Les Cahiers Cliniques de Nice

AMOUR, DESIR et JOUISSANCE

N°15
Novembre 2015

Les Cahiers Cliniques de Nice

AMOUR, DESIR et JOUISSANCE

N°15
Novembre 2015

Argument

Le préalable, c'est la jouissance… Le vivant en est la condition ; autrement dit, un corps, ça se jouit. *Substance jouissante,* ce corps auquel nous avons affaire est avant tout un corps parlant, un corps issu d'un désir qui a pu le faire émerger grâce à une construction et un nouage entre symbolique, imaginaire et réel. Une part de cette jouissance est interdite à l'être parlant, mais l'inscription du sujet dans l'ordre symbolique du langage lui permet d'accéder au désir.

Lacan a pu dire que : « Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir »[1], nouant ces trois signifiants dans une formulation resserrée, voire énigmatique, que nous mettrons au travail cette année. C'est qu'en effet, au royaume du non-rapport sexuel, c'est l'*amur* qui règne en maître, mettant en évidence notamment que « la jouissance […] du corps de l'Autre […] n'est pas le signe de l'amour »[2]. *Il y a de l'Un.* Et il y a l'Autre. L'inconscient est au travail de l'Un faisant le lit de la solitude, de l'autisme de la jouissance.

Quelles conséquences s'en dégageront pour que puisse se lire cette disjonction entre le désir et l'amour ? Mais également, entre l'amour et la jouissance. La relever nous conduira à décliner ce ternaire côté homme et côté femme. Là où la dissymétrie - la différence des modes de jouissance et du rapport à l'amour et au désir - est la règle. A l'heure de l'affaiblissement de l'ordre symbolique, des bouleversements dans le réel, nous interrogerons la façon dont les êtres parlants au XXIe siècle s'embrouillent et se débrouillent avec *ce qui ne sert à rien,* soit ladite jouissance. Car, au-delà du malentendu - du ratage « qui leur permet de se reproduire », comme l'énonce encore Lacan - comment l'amour vient-il faire solution, suppléance faudrait-il dire, entre les sexes ? Etudier les nouages entre l'amour, le désir et la jouissance, nous ouvrira la voie vers une (re)définition du non-rapport sexuel que nous tenterons de lire à partir des coordonnées de notre clinique contemporaine.

---

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 209.
[2] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1972-1973, p. 11.

Le séminaire théorique

Philippe De Georges

Que reste-t-il de nos amours ?

Transcription de Corina Klein

Exposition

Introduire au thème de cette session va consister à justifier son titre qui lie amour, désir et jouissance. "Amour", "désir" et "jouissance" forment un ternaire. Les nommer ainsi en série suppose que les trois termes se distinguent. Mais bien qu'ils se distinguent les uns des autres, ces trois termes sont en même temps articulés ensemble. Toute l'année, nous allons définir séparément chacun de ces trois concepts et montrer comment ils se nouent, se dénouent et entrent en conflit.

D'emblée je vous dis la thèse que je vais soutenir : la jouissance c'est de l'Un, fondamentalement. Elle est autiste, elle concerne l'Un tout seul, sans Autre ; elle a tout au mieux recours à une pièce détachée du corps d'autrui, que Lacan appelle le « plus de jouir ».
Le désir est un mouvement entre l'Un et son objet, l'objet vers lequel tend le désir, mais surtout l'objet qui est la cause du désir. Le désir est donc entre l'Un et l'autre, du côté de l'objet auquel il s'appareille. Car le désir a une formule que nous appelons le fantasme ($<>α). Le désir vise un plus de vie.
L'amour c'est "Autre chose". L'amour c'est de l'Autre aussi sûrement que la jouissance c'est de l'Un. Il y a un lien profond entre l'amour, la sublimation et les semblants. L'amour n'est pas sans la jouissance mais, dans l'amour, la pulsion peut être dégagée de la satisfaction directe. Cette tripartition amène quelques remarques :

1. L'amour est la sublimation du désir. Mais rien ne nous permet de dire, de croire, que l'amour serait plus noble, plus fort et plus élevé que le désir. La sublimation n'est pas la fin des fins. La sublimation depuis Freud est un destin de la pulsion, par lequel la pulsion est satisfaite, sur un mode plus compatible avec les exigences sociales que la satisfaction directe. La sublimation pulsionnelle est donc

socialement plus compatible, mais au prix d'une perte. C'est la même chose qu'avec les idéaux. L'amour, sans satisfaction directe de la pulsion, contient une négativité au sens où sublimer désincarne et déshumanise. Dans le Séminaire VI, page 253, Lacan se sert de l'exemple de la jalousie féminine, trait pathologique particulier, pour démontrer cela.

2. Il est important que des liens existent entre ces trois registres.
Nous reviendrons à l'occasion sur une phrase de Lacan qui définit un nouage des trois : « Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir »[1]. Cette phrase lie l'amour de l'Autre, la jouissance de l'Un et le désir qui est au joint de l'Un et de l'Autre. Ce que cette phrase a de surprenant au premier abord, c'est qu'elle nous dit qu'il faut de l'amour pour qu'un sujet consente à ce qu'un autre jouisse de lui. Il faut aimer quelqu'un pour accepter qu'il jouisse autistiquement d'un morceau détaché de mon corps, c'est à dire jouisse autistiquement d'un morceau de son corps. Je pose immédiatement une question restrictive : cette formule ne vaut-elle que pour la femme ? La jouissance mâle et sa dimension perverse contient-elle la même exigence ? Voir le débat actuel sur la prostitution... Cette formule vaut-elle encore à notre époque où certaines femmes revendiquent une jouissance égalitaire, et donc aussi perverse que celle des mâles ?

3. Si ces trois termes se nouent, ils sont aussi en tension.
Ainsi, dans le Séminaire XX, Lacan peut dire que « La jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre qui le symbolise, n'est pas le signe de l'amour »[2] . Cette phrase, qui peut paraître contradictoire avec la précédente, indique donc une disjonction entre jouissance et amour. « C'est en somme le corps de l'Un qui jouit d'une part du corps de l'Autre ». L'Un qui jouit n'est pas, dans sa jouissance, en rapport avec l'Autre dans son être, dans son entièreté, sa différence. La jouissance sexuelle ne concerne pas l'Autre que serait le partenaire, mais des

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 209.
[2] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, p. 11.

fragments de ce corps qui symbolisent l'Autre, en rapport avec cette partie qui sert à sa jouissance.

4. C'est cette disjonction que traduit la formule sur laquelle nous reviendrons et qui est le fin mot de l'affaire : « il n'y a pas de rapport sexuel ». C'est sur cette butée que se fonde ceci : que l'amour est ce qui supplée à ce non-rapport. « Ce qui supplée au rapport sexuel », qui n'existe pas, « c'est précisément l'amour » [3].

5. Si la jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre, n'est pas le signe de l'amour, c'est tout au moins le signe de la présence, du fonctionnement du fantasme, en tant que sa formule est la clé de la rencontre possible, source de jouissance, du sujet avec l'objet prélevé sur le corps de l'autre : il n'y a pas de rapport sexuel mais il y a de la jouissance, du désir, un objet qui se donne ou se prend et que nous nommons l'objet α.

Du désir interprété

Le Séminaire VI sera l'axe principal de notre année de travail. Ce sera surtout le cas pour le désir, même si explicitement ou en creux, c'est à chaque fois par opposition au désir et à la jouissance qu'il s'y trouve éclairé. Le Séminaire VI traite en effet du lien entre désir et jouissance. Mais il faut tenir compte de sa date, 1958-1959, ce qui impose deux remarques : ce qui est soutenu dans ce cours vaut pour cette époque, mais se trouvera profondément remanié plus tard d'une part. D'autre part, le terme de jouissance est presque totalement absent de ce texte, car le concept n'a pas encore pris l'importance qu'il aura ultérieurement, dix ans après, dans l'enseignement de Lacan. La jouissance y est cependant bien présente, au moins par son contenu et sous des noms provisoires. Notons que tout le début du Séminaire est fait pour démarquer le désir du besoin, biologique, physiologique, vital. L'amour non plus n'a pas dans ce cours une place manifeste.

Lacan utilise trois références : un rêve de la *Traumdeutung*, où il est question d'un père mort qui ne sait pas qu'il est mort. Puis Lacan en

[3] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, op. cit. p. 44.

remet une couche avec un cas clinique d'Ella Sharpe. Il reprend ce cas et nous dit tout ce qu'Ella Sharpe n'a pas vu : son erreur est de plaquer une théorie. Ce cas est une leçon : se laisser enseigner par ce que dit le patient. Enfin, il y a *Hamlet*, de Shakespeare.

Dans ce Séminaire, il est beaucoup question de mort. Lacan parle très peu de l'élan des corps, de la problématique hystérique qui a mis sur la voie du désir. Ici il est question du père mort ; de mort du père ; de vivants qui sont déjà morts, de vivants qui sont confrontés à la mort de l'Autre ou qui s'éprouvent mortels. C'est le fonds de commerce de la clinique de l'obsessionnel, c'est à dire le pôle de la névrose non dominé par l'*être pour le sexe,* mais plutôt centré par l'*être-vers-la-mort.* C'est le débat du sujet avec son existence. La particularité de ces sujets identifiés au père mort serait : comment vivre en étant réduit à la douleur d'exister (pensez à *La difficulté d'être,* de Jean Cocteau). Qu'est-ce qui fait qu'on accepte de vivre ; quel ressort pour vivre quand même ? Exister c'est d'abord une souffrance. A chaque page, il s'agit de s'assurer de ce *plus de vie* qu'apporte le désir. Sans désir, et c'est le contrepoint, vous êtes des morts-vivants, la vie est mortifiée et vous êtes réduits à la douleur d'exister. Le vivant s'éprouve alors seulement dans la souffrance.
Jacques-Alain Miller, dont j'ai lu depuis que j'ai rédigé mon travail d'aujourd'hui, le commentaire qu'il fait du Séminaire VI, dit que dans ces trois cas choisis par Lacan, le père ne fait pas la loi et n'assure pas la fonction pacifiante. Dans *Hamlet*, le père est mort et c'est mort qu'il vient lui demander de le venger. Tout au long de la pièce, Hamlet sait ce qu'il doit faire : tuer le traitre, mais il ne trouve pas le ressort de le faire.

La première référence du Séminaire est donc un rêve, pris dans la *Traumdeutung*, et dont Lacan fait patiemment la critique. Le récit en est fait par le rêveur. Le sujet, dans le rêve, voit son père vivant (classiquement le deuil n'est pas encore fait, il désire qu'il soit encore vivant). Le rêveur insiste sur sa douleur, car « il ne sait pas qu'il est mort » ; « il ne sait pas qu'il est mort de son fait » : Mais de qui parle-t-on ? De son fait à lui, le père, ou du fait du rêveur ? La mort du père, c'est un souhait de tout petit garçon, d'où le sentiment de

culpabilité du rêveur. C'est là un thème cher à Freud et sur lequel il insiste à l'occasion sans ménagement. Vous le voyez par exemple avec l'homme aux rats. Mais là on ne sait pas qui est le sujet. Les deux phrases mises en exergue par Freud sont grammaticalement ambiguës : le sujet concerné par la méconnaissance est-il le rêveur ou le fils identifié au père mort ? D'emblée il est donc question de père mort, d'Œdipe, de deuil difficile à faire, d'identification au mort.

La deuxième référence porte sur un autre rêve, un rêve crucial fait par un analysant, dans une cure, dirigée puis rédigée par Ella Sharpe. Il y est question cette fois de désir sexuel. Mais on est frappé de voir que le caractère essentiel du cas est la mort précoce du père du rêveur, quand il avait trois ans, et les difficultés qui s'ensuivent. Il lui est difficile de s'identifier au père car, dit-il : *je n'ai aucun souvenir de lui*. Difficulté d'identification virile, identification au père seulement comme mort, difficulté à assumer ses actes. Malgré ses qualités remarquables, il est embarrassé devant l'objet féminin, le corps de la femme, le désir sexuel, la différence des sexes. Il lui est impossible d'assumer son acte à son heure. Lacan critique ce cas avec beaucoup de tact, reconnaissant la subtilité clinique d'Ella mais pointant son erreur essentielle. Selon lui, l'analyste a méconnu la singularité du cas : le sujet se confond avec son objet. Il y a pour lui une indistinction entre l'homme et la femme, entre leurs positions distinctes dans la relation sexuelle. L'absence du père l'a plongé dans l'embarras le plus profond à l'endroit de l'objet féminin, ce qu'Ella Sharpe ne relève pas. Cela l'amène, dans la relation sexuelle, à préserver la femme de la castration et à ériger un être ambigu et composite, à composer une figure de femme phallique, un Autre complet, figure de la toute-puissance maternelle et d'une jouissance sans limite.

Le troisième long développement concerne *Hamlet*. Nous y retrouvons le père mort et la béance laissée par cette perte, l'insuffisance du traitement symbolique de ce deuil, la faillite du désir. D'où la dérobade d'Hamlet devant son acte et sa mortification. Il ne doute pas de ce qu'il a à faire, mais il n'a pas le support pour réaliser

cet acte. Hamlet est incapable d'aborder comme il le faudrait l'objet de son amour, la blanche Ophélia.
La problématique d'Hamlet c'est le prix du désir du sujet : l'*aphanisis*. Lacan reprend ici le terme forgé par Ernest Jones, psychanalyste, biographe de Freud. Celui-ci déroule longuement des cas cliniques et développe une théorie de l'*aphanisis* (de *a-phanein, a* privatif et *phanein*, apparaître) qui veut dire disparition du désir. On parle aussi de *fading* (évanouissement) du désir. Mais est-ce le sujet ou le désir qui disparaît ? C'est toute la problématique de l'évanouissement du désir chez l'obsessionnel.
Dans *Hamlet* il y a deux figures majeures de femmes : la mère d'Hamlet et Ophélie. La mère d'Hamlet est une figure de femme génitale, qui aime un homme même s'il est l'assassin de son mari, et qui incarne une jouissance féminine. Ophélie est une jeune fille qui a tout pour elle, mais qu'Hamlet va dédaigner jusqu'à ce qu'elle devienne folle et meure ; elle est le phallus mort (on entend *phallus* dans Ophélie). Hamlet, incapable de la traiter comme une femme, maltraite en elle ce dont elle est porteuse : la fécondité et la vie.

Christine de Georges

L'axe, c'est le désir.
Introduction au Séminaire VI

C'est la parution du Séminaire VI de Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*, qui a entrainé notre thème de l'année : « Amour, désir et jouissance ». Et *le désir*, c'est la part du triptyque qu'il me convient d'aborder maintenant.

Le désir embrasse devant nous un champ si vaste de la théorie et de la clinique, que le problème sera d'essayer de l'attraper.
Aborder la question du désir avec le Séminaire VI ne constitue pas une évidence. Lacan a déjà labouré le champ du désir depuis un certain temps ; depuis le Séminaire IV, *La relation d'objet,* puis avec le Séminaire V, *Les formations de l'inconscient.* Et à propos du désir et de son interprétation, il a déjà écrit l'article paru dans *Les Ecrits :* « La direction de la cure ». Je vous propose donc, un parcours introductif à la lecture du Séminaire VI.
L'axe de notre réflexion sera de savoir comment Lacan arrive à déployer les formes que prend le désir, en deçà et au-delà du désir tel qu'il est défini par Freud en tant que, pour lui, le désir nait au temps de l'Œdipe. Lacan fait ce déploiement en remaniant complètement l'Œdipe freudien. Ces constats entrainent alors immanquablement des répercussions sur la question de l'interprétation.

Le désir un problème constant de la clinique psychanalytique
Nous avons à l'esprit, pour en faire régulièrement l'expérience, que le désir se manifeste pour chaque sujet comme tordu, fluctuant, insaisissable. On le trouve le plus souvent marqué d'un certain interdit, d'un obstacle. A vrai dire, peut-on envisager la réalisation complète d'un désir ? C'est l'aspect ambigu du désir, alors que la satisfaction adéquate pourrait l'éteindre et que chaque sujet souhaite en principe que le désir courre toujours.

Le désir est foncièrement désir insatisfait dans l'hystérie et désir impossible dans la névrose obsessionnelle. Nous trouvons dans l'article *Subversion du sujet et dialectique du désir*[1], les phrases qui campent toute l'affaire dans la névrose.
La première est que : « l'obsessionnel, pour autant qu'il nie le désir de l'Autre en formant son fantasme », accentue l'impossibilité d'être lui même désirant ; si ce n'est au prix de détruire l'Autre.
La seconde phrase concerne l'hystérie : « Le désir ne se maintient chez l'hystérique que de l'insatisfaction qu'on y apporte, en s'y dérobant comme objet ». Elle suscite le désir, mais ne veut pas dépendre de l'Autre, elle se dérobe. Pourtant elle aime susciter le désir, elle aime toute situation de désir, sans y prendre directement sa part ; et elle s'en plaint. Le déprimé lui, cède sur son désir. Malgré le caractère problématique du désir, dont les exemples foisonnent dans la clinique analytique, le désir est « *le soutien de l'existence* ». Dans *l'aphanisis*, le désir peut s'éclipser. Avec le suicide, la mélancolie, le désir peut s'éteindre. Le pervers, lui, jouit de son désir au détriment de l'Autre. Quant au psychotique, à défaut du principe qui, malgré son aspect tordu, fait du désir une boussole, il est désorienté.

Freud et l'interprétation du désir

Freud pensait les symptômes comme le résultat d'un conflit lié à tout ce qui s'oppose au désir inconscient. Il traquait dans les actes manqués et les *witz* l'effleurement du désir jusqu'à la conscience. Et il faisait des rêves, dans les méandres de ses formations, le lieu royal d'une réalisation du désir inconscient. Freud interprétait les symptômes, les rêves, pour mettre à jour le désir inconscient ; il en espérait un allégement des symptômes.
Il interprétait le désir avec les repères de l'Œdipe ; c'est à dire avec les repères du temps où, selon lui, le désir s'oriente. Il interprétait le désir en essayant de l'attraper par sa visée, par son but. Il envisageait en ce sens que le désir s'oriente vers un objet, objet de la pulsion qui tend le désir. Pour le dire autrement, il envisageait que le

[1] Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

désir s'oriente par l'Œdipe, vers le père, vers la mère, vers un personnage au-delà du père ou de la mère, de façon *homo* ou *hétéro*. Freud était interventionniste dans ses interprétations. Le caractère forcé de certaines d'entre elles fait dire à Lacan : « cela nous pose évidemment un problème »[2].
Par exemple, l'unique fois où Freud rencontre le petit Hans avec son père : voyant le père portant moustache, il demande à Hans si le noir autour de la bouche des chevaux lui fait penser à une moustache. Malgré la réponse négative de Hans, Freud lui dit quand même que la peur du cheval est peut être liée à la peur de son père, puisqu'il aime tellement sa mère !
Lacan n'aura de cesse dans le premier temps de son enseignement, de reprendre les cas freudiens pour montrer les méandres du désir. Là où Freud mettait en évidence, dans la promenade au bord du lac, que Dora avait un désir inconscient pour Monsieur K (l'ami de la famille, l'homme au-delà du père), Lacan nous dit que le désir de Dora était tout aussi bien orienté vers Madame K, tant la fascination de l'hystérique pour la dame est grande. Il me semble qu'avec ses façons de revisiter les cas freudiens, Lacan cherche à se distancier de l'interprétation du désir qui ne tiendrait compte que de ce que le désir vise.

Le désir entre métonymie et métaphore

A propos du *rêve de la belle bouchère,* à plusieurs reprises, Lacan relève la composante métonymique du désir dans le rêve. Le désir de caviar de la belle bouchère se substitue au désir de saumon de son amie, cela aurait pu être un désir d'autre chose. La métonymie se manifeste là par la substitution qui pourrait continuer imaginairement à glisser de la visée du désir.
Dans le Séminaire IV, *La relation d'objet,* un chapitre est intitulé : « Les voies perverses du désir ». Lacan y oppose les cas freudiens de la jeune homosexuelle et celui de Dora, qui est une jeune fille hystérique. Nous trouvons là que la jeune homosexuelle se montre de façon ostentatoire à son père, aux bras de la dame qu'elle aime. Elle veut lui faire percevoir quelque chose de son désir, par allusion,

[2] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre V, *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, p. 322

entre les lignes. Ce mode de manifestation du désir est qualifié par Lacan, là aussi, de métonymique. C'est le mode d'expression de la perversion dans l'imaginaire, avec lequel tout désir pourrait garder un lien. Ce fonctionnement s'oppose au fonctionnement davantage métaphorique du désir chez Dora, qui a subi le refoulement, et qui trouve un sens signifiant dans les symptômes de la névrose.

Vous savez sans doute que la jeune homosexuelle a tenté de se suicider lorsqu'après une énième manifestation d'hostilité de son père, la dame lui dit qu'elle ne veut plus la voir. « La jeune fille se trouve alors dépourvue de ses derniers ressorts. Jusque là, elle avait été frustrée de ce qui devait lui être donné, à savoir le phallus paternel, mais elle avait trouvé le moyen de maintenir le désir par la voie de la relation imaginaire avec la dame. Celle-ci la rejetant, elle ne peut plus rien soutenir du tout. L'objet est définitivement perdu, et ce rien dans lequel elle s'est instituée pour démontrer à son père comment on peut aimer, n'a plus de raison d'être. A ce moment elle se suicide »[3].

On comprend dès lors que le désir peut résonner dans l'axe imaginaire ou bien se métaphoriser dans d'autres circonstances. S'il ne suit que les voies imaginaires une grande précarité lui est attachée, qui pourrait, dans certaines circonstances, faire basculer l'existence. La métonymie ne peut connaître l'interprétation et Lacan conclut au « peu de sens, …qui s'avère au fondement du désir »[4]. Pourtant, dit-il : « le désir, si Freud dit vrai de l'inconscient, et si l'analyse est nécessaire, ne se saisit que de l'interprétation »[5].

La question qui s'impose, devient alors : qu'elle interprétation pour le désir ? C'est là, autour de cette question, que tournent l'article des *Ecrits* « La direction de la cure »*,* de juillet 58, et le Séminaire VI, de l'année 58-59.

Le désir et les masques du désir

Lacan va complexifier le postulat freudien qui faisait que le désir inconscient, dégagé des mécanismes de défense, permettait un allégement des symptômes.

---

[3] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre IV, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, p. 147.

[4] Lacan J., « La direction de la cure »*, Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 622.

[5] Lacan J., *Ibid*., p. 623.

Dans *Les formations de l'inconscient,* Lacan décrète décidément qu'il y a « un caractère problématique du désir tel qu'il se présente dans l'expérience analytique ». Pour lui, « La question 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 le masque »[6]. Il emploie là, le terme de symptôme pour parler de tout ce qui est analysable chez le sujet dans l'expérience analytique.
Du coup, Lacan n'aura de cesse de construire les différents temps qui fabriquent les masques que revêt le désir, jusqu'à aboutir au graphe du désir, dans l'article « Subversion du sujet et dialectique du désir », qui suit immédiatement le Séminaire VI.

Il y a l'idée, dans une analyse lacanienne, non pas tant d'interpréter directement le désir, mais de traverser, de dialectiser, à l'instar du désir, les différents masques dont le désir se revêt.
Lacan en dégage deux types : les identifications et les fantasmes. Ce qu'il a avancé de nouveau dans le Séminaire VI, c'est qu'en faisant le tour des fantasmes se dégage un axiome central, qu'il a appelé le fantasme fondamental.
Les identifications, comme les fantasmes, peuvent donner au désir son allure métonymique. Le fantasme fondamental lui donne sa fixité. Et, dans le fond, s'il existe une interprétation du désir, on pourrait dire que c'est le fantasme fondamental qui en donne les coordonnées. Dans tous les cas, le désir s'attrape par le signifiant.

Attraper le désir

Dans le Séminaire V, *Les formations de l'inconscient,* Lacan positionne le désir entre besoin et demande. Il y a le besoin. La demande qui passe par le langage, tente de le formuler, mais d'une façon qui n'est pas parfaitement adéquate. Alors, dit Lacan[7], apparaît dans la demande verbale qui complexifie le besoin « une nouveauté masquée… que nous appellerons à partir de là le désir ».
Il établira plus loin que le désir est toujours désir d'Autre chose : « …en tout état de cause, et de quoi qu'il s'agisse, le désir d'Autre

[6] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre V, *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, p.324.
[7] Lacan J., *Ibid*., p. 92.

chose comme tel »[8]. Il écrit « Autre chose » avec un grand A, nous verrons pourquoi ensuite.

Dans la première partie de ce Séminaire V, vous trouvez réaffirmé en grandes pompes comment l'Œdipe, en trois temps, permet au désir de s'orienter ; là, déjà, Lacan remanie l'Œdipe freudien.

- Dans le premier temps, l'enfant cherche à s'identifier, à être, *to be or not to be*, l'objet du désir de la mère. Le désir est déjà dans cette constitution première, ce que n'avait pas relevé Freud. L'enfant s'identifie en miroir à cet objet. Pour plaire à la mère, il suffit que l'enfant soit imaginairement le phallus. C'est l'étape primitive du désir, qui fera que tout désir s'origine du désir de l'Autre ; l'Autre, le partenaire primordial, la mère, qui va fournir le signifiant qui fera tenir cette image.
La définition foncière du désir devient, « le désir c'est le désir de l'Autre », ou encore, « le désir, c'est désirer être désiré ». Cette première phase est imaginaire, c'est ce qui fait que le désir gardera à jamais un aspect métonymique. Comme le désir est, là, métonymique, qu'il n'obéit qu'à peu de règles, il pourrait passer de l'autre côté du miroir et, comme le dit Lacan toujours dans le Séminaire V : « A la limite, ce à quoi confine le désir, non plus dans ses formes développées, masquées, mais dans sa forme pure et simple, c'est la douleur d'exister »[9].

- Dans le temps deux de l'Œdipe, le père est là comme celui qui prive la mère de son objet ; la détourne de son objet. Le père, là, c'est : « le Nom du père », « l'Autre de la mère », « l'Autre de l'Autre » comme le disait Lacan en ce début du Séminaire V.
S'ouvre alors la question de ce que la mère peut désirer d'autre que l'enfant en tant que son objet. C'est là que le désir d'Autre chose fait son entrée.

[8] Lacan J., *Ibid*., p. 177.
[9] Lacan J., *Ibid*., p. 338.

- Dans le troisième temps de l'Œdipe, le père intervient comme celui qui a le phallus, c'est là que se produit la bascule qui instaure le phallus comme objet désiré par la mère et non plus comme objet dont le père prive la mère. Le phallus entre alors dans la danse du symbolique.

Le phallus est alors le signifiant qui permet au sujet de faire fonctionner les significations du désir. Il devient le signifiant fondamental par lequel le désir aura à se faire reconnaître.

J'ai repris ces temps, pas à pas, parce qu'ils nous délivrent tous quelque chose d'intéressant et que c'est avec ces considérations que Lacan établit les premiers schémas du graphe du désir. Donc, dans le Séminaire V, il y a le premier étage du graphe qui concerne l'identification première au désir de l'Autre - capitonnée par la chaine signifiante -, puis il y a l'au-delà de cette étape. Jusque là, au-delà, dans la rencontre avec la question phallique, il y avait le père ; mais tout va changer. C'est peut-être là, dans l'année 1957-58, que Lacan parle pour la dernière fois de l'Œdipe comme il le fait. Après, c'est *bye bye*, l'Œdipe !

Changement de cap

Dans le cours du 26 mars 1958 du Séminaire V, le ton change. Lacan revient sur certains points. Il évoque à nouveau le cas du petit Hans, traité dans le Séminaire précédent, pour dire qu'à défaut d'un père qui introduit l'enfant à l'Œdipe, Hans trouve la phobie. La phobie a pour fonction d'apporter un signifiant nouveau, le signifiant *cheval,* qui va permettre que se réordonnent toutes les significations. Il dira même dans « La direction de la cure » : « l'objet phobique en tant que signifiant à tout faire pour suppléer au manque de l'Autre »[10]. D'une façon spéciale, le signifiant phobique autour duquel toutes les explications, toutes les significations vont tourner, occupe la place du signifiant phallique que n'amène pas le père.

Dans ce cours, Lacan évoque aussi *Totem et Tabou* pour dire qu'avec le meurtre du père de la horde Freud mettait déjà en relation le désir, non pas tant avec le père vivant, mais avec le père mort ;

[10] Lacan J., « La direction de la cure »*, Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 610

c'est à dire avec le signifiant lui-même. Le meurtre mythique du père puissant possédant toutes les femmes et son incorporation cannibalique, permettaient aux fils l'introjection du père en tant que signifiant ; si bien que là, déjà, le père s'éteint.
Le désir n'est plus en lien avec le père vivant, porteur du phallus, donnant l'orientation phallique du désir, mais avec… un signifiant, qui est le signifiant du manque dans l'Autre. L'au-delà de la mère n'est plus le père, appelé « l'Autre de l'Autre », c'est le signifiant de son manque. Il faut que la mère soit manquante pour que l'enfant, qui dans l'identification première à son désir venait le combler, ne le sature pas complètement. L'enfant, le petit sujet, doit percevoir ce manque par l'intermédiaire d'un signifiant. C'est ce signifiant du manque dans l'Autre qui viendra dans le deuxième étage du graphe capitonner la question phallique.
Dans « La direction de la cure », « Le désir est la métonymie du manque à être »[11]. Entre le signifiant de l'identification première et le signifiant du manque dans l'Autre s'établit alors, dans le manque à être, le sujet divisé, c'est à dire le sujet désirant. Le manque à être est alors projeté en avant dans la visée du désir.
Ce qui s'est appelé "le tournant des années 60", dans l'enseignement de Lacan, s'amorce là.

Abord du Séminaire VI

Je voudrais mettre en exergue la définition du désir que Lacan donne au début du Séminaire VI : « C'est entre, d'une part, les avatars de sa demande […] et, d'autre part, cette exigence de reconnaissance par l'Autre que l'on peut appeler à l'occasion exigence d'amour, que se situe pour le sujet un horizon d'être, dont il s'agit de savoir s'il peut, oui ou non, l'atteindre. C'est dans cet intervalle, cette béance, que se situe l'expérience du désir. Elle est d'abord appréhendée comme étant celle du désir de l'Autre, et c'est à l'intérieur de celle-ci que le sujet a à situer son propre désir »[12]. Dans le Séminaire V, Lacan situait le désir entre besoin et demande ; ici entre demande et exigence de reconnaissance, c'est à dire d'amour - lieu éminemment

[11] Lacan J., *Ibid*., p. 623.
[12] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Editions de La Martinière, Paris, 2013, p. 27.

plus sensible, qui n'est d'ailleurs pas un lieu, mais un horizon. Un horizon d'être d'abord, une visée ensuite.

Dans sa présentation du Séminaire VI, *Le désir et son interprétation,* Jacques Alain Miller, met en évidence que c'est dans ce Séminaire qu'arrive la formule : « Il n'y a pas d'Autre de l'Autre ». Pour un sujet, il n'y a plus de garantie par le père qui ferait la loi à la mère. C'est très fort d'annoncer cela en 1958, c'est précurseur de tout ce que notre époque nous oblige à constater dans la clinique. Lacan, en ce sens, a devancé nos préoccupations avec le Séminaire VI.
« Il n'y a pas d'Autre de l'Autre » est précédé de cette note de Lacan : « c'est si je puis dire, le grand secret de la psychanalyse »[13]. C'est un secret, parce que tout sujet qui commence une analyse doit croire au transfert, à une garantie dans le savoir, à une garantie dans l'Autre. Ce n'est qu'au cours ou au terme d'une analyse, que l'analysant se passe de la garantie dans l'Autre.
Tout le Séminaire VI tourne autour de la question : que devient le désir lorsqu'il n'y a plus de garantie, plus d'Autre de l'Autre ? Que devient le désir quand le père est défaillant, inconsistant, fautif, ou mort ?

Le rêve du père mort

De façon saisissante, au début du Séminaire, se trouve décortiqué par Lacan le rêve du père mort dont Freud fait état dans la *Tramdeutung.* Voilà l'histoire que révèle Freud :
Un jeune homme a soigné son père malade et a beaucoup souffert de sa mort. Quelques temps après, il fait le rêve « absurde » suivant : « Son père était à nouveau vivant et il lui parlait comme d'habitude, mais (chose étrange), il était mort quand même et il ne le savait pas », selon son vœu. « Selon son vœu », c'est Freud qui le rajoute à l'énoncé du rêve.
Entrer dans le Séminaire VI par ce rêve est saisissant, parce que l'énoncé manifeste nous prête à croire quelque chose comme : tout fout le camp dans notre époque, le père est mort même s'il est encore vivant et le fils en a fait le vœu. Au père mort, répond le désir

[13] Lacan J., *Ibid.,* p. 353.

de mort du fils à son égard. En plus, il en souffre. Il y a comme un message, une métaphore, que le désir devient noir avec la mort du père. Eh bien ce n'est pas du tout ce que nous dit Lacan, c'est là que cette entrée dans le Séminaire VI est formidable. Lacan remarque que : « selon son vœu », est bien une note que rajoute Freud, qui n'est pas dans le texte du rêve. Et si Freud semble retenir l'idée d'un désir inconscient de meurtre du père, ça n'est pas du tout ce que fait Lacan. D'abord dit-il, parce que le vœu n'est pas le désir et que le vœu de mort du père devait être conscient au cours de la maladie du père. Ce n'est pas ça que révèle le rêve.

Pour Lacan, le désir dans le rêve s'aborde avec l'ordination de la structure signifiante du rêve. C'est la grande différence qu'établit Lacan par rapport à Freud. Ce n'est pas le désir qui est directement interprété, ce qui aurait l'énorme inconvénient de clore toute dialectique possible, ce sont les signifiants du rêve qui sont pris un par un, pour les dialectiser. La démonstration est épatante.

D'abord nous savons que le rêveur a souffert de la mort du père. Seul le rêveur sait que le père est mort, le père, lui, ne s'en rend pas compte ; il est mort. Le premier signifiant épinglé est donc la douleur. La douleur devant la maladie, puis devant la mort du père ; c'est le fils qui la prend à sa charge, qui la supporte, dans la douleur d'exister. C'est une façon de dire que ce n'est pas tant que les fils ont voulu tuer le père, c'est plutôt qu'ils ont à supporter sa chute et à en subir les conséquences. C'est une autre opération que celle de *Totem et tabou.* Là, c'est plutôt dans le registre du mythe : Enée doit fuir Troie avec sur les épaules Anchise, son père déchu par les dieux. L'affaire est moins glorieuse, elle est beaucoup plus lourde. Ensuite, la douleur face à la mort du père, Lacan la situe dans le miroir des identifications. Le sujet, le fils, pourrait être alors la doublure de cet objet mort, déchu, qu'est devenu le père. Lacan dit alors que l'excès de souffrance aurait pu abolir le désir de vivre chez le fils, comme ça l'a été chez le père qui en est mort. La douleur d'exister devient la façon cruciale d'envisager l'indéracinable désir de vivre.

A propos du signifiant du savoir dans le texte du rêve (« il était mort quand même et il ne le savait pas »), Lacan en fait le chemin par lequel le sujet s'introduit à la dialectique de l'Autre : « Il y a le sujet au moment où l'Autre sait tout de ses pensées, puisque ses pensées

sont à l'origine, le discours de l'Autre »[14]. Puis il y a la découverte que l'Autre n'en sait rien ; là, le sujet va explorer le non-dit dans son être jusqu'à devenir le sujet qui a la dimension de l'inconscient. Cette notation fait alors apparaître le sujet de l'inconscient au-delà de la douleur d'exister. Le sujet, lui, n'est pas mort. C'est là que Lacan introduit le fantasme, comme ce qui permet au sujet de s'accorder non pas à l'Autre, grand A, qui n'est plus là si nous considérons le père mort ; mais à l'autre, petit α. C'est là que le sujet maintient son existence en se soutenant du fantasme qui met un voile sur ce petit α, qui pourrait être là l'image du corps propre.
Le rêve du père mort, tel qu'il est présenté par Freud, est un rêve lourd, refermé sur lui même. Bien au-delà de Freud, Lacan, en prenant un à un les signifiants qu'il propose, déploie contre toute attente toute la dynamique du désir.

Conséquences

Après cette ouverture magistrale, on comprend que l'interprétation du désir s'est entièrement décollée de l'interprétation freudienne. Lacan avance - avec ce rêve simple qu'il déploie de façon ahurissante - que l'interprétation ne porte pas sur le désir lui même, mais sur les signifiants dans lesquels il se faufile. Si l'interprétation portait sur le désir, il y aurait un risque à l'obturer. L'accent mis sur les signifiants, par contre, permet que se déploient pour le sujet, tour à tour, la dialectique du savoir, celle des identifications et celle du fantasme.

Exergue

Une jeune fille vient me rencontrer parce qu'elle entretient avec sa mère une relation très conflictuelle. Elle se plaint de ses exigences, des contraintes qu'elle lui impose concernant, en l'occurrence, ses résultats universitaires qui sont mauvais. Elle m'apprend que son père est mort par suicide il y a quatre ans, alors qu'il était devenu mélancolique. Elle aurait vécu cette mort comme une délivrance de la souffrance entrainée par le constat de sa déchéance. Après quelques entretiens, elle me fait savoir qu'elle est soulagée du conflit de la relation maternelle, qu'elle se met à travailler, qu'elle se sent plus

[14] Lacan J., *Ibid*., p.107.

libre. J'établis un écart dans nos rencontres en lui proposant de revenir quinze jours après. Elle se précipite à la séance suivante. Elle a eu entre temps une discussion avec sa mère. Elle a pu lui dire qu'elle ne supporterait pas, si celle-ci avait un homme dans sa vie, de le voir introduit dans la maison du père. Dans la discussion, la mère lui avait donné la garantie que cela ne se produirait pas. Or, immédiatement après, elle fait le rêve suivant : « Je voyais débarquer dans la maison ma mère avec un homme dont elle tenait le bras. Ce qui m'a beaucoup angoissée dans le rêve. Je ne sais pas qui est cet homme du rêve, il avait les yeux verts ».
Là, il n'était pas question d'interpréter le rêve en disant, par exemple, que de voir sa mère aux bras d'un homme était son désir inconscient ! Il s'agissait de voir que le rêve contient en lui-même les termes de tous les méandres du désir que le travail analytique permettra, peut être, de traverser : le terme du transfert, l'identification phallique, les composants du fantasme.

