

Les Cahiers Cliniques de Nice



Les variétés de l'humeur

N°26
Novembre 2025

SOMMAIRE

Argument	3
Introduction au séminaire théorique	
François Bony	
La dépression, un problème éthique	6
Le séminaire théorique	
Philippe Giovanelli	
Les affects, la manie	28
Armelle Gaydon	
L'art de la joie	37
David Halfon	
Dépression et éthique	50
Chantal Bonneau	
Figures de la mélancolie	62
Annie Ardisson	
De la « position dépressive » au réel de la dépression	70
Frank Rollier	
Mélancolie originaire, mélancolie féminine et mélancolie de genre	78
Audrey Prévot	
La tristesse ordinaire	88
Philippe de Georges	
La joie de vivre	100
Conférences	
Marie-Hélène Brousse	
Up and down – De la différence entre les affects et le désir	109
Marie-Claude Pezron Forestier	
L'humeur dépressive	125
Jacques Ruff	
Le souffle	133

Pour des raisons de droit et de confidentialité, les cas cliniques sont retirés des textes publiés en ligne.

Argument

Si nous pouvons avoir quelque certitude, c'est que tout être humain est habité par des humeurs diverses. De la tristesse à la joie, de l'enthousiasme à l'abattement, de l'exaltation à la dépression, de la manie à la mélancolie, nous pourrions dresser une liste longue des humeurs qui traversent ou s'installent dans la vie d'un sujet.

La nosographie psychiatrique classique reposait sur deux pôles : la manie et la mélancolie. Avec Freud et son texte « Deuil et mélancolie », un tournant radical est pris qui s'appuie sur la structure, en attribuant une cause à la pente dépressive.

Quelle est donc cette cause ? Comment la perte d'un être cher, de cet objet à jamais perdu, peut-elle être surmontée? Face au désespoir, et devant cet abîme qui s'ouvre pour le sujet, quelles ressources psychiques pourra-t-il mobiliser pour retrouver un élan vital ?

À cet égard, la question de la structure revêt toute son importance. En effet, quand le névrosé peut s'appuyer sur son choix d'objet libidinal et solliciter ses défenses, le psychotique, attaché à son objet narcissique, se trouve démuné et devra inventer sa propre solution.

Si dans la mélancolie le sujet s'identifie à son objet perdu, la psychanalyse, avec Freud et Lacan, nous a permis de lire cette identification comme le déchaînement de la pulsion de mort. Quant à la manie, elle est tout autant destructrice, mais la perspective est inverse car le sujet va tenter de se délester de cet objet sur son versant déchet. Dans les deux cas, nous pouvons nous interroger sur la jouissance qui conduit le sujet d'un côté ou de l'autre.

Face à la douleur d'exister et à la difficulté d'être, Lacan ouvre un nouvel horizon : « Ne pas céder sur son désir ». Souvent insaisissable ou énigmatique, cette formule engage le sujet et relève d'une position éthique. Mais Freud et Lacan nous ont aussi montré qu'il existe une autre voie pour faire limite à la jouissance : s'ouvrir à la joie.

Dans les dernières décennies, un phénomène de société s'est répandu qui promeut la culture du bonheur et la psychologie positive. Un slogan circule bruyamment et envahit le discours courant : « il faut positiver ! » C'est la culture de la science du bonheur, côté jouissance, *Enjoy* ! Pourtant, ce discours montre sa limite car la dépression gagne du terrain dans des pays qui ne la connaissaient pas, comme le Japon par exemple.

Le véritable enjeu de civilisation qui engage chaque *parlêtre* n'est-il pas aujourd'hui de se faire responsable de son choix : céder à la fascination paresseuse pour les sirènes du capitalisme, ou consentir à s'engager pour une éthique du désir, pas sans la joie qui peut l'accompagner ?

Introduction au séminaire théorique

La dépression, un problème éthique.

Un peu d'histoire

Au cours des siècles passés la psychiatrie n'employait pas, comme elle le fait actuellement, le terme de "dépression" pour désigner un ensemble pathologique de symptômes, soit un syndrome ou une maladie. La littérature d'antan parlait plutôt de mélancolie. L'histoire du concept de mélancolie, d'Hippocrate à Kraepelin, constitue une grande partie de celle de la psychiatrie. Kraepelin a utilisé le terme dépressif, comme adjectif, dans la notion de syndrome maniaco-dépressif. Mais la "dépression", le "syndrome dépressif" et la dépression comme "maladie", sont des inventions modernes auxquelles ont beaucoup contribué les différentes versions du DSM (*Diagnostic and Statistical Manual*), particulièrement la troisième version (1980). La clinique psychiatrique est devenue, depuis le DSM III : « une nouvelle clinique construite à partir des effets de substances chimiques (produites par le discours de la science) et à partir desquelles on peut établir des distinctions entre les humains¹ ». Cette invention (de la dépression comme "maladie") tient à la fois son succès dans la doxa, dans l'opinion populaire, comme dans le discours médical. Un mariage s'est accompli entre ce qui s'auto-définit comme "science médicale" et l'opinion. « La promotion médicale et pharmacologique de l'entité vient en effet à la rencontre d'une demande sociale qui spontanément n'est pas absolument décidée à inclure la responsabilité du sujet dans le malaise qui l'agite. On peut penser que l'invention du syndrome dépressif comme maladie des temps moderne vient avaliser et conforter l'empire du refoulement²», écrit Serge Cottet en mai 1996. Il conclut son texte par : « C'est bien un devoir de contrer cette idéologie du syndrome dépressif, signifiant post-moderne de la négation de l'inconscient,

