père réel, présence sous la forme du père symbolique, envahissant⁵ ». C'est du désir de ses géniteurs dont il est question pour un sujet, « le mystère de leur union ou de leur désunion selon les cas⁶ » comme Lacan le fait remarquer dans la « Question préliminaire ». Le père se juge à l'aune de son désir pour une femme et Lacan ajoute, au passage bien commenté de *RSI*⁷ que rien de pire que le père qui profère la loi : pas de père éducateur surtout ! Donc, le père transmet la castration à partir de la loi de son désir.

Il est vrai que Lacan a recours à la tragédie, aussi dans l'intention de dépolvériser le signifiant paternel à l'époque de la domination des théoriciens de la relation d'objet et de la frustration. Par la même opération le phallus, n'étant ni un objet ni l'organe, il est élevé au rang du signifiant sur lequel se règle l'identification sexuée et le rapport au partenaire.

C'est le désir de la mère en tant que femme qui détermine les aléas de ce signifiant pour le sujet. C'est le thème du commentaire d'Hamlet. C'est parce que le repas des funérailles du père servi le lendemain aux noces de la mère, que Hamlet s'arrête devant Claudius. C'est vers celui-ci que va le désir de la mère et il lui est impossible de frapper le signifiant de ce désir, c'est-à-dire le phallus qui est là représenté en chair et en os par Claudius.

L'année suivante, dans son commentaire sur Antigone on a la structure de cette aliénation à l'Autre du désir dans sa plus pure forme. Antigone est, dès le début de la pièce, à bout de course. Elle n'a pas à accomplir un acte à proprement parler. Pas d'empêchement ni de doute.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire livre VIII, Le transfert*, Paris, Seuil; 1991, p.430.

⁶ Lacan J., *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose, Ecrits*, Paris ; Seuil, 1966, p.579.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire livre XXII, RSI*, leçon du 21 janvier 1975, inédit.

Son bien elle va le trouver sans hésitation dans la mort pour avoir voulu assurer la sépulture de son frère Polynice. Il ne s'agit d'aucun bien comme ceux justement que protège Créon dans la cité.

« J'eusse perdu un mari [...] j'aurais pu en prendre un autre, que si même j'avais perdu un enfant [...] j'aurais pu refaire un autre enfant avec un autre mari, mais ce frère né du même père et de la même mère, maintenant que le père et la mère sont cachés dans l'Hadès, il n'y a plus aucune chance que quelque frère ne renaisse jamais ⁸ ».

Nous voyons que mari et enfant sont du côté des biens au pluriel. Il s'agit d'un autre bien, son *Até* même. Son frère est né de la même matrice, la matrice du désir de l'Autre. Il fait partie de la lignée qui initie ce désir, celui de Jocaste nommément qui est un désir criminel. « Il n'y a personne pour assumer dit Lacan, le crime et la validité du crime, si ce n'est Antigone ⁹ ».

On est dans la continuité du discours de Rome : la mort véhiculée par le signifiant, l'importance de la sépulture pour la condition humaine, jusqu'au corps du symbolique qui « corpsifie ». C'est une traduction de Lacan de la pulsion de mort en termes d'inscription ou ce qu'il appelle la fonction historique du sujet. C'est déjà un paradoxe du désir : la fonction de la parole vivifie dans la métonymie ce que le champ du langage maintient mort, irrévocable, prescrit.

La dette de la chaîne signifiante

Cette aliénation au signifiant reflète l'indestructibilité du désir dont parle Freud. Il y a quelque chose qui insiste sans quoi l'hypothèse même de l'inconscient ne pourrait pas tenir. Or, il me semble que ce n'est pas pour y voir un destin. Le concept du destin comporte quelque chose d'accompli et cela va à l'encontre du ratage réitéré que comporte le symptôme. Dans ce qui insiste pourquoi ne pas voir quelque chose de l'ordre de l'incalculable ? Lacan verra dans la récurrence du calcul du nombre d'or ou dans la suite de Fibonacci le moyen de traduire la

⁸. Lacan J., *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris ; Seuil, 1986, p.297/98. Il s'agit des vers 905-915 d'Antigone de Sophocle.

⁹ Ibid., p.329.

répétition freudienne. Tout cela est un développement ultérieur, mais en continuité me semble-t-il avec ce qui est avancé dans les années 50 où le tragique est corrélatif non pas à la transmission d'un destin mais plutôt celle d'une dette.

C'est dans la tragédie contemporaine de Claudel où est montré clairement le moins, la négativité que produit la structure sous forme de dette. Lacan procède dans une décomposition structurale de la trilogie des Coûfontaines. Tout se trame sur une série de sacrifices de soi et de renoncements qui relient les générations entre elles. Lacan conclut son commentaire en disant que « pour que justement ce soit une trame qui noue entre elles les générations, une fois close cette opération où vous voyez la curieuse conjugaison d'un moins qui ne se redouble pas d'un plus et bien l'homme doit encore quelque chose¹⁰ ». Cette dette est un des noms du désir comme castration qui est l'objet véritable, me semble-t-il, de la transmission de l'Autre du désir.

C'est cette dette contractée par la chaîne signifiante que pourrait illustrer une vignette clinique.

Une femme de trente cinq ans me fait part d'une phobie d'impulsion: à la vue des couteaux l'idée lui vient qu'elle pourrait faire du mal à ses enfants. Cette idée fait son apparition peu après la naissance de son fils, il y a sept ans. Elle a aussi une fille de presque deux ans dont elle dit qu'elle a été conçue en partie par culpabilité, pour sauver son mariage. Elle venait en effet, de tromper son mari avec une ancienne relation.

Son mari connu vers la fin du lycée, était le premier homme de sa vie. Sans doute en était-elle amoureuse à l'époque, mais le sentiment qui prédominait était celui d'un certain triomphe d'avoir bravé l'autorité de ses parents qui étaient trop restrictifs en matière de flirt pour leurs trois filles. Cette femme avait une très haute idée du mariage et elle était une vraie croyante. Par exemple, elle faisait le signe de la croix à chaque fois qu'elle passait devant une église. Quand elle part à la capitale pour faire des études, elle noue une relation parallèle avec un

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire livre VIII, Le transfert*, Paris ; Seuil, 1991, p.385/386.

homme, plutôt bon vivant, un peu cosmopolite, bref un grand charmeur qui la fait rêver. Elle n'en est pas dupe, il y a d'autres femmes dans sa vie, cela n'aboutira pas, elle le sait. A la fin de ses études, elle retourne dans sa ville et se marie aussitôt, parfaitement consciente du fait qu'elle n'était plus amoureuse de son mari. Sa mère, très interdictrice pendant son adolescence, essaye paradoxalement de l'en dissuader, en l'encourageant plutôt à rester dans la capitale pour chercher une vie meilleure.

La patiente était née dans un pays étranger, dans un autre continent, là où ses parents sont partis pour chercher, justement, une vie meilleure. Un mois après sa naissance, elle est envoyée au pays par avion chez les grands parents où elle rejoint ses deux sœurs aînées. Pour poursuivre leurs rêves, les parents devraient se séparer de leurs enfants. Or, deux ans après, pour ces mêmes enfants et sur l'insistance des grands parents, les parents reviennent au pays, bredouilles. C'est plutôt le père qui cède ou qui s'est trouvé des excuses pour annuler son désir.

Quoi qu'il en soit, la mère n'arrive pas à s'y résigner. Elle a pendant une grande période les nerfs à fleur de peau, elle refuse tout ce que le père lui propose comme projet ou divertissement. Elle proteste à bas bruit contre une certaine couardise du père. La patiente se souvient de l'image de sa mère avec un couteau dans la cuisine où elle passait l'essentiel de son temps. Avec ce couteau elle coupait ce qu'il y avait à couper pour préparer à manger y compris trancher la gorge des poulets de la basse-cour. Or, cette mère qui ne vivait sa vie que dans le dépit, avait quelques fois frappé avec ce couteau, avec le manche, la tête de sa fille pour exprimer son courroux en réponse à ses petits méfaits.

Un symptôme plus récent était celui d'avoir le vertige au-delà du premier étage d'un immeuble et la peur, plus ou moins intense, de tomber dans le vide. Un jour, en découvrant *Google earth* sur l'ordinateur et en jouant avec le changement d'échelle et la traversée rapide des continents et des océans, elle est prise du même vertige. C'est le « si loin si près » par rapport à ce pays de l'occasion ratée où

elle est née et aussitôt renvoyée et où toutes les espérances ont été projetées par sa mère, qui la met sur la voie du véritable gouffre où elle risque de tomber.

Une fois sa phobie d'impulsion et ses vertiges déchiffrés, son désir se cristallise dans un certain bovarysme : avoir une autre vie, quelque part ailleurs, avec un autre homme. Elle regrette son mariage. Et pourtant, personne ne l'y avait obligée, elle aurait pu rester dans la capitale comme sa mère l'avait encouragée pour vivre sa vie. Un épisode de son adolescence montre clairement l'ambiguïté du désir maternel. Une de ses sœurs aînées a été surprise d'avoir une relation amoureuse. On a voulu à tout prix la marier avec cet homme, elle n'avait que dix huit ans. Sa sœur ne pouvant pas protester, c'est notre patiente alors âgée de quatorze ans qui prend sa défense et entre en rébellion pour qu'on laisse sa sœur tranquille. Sa protestation était assez violente. Un jour ses parents lui annoncent qu'on l'amène - qu'elle le veuille ou pas - dans une famille pour lui arranger un mariage. Si ce n'est pas sa sœur ce sera elle. Elle se laisse faire. Une fois la visite terminée on lui dit que c'était pour de faux, pour lui faire peur. Aujourd'hui, son propre mariage lui apparaît comme un mariage arrangé, une punition même.