Frank Rollier

La jouissance du corps vivant

La *jouissance du corps vivant* est une modalité de jouissance qui apparaît chez Lacan dans le Séminaire, *Encore*[1], dans ce que l'on appelle son deuxième enseignement. Elle n'exclut pas d'autres modèles de la jouissance que Lacan a élaborés auparavant, modèles ou « paradigmes », selon l'expression de J.-A. Miller, qui sont propres aux êtres parlants.
Mon intérêt pour cette *jouissance du corps vivant* tient aussi à l'actualité de notre champ et à mon désir de vous y intéresser; en effet, ce paradigme de la jouissance en tant qu'elle est liée à la vie, et plus précisément à la vie sous la forme du corps, a été repris par J.-A. Miller dans le dernier cours qu'il a donné[2]. Ce paradigme de la jouissance se trouve aussi au cœur de la question du traumatisme, qui vient de faire l'objet des Journées de l'ECF et, logiquement, il occupe une place centrale dans les témoignages de passe des Analystes de l'École (AE), dont plusieurs seront nos invités.

Mon idée première était de définir chaque terme de mon titre, *jouissance – corps – vivant,* l'un puis l'autre, séparément, mais je me suis vite aperçu que ce projet ne tenait pas la route. Dans une perspective lacanienne, il est impossible de parler d'un de ces trois termes sans parler des deux autres. Il y a un nouage entre la vie, le corps et la jouissance.

Le corps

Je partirai de l'article de Freud « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique ». Dans cet article de 1910 qui porte sur la cécité hystérique, Freud oppose « les pulsions qui servent la sexualité, l'obtention du plaisir sexuel », et les autres

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil.
[2] Miller J.-A., L'Orientation lacanienne, « L'être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, 2010-2011, inédit.

pulsions qu'il appelle « les pulsions du moi, qui ont pour but l'autoconservation de l'individu »[3]. La thèse qu'il soutient est que « le "moi" se sent menacé par les prétentions des pulsions sexuelles et se défend contre elles par des refoulements…». Or, il observe que « ce sont les mêmes organes […] qui sont à la disposition des pulsions sexuelles et des pulsions du moi », mais « qu'il n'est facile pour personne de servir deux maîtres à la fois »[4]. Dans le cas de la cécité hystérique, « le moi a perdu sa domination sur l'organe qui maintenant se met entièrement à la disposition de la pulsion sexuelle refoulée ». A partir du moment où « les intérêts sexuels sont mis en avant », écrit Freud, « le moi ne veut absolument plus rien voir »[5].

Freud fait référence à d'autres faits cliniques explicites, se rapportant à d'autres organes, tels « la main qui voulait commettre une agression sexuelle » et qui « est frappée de paralysie hystérique », ou « les doigts de personnes qui ont renoncé à la masturbation [qui] se refusent à apprendre le délicat jeu de mouvements qu'exige la pratique du piano ou du violon »[6]. Ainsi, il en déduit brillamment que « la pulsion refoulée […] trouve sa vengeance et son dédommagement : elle peut désormais intensifier sa domination sur l'organe qui est à son service »[7].

J.-A. Miller, relisant cet article dans son cours sur la *Biologie lacanienne*[8]*,* formule que le corps hystérique que nous présente Freud est un corps tel qu'« un organe destiné à servir l'autoconservation de l'individu est sexualisé […]; cet organe cesse d'obéir au savoir du corps, lequel est au service de la vie individuelle, pour devenir le support d'un "se jouir" […]. L'œil peut et devrait servir au corps à s'orienter dans le monde, à voir, et le voilà qui se met à servir ce que Freud appelle la *Schaulust*, le plaisir de voir. C'est non pas du tout un plaisir régulé, mais un plaisir qui déborde la finalité vitale et conduit même à l'annuler. C'est pourquoi le *lust* est ici le

---

[3] Freud S., « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique », *Névrose, Psychose et perversion*, Paris, PUF, 1988, p. 170.
[4] Freud S., *Ibid.*
[5] Freud S., *Ibid*., p. 171.
[6] Freud S., *Ibid*., p. 172.
[7] Freud S., *Ibid*.
[8] Miller J.-A., « Biologie lacanienne et événement de corps », *Evénements de corps*, *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n° 44, février 2000, p. 5-45.

plaisir devenu jouissance […] ». J.-A. Miller nous apporte ainsi une définition de la jouissance : « le plaisir […], devient jouissance au moment où il déborde le savoir du corps, où il cesse de lui obéir. Ce que Freud appelle le plaisir sexuel, c'est ce plaisir devenu jouissance »[9] (ce que Freud nomme *Die sexuelle Lust* dans cet article). Ce commentaire met en valeur que la jouissance déborde tout savoir constitué, qu'elle échappe à la maîtrise; la conséquence en est qu'aucun équilibre, aucune harmonie, aucune homéostasie ne sont possibles.
« Le même organisme *»,* ajoute J.-A. Miller, « doit supporter deux corps distincts […]. D'un côté, un corps de savoir, le corps qui sait ce qu'il faut pour survivre […] et de l'autre côté, le corps libidinal. [...] d'un côté, le corps-plaisir qui obéit, et de l'autre côté le corps-jouissance, dérégulé, aberrant, où s'introduit le refoulement comme refus de la vérité »[10].

Il est donc possible de poser que :
- D'une part, le corps est le lieu de la jouissance. Lacan, dans le Séminaire, *Encore,* énonce qu'« un corps, cela se jouit ». La citation complète est : « nous ne savons pas ce qu'est que d'être vivant, sinon seulement ceci qu'un corps, cela se jouit »[11]. Lacan noue le corps avec la jouissance, et il définit un peu plus loin ce corps comme « substance jouissante »[12], en référence à Descartes qui a décrit le corps comme une substance ; toutefois, celle de Lacan se distingue de la substance de Descartes pour lequel le corps se réduisait à une étendue.
- Et d'autre part, que le corps est nécessaire à la jouissance, ce que Lacan formule en disant que « pour jouir, il faut un corps »[13].

Une distinction doit être faite entre le corps qui se jouit, tel que Lacan l'amène dans ce Séminaire XX, et le corps du stade du miroir, qui a été la première manière dont Lacan a abordé la question du corps. Le

[9] Miller J.-A., *Ibid*., p. 43.
[10] Miller J.-A., *Ibid.*
[11] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, *op. cit*., p. 26.
[12] Lacan J., *Ibid.*
[13] Lacan J., *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, p. 28.

corps du stade du miroir relève de l'imaginaire : l'*infans* s'identifie à l'image de son corps dans le miroir, et c'est en s'identifiant à ce leurre, avec la médiation d'un Autre qui reconnait et nomme l'image, qu'il peut, écrivait Lacan, acquérir une « forme orthopédique de sa totalité »[14]. Lacan, à défaut de parler de jouissance, qui n'est pas encore un concept qu'il utilise, note « l'affairement jubilatoire »[15] qui marque ce franchissement chez l'enfant; cette jouissance est liée à l'assomption d'une image, elle est d'ordre imaginaire, et c'est elle que J.-A. Miller repère comme le premier paradigme de la jouissance chez Lacan. Cette captation de l'image du corps et la jouissance qui l'accompagne, forment le modèle imaginaire de l'unité, une illusion d'unité nécessaire au sujet parlant. Lacan dira même à Nice : « vous avez un corps, d'où procède votre imaginaire...»[16].

La jouissance :
Je relève trois moments de bascule dans l'enseignement de Lacan où, s'impose à lui de recourir au concept de jouissance.

1 – Lors de sa lecture des thèses de Freud sur l'au-delà du principe du plaisir.
Chez Freud, l'observation de ce qui se répète, à partir de la clinique des rêves des traumatisés de guerre, de la clinique du transfert avec ses analysants et enfin de son observation du jeu de la bobine chez son petit-fils (le Fort-Da), l'amène à repérer un au-delà du principe du plaisir, qui le conduit à poser l'existence d'une pulsion de mort; c'est elle, dit-il, qui est à l'œuvre dans la répétition. Lacan, relisant Freud, dira que la répétition « c'est ce qui va contre la vie » et que ce qui la nécessite « c'est la jouissance »[17]. On voit donc apparaître la jouissance comme un autre nom de la pulsion de mort.

---

[14] Lacan J., « Le stade du miroir », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 97.
[15] Lacan J., *Ibid*., p. 94.
[16] Lacan J., « Le phénomène lacanien », *Les cahiers cliniques de Nice*, 06/1998, n°1, p. 9-25.
[17] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 14 & 51.

Dans cette même perspective, Ph. De Georges précise que « la jouissance, si chère au sujet, est un mal. Un mal au sens où quoiqu'on veuille, "elle comporte le mal du prochain"»[18].
Lacan fait une lecture différente de celle de Freud, il va au-delà. Pour Freud, les pulsions de vie et de mort, sont liées à la vie en tant que telle, elles sont présentes avant même que la vie ne prenne la forme d'un corps, par exemple au niveau d'un être unicellulaire. Pour Lacan, la jouissance est certes liée à la vie, mais en tant qu'elle se manifeste dans un corps et, faut-il ajouter, dans le corps d'un être parlant. Alors que Freud voit dans la répétition un phénomène vital originaire, pour Lacan la répétition n'est pensable qu'en référence à un sujet assujetti au langage.
Cette condition de langage fait dire à J.-A. Miller qu'« on peut considérer la jouissance soit sous sa face de jouissance du corps, soit sous celle de la jouissance du langage, mais sans oublier que ce ne sont que deux faces de la jouissance comme telle. Il n'y a de jouissance du corps que par le signifiant […]. Jouissance du corps et jouissance du signifiant sont connectées, ce sont deux aspects de la même chose. Il n'y a pas pour l'être parlant de jouissance avant le signifiant »[19].
Dans *Encore,* Lacan aura une formulation encore plus précise, en disant que *«* le signifiant, c'est la cause de la jouissance »[20]. Donc, la formulation « jouissance du corps vivant », doit être complétée : il s'agit de « la jouissance du corps vivant, causée par le signifiant ».

2- Cette évolution de son enseignement le portera aussi – à partir du Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse* – à mettre l'accent sur un autre versant que celui du sens, ou du non-sens, versants qui tous deux appartiennent au registre symbolique. Il parlera de la jouissance en tant qu'elle est ce qui s'oppose au sens, qu'elle est hors sens, en ceci qu'elle est « ce qui ne sert à rien »[21]. Comment entendre cela ?

---

[18] De Georges Ph., *Par-delà le vrai et le faux*, Michèle, Paris, 2013, p. 157.
[19] Miller J.-A., L'Orientation lacanienne, « Le partenaire-symptôme », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, dernière leçon.
[20] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, *op. cit*., p. 27.
[21] Lacan J., *Ibid*., p. 10.

La jouissance ne répond pas à un besoin, comme Freud l'a montré avec la cécité hystérique. Elle « ne sert à rien, sinon à sa propre exigence »[22] , ainsi que le note Ph. De Georges.

3- Le concept de jouissance s'impose aussi à partir de la clinique de la psychose et, en particulier, celle du président Schreber. La référence à la jouissance est très présente dans les *Mémoires* du président. Par exemple, Schreber écrit que « la béatitude consistait en un état de jouissance ininterrompue, associée à la contemplation de Dieu »[23]. Ici, c'est le mot *geniessen*, que Lacan et les traducteurs de Schreber traduiront (en 1975) par *jouissance*[24].

Le vivant et le corps vivant

Nous avons vu, en suivant J.-A. Miller, que « le corps est nécessaire à la jouissance » et « qu'il n'y a de jouissance du corps que par le signifiant ». Si maintenant nous partons de la vie et du vivant, il est aussi possible de dire que « la vie est la condition de la jouissance », mais il faut à nouveau préciser que le vivant auquel nous avons affaire dans l'analyse est de l'ordre du signifiant. Le signifiant est ce qui permet d'évoquer la vie de quelqu'un, même bien après sa mort biologique; c'est ce qui confère éventuellement l'immortalité, ce qui permet à la vie de ne pas mourir. J.-A. Miller parle de « survie signifiante »[25]; à propos du désir décidé d'Antigone de donner une sépulture à son frère, il note qu'elle est « celle qui ne dit rien d'autre que le vivant humain a droit à la sépulture, c'est-à-dire qu'il persiste en tant que signifiant au-delà de la mort biologique »[26].

La vie sur terre ne se limite bien sûr pas au corps humain. Le XVIIIe siècle a beaucoup réfléchi à l'idée d'une continuité de l'inanimé au vivant, ce dont témoigne par exemple *Le rêve de d'Alembert*[27] de Diderot, commenté par J.-A. Miller dans sa *Biologie lacanienne*. La

---

[22] De Georges Ph., *Par-delà le vrai et le faux*, *op. cit.*, p. 160.

[23] Schreber D.P., *Mémoires d'un névropathe*, Points, Seuil, 1975, p. 31.

[24] *Geniessen* vient de *essen*, manger, et signifie : 1- : « manger, boire, prendre ». 2- : « savourer » et, au figuré : « jouir de ».

[25] Miller J.-A., *Biologie lacanienne et événement de corps*, *op. cit.*, p. 28.

[26] Miller J.-A., *Ibid.*, p. 23.

[27] Diderot D., « Le rêve de d'Alembert », *Œuvres*, Pléiade.

psychanalyse s'intéresse à la vie dans sa manifestation corporelle, en tant que le corps vivant c'est « le corps qui est affecté de la jouissance »[28], c'est-à-dire qu'il ne s'agit ni du corps imaginaire, ni du corps symbolique, représenté par exemple par un blason ou des armoiries.
Dire que le corps vivant est affecté de la jouissance, c'est aussi faire de la jouissance « un affect du corps »[29]. Et voilà une autre définition de la jouissance.
L'accent mis par Lacan sur la jouissance vient en contrepoint de sa formulation qu'entre l'homme et la femme « il n'y a pas de rapport sexuel » qui puisse s'écrire. D'un côté « il n'y a pas » de rapport sexuel, de l'autre « il y a » la jouissance et « c'est toujours le corps propre qui jouit »[30]. Cette jouissance n'est liée ni à l'imaginaire, ni au symbolique, elle *« est du réel »*[31]. J.-A. Miller la qualifie de « jouissance Une », parce que cette jouissance « se passe de l'Autre », qu'elle est « séparée de l'Autre ». On peut donc écrire que la jouissance du corps vivant, causée par le signifiant, c'est la jouissance Une. Le pousse à la jouissance et la solitude du sujet moderne**,** seul avec sa jouissance, en sont le reflet.

Cette jouissance du corps propre présente des variantes :
- La jouissance phallique, « concentrée sur la partie phallique du corps » que Lacan définit comme la « jouissance de l'idiot, du solitaire » qui ne nécessite pas le rapport à l'Autre ; elle est représentée à l'extrême par la jouissance masturbatoire[32].
- La jouissance de la parole, ce qui veut dire, indique J.-A. Miller, «que la parole est jouissance, qu'elle n'est pas communication à l'Autre par sa phase essentielle »[33]. Lacan l'a qualifiée de « blablabla ».
- La jouissance sublimatoire. Il s'agit d'« une version de la sublimation

---

[28] Miller J.-A., *Biologie lacanienne et événement de corps*, *op. cit.*, p. 17.
[29] Miller J.-A., *Ibid*.
[30] Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *Les paradigmes de la jouissance*, *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°43, octobre 1999, p. 27.
[31] Miller J.-A., *Ibid.,* p. 28.
[32] Miller J.-A., *Ibid.,* p. 27.
[33] Miller J.-A., *Ibid*., p. 28.

comme n'impliquant pas l'Autre mais comme étant l'issue propre de la parole de jouissance »[34]. Lacan a pu dire que le corps parlant, « quand on le laisse tout seul, […] [il] sublime tout le temps à tour de bras »[35].
Cette jouissance du corps propre, ou jouissance Une, qui est du réel, « est foncièrement asexuée » et elle est à différencier d'autres modalités de jouissance :
- d'abord de la jouissance sexuelle, jouissance d'un corps autrement sexué, qui donc met en jeu « la jouissance de l'Autre ».
- d'autre part, de ce que Lacan a nommé *l'Autre Jouissance*, féminine. C'est une jouissance « radicalement Autre » – qui peut aussi être éventuellement éprouvée par un homme, comme en témoigne le mystique Jean de la Croix. *L'Autre Jouissance* est aussi celle vers laquelle un sujet psychotique est logiquement poussé.

Isoler la jouissance du corps comme jouissance Une comporte une conséquence pour la clinique : orienter précisément celle-ci sur la jouissance du sujet, ce qui implique de considérer que le symptôme constitue lui-même une jouissance, telle que nous l'avons définie précédemment, plutôt que d'aborder le symptôme sur le versant de la signification, soit comme porteur d'un sens caché à découvrir, ce que Lacan a d'abord promu, suivant en cela Freud, pour qui la signification était inséparable de la satisfaction. Cette dimension reste présente dans les analyses contemporaines, l'analyse s'intéressant aux significations du symptôme, mais ce qui oriente la cure c'est la jouissance du symptôme. J.-A. Miller a montré, en relisant Freud, comment le symptôme comporte un versant *sinn*, effet de sens, et un versant *bedeutung* qui concerne la relation au réel[36]. Lacan, dans *Télévision*, noue les deux dimensions du sens et de la jouissance quand il écrit à propos des chaînes signifiantes que « ces chaînes ne sont pas de sens mais de jouis-sens, à écrire comme vous voulez conformément à l'équivoque qui fait la loi du signifiant »[37].

---

[34] Miller J.-A., *Ibid*.
[35] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, *op. cit.*, p. 109.
[36] Miller J.-A., « Le Séminaire de Barcelone sur *Die wege der symptombildung* », *Le Symptôme Charlatan*, Seuil, Paris, 1998, p. 11-52.
[37] Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits,* Seuil, 2000, p. 517.

Là où Freud parlait du symptôme comme « satisfaction substitutive » d'une pulsion, – comme dans l'exemple du symptôme hystérique où la pulsion refoulée fait retour dans un organe, l'œil ou la main – nous disons que le symptôme est jouissance.
En suivant ce fil, J.-A. Miller a parlé du symptôme comme d'un événement de corps, reprenant une indication de Lacan qui énonçait : « Laissons le symptôme à ce qu'il est : un événement de corps, lié à ce que : l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a. Ça se chante à l'occasion et Joyce ne s'en prive pas »[38].
Et puisque la jouissance du corps vivant est causée par le signifiant, J.-A. Miller en a simplifié la formulation. Il en a donné une version plus pragmatique, en énonçant que ces événements de corps, qui se matérialisent au niveau du corps, sont d'abord, toujours, des « événements de discours »[39]. Ce qui fait jouir le corps, ce sont des signifiants. Ceci éclaire le concept de trauma et lui donne sa dimension lacanienne, qui est celle d'un événement de discours affectant le corps, « l'événement produisant traces d'affects »[40].

Dans l'histoire de chaque sujet, il y a de tels événements de discours qui ont laissé des traces dans le corps, des marques de jouissance qui se manifestent sous la forme de symptômes. Et c'est à partir de ce noyau de jouissance que le sujet divisé construit son fantasme, ainsi que J.-A. Miller l'a accentué dans son dernier cours[41].
Les analystes de l'Ecole (AE), qui ont mené leur analyse jusqu'à son terme, en témoignent. Ainsi, Hélène Bonnaud rapporte que, de son histoire, s'extrait un événement : sa sœur aînée lui a raconté que peu avant sa naissance, leur père lui a dit : « si c'est une fille, on la jettera par la fenêtre ». H. Bonnaud fera de nombreuses années d'analyse avant de pouvoir énoncer cette phrase qui, dit-elle, n'était « pourtant pas refoulée ». Elle entend maintenant cet « événement de discours » comme une interprétation sur son mode de jouissance, qui

[38] Lacan J., « Joyce le symptôme », *Autres Écrits*, *op. cit*., p. 569.
[39] Miller J.-A., « Biologie lacanienne et événement de corps », *op. cit*., p. 44.
[40] Miller J.-A., *Ibid*., p. 36.
[41] Miller J.-A., L'Orientation lacanienne, « L'être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, 2010-2011, inédit.

isole le signifiant maître *jeter* et qui a produit chez elle des symptômes, ce qu'elle nomme une « jouissance intime de vertige, de chute »[42]. Cet événement aura déterminé le fantasme de « se faire jeter » et toute sa vie, elle aura lutté pour ne pas se « sentir éjectée », par cette « sensation de corps qui tombe, qui lâche ». La jouissance ayant l'aptitude de se retourner en son contraire, H. Bonnaud parle de son « auto-jouissance à se jeter / se faire jeter »[43].

Ce témoignage montre que pour qu'il y ait analyse menée à son terme logique, il faut qu'au-delà du déchiffrage de l'inconscient dans le transfert, soit touché le fantasme et par là la jouissance du corps vivant, que soit touché le réel, en tant que « le réel, ce sont les effets qu'a la jouissance sur le corps »[44], selon la formulation d'E. Laurent. L'analysant fait alors le constat de ce qui simplement se répète comme jouissance du corps vivant. C'est ce que Lacan a nommé le *sinthome*.

[42] Bonnaud H., « Un arrachement du réel », *La Cause du désir*, Navarin, n°80, p.115
[43] Bonnaud H., « Trois interprétations… », *La Cause du désir,* Navarin, n°83, p. 99.
[44] Laurent E., « La psychose ordinaire », *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°65, p.194.

David Halfon

Les labyrinthes de l'amour

L'amour est un sentiment, c'est à dire qu'il est pris dans le lien social, dans la rhétorique du lien social. On n'aime pas de la même manière selon le contexte de l'époque, c'est à dire d'un certain discours concret sur l'amour qui prévaut dans l'Autre. De ce point de vue il est aisé de comprendre pourquoi le théâtre de l'amour[1] connaît à notre époque de *l'Autre qui n'existe pas* des variations considérables, là où les codes de l'amour ne sont plus uniques mais soumis aux aléas de modèles multiples et de choix singuliers. Jacques-Alain Miller emprunte à Zygmunt Bauman[2] le concept d'*amour liquide* déjà évoqué ici l'an dernier comme paradigme de l'amour contemporain dans notre société marchande, libérale et juridique.

Qu'on ne se trompe pas, cette dimension sociale de l'amour - le droit de cité, de s'inscrire dans la cité, du mode des amours particuliers - ne signifie pas pour autant que l'Autre est le seul déterminant de l'amour qui demeure le fait du plus particulier, c'est à dire de déterminations proprement subjectives, valables pour un sujet seulement. D'une certaine façon la psychanalyse seule permet d'extraire un savoir authentique sur l'amour qui approche au plus près sa condition.
A l'inverse de cela, l'amour est un sentiment qui peut être méconnu, ce qui est paradoxal. Celui qui aime ne sait pas toujours qu'il est affecté de cette passion, terme qui insiste sur son caractère subi. C'est d'ailleurs comme passion que Lacan a d'abord évoqué l'amour,

---

[1] Miller J.-A., interview de Hanna Waar**,** *Psychologies Magazine*, n° 278, octobre 2008.
http://www.psychologies.com/Couple/Vie-de-couple/Amour/Articles-et-Dossiers/Etes-vous-sur-d-aimer/On-aime-celui-qui-repond-a-notre-question-Qui-suis-je/Aimer-serait-plus-difficile-pour-les-hommes
[2] Bauman Z, *L'amour liquide, de la fragilité des liens entre les hommes*, Hachette Littératures, 2008.

dans son premier Séminaire, comme passion de l'être à côté de la haine et de l'ignorance[3].

Le titre *Les labyrinthes de l'amour*[4], est celui d'une intervention de Jacques-Alain Miller, à Bologne au printemps 1990. Le terme de labyrinthe, dont on ne sort pas, se retrouve en conclusion de l'interview donnée au magazine *Psychologies* en octobre 2008.

Dans la conclusion de l'article *Les labyrinthes de l'amour*, ce labyrinthe est référé à l'intrication des trois niveaux de l'amour : celui du désir, celui de la demande d'être aimé, celui de la jouissance. C'est cette intrication des trois niveaux que nous nous sommes attachés à éclairer cette année en distinguant ces trois termes qui, cependant, ne peuvent facilement être évoqués séparément : amour, désir et jouissance.

Je vous propose de m'appuyer sur le texte de Jacques-Alain Miller pour donner une ossature à une réflexion sur l'amour à partir de l'enseignement de la psychanalyse et des différents énoncés, souvent problématiques, qui émaillent l'enseignement de Lacan et donnent à chaque fois une perspective différente sur cette question.

L'amour de transfert.

« L'amour, dans la psychanalyse, c'est le transfert ». C'est ainsi que commence le texte.

Cette découverte par Freud de la dimension de l'amour de transfert est une surprise. Elle est mise au compte d'une difficulté de la cure qui s'oppose à son progrès. Dans la mesure où l'analysant veut être aimé il se détourne de son travail analysant, il substitue au désir analysant une demande d'amour. Se construire dans l'analyse une image aimable pour l'analyste contrevient à la visée de l'analyse qui est de produire la singularité de la jouissance du sujet qui, elle, n'est pas toujours aimable. Le désir de l'analyste en tant qu'il écarte au plus le "grand I" de l'idéal et le "petit α" de la jouissance, s'oppose à

[3] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, 1953-1954, Paris, Seuil, p. 297-298.

[4] Miller J.-A., *Les Labyrinthes de l'amour*, La Lettre mensuelle, n°109, mai 1992.

ce procédé. Vous constatez que cette dimension de l'amour comme résistance peut, à l'occasion, être considérée comme narcissique. Construire un point d'idéal d'où le sujet se voit aimable pour l'Autre, c'est aussi écarter ce qui, de la jouissance, fait obstacle à l'amour comme exigence d'être aimé. Cela ne veut pas dire aimer l'analyste d'ailleurs, mais se faire aimer de lui. Cette proposition est cohérente avec la thèse freudienne que l'amour est, dans son fond, narcissique et qu'aimer c'est attendre d'être aimé.
Cela se double pour Freud d'une thèse : que l'analyste se propose comme support des déplacements de l'amour. L'analyste, dans le transfert, peut aussi bien incarner tout personnage aimé par le sujet dans le passé, son père, sa mère, son frère... De ce point de vue l'amour est une erreur sur la personne et, comme telle, assez « inauthentique ». Je mets ce terme entre guillemets - il est utilisé par J.-A. Miller dans le texte -, mais il pose toujours le même problème : comment définir l'authenticité, surtout dans le domaine de l'amour ? Surtout dans une conception essentiellement imaginaire de l'amour. Qu'est ce qui est inauthentique, la première épreuve de l'amour ou sa répétition? Certes, cette dimension est évidente dans le transfert, comme pour cet analysant qui, fils d'un père défaillant - de son point de vue bien sûr - veille à prémunir son analyste contre son éventuelle défaillance. Pouvons-nous vraiment dire que c'est inauthentique ? C'est surdéterminé. L'appel au père de l'amour, pour éviter sa défaillance ou obtenir sa protection, est parfois plus illusoire dans le passé du sujet que la réponse de l'analyste qui est ferme dans sa présence.

J.-A. Miller met en garde contre l'apparence trompeuse d'une dévaluation de l'amour par la psychanalyse. Si l'amour peut paraître artificiel c'est parce que l'analyse semble le reproduire de manière automatique. L'amour dans la psychanalyse c'est le transfert mais, à contrario, pas de psychanalyse sans transfert. Son caractère automatique est lié au fait que si l'analyse est possible c'est parce que l'analyste supporte un amour particulier. En 2008 J.-A. Miller répond à la question: « La psychanalyse enseigne-t-elle quelque chose sur l'amour? ». Je le cite : « Beaucoup, car c'est une expérience dont le ressort est l'amour. Il s'agit de cet amour

automatique, et le plus souvent inconscient, que l'analysant porte à l'analyste et qui s'appelle le transfert. C'est un amour factice, mais il est de la même étoffe que l'amour vrai. Il met au jour sa mécanique : l'amour s'adresse à celui dont vous pensez qu'il connaît votre vérité vraie. Mais l'amour permet d'imaginer que cette vérité sera aimable, agréable, alors qu'elle est en fait bien difficile à supporter »[5].

Cela correspond à l'expérience. Cet amour « factice » se soutient d'une adresse à la « vérité vraie ». Disons que dans la névrose cela s'adresse au savoir supposé, dans la psychose à celui ou celle qui supporte la particularité de la position de jouissance, même si il n'y a pas de supposition de savoir. Cela a valu à un patient paranoïaque cet aveu lors d'un moment de tension dans la cure : *c'est vrai que je n'ai pas confiance mais, d'une certaine façon, en vous j'ai confiance*. C'est ainsi que l'analyste peut faire couple avec le paranoïaque, avec le psychotique en général, sans que l'hypothèse de savoir ne soit au centre du travail. Soutenir un intérêt crée de l'érotomanie de transfert et les formules telles que « secrétaire de l'aliéné » ou « soutien de l'invention » témoignent de ce que, dans la psychose aussi, s'instaure une forme d'amour de transfert sans lequel l'analyse ne saurait durer le temps qu'il faut pour une cure.

Le caractère automatique de l'amour dans l'analyse rencontre d'ailleurs sa contingence dans le fait qu'il faut bien quelque temps pour que soit assurée l'existence de cet amour. J.-A. Miller rappelle la remarque que fait Lacan dans « La direction de la cure »[6] à propos des post freudiens, selon lesquels il faut attendre le transfert avant d'interpréter. Ce n'est bien sûr pas la position de Lacan et la participation de l'analyste à la construction du symptôme - ce qu'il appelle à l'époque « rectification subjective » (terme qui sera abandonné ensuite) - est au contraire de nature à ouvrir le transfert. Pour faire simple, disons que l'amour de transfert est automatique pour peu que l'analysant s'en fasse le sujet. Comme tout amour, celui de transfert est toujours un nouvel amour. Bien sûr, il peut s'articuler à un signifiant de l'analyste. *J'ai voulu faire une analyse avec vous*,

---

[5] Miller J.-A., interview de Hanna Waar**,** *Psychologies Magazine*, n° 278, octobre 2008.

[6] Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Ecrits,* Paris, Seuil, 1966

me disait une patiente, *car vous êtes africain*. Une autre m'avait dit : *J'ai voulu faire une analyse avec vous parce que vous n'êtes pas psychiatre*. L'erreur sur la personne n'en est pas moins d'une grande justesse sur l'identification du signifiant qui détermine la possibilité de l'amour et, dans ce cas, il est automatique et ne doit rien au hasard. Cela correspond aux conditions de l'amour, à la cause du désir (*Liebesbedingung* en terme freudien) qui sont marquées pour chacun d'une certaine surdétermination plus ou moins rigide. Si ce type d'amour n'est pas habituellement celui qui prévaut dans l'amour de transfert, il dit encore une fois la parenté du transfert avec l'amour commun - celui qui n'est pas condensé par le dispositif particulier de l'analyse. Le transfert témoigne d'une dimension essentiellement symbolique de l'amour, à contrario de l'hypothèse freudienne d'une dimension essentiellement imaginaire.

Apport de Freud, le syllogisme de l'amour

Au centre de l'élaboration freudienne : le concept de détermination. Il faut intégrer dans cette lecture un certain nombre de prérequis.

Pour Freud, amour et désir ne sont pas strictement différenciés, malgré son texte sur le « ravalement de la vie amoureuse » où il explicite que, pour un homme, la voie de l'amour et celle du désir sexuel se séparent. J.-A. Miller note que, dans la modernité, ce ravalement peut très bien se rencontrer dans la vie amoureuse et sexuelle des femmes.

Deuxième prérequis, Freud fait place à deux modalités essentielles de l'amour :

L'amour narcissique : retrouver chez l'objet aimé ce que l'on est ou ce que l'on voudrait être, ce qui inclut la dimension de l'idéal.

L'amour par étayage : où ce qui est attendu par le sujet est un trait particulier que l'objet aimé doit porter.

La formule la plus générale de l'amour qui se déduit à partir de ses prémices, selon J.-A. Miller, est que l'amour est métonymique. Si l'on admet qu'un objet aimable fondamental est toujours la source de l'amour, il y a toujours connexion entre cet objet premier et celui qui vient à la suite. L'amour est donc toujours répétition, ce qui est central dans l'affaire de ce point de vue. L'amour traduit une inertie

psychique et, sous les apparences de la nouveauté, l'amour de ce syllogisme demeure inchangé. Ceci renvoie directement au concept de fixation, qui est attaché à la pulsion et au symptôme. Ce serait la fixation des conditions de l'amour.
C'est un apport essentiel car il est cliniquement juste. Le choix amoureux symptomatique est une modalité fréquente d'entrée en analyse. Pour une femme : n'aimer que les hommes un peu égarés, les séducteurs foncièrement célibataires... Pour un homme : ne désirer que la femme d'un autre ; celle qui se présente comme une prostituée ; sous la figure de la mère nourricière ou de la femme pauvre... Vous savez que ce catalogue classique, mais retrouvé dans la clinique, peut être étendu à l'infini.
J.-A. Miller détaille des modalités différentes de cette ressemblance entre l'objet aimé-désiré et cet objet primordialement aimé. Cette ressemblance peut aller du plus général au plus particulier, jusqu'au détail qui emporte avec lui la conviction que c'est "le même". Telle femme s'arrête au fait que son mari aime le jeu pour considérer qu'il est comme son père ; telle autre que la crudité du langage suffit à effacer toutes les dissemblances entre l'homme éperdument aimé et un père qu'elle ignorait avoir tant aimé. Ce n'est par hasard que je choisis des caractéristiques à connotation négative car, dans ce choix d'objet, ce n'est pas le bien ou le mal qui sont en cause, mais uniquement la ressemblance qui s'impose dans le choix, lequel ne se comprend pas sans l'intervention de la dimension inconsciente. Jacques-Alain Miller distingue, dans cette opération de rattachement des objets, une modalité symbolique car supportée par un signifiant. Par exemple, le signifiant « brillant sur le nez » rapporté par Freud[7]. Dans ce cas, *Glance* (le coup d'œil, en anglais) renvoie à *Glanz* (brillant, en allemand) qui porte pour le sujet la valeur fétichiste de ce détail.

Le troisième registre est la similitude de relation entre l'objet aimé et un tiers qui est analogue à celle que le sujet occupait vis à vis de l'objet aimé. Nous avons l'exemple de Gide, amoureux des garçons comme il avait été l'objet d'amour de sa tante. Celui du grand Louis

[7] Freud, S., « Le fétichisme » (1927), *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973, p. 133-138.

XIV, tombé éperdument amoureux de Mme de Maintenon qu'il anoblira et épousera secrètement, attirant sur elle les foudres de la cour, car il avait été ému par l'amour maternel qu'elle témoignait à ses enfants naturels dont elle était gouvernante. Mais aussi le cas du coup de foudre du jeune Werther pour Charlotte, auquel J.-A. Miller semble accorder une valeur paradigmatique puisqu'il le cite deux fois à 15 ans d'intervalle. Toutes ces nuances n'empêchent pas sa conclusion à propos de cette clinique de l'amour comme répétition qui se lit sur l'axe imaginaire α-α' du schéma *L* de Lacan, - où la place de l'image spéculaire et celle de l'autre comme objet sont interchangeables.

Cela reprend aussi l'idée contenue dans le texte freudien *Pour introduire le narcissisme*, où la libido d'objet et la libido narcissique sont réversibles l'une dans l'autre. Avec son versant économique, classique chez Freud, l'investissement amoureux se fait au détriment de l'investissement narcissique et inversement. L'aimant crédite l'aimé de la valeur narcissique dont il se dépouille ; celui qui s'investit narcissiquement est moins porté à l'amour.

Lacan a également soutenu cette thèse. Sa première conception de l'objet est liée à un investissement à partir de l'image du corps propre. Les objets sont alors le reflet de l'image spéculaire et une conséquence de l'avènement de l'image spéculaire, le fameux stade du miroir. Dans ce modèle, l'objet est conséquence de l'image spéculaire qui devient le support de tout amour et de tout désir. La dimension imaginaire est au premier plan, à ceci près que le stade du miroir masque la dimension symbolique qui la soutient, l'assentiment de l'Autre à cette opération et la dimension réelle d'un regard. Le sujet est pris dans la forme spéculaire - qui tient son unité de l'Autre du signifiant - et sa dimension réelle d'être l'objet d'un regard, pas sans jouissance.

Nous pouvons, à partir de Freud et du premier Lacan, voir qu'amour et désir se dessinent sur fond d'une complexité des trois niveaux que Lacan nous a légués pour tenter d'inscrire la clinique.

Apport de Lacan

J.-A. Miller propose d'ouvrir la question de l'amour freudien à partir d'un autre chapitre de la doctrine analytique, la dissymétrie de

l'amour. Tentons de suivre la logique de l'auteur et de nous appuyer ensuite sur cette construction pour éclairer notre lanterne.
Dans le Séminaire VIII de Lacan, *Le transfert,* l'amour est posé comme asymétrique. L'aimant est affecté d'un manque ; l'aimé d'une dimension positive : il a ce qui motive l'amour. Il y a donc, dans l'amour, un être manquant. J.-A. Miller propose de reprendre ici le terme de castration : un être castré, l'aimant ; un être phallicisé, l'aimé. L'écriture en mathème de cette opération est que l'aimant devient Ⱥ et l'aimé se range sous la signification phallique φ. De là une lecture sexué de l'amour qui fait de cette dimension un privilège féminin, si nous mettons ce qualificatif du côté de la part de l'humanité qui accepte sa castration - soit un manque qui s'adresse à un autre supposé répondre de ce manque. « C'est pourquoi la sagesse des nations réserve l'amour aux femmes »[8], dit J.-A. Miller.
La séparation entre amour et désir s'opère ainsi de manière différente entre position masculine et position féminine.