¹ Miller J.-A., « Pathologies de l'éthique », 3^{ème} conférence, disponible sur *Miller TV* : <https://www.youtube.com/playlist?list=PLYgurvB5JxUhAR8Suk80feN2vQdP8uGmU>

² Cottet S., « Quelques idées directrices pour un congrès sur la dépression », *La lettre mensuelle*, n°149, mai 1996, p. 3.

exploitant un malheur de l'être, bien réel³ ». La "dépression" s'est ainsi constituée comme un véritable fourre-tout, « véritable entonnoir dans lequel se déverse, avec les formes identifiées depuis longtemps de la pathologie mentale, les malaises de l'âme et les désordres existentiels. La dépression est l'euphémisme du déclenchement psychotique, c'est l'hypostase de l'ensemble des troubles de l'humeur, c'est le poumon de Toinette moliéresque, mêlant pêle-mêle opinions, superstitions, appareillage statistique [...]»⁴ »

En 1996, Éric Laurent s'intéressait à la modification de la clinique psychiatrique sous l'influence de deux principes : Le principe de Pichot (Pierre Pichot, psychiatre, élève de Delay, président de l'association mondiale de psychiatrie), qui consiste à « donner dans la clinique la priorité aux troubles de l'humeur vis-à-vis de tout autre phénomène, vis-à-vis en particulier de l'hallucination [...] (Et) le principe de Pull, qui a marqué un changement décisif entre le DSM III R et le DSM IV, soit la levée de la condition de durée de temps sur l'épisode dépressif pour qualifier une entité clinique. À partir de ce moment-là, il n'y a eu plus aucun principe d'arrêt qui puisse empêcher de refaire toute la clinique à partir de l'épisode dépressif⁵ ».

En 1988, Éric Laurent écrivait déjà : « Le moment clinique actuel est tout entier pris dans le démembrement des catégories de névrose, psychose et perversion, au profit de nouveaux continuum syndromiques réordonnés par la clinique du médicament⁶ ». La dépression étant : ce qui réagit aux antidépresseurs.

Ajoutons à ces principes le facteur de propagande liée à la campagne de dépistage de la dépression, menée en France en 2007 sous l'autorité de la direction générale de la Santé, soit des tenants du « bonheur par l'état ». Campagne où l'on proclamait : "la dépression est une maladie qui touche trois millions de personnes. Une maladie qui peut vous empêcher, de rire, de manger, de dormir ou de vous lever le matin. Cette maladie c'est la dépression et elle tue plus que la pneumonie. Au plus tôt diagnostiquée, au plus tôt elle

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁵ Laurent É., « Vers un affect nouveau », *La lettre mensuelle*, n°149, Mai 1996, p. 7.

⁶ Laurent É., « Mélancolie, douleur d'exister, lâcheté morale », *Ornicar ?*, n°47, Oct.-Déc. 1988, p. 5.

sera traitée, l'arsenal thérapeutique s'étant considérablement enrichi : nouvelles molécules, stratégies d'associations [...] ces avancées font naître de nouveaux espoirs, la dépression est une maladie qui se guérit !".

Notons ici que « la première loi de la propagande, est la loi de la conservation de l'individu. Et pour la faire agissante dans le comportement de ce dernier, le meneur doit employer le stratagème psychologique suivant : il doit suggérer la peur, et faire entrevoir l'issue de la situation dangereuse, la possibilité d'atteindre la sécurité par des actions qu'il suggère⁷ », ici la prise de l'antidépresseur. C'est ainsi donc que la dépression est devenue « "Le mal" contemporain universel pour toutes les politiques de santé publiques, et la catégorie la plus populaire de l'auto diagnostic⁸ ». On vous demande de concevoir votre corps comme une machine, comme une voiture. Quand ça ne va pas trop fort il faut rajouter un peu de sérotonine. C'est une véritable idéologie qui s'est mis en place au plus grand profit des laboratoires pharmaceutiques et de leurs actionnaires.

Affect

Lacan lui, n'utilise pas souvent le terme de dépression, auquel il préfère celui de tristesse. Il n'en fait pas une entité classificatoire, comme la psychiatrie, mais un affect. C'est l'« affect central de la modernité⁹ », comme le révèle le titre du livre de Cinzia Crosali. Je le cite : « La tristesse, par exemple, on la qualifie de dépression, à lui donner l'âme pour support, ou la tension psychologique du philosophe Pierre Janet. Mais ce n'est pas un état d'âme, c'est simplement une faute morale, comme s'exprimait Dante, voire Spinoza : un péché¹⁰ ». C'est l'une des « passions de l'âme » vers lesquelles Lacan va orienter l'affect (amour, haine, désir, aversion, tristesse, joie, sont des passions de l'âme chez Aristote et Saint Thomas).

⁷ Tchakotine S., *Le Viol des foules par la propagande politique*, 1939, cité par J.-A. Miller in « Propagande massive pour dépister la dépression : la France rattrape son retard », *Le Nouvel Âge*, n°7, Octobre 2007, p. 16.

⁸ Brousse M.-H., Préface de : *La dépression affect central de la modernité*, (C. Crosali), PUR, 2010, p. 9.

⁹ Crosali C., *La dépression affect central de la modernité*, PUR, 2010.