Les signifiants de son histoire s'ordonnent autour de ce désir de la mère, ses espérances déçues d'un côté et de l'autre ses récriminations contre le désir défailant du père. La dette transmise à cette femme est la bénédiction même de sa mère, à savoir que sa fille réussisse là où elle-même a échoué ce qui est une malédiction tout aussi bien. En effet, la fille contracte une dette sous forme de promesse d'une union absolue qui fait que toute jouissance ne pouvait être pour elle que clandestine, précaire, insuffisante voire occasion de dégoût. Cette union absolue est-ce une possibilité ou est-ce une rêverie ? C'est cela sa question qui n'est qu'un écho de l'ambiguïté du désir maternel.

En fait, Lacan refuse toute idée de Karma dans la parole parentale et il ajoute dans « La chose freudienne » que « ce qui frappe dans le drame pathétique de la névrose, ce sont les aspects absurdes d'une

symbolisation déconcertée, dont le *quiproquo* à mesure qu'on le pénètre plus avant, apparaît plus dérisoire ¹¹ ».

Donc, pas de dernier mot du destin mais plutôt de l'incalculable de la chaîne signifiante qui prend la forme d'une dette.

Le comique du ratage

A l'incalculable du côté de la chaîne signifiante nous pourrions opposer le produit fini de l'opération sous forme d'objet. En tant que produit du discours on est toujours à la place de l'objet. Lacan se réfère à la loi de l'échange Lévi-straussien à propos de l'épisode de son excommunication, où il s'est trouvé dans une position d'être, justement, l'objet d'une négociation en y voyant ce qu'il appelle le comique pur¹²: la vérité enfin dévoilée dirait-on. Derrière l'illusion du sujet-maître il n'y a que l'homme-objet, pur produit, pure chute. Cette structure est déjà articulée, à une autre échelle, au phénomène du rire lui-même, du rire que provoque cette scène minimale de l'homme qui tombe par terre, à laquelle, autant Freud que Lacan se réfèrent pour introduire au comique. Le corps dans sa chute se séparant de son image plus au moins pompeuse, plus ou moins fière, le corps érigé qui, une fois par terre, se détache du signifiant idéal qui le supportait.

Au-delà de l'objet le désir de l'Autre ne livre qu'une seule signification : la signification phallique, le manque. On ne désire que le désirant dans l'autre on ne désire que de là où on a été désiré.

C'est cette même signification phallique qui est le ressort du comique. Lacan, dans son enseignement ultérieur, va accentuer l'aspect comique au détriment du tragique. L'impossible du rapport sexuel qu'il met au centre de son élaboration implique de lire la répétition freudienne comme répétition d'une rencontre manquée d'abord, puis

¹¹ Lacan J., *La chose freudienne*, Ecrits, Paris ; Seuil, 1966, p.434.

¹² Lacan J., *Le Séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris ; Seuil, 1973, p.10.

comme répétition de l'échec, du ratage. C'est le malentendu de l'amour et la méprise du désir qui font la matière première de la comédie.¹³

Déjà, dans *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan oppose au triomphe de l'être-pour-la-mort du côté de la tragédie, la dimension comique qu'il situe justement dans l'échec de l'action humaine à rejoindre le désir. Dans ce ratage, dans cet échec, Lacan voit, je cite :

« [...] la vie qui glisse, se dérobe, fuit, échappe à tout ce qui lui est opposé de barrières, et précisément des plus essentielles, celles qui sont constituées par l'instance du signifiant. Le phallus n'est rien d'autre que [...] le signifiant de cette échappée. La vie passe, triomphe tout de même, quoi qu'il arrive. Quand le héros comique trébuche, tombe dans la mélasse, eh bien, quand même, petit bonhomme vit encore ¹⁴ ».

Touche-t-on à ce nœud de signifiants en quoi consiste le symptôme par le comique du ratage ? Il nous semble que non. Le comique du ratage vérifie le symptôme, ne défait pas son nœud. Ici, Freud comme Lacan, mobilisent l'équivoque et c'est pourquoi l'interprétation a toujours la structure du mot d'esprit, du *witz* qui est du côté du non-sens et non pas du côté du sens sexuel qui rejaillit du comique. Donc, ni le sens du tragique ni le sens comique. Encore que « le comique », comme le note Lacan, « ne va pas sans le savoir du non-rapport qui est dans le coup, le coup du sexe ¹⁵ ».

¹³ *Le Balcon de Genet, l'Ecole de femmes de Molière et les nuées d'Aristophane* font l'objet d'un commentaire par Lacan dans le *Séminaire livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris ; Seuil, 1991, chapitre VII et XIV.

¹⁴ Op.cit p. 362.

¹⁵ LACAN J., *Télévision*, Paris; Seuil, 1974, p.19.

DÉSIR ET ÉCRITURE

Du désir...au risque de l'écriture ?

Wanda Dabrowski

Pour introduire cette difficile question du désir... au risque de l'écriture, je vous propose de l'aborder avec le caractère d'indestructibilité que Freud a donné au désir et ce, dès *La Science des rêves*. Marcel Ritter, lors de la Journée des cartels, en 1976, adresse à Lacan une question relative à un certain nombre de mots que l'on trouve chez Freud et qui se caractérisent de commencer par *Un* : *Unbewusste, Unheimlich, Unerkannte*. Ce dernier terme qui se traduit par le non-reconnu se trouve chez Freud articulé avec la question de l'ombilic du rêve; Marcel Ritter s'adresse ainsi à Lacan :

« La question que je me pose, c'est si cet Unerkannte, ce non-reconnu, indiqué par cette pelote de pensées, si nous ne pouvons pas y voir le réel, un réel non symbolisé [...] de quel réel s'agit-il ? Est-ce le réel pulsionnel ? Et aussi les rapports de ce réel avec le désir, puisque Freud articule la question de l'ombilic, avec le désir, puisque c'est l'endroit où le désir surgit tel un champignon. »

J'extrais de la réponse de Lacan ce qu'il dit pour la première fois quant au désir : « S'il y a tout de même quelque chose que Freud rend patent, c'est que l'inconscient il résulte que le désir de l'homme c'est l'enfer et que c'est le seul moyen de comprendre quelque chose ». Il précise de surcroît que ne pas désirer l'enfer relève de la résistance.

Cela nous amène au cœur de l'orientation vers le réel soutenu par Lacan et son souci d'en dégager la place au fil de son enseignement. La dialectique du désir se situe d'une dépendance du désir à la parole mais le désir se trouve aussi dans un rapport de tension avec la jouissance. Le sujet n'est pas pur désir et « ne pas céder sur son désir », tel que Lacan l'amène dans son séminaire sur *L'Éthique* ne va pas sans nouer le désir à la jouissance irréductible qui s'avère dans la cure, ce qui vient interroger ce qu'il en est de ce désir dit décidé où la jouissance peut prendre le pas sur le désir.

Si Lacan a maintenu la constitution du désir comme désir de l'Autre, la question que requiert l'expérience analytique est celle de discerner si son incidence relève seulement d'un dévoilement du désir du sujet ou si elle affecte ce désir au point de lui donner une couleur et une orientation produisant un désir singulier voire un désir inédit. Un des écueils relatifs au désir c'est que, s'il se trouve articulé il n'est en aucun cas articulable, il est impossible de le dire comme tel, incompatibilité de la parole et du désir, le désir est la métonymie du manque, il court sous la chaîne signifiante. Ce sont donc aux conséquences et aux modifications introduites dans la vie du sujet qu'il pourra se repérer autorisant peut-être un *ce n'est plus comme avant*.

Je reviens à cette question de Marcel Ritter et de ce qu'il appelle le « réel pulsionnel » corrélé au désir. Lacan, après avoir affirmé qu'on ne peut pas parler de réel pulsionnel précise qu'il y a un réel pulsionnel « uniquement pour autant que le réel c'est ce que dans la pulsion je réduis à la fonction de trou. C'est-à-dire ce qui fait que la pulsion est liée aux orifices corporels ». Il ajoute que pour Freud c'est la fonction de l'orifice du corps qui caractérise la pulsion à savoir la constance, c'est-à-dire ce qui se passe autour de cet orifice, et de cette constance il dit qu'elle « est assurément un élément de réel ». Puis Lacan invite à distinguer ce qui se passe à ce niveau de l'orifice corporel de ce qui fonctionne dans l'inconscient tout en soulignant, je le cite : « Je crois que dans l'inconscient quelque chose est signifiable d'extrêmement analogue » Je poursuis la citation :

« Ce devant quoi Freud s'arrête dans l'occasion comme ombilic du rêve puisque c'est à ce propos qu'il emploie le terme Unerkannt, non reconnu, je crois que ce dont il s'agit, c'est de ce qu'il appelle, désigne expressément ailleurs de l'Urverdrängt, du refoulé primordial, à savoir de ce quelque chose qui se spécifie de ne pouvoir être dit en aucun cas quelle qu'en soit l'approche, d'être si on peut dire à la racine du langage. »

Lacan met l'accent sur le fait qu'il s'agit d'un trou, quelque chose qui est à la limite de l'analyse et qui a à voir avec un réel.