Du côté homme, le désir serait prévalent. L'homme aime alors la femme qu'il désire. Dans les tableaux de la sexuation du Séminaire XX, l'homme vise chez la femme l'objet α de son désir. Objet qui miroite comme répondant de la jouissance. Sur le plan du fantasme : $ vise dans le désir l'objet α qui répond de son être de jouissance ($<>α). Le fantasme sous-tend le désir dans une formule qui suspend la dérive métonymique de ce même désir. Ce prélèvement de l'objet α sur le corps de l'autre est comparé par Lacan à une mutilation, puisqu'il partialise le corps de l'autre et le réduit à l'objet qui supporte le fantasme. Cela correspond chez Freud au « ravalement de la vie amoureuse », qui autorise cette réduction séparant éventuellement la femme désirable de la femme aimée, voire réduisant la relation à ce seul premier versant. L'homme qui désire les femmes n'est pas superposable à l'homme qui aime une femme, tout comme désirer quelque chose dans une femme peut faire écran à la dimension de l'amour. La clinique du masculin montre qu'il peut être question de tout autre chose que l'amour chez le *sérial lover,* que J.-A. Miller

[8] Miller J.-A., *Les Labyrinthes de l'amour*, *op. cit*.

définit comme celui qui sait se faire aimer des femmes sans répondre pour autant, dans la dimension de l'amour, à celui de sa partenaire[9].
Signe de la modernité et d'une nouvelle distribution des rôles, rien n'interdit socialement aujourd'hui aux femmes de se ranger résolument sous cet étendard "masculin" et de faire "l'homme", en suscitant l'amour sans l'éprouver pour autant. Je cite: « Certains savent provoquer l'amour chez l'autre, les *serial lovers*, si je puis dire, hommes et femmes. Ils savent sur quels boutons appuyer pour se faire aimer. Mais eux n'aiment pas nécessairement, ils jouent plutôt au chat et à la souris avec leurs proies. Pour aimer, il faut avouer son manque, et reconnaître que l'on a besoin de l'autre, qu'il vous manque. Ceux qui croient être complets touts seuls, ou veulent l'être, ne savent pas aimer. Et parfois, ils le constatent douloureusement. Ils manipulent, tirent des ficelles, mais ne connaissent de l'amour ni le risque, ni les délices »[10].
La *complétude tout seul* est un signifiant de notre époque qui ouvre la porte à la collection des objets, y compris des objets sexuels. C'est un fait, pas forcément un progrès !

Côté féminin - non pas de l'anatomie donc, mais selon l'interprétation des tableaux de la sexuation - les choses sont différentes. L'amour, du côté de celle qui se range sous le signe de l'incomplétude, s'adresse à celui qui détient le signifiant qui répond au manque. Nous écrivons dans notre algèbre que cet amour vise le phallus φ situé dans l'autre. La femme a donc rapport avec le signifiant Φ, qui est celui qui répond au désir dans la logique du lien social ordonné.
Le phallus, comme l'a montré Christine De Georges dans son exposé du mois dernier, est à extraire de sa valence œdipienne première pour le hisser à sa valeur d'opérateur logique, celle du signifiant qui ordonne le désir en logeant chez l'Autre l'incarnation de ce qui répond au manque. Aimer un homme, pour une femme, c'est loger chez lui un signifiant auquel il ne s'égale pas mais qu'il supporte. Dans la clinique de l'homosexualité féminine ce schéma se retrouve sans aucune difficulté, en l'absence de l'organe pénien. C'est dire

[9] Miller J.-A., interview de Hanna Waar.
[10] Miller J.-A., *Ibid.*

clairement que le phallus fait problème dès que l'on perd le support de l'anatomie, d'un côté, et de la norme œdipienne, de l'autre.
Dans l'amour, si un homme répond à une femme en supportant l'adresse au phallus, ce n'est pas en tant qu'il est porteur de l'organe phallique, mais en tant qu'il assume une assignation qui est de son fait à elle. Ce qui explique que tout homme, normalement constitué physiquement, ne répond pas à l'exigence de l'amour féminin et, qu'à l'inverse, une femme puisse y répondre pour une autre femme. Le phallus, dans ce cas, doit être considéré séparément de la dimension "objet cause du désir" qui s'articule à la pulsion. L'objet α est α-sexué dans la terminologie lacanienne et le phallus, quant à lui, dans le schéma de la sexuation et dans cette compréhension, est un opérateur d'orientation du sexuel sur le versant de l'amour. L'orientation est le terme qui convient pour traduire comment l'amour détermine le sexuel dans un rapport à l'autre, au partenaire, et fait donc écriture de ce rapport sexuel qui n'existe pas. Ceci étant complexe, nous allons nous appuyer sur une citation de Lacan :
« Le ne cesse pas de ne pas s'écrire, par contre, c'est l'impossible, tel que je le définis de ce qu'il ne puisse en aucun cas s'écrire, et c'est par là que je désigne ce qu'il en est du rapport sexuel - le rapport sexuel ne cesse pas de ne pas s'écrire. De ce fait, l'apparente nécessité de la fonction phallique se découvre n'être que contingence. C'est en tant que mode du contingent qu'elle cesse de ne pas s'écrire. La contingence est ce en quoi se résume ce qui soumet le rapport sexuel à n'être, pour l'être parlant, que le régime de la rencontre. Ce n'est que comme contingence que, par la psychanalyse, le phallus, réservé dans les temps antiques aux Mystères, a cessé de ne pas s'écrire. Rien de plus. Il n'est pas entré dans le champ d'où dépendent la nécessité, d'une part, et, plus haut l'impossibilité »[11].
Le rapport sexuel est impossible, c'est à dire qu'il ne peut pas s'écrire. Une autre façon de dire est qu'il n'y a pas de rapport sexuel.
Le nécessaire c'est que qui ne cesse pas de s'écrire.
L'amour se présente comme nécessaire : c'est lui, c'est elle, pas un autre, pas une autre. Singulier, nouveau, irremplaçable, tels sont les

[11] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XX, *Encore,* Paris, Seuil, 1972-1973, p. 120.

qualificatifs qui s'y attachent. L'amour peut devenir ce qui ne cesse pas de s'écrire, tant qu'il perdure bien sûr. Il n'est donc pas impossible, mais pas non plus nécessaire. Il advient et peut disparaître. Amour ne rime pas avec toujours, contrairement au vœu d'une époque occidentale. Mais quand il est là, il s'énonce sur le mode du nécessaire.

Le phallus n'est pas impossible, car il peut s'écrire, mais ne s'inscrit pas du côté du nécessaire, ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Le phallus est contingent, cela veut dire que l'Œdipe échoue à le situer de manière claire là où il peut être trouvé avec certitude.

L'amour est contingent, subordonné à la rencontre, tout comme le phallus. Sa rencontre ne le fait pas basculer de l'impossible dans le nécessaire, malgré l'apparente nécessité de la fonction phallique que Freud avait élaborée pour répondre à un semblant d'ordre dans le désordre de l'amour.

Si nous ordonnons l'amour sur le phallus, comme le propose J.-A. Miller à partir de Lacan, l'amour est du côté féminin de la sexuation non plus selon la sagesse des nations, mais selon la logique de notre doctrine.

Autre conséquence, si l'amour est réciproque, comme le dit Jacques Lacan, c'est à dire que l'amour comporte comme pacte secret que la localisation de ce qui le motive, dans un ou une autre, exige la validation du partenaire. L'aimable de l'amour n'est pas écrit, pas nécessaire, pas encore du moins, mais veut devenir. L'amour est réciproque car il exige son inscription dans l'Autre pour être, manifestant par là ce qu'il doit au registre signifiant. L'amour dont nous parlons est celui du parlêtre.

Si nous pouvons parler de forme érotomaniaque de l'amour féminin, c'est au titre de cette réciprocité qui ne veut pas dire : *aime-moi comme je t'aime*, mais : *valide l'amour que je te porte en aimant à ton tour*. C'est ainsi que J.-A. Miller reprend une idée de Lacan que la femme, quand elle aime en élevant son partenaire à la dignité du phallus, le castre secrètement en visant à dévoiler son manque.

Cela mérite une remarque clinique. L'érotomanie de la psychose ne répond pas à cette logique de l'amour car, cette folie de l'amour, se joue en dehors de l'exigence de validation par l'autre. Chaque fois

que l'amour écarte la validation par l'Autre - la manifestation de la réponse - il s'agit d'un registre de la certitude délirante, même quand le sujet admet qu'il est l'aimant. C'est pourquoi l'intensité du vouloir être aimé qui confine parfois à l'amour que nous qualifions de fou, pour spécifier son aspect sans limite, ne se confond nullement avec la certitude délirante. Les femmes aimantes ne sont pas érotomanes, les hommes non plus d'ailleurs.
L'asymétrie de l'amour débouche dans le texte sur le fait que la dimension symbolique interfère dans la dimension de l'amour, ce que nous avait laissé entendre le début sur le transfert.

Poussons le raisonnement sur ce versant que J.-A. Miller accentue en signalant que, depuis Freud déjà, cette dimension symbolique est présente. En effet, il cite ce texte que Lacan admirait beaucoup pour son côté visionnaire : *Psychologie des masses et analyse du moi*. Dans ce texte, Freud trouve un déterminant de l'amour dans l'idéal du moi de chaque sujet, éventuellement fédéré par le leader d'opinion (ou par un effet de discours). L'idéal du moi est le moteur d'un amour qui tient très peu à la satisfaction pulsionnelle ou à la métonymie du désir. « L'idéal dans l'Autre », comme l'écrit Jacques Lacan, a la plus grande proximité avec la question du rapport à l'Autre et à ce que Freud désignait comme la primitive « incorporation cannibalique » du père. L'affinité avec le signifiant de l'être parlant est un nom de l'amour, qui est le ressort de l'aliénation de celui-ci. Cet idéal dans l'Autre est ce que Lacan a ensuite inscrit comme « signifiant maître », le signifiant qu'on aime être, non sans ignorance.
La dissymétrie de l'amour, comme on le voit, débouche dans sa démonstration sur l'affirmation de l'incidence du symbolique sur l'amour et confirme la proposition introductive de cette année : l'amour c'est de l'Autre, au sens où c'est depuis l'Autre du langage qu'il peut s'articuler.
Dans le Séminaire XIX, *...ou pire*, Lacan fait remarquer que le message : « je t'aime », serait mieux rendu par un énoncé indirect : « j'aime à toi »[12].

[12] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XIX, *… ou* pire, Paris, Seuil, p. 85.

L'amour n'a pas le style direct de la pulsion qui cherche son objet de satisfaction au-delà de l'adresse de sa reconnaissance par l'Autre. La pulsion est la recherche silencieuse, insistante, de la condition de la satisfaction, même si dans la poursuite de ce but elle admet tous les détours que Freud a rangés sous le titre d'« avatars ».
L'amour comporte une adresse à l'Autre, même quand ce niveau est méconnu, car l'amour est une passion qui peut être méconnue de celui qu'elle affecte, le parlêtre en tant que tel. Mais, comme le rappelait Franck Rollier dans son exposé du mois dernier, la jouissance - toute réelle qu'elle soit - n'est pas sans rapport à l'Autre, puisque le signifiant qui lui fait limite est aussi cause de jouissance étant donné qu'il ne s'agit, dans la clinique, que d'une jouissance du parlêtre. Si la jouissance est hors-sens, elle n'est pas hors-signifiant.

Comment allons-nous conclure pour aujourd'hui ?
La conclusion de J.-A. Miller dans cet article, est que les labyrinthes de l'amour sont liés à l'intrication de trois niveaux (amour, désir, jouissance).
- Aimer, c'est désirer, en tant que l'objet a la valeur du phallus - soit le signifiant du manque au cœur du désir.
- Aimer, c'est vouloir être aimé. Ce qui est recherché n'est pas tant l'amour narcissique qui serait : *je t'aime pour que tu m'aimes*, mais : *je rencontre en toi le manque où loger mon amour d'être*.
- L'objet de l'amour doit aussi inclure l'objet α, puisqu'aimer c'est vouloir *jouir de*.

L'introduction de cette année illustre comment nous tentons d'aborder la question autrement, puisque nous voulons séparer ces trois registres : Amour, désir et jouissance. Nous verrons bien si, d'ici juin, notre programme est réalisé. Pour l'instant, nous avons la proposition de Philippe De Georges: « La jouissance c'est de l'Un ; le désir est entre l'un et l'Autre ; l'amour c'est de l'Autre ». Celle de Franck Rollier que j'ai déjà citée : « La jouissance n'est pas sans le signifiant ». Enfin celle de Christine De Georges : le désir doit être pensé à partir des Séminaires V et VI, à partir d'un abandon de la fermeté de la référence œdipienne, selon un nouveau mathème S(Ⱥ). Ajoutons cette phrase de Lacan, soulignée à plusieurs reprises par Jacques-

Alain Miller depuis la publication du Séminaire VI : « le grand secret de la psychanalyse […] c'est – il n'y a pas d'Autre de l'Autre »[13], pas de garantie de l'Autre dans l'Autre.

Je me suis reporté à la leçon du 13 mars 1963 du Séminaire X de Jacques Lacan, à laquelle Jacques-Alain Miller a donné le très joli titre d'*« Aphorismes sur l'amour »*. On y trouve cette sentence aussi brève que percutante, citée dans notre plaquette de cette année : « Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir ». C'est mystérieux. Je vais donc en poursuivre la lecture pour espérer un éclairage de Lacan lui même. « Nous en avancerons aussi quelques autres (Lacan a précédemment introduit sa sentence par la définition de l'aphorisme : affirmation qui renonce à l'ordre préconçu), qui se déduisent de notre petit tableau où il se montre que α, comme tel, et rien d'autre, c'est l'accès, non pas la jouissance, mais à l'Autre. C'est tout ce qui en reste, à partir du moment où le sujet veut faire son entrée dans cet Autre. »
Je commente avec Jacques-Alain Miller et Lacan en mémoire. L'objet α, inventé par Lacan dans ce Séminaire X, c'est la jouissance, celle du vivant confronté au signifiant, qui devient l'objet α. Cet objet n'est pas accès à la jouissance, mais à l'Autre. C'est à remanier, mais cela dit que la jouissance est réduite par la rencontre de l'Autre signifiant ; ce qui se traduit par le mathème de J.-A. Miller, dit de la castration lacanienne, souvent cité ici : A / $\cancel{J} \rightarrow$ α.
Ce qui produit cette réduction n'est rien d'autre que le fait que, le parlêtre, quelle que soit sa structure, veut son inscription dans l'Autre. Je m'avance à dire que c'est la dimension primitive de l'amour. Le désir (ou le désert) n'est que la conséquence de cette inscription qui fait que l'être signifiant et l'être de jouissance, tous deux conséquences de cette première rencontre, ne se trouvent pas aisément conjugués ; d'où le caractère métonymique du désir, le recours au fantasme, l'opacité de la jouissance.

[13] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de la Martinière, Le Champ freudien, 2013, p.353.

Philippe De Georges

Que reste-t-il… ? (2ème partie)

Je place ici en exergue une "fausse citation" de Lacan : « Toute demande est demande d'amour ». Je dis fausse, car elle sonne plus vrai que vraie et qu'elle m'accompagne depuis des décennies, mais que je suis incapable d'en trouver concrètement la référence. Si personne ne retrouve où ça se trouve dans l'œuvre de Lacan, je la ferai mienne…

Désir versus jouissance

Notre lecture du Séminaire VI nous amène à voir comment Lacan, en 1958, distingue et même oppose le désir et la jouissance.

C'est à propos de masturbation que son propos est le plus clair[1]. De masturbation, c'est à dire d'une pratique sexuelle où l'Autre est réduit à son fantôme et où le caractère autiste de la jouissance est le plus évident.

Lacan commente « On bat un enfant » et dit : « La jouissance masturbatoire n'est pas ici la solution du désir, elle en est l'écrasement » : la jouissance comme telle écrase le désir et en barre l'accès. Il y a un antagonisme entre la satisfaction et le désir, qui procède du manque. Et Lacan insiste : « exactement comme l'enfant à la mamelle écrase dans la satisfaction du nourrissage sa demande d'amour à l'endroit de la mère ».

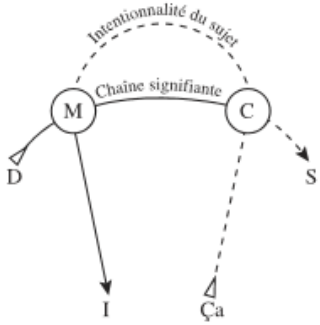
Ces deux phrases nous disent qu'il n'y a pas empilement ou déduction entre les différents registres mais, qu'en soi, la satisfaction empêche d'accéder aussi bien au désir qu'à l'amour, qui sont au-delà.

Nous pouvons noter au passage que ce point de vue, daté de 58, dévalorise la jouissance : il faudra du temps à Lacan pour se dégager de cette conception et pour donner une positivité en soi à la jouissance. Mais pour l'instant, voyons comme Lacan construit cette

[1] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Editions de La Martinière, Paris, 2013, p. 512.

opposition, qui dans la première partie de ce Séminaire VI sépare le désir de ce qu'il appelle besoin et pulsions primaires. A ce stade, pour Lacan, la jouissance c'est essentiellement le jeu de la pulsion brute, primaire, avant toute prise dans le lien à l'Autre et au langage. Pour le dire autrement, cette jouissance ainsi conçue correspond à peu près à ce que Freud appelait, jusque dans les années 20, le principe de plaisir et le processus primaire.

L'idée de base est tout simplement que le désir n'a qu'un lointain rapport avec les processus vitaux, primitifs, archaïques et qu'il émerge comme tel au champ de l'Autre, de la parole et du langage, au prix d'un enfouissement croissant et définitif des processus « animaux ». Pour comprendre ce point, nous devons voir comment ceci se met en place sur la cellule élémentaire du graphe du désir, dont vous savez qu'il est le centre de ce Séminaire et de l'*Ecrit* qui en répond : « Subversion du sujet et dialectique du désir… ». Au point où nous sommes, le premier niveau du graphe[2] nous suffit ; premier niveau qui est la cellule élémentaire de la théorie lacanienne de la communication.



Le premier étage

Ce schéma, Lacan en dit que : « C'est le premier étage, le premier rapport à l'Autre »[3]. C'est le niveau où l'i*nfans*, poussé par le besoin vital, qui est ici pulsion primaire, adresse sa demande sous forme de cri, à l'Autre du caprice et de l'arbitraire.

---

[2] Lacan J., *Ibid.,* p. 21.
[3] Lacan J., *Ibid.,* p. 335.

Ici, M est le message. Le message du sujet, la forme et le contenu de sa demande, D. C, c'est le code, c'est à dire l'ensemble symbolique et signifiant dont l'Autre dispose, qu'il apporte et qui permet l'interprétation (et donc la réponse) de la demande qui émane du sujet.
Notons que dans les versions suivantes du graphe, M devient s(A), c'est à dire signification donnée par l'Autre. Et le code devient A.
A est alors à la fois le lieu du langage humain qui donne l'interprétation, c'est à dire la signification des choses, et « un sujet réel » auquel la demande s'adresse et qui peut répondre à la demande que suscite le besoin. Il faut noter cela, car c'est le seul moment où A a, en même temps, ces deux valeurs: celle de l'Autre du langage et celle de la mère - ou du prochain secourable - en tant que sujet réel.
Le besoin se constitue sur ce schéma au lieu qui est dit *ça*, d'où il part. C'est le *ça* freudien de la deuxième topique (« Le moi et le ça ») qui est le lieu de la pulsion, ramenée ici à une forme primordiale et quasi biologique.
Nous pouvons donc comprendre ici que le Message, qui au départ n'est que cri, se trouve à l'entrecroisement du besoin et de la chaîne de la demande (D) adressée à l'Autre. La signification du cri est donnée par l'Autre qui dispose du code, tandis que la part vivante vient du ça.
Tout le graphe va se construire à partir de ce point de capiton de base. Nous comprenons tout de suite que ce qui va venir par-dessus - la pulsion sous sa forme de rapport entre le sujet barré et la demande ($ ◇ D), le fantasme ($ ◇ a), la relation spéculaire, le moi et l'Autre, le signifiant du manque de l'Autre (S(Ⱥ)) – tout cet appareillage complexe ne s'élabore qu'au-delà du besoin et au-delà de la demande initiale : besoin et demande sont refoulés par tout cet édifice qui les enfouit et qui éloigne le sujet de ce niveau primaire.

Dit autrement : pour le Lacan de 58-59, le désir humain n'a qu'un rapport lointain et de recouvrement, de refoulement profond, avec ce qu'il qualifie de pulsion primaire et qui est le cœur de la relation primordiale du petit d'homme à son Autre. Le désir et l'amour son au-delà ; et c'est en même temps par et pour l'Autre réel, auquel ce

besoin s'adresse, que le désir et l'amour se constituent, parce que cet Autre réel est aussi l'incarnation vivante du langage, qui donne accès au symbolique (voir p. 440 du Séminaire VI).

Nous sommes bien sur le fil que je vous ai proposé au début de notre session : la jouissance est de l'Un, amour et désir passent par l'Autre. Dire que la jouissance est sans Autre, c'est dire aussi qu'elle est sans sujet. On pourra sans doute parler d'un sujet *à* la jouissance, au sens où il la subit et où il en est encombré ; ou dire qu'elle se produit du côté du sujet. Mais nous verrons que lorsque Lacan pousse vers l'avant sa conception de la jouissance, il renoncera à un mathème comme celui du graphe où la pulsion s'écrit : $ ◇D. Il en viendra à insister plutôt sur le fait que la jouissance est du corps, que c'est le corps qui jouit. Ce qui l'amènera à son néologisme de *parlêtre*.
Malgré ce mathème (qui signifie en fait que la pulsion est l'effet de la division du sujet par la demande de et à l'Autre), dans le Séminaire VI, la pulsion, comme forme de la jouissance du vivant est explicitement sans sujet : « Nul *Je* ne peut être articulé à ce niveau. L'expérience se présente au contraire comme *ça arrive du dehors* ». Tel est ce que dit Lacan page 467, à propos de l'expérience de répétition pure qui s'impose au sujet, répétition dans le sujet du même choix qu'il a fait primitivement et qui a laissé en lui sa marque et ses stigmates (c'est ce que J.-A. Miller a repris dans son cours ultime sous le nom d'*itération*).
Pas de *Je*, donc, et pourtant, c'est bien ici, dans ce Séminaire et en particulier dans cette même page 467, qu'apparaît le mathème $◇D. En effet, le sujet de l'inconscient se trouve confronté à cette demande, à la trace qu'elle a inscrite en lui et qui pousse à la répétition. La demande prend ici l'une des formes essentielles que sont la demande à l'Autre (oralité) et/ou la demande de l'Autre (analité). Mais ce que nous dit Lacan et ce que signifie ce mathème, c'est que la demande prend alors « une fonction métaphorique, et devient le signifiant du rapport à l'Autre ». Cette forme symbolique, c'est ce que représente le poinçon de la formule qui conjoint le sujet et la demande.

L'amour comme Autre

Il faudra aller dans d'autres Séminaires, en particulier celui sur *Le transfert*, et *Encore*, pour dégager une théorie de l'amour. Mais, le Séminaire VI, trace déjà la voie. L'amour est donc au-delà du vivant et de la satisfaction. Il s'ancre dans l'Autre, réel et parlant, qui est le premier interlocuteur du petit d'homme. C'est un axe, un appel, une demande adressée.

« Au-delà de ce qu'elle exige (il s'agit de la demande) quant à la satisfaction du besoin, elle se pose comme cette demande d'amour qui institue l'Autre à qui elle s'adresse comme celui qui peut être présent ou absent »[4]. Pas d'amour sans manque et sans possibilité de l'absence, c'est à dire de la non-réponse. C'est sans doute pourquoi les œuvres qui traitent de l'amour de la façon la plus convaincante, parlent de l'amour perdu, brisé, mort, de l'absence de l'Autre et de son abandon… et jamais du bonheur repu.

Dès que ce que le sujet demande à l'Autre outrepasse le besoin vital, l'amour apparaît, chargé de ce risque qu'on y réponde ou non. Toute demande d'amour implique potentiellement la tragédie du silence et de l'absence.

Pages 352-353 (j'y reviendrai), Lacan se met à parler de l'amour un peu plus précisément. C'est à propos d'Hamlet et de ce que lui dit le *Ghost*. Or, le pivot de l'affaire s'avère alors « l'irrémédiable, absolue, insondable trahison de l'amour ». Nous allons voir comment s'ouvre là pour Hamlet – et pour tout sujet névrosé – une question abyssale. Et comment la réponse dépend – la réponse qui permet de vivre – de la possibilité de désirer encore. Page 352, donc, Hamlet se retrouve face au fantôme du père. Nous avons le sujet et son Autre. Le sujet délivre son message et reçoit de l'Autre une réponse. Mais le plus décisif n'est pas dans l'affaire le message en soi, l'énoncé brut et clair, le « discours simple », qui se résume à s(A), ce que l'Autre signifie. Au-delà de l'être qui est là, qui est le lieu de la parole, de l'ensemble des signifiants et du champ du langage, cet Autre se révèle ici, pour Hamlet et pour nous tous, comme *le lieu où il manque quelque chose*. C'est pourquoi J.-A. Miller a intitulé ce chapitre « Il n'y

[4] Lacan J., *Ibid.,* p. 467.

a pas d'Autre de l'Autre », car il nous délivre une clé, sinon la clé de ce Séminaire : S(Ⱥ).
Ce que dit le fantôme, c'est : « j'ai été tué et tu dois punir le coupable ». Ce message ne pose aucun problème à Hamlet qui sait clairement et sans aucune ambigüité l'acte qu'il doit accomplir, au nom du père.
Mais Hamlet est un sujet, il est divisé, donc. Il s'interroge sur « qui parle », qu'est-ce qui parle dans l'Autre et « que suis-je, pour l'Autre qui parle ? » Or, au-delà du message brut, ce qui se trouve révélé à Hamlet, c'est la trahison de l'amour : « La vérité d'Hamlet est une vérité sans espoir ». Il n'y a ni rachat ni rédemption possible, devant « l'absolue fausseté…/…de la beauté, de la vérité, de l'essentiel ». Au-delà du dit, le dire du père ouvre un gouffre où le fils est menacé d'anéantissement. C'est là qu'est convoquée, pour Hamlet comme pour tout sujet, la nécessité du désir. Cet appareillage complexe et dialectique a, pour l'être parlant qu'est l'homme, une fonction essentielle, le préserver de ce qu'il éprouve inévitablement quand le désir défaille : la douleur d'exister et la déréliction. Le désir est le support de l'existence. C'est pourquoi nous entendons Hamlet dire à Horatio : « Je suis mort, relève-moi de mes cendres ».

Plus tard, Lacan donnera un autre accent à tout ceci, en disant que le désir et la signification phallique qu'assure le fantasme permettent au sujet de ne pas être réduit à son être de déchet. Au moment du Séminaire VI, il exprime encore les choses avec des accents empruntés à Freud. La déréliction (*Hilflosigkeit*) est présente dès l'Esquisse, en 1895, et le style de Lacan en 1958 est encore plein de pathos et de références existentialistes. Le déchet ne viendra comme tel que lorsque le terrain sera déblayé pour le réel de l'objet et de la jouissance. Quant à Hamlet, c'est bien avec des crânes et des cadavres qu'il dialogue !

Le désir, c'est le support de l'être, contre sa disparition. Ce n'est pas une certitude ; ce n'est pas une garantie ; ça ne constitue aucune essence et aucun absolu. Mais, si la jouissance est de l'Un et l'amour est de l'Autre, le désir est ce qui fait lien entre les deux. Le désir a un pied dans l'Autre. C'est peu, parce que tout part de ce que le sujet est

châtré et l'Autre manquant. Pour autant, Lacan réfute toute idéologie de l'absurde (ce qui en en 1958 est furieusement à la mode !). Chacun bricole, avec son objet α, ce *je ne sais quoi*, ce *presque rien* : « Quelles que soient ses apparences, cet objet est ce qui retient le sujet devant sa propre syncope, l'annulation pure et simple de son existence »[5].

J'ai dit que le désir a un pied dans l'Autre. Il ne vous a pas échappé que c'est ce que Lacan dit du fantasme[6].

Devant le manque qu'il rencontre dans l'Autre et le désert douloureux de sa solitude, le sujet est obligé de payer de sa personne. C'est de lui-même, de son propre sacrifice, qu'il suscite cet objet α qui lui sert de support. Freud parlait d'objet perdu. Lacan, empruntant une fois de plus à Shakespeare, parle de « la livre de chair »[7]. L'objet α est : « ce reste par où le sujet lui-même apporte la rançon et vient suppléer au niveau de l'Autre à la carence du signifiant qui lui répond »[8].

---

[5] Lacan J., *Ibid.,* p. 448.

[6] Lacan J., « Kant avec Sade », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

[7] Shakespeare W., *Le marchand de Venise*, *dans :* Lacan J., *Le Séminaire,* Livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 276.

[8] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre VI, p. 446.

Frank Rollier

La jouissance côté homme, et côté femme

Le tableau de la sexuation

Mes références seront : le Séminaire *Encore* de Lacan, et l'article « Un répartitoire sexuel »[1], de J.-A. Miller.
A la place du *Rapport sexuel* entre les sexes, impossible à écrire, *il y a* le rapport au phallus, plus exactement au signifiant phallique.

- Ce rapport est fondamentalement « marqué par la castration »[2]. En effet, le désir de l'amant s'adresse à la personne aimée en tant qu'elle a quelque chose que l'amant n'a pas, qui a été perdu. L'amant est « castré ».

- Le signifiant phallique est un *médium entre les sexes*. Il permet que la rencontre soit possible, que la *jouissance sexuelle*, c'est à dire la jouissance d'un corps, se réalise[3].

- Mais la jouissance sexuelle est aussi « proprement ce qui fait barrage au rapport sexuel **»[4],** au fait que ça marche à coup sûr, ceci parce que la fonction phallique qui détermine la jouissance se décline différemment selon chaque sexe. C'est ce que Lacan, spécialement dans son Séminaire *Encore*, a tenté de logifier avec ses formules et son tableau de la sexuation[5].
Ces formules distinguent les sexes selon le mode par lequel le sujet s'inscrit dans la fonction du phallus. Chaque être parlant s'inscrit, inconsciemment, d'un côté ou de l'autre, côté mâle ou côté femme

[1] Miller J.-A., « Un répartitoire sexuel », *Maladies d'amour*, *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°40, p. 7-27.
[2] Miller J.-A., « La pulsion est parole », *Autour du blablabla*, Quarto n°40, p. 10-18.
[3] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XIX, *… ou pire*, Paris, Seuil, p. 32.
[4] Lacan J., *Ibid*., p. 31.
[5] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, p. 73.

ou, comme le formule aussi Lacan, du côté de la part femme ou de la part homme des êtres parlants [6] et ce, à chaque fois qu'il *fait l'acte*[7].

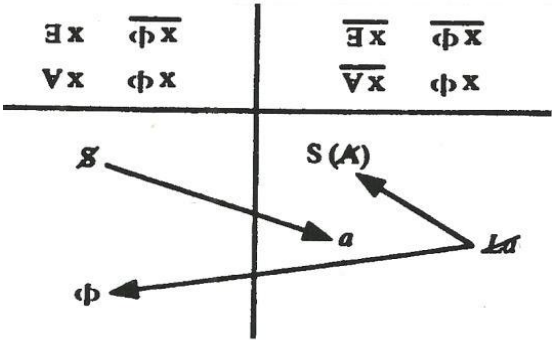


Tableau des formules de la sexuation

(Séminaire XX)

Côté homme

C'est le règne du tout phallique. « Tous les hommes sont pareils », dit la doxa, ce qui traduit que tous les hommes sont soumis à la loi de la castration et à ses conséquences. La première est qu'ils ont affaire à une limite[8] et que pour désirer, pour *faire l'homme,* il faut que la castration soit inscrite.

Mais, en logique, pour dire « tous les hommes sont comme ça », pour qu'ils constituent un ensemble, il faut supposer qu'il y en ait au-moins un qui échappe au tout. C'est l'exception, celui que l'on imagine tout puissant, le père mythique de la horde décrit par Freud dans *Totem et tabou,* celui qui posséderait toutes les femmes sans subir aucune

[6] Lacan J., *Ibid*., p. 74.

[7] Cf. Lacan : « l'être sexué ne s'autorise que de lui même et de quelques autres », *Le Séminaire,* Livre XXI, *Les non dupes errent,* séance du 9 avril 1974, inédit. Et son commentaire par : Leguil F., « L'être sexué ne s'autorise que de lui-même et de quelques autres », *Les effets de la sexuation dans le monde,* Quarto n°77, p. 56.

[8] Miller J.-A., *op. cit.,* p. 22.

interdiction et qui, donc, échapperait à la castration. C'est une figure que le sujet hystérique féminin met spécialement en valeur - *un Homme, un vrai* -, un qui se moquerait de la castration.
Pour tous les autres, les pauvres hommes soumis à la castration, que reste-t-il ? Juste *un petit a,* à aller quérir chez leur partenaire ; quand tout a été perdu, il reste quand même un petit quelque chose, un *plus-de-jouir qui* reste accessible. Ce qui s'écrit : $ → a.

Du côté homme**,** l'objet, dit J.-A Miller, prend la forme du fétiche, lequel est l'une des versions de l'objet petit a. Pourquoi le fétiche ? Parce que l'objet convoité apparaît comme invariable ; il a un caractère d'unité, de permanence, il se retrouve à l'identique d'un/e partenaire à l'autre. Il revient, dit J.-A. Miller, à « mettre un uniforme sur le corps de l'autre » et peut donc constituer une série. Ainsi, ce sera la femme blonde ou celle qui porte tel type de vêtement ou, plus sophistiqué, *celle qui a un brillant sur le nez* (référence à l'article de Freud sur le fétichisme[9]). L'Homme aux loups nous en donne un exemple : il était attiré exclusivement par des femmes lui renvoyant l'image d'une servante accroupie[10].
En fétichisant son objet, la jouissance du mâle présente une orientation perverse, ce que Freud avait parfaitement repéré. J.-A. Miller parle d'une « zone qui relève de la perversion normale du mâle », qui ne devient véritablement perverse que si elle se colore « d'une extravagance mâtinée d'humiliation ».

Chez celui qui s'inscrit côté homme, la jouissance est donc finie, localisable; on peut comptabiliser cette jouissance phallique. L'objet fétiche situé chez le/la partenaire suffit à la jouissance, il ne nécessite rien d'autre que sa présence; en particulier, la parole n'y est pas nécessaire. J.-A. Miller parle d'une « une érotique du silence » et il indique que l'homosexualité masculine « pousse à la limite cette forme de l'objet fétiche », générant des communautés où opère une « reconnaissance muette ». Dans les perversions telles que le voyeurisme ou l'exhibitionnisme, le silence est bien sûr de rigueur.

---

[9] Freud S., « Le fétichisme », *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 133.
[10] Lacan J., « Séminaire sur l'Homme aux loups », 1952, notes d'un auditeur rédigées par J.-A. Miller, inédit.

Quant à l''homme hétérosexuel, s'il n'est pas nécessairement muet, c'est semble-t-il surtout parce que, côté femme, on attend de lui qu'il parle ; voire c'est ce que sa partenaire exige de lui !

Côté femme

Du côté de « la part femme des êtres parlants », dans la partie droite du tableau, règne le régime du *pas-tout phallique*. Aussi ne sont-elles pas soumises à un tout et, de ce fait, ni à une limite ni à une exception. *La* femme n'existe pas (sinon dans l'imagination de certains hommes et, parfois, dans la clinique de la psychose).

Il n'y a aucun signifiant qui fonde un universel de *La femme* ; aussi Lacan écrit-il : *~~La~~ femme*, ce qui indique qu'on ne peut parler des femmes qu'une par une, qu'il n'y a pas de série, que chacune est une exception.

Une part de la jouissance d'une femme est orientée par le phallus et, à ce titre, elle « obéit au régime de la castration » ; mais « il y en a une autre qui est comme hors signifiant »[11], indicible. C'est une jouissance que Lacan dit *supplémentaire* - et non pas complémentaire -, une jouissance au-delà du phallus, qui s'adresse à l'Autre. On l'appelle *Autre jouissance*, ou *jouissance de l'Autre*.

Sur le tableau est écrit S(Ⱥ), le signifiant de l'Autre barré, qui est l'une des directions que vise la jouissance d'une femme. Sur cette jouissance ne porte aucun interdit, car elle n'est pas soumise à la loi phallique ; ce n'est pas pour autant que chaque femme y accède nécessairement. Etant hors signifiant, hors loi phallique, elle apparait comme une jouissance infinie ou tout au moins non localisable, et c'est pourquoi elle a été qualifiée de jouissance folle : « toutes les femmes sont folles, qu'on dit », énonce Lacan, qui ajoute aussitôt « pas folles-du-tout, arrangeantes plutôt »[12].

Ce qui, côté femme, se présente à première vue comme incomplet, marqué d'un moins - c'est le côté phallique bien sûr - se révèle de l'autre côté comme sans limites. Ce qui « ne veut pas dire qu'il n'y a jamais de limite », précise J.-A. Miller, mais « quand elle advient, et

---

[11] Miller J.-A., L'orientation lacanienne, « L'être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, cours du 2 mars 2011, inédit.

[12] Lacan J., « Télévision », *Autres écrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 540.

en particulier sous la forme de l'idéal, de la croyance, etc., elle n'advient que dans l'ordre de la contingence et non pas de la structure; elle dépend de la rencontre »[13].

Ce rapport à Ⱥ, J.-A. Miller le nomme érotomaniaque. En effet, cette *Autre jouissance* comporte une part de jouissance du corps, non limitée à l'organe phallique, et aussi un côté jouissance de la parole. Cet *Autre barré* est un Autre qui parle, un Autre qu'une femme appelle à parler. Pour J.-A. Miller, « la parole de l'Autre est un élément intrinsèque de la jouissance ». Autrement dit, cette c'est en parlant qu'on fait l'amour part de la jouissance féminine nécessite que son objet parle et c'est pourquoi cette jouissance nécessite l'amour « en tant que l'amour parle, que l'amour n'est pas pensable sans la parole »[14]. Lacan a même avancé que « »[15]. Et en même temps, ajoute J.-A. Miller, en raison de sa forme Ⱥ, c'est une jouissance dont il n'y a pas de savoir, dont on ne peut rien dire, qui est marquée du sceau de l'ignorance.
La pointe de cette nécessité d'une parole, voire de cette exigence de parole qui vient du côté droit du tableau, est représentée par la lettre d'amour - dont Lacan nous dit que c'est « la seule chose qu'on puisse faire d'un peu sérieux »[16].
Pour résumer, « l'homme et la femme n'ont en commun qu'une seule espèce de jouissance : la jouissance phallique, celle de l'organe masculin, marquée par le Un[17]. D'autre part, il y a une opposition entre le *plus-de-jouir* côté homme, et l'amour côté femme :
- chez l'homme « le désir passe par la jouissance »[18] et l'amour apparaît comme un supplément de *petit a* ou, à l'occasion, comme un semblant qui le voile.
- chez une femme, la jouissance ou, tout du moins, cette part non phallique de la jouissance, « nécessite d'en passer par l'amour »[19].