¹⁰ Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits*, Paris, 2001, pp. 525-526., & *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 39.

Si la "dépression" est un affect pour le sujet, elle est un symptôme pour l'époque et qu'il faudra donc aller voir du côté du discours de la modernité pour comprendre son inflation qui n'est pas sans lien avec "la montée au zénith de l'objet". Car la façon dont le sujet produit un symptôme pour répondre au non-rapport est liée au discours dominant de l'époque.

Je vous propose maintenant de reprendre le passage de *Télévision* (9 mars 1974), où Lacan traite de cette question des affects en général et de la tristesse en particulier.

J.-A. Miller lui pose une question sur les affects : « Il y a une objection qui vous est faite depuis vingt ans sous des formes diverses. Vous dites « l'inconscient ça parle ». Et de ce qui ne parle pas, qu'est-ce que vous en faites ? Qu'est-ce que vous faites des émotions, des affects, par exemple ?¹¹ ».

Lacan fait remarquer que Miller reprend là les critiques que lui porte la SAMCDA¹² (Société d'Assistance Mutuelle Contre le Discours Analytique) pour ensuite critiquer l'énergétique freudienne et faire équivaloir le principe de plaisir freudien à l'Éthique d'Aristote. Je cite : « l'idée recule de faire endosser le processus primaire par le principe qui, à se dire du plaisir, ne démontrerait rien, sinon que nous tenons à l'âme comme la tique à la peau d'un chien. Car cette fameuse moindre tension dont Freud articule le plaisir, qu'est-ce d'autre que l'éthique d'Aristote ?¹³ ». En effet, l'éthique d'Aristote est une éthique de la mesure définie par la raison. Or pour Lacan, en introduisant la jouissance comme au-delà du principe de plaisir, Freud marque une rupture décisive dans l'abord de l'éthique des conduites personnelles. Dans *Le Séminaire, L'éthique de la psychanalyse*, il critiquera la morale Kantienne qui, dans la tradition aristotélicienne, est également une éthique de la mesure et de la raison qui ne tient pas compte de la jouissance. Comme nous le dit Philippe De Georges : « Lacan prend les plus expresses distances avec une tradition qui nous vient au moins d'Aristote et qui a donné le ton à la morale jusqu'à nos jours. Celle-ci tourne autour d'un principe qui a imprégné les "Humanités"

¹¹ Lacan J., *Télévision*, version vidéo, https://www.youtube.com/watch?v=N_Stqh7q6-Y

¹² Lacan J., « *Télévision* », *Autres Écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 521., & *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 33.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

et qui est celui de la mesure. L'ennemi, c'est l'excès. Or, pour Lacan, ce régime du « Bien » est en réalité au « service des biens »¹⁴ ».

Lacan de poursuivre : « Qu'on me réponde seulement sur ce point : un affect, ça regarde-t-il le corps ? Mais en quoi ça vient de l'âme ? C'est de la pensée que ça décharge¹⁵ ».

Notons que « Télévision » s'ouvre sur le fait que « La vérité tient au réel » du fait de l'impossibilité à la dire toute. La catégorie de ce qui touche au réel est liée chez Lacan à l'impasse et au ratage, et ceci pour une raison de structure : le langage n'arrive pas à donner sa place au réel ; c'est même ce qui constitue le réel comme-tel. Qu'en est-il donc de la "vérité" de l'affect ? Lacan parle de « vérifier plus sérieusement l'affect¹⁶ ». À l'exception de l'angoisse, affect qui ne trompe pas, l'affect ne dit pas vrai d'emblée, il trompe, même s'il est ce que Lacan appelle une « touche du réel ». On voit là la différence avec une certaine psychologie selon laquelle, par l'affect, le corps témoignerait à ses dépens de l'effet de vérité ; dans la palpitation, la sudation, les pleurs etc., l'affect parlerait vrai. Il a d'ailleurs été reproché à Lacan de ne pas assez tenir compte de l'affect. Miller nous fait remarquer que si pour dire certaines choses on se passe du langage (par exemple, quand on a de la peine, on ne fait pas d'homélies, on pleure), on peut alors dire que « l'affect transcende les langues, qu'il est translinguistique¹⁷ ». L'affect témoignerait ainsi d'une harmonie de départ. Lacan en rit en parlant d'*Adaequatio rei affectus*, d'adéquation de l'affect à la chose, pour conclure : « il a fallu arriver à notre siècle pour que des médecins produisent ça¹⁸ ». Miller ajoute dans le *manuductio* : « Nulle harmonie de l'être dans le monde... s'il parle ».

Lacan reprend : « Je n'ai, pour moi, fait que restituer ce que Freud énonce dans un article de 1915 sur le refoulement, et dans d'autres qui y reviennent : c'est que l'affect est déplacé. [...] L'affect – comme je le considère – c'est une

¹⁴ De Georges Ph., « Savoir, faire, espérer », UFORCA, Lacan-Université, https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2016/11/3_PhDG.pdf

¹⁵ Lacan J., *Télévision*, op. cit., p. 37.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *La Cause du désir*, n°93, Navarin, 2016, p. 102.

¹⁸ Lacan J., *Télévision*, op. cit., p. 37.

interférence de l'inconscient, en tant que lui-même est ce nœud de savoir. [...] C'est différent de se prosterner devant « une palpitation de l'âme » [...] ¹⁹ ».