L'ombilic est pris là comme cicatrice à un endroit du corps qui fait « nœud pointable non plus à sa place, mais dans le champ de la parole ». Il s'agit de la marque, la trace que laisse chez le parlêtre le désir ou non qui l'a précédé mais qui le « situe d'une certaine manière dans le langage » et qui l'exclut de sa propre origine.

C'est bien la question du réel qui est en jeu avec la dimension de l'impossible qui ne peut ni se dire ni s'écrire avec le *Un* de *Unerkannt*, c'est l'impossible à « reconnaître » en tant que non-advenu, et Lacan précise : « Le ne cesse pas de ne pas s'écrire, c'est là ce qui me semble le sens de *l'Unerkannt* en tant que *Urverdrängt*. Il n'y a rien de plus à en tirer ».

Ce qui ne s'écrit pas dans l'analyse parce que c'est ininscriptible dans l'inconscient constitue le réel comme impossible : Il n'y a pas de rapport sexuel. Ce qui a pour conséquence que ce qui pourra s'écrire dans le discours analytique part de cette impossibilité d'écrire le rapport sexuel comme tel. Le réel du sexe c'est qu'il est marqué dès l'entrée par un point de défaut où nul savoir ne peut prendre place sinon le savoir du non savoir...

Si le désir s'avère comme condition pour aborder la jouissance, l'expérience du désir va amener à des points d'opacité. En effet le désir inclut la perte de jouissance initiale due à l'entrée dans le langage avec comme effet de langage majeur l'objet (*a*), cause du désir dont il n'y a pas d'idée pas de représentation, hétérogène à la chaîne signifiante. Le changement qu'opère Lacan quant à l'objet, c'est que l'objet visé devient l'objet cause du désir et l'objet de la pulsion lui est indifférent puisque c'est le tour de l'objet, le trajet qui en constitue la satisfaction. La question soulevée par Lacan dans le séminaire XI à savoir « comment le sujet vit la pulsion une fois le fantasme traversé ? » donnera la priorité au réel et à la jouissance. Dans l'analyse la déchirure du fantasme qui couvre le réel, opérant la disjonction du sujet et de l'objet et permettant la traversée du plan des identifications offrira au sujet la possibilité de retrouver la voie de son désir. Quelle est la fonction de l'objet cause dans la satisfaction

de la pulsion ? Demeure en effet, après cet aperçu sur la cause du désir qui s'avère vide, de la jouissance symptomatique et transférentielle qui résiste, le sujet se trouve alors confronté au réel de la castration que son fantasme recouvrait, et à la castration réelle et non plus imaginaire, avec la question de comment assumer cette castration. Le sujet a à affronter le devenir de la pulsion. Un reste de jouissance irréductible, qui deviendra lettre du symptôme fonction de jouissance du symptôme, celui-ci étant ce que le sujet a de plus réel, (mais ce n'est pas le réel) va amener Lacan à donner tout son empan au réel avec l'inconscient réel et ses effets. Il y a de la jouissance inéliminable et c'est en cela que l'éthique du désir ne va pas sans le nouage à cette jouissance irréductible et qui va interroger la position du sujet face cette jouissance irréductible et qui sépare la psychanalyse de la quête du sens.

C'est en essayant d'approcher ces conséquences qui conditionnent une fin de cure que j'ai été dans mes lectures, arrêtée par ce que Lacan donne comme indication, dans le séminaire *...Ou pire*, à savoir, que l'objet (*a*) s'avérait « inadéquat pour l'abord du réel », trouvant sa limite dans sa consistance logique. Et puis c'est dans ce séminaire que Lacan martèle tout en soulignant l'importance de cette chose invraisemblable, « Yad'lun, qu'il y en ait de l'Un », qui vient faire écho au « il n'y a pas de rapport sexuel ». Je le cite page 152 :

«...c'est toujours du signifiant que je parle quand je parle du Yad'lun. Pour étendre ce d'lun à la mesure de son empire, puisqu'il est assurément le signifiant maître, il faut l'approcher là où on a laissé ses talents, pour le mettre au pied du mur [...] n'ayant le choix que de ça...ou pire »

Dans sa conférence « La Troisième », il évoque « le S1 que j'ai poussé à la dignité du Un ». Il parle de l'Un comme d'un réel en prenant appui sur la théorie des ensembles et la mathématique. Il souligne la difficulté qu'introduit cet Un dans la pensée, il ne se déduit pas, mais il se doit d'être convoqué pour ce qui touche à la question de l'existence, et il affirme qu'il n'existe que de l'Un. Cet Un qu'il fait

valoir comme un réel et auquel on ne peut accéder que par le symbolique fonde l'existence à partir d'une non existence, c'est « *Ce qui n'existe qu'à n'être pas* » page 135. L'Un qui se signale comme distinct, plus exactement comme différence pure, radicale, ne commence qu'au niveau où il y en a Un qui manque c'est-à-dire, cet Un du rapport sexuel qu'il n'y a pas. L'Un répond strictement à ce qu'il n'y a pas. Lacan différencie le Un réel, du trait unaire, ce dernier à partir d'une marque symbolique permet une identification imaginaire, alors que le Un réel n'est à l'origine d'aucune identification. Le trait unaire qui se marque de la répétition comme telle et dont le chiffre affecte la jouissance d'un effet de perte est impliqué dans le déchiffrement de l'inconscient au travail.

L'Un que Lacan spécifie de « surgissement » ne saurait se fonder sur le même, il y a de l'Un tout seul, et cela indique la difficulté de poser le deux, une autre façon de dire qu'il n'y a pas l'Autre de la complétude, l'Autre n'existe pas, La femme comme Autre de l'Un n'existe pas. L'Un ne se sait pas être comme être, il « fait l'être » nous dit Lacan ce qui équivoque avec la lettre, et c'est là que l'écriture est convoquée, quelque chose s'écrit dans l'inconscient à partir des dires dans l'analyse qui a valeur de solution singulière par rapport à l'impossible. Dans le séminaire *Encore* p.130-131, il précise que cet Un qui reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase voire toute la pensée, s'incarne dans *lalangue* et je le cite :

« *C'est dans lalangue et pas ailleurs, en tant qu'elle est interrogée comme langage, que se dégage l'existence de ce qu'une linguistique primitive a désigné du terme de stoïkeion, élément, et ce n'est pas pour rien. Le signifiant Un n'est pas quelconque.* »

Ces Uns inconscients de *lalangue* comme effets, traces d'écriture au cœur de l'expérience produits par l'inconscient réel, hors sens, peuvent occasionner le surgissement d'un savoir nouveau qui émerge du réel, un savoir sans sujet, mais qui se trouve sous la dépendance de la contingence. Cette modalité de la contingence qui inscrit le changement, appariée à l'impossible, autorise à dire avec

Lacan que ce « Yad'l'un » est ce qui cesse de ne pas s'écrire, et témoignerait par là de la marque d'un désir, désir qui s'inscrit d'une contingence corporelle. C'est ainsi que j'approcherais ce qu'il en est de l'indestructibilité du désir, ou plutôt du réel du désir indestructible. Dégager le rapport qu'un sujet entretient avec l'enfer peut ouvrir à la possibilité d'une satisfaction *de* désirer qui n'est pas satisfaire le désir.

D'un nouveau désir, donc, « un discours qui ne serait pas du semblant ».

Maria Claudia Dominguez

Pour Lacan, le paradoxe du désir c'est ce qui nous confronte en même temps avec le réel de la jouissance et avec la vie.

Les trois registres ont été articulés par Lacan à travers le nœud borroméen, que Colette Soler appelle *Aleph* borroméen. A l'intersection des trois registres il y a un point où le réel de la jouissance s'exprime en tant qu'objet (*a*), comme le nomme Lacan.

Dans son séminaire XI, « *Les quatre concepts* », Lacan utilise une métaphore, celle de la nasse. Nous ne pouvons voir le réel de la jouissance qu'à travers ce trou, dans lequel, de temps en temps, on peut voir passer le poisson, toutefois sans jamais le voir complètement (p.146).

« Quel est le lien entre l'écrit et le désir, sinon le lieu de la représentation impossible de l'écrit ? » se demande-t-il, dans ce flux de jouissance, visible à travers le trou. « Nous suggérons que le Réel ne cesse pas de ne pas s'écrire ¹ ». Ce trou est le vrai traumatisme. Lacan ne nie pas qu'il y ait d'autres sortes de traumatismes, mais il parlera désormais de « troumatisme ».

Le troumatisme est le traumatisme qui touche l'être du sujet. Si j'ajoute *mon grain de sel* je ne peux pas dire que les traumatismes en général n'affectent pas le sujet, mais cela n'advient jamais de la même manière pour chaque sujet.