---

[13] Miller J.-A., « Un répartitoire sexuel », *op. cit*., p. 23.
[14] Miller J.-A., *Ibid*., p. 25-26.
[15] Lacan J., *…Ou pire*, *op. cit.,* p. 154.
[16] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1972-1973, p. 78.
[17] Laurent E., « Les deux sexes et l'Autre jouissance », *L'Autre sexe*, *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°24, p. 3.
[18] Miller J.-A., « Un répartitoire sexuel », *op. cit*., p. 12.
[19] Miller J.-A., *Ibid*. p. 25.

« Pour jouir - dit J.-A. Miller - il est nécessaire d'aimer. On peut écrire la séquence : parler, aimer, jouir »[20]. Il note aussi que le mot allemand *Liebe*, utilisé par Freud, comporte cette dimension, car « il désigne amour, désir et jouissance en un seul mot »[21].
Lacan fait de cette disparité des sexes quant à la jouissance une « impasse » qui, dit-il, met l'amour à l'épreuve[22].

Dans la littérature : *La chartreuse de Parme*

Si les semblants varient suivant les époques, les modes de jouissance spécifiques à chaque sexe pouvaient paraître, au moins jusqu'à notre XXI° siècle, d'une grande stabilité. Par exemple, on retrouve dans ce roman de Stendhal les grandes orientations décrites par Lacan.
Le héros, Fabrice del Dongo, est aux prises avec deux amours :
- Celui de sa tante, la duchesse Sanseverina, "folle" de son neveu de 18 ans. Elle l'aime d'un amour qui va les mener au bord du passage à l'acte incestueux.
- L'autre amour de Fabrice est la jeune Clélia. Cet amour va naitre d'une rencontre contingente. Fabrice est d'abord amoureux d'une image, celle d'une très jeune fille, Clélia, « *une jeune fille de quatorze à quinze ans* » qu'il aperçoit sur un chemin alors qu'elle marche, son père à ses côtés. La séquence est brève et précise :
- « *Il vit déboucher une jeune fille qui pleurait timidement sous son mouchoir profondément* […] *au lieu de monter dans la calèche, elle voulut redescendre* […] *(et) elle tomba dans ses bras. Il sourit, elle rougit profondément; ils restèrent un instant à se regarder* ».
Cet instant de voir, sans parole, mais qui met en jeu le corps, fait surgir un réel indicible : c'est le coup de foudre. Celui-ci prendra toute sa portée amoureuse quelques années plus tard, quand Fabrice recroisera le regard de Clélia, au moment où il est conduit en prison par les soldats du père de Clélia - le général qui commande la prison de Parme. L'échange de regards se double alors d'une parole qui va résonner au niveau - si je puis dire - de l'inconscient du personnage Fabrice et mobiliser le fantasme. En effet, se tenant aux côtés de son

[20] Miller J.-A., « El hueso de un analysis », *Tres haches*, Buenos-Aires, 1998, p.79.
[21] Miller J.-A., « Un répartitoire sexuel », *op. cit*., p. 24.
[22] Lacan J., *Encore*, *op. cit*., p. 131.

père, Clélia voit le prisonnier être emmené. A ce moment précis, elle répond à une question de son père par ces mots : « *Je vous suivrai* ». Alors, « *Fabrice, entendant prononcer ces paroles tout près de lui, leva les yeux et rencontra le regard de la jeune fille* ». C'est sur ce malentendu, ce nouage d'une inscription signifiante avec le regard, que va éclore l'amour.

Fabrice étant emprisonné, la jouissance du corps de Clélia lui étant interdite et impossible, la jouissance se localise dans un objet unique: le regard. C'est à partir de cet objet cause que va naître le désir.

La maison du général jouxtant la prison, Clélia va soigner ses oiseaux sous la cellule de Fabrice qui, écrit Stendhal, « *la suivait ardemment des yeux* […] *éperdument amoureux* ». Etre regardé, apercevoir l'aimée inaccessible, voilà ce qu'il désire : quêter son regard, « *lui demander une entrevue, c'était l'unique et constant objet de tous ses désirs* » écrit Stendhal. L'amour de Fabrice se décline sur le registre du manque, lequel relance le désir, lequel est le désir, un désir qui sera le ressort d'un amour d'autant plus intense que la libération de Fabrice de ses geôles signifierait la fin de cet échange de regards où s'ancre la jouissance. « *Jamais il n'avait été aussi heureux* [...] *N'est-il pas plaisant de voir que le bonheur m'attendait en prison* » ?

Comment l'objet d'amour est-il devenu objet de désir ? Le roman suggère une réponse : l'amour convoque le désir, en mettant d'abord en jeu la pulsion ; celle-ci étant privée d'une satisfaction immédiate et directe, elle se localise au niveau du regard. On vérifie ici que, pour l'homme, « le désir passe par la jouissance », qui s'enracine dans le fantasme. Stendhal nous donne un éclairage de la formulation de Lacan selon laquelle « seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir »[23]. Cette séquence romanesque où l'aimée demeure inaccessible pendant presque une année, comporte aussi une dimension d'amour courtois, un amour dont Lacan a parlé comme d'un « amour idéal ».

Cependant, Clélia n'apparait pas comme le partenaire inhumain dont Lacan qualifie la Dame sans défauts, l'héroïne des épopées de l'amour courtois. Avec Clélia, on peut vérifier que, pour une femme,

[23] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris, Le Seuil, p. 209.

« la jouissance nécessite d'en passer par l'amour ». Pour elle, ce n'est pas tant l'objet regard qui est en jeu, mais tout de suite l'idéal : c'est l'attrait pour le porteur du phallus qui va fonder son amour. Dès la première rencontre, « *son attention fut excitée par des allusions répétées à quelque chose d'héroïque* […] *qu'il avait fait depuis peu* », allusion à la présence de Fabrice à Waterloo, en fervent admirateur de l'Empereur. Clélia fera le choix de son amant contre son père et sera prisonnière de ce conflit. Elle va amener Fabrice à céder sur sa jouissance :

- D'abord, elle le convoque du côté de la lettre d'amour. Clélia en est l'initiatrice, venant sous sa cellule et « *feignant de chanter un récitatif de l'opéra alors à la mode* ». J.-A. Miller indique que « le vrai problème du côté féminin est de forcer l'homme à parler ». Clélia y parvient et il peut enfin se déclarer en lui écrivant, à l'aide d'un alphabet bricolé : « *Je vous aime, et la vie ne m'est précieuse que parce que je vous vois »*.
- Puis, une fois Fabrice libéré de sa prison, elle le privera du regard ; c'est la condition qu'elle posera pour jouir de son corps. Elle ne le recevra que dans le secret, mais surtout à la condition de ne pas le voir - c'est un vœu qu'elle a fait à la Madone. Le regard se passe de la lumière et l'ombre ne nuit pas à l'amour, bien au contraire. Il y consent et, à ce prix de n'être reçu « *que de nuit* », dans l'obscurité la plus complète, sans même une bougie, il deviendra son amant.

Aujourd'hui : les modes de jouir tendent à échapper à la logique du *pour tous*. A chacun sa jouissance.

1. Le film *La vie d'Adèle*, d'Abdellatif Kechiche, nous apprend-il quelque chose sur la jouissance et sur l'amour ?

Il confirme d'abord que l'amour est le fruit d'un événement contingent, qui se présente ici aussi comme un coup de foudre. En brisant les codes sociaux, notre époque fait une place déterminante à la contingence, à la rencontre amoureuse fortuite. Dans ce film où les partenaires sont des femmes, se disent femmes, la passion d'Adèle pour Emma repose sur l'image d'une jeune femme croisée dans la rue, Emma, qui se montre excentrique et joyeuse, affichant son homosexualité aux yeux de tous. Aucune parole ni aucun regard ne sont alors échangés, mais cette image aperçue a la valeur d'un dire,

que le réalisateur laisse dans l'ombre ; elle sera d'abord le support de la jouissance masturbatoire d'Adèle, puis l'objet de sa quête pour revoir cette jeune femme. Le désir qui se déclenche dans cet instant de voir, a la forme du manque; c'est sur ce manque que se construira l'amour.

Si, chez Stendhal, la pudeur était « la mère de l'amour »[24], « la seule loi, fille de la civilisation, qui ne produise que du bonheur » - et, ajouterai-je, une érotique certaine -, les temps modernes sont ceux de l'impudeur ; l'image commande et la parole est secondaire, même si elle vient en son heure. Dans ce registre de la jouissance, le réalisateur Abdellatif Kechiche cède au diktat surmoïque contemporain de ne rien laisser dans l'ombre et choisit d'exposer crûment la jouissance. La modernité apparaît plus par ce choix d'une jouissance offerte au regard du spectateur, que par la mise en scène de l'homosexualité. D'autre part, avec ses scènes sexuelles appuyées, le film montre bien l'opposition entre, d'une part, le « il n'y a pas de rapport sexuel » qui puisse s'écrire et, d'autre part, le « il y a » de la jouissance, ce que J.-A. Miller a accentué dans son texte sur *Les paradigmes de la jouissance*[25]. La jouissance sexuelle, celle qui met en jeu « la jouissance du corps de l'Autre », « elle n'est pas le signe de l'amour »[26] ; elle est même « une impasse », nous indique Lacan, « ce qui fait barrage au rapport »[27]. C'est ce que le film va confirmer.

- D'un côté « il n'y a pas » de rapport sexuel et, en effet, dans *La vie d'Adèle*, ça ne manquera pas de rater, de ne pas faire rapport, sur le mode d'une jalousie souveraine. Dans le Séminaire VI, Lacan note que la jalousie féminine comporte quelque chose de radical, en ce qu'une femme voit dans l'objet petit a, quand elle se fait objet d'amour, « ce qui est en elle le plus essentiel ». Et c'est pourquoi, ajoute Lacan, « elle accorde tant d'importance à la manifestation du

[24] Stendhal., « De l'amour », A. Colin, 1959, p. 94.
[25] Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *Les paradigmes de la jouissance*, *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°43, p.27.
[26] Lacan J., *Encore*, *op. cit*., p. 11.
[27] Lacan J., *…Ou Pire*, *op. cit*., p. 31.

désir de son partenaire »[28] et ne supporte pas d'être mise en série avec d'autres femmes.
- De l'autre côté « il y a » la jouissance, une jouissance « Une » dont J.-A. Miller a montré, en reprenant le Lacan de *Enc*ore, qu'elle est « un affect du corps vivant»[29] et qu'elle se passe parfaitement de l'Autre, n'étant liée ni à l'imaginaire, ni au symbolique, mais étant « du réel »[30].
Dans le film, ce sans-parole initial de l'amour s'oppose à l'exigence de parole de la part des camarades de lycée d'Adèle, qui la harcèlent de questions sur sa vie amoureuse, la tyrannisent, lui demandant chaque jour de rendre compte de l'état de ses supposées relations. C'est une version du pousse-au-jouir contemporain, qui ne tolère ni le secret, ni le voile posé sur l'objet, ni la part d'indicible de l'amour.

2. Une collègue madrilène, Amanda Goya**,** a rendu compte de l'évolution *sexless* de la société japonaise contemporaine[31]. Le signifiant s*exless* (sans sexe) désigne les couples qui n'ont plus, ou presque plus, de vie sexuelle ; soit, parait-il, 60% à 70% des couples à partir de quarante ans. Quant aux jeunes, ils s'intéresseraient plus à leur image qu'aux relations amoureuses. En conséquence, la natalité japonaise est la plus faible des pays industrialisés.
Un documentaire télévisé : *L'empire des sans*[32] (en référence au célèbre film d'Oshima : *L'empire des sens*) raconte la misère sexuelle au Japon. Or, au pays du *sexless*, le sexe est partout. Profusion de "video-box" pornographiques pour hommes, équipées d'objets masturbatoires sophistiqués ou de *lovedolls*. Pour les hommes au pouvoir d'achat limité, il y a des lieux où, « pour dix euros de l'heure, il est possible de caresser des chats, et d'autres où une jeune fille vous fait un massage, doux et délicat, dans l'oreille. Et pour qui voudrait jouer au bébé, il y a des lieux où une jeune fille déguisée

[28] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le Désir et son interprétation*, Paris, Seuil, p. 531.
[29] Miller J.-A., « Biologie Lacanienne et événement de corps », *Evénement de corps, La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n° 44, p. 17.
[30] Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *op. cit.,* p. 28.
[31] Goya A., « La Jouissance Triste », What's Up ! n° 11, 2014, Traduction : Chantal Bonneau.
[32] Caule P., Phénomène de « sexless couples » à Tokyo, documentaire, diffusion France 3, 2010.

tient lieu de maman ». Les femmes ne sont pas oubliées dans cette marchandisation, puisqu'il existe des *sex-shops* qui leur sont réservés et leur offrent un choix de plus de huit mille *sextoys*.
A. Goya soutient que les japonais ont été saisis par une jouissance triste. Les femmes ne cessent de se déprimer, les hommes d'être emprisonnés dans la monotonie de « la jouissance de l'idiot », pour reprendre l'expression de Lacan. La surprise vient de la voix *off* qui conclut le documentaire en énonçant qu'« au Japon, il y a du sexe, mais il n'y a pas de rapports ». Formidable ! conclut A. Goya, le monde est de plus en plus lacanien !
Pour l'auteure, ce phénomène japonais témoigne de ce que le « désordre du réel envahit la sexuation ». C'est une proposition à discuter : le choix de s'inscrire d'un côté ou de l'autre du tableau est-il touché ? Dans ce cas, il semble bien que non. Ce serait par contre le cas pour les tenants d'une révision permanente de son genre, telle que le *Facebook* américain en propose depuis peu la possibilité dans ses « profils ». Mais ce qui avec cet exemple japonais « envahit la sexuation », c'est l'objet de jouissance, mis au zénith - selon la formule bien connue de J.-A. Miller - par le discours capitaliste ; ce qui a pour conséquence une promotion, pour chaque sexe, de la jouissance phallique. Cette jouissance, je le rappelle, est la jouissance « concentrée sur la partie phallique du corps », que Lacan définit comme la « jouissance de l'idiot, du solitaire », car elle ne nécessite pas le rapport à l'Autre. Cet accent mis sur la jouissance phallique œuvre aussi au détriment de l'Autre jouissance qui, pour une femme, en appelle à ce que l'objet parle.

Pour conclure

Si le discours du maître moderne promeut la jouissance, il n'entraine pas pour autant nécessairement un bouleversement du tableau de la sexuation. Ce qui est touché est surtout le fantasme - en tant qu'il est l'outil signifiant apte à traiter la jouissance - qui soutient le sujet comme désirant. Cette élision de l'élaboration fantasmatique se fait au profit du *plus-de-jouir* à portée de main, le plus immédiatement accessible étant du côté de la jouissance solitaire, la jouissance phallique exclusive, celle qui se passe de l'Autre.

François Bony

Jouissance et répétition

Jouissance et répétition ont partie liée, c'est ce que nous allons déplier aujourd'hui en prenant appui sur deux textes de J.-A. Miller : « Les six paradigmes de la jouissance » et : « Biologie lacanienne et évènement de corps », ainsi que sur « De l'itération au sinthome » de Sonia Chiriaco.

La répétition dans l'œuvre de Freud

Déjà, en 1895, Freud l'évoque dans son « Esquisse d'une psychologie scientifique »[1], avec le cas Emma. Son analyse de la structure du traumatisme qui, avec le phénomène d'après-coup, se constitue en deux temps, montre qu'il faut que quelque chose se répète pour que la névrose apparaisse. Dès lors, il ne cessera plus de rencontrer le phénomène de répétition et d'en questionner le ressort.

En 1914, dans son texte « Remémoration, répétition, perlaboration »[2], il élève la répétition à la dignité d'un concept, en même temps qu'il la noue au transfert : « Nous observons bientôt que le transfert n'est lui-même qu'un fragment de répétition et que la répétition est le transfert du passé oublié », dit-il. Le patient « répète tout ce qui, émané des sources du refoulé, imprègne déjà toute sa personnalité : ses inhibitions, ses attitudes inadéquates, ses traits de caractère pathologiques. Il répète également, pendant le traitement, tous ses symptômes »[3]. Pour Freud, donc, le patient répète à la place de se souvenir : c'est le passé qui agit dans le présent. Son hypothèse est d'abord qu'il suffirait de ramener à la conscience les souvenir refoulés pour faire cesser la répétition et donc, les symptômes. Il se heurte pourtant à un premier écueil, à savoir la

[1] Freud S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *La naissance de la psychanalyse*, 1895, Paris, PUF, édition 1985, p.364-366.
[2] Freud S., « Remémoration, répétition, perlaboration », *La technique psychanalytique*, 1914, , PUF, édition 1985, p. 105-115.
[3] Freud S., *Ibid*., p. 110.

fréquente aggravation des symptômes au cours du traitement. « Certaines motions pulsionnelles plus profondes et qui ne s'étaient pas encore imposées parviennent parfois à se répéter »[4], précise-t-il. Freud reste alors convaincu qu'il s'agit d'un problème passager et nécessaire. Il touche pourtant là une butée et s'apercevra bientôt qu'elle ne pourra jamais complètement se résorber. Quelque chose de la répétition résiste toujours. Il traduira plus tard cet écueil en « réaction thérapeutique négative », puis en « restes symptomatiques » à la fin de l'analyse.
Ce quelque chose qui "ne cesse pas" se rapporte à la jouissance et nous pouvons y reconnaitre l'itération telle que nous aurons à la différencier de la répétition[5].
Jusqu'à sa découverte de l'*Au-delà du principe de plaisir*, en 1920, Freud interprète la répétition comme la recherche de traces liées à une perte. Pour lui, le sujet cherche l'éternel retour d'une supposée satisfaction qui aurait eu lieu en une époque révolue. Cette recherche du plaisir, jamais satisfaite, dont le but n'est jamais atteint, cet éternel retour du ratage, c'est cela le moteur de la répétition. C'est ainsi que dans ses *Contributions à la psychologie de la vie amoureuse* (1910 à 1918), il met en évidence comment le choix de l'objet d'amour est toujours un choix second, par défaut, et ne peut que décevoir. Le premier choix, incestueux, oblige à s'en détourner mais laisse son empreinte ; ainsi l'objet irrémédiablement perdu entraîne-t-il le sujet dans une quête éperdue pour le retrouver. La trouvaille - sous les espèces du coup de foudre par exemple - n'est donc que retrouvaille, qui apparaîtra vite comme retrouvaille inadéquate : ce n'est jamais tout à fait ça.
« L'essence de l'objet, c'est le ratage »[6], résumera Lacan dans *Encore*.

Avec l'*Au-delà du principe de plaisir*, un bouleversement va s'opérer. Ce sont, en effet, les phénomènes de répétition ayant lieu au-delà du principe de plaisir qui contraignent Freud à introduire sa seconde topique avec, notamment, les concepts de pulsion de mort et de

[4] Freud S., *Ibid.,* p. 112.
[5] Chiriaco S, *De l'itération au sinthome*, Rivages n°20, p. 37.
[6] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, p. 55.

surmoi. Freud développe, dans le chapitre V de l'*Au-delà du principe de plaisir,* ce qu'il appellera lui-même plus tard (1925) une « ligne extrême » de sa pensée, susceptible d'être amandée et corrigée. Cette ligne extrême consiste :

- A imputer la compulsion de répétition - saisie cliniquement dans la névrose traumatique ou le *Fort-Da* - au corps vivant, à l'organisme vivant comme tel, voire à la substance vivante.
- A concevoir cette répétition comme tendance à rétablir un état antérieur.
- A identifier cet état antérieur à la mort comme non-vie, c'est-à-dire à la mort biologique, pour autant que le vivant soit là avant le non vivant. C'est ce qu'il nomme « pulsion de mort ».

Freud aboutit ainsi, en s'appuyant sur les travaux de Weismann, à un nouveau dualisme entre pulsion de vie (précédemment : pulsions du moi et pulsions sexuelles) et pulsion de mort.

L'un des pas de Lacan sera de réunir pulsion de mort et pulsions sexuelles sous le terme de jouissance. Il laissera tomber les « pulsions du moi », facteurs d'adaptation, en montrant que la répétition, comme les pulsions, est un facteur d'inadaptation pour l'espèce humaine (travaux de J. Von Uexküll).

Quant au retour à l'inanimé, Lacan le situera au niveau du signifiant S1, du signifiant unaire qui désigne le sujet et dont on peut trouver la métaphore du côté de l'inscription sur la pierre tombale. C'est l'inanimé de la pétrification signifiante. « C'est un signifiant détaché, le Un de l'unique, Le Un ici n'ouvre pas à une série »[7] précise Miller.

C'est ici, par exemple dans le Séminaire *L'Ethique..*, qu'Antigone est convoquée comme étant celle qui défend l'existence signifiante, la vie après la mort, de celui qui a été.

La répétition dans l'enseignement de Lacan

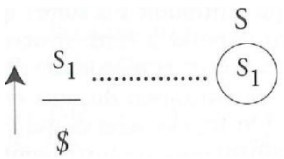
Le Séminaire sur « La lettre volée » (1956) est le premier grand texte que Lacan consacre à la répétition faisant de celle-ci la conséquence de « l'insistance de la chaîne signifiante »[8]. Le conte d'Edgar Poe sert

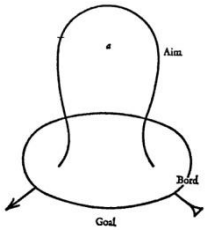
[7] Miller J.-A., « Biologie lacanienne et événement de corps », *Evénements de corps, La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n° 44, février 2000, p. 23.

[8] Lacan J., « Le Séminaire sur "La lettre volée" », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 12.

alors à montrer que l'automatisme de répétition se rapporte essentiellement au signifiant. Le jeu du *Fort -Da* y est interprété dans les mêmes termes, à savoir : la manifestation d'une « détermination que l'animal humain reçoit du symbolique »[9].

Dans « Les six paradigmes de la jouissance », J.-A. Miller reprend :
« C'est de représenter l'irreprésentable qui ouvre le signifiant à sa répétition, répétition dont le principe est le ratage à accomplir de façon complète la représentation dont il s'agit »[10]. C'est ce que met en scène l'aliénation du 4ème paradigme.
En effet, le sujet disparait sous le 2ème signifiant et le vide du sujet n'est pas représenté :





En 1964, avec le Séminaire XI, Lacan fait de la répétition l'un des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* avec l'inconscient, le transfert et la pulsion. Le transfert conduit au cœur de la répétition et la pulsion est aux commandes mêmes de la répétition. A cet égard, la répétition ne se produit que parce que la rencontre est toujours manquée. C'est ici que Lacan produit le schéma[11] qui vise à montrer que la pulsion fait le tour de l'objet cause du désir et que c'est parce qu'elle rate toujours son but qu'elle doit ainsi se réitérer à l'infini. L'objet est depuis toujours perdu ; la pulsion en fait le tour sans l'atteindre.
Ce qui fonde la puissance de la répétition c'est que le réel se trouve toujours derrière l'*automaton ; «* le manque de l'objet vient répondre au vide du sujet ». Dans ce Séminaire, on trouve donc à la fois, « la

[9] Lacan J., *Ibid.,* p. 46.
[10] Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *Les paradigmes de la jouissance*, *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°43, Octobre 1999.
[11] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XI, *Les quatre concepts de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 163.

pulsion qui demande du nouveau »[12] - on ne répète jamais pareillement -, et ce circuit qui se reproduit indéfiniment à l'identique.
Lacan montre que, si la pulsion rate toujours son but, elle est néanmoins toujours satisfaite de par son circuit même : « Si la pulsion peut être satisfaite, sans avoir atteint ce qui, au regard d'une totalisation biologique de la fonction, serait la satisfaction à sa fin de reproduction, c'est qu'elle est pulsion partielle, et que son but n'est point autre chose que ce retour en circuit »[13].
Ainsi aperçoit-on désormais que cette insistance de la chaîne signifiante est, elle-même, grosse de jouissance. Au fond, la chaîne signifiante produit de la jouissance qui fait fi de la signification
Jusqu'au Séminaire XI, il pouvait sembler, nous dit J.-A. Miller, que la répétition « voulait dire purement et simplement la rature de l'objet, et que tout ce qui était d'ordre naturel, réel, donné au départ, était passé au symbolique, sans reste. Mais ce que signale le Séminaire XI, c'est que la relation de la répétition à l'objet n'est pas de simple annulation. Si l'objet est annulé, raturé, il reste que la répétition continue de le viser et que, le visant, elle le rate. De ce fait, on peut dire que cette répétition va à la rencontre d'un réel qu'elle rate »[14].
C'est cette construction du Séminaire XI, où la séparation vient répondre à l'aliénation, qui fait dire à J.-A. Miller qu'il y a « du sujet à celle de la jouissance avec l'idée d'un vide central puisque l'objet est depuis toujours perdu, comme l'a très bien décrit Freud. De même l'inconscient est décrit comme quelque chose qui s'ouvre et se ferme pour le rendre homogène à une zone érogène et montrer la communauté de structure entre l'inconscient symbolique et le fonctionnement de la pulsion »[15].

En suivant J.-A. Miller, nous avons vu qu'avant le 5ème paradigme il y avait, chez Lacan, une description de la structure, de l'articulation des signifiants, de l'Autre et de la dialectique du sujet puis, « dans un

---

[12] Lacan J., *Ibid.,* p. 59.
[13] Lacan J., *Ibid.*, p. 163.
[14] Miller J.-A., « Vers Londres 1 - Une lecture du Séminaire XI », http://www.amp-nls.org/page/fr/49/nls-messager/0/2010-2011/567
[15] Miller J.-A., *« Les six paradigmes de la jouissance », op. cit.,* p. 11.

second temps, la question était de savoir comment l'être vivant, l'organisme, la libido, étaient capturés par la structure. »[16]
Le 5ème paradigme est déjà une formalisation écrite du 4ème. Il s'agit de « poursuivre au niveau d'une autre discipline que j'appellerai la pratique logicienne »[17], nous dit Lacan dans le Séminaire XVI. Dans ce Séminaire, Lacan arrive à une formulation par l'écriture du discours qu'il nommera : "discours de l'inconscient". Il veut ainsi arriver à un discours où « toute domination de la métaphore par l'image doit être tenue pour suspecte, car le support en est toujours l'image spéculaire du corps »[18]. C'est un point important car, si dans le Séminaire XI la pulsion s'articulait sur les orifices du corps et sur ce qui était prélevé sur le corps, « il y avait là encore trop de matérialité, trop d'image sûrement pour le Lacan du paradigme suivant qui veut des lettres, support d'une écriture »[19].
Dans *L'envers de la psychanalyse*, c'est encore à un retour à Freud qu'il procède, en s'appuyant spécialement sur la découverte freudienne de la pulsion de mort. Il rappelle d'abord que c'est du discours freudien sur la répétition qu'il a extrait la fonction d'objet α, défini ici comme une perte. « La répétition a un certain rapport avec ce qui, de ce savoir, est la limite, et qui s'appelle la jouissance »[20].
« La répétition est fondée sur le retour de la jouissance, mais ce retour comporte une perte, un ratage, car l'objet, comme l'a vu Freud, est irrémédiablement perdu »[21].
Le Séminaire *L'envers..*, montre que la répétition est nécessitée par la jouissance : « La répétition est fondée sur un retour de la jouissance. La répétition vise la jouissance», dit Lacan. Cela reprend la problématique du Séminaire XI et transpose ce qu'il avait pu dire du sujet, à savoir qu'à la fois la jouissance est représentée par le signifiant et, qu'en même temps, cette re-présentation est ratée ; c'est précisément ce qui conditionne la répétition. « Ce paradigme repose

[16] Miller J.-A., *Ibid.,* p. 18.
[17] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, p. 93.
[18] Lacan J., *Ibid.,* p. 94.
[19] Revel M., *Paradigme 5 : La jouissance discursive*, Séminaire de lecture de la Section clinique de Gap : http://section-clinique.org/dossiers-seminaire_de_lectures_de_gap-paradigme_5_la_jouissance_discursive
[20] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la* psychanalyse, Paris, Seuil, p.14.
[21] Lacan J., *Ibid*.

sur une équivalence entre le sujet et la jouissance »[22], précise J.-A. Miller. Lacan a appelé "discours", l'aliénation et la séparation unifiées en un. Ce qui change avec la notion de discours, précise J.-A. Miller, c'est que la relation des signifiants à la jouissance est primitive. C'est ainsi qu'il faut entendre la phrase : « il y a une relation primitive du savoir à la jouissance ». Ce qui se véhicule dans la chaine signifiante, c'est la jouissance. Cette relation primitive est double :

- D'un côté il y a annulation, mortification de la jouissance. Cette déperdition de jouissance (entropie) est un effet du signifiant (« La jouissance est interdite à qui parle comme tel ») et non un effet de la perte introduite dans le vivant du fait de la reproduction sexuée (Cf. Le Séminaire XI).
- De l'autre, ce qui répond à ce rapport primitif, c'est un supplément de jouissance, l'objet α devenant l'objet plus de jouir, comme supplément de la perte de jouissance ("bouchon au manque").

L'accent est mis à la fois sur le signifiant comme marque de la jouissance : « Le signifiant maître commémore une irruption de jouissance »[23] et, en même temps, de par son articulation à un autre signifiant, sur le fait qu'il introduit une perte de jouissance et un supplément de jouissance : « Le plus de jouir prend corps d'une perte ». Ici, le savoir est moyen de jouissance, tandis que le signifiant unaire est marque de la jouissance, il la commémore.

Il y a donc la jouissance qui se véhicule dans la chaine signifiante, qui est traduite en terme signifiant : c'est le désir. C'est à dire qu'il y a d'un côté la jouissance phallique, paradigmatique, interdite, que l'on peut traduire en termes de désir, qui vise l'objet perdu ; et de l'autre la jouissance du plus de jouir, qui est « la prise de corps de la jouissance entropique » (la) « répétition est alors conditionnée et animée par le décalage entre (-ϕ) et α, c'est-à-dire entre le manque et son supplément »[24], soit par l'insatisfaction. On voit ainsi comment la répétition vise la recherche d'une jouissance à jamais perdue et bute toujours sur l'insatisfaction qui oblige à recommencer ; mais aussi

---

[22] Lacan J., *Ibid.,* p. 21.
[23] Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *Les paradigmes de la jouissance*, *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°43, octobre 1999, p. 22.
[24] Miller J.-A., *Ibid.*

comment dans cette itération même, cette réitération du même, se glisse la jouissance.
La répétition vaut donc maintenant comme répétition de jouissance, comme répétition visant la jouissance. « La répétition est fondée sur le retour de la jouissance »[25], écrit Lacan dans *l'Envers*, mais ce retour comporte une perte, un ratage, car l'objet est irrémédiablement perdu. On voit donc là toute une dimension de la répétition qui s'articule autour de l'objet α à retrouver, qui donne sa structure au discours de l'inconscient. En effet la castration, figurée par la double barre entre $ et (α) fait que le sujet poursuit ses associations à la recherche de la satisfaction. Seul le fantasme : $ ◊ α, fait croire au sujet qu'il y aurait un objet qui lui correspondrait ou bien qu'il serait l'objet correspondant au désir de l'Autre. C'est cet écart entre la jouissance phallique - refusée du fait de la castration - et la satisfaction du plus de jouir, qui donne un certain aspect de la répétition, aspect qui se nourrit du sens, lequel vient lui-même nourrir le fantasme. En effet, on se "débarrasse" d'un symptôme non pas quand on en a découvert le sens inconscient, comme le pensait Freud, mais quand il n'a plus aucune espèce de sens, quand le sens à été épuisé. C'est ce que le sujet rencontre lors de la "traversée" ou "fracture" du fantasme - qui s'accompagne de la chute de l'objet α.

A côté de cela, l'apport de Lacan dans *L'envers…*, « c'est le trait unaire ». On retrouve cette phrase qui ouvre à une nouvelle dimension, à savoir : « la forme la plus simple de la marque, qui est à proprement parler l'origine du signifiant »[26]. « C'est du trait unaire que prend son origine tout ce qui nous intéresse comme savoir ». « La répétition, ça ne veut pas dire, ce que l'on a fini on le recommence […] c'est une dénotation précise d'un trait […] en tant qu'il commémore une irruption de la jouissance »[27], précise Lacan un peu plus loin.
Il me semble que ce qui est appelé ici S1 est à la fois signifiant maître qui permet la lecture au niveau du sens, mais aussi la *lettre* qui le

[25] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p.51.
[26] Lacan J., *Ibid.*, p. 52.
[27] Lacan J., *Ibid.,* p. 59.

porte (appelée ici trait unaire), marque qui commémore la jouissance (lettre hors-sens).
C'est ainsi qu'il y a de la jouissance dans le discours de l'inconscient - un sens-joui dont le fantasme est le concentré -, mais aussi quelque chose qui itère hors-sens, nommé ici trait unaire mais qui, dans « Un discours qui ne serait pas du semblant » et dans « Lituraterre », va devenir la lettre en tant qu'elle n'est pas à lire.
Il faudra attendre le Séminaire XX et la notion de *lalangue* en un seul mot, pour que le signifiant devienne cause de la jouissance et qu'apparaisse la thématique de l'événement de corps. Ce signifiant, cause de la jouissance, c'est aussi une lettre ; c'est la trace laissée par la rencontre de lalangue avec le corps.

J.-A. Miller nous fait ainsi remarquer que dans le 5ème paradigme, la jouissance est répartie entre le fantasme et la répétition. Il repère dans le Séminaire XVII un déplacement dans l'œuvre de Lacan, de la jouissance pensée comme fantasme à la jouissance pensée comme répétition. C'est précisément de penser la jouissance comme répétition qui conduira Lacan à donner une nouvelle valeur au symptôme.
Penser la jouissance en terme de fantasme, c'est penser l'obstacle sous la forme d'un écran à traverser. Avec une idée de la fin d'analyse comme invitation à aller au-delà, dans la direction du vide, de la destitution du sujet, de la chute du sujet supposé savoir ; dans l'assomption de l'être de jouissance. Mais comme le fait remarquer J.-A Miller, « L'effet qui est attendu a tout de même la forme et la structure d'un effet de vérité, même si cet effet, c'est l'évaporation de la pauvre vérité sœur de l'impuissance »[28].
Penser la relation à la jouissance sous la forme de la répétition est très différent. La répétition est en quelque sorte la forme développée du fantasme, tandis que « le fantasme est comme la forme concentrée de la répétition »[29]. La répétition prend un nouveau statut, nous dit J.-A Miller, elle devient ainsi « ce qui mérite de s'appeler le

[28] Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *op. cit.,* p. 23.
[29] Miller J.-A., *Ibid.*

symptôme »[30]. Le symptôme se distingue en effet des autres formations de l'inconscient par le fait qu'il se répète.
Le symptôme présente en effet une répétition de jouissance mais qui n'est pas complètement concentrée sur le fantasme fondamental. C'est une constance qui s'étend, qui dure. La fin de l'analyse s'articule, à partir de ce Séminaire, à un savoir-y-faire avec son symptôme. « S'agit-il d'un arrêt de la répétition ou d'un nouvel usage de la répétition ? »[31], demande Miller dans « Les six paradigmes… ».

Le témoignage de Sonia Chiriaco nous permet de répondre à cette question.
- D'un côté, la répétition cesse avec la traversée du fantasme. Il s'agit pour elle de ce qui se répétait autour du fantasme « disparaître pour être désirée ».
- De l'autre côté, le symptôme réduit à son os (c'est-à-dire devenu sinthome) itère sous la forme d'un évènement de corps dont elle trouve un nouvel usage dans le « qui vive » avec lequel elle accueille ses patients. « Savoir-y-faire avec son symptôme c'est là la fin de l'analyse... Il faut reconnaître que c'est court », ironise Lacan dans *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. « Cette remarque, en effet, contraste avec la durée de l'analyse ; elle renvoie néanmoins à ce peu de chose, essentiel, qui reste à la fin de l'opération analytique, ce *sinthome*, reste indivisible, irréductible, nécessairement concis, indispensable au sujet, avec lequel il devra se débrouiller »[32].

Témoignage de Sonia Chiriaco

Tentons ici de rendre compte de ces différentes modalités de jouissance - représentées par la répétition articulée au fantasme et l'itération du Un du trait, de la lettre - en nous appuyant sur ce que nous en a dit Sonia Chiriaco lors de sa venue à Nice.
L'événement originaire qui frappa le corps est articulé à une phrase maternelle: « *on t'a désirée quand on a su que tu allais mourir* », prononcée lors de l'évocation d'une grave maladie survenue peu après la naissance et au sujet duquel l'oracle médical avait prédit la

[30] Miller J.-A., *Ibid.*
[31] Miller J.-A., *Ibid.*
[32] Chiriaco S., « De l'itération au sinthome », Rivages n°20, Octobre 2013, p. 43-44.

mort. Sonia Chiriaco nous fait remarquer que cette phrase est « en elle-même un élément de discours, voir de sens », mais qu'« il s'agit d'un sens opaque », car « elle présente deux faces, l'une mortifère, enlacée à une autre de désir » ; « On peut ainsi la dire moëbienne, avec un sens indécidable »[33].
Cet événement originaire trouve à se manifester de deux façons : du coté sens, en s'articulant à la phrase maternelle, c'est le versant répétition. Du coté non-sens, nous verrons plus loin l'itération.