Affect versus émotion

Lacan, sur la question de l'affect, est au plus près de Freud. En effet, si à partir du terme freudien de symbole, on retrouve toute une littérature où l'affect est traité comme un signifiant et où il s'agit de faire apparaître au sujet des affects refoulés (Cf. Jones), Freud est très clair : il n'y a pas d'affect refoulés. Il traite l'inconscient avant tout comme un adjectif et se demande si l'opposition conscient/inconscient vaut pour les pulsions, les sentiments, les émotions et les affects. Pour ce qui est des pulsions, il affirme qu'elles ne sont jamais conscientes, seul le représentant de la pulsion (là où Lacan a reconnu le signifiant) est conscient ou inconscient. Il y a chez Freud une division entre le représentant de la pulsion (le signifiant) et le facteur quantitatif. Le représentant est refoulé. Le facteur quantitatif va à la dérive et peut se lier à un autre signifiant. Le facteur quantitatif, c'est l'affect au sens propre. Freud ne tolère le terme « d'affect inconscient » que lorsque l'affect est lié à un autre signifiant que le signifiant de départ. Mais seule est inconsciente, refoulée, ce qu'il appelle « l'idée », soit le signifiant initialement lié à cet affect. D'où le fait qu'il faille vérifier l'affect. L'affect, hormis l'angoisse, trompe, il faut « le faire vrai ²⁰ », c'est-à-dire le connecter à son signifiant d'origine (Cf. Montaigne, cité par M.-H. Brousse dans « Adieu Tristesse » ²¹ : cas du Prince qui voit mourir ses soldats, ses généraux, son fils, sans rien manifester. Lorsqu'un inconnu meurt, il pleure : « mais à la vérité, ce fut qu'étant d'ailleurs plein et comblé de tristesse, la moindre surcharge brisa les barrières de sa patience ».)

Pour Lacan, la question de l'affect intéresse le sujet et le signifiant (donc l'Autre), ce qui le distingue de l'émotion qui est du registre animal, vital, qui elle concerne les rapports du moi et du monde, qui est réaction à ce qui se passe dans le monde. C'est ainsi que pour Darwin « le "langage des émotions" serait plus vrai car elles dériveraient directement du biologique ²² ».

¹⁹ Lacan J., *Télévision*, version vidéo, *op. cit.*

²⁰ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 102.

²¹ Brousse M.-H., « Adieu Tristesse », intervention au Colloque de Rennes sur *Les dépressions modernes*, disponible sur internet.

²² Brousse M.-H., « Affectés du langage », *La Cause du désir*, n°93, Navarin, 2016, p. 4.

Lacan ne tire donc pas l'affect du côté de l'émotion, mais de celui des passions de l'âme, pour en faire un problème éthique et non un problème psychophysiologique à travers la notion de décharge ou de changement corporel. L'éthique est alors l'appareil qui permet de situer la jouissance au sein même de l'œuvre de Freud, d'où le fait qu'il va être question de péché et de vertu.

Si dans *Le Séminaire, l'Angoisse*, Lacan dit qu'il ne fait pas une « théorie générale des affects » car, dit-il, « nous ne sommes pas des psychologues²³ », dans « Télévision » il va plus loin en délimitant « purement et simplement les affects comme « les passions de l'âmes » – provocation destinée à écarter toute théorisation de l'affect en terme psychophysiologique ou psychologique²⁴ ». Je cite : « Reconsidérer l'affect à partir de mes dires, reconduit en tout cas à ce qui s'en est dit de sûr. La simple résection des passions de l'âme comme Saint Thomas nomme plus justement ces affects, la résection depuis Platon de ces passions selon le corps : tête, cœur... voire comme il dit ἐπιθυμία [épithumia], ou surcœur, ne témoigne-t-elle pas déjà, de ce qu'il faille pour leur abord en passer par le corps, que je dis n'être affecté que par la structure ?²⁵ ».

Notons ici que Saint Thomas d'Aquin, dans sa théologie morale, « met en parallèle la douleur et la délectation, qui sont toutes deux corporelles, avec ce dont elles peuvent être accompagnées, si l'on veut aller du côté de l'âme : d'un côté de la tristesse et de l'autre de la joie²⁶ ». Il y a dans l'œuvre de Saint Thomas une filiation avec Aristote, qui fait que l'on ne peut traiter d'une passion sans penser qu'elle a rapport au corps. Ceci est à rapprocher du passage de « Télévision » où Lacan « corrige » Aristote : « Le sujet de l'inconscient ne touche à l'âme que par le corps d'y introduire la pensée²⁷ ». Soit que le sujet de l'inconscient n'est pas dans l'âme, mais ne touche à l'âme qu'en passant par la pensée. Rappelons ici que pour Aristote, l'âme c'est le Un du corps et son principe de vie, c'est le corps en tant qu'il se conçoit

²³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 24.

²⁴ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 109.

²⁵ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, pp. 525-526 & *Télévision*, *op. cit.*, p. 39.

²⁶ Regnault F., « Passions dantesques », *La Cause freudienne*, n°58, p. 132.

²⁷ Lacan J., *Ibid.*

comme un, mais la pensée, elle, est au-dehors du corps. Elle vient marquer le corps.