Ce serait faire figure d'ignorance que de nier chez les enfants de « rua », qui ne font que survivre à *Cracolândia*, à la périphérie de Rio de Janeiro au Brésil, une souffrance due à l'absence, sinon au manque absolu de parents qui peut-être n'ont jamais été là. Les enfants y vivent entre eux et ils ont comme adultes de référence des trafiquants,

¹ Lacan J. « Le moment de conclure » Séance du 10.01.78, p32. Gaogoa

des violeurs et des membres de la police. Ils utilisent le crack comme remède à leur désespoir. C'est une thérapie qui agit en un laps de temps très court, de cinq à sept secondes, et qui comble pendant six à sept minutes le vide qui les pousse à prendre automatiquement une autre dose quand le manque se fait sentir. Il y a donc de la souffrance traumatique et le remède ne guérit pas. Il faut une autre dose pour soulager la douleur psychique. On pourrait se demander s'il existe un artifice de fiction qui pourrait apaiser le traumatisme de ce réel et le faire devenir « traumatisme ». Lorsque le désir même des parents n'est pas là et quand il n'y a pas eu de désir à l'encontre de l'enfant non plus, peut-être traite-t-on d'un paradoxe différent, dans lequel on ne peut plus situer le réel, celui du trou du filet. Les Autres qui se trouvent auprès de ces enfants sont seulement des autres de jouissance.

Quel est le destin d'un sujet qui n'a pas de « traumatisme », lorsqu'il n'y a pas de manque dans l'Autre qui permette au sujet d'accéder à un lieu dans le désir de l'Autre ? C'est le désir seul qui garde à distance la jouissance mortifère. C'est cela qui manque dans ce cas-là et c'est ça qui fait la différence.

Le réel on l'évite, et c'est ça qui est le plus difficile à affronter, à moins qu'il ne soit nié ou projeté, etc.

On pourrait se demander : Qu'est-ce-que la jouissance a à voir avec le désir ?

Le désir lie le sujet à la vie à travers sa quête d'un plus d'être ; c'est dans la désertification de la jouissance du corps que le sujet trouve sa dépendance structurale au signifiant, de laquelle ensuite il pourrait se séparer. Cette dépendance n'est pas comme la dépendance au crack, qui ne cache aucune vérité sur la jouissance et donc ne nous permet pas de savoir *où la chaussure nous fait mal*. Le réel est là comme artifice de l'écriture. Le réel n'apparaît pas sinon à travers l'artifice, qui lui-même est lié à la parole et au dire. Le dire concerne ce que nous appelons la vérité. Lacan dit dans son séminaire « Le moment de conclure » : « La réalité n'est constituée que par le

fantasme, et le fantasme est aussi bien ce qui donne matière à poésie » (p27). « C'est bien pourquoi je dis que la vérité on ne peut pas la dire ² ».

Le lapsus est une forme particulière du réel. Le fait de dire : Je suis allé à un enterrement au lieu de Je suis allé à un mariage, ou encore *aimé* (*amato dans le texte original*) à la place de « *enfumé* » (*affumicato dans le texte original*) sont des exemples sans équivoque de l'expression de l'inconscient. Dans le lapsus il y a quelque chose qui n'est pas élucubré, qui vient se loger à la place du petit (*a*). Il ne s'agit pas d'autre chose que de la manifestation du réel. Le réel est épiphanique, c'est une révélation, parce que le lapsus, nous le savons tous, est une ouverture qui fait surgir dans cette parole-là un signe inattendu. Ce qui se faufile de l'inconscient réel « l'esp d'un laps » dans nos discours de la vie courante, ou dans ceux du semblant, dans le discours insatisfait ou impossible, ou celui du maître ou encore celui de l'universitaire, nous fait découvrir quelque chose de l'être, mais cela ne nous éclaire pas sur son sens.

En 1976, c'est-à-dire à la fin de son enseignement, Lacan va au-delà de Freud quand il se pose la question de l'inconscient réel et il dit à propos du lapsus : [Là] « on est sûr qu'on est dans l'inconscient ³ ».

Lacan nous dira dans le séminaire XVIII que le discours de l'analyste est « un discours qui ne serait pas du semblant » et qu'il va à l'encontre du réel pour cerner la jouissance qui vient de lui. Les fragments et détachements du réel qui se transforment en objets (*a*), ces plus-de-jouir et cause du désir, se présentent comme dépourvus de sens. L'inconscient réel a à voir avec l'être et il reste en dehors du nœud, entre les registres. Il sera impossible de le représenter et donc de l'interpréter parce qu'il est au-delà du symbolique, au-delà du sens. Il n'est pas signifiant pour le sujet. L'inconscient réel est *a*-structural, il reste en dehors de la chaîne signifiante et il est hors sens.

² Lacan J. « Le moment de conclure » *op. cit.* 32

³ Lacan J. « Préface à l'Édition Anglaise du Séminaire XI » p 571. *Autres Ecrits*, Seuil. 2001

La castration réelle viendra de « *lalangue* ». Une partie de l'ordre du réel qui est civilisée par « *lalangue* » est transmise sous la forme singulière dont on exprime affects et émotions. *Lalangue* ne passe pas par le symbolique mais elle civilise un peu de jouissance.

Une autre partie du réel sera *litter*, déchet, celui qui ne s'écrit pas. Lacan introduit ce concept à la fois dans « La lettre volée » (1955-56) et dans « Lituraterre » (1972-73) : c'est en tant qu'on fait « litière de la lettre » (p.11) que la jouissance se fait partielle. C'est dans cet « impossible donc de savoir qui lit » que se présente le problème de lire « *litter* » et de le confronter à la question de la passe. « Passer par l'écrit, ça a une chance d'être un peu plus près de ce qu'on peut atteindre du réel que ce qui se fait actuellement, puisque j'ai tenté de suggérer à mon Ecole que des passeurs pouvaient être nommés par quelques-uns⁴ ». « C'est là, couché sur le papier, mais le papier, c'est aussi le papier hygiénique ». « Les Chinois se sont aperçus de ça, qu'il y a du papier hygiénique, le papier avec lequel on se torche le cul. Impossible donc de savoir qui lit ».

« Le désir de l'analyste est cette « sorte de désir qui se manifeste dans l'interprétation⁵ ». C'est d'une part l'unique antidote éthique contre l'identification aliénante, antidote qui permet à l'analyste de garder sa propre position dans l'interprétation, sans la copier. D'autre part, c'est le postulat de base de la formation de chaque analyste dans une réalisation en acte⁶.

L'indécidable ouvre dans l'analyse des blessures qui causent le désir et qui peuvent s'articuler dans la jouissance, dans l'amour, dans le passage par l'Autre quant au choix d'une position sexuée ou bien encore dans le problème que pose notre propre existence, tous points qui sont source d'angoisse pour chaque sujet. Ce seront à la fois la psychanalyse même, l'acte analytique et la fin de l'analyse qui permettront d'affronter ce problème. Le désir de vouloir voir ce qui ne

⁴ Lacan J. *Le Moment de Conclure op. cit.* p.32.

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

⁶ Lacan J. Le Séminaire Livre XI *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*. Seuil, 1973

peut se voir ouvrira pour le sujet la voie à un désir nouveau sans toutefois qu'il cesse de jouir. Mais il le fera cette fois à partir d'une position éthique au regard de la jouissance et avec la satisfaction de connaître suffisamment ce qu'est l'être de l'analyste. Il renoncera à la prise par le fantasme qui lui, comme on le sait, est matière à poésie. Cette éthique nous permet de ne pas mélanger la jouissance de l'analyste avec celle de l'analysant. Ainsi ce dernier ne restera pas la proie d'une imaginisation du réel, soit à partir de la position d'objet de jouissance, soit à partir de la jouissance de ses partenaires du traumatisme. Ceci est un point crucial pour le désir de l'analyste.

Le sujet s'ouvre ainsi à un désir nouveau, celui de l'analyste, et ce désir ne sera pas un semblant. Il trouvera sa résonance dans le dire du sujet et dans des actes dont l'orientation tendra à faire sortir l'analysant de ses impasses. La position de l'analyste ne doit pas maintenir un rapport de servitude avec l'autre afin de le maintenir privé de manque, comme le démontrera la vignette clinique suivante.

Une analysante analyste :

- J'éprouve une sensation étrange de plaisir quand j'ai beaucoup à faire. Une espèce de plaisir-déplaisir qui ne me permet pas de me consacrer à autre chose.

- Pourquoi ?

- Me reposer, faire de nouvelles rencontres, je ne sais pas si cela a à voir avec cette nouvelle patiente qui est venue me voir à mon cabinet.

- Pourquoi ?

- Je lui donne trop d'importance, elle est venue pour la première fois...

- Pourquoi ?

- Elle n'est pas comme les autres.

- Dans quel sens ?

- Je tiens à faire du bon travail avec elle.

- Vous ne le faites pas d'habitude ?

- Pas toujours, j'essaie d'avoir une position très éthique.

Je termine la séance.

A la séance suivante :

- Avec elle, c'est une juge, je cherche à en faire un peu plus.

- En faire un petit peu plus ou un petit peu moins, de quoi est-ce que ça dépend ?

- Parce qu'elle, dans sa façon de faire...elle émet des flatteries et ces choses « *me touche* » (*mi tocco=je me touche*), je voulais dire « me touchent (*mi toccano*) ». - Silence...

- Elle parle ensuite de sa jouissance, etc.

Comme on le sait, une analyse dépend de la façon dont l'analyste, en tant que semblant d'objet (*a*), se situe dans une position éthique. Mais elle dépend aussi de l'analysant, en tant qu'être parlant affecté par sa propre analyse. On en trouve des témoignages dans les contrôles des analystes.

Le silence de l'analyste n'est pas absence de paroles, c'est un silence éthique qui vise à faire nommer par l'analysant l'objet de son désir.