Coté sens : au début de l'analyse et pendant bien longtemps, il faut en passer par la mise en forme du symptôme, la construction de son enveloppe formelle. Il s'agit d'une élaboration de savoir à partir des événements contingents, des paroles qui ont marquées le sujet, qui l'ont façonné (telle la phrase maternelle.) A partir de là, l'association libre tente d'ordonner les différents éléments en jeux, de leur donner un sens, « sens qui prendra la forme d'une fiction qui finira par se défaire »[34]. Cette fiction peut venir se condenser en une phrase, ce que l'on appelle le fantasme et qui, pour Sonia Chiriaco, s'énonçait ainsi : « Disparaître pour être désirée ». Cet énoncé pouvait-être décliné en différentes modalités symptomatiques telles que : la peur d'être découverte, présente notamment dans les jeux de cache-cache de l'enfance, mais qui alla se loger jusque dans le transfert, dans la salle d'attente de l'analyste. La fugue, réalisée à l'adolescence après une tentative de suicide de sa mère. L'identification aux personnes mortes de la famille.
Ce versant répétition, sens, qui venait se condenser dans le fantasme, céda après la traversée de celui-ci. Traversée permise par le travail sur un rêve. Il s'agissait d'une multitude d'yeux qui la regardaient, tandis que la voix *off* de l'analyste énonçait : « *je vais vous apprendre à regarder dans les yeux* ». Après la traversée du fantasme, la répétition cesse, ainsi que la jouissance qui lui était attenante. Que reste-il alors ?
Il reste un solde inéliminable, impossible à nommer, qui ne cesse de surprendre Sonia Chiriaco et dont elle reconnait la présence sous la

[33] Chiriaco S., « L'équivoque », La Cause du désir, n°80, Navarin Editeur, Mars 2012, p. 59.
[34] Chiriaco S., « De l'itération au sinthome », *op. cit.*, p. 44.

forme de « fugitifs épisodes d'épuisements, vestiges d'une sensation sans nom qu'elle a rencontrée dans l'enfance, lorsque selon ses mots son corps l'a lâchée à l'orée d'une grave maladie de l'enfance »[35], Il reste la jouissance hors-sens qui itère sous cette forme. C'est le signifiant « Qui-vive » qui pour elle est venu accrocher ce sans-nom, non pas lors de sa passe, mais après l'un de ses témoignages.
J'insiste sur ce sans nom, car Eric Laurent nous fait remarquer que parler de *nom de jouissance* est un abus de langage ; la jouissance étant ce qui échappe au signifiant et en fait la limite.
C'est ainsi que Sonia Chiriaco a comparé le sinthome au vif-argent, soit quelque chose que l'on peut toucher et non attraper.

[35] Chiriaco S., *Ibid.*, p. 51.

Chantal Bonneau

De la jalousie. Quand l'amour fait mal

L'amour a été, de tout temps, un sujet de prédilection pour les poètes. L'amour insatisfait, déçu ou rejeté. Notre année avançant, c'est la place particulière qu'il occupe chez le sujet qui se dessine, non sans lien avec le désir et la jouissance, que nous avons également mis au travail. « S'il n'y a pas d'amour heureux », comme le dit Louis Aragon, l'amour ne s'inscrit pas nécessairement sous le versant de la tristesse et du désespoir. Cependant, les passions de l'être que sont l'amour, la haine et l'ignorance, nous conduisent à nous intéresser davantage à ce qui cloche qu'à ce qui va bien.
Les relations amoureuses, éphémères ou installées, sont souvent traversées par des crises où la jalousie tient une place importante. L'amour alors fait mal. Cette douleur, qui peut toucher à la déréliction absolue, touche les hommes comme les femmes, avec cependant des formes différentes. Elle est un ravage, une impuissance, une passion de l'être. Freud, Lacan puis Jacques-Alain Miller, nous ont permis d'en lire les coordonnées dans le rapport du sujet à ses assises narcissiques, à ses identifications, au deuil et à l'objet. Pour illustrer mon propos, je m'appuierai sur deux œuvres littéraires que tout éloigne : l'époque, le style et la forme. J'aborderai d'abord *La Jalousie*, d'Alain Robbe-Grillet, pour illustrer en quoi celle-ci fait résonance avec la question de l'énigme du désir de l'Autre, celle du fantasme et celle du rapport entre amour et savoir. Puis j'évoquerai la tragédie d'*Hamlet*, de Shakespeare, éclairée par le Séminaire, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, pour préciser la fonction de l'identification et de la jalousie du deuil à partir de l'élaboration de Lacan.

L'amour, pas sans le désir et la jouissance

Pour avancer sur ce thème, il faut nous rappeler ce qui a déjà été dit lors des enseignements précédents sur l'amour, le désir et la jouissance, car la jalousie se trouve au carrefour de ces trois termes. J'en saisirai quelques pistes :

L'Amour :
L'amour, nous expliquait Philippe De Georges lors de la séance inaugurale, est du côté de l'Autre. L'amour est au-delà du vivant, c'est une demande adressée ; l'amour, c'est faire confiance.
C'est également un sentiment pris dans le lien social, comme le disait David Halfon en insistant sur sa répétition et sur la dissymétrie de l'amour et du désir - séparation de l'amour et du désir selon que l'on se situe côté homme ou côté femme du tableau de la sexuation. L'homme vise chez la femme l'objet α de son désir. Ce prélèvement de l'objet α sur le corps de l'autre est comparé par Lacan à une mutilation puisqu'il partialise le corps de l'autre et le réduit à l'objet qui supporte le fantasme ($ ◇ α). Pour la femme, l'amour s'adresse à celui qui détient le signifiant qui répond au manque. Cette dimension éclaire également la question de la jouissance propre au sujet. David Halfon concluait en posant qu'aimer, c'est désirer en tant que l'objet α a la valeur du phallus, le signifiant du manque.

Le désir :
Christine De Georges nous en a donné une formule qui marque l'orientation du sujet vers ce qu'il a été pour l'Autre à partir de l'identification imaginaire (qui est l'identification à l'objet du désir de la mère) et l'identification symbolique, à partir du discours de l'Autre, là où le sujet trouve son attache et sa place dans le discours. La place de la pulsion sexuelle, par son caractère de sans limites, devra alors trouver à s'appareiller autour du fantasme fondamental : $ ◇ α.
Ce que le sujet aura à découvrir c'est qu'il manque un signifiant : S(Ⱥ) pour le déterminer complètement. Le point important de l'intervention de Christine De Georges, pour la question que je vais traiter aujourd'hui, est que cette orientation du désir à partir de la pulsion peut être traumatique quand la pulsion devient sexuelle. Le sujet croit alors perdre l'amour et la reconnaissance, car il voit son narcissisme entamé et croit perdre l'amour de l'Autre.
Gilbert Jannot s'est interrogé sur la fonction du deuil dans *Hamlet* en nous rappelant que : c'est par le biais du deuil que nous voyons l'objet entrer en jeu.

La jouissance :
Je prélèverai, dans l'intervention de François Bony, l'abord de la répétition comme concept fondamental de la psychanalyse, dont il nous rappelle qu'elle ne se produit que parce que la rencontre est toujours manquée et que l'objet est depuis toujours perdu. Mais il n'y a de jouissance que du corps vivant et la disparité des sexes quant à la jouissance, nous dit Franck Rollier, est une impasse qui met l'amour à l'épreuve.
Voilà donc les points qui ont fait écho dans l'écriture de mon intervention.

Envie et jalousie
Freud, dans son article : « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », nous indique d'emblée que la jalousie appartient : « à ces états affectifs que l'on peut qualifier de normaux, au même titre que le deuil »[1]. Serait-elle absente chez un sujet, qu'il nous faudrait alors penser qu'elle a subi un refoulement important et qu'elle joue un rôle encore plus grand dans l'inconscient du sujet. Il précise que la jalousie qu'il qualifie de « normale », se compose du deuil, de la douleur causée par l'objet d'amour que l'on croit avoir perdu, de « l'humiliation narcissique », de sentiments hostiles dirigés contre le rival et d'« un apport plus ou moins grand d'autocritique qui veut rendre responsable le moi propre de la perte d'amour »[2]. Cette forme de jalousie n'est cependant pas rationnelle, poursuit-il, et elle plonge ses racines dans l'inconscient, « dans les toutes premières motions de l'affectivité infantile et remonte au complexe d'Œdipe ou au complexe fraternel de la première période sexuelle ». Elle met aussi en avant l'identification du jaloux à la femme aimée.
La seconde forme de jalousie est la jalousie dite « projetée ». Le sujet attribue à sa partenaire les envies d'infidélité qu'il a lui-même refoulées. Enfin, la jalousie délirante que l'on rencontre dans la paranoïa s'éclaire de la phrase : « Je ne l'aime pas, c'est elle qui l'aime » (cf. le cas Schreber).

---

[1] Freud S., « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », *Névrose, psychose et perversion* (1922), Paris, PUF, 1988, p. 271.
[2] Freud S., *Ibid.*

La jalousie est à lire à partir de l'envie qui la précède. Mélanie Klein a largement éclairé ces concepts dans son élaboration théorique, en particulier à partir de son essai « Envie et gratitude »[3]. L'envie est pour elle une envie primaire qui apparaît dans les six premiers mois de la vie. Elle est dirigée contre le sein à vider ou à détruire. Elle est, dit-elle, « une manifestation sadique-orale des pulsions destructrices, elle intervient dès le début de la vie et elle a une base constitutionnelle »[4]. L'envie est une manifestation de la pulsion de mort. Elle « est le sentiment de colère qu'éprouve un sujet quand il craint qu'un autre ne possède quelque chose de désirable et n'en jouisse ; l'impulsion envieuse tend à s'emparer de cet objet ou à l'endommager »[5]. L'envie est duelle, elle se situe dans le registre de l'imaginaire.

Lacan a donné très tôt dans son enseignement un éclairage sur l'envie et la jalousie. C'est l'envie qui fera la base de la constitution du sentiment de jalousie : ce « moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à l'imago du semblable, et le drame de la jalousie primordiale […], la dialectique qui dès lors lie le je à des situations socialement élaborées »[6]. Elle trouvera à se préciser avec le complexe d'intrusion que Lacan pose comme ce qui surgit quand le sujet « se connaît des frères »[7]. Il écrit que la jalousie infantile a frappé les observateurs et nous rappelle les paroles de Saint Augustin : « J'ai vu de mes yeux, dit Saint Augustin, et bien observé un tout-petit en proie à la jalousie : il ne parlait pas encore et il ne pouvait sans pâlir arrêter son regard au spectacle amer de son frère de lait (*Confessions*, **I**, VII) »[8]. Lacan met l'accent, quelques lignes plus bas, sur un point qu'il nomme « critique ». C'est « que la jalousie, dans son fond, représente non pas une rivalité vitale mais

[3] Klein M., « Envie et gratitude », *Envie et gratitude et autres essais*, Paris, Gallimard, 1968.
[4] Klein M., *Ibid*., p. 11.
[5] Klein M., *Ibid*., p. 18.
[6] Lacan J., « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du *Je* », *Écrits*, Seuil, 1966, p. 98.
[7] Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 37.
[8] Lacan J., *Ibid.*

une identification mentale ». La psychanalyse montre que cette identification, qui caractérise les conduites sociales de cet âge de la vie, a une « valeur tout *imaginaire* » comme le précise Lacan. Si elle montre que, dans l'affaire, le frère est l'objet investi de la libido qui, à ce stade, est homosexuelle, elle met aussi l'accent sur la « confusion » (le terme est de Lacan) dans cet objet qu'est le frère, de l'amour et de l'identification qui vont ensuite s'opposer.

Cette confusion, cette ambiguïté, sera aux racines de la jalousie amoureuse, « de la passion de la jalousie amoureuse ». Toutefois ce n'est pas l'agressivité à l'égard de l'autre qui domine le tableau, mais l'identification au frère qui n'attire « une agression spéciale que parce qu'elle répète dans le sujet l'imago de la situation maternelle et avec elle le désir de mort »[9] ; phénomène secondaire à l'identification. Plus tard, soit le sujet continuera à chercher l'objet maternel en s'accrochant au refus du réel et à la destruction de l'autre, soit il accèdera à un autre objet qui lui ouvrira la voie à la sociabilité[10]. Jacques-Alain Miller précise que cette dialectique de l'identification et de l'agressivité comporte la notion « que c'est toi-même que tu frappes en l'Autre, quand tu frappes l'Autre c'est toi-même que tu atteins »[11] ; reformulant ici ce que Lacan écrivait quand il parlait du « *kakon* obscur »[12] que le sujet porte en lui-même.

Mais le complexe d'intrusion doit également se lire à partir du complexe de sevrage qui indique la place de la perte d'objet nourricier pour l'enfant. Comme l'écrit J.-A. Miller : « c'est dans la faille de cette perte que s'inscrit l'intrusion de l'Autre ». Il en déduit la formule : « le social a pour envers la jalousie »[13].

Cette conception lacanienne de la jalousie est peu différente de celle de l'envie. C'est plus tard, en 1973, avec le Séminaire XI, que Lacan fera clairement la distinction entre ces deux concepts. Il pose alors qu'il ne faut pas confondre l'*invidia* « dans sa fonction de regard »

---

[9] Lacan J., *Ibid*., p. 40.

[10] Lacan J., *Ibid*., p. 43.

[11] Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Vie de Lacan », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 7 avril 2010, inédit.

[12] Lacan J., « L'agressivité en psychanalyse » *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 110.

[13] Miller J.-A., « L 'orientation lacanienne. Vie de Lacan ».

avec la jalousie. L'envie fait pâlir le sujet « devant l'image d'une complétude qui se referme »[14]. La jalousie porte sur la perte d'un objet aimé au profit d'un rival et elle suppose la triangulation.
Il n'y a pas d'amour sans haine et, pour rendre compte du concept d'ambivalence freudien et inscrire dans le signifiant la présence de ce drame subjectif, Lacan crée le néologisme d'*hainamoration* qui lie la question de l'amour et celle du savoir[15]. En effet, l'analyse nous apprend que ne pas connaître la haine c'est également ne pas connaître l'amour et être du côté d'un « *je n'en veux rien savoir* ».
Cette haine jalouse qui en résulte, Lacan la nomme ici «jalouissance »[16]. Elle est directement en lien avec l'envie et se présente comme un mixte de jalousie de la jouissance de l'autre et du plus-de-jouir, dont Lacan dira que ce n'est pas une jalousie ordinaire car elle apparaît chez le sujet dans son rapport à un autre qui semble connaître une jouissance qu'il ne peut absolument pas appréhender[17].

L'énigme du désir de l'Autre, du fantasme et du rapport entre amour et savoir dans *La jalousie*[18] d'Alain Robbe-Grillet

Alain Robbe-Grillet, souvent désigné comme le « pape du Nouveau Roman », a publié *La jalousie* en 1957 aux Éditions de minuit. Ce quatrième roman qui reçut un accueil plutôt favorable, contrairement à ces trois premiers romans (*Le régicide*, *Les gommes*, *Le voyeur*), met en scène trois personnages selon la triangulation apparemment classique de la femme, du mari et de l'amant. La femme n'est jamais nommée que sous la lettre A… Le mari serait le narrateur que l'on ne voit jamais, que l'on n'entend pas si ce n'est à partir de réflexions *in petto,* par exemple celles où apparaît l'adverbe « encore » qui porte la marque d'une subjectivité puisqu'il qualifie l'expression d'un trait qui évoque un jugement sur la répétition d'une action ; le narrateur est omniprésent par son absence. Enfin, l'amant supposé, Franck, un

[14] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XI, *Les quatre concepts de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 106.
[15] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1972-1973, p. 84.
[16] Lacan J., *Ibid.*, p. 91.
[17] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p.278.
[18] Robbe-Grillet A., *La jalousie*, Paris, Édit. De Minuit, 1957.

voisin, son double inversé. Il faudrait ajouter l'absence absolue de l'épouse de Franck, qui n'est qu'une pure présence signifiante à travers l'évocation que son mari.

Le titre du roman joue sur le double sens du signifiant : jalousie. Dans la relation amoureuse, la jalousie renvoie aujourd'hui à des affects marqués par la colère, la tristesse, l'inquiétude, la frustration et la haine. La *gelosia* apparaît au XVIe siècle en Italie et désigne une persienne faite de lames qui permet de voir sans être vu. L'on peut voir au dehors mais, par certaines inclinaisons, l'on peut voir également du dehors vers le dedans. Cependant, quand elles sont closes, on ne voit plus rien.

Claude Lévi-Strauss dans *La potière jalouse*, donne cette définition de la jalousie : « […] sentiment résultant du désir de retenir une chose ou un être qu'on nous arrache, ou bien de posséder une chose ou un être qu'on n'a pas »[19].

Entrons dans le roman. L'ambiguïté signifiante du titre donne aussitôt le ton. Ce seront bien les deux sens du signifiant « jalousie » qui seront traversés dans le texte puisque toute l'intrigue, sans résolution, se déploiera à travers le regard du narrateur qui observe les protagonistes à travers les lames des jalousies de la maison. L'unité de lieu est la plantation avec la bananeraie, la maison (en particulier la terrasse) et l'évocation d'une ville où A… et Franck doivent se rendre. L'unité de temps serait un temps a-chronologique et sans coupures dans lequel on se perd, une continuité ponctuée par des scènes répétées, qui semblent toujours les mêmes, qui ne varient que par d'infimes détails comme l'ombre portée du soleil, la clarté du ciel, le chant des oiseaux ou les stridulations des criquets. L'unité d'action est saisie dans les mouvements supposés chez le narrateur épiant le couple d'A… et de Franck, entièrement dépendante de l'angle offert par la jalousie à son regard avide. Nous sommes là dans une construction qui évoque le théâtre de Racine, un drame de la jalousie, où la règle des trois unités serait à la fois respectée dans la forme et bafouée quant à son expression. C'est que, dans ce roman, rien n'est objet de certitude : ni la réalité des scènes juste entrevues, ni les sentiments supposés aux

[19] Cité par : Morel G., « Jalousies féminines », La Cause freudienne, N°34, Paris, Navarin, octobre 1996, p. 78.

protagonistes. Tout passe par le filtre de la jalousie, à entendre dans les deux sens du terme, par son caractère nécessairement diffracté. Seule la certitude du narrateur jaloux construit le cadre du roman.

Alain Robbe-Grillet nous donne des pistes pour comprendre ce roman. Il dit que les grands écrivains du Nouveau Roman ont écrit dans la démesure qui crée un autre monde que celui dans lequel nous vivons et, ajoute-t-il : « cet autre monde est une espèce de grand monde mythique de l'ordre du fantasme »[20].

C'est le fantasme d'un homme obsédé par l'ordre et la rigueur, qui rencontre l'énigme du désir de l'Autre et qui tourne son regard entièrement vers l'extérieur pour ne pas interroger ce qui le traverse dans la contradiction même de son désir. Le narrateur est un colon venu pour établir des routes et planter des bananiers. Il est absent du roman, ne dit jamais « je », ni « il », mais parle du monde extérieur. Comme l'écrit l'auteur : « il ne parle pas du monde, il le parle »[21]. Il compte les bananiers, mais il y a un désordre dans la plantation car les bananiers, c'est leur loi naturelle, ne restent pas en place. La nature ne répond donc pas davantage au souci de l'ordre scrupuleux auquel il est tant attaché. On a parlé d'une « écriture de géomètre » pour ce livre, mais l'auteur s'en défend car l'objectivité voulue dans le livre n'existe pas sans la subjectivité refoulée, mais présente, du narrateur. A. Robbe-Grillet n'acceptera ce terme qu'en lui donnant le sens strict de l'objectivité comme « tournée vers l'objet », précisant : « c'est un roman où l'objectivité et la subjectivité existent conjointement, incompatibles et sans espoir d'une synthèse, donc on ne peut pas passer outre : *aufhaben* »[22]. Jacques-Alain Miller nous éclaire sur ce point en disant : « la pose de l'objectivité exige la forclusion de l'énonciation, comme si la chose même parlait »[23]. Ici la chose ne parle pas, il la parle et en reste là. D'où cette monotonie mortifère qui se répète à l'infini. Pourtant du vivant s'immisce dans le récit quand le narrateur décrit l'objet de son désir et qu'il nous

[20] Robbe-Grillet A., *Préface à une vie d'écrivain*, Paris, Seuil, 2005, p. 16.
[21] Robbe-Grillet A., *Ibid*., p. 83.
[22] Robbe-Grillet A., *Ibid.,* p. 81.
[23] Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Vie de Lacan », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 7 avril 2010, inédit.

dévoile, peut-être malgré lui, la fascination pour des objets du corps de son épouse : les mains, la chevelure, le regard. Pour vous donner une idée du style de l'auteur, voici un passage :
« *Le long de la chevelure défaite, la brosse descend avec un bruit léger, qui tient du souffle et du crépitement. A peine arrivée en bas, très vite, elle remonte vers la tête, où elle frappe de toute la surface des poils, avant de glisser derechef sur la masse noire, ovale, couleur d'os dont le manche, assez court, disparaît presque entièrement dans la main qui l'enserre avec fermeté.*
Une moitié de la chevelure pend dans le dos, l'autre main ramène en avant de l'épaule l'autre moitié. Sur ce côté (le côté droit) la tête s'incline, de manière à offrir les cheveux à la brosse… »[24].

Ce qui est à l'œuvre dans ce roman et les points qui ont suscité mon intérêt, tiennent à la position d'extériorité du jaloux qui fait porter sur l'autre, le rival, le sentiment amoureux qu'il ressent ; à la fonction de la répétition des scènes qui vient interroger la question du savoir et de la vérité et à la place de l'objet regard, omniprésent, qui rate à rendre compte et à saisir, dans une totalité, l'objet cause du désir. Le rival c'est l'autre supposé être l'homme aimé par sa femme. Il incarne la figure du double inversé du narrateur par sa force physique, sa conversation, ses goûts littéraires partagés avec son épouse. On suppose l'amour chez le narrateur, mais seuls quelques indices permettent en effet d'y croire : l'intérêt porté à tous les attributs de sa personne et la quête anxieuse de ses mouvements et déplacements. De tout cela, il ne veut cependant rien savoir puisqu'il se situe hors du champ de la parole, comme un œil absolu - pour emprunter l'expression au livre de Gérard Wajcman - et la vérité cherchée ne peut que s'épuiser dans la férocité d'une quête de savoir qui ignore l'Autre.

L'identification et la jalousie du deuil dans la tragédie d'*Hamlet*

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, c'est dans l'identification que se joue le drame de la jalousie. Lors de la scène du cimetière (Acte V, scène 1), Hamlet surprend l'enterrement d'Ophélia. Tout chavire alors

[24] Robbe-Grillet A., *La jalousie*, *op. cit.,* p. 64.

pour lui. Il ne peut supporter l'ostentation du deuil chez Laërte. Il est hors de lui et exprime sa fureur :
- « *Quel est celui dont la douleur montre une telle emphase ? Dont le cri de désespoir conjure les astres errants et les force à s'arrêter, auditeurs blessés d'étonnement. Me voici, moi, Hamlet le Danois!* (Il saute dans la fosse) »[25].
Lacan nous dit que « la jalousie du deuil est le point saillant de cette tragédie ». Il ajoute que c'est l'ostentation du deuil chez Laërte qui a pour effet d'arracher Hamlet à lui-même : « […] il s'en trouve bouleversé, secoué dans ses fondements au point de ne pouvoir le tolérer »[26]. Il dira ensuite à Horacio qu'il n'a pu supporter de voir l'étalage de sa douleur[27].
Ophélie a incarné pour lui l'objet du rejet du désir. Il l'a agressée, maltraitée, humiliée. Soudain, elle reprend les couleurs du désir et il l'exprime : « *J'aimais Ophélie. La tendresse de trente-six frères ensemble n'égale pas mon amour. Que feras-tu pour elle ?* »[28]. Maintenant qu'elle est devenue un objet impossible, elle redevient pour lui l'objet de son désir[29]. C'est Laërte qui introduit Hamlet à la dimension du deuil. Lorsque celui-ci saute dans la tombe, il témoigne de sa douleur de la perte de l'objet aimé. Le deuil renvoie à l'insupportable de la perte, c'est un trou : « un trou dans le réel »[30]. Ce trou laisse la place où se projette le signifiant manquant. Signifiant essentiel qui, absent, rend l'Autre impuissant à vous donner une réponse. C'est le phallus.
A propos de la fonction du deuil dans *Hamlet*, Serge Cottet écrit : « Peut-on dire que le deuil témoigne d'un moment de vérité, vérité fatale, au sens où le sujet fait l'expérience de la place qu'il avait pour l'Autre ? Tel Hamlet devant le cadavre d'Ophélie, le sujet réalise qu'il était son manque, le manque de l'Autre, et ainsi il identifie son

[25] Shakespeare W., *Hamlet*, Paris, Flammarion, Librio n°54, p. 114.
[26] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, Navarin, 2013, p. 395.
[27] Lacan J., *Ibid.,*
[28] Shakespeare, *Hamlet, op. cit.*
[29] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, *op. cit.,* p. 396.
[30] Lacan J., *Ibid.,* p. 397.

propre vide avec celui de l'Autre. Il était son manque et maintenant il s'identifie à ce trou »[31].

Qu'est-ce qui manque à Hamlet ? Et que s'est-t-il passé dans la scène du cimetière ? Il y a la rencontre entre Hamlet et Ophelia. Sous le voile apparaît le phallus, mais c'est un phallus mort. La jalousie du deuil c'est, qu'au-delà de l'identification au rival, l'objet aimé apparaît dans un déchirement de voile qui est au-delà de *l'invidia*. Avec la mort réelle d'Ophelia, Hamlet découvre le manque, le manque qu'il a toujours été pour l'Autre. Sa jalousie s'adresse à Laërte, en tant que rival qui a eu accès à la douleur du deuil, du deuil en tant que perte. Ophelia morte, Hamlet a de nouveau accès à la fonction phallique, mais c'est un phallus mort. Son inscription dans le désir s'expose dans cette exclamation : « *Hamlet le Danois !* », qui le nomme au champ de l'Autre et lui permettra d'assumer son destin.

C'est avec cette phrase de Lacan que je terminerai :

« *Je t'aime,*
Mais parce qu'inexplicablement
J'aime en toi quelque chose
Plus que toi –
L'objet α
Je te mutile »[32].

[31] Cottet S., « Gai savoir et triste vérité », *La Cause freudienne*, n°35, février 1997, version CD-Rom, p. 27.

[32] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XI*, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris, Seuil, 1973, p. 237.

David Halfon

L'amour comme passion de l'être

Cette formulation est précoce dans l'enseignement de Jacques Lacan puisqu'elle figure dans les deux derniers chapitres du premier Séminaire officiel, qui fut publié à partir d'un texte établi par Jacques-Alain Miller, dès 1975, au Seuil. Le concept d'*être* est problématique dans l'enseignement de Lacan car il revient souvent et mérite à lui seul un développement. Le sujet n'est pas un être, mais un effet du signifiant ; la jouissance n'est pas un être, mais ce qui affecte le corps vivant. L'être de jouissance, qui contracte les deux termes et que Lacan à opposé une fois au concept de sujet du signifiant en les conjoignant, est donc problématique. L'amour, comme passion d'un être difficile à définir, fait donc question.

Je vais introduire le débat par une courte évocation clinique.
J'appellerai Sophie cette jeune femme, pour noter une certaine aspiration à la sagesse parce qu'il n'y a pas de prénom qui dirait mieux son attente d'un certain savoir qui pourrait donner la voie de son comportement, soit sa quête éthique. Elle est venue récemment sur les conseils de sa mère qui lui a donné mon nom. Un signifiant du transfert, comme on le voit, est : "conseillé par la mère", pour aider à résoudre une question qui est une question de femme.
Je n'ai retenu cette cure débutante que parce qu'elle est centrée presque exclusivement sur la question que nous traitons : Qu'est ce que l'amour, à côté du désir, et distinct de la jouissance ?
Son débat est cornélien et se formule de manière complexe et embrouillée. Il y a deux hommes, son mari et son amant. Il y a de l'amour pour les deux, mais ce n'est pas le même. A l'un des sommets du triangle, la question - non pas de : Qu'est ce qu'une femme ?, mais - : Que suis-je comme femme ?
Le triangle habituel de l'hystérie - un sujet, un (ou les) homme(s) et l'Autre femme - n'apparaît pas ici. Une femme et deux hommes, font signe d'une femme différente.

Elle est fille bien sûr et, en dehors de l'adresse initiale à l'analyse et à cet analyste précis, n'a que très peu dit de ses parents durant les quelques mois de séances. Disons que la configuration œdipienne n'est pas au premier plan. Elle a des enfants, ils comptent bien sûr, mais là aussi la maternité n'est pas encore venue au jour des associations. Il y a l'amour et son embarras, qui débouche sur une angoisse majeure qui l'affecte physiquement de manière intense.

Elle appartient à une famille de notables, c'est un signifiant qui compte. Il existe des disparités sociales, même si dans notre société elles sont bien moins marquées que dans d'autres. Elle a toujours été gênée par cela. L'engagement dans la vie de la cité est depuis toujours vécu par elle comme un tiraillement entre la situation sociale concrète et une certaine aspiration "politique", que je mets entre guillemets car cela la concerne quasi charnellement alors qu'elle n'est pas engagée concrètement dans un parti politique, ni même intellectuellement dans une référence politique explicite. Elle est mal à l'aise avec son origine sociale, sans doute plus marquée dans sa ville d'origine où, dit-elle, les lignes de séparation entre les groupes sociaux sont plus marquées qu'ailleurs. Disons qu'elle se sentait séparée par son origine sociale de l'ensemble des autres enfants d'origine plus modeste. Ceci est, bien sûr, l'effet de son interprétation très précoce du lien social. Comme on le voit, l'inconscient c'est le politique. Pourquoi cette précision ?

Parce que cet aspect joue un rôle dans la question de l'amour. Sophie a été, dans le passé, passionnément amoureuse à deux reprises. La disparité sociale a joué un rôle, selon elle, dans son choix amoureux et dans ses conséquences. Les deux fois son amour n'a pas reçu la réponse attendue d'une passion, sinon égale, du moins partagée. Les deux fois les hommes étaient de condition modeste, mais ne l'ont pas acceptée. On constate ici que l'amour, comme le désir, se développe dans les marges de l'ordre social entendu comme loi. Je rapproche cela d'une citation de Lacan prélevée dans le Séminaire VI : « La vérité du désir est à elle seule une offense à l'autorité de la loi »[1]. Bien sûr, le terme "loi", ici écrit en

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Editions de La Martinière, Paris, 2013, p. 95.

minuscule, renvoie à la loi commune c'est-à-dire, dans ce cas, à ce que cette femme interprète comme loi sociale, comme tradition de son milieu.
Ces échecs amoureux ne sont pas sans lien avec ses études car elle va accepter, c'est du moins ainsi qu'elle le traduit, de s'inscrire dans la tradition familiale et faire des études qui lui donneront une profession de prestige, une profession de notable même si, encore une fois, ce signifiant a peu de vigueur aujourd'hui. Les signifiants : "célébrité", ou "richesse", sont plus en vogue de nos jours. C'est au cours de ses études qu'elle rencontre son mari. Il est d'une famille de "petits bourgeois". Ce sont des signifiants délicats à manipuler car ils ne recouvrent pas un signifié bien clair. Disons que la famille de cet homme a une aspiration à la notabilité et à la tradition, sans être des possédants - comme cela est historiquement le cas dans la famille bourgeoise qui est aussi un moment de l'histoire, comme chacun le sait. C'est un homme sérieux et aimant qui a un projet pour eux, et donc pour elle. Revenir diplômé, vivre près de sa propre famille et s'installer, fonder une famille ... Ce projet s'est réalisé sans accroc. Elle a été nommée à un poste de grande responsabilité, sans être sûre que cela correspondait à son désir ni qu'elle en était capable. Elle a donc très vite demandé à travailler dans un poste moins exigeant, ce qu'elle a obtenu suffisamment tard pour, qu'entre temps, son intérêt pour sa responsabilité et son travail ne s'éveille. Encore une fois ce n'est que sa lecture. Elle obtient donc une nouvelle affectation moins délicate et, à ce moment là, l'angoisse se réveille. Elle quitte son service, mais aussi un homme qui est son subalterne. Cet homme l'aime. Elle l'avait perçu sans y porter attention tant qu'elle était en place. Sa façon d'être à son service était le signe, non pas d'une simple conscience professionnelle, mais s'adressait à elle en tant que femme. Cette idée lui vient au moment de cette séparation qu'elle a elle-même provoquée. Cet homme se déclare et, alors qu'ils ne travaillent plus ensemble, ils deviennent amant. La difficulté vient du fait qu'il ne s'agit pas d'une simple aventure, cet homme l'aime et, maintenant que la situation s'y prête, il fait assaut de son amour. L'angoisse devient maximale quand se révèle en elle la passion amoureuse, qui se manifeste par un affect dans le corps. Quelque chose envahit son corps en présence de cet homme et

aussi quand elle l'évoque mentalement. Est ce l'amour ? C'est indiscutablement une jouissance, cela éveille un désir de sa présence, mais aussi du lien qu'elle entretient avec lui. Elle a tenté de résoudre le problème en rompant avec lui, ce qu'il a accepté sans discuter étant donné la situation. Cela n'a pas résolu l'angoisse, mais l'a littéralement fait exploser et a justifié la demande d'analyse pour savoir.

Alors que je recherchais le prénom que j'allais lui donner pour vous en parler, m'était venu le mot *sapientia* qui n'est pas un prénom. J'ai pris le temps de vérifier : ce mot latin, dérivé de *sapiens*, signifie à la fois l'intelligence au sens d'un savoir qui permet de faire les choses - le savoir faire -, mais aussi le goût et enfin la sagesse, au sens cette fois de l'intelligence de la conduite. Finalement, c'est bien ce qui traduit correctement la question qui l'amène : Quel est son goût ?, Quel savoir est nécessaire pour régler la conduite ? et donc : Quel est l'être qu'il faut faire advenir ?

Lacan, dans son mouvement de construire une doctrine de la psychanalyse transmissible, commence par isoler un point. Le transfert analytique n'est pas une position duelle, mais une relation ternaire : l'analysant, l'analyste et la parole. La relation ne se réduit jamais, quels que soient les affects - voire la dimension libidinale qui peut venir infiltrer la cure - à une relation à deux. Dans le Séminaire *Le transfert*, Lacan définit la position de l'analysant (et de l'analyste) comme *insciencia*, c'est à dire un non-savoir constitué, mis en forme, comme vide au centre du savoir. Il distingue cette nescience de l'ignorance brute, celle qui n'est le moteur d'aucun savoir, et qu'il définit du terme latin *inscitia*[2].

Le début de cette cure ne se fait pas autour de la mise en forme du symptôme, mais autour de la question d'un savoir sur l'amour - dont on voit bien ici qu'il n'est pas aisé à définir, qu'il est d'une certaine façon en attente d'une interprétation, dans les limbes comme le dit Lacan à propos de l'inconscient d'avant la cure. Une dernière remarque sur cette cure avant de passer à l'exposé plus théorique. Avant de venir me voir, cette jeune femme a rencontré un autre analyste. La relation était bonne, dit-elle, mais était devenue

[2] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, p.186.

insupportable du fait d'un mutisme têtu qui lui laissait immanquablement un terrible sentiment de solitude, lequel aggravait son angoisse séance après séance. Elle avait donc, à regret, arrêté son travail devenu insupportable. Le simple accusé de réception de la formulation de sa question a suffi pour permettre à son désir analysant de se loger dans un amour de transfert, déjà là dans son cas. Il fallait une réponse, bien qu'il ne s'agissait en aucun cas de répondre à sa question à sa place. Accusé réception de la question, que ce soit celle ouverte dans le sujet par son symptôme - qui fait irruption comme vérité insue - ou bien ici l'amour, qui soulève tout autant la question de la vérité du sujet. De ce point de vue l'amour a valeur de réel tout comme le symptôme est réel, l'angoisse en est le signe. C'est l'indice du réel dans l'affaire.

Finalement : Quelle est la vérité de cet amour ? Prenons cela comme question, tout comme nous pourrions prendre celle-ci : Quelle est la vérité de ce symptôme ?

Lacan conçoit le système symbolique comme une structure ; un système qui ordonne le réel en lui donnant cette forme de structure, bien que le réel soit sans loi. Disons autrement : le langage imprime le sens sur le réel qui n'en a par lui-même. Ce dernier existe, mais ne fait pas appel au sens. Le paradoxe de la vérité réside dans le fait que c'est la dimension de la parole qui fait surgir dans le monde celle de la vérité, mais que c'est en dehors d'elle-même que cette parole cherche le signe de cette vérité. « Il n'y a rien dans le signifiant qui soit la garantie de la vérité »[3], dit Lacan. C'est à dire qu'au-delà de la vérité qui s'énonce, il y aurait le vrai qui en répondrait et qui serait réel. Mais rien n'est assuré sur ce point car la parole qui s'énonce le fait toujours dans la dimension de la vérité. Le mensonge lui-même fait appel à la vérité et c'est bien de se vouloir comme vérité qui le fait éventuellement advenir comme mensonge. C'est, comme chacun sait, une opération difficile que le mensonge et l'on prête au président Wilson, je crois, cette aphorisme : « *il est possible de mentir une fois à beaucoup de personnes, et plus longtemps à une seule personne, mais impossible de mentir longtemps à beaucoup de monde* ». Comme le dit plus sobrement Lacan : « Il faut savoir bougrement de

[3] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, *op. cit.,* p. 468.

choses pour arriver à soutenir un mensonge »[4]. La parole fait surgir la dimension de la vérité et elle n'est pas toujours menteuse, c'est à dire qu'elle ne vise pas toujours à tromper l'autre auquel on s'adresse ou soi-même. Si par exemple une personne dit : « *je t'aime* », il n'est pas sûr que ce soit un mensonge, mais il n'est pas sûr pour autant que ce ne soit pas une erreur. Si la vérité semble s'opposer au mensonge, nous savons que ce n'est pas si simple ; l'erreur s'énonce, elle, toute entière dans la dimension de la vérité. C'est bien parce qu'elle s'énonce comme vérité que c'est une erreur. Prenons un exemple simple dans un champ extérieur à la psychanalyse où les choses sont de ce point de vue plus complexes encore. Si vous dîtes que la terre est plate, c'est une erreur. Vous savez que longtemps cette vérité a prévalu. Si vous dîtes qu'elle est ronde, cela vous paraît plus juste. Ce n'est plus tout à fait la vérité pour la science d'aujourd'hui. Néanmoins, vous entendez deux choses dans cet exemple. L'erreur se transmet comme vérité et cette dernière ne sera établie que dans l'hypothèse d'un savoir absolu qui adviendrait lorsque l'erreur serait bannie. Ce savoir absolu est un concept que Lacan emprunte à Hegel pour en dénoncer le caractère illusoire. Il ne se rencontre pas dans les sciences dures qui opèrent efficacement sur le réel, malgré cette efficacité même qui pourrait alimenter cette illusion.