Tristesse et acédie, passions de l'âme

Je reprends « Télévision » : « La tristesse, par exemple on la qualifie de dépression, à lui donner l'âme pour support, ou la tension psychologique du philosophe Pierre Janet. Mais ce n'est pas un état d'âme, c'est simplement une faute morale, comme s'exprimait Dante, voire Spinoza : un péché, ce qui veut dire une lâcheté morale, qui ne se situe en dernier ressort que de la pensée, soit du devoir de bien dire ou de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure²⁸ ». Donc, là où certains vont mettre l'accent sur le corps et ses neurotransmetteurs, développant ce qui ne sera bientôt plus qu'une clinique du médicament, Lacan met l'accent sur la pensée en tant qu'elle vient toucher le corps, l'affecter.

Pourquoi Lacan dit-il que ce n'est pas un état d'âme ? C'est en référence à ce qu'il appelle la SAMCDA²⁹, laquelle en reste au fait que Freud a très tôt isolé l'affect de tristesse, l'affect dépressif – qu'il utilise comme argument en faveur de la causalité psychique et de ce qu'il appelle dans les années 1890 : « le traitement d'âme » (*Seelenbehandlung*) –, sans tenir compte des apports plus tardifs, notamment sur le déplacement de l'affect. C'est également une opposition au discours psychiatrique, car les psychiatres parlent aussi d'état d'âme : Jean Delay donne en 1946 cette définition de l'humeur : « Disposition affective fondamentale, riche de toutes les instances émotionnelles et instinctives, qui donnent à chacun de nos états d'âme une tonalité agréable ou désagréable, oscillant entre les deux pôles extrêmes du plaisir et de la douleur. L'humeur est à la sphère thymique qui englobe toutes les affections ce qu'est la conscience à la sphère noétique qui englobe toutes les représentations, elle en est à la fois la manifestation la plus élémentaire et la plus générale. La base de la vie affective est faite d'une échelle d'humeur comme la base de la vie représentative d'une échelle de consciences³⁰ ».

²⁸ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, pp. 525-526, & *Télévision, op. cit.*, p. 39.

²⁹ *Société d'Assistance Mutuelle Contre le Discours Analytique.

³⁰ Delay J., *les Dérèglements de l'humeur*, 1946, cité in Wikipédia : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Humeur>

Lacan lui, tire donc l'affect du côté des passions de l'âme. Le fait est qu'il nous renvoie à la morale chrétienne à travers la notion de péché, de « faute morale ». Il évoque Dante (1266-1321), qui semble faire de la tristesse la pire des passions, le pire des vices, « En tant que la tristesse consiste à s'enfoncer dans elle-même, à se complaire en elle-même³¹ ». En effet, dans l'Enfer de Dante, les tristes sont plongés dans une eau nauséabonde et glauque, de plus ils sont incapables de dire des mots entiers. « Ils sont là pour l'éternité, ce qui caractérise la mélancolie psychotique, mais aussi la tristesse en général, laquelle est considérée ici comme une profonde lâcheté morale dont ils sont punis, dont ils se punissent eux-mêmes incessamment, et qui dépasse de beaucoup ce que nous appelons aujourd'hui tristesse³² », nous dit François Regnault. Notons avec lui qu'au départ, aux premiers siècles de la Chrétienté, les péchés capitaux étaient au nombre de huit : gourmandise, luxure, avarice, colère, tristesse, acédie, vanité et orgueil. Ce n'est que vers 600 après J.-C. qu'ils sont réduits au nombre de sept : l'acédie devenant un cas particulier de la tristesse – les deux venant se joindre dans la paresse – et l'envie venant se substituer à la vanité. Cette liste prévaut toujours au temps de Saint Thomas (1225-1274). Notons encore que le terme d'acédie vient du grec *akêdia*, qui signifie "ne pas prendre soin de" – et renvoie aux idées de négligence, d'indifférence – ce qui tire du côté de la paresse, laquelle va remplacer la tristesse dans la liste des péchés capitaux.

La Pastorale de Saint Thomas d'Aquin sur les passions de l'âme a été élaborée à l'intention du moine qui s'ennuie dans son couvent et se demande, après s'être levé de bonne heure, avoir chanté, prié, assisté à la messe, « ce qu'il fait là, et à quoi sert tout cela ? », avec comme conséquence l'acédie, qui peut s'installer dans sa forme majeure de dégoût et de fuite, ou dans sa version plus douce de langueur et de paresse. L'Acédie est du côté de la haine de ce qui est divin, de ce qui est intellectuel, et c'est là que s'insère l'interprétation lacanienne de la dépression comme faute de la pensée. Le dépressif, qui souffre certes dans son corps, prétend souffrir dans son âme (si la dépression est un état d'âme), « alors qu'en réalité il commet une faute dans sa pensée, c'est-à-dire qu'il se traite mal, dans tous les sens du mot : il dit du mal de lui-même, il « mal-dit » de lui. Telle est « l'éthique du "mal-dire" »

³¹ Regnault F., « Passions dantesques », *La Cause freudienne*, n°58, p. 129.

³² *Ibid.*

dans laquelle le déprimé s'engouffre³³ », nous dit F. Regnault. Pour qu'il y ait péché, il faut qu'il y ait des mauvaises pensées.

Chez Dante, du côté de la paresse, on trouve au Purgatoire les agités chroniques qui se sont laissés aller toute leur vie et s'agitent à présent pour rattraper le temps perdu. {Faudrait-il voir ici, avec F. Regnault, les névrosés ? La « Dépression névrotique qui court après le deuil de l'objet³⁴ » – le désir étant en quelque sorte un deuil réussi de l'objet – alors qu'en Enfer seraient les mélancoliques, là où il y a rejet de l'inconscient}.