C'est en tant que l'analyste croit dans le présupposé du sujet supposé savoir, non pas comme religion mais comme fiction, que son désir se doit d'être mis en acte. Le désir de l'analyste est un désir averti. L'analyste suppose l'existence de l'inconscient de l'analysant et du nom du père, il a des hypothèses quant à la structure clinique.

Le repositionnement de l'analyste en place d'objet (*a*) permet au sujet d'entrer en relation avec son inconscient. Ainsi, pour qu'un symptôme puisse s'incarner et être considéré comme hystérique, il devra pouvoir trouver son corrélat dans le fantasme et dans la traduction de celui-ci dans le rêve. Ces trois dimensions sont nécessaires et elles ne peuvent pas être diagnostiquées en dehors du cadre du transfert.

La fin de mon analyse et le début de la passe, outre le fait de donner lieu pour moi à un nouveau désir en tant qu'analyste, m'ont

portée à rencontrer la beauté et l'esthétique de l'écriture, écriture qui lie le réel à un dire.

L'esthétique de la poésie peut seulement dire quelque chose sur l'être, mais elle ne peut pas en dire grand chose car elle le voit de biais ; elle ne peut ni le nommer, ni l'articuler, mais elle cherche à l'embellir, en faisant de l'objet (*a*) un *trompe l'œil* ou un *clin d'œil*, un *nous y sommes* dans le (*a*) de la jouissance. Voilà comment Borges illustre de manière magistrale, en une seule phrase, qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre : « Dieu pousse le joueur et le joueur la pièce. Quel dieu derrière Dieu débute cette trame ? ».

Ni l'artiste, ni l'écrivain, ni même l'analyste, ne peut rencontrer et encore moins nommer l'objet (*a*). Ceci est le paradoxe du désir. L'analyse permet de saisir quelque chose en plus du (*a*) du sujet. Elle ne lui tourne pas seulement autour, comme fait le poète. Avec l'analyse il ne s'agit pas d'un *trompe l'œil* mais d'un « traumatisme ».

Freud, dans son article sur « L'inquiétante étrangeté » nous prévient : « Le psychanalyste ne se sent que rarement appelé à faire des recherches d'esthétique, même lorsque sans vouloir borner l'esthétique à la doctrine du beau, on la considère comme étant la science des qualités de notre sensibilité ».

Certains aspects de *lalangue* coïncident avec *Heimlich* mais pas toutes les émotions causées par l'étrangeté coïncident avec l'angoisse de l'« *Unheimlich* ».

En tant que psychanalyste je crois faire partie de ceux qui « rarement font des recherches esthétiques » car pour moi le début de la passe a coïncidé d'une part avec le début de l'écriture - j'ai écrit un livre - et de l'autre, avec une certaine satisfaction dans le renouvellement de mon désir d'être analyste.

Un rêve survenu après le premier entretien de passe m'a portée à écrire un texte que je lirai ici en avant-première...

La Finlande n'avait jamais été un lieu familier pour Chéri Marzahoui, non pas familier comme dirait Freud mais plutôt « *Unheimlich* ». Marzahoui, qui nourrissait une formidable curiosité

pour tout ce qui était autre, passait sa vie à voyager autour du monde dans l'agitation et la répétition, cherchant à satisfaire sa passion pour l'inconnu. En Finlande, où il était arrivé entouré d'amies hystériques, à l'exception d'une polonaise qui réussissait à s'élever un tant soit peu au-dessus de la médiocrité et de l'envie, Chéri décida d'aller se promener par les rues entrecoupées de canaux, restes indubitables d'une civilisation nautique. Après avoir marché longtemps le long de ces rues au style hanséatique, entre les maisons à deux étages munies d'un treuil au premier, instrument destiné visiblement à soulever des objets volumineux, il éprouva une sensation de grande impuissance qui le rendait incapable de traverser ces canaux. Cette frontière liquide lui semblait inutile, il fallait pourtant la traverser et aller de l'autre côté, mais c'était comme traverser le Bosphore à Istanbul pour atteindre l'Asie.

Chéri commença à se demander avec une certaine angoisse comment il ferait pour retourner sur l'île dont il ne se rappelait même pas le nom et y retrouver la rue inconnue où se trouvait son auberge. Il n'avait jamais pu retenir le nom de cette rue. Rien n'était là par hasard. Il reconnaissait les canaux, qui ressemblaient à ceux de Venise. Au faîte de sa préoccupation, il rencontra un étudiant. Il ne lui arriva rien, l'étudiant n'était pas un délinquant, il cherchait « *Quelqu'un* » et il pensait que ce « *Quelqu'un* » était peut-être Chéri. Il arriva enfin sur l'île de départ. Il fit un autre tour et trouva la parole 'Fin'. Il se réveilla d'un profond sommeil, qui allait de la Finlande jusqu'à la fin de sa psychanalyse. Finlande, terre de fin et de fiction, où se joue une psychanalyse dans laquelle se découvrent des choses tout à la fois obscures et source de crainte. Comme dans le rêve de Chéri, la terre inconnue, l'inconscient, se fait « chair » pour moi...

D'un nouveau désir donc, un discours qui ne serait pas du semblant, celui de l'analyste. Dans la neutralité de l'analyste, en tant que semblant d'objet (*a*), il y a la phrase « Je ne suis pas un poète mais un poème sur lequel on n'a pas cessé de ne pas écrire. Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet ».

Accéder à la voix silencieuse de l'Autre, ce qui a à voir avec la fin du processus de l'analyse personnelle, cela consiste en la disparition de la voix du surmoi. La voix de l'Autre devient cause de désir. Elle est du côté du désir, pas du commandement. Il faudra questionner dans la clinique de la fin d'analyse et de la passe les liens entre désir et acte. Mais il y a une autre boucle à effectuer parce qu'il ne suffit pas d'aller jusqu'au bout de la limite de la vérité dans le « *je mens* ». Il faut aussi pouvoir situer la relation de l'analyste à ses propres pulsions et à celle du dire qui nomme.

Une analyse qui troue les semblants secoue aussi les identifications du sujet et par là, elle permet donc d'accéder à une identité qui ne soit plus identité d'aliénation. Elle permet la naissance d'un nouveau désir, celui de l'analyste. Dans le parcours de ma passe ce désir est devenu à son tour toujours plus désir de savoir et de toucher à la terre marécageuse que je suis, ceci en passant de l'identification aliénante au symptôme : en sachant que je n'en sais pas assez sur moi-même pour changer les chaussures qui me serrent à moi et à nul autre.

Ce désir consiste aussi à pouvoir écouter *autrement* en tant qu'analyste. « C'est de manquer autrement qu'il s'agit ⁷ ».

La passe peut ne pas se faire mais quant à moi, j'ai éprouvé de l'enthousiasme à arriver à l'adresse à laquelle en fait j'étais déjà arrivée. L'auberge était bien celle-là, la rue et les couleurs inconnues étaient les mêmes, mais à travers la passe j'ai pu voir le numéro de la rue, un chiffre qui à la fin était égal à zéro.

Face à la passe, je me suis dit : Quand j'écris, je suis le poème, l'analyste, et aussi le poète. Suis-je donc toute ? C'est impossible. Alors quand je suis poème, je ne suis pas poète. C'est une question de discours.

Traduction : Chantal Degril

⁷ Lacan J. Le Séminaire « Le Moment de Conclure » p. 33, séance du 10.01.1978. Gaogoa

De l'horreur au désir de savoir : savoir α -prendre ?

Rosane Melo

Ce que nous prétendons aborder ici s'intéresse à certaines références de Lacan sur les relations entre le langage, l'écrit et la lettre, à partir desquelles nous discuterons des cas où l'horreur de savoir émerge et produit des effets d'inhibition, de symptôme et d'angoisse au début de la scolarisation formelle, c'est-à-dire quand l'école prend pour objectif celui d'enseigner aux enfants à lire et à écrire de manière systématique. Bien que la fonction de l'écrit et de la lettre en psychanalyse ne se confonde pas avec les définitions venues des milieux éducatifs quant à ces fonctions, nous considérons pertinents certains rapprochements entre ces deux champs, car pouvant contribuer aux élaborations des psychanalystes qui s'occupent d'enfants.

Pourquoi ce moment, au cours duquel manipuler sons et lettres devient une tâche quotidienne dans le scénario scolaire, peut-il se transformer, pour certains, en un obstacle infranchissable, de manière temporaire ou permanente ? Qu'y a-t-il dans cet apprentissage qui puisse concourir à l'extinction de la flamme d'un vouloir savoir de l'enfant qui, dès le plus jeune âge, est capable de réaliser des « élucubrations de savoir ¹ » ? Dans le discours contemporain, succès et échec est un binaire conducteur d'angoisse du fait d'engager le plan de l'être², et dans les cas où le non-apprendre constitue un symptôme, qu'est-ce qui s'accroît sinon la jouissance du manque-à-jouir ?

Le 11^o Rapport Mondial de Suivi sur l'Éducation pour Tous³ annonce que le nombre de non alphabétisés dans le monde est de

¹ Lacan, J. (1972-1973). *O Seminário, Livro 20, Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.190.

² Soler, C. (2013). *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, p. 110.