Dans le champ de la psychanalyse, à l'inverse, la doctrine lacanienne au moins met en lumière l'absence de savoir absolu. Il y a une béance entre la cause et l'effet. C'est lisible depuis Freud, clairement souligné par Lacan. La subjectivité qui est le champ dans lequel se loge notre pratique est là pour souligner qu'il n'y a pas un savoir établi sur le sujet. Longtemps Lacan a mis en garde contre la psychologie psychanalytique, c'est à dire la tentation d'un savoir préalable dans le champ de la pratique analytique. Freud le disait autrement mais qu'importe. C'est en référence à la pratique analytique telle qu'elle s'impose que se dégage le concept de "docte ignorance" qui est une position éthique et non un précepte. Quand Lacan dit qu'il ne faut pas comprendre, il ne fait pas l'apologie de l'ignorance - on s'en doute en parcourant l'œuvre du bonhomme. Il faut ne pas comprendre pour restituer l'articulation subjective que vous ne pouvez connaître avant

[4] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre I, *Les écrits techniques de* Freud, Paris Seuil, p. 400.

de l'avoir mise à jour, c'est à dire extraite de la parole analysante. Quand je dis que ce n'est pas un précepte, c'est pour indiquer que la règle analytique, l'association libre, détermine cette position éthique. Ce n'est pas le résultat d'une position morale. C'est un résultat de la psychanalyse elle-même comme pratique. Finalement, c'est mieux de le savoir. Ne nous éloignons pas trop.
Dans le champ de la pratique analytique : « le discours se développe - ceci est dans Freud - dans l'ordre de l'erreur, de la méconnaissance, voire de la dénégation - ce n'est pas tout à fait le mensonge, c'est entre l'erreur et le mensonge »[5]. C'est dans le registre de la méprise, du lapsus, de l'acte manqué, de la parole non convenue, de l'idée incidente ou parasite, dans le rêve - chaque fois qu'il est l'occasion de surprise, que se manifeste au mieux la dimension de l'Autre vérité que Freud nous a appris à reconnaître comme l'inconscient. Lacan nous propose alors cette formule saisissante et tellement exacte : « la vérité rattrape l'erreur au collet dans la méprise »[6]. Il reprend plus loin, dans l'évocation d'un tableau allégorique qui reste à peindre de la vérité dans la psychanalyse : « L'erreur fuyant dans la tromperie et rattrapée par la méprise »[7].

Alors, la vérité de l'amour dans tout cela ?
La question de la vérité touche en psychanalyse la question de l'être qui a structure de fiction. « C'est elle (la parole) qui est le médium fondateur du rapport intersubjectif, et qui modifie rétroactivement les deux sujets. C'est la parole qui, littéralement, crée ce qui les instaure dans cette dimension de l'être que j'essaie de vous faire entrevoir »[8].
La parole tient au langage, au système symbolique en tant qu'il existe. L'être, pour Lacan, est la fiction opérante qui surgit du fait que ça parle et, qu'éventuellement, cela fait relation de l'un à l'Autre. On ne parle que dans la fiction d'être entendu. Cela rate toujours d'une certaine façon, mais c'est le support de la parole chaque fois qu'elle s'adresse. De ce fait, l'amour est de l'Autre et a le plus grand rapport au langage, au symbolique. Une autre citation : « L'Amour se

[5] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre I, *Les écrits techniques de* Freud, Paris Seuil, p.291.
[6] Lacan J., *Ibid.,* p. 292.
[7] Lacan J., *Ibid.,* p. 302.
[8] Lacan J., *Ibid.,* p. 303.

distingue du désir, considéré comme la relation limite qui s'établit de tout organisme à l'objet qui le satisfait. Car sa visée n'est pas de satisfaction, mais d'être. C'est pourquoi on ne peut parler d'amour que là où la relation symbolique existe comme telle »[9]. Lacan propose là une définition de l'amour qui satisfait particulièrement au transfert. L'amour se dirige vers l'être de l'autre[10], celui qui est aimé, mais aussi, dans le même mouvement, fait exister l'Autre écrit avec un grand A, support du médium de la parole. L'amour est réciproque et attend un gain d'être. Cela ne doit pas être confondu avec l'amour narcissique qui vise à capturer l'autre dans soi-même, dans soi-même comme objet[11]. Cela ne veut pas dire, bien sûr, que ces deux dimensions ne peuvent coexister, mais elles doivent être distinguées dans la pratique analytique où prévaut la dimension du transfert. C'est le transfert qui permet à Lacan d'isoler cette modalité spécifique de l'amour et l'on voit bien que c'est de la pratique analytique que cette définition est extraite.

D'un côté il y a le corps vivant, lieu de la jouissance ; de l'autre il y a l'être, fiction liée au langage. La somme des deux constitue ce concept lacanien bien plus tardif, le *parlêtre*, qui inclut les deux dimensions. Entre le corps et le *parlêtre* il y a la dimension de l'amour, lequel modifie la jouissance du corps lui-même. De ce point de vue, le désir est une conséquence de l'amour, si nous considérons que c'est par l'effet de l'amour que le corps est discrètement déplacé dans la dimension du désir et que de dernier est un effet de la rencontre entre le corps vivant et l'Autre. « Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir »[12].

Les trois passions de l'être.

A partir de sa conception de l'être, Lacan va définir trois passions : l'amour, la haine et l'ignorance. Il appelle à concevoir un plan : la surface du réel tout simple. Au plan inférieur, vous pouvez facilement imaginer une pyramide inversée à trois côtés, et donc trois arêtes.[13]

---

[9] Lacan J., *Ibid.,* p. 304.
[10] Lacan J., *Ibid.,* p. 305.
[11] Lacan J., *Ibid.,* p. 304.
[12] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p.209.
[13] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre I, *Les écrits techniques de* Freud, Paris Seuil, p.297.

Elle admet une surface qui est sa base, mais qui se situe au dessus, puisque la pyramide est inversée. Cette pyramide admet une construction, une deuxième pyramide, qui est en miroir par rapport au plan du réel tout simple ! Cette pyramide supérieure se construit dans la cure, c'est elle qui permet de constituer la base de la pyramide inférieure, comme être ou néant selon le point de vue où l'on se place. Comme néant, si nous admettons quelle est la base de la pyramide qui est à construire ; comme être si nous considérons qu'elle est l'empreinte sur la surface du réel de la pyramide inférieure. La cure, dans son déroulement, permet de mettre à jour le reflet de la pyramide inférieure, de la faire advenir. Sur la surface du réel, pas de passion ; le réel tout simple, encore une fois. Qu'est-ce exactement ? Peut-être la simple hypothèse d'un corps vivant, encore indemne de toute relation au langage. Par contre, les trois faces de la pyramide sont à entendre comme mettant en relation les trois registres du *parlêtre*.

- A la jonction du symbolique et du réel : l'ignorance. Comment l'entendre ? Lacan ne le dit pas explicitement. Je propose : cette passion de l'ignorance, provient de ce que le symbolique, pour l'être parlant, s'interpose entre lui et le réel. C'est une passion qui s'impose à lui du fait qu'il s'accroche au langage.
- La deuxième passion est la haine, à la jonction de l'imaginaire et du réel. La haine trouve son ressort dans le stade du miroir ; c'est par là qu'elle est imaginaire. La destruction imaginaire de l'autre, conçu comme rival, débouche sur la haine qui veut l'abaissement et la négation de l'être de cet autre, jusqu'à sa disparition. On sait l'effet de la haine de l'autre dans le réel ; sa mort même, pouvant ne pas suffire, l'effacement de son être peut être envisagé. Nous en avons des exemples, hélas ! Comme on le voit, la haine a une carrière sans limite chez l'humain et cela tient au langage. Si l'agressivité est possible chez tous les animaux, toutes espèces confondues, la violence qui trouve son ressort dans la haine est une spécificité humaine. L'homme est une bête féroce, si l'on tient compte de l'étymologie du mot : il renvoie à l'orgueil qui connote la dimension imaginaire du terme (moi contre l'autre) et à la cruauté, en écartant le sens plus récent dans la langue qui est sauvage, attribué de ce fait souvent aux animaux.

- La troisième passion est l'amour, à la jonction de l'imaginaire et du symbolique. La racine imaginaire de l'amour c'est l'assomption jubilatoire du stade du miroir : aimer son image et la vouloir aussi aimable. Le versant symbolique de l'amour, nous l'avons vu, c'est vouloir l'être de l'autre, son développement, à l'inverse de la haine.
La cure permet de mettre à jour la pyramide positive d'un être en quelque sorte en attente, mais dont il faut souligner que les arêtes sont déjà en place. Ce n'est qu'une figure, bien sûr pas la seule que Lacan construira pour rendre compte de ces phénomènes.
L'amour, comme passion de l'être, ne se réduit pas au sentiment amoureux qui peut être éprouvé comme tel, méconnu ou - comme dans le cas évoqué - problématique. C’est une passion fondamentale. Cette passion fondamentale a un rapport avec la primitive aliénation du parlêtre au langage. Si l'animal est capturé par le langage il va aimer être et, peut-être même, soutenir l'être de l'Autre. « L'Autre n'existe pas », dit Jacques-Alain Miller, mais le névrosé va le faire exister en l'aimant. D'une certaine façon le Nom du Père, comme symptôme du névrosé, c'est aimer le Père (j'ai mis une majuscule) comme on aime une garantie dans l'Autre. "D'une certaine façon", vous entendez que l'on peut assez facilement s'écarter de la référence imaginaire de l'Œdipe en conservant sa structure : le névrosé est celui qui constitue une garantie dans l'Autre en l'aimant. C'est bien sûr une figure de Dieu, que nous écrivons avec une majuscule, mais nous pouvons aussi adopter la formule plus générale de Jacques-Alain Miller, aimer l'Autre pour le faire exister, rendre consistant son être. Le versant imaginaire de l'amour n'est pas moins sous la dépendance de cette passion fondamentale puisque, si l'humain aime son image, c'est parce que l'Autre la lui présente comme représentation aimable. Il y a sur ce point intrication du symbolique avec la racine de l'imaginaire tel que Lacan le définit, comme reposant sur ce stade premier du miroir. La clinique nous montre que cette image narcissique ne tient pas toujours, que l'unité spéculaire n'est pas toujours garantie et que, parfois, l'image spéculaire s'efface pour dévoiler le déchet que peut être l'humain.
Le développement de la haine n'est pas sans rapport non plus avec cette passion fondamentale qu'est l'amour, dans la mesure où c'est bien l'importance de cette image aux yeux de l'Autre qui fait que le

sujet peut la défendre contre la menace que le petit autre vient faire planer sur elle. La lutte de pur prestige qu'évoque Lacan entre moi et l'autre est bien liée à l'importance accordée à l'image. Dans le fond, la querelle imaginaire est narcissique. Là aussi, la clinique est démonstrative. Combien de positions subjectives ne font que témoigner d'une position de défense du moi qui donne à la personnalité sa tonalité paranoïaque. Il ne s'agit pas du registre de la psychose, mais du moi en tant qu'il s'érige comme mode d'être et qu'il est l'instrument de la méconnaissance.

Partant de cette définition de l'amour comme passion de l'être, nous pouvons redéployer la question du désir et de la jouissance. L'être parlant trouve, par son inscription dans l'Autre, la voie de son désir. Reportons cela sur le graphe du désir pour essayer d'en saisir l'articulation[14]. La passion fondamentale intervient dans l'accrochage du sujet à la chaîne signifiante dont il attend la situation de son être. Il rencontre dans l'Autre, trésor du signifiant, un au-delà qu'est le désir. Son être qui attendait de prendre consistance de signifiant va, dès lors, s'articuler dans le registre de la demande *à* et *de* l'Autre, qui implique le désir. L'amour est un en deçà de la demande ; le désir son au-delà. C'est primitivement comme objet qu'il s'engage dans le registre du désir de l'Autre, un : *Que me veux-tu* ?, qui est un au-delà de l'inscription signifiante. Les pulsions, écrites par Lacan $ <> D, disent comment le registre pulsionnel vient ici à la même place que le trésor des signifiants. C'est donc un analogue de grand A.
Le désir comme identification vient, lui, à la place de l'image spéculaire comme primitive identification. La rencontre de l'Autre s'accompagne d'une dialectique avec la question du désir, qui génère le catalogue pulsionnel, le repérage sur le désir de l'Autre et la genèse du désir du sujet. Faute de rencontrer dans l'Autre le signifiant du désir, il se heurte à ce que Lacan précise à cette époque comme le signifiant d'un manque dans l'Autre S(Ⱥ). Le phallus, qui est le signifiant spécifié par Lacan comme signifiant du désir, est à situer sur ce trajet. Disons, pour renvoyer le développement à plus tard, qu'il n'est pas indicateur d'un signifié rigide. Le désir est donc

[14] Lacan J., *Ecrits*, Paris Seuil, 1966, p. 817. Et bien sûr : *Le Séminaire,* Livre VI, *op, cit .,* p. 337.

une conséquence de l'amour comme passion de l'être. Son caractère fuyant sous la saisie tient à ce que si le phallus est le signifiant du désir en tant que manque à être, il n'est pas plus que le signifiant du sujet défini dans l'Autre, malgré l'Œdipe. Nous avons donc un manque de signifiant dans l'Autre pour désigner le sujet ; la ligne qui vise, à l'étage inférieur du graphe, l'Idéal dans l'Autre, ne rencontre pas une réponse satisfaisante.
Le désir, comme soutient de l'existence, ne trouve pas non plus dans l'Autre sa définition, mais rencontre S(Ⱥ). Le fantasme, réponse inconsciente du sujet est, comme on le constate sur le graphe, un soutient du désir. La pulsion elle-même est une modification de la jouissance du corps vivant et c'est pourquoi, dans son graphe, Lacan l'inscrit comme un poinçon entre le sujet du signifiant et la demande. La pulsion est déjà mise en forme de la jouissance du vivant, c'est un effet sur le corps du signifiant, dans cette lecture au moins.

Revenons à notre cas clinique. Le mari de Sophie est un choix justifié. Il présente les qualités d'un homme, d'un mari et d'un père. De surcroit, il est considéré comme aimant et désirant. Il est donc tout à fait aimable. Le conflit qui nait chez cette femme, tient à la manifestation d'une jouissance Autre en présence d'un autre homme. Celle-ci lui paraît paradoxalement étrange, parce qu'inexpliquée, mais aussi familière et intime. Comme elle le dit, ce qu'elle éprouve est : sa « *part de* vivant ». Cela ne veut pas dire qu'elle se sente morte avec son mari, mais que l'amant éveille en elle une jouissance supplémentaire qui apparaît comme un gain d'être dans son discours. Il éveille une passion qui tient au corps dans son entier - elle le décrit assez bien - et qui lui fait entrevoir une féminité qu'elle reconnaît comme sienne propre. Je reprends ici ce que j'ai dit plus haut : cet amour apparaît comme réel au sens où il s'impose à elle comme symptôme, qu'il inclut une part de non-sens et qu'il existe au- delà de ce qui le justifie. Comme c'est une cure débutante tout n'a pas été dit bien sûr sur cet amour, même s'il apparaît que le statut social de l'amant joue un rôle dans le choix d'objet d'amour. Ce qui est certain par contre, c'est qu'il est en relation avec un gain d'être pour elle qui entraîne un déplacement de son désir et la manifestation d'une Autre jouissance.

Philippe De Georges

Un amour authentique

Pour conclure mon parcours de l'année, je vous propose de ramasser quelques thèses que j'ai soutenues ou que je soutiens, à propos de l'amour. Vous voudrez bien entendre le mot thèse dans sons sens le moins fort, comme autant de points de vue. Disons que je prends ici l'amour comme on le ferait d'un solide que l'on examine sous ses différentes facettes.

Ou bien, ou bien

Voici ma première thèse :

Soit l'amour n'est qu'un mot ou, pour le dire autrement, une illusion, une baudruche, une apparence fallacieuse. Il serait alors impérieux de convenir de bannir ce mot de notre vocabulaire, de le laisser aux ignorants, aux marchands de poudre aux yeux et de ne plus en user pour parler de nos sentiments.

Soit l'amour est autre chose qu'un mot, c'est à dire que ce mot a des attaches dans la vie, dans ce que nous vivons, ce qui nous agite et qui nous lie à autrui. Autrement dit, dans ce que notre jargon appelle la jouissance, comme réel du vivant. Et alors, si l'amour s'ancre dans cette réalité humaine, il mérite que nous nous en préoccupions.

Disons que c'est ma thèse. C'est même la conclusion à laquelle nous a conduit mon exposé précédent : l'amour s'enracine dans l'appel qui part du vivant, qui est appel pour sa propre vie. L'amour vient de la chair et s'adresse à ce qui y répond. Il s'adresse, dans toute demande, à l'Autre et il est un effet de ce qu'il y a de l'Autre pour nous ; un Autre qui peut manquer, qui peut être absent ou se refuser à nous. L'amour se fonde dans le manque du sujet et dans le manque de l'Autre ; le manque dans l'Autre, l'Autre qui manque.

Cette cause première de l'amour, cette source – c'est là encore ce que mon précédent exposé m'impose –, est l'Autre primordial dont le nom courant est la mère ; la mère toujours recommencée, comme n'a pas dit le poète, Autre incarné de la satisfaction et de l'insatisfaction des besoins, de « l'événement de satisfaction » et de « l'événement

de souffrance »[1]. D'où le constat indépassable et terrible que cette figure incarnée, qui est aussi la source du langage, hante tout amour ultérieur et toute possibilité d'aimer.
Freud le dit à sa manière quand il note que la résolution de l'Œdipe est le détachement, la séparation, la coupure d'avec la mère de l'origine, mais que cet attachement premier laisse comme trace ce qui, dans nos relations ultérieures, caractérise « le courant tendre ». Une fois la libido retirée de l'objet incestueux interdit, reste son ombre portée sur nos objets d'amour. C'est ce que dit Lacan, pour qui une femme n'entre dans la relation sexuelle que « *quoad matrem* » et pour qui « la mère reste contaminer la femme pour le petit d'homme»[2]. L'amour est le nom de ce reste ou, sinon, sa nostalgie. D'où le sentiment commun qu'il n'y a d'amour qu'impossible. C'est que l'amour est l'ombre de cet objet, irrémédiablement perdu. Dans les tableaux de Giotto et de certains primitifs, comme le souligne Rainer Maria Rilke, l'arrière-plan est souvent un fond d'à-plat doré sur lequel les scènes se détachent et s'inscrivent. L'amour est cet arrière-plan toujours là, dans ce que nous vivons de plus intense ; c'est l'arrière-pays, aux couleurs de l'objet perdu.
D'où une nouvelle proposition que je vous fais. Au début de l'année, j'ai avancé que la jouissance est de l'Un, l'amour de l'Autre et que le désir a un pied dans l'Un et un pied dans l'Autre. Je propose à présent de dire que l'amour a rapport à l'impossible (par son objet perdu), le désir au contingent (par son objet toujours fuyant) et la jouissance au nécessaire (par sa coextensivité avec la vie).

Amour de transfert

Une voie solide, pour établir une théorie de l'amour, est de se référer à l'expérience du transfert. C'est ma deuxième thèse.
Lacan est explicite : le transfert est un amour authentique (notons que la haine de transfert l'est aussi). Le transfert s'origine en effet pour lui dans un manque, le manque à être du sujet qui concerne la question du désir, de ses butées et de sa cause opaque. En ce sens, il s'agit ici d'un amour qui est foncièrement étranger au narcissisme.

---

[1] Tirés de deux chapitres essentiels de Freud S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *La naissance de la psychanalyse*, 1895, Paris, PUF.
[2] Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits,* Seuil, 2000, p. 532.

L'amour de transfert est adressé (Lacan soutient qu'on devrait dire : « J'aime à vous »). Partant de l'expérience de son manque, le sujet vise une personne que Lacan désigne comme le « sujet supposé savoir ». Il faut ici donner tout leur poids aux termes de supposition et de savoir, car c'est bien un savoir qui est visé dans l'affaire. Cette personne à qui l'on s'adresse est impliquée dans le processus en raison d'un signifiant. Un signifiant *quelconque*, mais *distingué*, le signifiant du transfert. Elle est aimée parce que ce savoir lui est supposé : ce qui la rend aimable, c'est la supposition du sujet que cette personne dispose en elle d'un savoir qui manque au sujet et qu'il recherche : un savoir sur ce manque, précisément, et sur la cause de son désir. Toute l'opération analytique consiste dans la révélation de ce que l'analyste, support de ce transfert, est mis par le dispositif à la place de la cause du désir du sujet. Or, ce que cette théorie du transfert[3] révèle est entièrement valable pour l'amour *en soi*. L'objet aimé est élu sur un trait, un signifiant quelconque mais distingué, généralement opaque et méconnu du sujet, qui le fait « homme de paille » de la cause du désir.

Cette supposition est une méprise. D'où la part d'illusion que comporte l'amour… et le risque douloureux de la désillusion : c'est lui, c'est elle, c'est vraiment lui/elle.

On sait que la fin de l'analyse produit une *désupposition* du savoir prêté à l'analyste et, du même coup, un désinvestissement de la relation analytique. Le sujet analysant est aussi frappé que l'analyste : il éprouve alors ce que Lacan appelle une destitution subjective ; la vérité qu'il découvre sur lui-même le vide en tant que sujet ; d'où le vécu volontiers dépressif – ou maniaque, au contraire – de ce moment. Il y a là évidemment une différence notable entre l'analyse et l'amour. Sauf erreur de l'analyste, comme dans le traitement de Sabrina Spielrein par Carl-Gustav Jung. Car l'analyste *sait* cette méprise, sait qu'il n'est que supposé contenir ce savoir et l'agalma du sujet, la cause de son désir. Alors que l'aimé (comme l'aimant) est *pris* dans la méprise qui est partagée. L'aimé est capté par le mirage de l'aimant. Il ne demande pas s'il est vraiment, lui-même et en personne, l'idole du culte que l'on rend à l'amour. C'est

[3] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre VIII*, Le transfert*, Paris, Seuil.

ce dont l'analyste est prémuni, sinon s'il est infatué ou s'il cède (en raison de son propre transfert sur l'analysant) à *la confusion des sentiments*[4] : car être *à la place* de la cause du désir d'autrui n'est pas être cette cause… Vous comprenez ici au passage la nécessité de la cure personnelle de l'analyste, et celle de la pratique du contrôle[5] comme des reprises de cure.

Contingence de l'amour

L'amour est contingent. C'est ma troisième thèse.

Il procède d'une rencontre. Il fait événement et produit une déchirure dans l'*automaton*. En ce sens, il est inattendu et imprévisible.

Que ce soit un événement implique qu'il soit en rupture, en discontinuité avec le cours de la vie, sa monotonie, son caractère prévu et raisonnable. Comme tel, il procède de l'aléatoire et il est indéterminé. Du même coup, il ne procède d'aucun calcul, d'aucune préparation, d'aucune décision ou acte de volonté. Ce n'est pas un acte, au sens où c'est bien une passion, au double sens où il est subi et où le sujet le subit. Ça lui vient du dehors. Le paradoxe est que l'amour a en même temps la structure d'un acte, au sens où il y a vraiment un avant et un après et où le sujet est radicalement changé par cette expérience.

Cette affirmation va à l'encontre du discours de Socrate et d'une certaine logique reprise par Freud, qui mettent au contraire l'accent sur le "déjà-là", le "de tout temps" de cette rencontre qui ne serait que "retrouvaille" d'une relation archaïque, en attente de réalisation actualisée. L'objet amoureux n'est alors que la *mimésis* de l'icône préexistante dans le sujet, au même titre que l'Idée, transcendante et éternelle. C'est d'ailleurs ce que le discours amoureux reprend volontiers à son compte : « *Nous étions faits l'un pour l'autre ; c'était écrit de toute éternité* ». La version freudienne de cela est illustrée par Freud à propos de la rencontre amoureuse de Goethe avec la nourrice d'enfant, écho du narcissisme profond de Goethe enraciné dans l'amour maternel.

---

[4] Zweig S., *La confusion des sentiments*. 1927.

[5] Miller J.-A., L'orientation lacanienne, *«* Cause et consentement », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, 1987-1988, inédit, leçon du 16 décembre 1987.

Cette idée de retrouvailles s'étaye sur ce que j'ai dit dans ma thèse numéro 1, à savoir que la source de tout amour est dans le souvenir de l'objet aimé primordial.

Narcissisme

La part narcissique de l'amour mise en avant par Freud, pour qui il est l'essence même de la chose, ne peut être écartée. Lacan la reprend à son compte au premier temps de son enseignement et la délaisse plus tard, quand il fait de l'amour une affaire de parole et de symbolique, au fondement du pacte langagier. Il y a une évidence narcissique dans la phénoménologie élémentaire du sentiment amoureux : qui ne reconnaît (du dehors !) que l'objet aimé est surévalué ? Freud parle de sa surévaluation sexuelle. Il est idéalisé ; il est identifié à l'idéal du sujet lui-même. Lacan montre que ce processus vaut d'ailleurs autant dans la haine et dans le geste criminel, où le sujet se frappe lui-même dans son idéal extériorisé (le cas Aimée). Cet idéal n'est pas seulement la forme sous laquelle l'autre m'est aimable, mais bien au moins autant la forme sous laquelle je me juge aimable moi-même. Ainsi Sabina Spielrein voit dans Jung Siegfried, le héros de Wagner et de la légende, et Jung voit en elle l'*anima* féminine par essence, ce qu'il appelle *La Juive*. C'est cette capture imaginaire réciproque, ce délire à deux, qui fait le drame de cette cure. L'erreur est fondée dans le fait que Jung n'est pas analysé alors. Sa haine à l'égard de Freud s'origine pour une part dans le fait que celui-ci est appelé en place de recours ou d'arbitre par la jeune analysante et qu'il intervient pour essayer – sans succès - de combattre la confusion des sentiments entre la patiente et le médecin, voire qu'il attaque franchement le transfert de Sabina (« *Nous sommes juifs. C'est un Goy. Ils ne nous veulent jamais du bien »,* etc.)

La survalorisation de l'objet aimé produit en retour deux effets d'apparence contraire sur le sujet. Il s'abaisse et s'humilie, comme le fait l'adorateur devant son Dieu ou son idole (« *Seigneur, je ne suis pas digne de vous recevoir* ».) Il est indigne de tant de grâce. C'est la voie du masochisme de l'aimant, comme dans *La femme et le pantin*, de Pierre Louÿs, dont Buñuel a tiré le film *Cet obscur objet du désir*. C'était aussi le thème du film *L'ange bleu*, avec Marlène Dietrich,

dont Cocteau disait que le nom « commence comme une caresse et finit comme un coup de trique ». Mais en même, temps, l'aimé est élevé lui-même par la hauteur de son icône, par la magnificence du Très-Haut qui produit sur lui, à l'occasion, l'inflation du moi et l'exaltation de l'ego.

An-ti-so-cial !

Je scande ça comme dans la chanson. L'amour est encore antisocial et transgressif. Antisocial, parce qu'il va contre les conventions, les usages et les normes ; l'institution et l'ordre. C'est l'argument de Montaigne contre le mariage d'amour : ne pas mélanger les sentiments et la gaudriole aux affaires institutionnelles sur lesquelles repose la société tout entière, l'échange et la transmission des biens, la pérennisation de la vie et l'éducation des générations futures. Et c'est à contrario l'argument des mariages arrangés de tout temps et en tous lieux. Freud soutient cela avec des raisons tirées de sa théorie libidinale : le lien social plonge ses racines dans l'énergie libidinale, à condition que celle-ci, force d'union et créatrice de lien, soit mise au service du groupe et non pas cantonnée au couple des amants. Tout ce que ceux-ci utilisent d'Eros est distrait de *l'affectio societatis* et le couple est un isolat qui fonctionne contre le groupe.

Transgressif, parce que l'amour ne dépend pas des règles et des lois, mais tend au contraire à les prendre à rebours. L'amour va contre le nom-du-père !

Les deux grands thèmes littéraires et poétiques que sont *Tristan et Iseult* d'une part et *Roméo et Juliette* de l'autre, l'illustrent magistralement. Les deux premiers vont contre les liens sacrés du mariage et les lois de la monarchie comme de l'Eglise. Leur relation est adultère voire incestueuse, Marc étant à la fois l'époux d'Iseult et le père adoptif de Tristan. Quant à Roméo et Juliette, ils ne s'unissent que contre le nom-du-père qui règle les alliances, soit ici le partage sans nuance entre Montaigu et Capulet, c'est à dire Guelfes et Gibelins, partisans de l'Empereur et partisans du Pape.

Amour versus bonheur

L'amour n'est pas une promesse de bonheur. Le dire ainsi est une version euphémisée du dit poétique : « *Il n'y a pas d'amour*

heureux ». Le bonheur ne fait pas partie du programme amoureux, ou seulement "un instant". C'est Tristan, c'est Juliette. C'est la Princesse de Clèves, Emma Bovary, le Rouge et le Noir, La Chartreuse de Parmes, Anna Karénine et Werther ! La transgression et la tendance antisociale amènent en retour la punition de ces "destins funestes" venant de l'Autre social, et – comme le montre magistralement Denis de Rougemont – rejoint la pulsion de mort.
Cette disjonction de l'amour et du bonheur est telle qu'elle interroge : est-ce la mort, en fin de compte, à travers la souffrance et le désespoir, qui est la clé cachée de l'amour ? Y a-t-il une affinité profonde entre cette version d'Eros et Thanatos ? Cette idée heurte un lecteur freudien naïf, pour qui Eros et Thanatos sont fondamentalement antagoniques. Et pourtant, le mythe est explicite sur ce point. Relisons Balthasar Gracian, *El despeñadero de la vida*[6]:
- « *Tu as troqué ton arc avec la mort. Depuis, le nom d'amour ne t'est pas donné à cause du mot aimer, mais à cause du mot mourir, faisant de l'amour et de la mort une même chose. Tu ôtes la vie, tu voles les entrailles, tu dérobes les cœurs* ».
A notre question, Denis de Rougemont répond[7] : cette affinité tient à la fois à la dimension narcissique de l'amour (au contraire du désir) et à la part masochiste de la jouissance à l'œuvre, dont la force est inversement proportionnelle à la satisfaction sexuelle associée. Le narcissisme en effet, (voire son *Introduction*, chez Freud, comme le mythe) a une dimension mortifère majeure, que Lacan reprend dans l'expérience du miroir.

La nécessité qu'amour et désir sexuel soient liés dans l'expérience amoureuse est mise en évidence à contrario par les effets ravageants et pathologiques de leur déliaison. C'est ainsi que Lacan soutient que, dans la version chrétienne de l'amour, le rejet du sexe produit le retour de celui-ci sous les auspices de la souffrance et de la mort (ce qui est rejeté du symbolique fait retour dans le réel). Ce retour conduit alors à une passion masochiste, qui prend à l'occasion la forme d'une identification sacrificielle au Christ.

---

[6] Gracian B., *Le Criticon, L'homme détrompé*, 1° partie, chapitre IV.
[7] Rougemont (de) D., *L'amour et l'Occident*.

Conversation de clôture

Chantal Bonneau

La jalousie féminine

J'avais abordé, lors de la séance précédente la question de la jalousie de façon générale, mais les deux exemples que j'avais pris, l'un chez Robbe-Grillet, l'autre chez *Hamlet*, étaient des hommes. Aujourd'hui je voudrais traiter une question restée dans l'ombre : celle de la jalousie féminine. Partons de Freud.

Pour Freud, les femmes seraient plus jalouses que les hommes. « Je pense qu'elle (la jalousie) joue un rôle bien plus grand dans la vie psychique de la femme, parce qu'elle tire un énorme renforcement de l'envie du pénis »[1]. Il reprendra la même phrase, en ajoutant « l'envie et la jalousie », dans son texte sur la féminité paru en 1933. Cela s'inscrit donc du côté du manque à avoir.

Lacan dit les choses autrement : « il est dans la nature d'une femme d'être jalouse, dans la nature de son amour »[2].

La psychanalyse fait de l'envie, *l'invidia,* une relation duelle et imaginaire, où la fonction du regard est centrale. L'envie fait pâlir le sujet « devant l'image d'une complétude qui se referme »[3]. La jalousie porte sur la perte d'un objet aimé au profit d'un rival et elle suppose la triangulation. S'il y a une part supplémentaire d'envie chez la femme, c'est une conséquence du manque phallique qui relève du *Penisneid.* La fille envie au garçon l'organe, l'objet qu'elle suppose être une plus grande source de plaisir. L'envie serait donc liée à l'insupportable du manque. Cependant, la castration que la petite fille suppose infligée par l'Autre (la mère qui ne lui a pas donné le phallus) ne l'affecte pas, elle n'est pas concernée par l'angoisse de castration. La menace qui pèse sur elle n'est pas tant de perdre le phallus qu'elle n'a pas, que la menace de perdre l'amour. Cela

---

[1] Freud S., « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes », *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1982, p. 128

[2] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XXI, *Les non-dupes errent*, leçon du 11 juin 1974, inédit.

[3] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 106.

expliquerait pourquoi les filles sont plus jalouses que les garçons. La perte d'amour a pour elles la valeur d'une castration, de menace qui porte atteinte à leur être même : il faut être aimée pour être. Pour Freud, la jalousie est la perte - réelle ou supposée - de l'objet d'amour au profit d'un rival. C'est, dans le domaine de l'amour, la jalousie amoureuse. Elle touche à la sexualité et au narcissisme. Ce qui est en jeu c'est le rapport au phallus. Le *penisneid* correspond à la convoitise d'un objet de jouissance supposé à l'autre. Plus tard, on passera de l'organe à son concept dans l'inconscient et aux « équivalences symboliques ». C'est le manque du phallus qui est en jeu. Lacan a donné très tôt dans son enseignement un éclairage sur l'envie et la jalousie. C'est l'envie qui fera la base de la constitution du sentiment de jalousie. L'*invidia* est : « Ce moment où s'achève le stade du miroir [inaugure], par l'identification à l'*imago* du semblable, et le drame de la jalousie primordiale […]»[4]. Elle trouvera à se préciser avec le complexe d'intrusion. Lacan le pose comme ce qui surgit quand le sujet « se connaît des frères »[5]. Il écrit que la jalousie infantile a frappé les observateurs et nous rappelle les paroles de Saint Augustin : « J'ai vu de mes yeux, dit Saint Augustin, et bien observé un tout-petit en proie à la jalousie : il ne parlait pas encore et il ne pouvait sans pâlir arrêter son regard au spectacle amer de son frère de lait. (*Confessions*, **I**, VII) »[6]. La jalousie porte donc sur la perte d'un objet aimé au profit d'un rival et elle suppose la triangulation. Il n'y a pas d'amour sans haine et, pour rendre compte du concept d'ambivalence freudien et inscrire dans le signifiant la présence de ce drame subjectif, Lacan crée ce néologisme *d'hainamoration* qui lie la question de l'amour et du savoir[7]. En effet, l'analyse nous apprend qu'il n'y a pas d'amour sans haine et ne pas connaître la haine, c'est également ne pas connaître l'amour et être du côté d'un « *je n'en veux rien savoir* ».

---

[4] Lacan J., « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du *Je* », *Écrits*, Seuil, 1966, p. 98.
[5] Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 37.
[6] Lacan J., *Ibid.*
[7] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1972-1973, p. 84.

Nous pouvons ranger sous le concept *invidia*-jouissance, la relation qu'ont certaines femmes avec leur partenaire porteur du pénis. Il ne s'agit pas d'une jalousie sexuelle, mais d'une rivalité avec l'homme, qui implique de châtrer sans cesse le partenaire viril. La haine jalouse qui en résulte, Lacan la nomme ici « *jalouissance* »[8]. Elle est directement en lien avec l'envie et se présente comme un mixte de jalousie de la jouissance de l'autre et du plus-de-jouir, dont Lacan dira que ce n'est pas une jalousie ordinaire car elle apparaît chez le sujet dans son rapport à un autre qui semble connaître une jouissance qu'il ne peut absolument pas appréhender[9].

Avoir et être

Entre l'homme et la femme la question tourne autour de **l'avoir** et l'**être** à propos du phallus. Le phallus est un signifiant localisé dans le corps sexué. Comme l'écrit J.-A. Miller : « d'un côté : il y a – de l'autre côté : il n'y a pas ». « […] C'est pour être le phallus, c'est-à-dire, le signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs dans la mascarade. C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée »[10].

La mascarade

Jeu de cache-cache avec le phallus qui doit à sa nature de signifiant d'apparaître et de disparaître et produit des effets de substitution (Cf. « La belle bouchère » qui montre une jalousie par identification hystérique. Elle s'identifie à l'homme, pour poser sa question sur l'autre femme. Mais cette question prend la forme d'interroger le désir du mari pour une autre. C'est une interrogation jalouse.) La jalouse hystérique vise la femme à travers l'homme. Elle incarne plutôt une question sur la femme comme objet α de l'homme, dans le fantasme masculin.

---

[8] Lacan J., *Ibid.*, p. 91.

[9] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 278.

[10] Lacan J., « La signification du phallus », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 694.

Que demande la femme ?

Pour l'homme, le désir passe par la jouissance par le biais du plus-de-jouir, α. Pour la femme, le désir passe par l'amour, mais l'Autre doit être privé de ce qu'il donne. Il y a donc une condition de castration portée sur l'homme (« amant châtré »), il y faut une annulation de l'avoir[11]. Lacan nous le dit : « ce n'est pas d'avoir une satisfaction, c'est d'avoir ce qu'elle n'a pas », soit le phallus. « Elle demande de l'avoir à la place où elle devrait l'avoir si elle était un homme »[12]. Ce phallus qu'elle n'a pas, elle l'est symboliquement, pour autant qu'elle soit l'objet du désir de l'Autre. Cette position spécifique de la femme lui est inconsciente. Elle ne vaut que pour l'Autre, le partenaire. Le paradoxe c'est que, dans l'inconscient, à la fois elle l'est et elle l'a – mais elle ne le sait pas, sinon par son désir. Elle trouve à mettre dans des équivalents phalliques tous les objets qui peuvent se séparer d'elle, en premier lieu : son produit infantile qui prend la fonction d'objet du désir. « En tant qu'il se fait objet d'amour, le sujet, la femme en l'occasion, voit dans ce reste ce qui est en elle le plus essentiel. Et c'est pourquoi elle accorde tant d'importance au désir de son partenaire »[13]. Au-delà de toutes les sublimations de l'amour, le désir a rapport à l'être. Le sujet n'est plus que le signe de petit α comme reste signifiant des rapports avec l'Autre. C'est à ce petit α que la femme attachera la valeur de preuve dernière que c'est bien à elle que l'Autre s'adresse[14].

L'homme peut bien l'aimer avec toute sa tendresse, il n'en reste pas moins que s'il désire une autre femme, pour son soulier ou le bas de sa robe, elle sait que c'est là l'hommage à l'être.

L'exigence de fidélité

Avant de parler de la jalousie, Lacan parle de « l'exigence de fidélité de l'Autre »[15], puis de « l'exigence de l'amour ». Il dit dans *L'étourdit* :

---

[11] Miller J.-A., « Un répartitoire sexuel *», La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°40, janvier 1999, p. 12.