L'acédie vise les moines lorsqu'ils se mettent à détester les biens spirituels, la recherche intellectuelle ..., ce que l'on peut transposer dans notre champ en désir de savoir, en éthique du bien-dire, soit le : « devoir de bien dire ou de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure³⁵ ».

Éthique

Revenons ici sur les termes de « lâcheté morale », de « faute morale ».

Le terme de morale se réfère ici à l'éthique, en tant qu'elle concerne le rapport à la jouissance, et non à la "morale" au sens de ce qui définit les règles du bien et du mal – "la morale judéo-chrétienne", par exemple.

Lacan a reconnu dans la philosophie antique « un effort pour traiter la difficulté concernant la jouissance, une tentative de répondre à la question : que faut-il faire avec son corps ?³⁶ ». « C'est un "savoir y faire" avec la difficulté de vivre dans un contexte donné³⁷ ». Ce qui fait qu'elle était liée à un Maître qui proposait un mode de vie. Mais pour Lacan, il n'y a d'éthique qu'articulée à un discours. Il définit son éthique comme étant une éthique du Bien-dire car l'éthique, pour lui, tient à « la définition même de l'homme³⁸ » en tant qu'il est habité par le parasite langagier et qu'elle est liée à un discours. « Il n'est éthique que du Bien-dire [...] » est noté dans le *manuductio*.

³³ Regnault F., « Passions dantesques », *op. cit.*, p. 130.

³⁴ *Ibid.*, p. 131.

³⁵ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 526 & *Télévision, op. cit.*, p. 39.

³⁶ Miller J.-A., « Philosophie <> Psychanalyse, Des Philosophes à l'Envers », *Horizon hors-série*, Janvier 2024, p. 94.

³⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁸ Lacan J., Conférence et débat du Collège de Médecine à La Salpêtrière : *Cahiers du Collège de Médecine*, 1966, pp. 761 à 774. Disponible sur internet.

Miller nous donne la définition suivante du bien-dire : « Ce n'est pas le maniement du signifiant pour le signifiant, mais précisément l'accord du signifiant et de la jouissance, leur mise en résonance. L'éthique du bien-dire consiste à cerner, à serrer, dans le savoir, ce qui ne peut se dire. De la tristesse, Lacan en fait une affaire de savoir³⁹ ». C'est-à-dire que, dans l'ordre de l'éthique lacanienne, la dépression est un refus assumé par le sujet de cerner au mieux sa jouissance : de « s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure ». Quand le savoir est triste, nous dit Miller, « il est impuissant à mettre le savoir en résonance avec la jouissance, cette jouissance reste extérieure [...] A l'opposé de la tristesse définie comme un savoir manqué, il place le gay sçavoir⁴⁰ » (et non la joie comme Saint Thomas).

Je cite Lacan : « À l'opposé de la tristesse, il y a le gay sçavoir, lequel est, lui, une vertu. Une vertu n'absout personne du péché, – originel comme chacun sait. La vertu que je désigne du gay sçavoir en est l'exemple, de manifester en quoi elle consiste : non pas comprendre, piquer dans le sens, mais le raser d'aussi près qu'il se peut sans qu'il fasse glu pour cette vertu, pour cela jouir du déchiffrement, ce qui implique que le gay sçavoir n'en fasse au terme que la chute, le retour au péché⁴¹ ». J.-A. Miller précise que « le gay sçavoir admet, lui, l'*extimité* de la jouissance, il admet que cette jouissance n'est certes pas résorbable dans le savoir, mais qu'elle ne lui est pas non plus extérieure. Notons à cet égard que le savoir gai n'est pas le savoir tout puissant, mais celui qui fait passer de l'impuissance à l'impossible. La tristesse est l'impuissance, tandis que le gay sçavoir, l'impossible du savoir. Par-là, il touche au réel⁴² ».

J.-A. Miller indique que si Lacan fait du gay sçavoir une vertu : « C'est à la condition du gay sçavoir que le signifiant se réconcilie avec la jouissance – ce que Lacan appelle la jouissance du déchiffrement ». La joie lacanienne est donc relative au savoir, elle consiste à faire sa place à la jouissance dans l'exercice du savoir. Elle diffère de la définition classique de la joie, qui en fait la jouissance d'un bien propre. Mettre signifiant et savoir en résonance

³⁹ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 110.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Lacan J. « Télévision », *op. cit.*, p. 526, & *Télévision, op. cit.*, p. 40.

⁴² Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, pp. 110-111.

implique que l'interprétation n'ira pas du côté du sens, mais de la "réson", du son. Le gay savoir délivre (dans tous les sens du mot) du sens.

Pathologies de l'éthique.

Dans ses conférences données à Sao Paolo sur les « pathologies de l'éthique⁴³ », Miller montre que Lacan interprète le « *Wo es war, soll Ich werden* » de Freud, comme un devoir de dire, un devoir de déchiffrer, un devoir de dire qui permet de comprendre ; et c'est en ce sens que Lacan avance que la finalité de l'expérience analytique est un « bien-dire ». « Là où c'était le ça, le lieu de la jouissance pulsionnelle, là où ça jouit, le « Ich », c'est-à-dire le « Je » qui parle, doit advenir ». Le mot « soll », le devoir, définit le sujet en tant qu'éthique, en tant qu'exigence de subjectivation. Face à l'impersonnalité du ça, le sujet a le devoir d'advenir, de se faire responsable, de pouvoir répondre de sa jouissance. C'est une éthique qui tient compte de la singularité de chacun. On voit donc que ladite dépression s'inscrit comme l'envers de ce qui est le moteur d'une cure analytique – que l'on pourrait appeler l'amour de l'inconscient, amour du déchiffrage qui donne une place à l'inconscient. Le terme de "responsabilité" a une place importante dans une éthique de la clinique. Lacan nous dit : « De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables⁴⁴ ».