³La Déclaration mondiale sur l'Éducation pour tous: satisfaction des besoins fondamentaux de l'apprentissage, a été lancée en Thaïlande en 1990, à l'occasion de la Conférence Mondiale de l'Éducation pour Tous. En 2000, à Dakar, le Forum Mondial d'Éducation, par le biais du document « Cadre d'action de Dakar, Éducation

sept cent soixante quatorze millions – encore que le nombre de non alphabétisés adultes⁴ ait diminué au cours de la dernière décennie dans cent cinquante pays – parmi lesquels deux tiers sont des femmes, et près de cinquante sept millions d'enfants sont pas encore scolarisés. Ce 11^o Rapport place le Brésil au 8^o rang de ces cent cinquante pays ayant le plus grand nombre d'analphabètes adultes, et pointe le problème de l'analphabétisme comme multi déterminé, en rapport avec la mauvaise qualité de l'enseignement, le manque d'attrait des cours et de formation adaptée des professeurs. Le Brésil se situe parmi les cinquante trois pays qui n'ont pas encore atteint, et ne sont pas près d'atteindre, la démocratisation de l'enseignement préconisée par les organismes internationaux, tels que l'UNESCO depuis sa création en 1945.

Ce sujet est récurrent dans les débats dans le domaine de l'éducation et nombreux sont les questionnements sur l'échec scolaire, la qualité de la transmission qui entoure le processus d'alphabétisation, la nature du savoir, ce qu'est l'apprentissage, ce qui se transmet. Ces questionnements ont ouvert des portes à un ensemble d'interlocutions entre les champs de l'éducation, de la linguistique, la psychologie et la psychanalyse. Apprendre à lire et à écrire dans le cadre scolaire peut être considéré comme un moment critique, car en même temps que cette acquisition est la porte d'entrée de la culture lettrée, rendant possible un ensemble d'apprentissages futurs, c'est également un objet de division dans la scolarité lorsque le sujet échoue. Comme l'affirme Anny Cordié⁵, l'ère du prolétariat a été remplacée par l'ère de l'étudiant, ce qui rend, pour de nombreux

pour tous: tenir nos engagements collectifs », a établi 2015 comme l'année où les pays devaient atteindre l'Éducation pour Tous, pour chaque citoyen et dans chaque société. L'UNESCO, à partir de 2002, publie les « Rapport Mondial de Suivi sur l'Éducation pour Tous », dans lesquels sont analysés et discutés un ensemble d'indicateurs qui permettent d'évaluer la portée des objectifs établis par ce « Cadre de Dakar ». Le 11^o Rapport Mondial de Suivi sur l'EPT a été publié en 2014. Voir sur <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002261/226157f.pdf>

⁴ Pour ces données, on considère les sujets de plus de 15 ans.

⁵ Cordié, A. (1996). *Os atrasados não existem: psicanálise de crianças com fracasso escolar*. Porto Alegre: Artes Médicas.

sujets, l'échec scolaire synonyme d'échec de vie, tout particulièrement dans les sociétés « graphocentrées ».

La place du sujet et de son savoir dans le champ de l'éducation

Tributaire de la modernité, l'éducation contemporaine suppose le sujet⁶. Cependant, ses pratiques homogénéisantes et massifiantes n'opèrent pas avec lui, mais sur lui, le traitant tel un objet à transformer. Les exceptions à cette règle partent des expériences d'alphabétisation⁷ et du champ de l'École maternelle. D'innombrables études commencées au début des années 1970 ont révélé que, lorsqu'ils commencent à maîtriser la lecture et l'écriture, les enfants formulent tout un ensemble d'hypothèses sur la nature et la fonction de l'écriture – ce qui se confirme également dans des travaux réalisés avec des jeunes et des adultes en cours d'alphabétisation. De telles hypothèses sont typiques dans différentes langues et les apprenants découvrent certaines règles graphotactiques⁸ avant même un quelconque enseignement systématisé. D'autres réflexions, venues tout autant de l'enseignement en classe de maternelle que d'études sur l'alphabétisation, pointent l'importance des jeux en tant que facilitateurs de l'apprentissage, comme moyen d'apprentissage, et soulignent combien jouer avec les mots peut contribuer à la maîtrise de la lecture et l'écriture.

Mais ce savoir extra-scolaire n'est pas suffisamment diffusé dans les pratiques pédagogiques, bien qu'il ait sa place dans de nombreuses publications sur ce thème. Il y a encore beaucoup de résistance de la part des éducateurs pour admettre ce genre de savoir qui renverse la savoir scolaire légitimé et fait ex-sister dans le circuit

⁶ On rencontre en général des conceptions universalistes sur un sujet épistémique, cognitif, défini comme centre de fonctionnement commun à tous les individus de même niveau.

⁷ Voir les travaux de Emília Ferreiro et al. sur la **Psicogênese da Língua Escrita**.

⁸ Ce sont des règles qui déterminent les combinaisons possibles des graphèmes dans un système alphabétique donné et les valeurs en découlant des contextes qui l'entourent, ainsi que les positions possibles et impossibles qu'ils peuvent occuper. En portugais, "r" et "t" ne peuvent pas se combiner dans la même syllabe dans cet ordre, mais "t" et "r" le peuvent. Voir Scliar-Cabral, I. (2003) *Princípios do sistema alfabético do Português do Brasil*. São Paulo: Contexto.

scolaire *ceux qui ne savent pas qu'ils savent ce qu'ils savent*. Ce que l'on découvre par ces savoirs extrascolaires ce sont des sujets aux savoirs jouis, sujets porteurs d'un savoir qui ne se communique pas et qui est traversé par l'expérience du langage parlé et l'écriture qui habite les sociétés « graphocentrées ».

Or, les enfants découvrent très tôt que la langue parlée est impure, change sans cesse, et avec leurs jeux de langage ils désacralisent la langue, faisant des mots des jouets. Ils apprennent par le jeu avec les mots que l'Autre du langage nous dépasse et nous excède.

La reconnaissance, dans le champ de l'éducation qu'il y a du *sujet* peut paraître tardif par rapport aux affirmations freudiennes qui datent de 1908⁹. En pensant avec ses pulsions partielles et faisant de ses objets des partenaires, l'enfant formule des théories comme réponses ébauchées sur les impasses de l'Autre face à la castration. L'enfant peut être défini comme celui qui n'a pas encore rejeté, à cause de l'horreur, ce qu'il commence à savoir et ce qu'il essaie de penser¹⁰. Ces réponses et théories circulent dans l'espace scolaire, mais comme Freud l'affirme¹¹, comment les éducateurs qui souffrent d'amnésie par rapport à leur enfance peuvent-ils rendre compte de ces *élucubrations* ?

Un fragment de rencontre avec un enfant dans une salle de classe d'alphabétisation : lui demandant s'il sait le nom des lettres, le garçon répond « cul » chaque fois qu'il ne les identifie pas. Ce à quoi je réplique : « Ce n'est pas un cul ». Encore sous le coup de la surprise par mon énonciation, je lui dis que s'il continue avec le « cul » dans la tête ça va être difficile de lire et écrire. Je lui demande s'il sait qu'il existe d'autres trous dans le corps. Immédiatement, le gamin demande à aller aux toilettes, ce à quoi je réplique : « Maintenant oui, le *cul* est à la bonne place ! »

⁹ Freud, S. (1908). Sobre as teorias sexuais das crianças. *Edição Standart das Obras Completas (ESB)*. Rio de Janeiro: Imago, vol. IX.

¹⁰ Soler, C. (2012). *Declinações da angústia*. São Paulo: Escuta, p.246.

¹¹ Freud, S. (1913). O interesse científico da psicanálise, *ESB*, vol. XIII, p. 224.

Si le langage est une élucubration de savoir sur *lalangue*¹², l'enfant *enfantillant* avec la langue, maniant sa matière sonore, découvre rapidement, en manipulant la matérialité du signifiant, ce qui est fait de uns hors-sens et qui nous constitue. Ce savoir apporte une jouissance qui touche à la musicalité de *lalangue*. Rencontres de jouissance qui laissent leurs marques, rencontres toujours traumatiques avertissait déjà Freud. Qu'est-ce qui s'élucubre ? Un savoir, des réponses aux énigmes de la vie et du sexe, postulées dans les théories sexuelles enfantines pour rendre compte de l'absence d'inscription dans l'Autre de la jouissance sexuelle. Au-delà, un savoir élucubré qui touche au réel de la jouissance de la lettre. Mais celui-là est un savoir refoulé qui institue l'inconscient-savoir sans sujet. C'est ce que nous dit Lacan en mettant la lettre entre savoir et jouissance, la lettre qui fait le littoral dans sa ligne de contact et assure le passage du littoral au littéral, comme il l'a montré dans « Lituraterre¹³ ».

Du savoir joui au savoir à prendre

La maîtrise rudimentaire des principes du système alphabétique de l'écriture implique de la part de l'apprenant un découpage dans la chaîne de la parole en unités mineures et la segmentation du continuum de sons qui s'entend dans les mots prononcés. L'écriture alphabétique se produit par la représentation des sons minimaux de la langue parlée au moyen de signes graphiques¹⁴. Cette relation entre phonèmes et graphèmes rend indispensable une rencontre avec ce savoir sachant qu'il y a dans les lettres quelque chose qui se passe indépendamment du sens.

¹² Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit.

¹³ Lacan, J. (1971). "Lituraterra", in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

¹⁴ Le système de moyens graphiques utilisés pour produire des écrits incluent les graphèmes [mis en place par des lettres], les marques diacritiques, outre les règles de combinaison des graphèmes. Les marques diacritiques sont les signes apposés aux lettres pour modifier leur valeur, comme la cédille, le tilde, les accents. Les lettres sont des signes graphiques avec lesquels on reproduit par écrit les mots de notre langue. Dans l'écriture, les lettres représentent les graphèmes. Une ou plusieurs lettres représentent un phonème, ces sons du parler ayant une valeur distinctive. À l'écrit, le mot **nasce** possède cinq lettres et quatre graphème pour le représenter /nasi/.