[12] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de La Martinière/Le Champ freudien, 2013, p. 529.

[13] Lacan J., *Ibid.,* p. 531.

[14] Lacan J., *Ibid.,* p. 531.

[15] Lacan J., « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 734.

« c'est comme la seule qu'elle veut être reconnue »[16]. « Du côté féminin de la sexuation, la croyance en la femme peut prendre la forme d'être la *seule* femme pour un homme. La seule, veut souvent dire la seule dans la vie amoureuse de l'homme, mais pas seulement. Au-delà de l'exigence d'unicité de la jalousie féminine, la *seule* peut prendre la forme d'être la seule à vraiment le comprendre, […] le glissement est toujours possible de la seule à l'unique »[17].
A la différence de Freud, Lacan ne fait pas porter cette exigence de fidélité ou d'unicité sur un manque, le *Penisneid,* mais sur une positivité, celle de la jouissance féminine. La spécificité de la jouissance féminine exigerait la fidélité qui pourrait fonder la jalousie.
En 1958, la thèse de Lacan s'appuie sur la « duplicité du sujet féminin, duplicité de l'amour et du désir, dont un seul homme est le support, mais qui n'est pas aimé là où il est désiré, ni désiré là où il est aimé. Elle désire le pénis fétichisé du partenaire tandis qu'elle aime en lui l'autre châtré, « amant châtré » ou « homme mort » « victime de la castration ». Or, la jouissance féminine est conditionnée par l'adoration de cette figure, en arrière de laquelle se profile le lieu de la loi paternelle. Ce n'est donc pas l'infidélité « constitutive de la fonction masculine », celle qui fait qu'un homme désire ailleurs que là où il aime, une girl-phallus distincte de sa partenaire d'amour. La clinique montre que la trahison de l'amour est beaucoup plus mal ressentie que l'infidélité du désir.

Nous pouvons lire la question de la jalousie avec les formules de la sexuation de 1972. La thèse de Lacan est reformulée avec la question de la jouissance féminine et le concept de la femme *pastoute* : « c'est comme la seule qu'elle veut être reconnue… » L'homme aimé lui permet d'accéder à l'Autre jouissance qui dépasse la jouissance phallique obtenue dans le coït, espace où elle est seule sans son partenaire. C'est encore la jouissance féminine située alors par Lacan au-delà du phallus qui fonde l'exigence de la fidélité. La spécificité de cette jouissance se situe dans son rapport à la jouissance du phallus φ et à la jouissance supplémentaire : S(Ⱥ). La

[16] Lacan J., « L'étourdit », *Autres Écrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 466.
[17] Laurent É., « Du réel dans une psychanalyse », texte d'orientation pour le IXe Congrès de l'AMP, Paris, du 14 au 18 avril 2014.

radicalité de la thèse de Lacan fondant l'exigence de la fidélité sur la jouissance de la femme - et non sur le complexe de castration féminin, comme Freud -, conduit à faire du manquement à cette exigence quelque chose de redoutable. La jouissance féminine est hors-la-loi quand il y a manquement, qu'elle n'est plus contenue par l'amour ; c'est le déchaînement passionnel qui peut survenir. C'est la folie de l'amour. La femme vise alors chez son partenaire l'objet précieux, l'agalma, l'objet α, telle Médée avec Jason ou Madeleine, l'épouse de Gide.

Le déchaînement des passions : Médée et Madeleine

Médée

Ce qui intéresse Médée c'est l'amour. Lacan parle d'elle en la qualifiant de « vraie femme ». Quand l'amour n'est plus là, elle cherche à atteindre l'homme dans sa postérité, c'est-à-dire dans ce qu'elle peut saisir de son plus-de-jouir : ses enfants[18]. Chez la femme, la haine va au-delà de tout amour y compris, pour Médée, de l'amour maternel. La jalousie n'est pas centrée sur la passion du phallus, comme on peut le voir chez l'homme. Il s'agit pour Médée de viser l'autre au cœur de son être, de son désir. En tuant sa rivale, mais aussi son bien le plus précieux, ses enfants, qui valent comme objet α pour elle comme pour Jason, elle agit en toute connaissance de cause. Cet exemple mythique permet de clarifier la jalousie féminine qui se fonde sur le déchaînement de la part Autre de la jouissance, laquelle conduit d'abord une femme à « l'exigence de la fidélité de l'Autre », à l'exigence d'être la seule.

Madeleine

Lacan avait abordé le mythe de Médée à propos de la vengeance de Madeleine. Madeleine est l'épouse d'André Gide. Ils ont fait un mariage blanc à sa demande. Ils ont une relation épistolaire importante. Lorsque Gide aime, pour la première fois, en dehors d'elle, elle brûle une à une les lettres qu'il lui avait adressées, qui sont ce qu'elle a « de plus précieux ». Lacan décrit la réaction d'André Gide en ces termes : « Il brame l'arrachement de ce redoublement de

[18] Miller J.-A., « Un répartitoire sexuel », *op. cit.,* p. 14.

lui-même qu'étaient ces lettres, et ce pourquoi il les appelle son enfant, ne peut apparaître que remplir exactement la béance que l'acte de la femme a voulu ouvrir dans son être »[19]. Ces lettres brûlées sont des lettres d'amour écrites par Gide depuis le premier jour de leur rencontre. Lacan dit : « Pauvre Jason parti pour la conquête de la toison d'or du bonheur, il ne reconnaît pas Médée ! »[20] En effet, comment aurait-il pu imaginer que cette femme, qui occupe la place d'un ange « sacrifié et immuable », se transformerait en femme incontrôlable, au-delà toutes limites ? Ce dont Gide n'a pas pris la mesure c'est que Madeleine, en tant que femme, voulait être la seule dans son amour. C'est l'exigence de la fidélité dans l'amour qui était pour elle essentiel, le reste ne semblait pas l'affecter. Face à cette trahison c'est son être de femme qui est touché et, n'ayant rien à perdre, elle fait de son moins, de son rien, l'arme qui visera Gide au cœur de son être. J.-A. Miller pose que la vraie femme, c'est le sujet quand il n'a rien - rien à perdre »[21].

Celui qui ne connaît pas la haine ne connaît pas l'amour, mais celui qui rencontre la jalousie d'une femme rencontre l'au-delà de la haine et de l'amour, soit le ravage, qui a rapport avec le pas-tout, avec le sans-limite.

---

[19] Lacan J., « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », *Écrits,* Paris, Seuil, 1966, p. 761.

[20] Lacan J., *Ibid.*

[21] Miller J.-A., « Médée à mi-dire *», La Lettre mensuelle*, École de la Cause freudienne, n° 122, septembre/octobre 1993, p. 20.

Philippe Lienhard

Un autre rapport au réel

Je souhaite revenir sur un point complexe qui a été abordé cette année par les enseignants du groupe « Jouissance ».
Ce point, c'est la question du Un. Le Un est une pure jouissance, une jouissance d'emblée positivée, un événement de corps qui résulterait de la frappe des mots sur le corps. Le Un serait un effet du Verbe sur le corps, non pas un effet mortifiant mais un effet de parasitage qui viendrait fixer la jouissance. Cela suppose d'imaginer qu'il y aurait un état de jouissance premier, ce que J.-A. Miller nomme lors de son cours « Cause et consentement », « la jouissance comme telle ». « La jouissance comme telle, c'est avant que l'Autre lui ait été substitué, c'est une satisfaction que la vie apporte au vivant »[1]. Cet état premier de jouissance, qu'il faut qualifier de mythique, serait comme une infinitude sans bord jusqu'à ce que l'Autre vienne le percuter et fixe l'Un.
Il me semble important de préciser que de cet Un premier, du fait de l'âge précoce où il s'effectuerait, aucun AE[2] n'en a témoigné et n'en témoignera. Lacan sur ce point dit d'ailleurs : « Le réel, dirai-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient »[3].

Le Un intéresse-t-il la psychanalyse ? J'amènerai une nuance. La psychanalyse est concernée par ce qui fonctionne dans le registre du Un, à savoir la fixation de jouissance. L'événement de corps, c'est présent dans le corpus théorique de la psychanalyse depuis très longtemps. Au risque de paraître, non pas vieille France mais vieille Vienne, je dirai que Freud a nommé cela fixation de libido, du côté du ça. Les AE, lors de leur passe, témoignent tous du fait que la cure leur a permis de cerner un bout de réel. Que cet événement de corps

---

[1] Miller J.-A., L'orientation lacanienne, « Cause et consentement », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, 1987-1988, leçon du 27 avril 1988, inédit.
[2] Analyste de l'Ecole.
[3] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1972-1973, p. 118.

ait résulté de la rencontre traumatique avec un certain dire, ça, on ne le retrouve pas dans tous les témoignages.
Hélène Bonaud est venue nous voir cette année et elle a témoigné de l'effet marquant qu'avait eu sur elle la phrase dite avant sa venue au monde par son père et rapportée par sa sœur : « *Si c'est une fille, on la jettera par la fenêtre* ». Dans cette phrase, il y a des mots, c'est-à-dire des dits qui permettent la compréhension du sens de la phrase, compréhension qui n'est en rien énigmatique. Ce qui reste énigmatique, c'est ce qui anime la personne qui énonce une telle phrase. Cela, ce n'est pas dans les dits, mais dans ce que Lacan a nommé le dire, le dire caché et oublié derrière les dits. Il me semble que c'est du côté du dire qu'il faut situer la puissance traumatique du Verbe.
Si la psychanalyse s'intéresse au registre du Un, c'est que le Un permet un autre rapport au réel. Le rapport au réel d'un sujet est de s'en défendre. Le sujet névrosé s'en défend grâce au langage, grâce à la dimension non pas traumatique mais pacifiante, mortifiante du langage. Là, le mot est le meurtre de la chose. C'est l'effet de la métaphore langagière où le grand Autre vient barrer, mortifier la jouissance. Cette opération de mortification ne se fait pas sans reste, elle produit un plus-de-jouir, un α, une satisfaction, qui fait que quand vous parlez, vous jouissez.
Cette métaphore langagière, A / $\not{S}$ → α, est au principe de l'aliénation séparation. Quand le sujet, $, s'aliène au A, c'est-à-dire quand il se fait représenter par un S1 pour un S2, il y a en même temps séparation du α. Cette aliénation séparation, vous la retrouvez dans le discours du maître. La ligne supérieure, c'est l'aliénation, S1→S2. Sous le S1, représenté par lui, se retrouve le $ et, sous le S2, il y a ce qui se produit, le plus-de-jouir qui est séparé par la double barre.

Voilà le point où je veux en venir. Le discours du maître est le discours de l'inconscient, de l'inconscient transférentiel, structuré comme un langage. Cet inconscient-là est une défense contre le réel qui utilise la métaphore langagière. Le registre du Un permet un autre rapport défensif au réel qui ne passe pas par la métaphore langagière.

Pour le névrosé, pour arriver à cet autre rapport, il faut une cure, suffisamment longue pour assécher le sens, ce qui permet, lors d'une contingence, que le voile tissé par l'inconscient transférentiel se déchire et que se présentifie le Un, la fixation de jouissance. C'est le moment de passe.
Et puis, il y a l'outre-passe, le fait que les AE, pendant trois années, témoignent. Ils témoignent d'un savoir-faire, d'un bricolage, d'une invention qu'ils ont construite au plus près de la fixation de jouissance, au ras du Un. Le témoignage est une présentation à l'Autre. Cette présentation à l'Autre de ce qui se construit au plus près de la fixation de jouissance, est un autre rapport au réel que Lacan, dans le Séminaire *Le sinthome*, a nommé S.K.beau en disant que pour Joyce, l'escabeau c'est faire œuvre, c'est-à-dire présentation à l'Autre de son travail d'artisanat avec la *lalangue*. C'est vrai, à la lecture de la biographie faite sur Joyce par Richard Ellmann[4], on se rend compte de l'importance pour Joyce de publier son œuvre afin qu'elle ait un effet, mettre au travail pour des siècles les universitaires. Lacan n'a pas choisi ce terme d'escabeau au hasard. Ce qu'on entend dans escabeau, c'est beau, ultime défense contre le réel.

Pour conclure, je vais me servir de la clinique pour illustrer en quoi le Un, ce point où la jouissance se fixe, est important pour la pratique analytique. Il me semble que dans une pratique spécifique qui est celle avec les enfants autistes, c'est à l'émergence du Un que nous nous devons d'être vigilants. Ce Un, fixateur de jouissance, peut permettre par glissements métonymiques successifs inscription dans la communauté humaine. J'ai en tête cet enfant du *Courtil* pour qui le Un, la fixation de jouissance, ici "battre avec son bâton", est devenu : s'intéresser au bâton de la cloche de l'église, puis s'intéresser à l'aiguille de l'horloge de l'église et, de là, il s'est mis à compter.
Je pense aussi à Temple Grandin, qui s'est inscrite dans la communauté humaine à partir de l'usage qu'elle a fait de sa machine à serrer, *Squeez-machine*. Depuis l'enfance, elle sait que serrer son corps a un effet apaisant. Enfant, elle l'effectue avec les coussins de

[4] Ellmann R., *Joyce*, Paris, Gallimard, 1987.

son salon, puis elle construit une machine dans laquelle elle se met, avec un mécanisme permettant de contrôler la pression exercée par les parois sur son corps. Ce qui, dans son cas, va permettre inscription de cette pratique autiste dans un lien avec la communauté humaine, c'est que la société aime la viande tendre. Temple a l'idée d'adapter sa machine au bétail, ce qui apaise l'animal au moment d'être abattu, donnant une viande déstressée. Temple obtient ainsi une renommée mondiale d'experte en la matière, étant invitée de par le monde à faire des conférences. Mais où est le Un ? Où est, chez ce sujet autiste, la fixation de jouissance venant faire bord, limite, qui se retrouverait dans la machine à serrer puis dans la trappe à bétail ? Jacques Ruff, lors d'une conférence à Nice, lors d'une après-midi de travail de *Charivari*, avait cité une phrase extraite d'un livre de Temple *Penser en images*, où elle indique cette fixation.
« L'expérience avait été étrangement hypnotique … je songeais à la similitude entre la merveilleuse impression de transe que je venais d'éprouver en immobilisant doucement le bétail et le sentiment de dilatation que m'avait procuré, lorsque j'étais petite, le fait de m'absorber dans la contemplation du sable qui coulait entre mes doigts »[5].

[5] Grandin T., *Penser en images*, O. Jacob, 1997, p. 241-242.

Jessica Choukroun-Schenowitz

Conversation

« *Tout est mystère dans l'amour ses flèches, son carquois, son flambeau, son enfance. Ce n'est pas l'usage d'un jour Que d'épuiser cette science* ».
La Fontaine, Fable XIV, livre XII, « L'amour et la folie »

J'aurais souhaité revenir sur le nouage particulièrement complexe entre amour et jouissance, la façon dont ces deux termes sont en lien, se disjoignent ou se conjoignent.
Cette phrase, proposée dans notre argument : « la jouissance du corps de l'Autre n'est pas le signe de l'amour » se trouve tout au début dans le Séminaire XX, *Encore*. Ce titre, nous le trouvons repris à la page 11 où il est question de l'amour : « Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour »[1]. L'amour est insatiable. Aussi évident qu'insaisissable, il déploie sa complexité dès lors qu'il s'agit de le définir. L'amour est tension vers l'Un, explique Lacan, il ne tient que de l'essence du signifiant, il est causé par la signifiance. Lacan cherche à entrevoir ce qui est signe de l'amour et nous pouvons dès lors supposer toute la dimension symptomatique de l'amour parce que le signe est signe de quelque chose pour quelqu'un[2]. Il y a donc l'Un, le signifiant ; le signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant et il y a l'Autre. L'Autre, c'est le corps. Entre l'Un et l'Autre, il n'y a pas l'amour mais l'*amur*, le mur du langage.

---

[1] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1972-1973, p. 11.
[2] Lacan J., *Ibid.,* p. 48. Le signe n'est pas le signifiant dont le sujet n'est que l'effet. C'est par le support du signifiant que le Un s'introduit dans le monde. Et ce dont il est question dans l'amour, c'est de repérer cette différence entre le signe et le signifiant : « Dans l'amour, ce qui est visé, c'est le sujet, le sujet comme tel, en tant qu'il est supposé à une phrase articulée, à quelque chose qui s'ordonne ou peut s'ordonner d'une vie entière. Un sujet, comme tel, n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance. Mais, par contre, son signe est susceptible de provoquer le désir. Là est le ressort de l'amour ».

Autre façon de paraphraser ce « Il n'y a pas de rapport sexuel » qui met en évidence l'irréductibilité de l'Autre à l'Un. Ainsi : « Seuls les signifiants copulent dans l'inconscient, mais les sujets pathématiques qui en résultent sous forme de corps sont conduits à en faire autant – baiser qu'ils appellent ça […] »[3]. Et la jouissance est, elle, toujours inadéquate, perverse d'un côté, folle, énigmatique de l'autre[4]. Il s'agit alors pour chaque sujet de reconnaitre « la façon dont le rapport dit sexuel – devenu là rapport de sujet à sujet, sujet en tant qu'il n'est que l'effet du savoir inconscient – cesse de ne pas s'écrire »[5].
Lacan propose alors que cette rencontre entre deux, est celle des symptômes, des affects, de tout ce qui marque chez le partenaire la trace de son exil du rapport sexuel, et il définit l'amour comme la rencontre de deux savoirs inconscients : « tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients »[6]. L'amour a donc le plus grand rapport avec le savoir, il cherche un savoir sur l'être qui pourrait se résumer en un : « *Dis-moi ce que je suis* ». Le signifiant est donc en même temps la cause du non rapport entre les êtres et la cause du corps à corps a-sexué, de l'amour.
L'amour est bien un symptôme et, comme l'écrit Miller : « On pourrait penser que le partenaire est symptôme quand ce n'est pas le bon. Eh bien, cette construction implique le contraire. Le partenaire symptomatifié, c'est le meilleur, c'est celui avec lequel on est au plus près du rapport »[7].

A partir de ces quelques points plus ou moins abordés cette année, je voudrais relancer quelques questions :
- Qu'a-t'on à ajouter aujourd'hui à cette définition de l'amour ? Comment l'amour vient-il faire impossibilité, solution, suppléance entre les sexes ?
- Dans le cas de Sophie - présenté par David Halfon - qui a deux amours, la jouissance du corps de l'Autre est-elle le signe de l'amour ?

---

[3] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XXII, *R.S.I.,* leçon du 11 mars 1975 sur le sinthome.
[4] Lacan J., *Encore*, *op. cit.,* p. 131.
[5] Lacan J., *Ibid.*, *op. cit.,* p. 132.
[6] Lacan J., *Ibid.*, *op. cit.,* p. 131.
[7] Miller J.-A., « La théorie du partenaire », Quarto, n° 77, juillet 2002, p. 15.

Il faudrait disséquer cette phrase et se demander : Où est le sujet ? Qui est le sujet ? La formulation est équivoque et nous pouvons la lire à deux niveaux : N'y a-t-il pas, en plus de l'affirmation que l'homme jouit de son propre inconscient, celle qui met en évidence que le corps est toujours de l'Autre, toujours radicalement Autre pour le sujet, y compris pour celui dont la jouissance éprouvée le laisse étranger à lui-même. Cette jouissance éprouvée, intime et étrangère à la fois, qui lui procure un « gain d'être », est-ce cela qui fait le signe de l'amour ?

La jouissance peut donc être de l'Un et de l'Autre. J.-A. Miller pousse la logique de Lacan (qui va quand même contre la thèse d'une jouissance indicible amenée dans ce Séminaire) en affirmant que cette Autre jouissance, féminine, serait celle de la parole. Il oppose alors « l'érotique du silence » côté homme, à la jouissance supplémentaire, dont la femme ne dit rien, selon Lacan. Mais, il rajoute que cette jouissance supplémentaire a deux faces et que Lacan ne note que sa face de jouissance du corps, non limitée à l'organe phallique, alors que tout converge de ce qu'il énonce, nous dit-il, à y reconnaître la « jouissance de la parole ». Ainsi, cette « autre satisfaction », évoquée dans le chapitre V d'*Encore*, est la satisfaction du « blablabla » - tel que le révèle le discours analytique, poursuit-il -, puisque « parler d'amour est en soi une jouissance »[8]. Chantal Bonneau a développé tout cela, mais je trouve que l'on peut insister sur la boucle qui se fait avec ce Séminaire : c'est que l'on retombe dans la jouissance de la parole « qui est là dans le signifiant comme tel » quand il s'agit de définir la jouissance Autre. Il s'agit d'une jouissance érotomaniaque qui exige que son objet parle. Si l'on a là une idée claire, côté femme, du lien entre amour et jouissance (cette jouissance nécessite de passer par l'amour, par la parole d'amour), peut-on pour le coup affirmer que l'Autre jouissance comme telle n'existe pas ?

Est-ce que là encore, à partir du même cas clinique, on peut dire quelque chose de cette jouissance féminine liée au corps ? A-t-elle, à minima, partie liée avec la parole ? Avec le *bla bla* ?

[8] Lacan J., *Encore*, *op. cit.,* p. 77.

En atelier

Alain Courbis

La présentation de malades

Partie intégrante du programme de formation dispensée par les différentes Sections cliniques du Champ freudien, la présentation de malades est localement assurée depuis quelques années par David Halfon, notre invité, qui propose en alternance et à un rythme mensuel des entretiens avec des patients hospitalisés dans les services de psychiatrie des Hôpitaux d'Antibes et de Monaco. Pour rappel, ces « présentations cliniques » nommées aussi « présentations de malades » ont une histoire dépendante elle-même de l'histoire de la psychiatrie française. « Exercice le plus traditionnel de la médecine », l'exercice de la présentation de malades a longtemps constitué le support opératoire clinique et diagnostique de la formation médicale et psychiatrique. « Relevant du discours universitaire » et par la mise en exergue du « savoir-faire du maître », cette pratique codifiée aura pu viser, par la « technique de l'interrogatoire », la formalisation du « tableau clinique » et, à partir de faits cliniques dûment répertoriés, en permettre la « synthèse descriptive ». Mais, dans cette optique, le risque était grand d' «objectivation du malade » car, pour « illustrer les tableaux cliniques déjà connus », était requis du patient qu'il vienne, dans la sériation de symptômes connus et réactualisés dans l'interrogatoire, confirmer un diagnostic déjà posé ou bien alors « illustrer un point de théorie » - à son corps défendant si je puis dire -, tant cette illustration s'avérait peu propice à « servir en aucune façon ses propres intérêts ». F. Leguil, dans un article récent[1], indique que la pratique de la présentation de malades serait sans aucun doute tombée en désuétude si J. Lacan n'en avait pas proposé une nouvelle formalisation, bâtie à nouveaux frais. Ainsi, dans l'attitude requise lors de cet exercice, J. Lacan, dans le Séminaire III - à propos de la « jeune hallucinée qui murmure : « je vais chez le charcutier » et

[1] F. Leguil., « A propos des présentations cliniques de Jacques Lacan » http//aejcpp.free.fr/articles/présentations_cliniques_Lacan.htm

s'entend répondre : « Truie !» - précise que « semblable trouvaille ne peut être que le prix d'une soumission entière, même si elle est avertie, aux positions proprement subjectives du malade, positions qu'on force trop souvent à les réduire dans le dialogue au processus morbide, renforçant la difficulté de les pénétrer d'une réticence provoquée non sans fondement chez le sujet »[2]. Aussi, la docilité « aux positions subjectives du malade » doit-elle s'accompagner d'une mise en question du savoir de l'examinateur quand ce dernier « croit qu'il sait ». Et du reste, la réticence du patient peut trouver à cet endroit sa raison (justification) dans la position de maitrise quant au savoir sur laquelle l'examinateur déploie son interrogatoire. Plus explicitement, J. Lacan rappelle que ce dont le présentateur doit se garder, c'est la pente de la compréhension. En décembre 1955, il énonce : « Si vous comprenez, tant mieux, gardez-le pour vous ; l'important n'est pas de comprendre mais d'atteindre le vrai ». Plus loin : « Si je comprends, je passe, je ne m'arrête pas à cela puisque j'ai déjà compris ». Et concernant la jeune patiente hallucinée évoquée juste avant et dont il déploie le cas dans le Séminaire III, il ajoute : « Ce qu'il y a à comprendre, c'est pourquoi il y a quelque chose qu'on donne à comprendre. Pourquoi a-t-elle dit : « Je viens de chez le charcutier et non : « cochon » ! »[3]

Au fond, ce qui a pu pousser J. Lacan à se rendre à l'hôpital Sainte-Anne, deux fois par mois et ce pendant plus de trente ans, afin d'y accomplir - comme l'écrit F. Leguil - « l'exercice si critiqué à son époque de la présentation clinique », est sans doute à référer à la dette contractée envers les aliénistes qui l'avaient formé. Et à cet égard, la constance de sa présence respectueuse autant des personnels que des malades eux-mêmes s'inscrivait - pour hypothèse - comme « mission » d'avoir à « relever le gant abandonné par les psychiatres et le défi lancé par la psychose à l'œuvre de Freud ». De fait, éloignée de la technique de l'interrogatoire visant la synthèse descriptive » et le tableau clinique confirmant le diagnostic, l'entretien prôné par J. Lacan modifiait radicalement l'usage traditionnel de la rencontre avec les patients hospitalisés. Par la mise

[2] J. Lacan., « D'une question préliminaire à tout traitement de la psychose », *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 534.

[3] J. Lacan., *Le Séminaire*, Livre III, *Les psychoses*, Paris, Seuil, p. 59-60.

en question des « savoirs constitués », l'entretien qu'il prônait introduisait à une clinique du cas et de la monographie qui, soutenue par « une passion de la découverte humble et prosaïque » s'avérait propice à laisser surgir la *tuché*, la trouvaille. « Partir du cas et le faire dans sa totalité - précise F. Leguil - est resté l'ambition des présentations de Lacan, manifeste lorsqu'il précisait que l'entretien se devait de « faire le tour de la chose » ». « Modalité transmissible » de la clinique analytique, la présentation de Lacan demeure - à suivre F. Leguil - « la pierre angulaire » de notre réflexion sur la présence du psychanalyste à l'hôpital. Présence du psychanalyste et du discours qu'il sert et adresse à cet endroit à un auditoire « à des fins d'enseignement ». De cet auditoire, J.-A. Miller dans son texte intitulé « Enseignements de la présentation de malades »[4] indique que si cette assistance silencieuse avait pu parler, elle l'aurait fait comme « un chœur antique […] figurant la doxa ». Dès lors, une « connivence » se repérait entre le malade – exposé - et ces professionnels, que « le travail du maître protégeait du risque de l'exercice ». Par ailleurs, décalant « l'attente du diagnostic qu'un service n'avait pas su trouver pour orienter le traitement, la prise en charge », J. Lacan pouvait à la fois « donner son sens au supposé diagnostic » et « dans un même mouvement affirmer et suspendre un sens, l'offrir et décevoir quand par exemple à la demande de précision quant au diagnostic, il pouvait répondre contre toute attente que tel patient lui paraissait tout à fait « normal ». A cet égard, l'effet qu'il escomptait de sa présentation de malades visait le « travail » des professionnels qui, d'être « concernés avec le fou » ne pouvaient pas dans la « vérité » de leur rencontre avec le dit-fou faire l'économie de l'angoisse.

J'interromps à cet endroit cette courte introduction et souhaite - pour ouvrir la discussion - poser quelques questions à notre invité David Halfon :

- La première concerne la mise en place de ces présentations cliniques : Ont-elles été proposées à la demande des chefs de

[4] J.-A. Miller., « Enseignements de la présentation de malades », Ornicar, n°10, (Intervention faite aux Journées des mathèmes de l'Ecole Freudienne de Paris).

service ? Quelle était leur attente de cet exercice clinique et rejoignait-elle celle de leur équipe?
- La seconde, conséquente, serait une demande de précision sur les effets (d'éclairage clinique, de formation) de la présentation clinique sur le personnel hospitalier. Peut-on considérer que la participation régulière des personnels à ces présentations de malades prend place pour eux dans un processus de formation ?
- La troisième question s'étaye sur la considération de F. Leguil qui, dans son texte, interroge la pratique de la présentation clinique de la manière suivante : « En quoi la pratique de la présentation clinique commise aussi à des fins d'enseignement est-elle admissible pour un psychanalyste qui en mesure le caractère presqu'inhumain ? ».
David Halfon peut-il faire un commentaire de cet énoncé et esquisser les effets de formation - ou autre - de cette pratique délicate ?
- Une dernière question s'adresse plutôt aux participants de l'atelier et plus précisément à ceux qui assistent aux présentations de D. Halfon. J.-A. Miller, dans son texte, relate ce qu'avait de pénible cette Présentation de Lacan - qu'il redoutait - et à laquelle il participait néanmoins avec assiduité. Peuvent-ils dire l'incidence pour eux de ces Présentations cliniques, tant au niveau théorique, clinique et (ou) personnel ?

Jessica Choukroun-Schenowitz

Belle et bête ou l'éloge du cochon

Nous avons proposé d'interroger la fonction de l'écriture telle qu'elle apparaît notamment dans ce genre qu'est l'autofiction. S'il ne s'agit pas de psychanalyser le texte et encore moins l'auteur, ne peut-on pas tenter d'y déceler une vérité qui émerge de la fiction, soit lire le texte comme une production subjective ?
Nous interrogerons la question de la jouissance au regard de la douleur d'être, de la douleur d'exister telle qu'elle est déployée dans l'ouvrage de Marcela Iacub[1].

Lacan, après que Freud a ouvert la voie de cette hypothèse, avance que c'est dans l'amour qu'une femme trouve un être, une place, un nom, pourrions-nous dire, là où son identification peut demeurer problématique, là où la Femme n'existe pas, mais surtout là où le rapport sexuel n'est pas.
Cet amour côté femme relève de l'illimité, et peut avoir comme « autre face » le ravage, mode-de-jouir précisément féminin dit J.-A. Miller : « le ravage et l'amour ont le même principe, à savoir grand A barré, le pas-tout au sens du sans limite »[2].
Lacan avançait d'ailleurs qu'« il n'y a pas de limites aux concessions que chacune fait pour un homme : de son corps, de son âme, de ses biens »[3]. Cet homme, disait-il, peut être pour une femme « tout ce qui vous plaira, une affliction, pire qu'un sinthome, un ravage même »[4].

Côté femme, l'amour et la jouissance vont ainsi de pair. Cette jouissance, dite supplémentaire par Lacan, passe par l'amour. Si elle relève de l'illimité, c'est parce qu'elle ne prend pas le phallus comme support - ou plutôt "pas que" le phallus comme support. Elle va au-

---

[1] Iacub M., *Belle et bête*, Stock, 2013.
[2] Miller J.-A., L'orientation lacanienne, « Un répartitoire sexuel », *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°40, *Maladies d'amour*, Janvier 1999, p. 15.
[3] Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits,* Seuil, 2000, p. 63.
[4] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, p. 101.

delà : « c'est d'autre chose que de l'objet α qu'il s'agit dans ce qui vient à suppléer ce rapport »[5] sexuel qui n'est pas, explique Lacan dans le Séminaire XX, dévoilant ainsi, côté femme, un au-delà du cadre structurant du fantasme pour le rapport à la jouissance. Là se trouve le champ du ravage au-delà du rapport mère-fille.

Quelle peut dès lors être la fonction de l'écriture quant au traitement de la jouissance ? Et quel lien peut-on faire entre le ravage identifié comme étant « de structure » et l'écriture ?

Belle et bête de Marcela Iacub est, disions-nous, une production subjective qui traite de l'amour et de la pulsion.
D'emblée, en effet, l'auteur se présente comme « une kamikaze de la vérité »[6] à qui, pour la première fois de sa vie, « l'amour a semblé un sujet digne d'interrogation philosophique »[7]: « Je voulais créer une théorie de l'amour à partir de ma situation : une nonne qui tombe amoureuse d'un cochon. Une nonne qui se détourne de la grandeur de l'amour divin pour se vautrer dans les ordures ». C'est que le Christ s'est présenté à elle sous les allures du roi des cochons.
A partir du dessein posé par l'auteur, tentons d'interroger cette théorie de l'amour : le ravage et l'amour se trouvent-ils liés par la jouissance qui s'y engage ? Comment une femme peut-elle trouver une place et un être à bord de ce *continent noir* ?

L'écriture est nouée à la souffrance, à la douleur d'exister dans cet éloge paradoxal du cochon que nous pouvons tenter d'éclairer. Avec celui du cochon, c'est l'éloge de la truie qui vient comme boucler une logique qui ne fonctionne pas si bien que cela parait.
Marcela Iacub écrit : « Les femmes ignorent, tout comme moi je l'ignorais avant cette rencontre insolite, à quel point c'est beau d'être une truie. A quel point on peut être heureuse en oubliant son nom, son statut, ses croyances, ses origines, sa langue, son espèce, sa profession, ses idées politiques, ses passions esthétiques, pour

[5] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XX, *Encore*, Champ freudien, Editions du Seuil, Paris, 1972-1973, (1975), p. 59.
[6] Iacub M., *Belle et bête*, *op. cit.,* p. 24.
[7] Iacub M., *Ibid.*, p. 55.

rentrer de la manière la plus passive qui soit dans le rêve d'un porc »[8].

Ainsi précise-t-elle qu'il est encore plus beau, encore plus reposant d'être une truie que d'être une chose : être le personnage du rêve d'un autre aussi brutal, aussi barbare, aussi peu délicat qu'un porc permet en effet de « se laisser entièrement porter », de ne « décider de rien », de ne pas « penser ou imaginer quoi que ce soit ». A être ce *rien*, cette *truie*, l'auteur peut enfin « prendre congé » d'elle-même. Et si elle a tant aimé cet homme, c'est davantage parce qu'il lui permettait d'être une truie pendant quelques heures. Aussi affirme-t-elle: « Je ne suis pas une femme. Il y a eu un temps où j'ai cru que je l'étais mais je ne le crois plus maintenant »[9]. C'est alors d'une position sacrificielle que rend compte l'auteur. Celle qui se présente comme « une nonne recluse dans son appartement à écrire jour et nuit, à sublimer ses pulsions »[10], a toujours eu la certitude d'être « une sainte » dont le sentiment de culpabilité la pousse à « s'identifier avec les réprouvés, avec tous ceux à la figure de qui on crache »[11]. Depuis son enfance, elle a appris à « toujours agacer les agresseurs de ceux qu'elle considérait comme des victimes sans défense pour qu'ils se défoulent » sur elle : « C'est ma grand-mère qui m'avait appris ça. C'est de cette façon ridicule qu'elle concevait la morale […]. Jamais elle ne m'a expliqué que l'important c'est d'arrêter les coups que l'on porte sur un innocent, et non pas de multiplier et les coups et les innocents »[12].

Mais c'est avant tout l'éloge du porc que veut faire M. Iacub, éloge qui ne va pas sans la haine à son encontre, patente à plusieurs niveaux. A la lecture de ce récit, nous pouvons postuler une identification ratée au cochon, celui qui « met le désir au-dessus de tout honneur »[13] écrit-elle. Ne s'agit-il d'ailleurs pas davantage de pulsion que de désir? L'éloge du cochon est ici la tentative de définir la pulsion comme beauté, de muer en "beau" l'obscène et l'horreur.

---

[8] Iacub M., *Ibid*, p. 58

[9] *Ibid.*, p. 87.

[10] *Ibid.*, p. 11.

[11] *Ibid.*, p. 20.

[12] *Ibid.*, p. 23.

[13] *Ibid.*, p. 69-70.

Qu'il est beau d'assumer son désir, pourrait-on y lire… Ce que nous traduirions par un « *qu'il est beau d'assumer ses pulsions* »…
C'est ainsi que l'auteur inaugure son récit: « C'est parce que tu étais un porc que je suis tombée amoureuse de toi. Cela a été l'expérience la plus poétique, la plus dense, la plus cruelle, la plus belle, la plus puissante de ma vie. Le porc a un rapport au présent que les humains n'ont guère. Il ne cesse de se réjouir de la chance inouïe qu'il a d'être vivant, de manger, de courir, de salir, de blesser, de ressentir »[14].
Il est ici question, nous semble-t-il, d'un éloge du vivant, du sentiment de la vie. Elle, qui exprime sans cesse sa douleur de vivre, tente un traitement par l'écriture : « Ecrire c'est pour moi la manière que j'ai trouvé d'exister, de me dépasser, de ne pas devenir folle, de ne pas mourir. Et toi, c'est dans le désir. Ta soif d'infini s'exprime ainsi. Etre cochon ou écrivain est un choix qui est lié précisément à ce dilemme là. Tu es un artiste, un génie du désir. Du mien en tout cas »[15].
Ainsi, « le propre du porc est la liberté »[16]. « Le cochon est une force qui cherche à dépasser son existence corporelle. Le cochon est un saut, une tension, une pulsation vers l'infini ».
Voilà où se trouve l'éloge du cochon de Marcela Iacub. Et si elle le hait aussi, c'est précisément là où il « ne peut pas idéaliser l'objet de son attachement. C'est l'une des différences entre l'amour des porcs et celui des humains »[17] écrit-elle, dévoilant une dichotomie intraitable entre la pulsion et l'amour.
Car, ce qui apparaît chez la narratrice est l'impossibilité douloureuse d'assumer la jouissance rencontrée par elle-même. Cette promotion de la truie qu'elle dit se plaire à être, de ce *rien*, équivaut à n'être qu'un objet dans le fantasme de l'autre sans pouvoir l'assumer. Elle l'écrit : « Et tu avais deviné, bien avant que je ne le découvre moi-même, que ma passion politique pour les cochons était l'habit socialement acceptable que j'avais donné à mes pulsions »[18].

---

[14] Iacub M., *Ibid*, p. 8.
[15] *Ibid.*, p. 44.
[16] *Ibid.*, p. 50.
[17] *Ibid.*, p. 57.
[18] *Ibid.*, p. 43.

Celle qui a pour « fonction dans la vie d'inventer tout le temps quelque chose, des théories et des mondes avec l'écriture […] est hantée par l'idée que si (elle) n'écrit pas ou plus, le monde, ou tout du moins (son) monde, disparaîtra »[19], révélant ici l'effort quotidien de faire tenir ce monde. Dans ce rapport à l'autre qu'elle décrit, elle peut alors « avoir le sentiment que son existence dépend » de la pensée de cet autre, pour enfin « prendre congé de soi-même ».