Notons que la réponse de Lacan à la deuxième question Kantienne : « Que dois-je faire ? » est : « de ma pratique tirer l'éthique du Bien-dire⁴⁵ ».

Si J.-A. Miller dans sa deuxième conférence sur les pathologies de l'éthique, fait l'éloge du sentiment de culpabilité – summum de la responsabilité car c'est un sentiment nécessaire dans l'expérience analytique –, c'est pour aussitôt pondérer sa remarque en notant qu'il y a une pathologie propre au sentiment de culpabilité dans le deuil pathologique – le deuil qu'un sujet ne peut résoudre du fait qu'il est écrasé par la culpabilité. Ceci n'est pas sans nous rappeler que Freud, dans « Deuil et mélancolie », signalait déjà que ce qui ne s'appelait pas encore le surmoi, mais la conscience morale, « peut tomber malade isolément⁴⁶ ». Conscience morale dont on sait que la sévérité est

⁴³ Miller J.-A., « Pathologies de l'éthique », *op. cit.*

⁴⁴ Lacan J., « La science et la vérité », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 858.

⁴⁵ Lacan J., *Télévision*, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁶ Freud S., « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, Idées Gallimard, 1983, p. 155.

d'autant plus grande que le sujet est vertueux, puisque le désir persiste malgré le renoncement, accentuant le sentiment de faute. Je pense ici à une patiente mélancolique qui se disait incapable de prendre un poste dit à responsabilité, tant ce poids de la responsabilité l'écrasait du côté d'une incapacité coupable. En effet, la mélancolie impose une présence massive du sentiment de culpabilité et, quand il s'agit d'une vraie mélancolie, c'est une présence non dialectisable. Le sujet exprime son indignité de manière complètement figée, non dialectisable. En revanche, à la fin d'une analyse, lorsque le traitement de la jouissance se fait par le bien-dire et non par le surmoi, il y a un allègement de la culpabilité – car personne ne peut être à la hauteur de la loi morale (et que dans l'inconscient nous sommes tous des criminels) – ; l'affect est alors plutôt l'enthousiasme.

Structure

Si dans l'ordre de l'éthique lacanienne, la dépression est un refus assumé par le sujet de cerner au mieux sa jouissance – de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure –, on voit que c'est un concept trans-structural. Lacan indique que la dépression en tant qu'affect, est du corps, mais qu'elle « peut aller jusqu'à la psychose » quand elle est « rejet de l'inconscient⁴⁷ ».

Les phénomènes dépressifs renvoient à l'atteinte de la brillance phallique, dans l'ordre du manque, mais ils peuvent aussi s'inscrire dans la dimension du vide⁴⁸, voire du trou. Trou, car « nous devons penser que ce que le mélancolique a perdu était le soutien fondamental du sujet, ce qui lui permettait de faire tenir ensemble, de nouer, les trois registres que Lacan désigne par les noms de Réel, Imaginaire et Symbolique⁴⁹ » nous dit Cinzia Crosali.

Freud décrit ainsi le tableau de la mélancolie : elle « se caractérise par une dépression profondément douloureuse, une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer, l'inhibition de toute activité et la diminution du sentiment d'estime de soi qui se manifeste en des auto-reproches et des auto-injures et va jusqu'à l'attente délirante du châtement⁵⁰».

⁴⁷ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 526, & *Télévision, op. cit.*, p. 39.

⁴⁸ Cottet S., « Tristesse et mélancolie », *La Cause freudienne*, n°35, Navarin, 1997, p. 25.

⁴⁹ Crosali C., *La dépression affect central de la modernité*, P.U.R., 2010, p. 191.

⁵⁰ Freud S., « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, Idées, Gallimard, 1968, pp. 148-149.

Freud note que le deuil présente les mêmes traits sauf un seul : le trouble du sentiment de l'estime de soi.

Il nous fait remarquer aussi qu'il ne viendrait à l'idée de personne de considérer le deuil comme un état pathologique et d'en confier le traitement à un médecin « bien qu'il s'écarte sérieusement du comportement normal⁵¹ ».

« Dans le deuil le monde est devenu pauvre et vide, dans la mélancolie c'est le moi lui-même⁵² », précise-t-il. Si Freud appuie sur le fait que « le sujet du deuil a affaire à une tâche qui serait de consommer une seconde fois la perte de l'objet aimé⁵³ », Lacan nous fait remarquer que « nous sommes en deuil de quelqu'un dont nous pouvons dire j'étais son manque⁵⁴ ». C'est-à-dire qu'il met l'accent sur la place privilégiée que perd le sujet dans sa relation à l'objet perdu, perte qui touche son habillage phallique, sa chasuble narcissique.

Freud applique à la mélancolie ce qu'il a appris du deuil. Là aussi, il y a perte d'objet plus ou moins consciente et « lorsque la perte est connue du malade, celui-ci sait sans doute qu'il a perdu mais non ce qu'il a perdu en cette personne⁵⁵ ». Freud, dans « Deuil et mélancolie », insiste d'abord sur un point commun : l'affect est déplacé, l'agressivité, la haine que s'adresse le sujet, est destinée à l'objet perdu.