Lecture et compréhension sont des activités distinctes, c'est ce que nous apprennent les lecteurs débutants, les hyperlexiques¹⁵, et également les cas dans lesquels on observe une débilité psychique. Certains auteurs du domaine de l'éducation affirment que le lecteur expérimenté est porteur d'un processus articulé, rapide et inconscient, grâce auquel celui-ci extrait l'information et cherche une signification dans l'écrit. Processus qui ne doit pas être réduit à un acte de décodification, c'est-à-dire l'acte d'écrire une séquence sonore (écriture) ou de sonoriser des signes graphiques (lecture). On admet ainsi que la lecture courante engage le sujet et va au-delà de la simple identification de ce qui est fixé dans une orthographe. La lecture, dira Lacan, est un autre nom pour interprétation, justement parce que lire n'est pas *s'alphabétiser*¹⁶.

Je me demande ce qui se passe chez l'enfant « là où la portée du sens s'interrompt, c'est-à-dire là où le mot de la langue se déconnecte du sens joui que le sujet lui accordait¹⁷ ». L'écriture alphabétique favorise une rencontre avec la *littera*¹⁸, ces signes graphiques élémentaires avec lesquels on symbolise les effets du signifiant¹⁹. Le lieu de la lettre se situe entre deux domaines hétérogènes, comme terre et eau, et l'écrit est la résultante d'une rature, ce qui du domaine de l'eau s'est dessiné sur la terre, ces « ravinements du signifié »²⁰. Écrire implique-t-il donc de raturer les semblants, de raturer les sens forgés dans les théories enfantines pour envelopper la castration de l'Autre ? Que peut signifier d'éviter les effets de l'écriture ? Lacan

¹⁵ L'hyperlexie se définit par une capacité de décodification fluide et une très faible capacité de compréhension. Les hyperlexiques sont considérés des lecteurs atypiques, car en général on rencontrera une relation de covariance entre décodification et compréhension. On l'associe fréquemment à l'autisme.

¹⁶ Lacan, J. (1964). *O Seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 264.

¹⁷ Soler, C. (2013). *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, p 123.

¹⁸ Lettre en latin.

¹⁹ Effets du signifiant, étudiés par la linguistique d'un côté, et de l'autre les effets de la jouissance entendus par la psychanalyse.

²⁰ Lacan, J. (1971). "Lituraterra", in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Lors d'une session du Séminaire XVIII, « *D'un discours qui ne serait pas du semblant* », session intitulée « *Leçon sur Lituraterre* », Lacan écrit : "L'écrit, la lettre, est dans le réel et le signifiant dans le symbolique". Dans cette optique, "l'écriture peut être dite dans le réel, le ravinement du signifié " (p. 122).

répond dans le séminaire XX ²¹ : « [...] refuser la référence à l'écriture c'est s'interdire ce qui, de tous les effets du langage, peut arriver à s'articuler... »

L'approche développée dans ce texte propose la lecture comme interprétation et l'écriture comme rature et admet, en conséquence, que l'horreur de savoir peut, lors de cette rencontre avec les lettres, s'infiltrer et se combiner avec l'horreur du savoir et embarrasser le sujet. Nous en arrivons ainsi aux obstacles devant être affrontés par ceux qui apprennent à lire et à écrire. L'acte de lire implique l'interprétation, opère avec l'équivoque et produit des énigmes, implique la rencontre avec ces effets de signifiant et de jouissance représentés au moyen des lettres. L'acte d'écrire permet de réaliser ce que la parole ne réalise pas et joue avec quelque chose de brutal²², d'où les impasses dans son acquisition et dans son exercice. Et si le savoir se loge dans l'Autre, comment le prendre d'un maître qui transmet à partir d'une « sévérité inopportune et inintelligente²³ »?

Les pratiques pédagogiques massifiantes et fréquentes de dressage, s'effectuent par le biais d'une transmission qui élide le sujet et imposent le silence en salle de classe. Des actes qui contribuent à la légitimation d'un savoir qui se tient dans l'Autre de telle sorte qu'il n'est pas possible de le prendre, ne laissent pas d'espace à ce que nous savons, par la psychanalyse, être un moyen de conquêtes culturelles²⁴, aux jeux et à leurs effets de dépassement et de séparation.

L'horreur est un affect, affect suscité par le type de savoir annoncé par la psychanalyse : « il y a un savoir qu'on ne sait pas, un savoir fondé sur le signifiant comme tel ²⁵ ». Lacan reprend ce qu'il avait dit en 1971-72²⁶ lorsqu'il affirmait que la psychanalyse révèle un

²¹ Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit., p. 61.

²² Lacan, J. (1972-1973). Op. Cit., p. 68.

²³ Freud, S. (1913). Op. Cit., p. 225.

²⁴ Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. In FREUD, S. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, vol. V XIII, p 15.

²⁵ Lacan, J. (1972-1973). Op cit, p.129.

²⁶ Lacan, J. (1971-1972). *Le savoir du psychanalyste*. 03/02/1972. Non publié.

savoir non su par soi-même, mais qui s'articule comme un langage. Quel est ce savoir qui suscite de l'horreur ? Si l'horreur est un affect, l'horreur du savoir est un effet expliqué par Freud²⁷. Il y a ici deux accents possibles lorsque nous écrivons horreur de savoir et horreur du savoir. Un savoir qui concerne le réel²⁸ et qui en même temps est énigme, énigme pour le sujet. Énigme inconsciente et déchiffrable, dont le sens véhicule toute la problématique de la relation du sujet à l'Autre.

Le travail analytique d'association connecte cette unité hors sens avec d'autres signifiants associés qui lui donnent du sens. Mais il y a dans le symptôme une jouissance opaque, un noyau réel hors du sens, et il doit, pour cela même, être résolu par ce réel. Le noyau du symptôme apporte le savoir parlé de *lalangue*, savoir qui se situe au niveau de la jouissance, qui fait de tout analysant un analphabète, ce sujet qui ignore les lettres de l'inconscient, habitant l'être. Dysorthographiques par choix, les névrotiques entretiennent cette passion pour l'ignorance.

Soutenir la thèse de ce que l'analyse opère, permettant le passage de l'horreur vers le désir, nous mène à nous interroger sur les effets possibles d'une analyse dans les cas de dysorthographiques symptomatiques dès lors qu'on conçoit qu'il y a a priori du désir. C'est ce que nous avons pu appréhender par la profusion de références que Lacan fait au sujet de l'écrit et de la lettre, dans sa tentative de préciser la relation entre l'écriture et la vérité, et nous donner des pistes sur les effets d'une analyse comme effets d'un écrit.

Nous sommes en mesure de revisiter la connexion entre le champ de l'éducation et celui de la psychanalyse et proposer, comme C. Millot²⁹, de mener l'éthique de la psychanalyse dans le champ de l'éducation, l'éthique du désir qui toujours implique le manque et la cause du désir. Le savoir analytique alors « donne une chance de faire

²⁷ Freud, S. (1940[1922]). A cabeça de Medusa. *ESB*, vol. 18.

²⁸ Soler, C. (2013). *Op Cit.*

²⁹ Millot, C. (1987). *Freud Antipedagogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

surgir le sujet de la parole qui puisse s'approprier une part de son histoire et de son désir ³⁰ ». Finalement un pari en direction du savoir pas-tout, un savoir désirant, mais un savoir transmissible.

Traduction : Chantal Degril

³⁰ Quinet, A. (2009). A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 100.

ANNEXE

Une réponse fondée sur la preuve (d'efficacité)¹

Leonardo S. Rodríguez

Depuis plus de vingt-cinq ans il est demandé aux professionnels de la dite la santé mentale de conduire leur traitement en s'appuyant sur un savoir ayant fait ses preuves. L'étude de l'efficacité des pratiques et leur évaluation sont devenues une discipline à part entière sur laquelle reposent les budgets prévisionnels des établissements de santé et que l'OMS reconnaît comme modèle à suivre. Ce débat sur la preuve de l'efficacité des pratiques cliniques est loin d'être purement théorique. Sont en jeu des intérêts d'importance : l'attribution de fonds est réservée aux formes de traitement dits scientifiques et ayant fait la preuve de leur efficacité.

Par conséquent les possibilités de formation et de travail dans les institutions de santé mentale dépendent de l'affiliation aux instituts et aux écoles qui favorisent l'évaluation par la preuve d'efficacité de leurs techniques. Jusqu'à il n'y a pas si longtemps, en Australie comme ailleurs, les institutions publiques en charge de la santé mentale proposaient le traitement psychanalytique, même si cette offre se faisait à une échelle modeste. Depuis que nos autorités ont décidé que la psychanalyse ne satisfaisait pas aux conditions requises pour répondre de son efficacité, la pratique clinique de la psychanalyse dans les institutions publiques s'est réduite jusqu'à un point de quasi extinction, en faveur de pratiques supposées plus efficaces. C'est en tant que psychanalystes, membres d'une école de psychanalyse, qui avons des responsabilités sociales, que nous nous devons d'aborder ce problème.