C'est ainsi que la théorie de l'amour annoncée au début de l'ouvrage prend la tournure d'une addiction. Soumise au désir de l'autre, elle ne parvient pas à obtenir ce qu'elle demande : « Tu me soumettais à cette torture de ne jamais me donner autant que je voulais. De ne jamais te terminer, t'épuiser […] c'est pourquoi j'étais persuadée que cette passion s'était transformée en une sorte de toxicomanie. Je ne t'aimais pas : j'étais en manque de toi »[20].

Elle explique : « Tu avais compris qu'entre nous il y avait une espèce de fatalité, une nécessité, une singularité. Tu savais qu'après tant d'années de recherches effrénées tu avais enfin trouvé celle qui allait te permettre d'accomplir tes fantasmes les plus obscurs »[21].

Cette nécessité ne frôle-t-elle pas l'érotomanie ? C'est à ce moment que la narratrice pense qu'elle va mourir : « Je ne pouvais vivre en te voyant mais il m'était encore plus douloureux de ne pas te voir du tout »[22]. Aussi décide-t-elle de quitter ce partenaire, mais n'y parvient pas. Divers maux affectent alors son corps: dégoût de nourriture, infections, vertiges, lumbagos qui l'empêchent de marcher. Puis commencent les cauchemars où elle se fait dévorer par son porc.

C'est pour pouvoir l'« arracher de sa tête », le « tuer », ne plus être hantée par lui jours et nuits, que la narratrice dit commencer à écrire. L'écriture est « cette opération qui consiste à me transformer en l'objet de ma propre passion. A arracher de moi des choses que j'ignore posséder. La seule passion que je peux avoir l'illusion de maîtriser même si je ne la maîtrise pas vraiment. Une passion qui ne s'épuisera jamais »[23].

---

[19] Iacub M., *Ibid.*, p. 58-59.
[20] *Ibid.*, p. 62.
[21] *Ibid.*, p. 43.
[22] *Ibid.*, p. 63.
[23] *Ibid.*, p. 64.

Si elle tente de renverser l'obscène en beauté, n'y a-t'il pas davantage dans cette écriture une tentative de traiter la jouissance ? Traiter cet illimité et cette menace d'engloutissement par la jouissance de l'Autre ? A moins qu'il ne faille y lire une tentative de construire ce qui peut tenir lieu de fantasme?

Cette position sacrificielle, cette victimisation qui lui donne une place d'exception, prend toute son ampleur avec la cicatrice, la marque réelle sur le corps, comble de l'horreur dans le récit : il s'agit d'un arrachement.

En effet, les jeux sexuels évoqués, inventés, fantasmés, tournent autour de l'oralité dont l'acmé se traduit par la dévoration pure et simple d'un bout d'oreille de notre narratrice par le porc en question : « J'étais mutilée, mutilée à jamais. J'avais le sentiment d'avoir été trompée et abusée. Je me disais que j'étais une victime comme toutes celles que tu as faites sauf que moi j'avais ma marque sur le corps, j'avais ce trou à la place de mon oreille, alors que les autres n'étaient que « traumatisées » »[24].

De cette opération doit donc rester une marque sur le corps, une cicatrice réelle délivrant un savoir: « J'ai su qu'en m'arrachant l'oreille le cochon avait ouvert un abîme. Il m'avait mise devant l'horreur de mon propre désir. Il avait tué mon amour, certes. Mais cet amour n'était-il pas le masque socialement acceptable que j'avais trouvé pour racheter mes pulsions dégoûtantes, cette perversion consistant à désirer être transformée en un sashimi, en une brochette, en des rillettes et d'en jouir ? »[25].

Démonstration que « la jouissance […] du corps de l'Autre n'est pas le signe de l'amour »[26], telle que la lecture du Séminaire XX nous le propose en avançant que l'amour est bien plutôt tension vers l'Un. C'est l'habit qui aime le moine « parce que c'est par là qu'ils ne sont qu'un » dit Lacan, faisant du corps « ce reste sous l'habit », soit l'objet α[27]. C'est donc le fantasme qui soutient l'amour, du moins côté homme. Car Lacan donne à l'amour côté femme un autre statut, de par son lien avec le manque dans l'Autre et la jouissance Autre,

[24] *Ibid.*, p. 114.
[25] *Ibid.*, p. 116.
[26] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, *op. cit.,* p.11.
[27] Lacan J., *Encore*, *op. cit.,* p. 12.

supplémentaire. Cela au point de dire que : « Quand un homme aime, ce qui arrive aussi bien sûr, c'est en tant que femme, autrement dit, en tant qu'il est lui-même sujet au manque, car pour ce qui est de son être d'homme, il ne comprend rien à l'amour – ce que tout indique, en effet – parce qu'il se suffit de sa jouissance »[28].

Marcela Iacub, qui écrit donc ne pas être une femme, ne donne-t-elle pas ici l'illustration que l'identification sexuée n'est pas une affaire d'anatomie ? Quelle est donc la version de l'amour qu'elle propose dans cet écrit ? Comment amour et jouissance sont-ils noués?
Elle livre : « Cet amour n'avait été qu'une façade, une horrible façade. Je m'en étais servi pour réaliser mes désirs d'être une victime absolue, de mourir enterrée dans l'appareil digestif de mon abuseur »[29].
Ainsi, le cochon a été l'instrument de son salut écrit-elle, expliquant que cette aventure lui avait ôté toute la peur, « la peur comme forme d'être au monde, la peur existentielle. Parce que ce sont nos désirs, la source de toutes nos peurs, pas ceux des autres »[30]. Il est question d'un « salut par les égouts », d'un « salut par l'abus » comme l'écrit M. Iacub, rajoutant : « Comment ne pas lui être reconnaissante même si cela m'avait couté une oreille ? Ce n'est rien comme prix, une oreille. C'est très bon marché d'échanger une oreille contre la compréhension de la véritable nature de mes désirs, des raisons pour lesquelles j'avais toujours voulu les fuir. Pour comprendre que j'avais eu raison, qui si je voulais rester en vie il fallait que je continue mon existence monacale. Que c'était plus important d'écrire que de désirer et de mourir, de mourir de mon désir »[31].
L'écriture semble avoir permis la révélation d'une vérité. Elle évoque le désir mais c'est le versant pulsionnel du « *se faire bouffer* » qui apparaît dans la violence de son versant réel.
Ainsi, pour l'auteure, le désir mène à la mort. Mais c'est la pulsion qui est de mort et qui semble au premier plan chez elle. L'écriture devient

---

[28] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XXI, *Les non-dupes errent*, leçon du 12 février 1974, inédit.
[29] Iacub M., *op. cit.,* p. 116.
[30] *Ibid*., p. 118.
[31] *Idem*.

alors la seule issue pour tenter une « annulation » du sujet que la narratrice n'arrive pas à être. Le « *se laisser porter* », appelé comme soulagement face à la douleur d'exister, se transforme en un « *se faire bouffer* ». C'est ici, dans ce « *se faire bouffer* », que nous repérons le ravage à l'œuvre. Autre face de l'amour ou plutôt aspiration à un amour mort ?
Il nous semble en effet qu'il ne s'agit pas ici d'un consentement à se faire l'objet de l'autre, à « se prêter à la perversion » tenue « pour celle de l'Homme »[32], comme l'avance Lacan, soit de permettre à l'homme de jouir de son inconscient - ce qui serait une version d'une position féminine dont la jouissance relève d'une autre solitude. Nous y lisons plutôt un ravalement du sujet à un pur objet de jouissance de l'Autre, à n'être plus que ça : « Truie ».

Si ce montage révèle donc un échec au plan du féminin et de l'amour, *Truie* semble néanmoins apparaître comme le nom de la vérité décelé par l'auteure, qui intéresse son être, bien au-delà de la question de l'exactitude des faits décrits. L'auteure écrit comment tout son être a été pris dans ce qu'elle nomme ailleurs une « expérimentation » au point de s'être perdue et de ne plus savoir « qui avait abusé de qui »[33]…

Pour conclure

Le ravage, plus encore que de définir le rapport d'une fille à sa mère, se décline selon nous dans les diverses tentatives de traiter la jouissance du corps, tentatives de trouver une place à bord du *continent noir* à partir de l'Autre (du corps et de ses jouissances) et non plus seulement de l'Un.
Chez Duras, l'écriture permet de traiter le ravage en délestant le sujet du poids de la douleur d'exister. Chez d'autres, elle peut faire suppléance en protégeant le sujet de la mort.
Mais il semble bien qu'elle tente de traiter cette dimension de l'illimité (propre au féminin), peut-être en approchant la possibilité de nommer, de circonscrire ce qui échappe au signifiant et au sens.

[32] Lacan J., « Télévision », *op. cit.,* p. 64. Dans son *Séminaire Encore*, p. 118, Lacan avance que si l'homme crée la femme, c'est pour la mettre « au travail de l'Un ».
[33] Iacub M., *op. cit.,* p. 116.

Les travaux du Cercle

Chantal Bonneau

La tragédie d'*Hamlet* : un père qui dit vrai

Un père

Que peut-on attendre d'un père ? En lisant la pièce de théâtre, éclairée par les sept chapitres que Lacan lui consacre dans le Séminaire VI[1], nous pouvons voir les ravages de la parole du père sur Hamlet, son fils. C'est donc ici un père qui dévoile une horreur dont le fils se trouve accablé. Cette toxicité du dévoilement d'un crime incestueux, d'une mort par surprise et de la trahison absolue de l'amour, fait du père d'Hamlet une figure effrayante porteuse d'un message de mort dont le fils ne se relève qu'à faire le fou. Les paroles entendues résonnent comme un impératif et, venues du monde d'en bas, de cette zone obscure et opaque des revenants, elles sont porteuses d'un poids accru dont le sujet ne peut douter. Il y croit. Nous pouvons toutefois nous interroger sur cette certitude et essayer de saisir en quoi cette vérité, distillée dans l'oreille d'Hamlet comme le poison dans l'oreille qui a tué le père, peut être interrogée. Cette question du vrai et du faux, je l'ai lue avec le livre de Philippe De Georges[2] et mes références seront prises dans ce livre et dans le Séminaire VI.

Qu'est-ce qu'un père ? Pour Socrate les pères sont des « techniciens du soin de l'âme » et ce soin concerne la vie que l'on mène. Ce souci de soi porte en son centre la question de la vérité qui ne peut s'atteindre que par la pratique du « dire-vrai, du tout dire »[3]. Cette position socratique n'est pas celle suivie par la psychanalyse. A la vérité grecque, *l'Aléthéia,* qui suppose le dévoilement, l'inaltéré, l'invariable et le droit, qui est immuable, stable, une, droite et pure, la psychanalyse oppose une vérité discontinue, dépendante des

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de La Martinière et du Champ freudien, juin 2013, p. 279-418.
[2] De Georges Ph., *Par-delà le vrai et le faux : Vérité, réalité et réel en psychanalyse,* Paris, Éditions Michèle, 2013.
[3] De Georges Ph., *Ibid.*, p. 15.

événements de la vie, de la contingence et de l'imprévisible. Lacan, d'ailleurs, la nommera *varité*, soit un mixte de variété et de vérité. La vérité, telle que nous l'appréhendons, n'est pas une, elle est dite « pas-toute », elle n'est ni droite, ni directe mais elle prend des chemins de traverse.

Vérité et réel

Le statut de la vérité en psychanalyse est un fait de structure. Cela a des conséquences puisque l'on ne peut y avoir accès que par la parole et le langage, mais les mots ne permettent pas d'avoir directement accès au réel et, de la même façon, il n'y a pas « le mot pour ce qui serait le plus essentiel à dire », et « Les mêmes mots servent à dire la vérité, servent à mentir ».

Chez Lacan, la question de la vérité connaît plusieurs développements. Il soutiendra d'abord qu'en psychanalyse, il ne s'agit pas de réalité mais de vérité. Ce qui est accessible, c'est une vérité singulière au un par un. Lacan la qualifiera en 1976 de « vérité menteuse »[4], qui dévoile sa fonction de fiction et laisse le sujet « inventer le principe de son acte ». Il la débarrasse alors de tout idéal, mettant fin aux certitudes. Elle reste opaque, insaisissable, puis il la réhabilite en posant qu'elle touche au réel. L'enjeu est important pour la psychanalyse car Lacan pose le problème ainsi : « Qu'une vérité de pur semblant ait des effets sur le réel est bien ce qui peut décider que la psychanalyse soit ou non une escroquerie »[5]. La tromperie est, en effet, aux principes de l'analyse puisque l'amour de transfert est une erreur sur la personne et c'est pourtant ce ressort, qui est un amour singulier, qui permet à l'analysant d'avancer dans le chemin de sa vérité et, au-delà, de rencontrer le réel concerné dans le symptôme.

J.-A. Miller dans sa présentation du Xe Congrès de l'AMP en 2016 sur « L'inconscient et le corps parlant », nous dit que « la vérité est intrinsèquement de la même essence que le mensonge. […] Ce qui ne ment pas c'est la jouissance, la ou les jouissances du corps parlant ». Il s'agit donc de saisir quel est l'enjeu pour l'expérience

[4] Lacan J., « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 573.

[5] De Georges Ph., *Par-delà le vrai et le faux*, *op. cit.,* p. 29.

analytique. Il me semble que le livre de Ph. De Georges nous en donne les coordonnées. Comment accéder à ces « effets de réel »?
La vérité est affaire de signifiant. Elle s'énonce par les mots du discours. Elle est « menteuse » mais ce mensonge est de structure. C'est pourquoi la vérité et le mensonge ne s'opposent pas. La vérité qui s'énonce dans l'analyse est en relation étroite avec la jouissance du sujet qui est le réel du vivant. Ce lien laisse toutefois la vérité et la jouissance dans deux registres hétérogènes, d'où la question de Jacques-Alain Miller : « En quoi et comment la vérité peut-elle être cause d'effets de jouissance ? »[6]. Ce n'est pas le moindre paradoxe qu'« en analyse, la vérité ne relève que de la parole ; mais pourtant, l'interprétation, qui est une parole, agit et opère sur le réel »[7].
Partant de l'hypothèse que l'analyse se déroule sous le signe de l'amour, Freud pose qu'« il faut que le petit garçon aime le père pour consentir à se séparer de la mère », mais pour accéder à la vérité, qui est pour Freud du côté du sujet, il faut passer par le « filtre déformant du fantasme […] composé d'éléments perceptifs épars, empruntés au réel, inscrits dans le psychisme et, secondairement, déterminant le symptôme »[8]. Ainsi, puisque la vérité et la jouissance sont dans des champs hétérogènes, que la vérité qui s'énonce par le biais de la parole est menteuse, qu'elle a une structure de fiction, c'est par le biais du fantasme que le lien entre vérité et jouissance peut être perçu. Pour cela, il faut encore le consentement du sujet et donc qu'il croit à la vérité et qu'il accepte la perte que cette vérité entraîne au regard de la jouissance. Or, ce que le sujet ne veut pas lâcher, c'est la jouissance.
Alors qu'est-ce que le réel ?
Le réel est un trou irréductible dans le champ de la parole. Il est « produit » par le travail signifiant et « l'objet α se repère dans sa fonction de trou » comme « défaut d'une suite qui serait la vérité sans faille »[9]. Quant au sujet, il soutient la chaîne signifiante et apparaît

---

[6] Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Choses de finesse en psychanalyse », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 18 mars 2009, inédit.
[7] De Georges Ph., *Par-delà le vrai et le faux, op. cit.,* p. 63.
[8] De Georges Ph., *ibid.,* p. 45.
[9] De Georges Ph., *Ibid.,* p. 85.

dans sa coupure. Nous avons donc une topologie à trois termes : le signifiant comme chaîne, le réel comme trou et comme exclu et le sujet comme coupure. Je vous propose d'aborder la tragédie d'*Hamlet* à la lumière de ce que je viens de vous dire sur le vrai et le réel.

Un père qui dit vrai

Pour Lacan, *Hamlet* est une tragédie fondée sur le rapport à la vérité. Ce que nous apprenons à la scène V de l'acte I est une révélation faite à Hamlet par le *ghost*, le spectre, le fantôme. Une révélation sur la mort du père qui vient, comme un coup de tonnerre, déchirer le monde des certitudes : Hamlet-père a été empoisonné par son frère Claudius, le nouvel époux de la reine Gertrude, la mère d'Hamlet. Cette révélation est un secret que le père livre à son fils. Deux personnages sont au courant de cette mort : Hamlet-père sous les insignes du *ghost*, figure insaisissable du monde d'en bas, mystérieux et opaque, et Hamlet-fils. Le père a été surpris et empoisonné dans son sommeil. Dès lors, plus rien n'est à sa place : c'est un réel qui fait intrusion et vient faire éclater les repères d'Hamlet. Sa destinée, sa relation au monde, se trouvent atteintes. Philippe Hellebois, psychanalyste belge, dans une conférence récente, dit que c'est la première fois que Lacan présente le réel ainsi : un réel imprévu qui introduit une rupture de la causalité. Le nœud autour duquel tourne la pièce, c'est que Hamlet et son père savent ; Lacan parle de « leur communauté de décillement »[10]. Que dit le *ghost* ? Il dit la trahison absolue qui conduit Hamlet à perdre toute croyance en la vérité. Il consent à croire la parole du *ghost* et, pour Hamlet, il s'agit d'une vérité sans faille. Il y croit. C'est une vérité toute, identique à l'*aléthéia* de la pensée grecque. Elle est une, continue, droite et pure. Contrairement à Œdipe qui a payé sa faute et qui ne savait pas que Jocaste était sa mère et Laïos son père, Hamlet sait la trahison. Ce savoir transmis par le père vient faire porter la barre sur l'Autre (Ⱥ). Comme l'écrit Lacan, ce qu'il fait porter à son fils c'est que « Ce n'est pas seulement de la surface des vivants qu'il est rayé, c'est de sa juste rémunération »[11]. Cette dette

[10] Lacan J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation, op. cit.,* p. 295.
[11] Lacan J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation, op. cit.,* p. 406.

impayée, il en remet la charge à Hamlet, qui s'en trouve dès lors le dépositaire. Si, avant cette scène, Hamlet était blessé par le déroulement des événements qui ont suivi la mort de son père, les révélations du *ghost* l'anéantissent. Il découvre l'acte criminel mais aussi que la vérité est sans garantie ; ce qui est garanti c'est la non-vérité. Et Lacan dit ceci : « Tout ce qui s'affirme de bonne foi, fidélité, et vœu, est donc pour Hamlet, non seulement posé comme révocable, mais comme littéralement révoqué »[12]. Dès lors, c'est le monde de la signifiance qui est touché, la chaîne signifiante est brisée et c'est la croyance absolue en la parole du père qui vient faire coupure dans l'être du sujet. Le point à remarquer c'est que Lacan nous dit que ne n'est pas simplement « la carence du signifiant » mais bien « l'annulation absolue » au niveau de la chaine signifiante. Le ravage est sans mesure.

Le fantasme se construit ainsi à partir de cette révélation du père dont la parole distille un poison aussi puissant et mortel que celui dont il a pâti. Les idéaux, les semblants, l'amour, sont touchés par ce réel inassimilable dont le *ghost* lui laisse la charge. Nous retrouvons ici la topologie dont je vous parlais plus haut : une croyance absolue dans la parole du père qui fait coupure dans l'être du sujet, un réel impossible à supporter sauf à se faire disparaître en tant que sujet désirant pour n'exister que comme bras armé au service du père. Deux faces de la vérité se dévoilent : une vérité versant signifiant qui traverse le corps d'Hamlet par l'oreille et une vérité versant réel qui touche le sujet dans son être et fait coupure. Là se dessine un réel.

La figure du *ghost* soulève bien des interrogations. Quel statut lui donner ? Il est ce qui du père réapparaît comme un cauchemar, une hallucination, qui vient à la place des rites mortuaires qui n'ont pas été respectés. La toxicité du père c'est la révélation, ce dévoilement d'un savoir dont il accable Hamlet. Ce qu'il livre c'est un message de mort. « *Adieu, adieu, Hamlet ! Souviens-toi de moi* », inscrivant Hamlet dans le registre de la dette à payer, fût-ce au péril de sa vie, pour un père mort, définitivement absent du champ de la parole.

[12] Lacan J., *Ibid.*, p. 476.

Alain Courbis

Le poison de la « langue-mère » chez Louis Wolfson

Dans l'argument du Colloque Uforca 2014 consacré aux *Pères toxiques*, « le Père-Hamlet », « envers du père de la promesse », est distingué par Gil Caroz[1] comme « père toxique » à un double niveau : empêchant le fils d'accéder à « toute vérité qui vaille », il échoue également « à lui fournir une traduction viable de la jouissance féminine ».

Préparatoires à cette Journée, de courts textes ont approché ce qu'il peut en être de la toxicité de figures paternelles déclinées en pères « bien intentionnés, incomparables, incohérents », alors qu'en d'autres occasions « l'amour du père » peut prendre forme de « ravage ». Ainsi, la farce tragi-comique d'Ubu-Roi n'est pas sans renvoyer aux pères « législateurs, éducateurs » ceux qui, se « prenant pour des pères », incarnent à l'image du magistère occupé par le père de Schreber un Idéal féroce dont la clinique atteste les effets délétères.
Si « ce poison de paroles fatales »[2] qualifie pour Pierre Naveau l'incidence pour Hamlet de l'injonction paternelle, cet impact du signifiant, à n'être pas médiatisé par l'opérateur paternel, prend forme spécifique dans la clinique des psychoses.

Le trauma de la langue

Du noyau de la psychose, J. Lacan indiquait, en mai 1956, qu'il fallait « le rattacher à un rapport du sujet au signifiant sous son aspect le

[1] Caroz G., « Edito », Argument du Colloque UFORCA 2014, *Pères toxiques*, Champ freudien.
http://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2014/01/Argument-Gil-Caroz.pdf
[2] Naveau P., « Du Séminaire VI au Séminaire VIII, Le père et le poison de paroles fatales », Colloque UFORCA 2014, *Pères toxiques*, Champ freudien.
http://www.ch-freudien-be.org/2014/03/uforca-2014-pres-toxiques-le-pere-et-le-poison-de-paroles-fatales-par-pierre-naveau/

plus formel, sous son aspect de signifiant pur »[3].

Jacques-Alain Miller - en se fondant sur l'examen de l'œuvre de Joyce - rappelait dans le Séminaire de Barcelone que Joyce « montrait de manière pure l'essence du trauma qui est le trauma de la langue »[4] et, illustrant l'« incidence de la langue sur l'être parlant »[5], la façon dont Joyce « faisait exploser la langue anglaise, pouvait être pensée comme une vengeance contre la langue du maître »[6].
A cet égard, même si comparaison n'est pas raison, le travail d'atomisation de la langue anglaise auquel Joyce s'attela, recèle quelques points communs avec la tentative méthodique et acharnée élaborée par le sujet Wolfson au travail de se protéger de la toxicité de cette « sacrée langue, l'anglais».[7]

Ecrits de Louis Wolfson

Plusieurs écrits ont résulté de cette exigence de rigueur. Les qualités littéraires de ce travail forcené ont suscité polémiques et controverses chez Gallimard où Louis Wolfson avait adressé son manuscrit.
Il est vrai que la littérature regorge d'écrits de qualité émanant de sujets travaillés, taraudés, persécutés, par la lettre et qui ont trouvé, dans cet incessant travail d'écriture, à maintenir à distance l'effraction d'un réel innommable.
L'exemple canonique de Joyce, abondamment commenté par J. Lacan, le travail d'une vie au bord du gouffre d'un Becket, la douleur poignante d'un Artaud, redoublent l'intérêt pour d'autres auteurs, reconnus aliénés, mais dont l'œuvre revêt une importance philosophique, poétique. De manière non exhaustive, il faudrait citer Sade, Fournier, Lautréamont ou bien encore Roussel.

---

[3] Lacan J., « Les entours du trou », *Le Séminaire*, Livre III, *Les* psychoses, Paris, Seuil, 1981, p. 284.
[4] Miller J.-A., *Nouveaux symptômes*, *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°38, 4° de couverture.
[5] Miller J.-A., « *Lacan avec Joyce*, Le Séminaire de la Section clinique de Barcelone », *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°38, p. 20.
[6] Miller J.-A., *op. cit.,* p. 12.
[7] Wolfson L., *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970, p. 33.

Un écrit

Mais dans le contexte des années 70, quel statut pouvait être accordé à « l'œuvre » de cet « étudiant en langue, schizophrénique »[8], qu'a été Louis Wolfson ? Inclassable, son objet textuel bizarre, atypique, dérogeant aux canons de la littérature, suscita néanmoins le vif intérêt de R. Queneau, J.-P. Sartre, S. de Beauvoir et de J.-B. Pontalis, lequel œuvra pour sa publication. Le Clesio - dans un très bel écrit de jeunesse - assigna au texte de Wolfson les qualités d'une « œuvre utile de création et de composition»[9].

Dans un texte passionnant, J.-A. Miller[10] soutient que le «traumatisme du langage » fait impasse pour certains sujets psychotiques, - invalidant en cette rencontre toute possibilité d'invention -, alors que d'autres, dont le « sqizofrène » Wolfson, sont amenés « sans le secours des discours établis » à déployer des efforts « tout à fait démesurés pour résoudre les problèmes »[11] que leur pose l'usage de leur corps et du langage.

Un effort d'invention

Cet « effort d'invention d'Un-tout-seul »[12] va prendre forme pour le sujet Wolfson d'une méthode inédite de « désintoxication » de cette « maudite langue maternelle ». Ainsi, pour se protéger de la voix de sa mère et contrer « l'idiome anglais » mis en place de « poison », il tentera - comme antidote - de mettre au point « une fabuleuse machine de guerre « crypto-linguistique »[13] qui visera l'anéantissement des mots de cette langue anglaise persécutrice.

Deux ouvrages, parus à quinze ans d'intervalle, témoignent de la souffrance inouïe du jeune Wolfson « possédé » par le langage dans un rapport torturé au signifiant.

---

[8] Wolfson L., *Ibid.*, p. 45.

[9] Le Clesio J.-M. G, « La tour de babil », *Dossier Wolfson ou L'affaire du Schizo et les langues*, L'arbalète, Gallimard, p. 49.

[10] Miller J.-A., « L'invention psychotique », Quarto n°80-81, p. 10.

[11] Miller J.-A., *Ibid.*

[12] Miller J.-A., *Ibid.*

[13] Cusset F., « Wolfson et sons », *Dossier Wolfson*, L'arbalète, Gallimard, p. 151.

Dans l'un d'eux, «l'étudiant d'idiomes dément »[14] détaille la technique sophistiquée mise au point pour « transformer et rendre inoffensifs les sons de la langue anglaise »[15]. Pour y parvenir, sont mises à contribution la phonétique, le lexique et l'orthographe de quatre langues étrangères : l'hébreu, le russe, l'allemand ; quant au français, appris de manière maniaque, « obsédante et irrésistible », il demeurera pour « l'auteur » Wolfson la langue de l'écrit, sur le support de laquelle il adressera son manuscrit à l'Autre. Si le style en est dépouillé et le français approximatif, le souci d'exactitude sous-tend ce projet d'écriture qui est au fond une autobiographie rédigé à la 3° personne. En attestent les descriptions au scalpel de l'univers « insignifiant » de son père, « fluide et inconsistant », de son beau-père « fluidiquement obèse » ou bien encore du personnage maternel qui, « grotesque », tournait en dérision les études de langue de son fils schizophrène en s'obstinant à s'adresser à lui en langue anglaise.

Interrompant des études de langues étrangères, un premier internement en hôpital psychiatrique survient, amorce d'une série de nombreuses autres, toujours diligentées par la mère. Peu de temps après la dernière de ces hospitalisations, Wolfson va développer une passion monomaniaque pour ces langues étrangères et, plus particulièrement, pour la phonologie, rempart édifié contre la langue maternelle « persécutrice […] si horrible à lui ». De cette langue maternelle, le « schizo » a semblé pâtir très jeune, même s'il lui est toutefois impossible de dater avec précision l'apparition de cette souffrance. Néanmoins, sont mentionnés dans ce premier écrit un retard dans l'acquisition du langage, de la lecture et de l'écriture, ainsi que « l'anomalie » de ne pas pouvoir épeler les lettres des mots.

« Ne pas écouter la langue maternelle »[16]

Dès ce premier ouvrage, Wolfson fait état de l'effet destructeur d'ouïr/jouir de « l'idiome anglais », « idiome douloureux » dont il tente de se protéger en une claustration volontaire.

---

[14] Wolfson L., Le *Schizo et les langues, op. cit.,* p. 137.

[15] Gault J.-L., « Deux statuts du symptôme », *La Cause freudienne,* Paris, Navarin/Seuil, n°38, p. 23-24.

[16] Wolfson L., *Le schizo et les langues*, *op.* cit., p. 33.

Mais, en dépit de celle-ci, il arrivait que certains mots le touchent, allant « jusqu'à sauter et rebondir avec opiniâtreté dans sa tête » en prenant possession de son corps. Il en témoigne ainsi : « Son esprit (est) dominé, possédé par ces mots soit durant une seule minute, soit durant peut-être un quart d'heure, soit même à plusieurs reprises avec cinq, dix, vingt minutes entre chaque attaque »[17].
Aussi, pour se parer de ce déchainement persécutif du signifiant, Wolfson va-t-il, à l'image des compagnons d'Ulysse, « se boucher les oreilles », « lire des phrases dans une langue étrangère », ne pas se séparer de son walkman ou poser sur ses oreilles un stéthoscope branché sur une radio portative pour écouter des émissions en langues étrangères « incompréhensibles ».
Quant à l'acte de parler, problématique lui aussi, il s'accompagnait d'accents empruntés ou de mots étrangers.

Une méthode de conversion

Si, au départ, les connaissances acquises de ces langues étrangères lui permettaient d'occulter, par l'usage de dictionnaires inter-langues, la langue anglaise, ce savoir demeurait néanmoins impuissant à rendre inaudible la langue anglaise pour tenter d'en juguler la toxicité.
S'inaugure alors un autre temps - celui d'une invention - où Wolfson va échafauder un système de conversion des mots toxiques « presqu'instantanément en mots étrangers » alors même que, « pénétrant dans sa conscience », ces mots convertis lui permettaient « d'imaginer qu'on ne lui parlait pas cette maudite langue anglaise ».
Etude des langues étrangères à l'appui, ce travail harassant de conversion /traduction visait à « neutraliser », « transmuter », « détruire », ces fragments de réel qui le « pénétraient, résonnaient et rebondissaient » dans son « cerveau malade » ; l'objectif étant - comme Wolfson l'écrit – « de nullifier le dommage psychique produit en lui ».
De ces « projets maniaques d'annihilation »[18], la « déconstruction de la langue maternelle était la visée. Concrètement, déconstruire les vocables anglais s'effectuera par la substitution de mots étrangers

[17] Wolfson L., *Ibid.*, p. 118.
[18] Wolfson L., *op. cit.,* p. 130.

similaires à ceux de la langue anglaise par le sens et par le son. Et Wolfson, considérant à cet égard les consonnes comme le « squelette » du mot, les transformations toucheront électivement cette ossature du mot.
Ce traitement de « la matière sonore » s'effectuant par le biais de cette « transmutation linguistique »[19] va constituer de fait un traitement de la lettre. Concernant le mot « Early » - objet d'un long développement dans son texte -, Wolfson précise le procédé de « désactivation » du son de ce mot par sa transposition/traduction en français par la seule expression « Sur le champ ». J.-L. Gault indique que « La simple traduction de "early" par "de bonne heure" ne suffirait pas parce qu'il convient de s'attaquer réellement au mot ou plus précisément à sa substance sonore, mais en conservant le squelette littéral »[20]
On peut déduire de ce procédé que la recherche – par Wolfson - de la charpente consonantique des mots de la langue anglaise, semble bien avoir été guidée par l'extraction de la jouissance attenante à ces lettres (consonnes) d'où le travail méthodique - dont il rend compte dans son écrit - de désosser ces mots anglais, en les désarticulant, pour en réduire/annihiler la jouissance toxique par le recours aux mots étrangers « décontaminés ». Pour parenthèse, ce travail d'évidement de la jouissance n'est pas sans lien avec l' opération de soustraction à l'œuvre dans l'invention d'une orthographe réformée dans laquelle seraient supprimées des lettres dites par lui « parasites » ou « serviles » (comme certaines consonnes doubles ou le U après la lettre Q, ex : « sqizofréniqe ».

La voix de la mère

Pour Wolfson, cette fonction toxique, envahissante de la langue - comme signifiants désarrimés dans le réel - s'accompagnait également des « terribles problèmes émotifs » que lui posait la voix de sa mère. Convaincu de son « désir de lui nuire » et percevant un « claironnement de triomphe dans la voix perçante »[21] de celle-ci, Wolfson se voit contraint, pour se prémunir de cette voix « horrible »,

[19] Gault J.-L., « Deux statuts du symptôme », *op. cit.,* p. 24.
[20] Gault J.-L., *op. cit.,* p. 23-24.
[21] Wolfson L., *Le schizo et les langues*, op. *cit.,* p. 129.

« d'augmenter son arme linguistique ». Que sa mère lui parle fait signe, pour « l'étudiant malade mentalement », d'une volonté de jouissance maternelle « d'injecter les mots qui sortent de sa bouche dans les oreilles de son fils » ; mère « semblant si heureuse de faire vibrer le tympan de son unique possession et par conséquent les osselets de l'oreille moyenne de la dite possession, son fils, en unisson presqu'exacte avec ses cordes vocales »[22]. Plus explicitement, à cette « voix haut perchée », en collusion avec la persécution de la langue, était attribuée l'intension de vouloir perforer, « déchirer son hymen-tympan »[23] en une sorte de « viol permanent », une agression lancée pour le « vider » de sa substance.[24] Mais, contrant la jouissance de l'Autre non barrée par le système symbolique de la langue, cette trouvaille linguistique inédite aura eu pour fonction d'arraisonner - autant que faire se peut - la jouissance incestueuse de la langue maternelle.

Deux langues

Au fond, qu'aura permis pour ce sujet ce travail de déconstruction/construction de la langue maternelle ?

Un répartitoire clivé de deux langues semble avoir résulté de ce procédé :

- d'un côté la langue maternelle qui, « incarnant un pouvoir de jouissance sur lui » était également langue quotidienne dont l'usage dans le champ social relevait bien de « l'exploit », d'un effort de tous les instants.
- d'autre part, « vengeance » contre la « langue-mère » tournée en dérision, une « novlangue » était créée de toute pièce composée de bribes, de fragments de langage, patchwork hétéroclite de signifiants prélevés dans les langues étrangères, épurés dès lors de la jouissance de l'Autre.

Ce nouveau langage inventé par Wolfson, Le Clésio le considère comme « langage antiseptique ». « Chaque mot explosé, transformé, reconstruit selon une logique personnelle - précise-t-il - est pareil à un

[22] Wolfson L., *Ibid.,* p. 183.
[23] Cusset F., « Wolfson et sons », *op. cit.,* p. 151.
[24] Le Clesio J.-M. G., « La tour de babil », *op. cit.,* p. 44.

anticorps qui lutte contre la maladie »[25]. A cet égard, si la souffrance de vivre semble avoir été pour Wolfson le ferment de sa « rage d'écrire », ces « Mémoires » adressées à « ces gens méritants du passé, du présent et de l'avenir »[26] ont illustré « un protocole d'activités de guérison » méthodiquement détaillé.

Une solution

Ainsi, l'invention de son système de transformation, cet auto-traitement, a-t-il pu permettre une lente progression qui, l'extrayant de son « mal », laissera entrevoir à Louis Wolfson une possibilité « d'exister parmi les autres ». Et, par le truchement d'un savoir singulier, acquis et exploité avec les langues étrangères, il pourra - à minima - se loger de manière moins persécutive dans sa langue maternelle, tout en indiquant dans son témoignage l'effort incessant qu'induisent la douleur de vivre et la souffrance des mots : « Sans doute, une certaine forme d'effort est-elle nécessaire - écrit-il - pour ne pas s'affaisser, pour ne pas s'arrêter, pour continuer d'agir, pour « vivre », pour « être sensé », « lucide »[27].

Interviewé après la parution d'un deuxième ouvrage, rédigé après la mort de sa mère, Louis Wolfson affirme que le « sens pour lui de l'existence est de lutter »[28]. C'est ainsi que contrant la mort attendue comme une « délivrance », il considère que son travail d'écriture adressé lui aura, sans doute, « permis de n'avoir pas été un zéro complet »[29].

[25] Le Clesio J.-M. G., *op. cit.,* p. 48.
[26] Cité par Piéra Aulagnier., « Le sens perdu », *Dossier Wolfson*, *op. cit.,* p. 106.
[27] Wolfson L., *Le schizo et les langues*, *op. cit.,* p. 255.
[28] Wolfson L., Interview, L'Âne n°18.
[29] Wolfson L., *Ibid*.

Sommaire

N°15 – Novembre 2015

Argument 5

Le séminaire théorique.....6

Que reste-t-il de nos amours ?, **Ph. De Georges**.....7
L'axe, c'est le désir, **C. De Georges**.....13
La jouissance du corps vivant, **F. Rollier**.....25
Les labyrinthes de l'amour, , **D. Halfon**.....35
Que reste-t-il… ? (2ème partie), **Ph. De Georges**.....49
La jouissance côté homme, et côté femme, **F. Rollier** 57
Jouissance et répétition, **F. Bony** 69
De la jalousie. Quand l'amour fait mal, **C. Bonneau** 81
L'amour comme passion de l'être, **D. Halfon** 93
Un amour authentique, **Ph. De Georges** 105

Conversation de clôture 112

La jalousie féminine, **C. Bonneau** 113
Un autre rapport au réel, **Ph. Lienhard** 121
Conversation, **J. Choukroun-Schenowitz** 125

En atelier 128

La présentation de malades, **A. Courbis**.....129
Belle et bête ou l'éloge du cochon, **J. Choukroun-Schenowitz**.....133

Les travaux du Cercle.....142

La tragédie d'*Hamlet* : un père qui dit vrai, **C. Bonneau** ..143
Le poison de la « langue-mère » chez Louis Wolfson, **A. Courbis**.....149

Les Cahiers Cliniques de Nice

Publication de la Section Clinique de Nice
Dépôt légal octobre 2015

Directeur de la publication
Jacques-Alain Miller

Responsable
Philippe De Georges

Rédaction, conception, mise en page
Nathalie Seban

Relecture
Salvatore Maugeri

Secrétariat : 25 rue Meyerbeer – 06000 Nice