Il serait futile de nous embarquer une fois de plus dans la défense de l'invention de Freud et de sa personne. Il nous paraît plus

¹ Cet article a été présenté au Rendez-vous du Forum du Champ Lacanien de 2012, Mais il n'a pas été publié dans le dernier numéro de Hétérité. C'est pour cette raison qu'il apparaît dans ce numéro en Annexe

productif de faire de nécessité vertu et de traiter du problème de l'efficacité de la psychanalyse. Car l'efficacité est un problème pour la psychanalyse comme pour les autres disciplines scientifiques et pratiques. Nous ne sommes pas obligés de considérer la question dans les mêmes termes que ceux dictés par les avocats de l'efficacité fondée sur la preuve objective. Notre souci est plutôt de rendre sa dignité à la notion même d'efficacité et de preuve d'efficacité en la soumettant à une critique rationnelle.

D'autres avant nous, et Freud le premier, ont reconnu que l'expérience analytique nous obligeait à nous poser la question de sa pertinence pour des raisons conceptuelles, cliniques et éthiques.

D'autres analystes, d'orientation différente de la nôtre ont adopté la langue et les critères de l'idéologie basée sur les preuves objectives. Je me réfère en particulier au livre d'Anthony Roth et Peter Fonagy intitulé : *What Works for Whom ?* (« Qu'est-ce qui marche et pour qui ? ») qui a eu une certaine influence dans le monde anglophone.

La question n'est pas complètement hors de propos : nombre de patients qui arrivent jusqu'à moi, en particulier ceux qui ne sont pas familiarisés avec la psychanalyse, se demandent si le traitement que je peux leur offrir leur conviendra et quels sont les avantages de la psychanalyse sur d'autres méthodes. Ces questions sont de vraies questions auxquelles un psychanalyste se doit de répondre.

Le mot *évidence* (à prendre au sens qu'il a en Anglais de *preuve manifeste*) vient du Latin *videre*, « voir », et même voir jusqu'au bout. On doit le voir pour le croire : telle est la question qui se tient derrière celle de la preuve scientifique. C'est, pour Willard Quine, la norme de l'épistémologie empiriste : rien n'existe dans l'esprit qui ne soit pas passé par l'épreuve des sens. Quine écrit : « Ce point est normatif, et nous met en garde contre des télépathes et des devins. » Mais nous ne sommes pas obligés de comprendre ce terme *d'évidence* et de l'utiliser selon une conception empiriste naïve. La définition de la preuve et sa fonction dans les avancées de la connaissance et de la science, posent

des problèmes épistémologiques fondamentaux qui pourraient nous occuper un long moment (et le temps nous manque ici). Il nous suffit de dire, que, puisque la raison a changé depuis Freud, nous pouvons légitimement dire quelques choses de l'efficace de l'expérience analytique et pourquoi pas de l'efficacité en général sur la base de ce que l'expérience a démontré.

L'évaluation des cures qui suivent le paradigme de la preuve par l'efficacité a essentiellement été guidée par les critères approuvés par l'association américaine de psychologie, à savoir « l'intégration de la meilleure recherche disponible avec expertise clinique dans le contexte des caractéristiques de la culture et des priorités propres au patient. »

Vérifier qu'une pratique repose sur des preuves valables est le fait même de la méthode expérimentale et la méthode préférée est celle des essais randomisés (contrôlés au hasard) car elle offre la meilleure garantie contre l'intervention dans le traitement de ce que l'on appelle *facteurs communs* c'est-à-dire ce qui, du point de vue psychanalytique, se classerait dans la rubrique transférentielle. Toutes traces de manifestations subjectives, considérées comme des interférences indésirables, seraient ainsi éliminées. Si on testait ainsi la psychanalyse, on aurait affaire à une expérimentation particulière dans laquelle le patient ne saurait pas qu'il est traité psychanalytiquement et où l'analyste saurait seulement que le patient souffre d'un seul symptôme ou problème précisément défini. – car la dite co-morbidité est considérée comme un problème méthodologique sérieux qui tend à invalider les résultats des expériences les plus sérieuses. Il faudrait donc trouver pour cette expérimentation des volontaires ne souffrant que d'un seul problème. Ce qui est extraordinaire est que cette 'preuve', recueillie dans des conditions aussi absurdes, serait considérée comme solide, valable, par les représentants de la science en santé mentale.

Roth et Fonagy ont recensé les recherches entreprises pour évaluer ceux des traitements qui peuvent s'accommoder du modèle

d'évidence d'efficacité. Les auteurs sont conscients des problèmes méthodologiques posés, des limitations du paradigme, et ils conviennent qu'un traitement ne peut être déclaré inefficace faute d'avoir répondu au protocole d'évaluation. Cependant, on peut dire que voilà un cas de plus où l'optionnel ou le facultatif devient obligatoire et requis : les décisions politiques, universitaires et financières reposent sur l'efficacité démontrée et le bon fonctionnement des traitements – ce qui en a exclu la psychanalyse.

Roth et Fonagy ont intitulé leur livre : « Qu'est-ce qui marche pour qui ? » Cela repose sur le principe que ce qui marche pour l'un ne marche pas pour l'autre, et que tout traitement devrait être spécifique à l'individu et à la maladie traités. Pour un mal de tête, on prescrit de l'aspirine et pas des électrochocs qui s'appliquent à une autre pathologie. C'est ainsi que la médecine opère, mais même en médecine il est reconnu que les effets thérapeutiques des médicaments sont rarement spécifiques et que la co-morbidité est plutôt la règle que l'exception.

« Qu'est-ce qui marche pour qui ? » n'était justement pas la question de Freud tout simplement parce qu'il n'avait pas à sa disposition tout un choix de traitements possibles. Il lui fallait en inventer un et qui marche. Pour qui ? Pour les hystériques, d'abord pour les hystériques. Avant lui, l'hystérie était un mystère pour les positivistes qui refusaient, à quelques exceptions près, de la reconnaître comme un véritable objet épistémologique de recherche sérieuse. Les patientes hystériques furent exclues du champ des investigations scientifiques. L'évidence de la preuve n'est évidence que pour qui veut bien la voir, et cela dépend du désir de celui qui observe et de la méthodologie qui met en pratique ce désir dans le champ de sa recherche. Sans ce désir – dans notre cas le désir de l'analyste – l'évidence de la preuve est forclosée.

Il y a beaucoup d'exemples d'évidence que la psychanalyse a sauvé de l'oubli et du royaume obscur du mystère que l'hystérique a un jour, incarné : évidence de l'existence de l'inconscient et de ses

formations, du réel avec à la fois sa condition et ses effets, et d'un discours analytique efficace pour les élucider et opérer sur eux.

Freud a étudié l'évidence de ce qui était à sa disposition et à la disposition d'autres médecins travaillant avec des patientes hystériques à l'époque comme Charcot, qui est allé loin dans ses recherches mais n'a pas inventé la psychanalyse. Freud a dû surmonter des obstacles épistémologiques que ses prédécesseurs ont rencontrés mais n'ont pas pu franchir. Il a étudié ce que les hystériques présentaient comme faits cliniques, mais au-delà, et grâce à la création d'un discours nouveau, il a étendu et révolutionné le champ de la clinique. Il a bel et bien rendu possible l'obtention de nouvelles preuves d'évidence sans précédent. L'expérience dans laquelle ces preuves ont surgi n'était pas une situation expérimentale à proprement parler, même si elle y ressemblait, dans la mesure où il y avait des hypothèses à vérifier dans le contexte d'une situation clinique relativement bien contrôlée.

Ce qui est évident n'est évident que pour quelqu'un : le sujet de l'évidence. Mais dans la psychanalyse, ce sujet est mis en question : c'est ce qui distingue notre discours et ce que produit l'analyste qui en répond. Ce qui veut dire aussi que les preuves rassemblées depuis les cent vingt années d'existence de la psychanalyse ne seront jamais suffisantes pour celui qui pose la question : « La psychanalyse va-t-elle marcher pour moi ? » Seule, *sa* psychanalyse en produira la preuve et on ne peut lui donner à l'avance aucune garantie sur la manière dont cela va marcher, à supposer que cela marche. Personne n'a jamais trouvé la formule qui garantirait qu'une analyse sera efficace. Notre éthique nous sépare du clinicien dont la pratique repose sur la preuve objectivement évidente et qui pense qu'il sait à l'avance ce que sera le résultat de son action.

Cependant les cent vingt années d'expérience de la psychanalyse que nous avons derrière nous ne comptent pas pour rien dans le devoir de démontrer à l'honnête citoyen qui nous le demande son efficacité. Grâce à elles, au-delà du travail qu'il y met, chacun

d'entre nous peut avoir accès à ce que Lacan appelle le « désir de l'analyste », ce désir qu'il a un jour appelé *averti* : un désir informé, expérimenté, un désir en éveil, ce qui fait horreur aux administrateurs de la santé publique qui préfèrent qu'on laisse de côté le désir des êtres parlants.

Freud lui-même fut le premier à poser les indications et les contre-indications de la psychanalyse. Il était convaincu que la psychanalyse ne convenait pas à tous alors qu'elle était prescriptible sans danger pour d'autres.

Pour conclure, seul le risque pris et la beauté, c'est-à-dire l'évidence de l'expérience, peuvent convaincre à la fois le patient et l'analyste de l'efficacité de la psychanalyse, l'un des quelques discours qui « vaut d'être porté à la hauteur des plus fondamentaux parmi les liens qui restent pour nous en activité ».

Traduction Colette Sepel