Affect et humeur

Si la tristesse est un affect, il faut selon J.-A. Miller, distinguer l'affect de l'humeur. Il souligne la tonalité continue de l'humeur, là où l'affect est discontinu, un « élément discret », soit signifiant. « On n'établit pas de rapport entre humeur et vérité. C'est bien plutôt une relation entre humeur et jouissance qu'il s'agit de préciser⁵⁶ » note-t-il. Pour lui l'humeur, qui n'est pas un terme clinique, désigne « ce qui se situe au joint le plus intime du sentiment de la vie » ; il en fait ainsi la « basse continue de l'existence subjective⁵⁷ ».

⁵¹ *Ibid.*, p. 148.

⁵² *Ibid.*, p. 152.

⁵³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 387.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁵ Freud, « Deuil et mélancolie », *op. cit.*, p. 151.

⁵⁶ Miller J.-A., *Variétés de l'humeur*, travaux du Colloque UFORCA 2007, La bibliothèque lacanienne 1, Navarin, Paris, 2008, p. 74.

⁵⁷ Miller J.-A., *Variétés de l'humeur*, *op. cit.*

Notons que ce terme, « désordre au joint le plus intime du sentiment de la vie⁵⁸ », est utilisé par Lacan dans le *Séminaire* III, au moment où il situe l'absence de signification phallique (Le "meurtre d'âmes" chez Schreber) qui vient répondre à la forclusion du Nom-du-Père. En effet le Phallus, signifiant du manque, est aussi celui du désir. Dans le *Séminaire* VI⁵⁹, Lacan range « la douleur d'exister » du côté de l'absence de désir. Ainsi pour Lacan, « ce qui se trouve dans le « joint le plus intime du sentiment de la vie », c'est le désir⁶⁰ ». Il y a donc un désordre au niveau du désir.

« Ce qui sépare dépression et mélancolie et rompt leur continuum c'est qu'il s'agit dans la mélancolie de l'objet α hors de toute ponctuation phallique. Une jouissance impérative fait (alors) retour à la place où la jouissance phallique fait défaut⁶¹ », nous dit Éric Laurent. Autre façon de dire que la férocité du surmoi pousse le sujet à s'identifier à l'objet déchet. Remarquons ici que J.-A. Miller propose d'écrire le surmoi : Φ_0 (grand Phi zéro⁶²), montrant sa fonction de jouissance non phallicisée, non médiée par le désir introduit par le Nom-du-Père. Surmoi qui « en tant qu'exhortation impérative à la jouissance s'oppose au désir⁶³ ».

Nous pouvons donc distinguer ici, dans le fourre-tout des "dépressions" :

- La tristesse, comme affect, relatif à un accord (désaccord) du signifiant et de la jouissance. Il y a là un "ne rien vouloir savoir" de son inconscient, de son désir ; c'est ladite "dépression névrotique".

- La mélancolie, qui est à situer du côté de la forclusion (donc des psychoses), là où il y a "un désordre au joint le plus intime du sentiment de la vie". Sophie Marret-Maleval s'est intéressée à cette clinique du désert (faute de désir), présente dans les psychoses ordinaires, que le sujet peut tenter d'endiguer par une sur-identification à une norme sociale. Selon elle, nous pourrions

⁵⁸ Lacan J., « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 558.

⁵⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, Seuil, Paris, 2013, p. 116.

⁶⁰ Campos A., *Ce que commande le surmoi*, P.U.R., 2023, p. 202.

⁶¹ Laurent É., « Mélancolie, douleur d'exister, lâcheté morale », *Ornicar ?*, n°47, Oct.-Déc. 1988, p. 15.

⁶² Miller J.-A., « Clinique du surmoi », *Mental*, n°50, *Gourmandise du surmoi*, Nov. 2024, p. 24.

⁶³ *Ibid.*, p. 20.

« penser le fond mélancolique de toute psychose⁶⁴ ». Éric Laurent, lui, écrit : « L'orientation de l'enseignement de Lacan sur la mélancolie est claire : il ne l'aborde pas à travers l'affect de tristesse, bien plutôt dans son rapport à l'acte suicidaire⁶⁵ ».

Mais reprenons « Télévision », un peu plus loin : « Ainsi l'affect vient-il à un corps dont le propre serait d'habiter le langage [...], l'affect, dis-je, de ne pas trouver de logement, pas à son goût tout au moins. On appelle ça la morosité, la mauvaise humeur aussi bien. Est-ce un péché, ça, un grain de folie ou une vraie touche du réel ?⁶⁶ ».

Notons d'abord que Lacan insiste : l'affect vient "à" un corps, et non pas vient "du" corps (comme pour les tenants de la psychologie biologique qui tirent l'affect du côté de la décharge corporelle).

Ensuite, pour Lacan en effet : « la mauvaise humeur est un affect distingué comme « une vraie touche du réel » ».

Nous pourrions la définir avec J.-A. Miller, comme l'affect qui répond à : « ça ne va jamais comme on veut » – la mauvaise humeur étant peut-être à cet égard « l'affect le plus justifié qu'il soit⁶⁷ ». Notons ici qu'en 1986, Miller parle de la mauvaise humeur comme d'un affect, alors qu'en 2007 il la met, comme la bonne humeur, du côté de ce qui se situe « au joint le plus intime du sentiment de la vie⁶⁸ ». On en déduit que c'est le facteur temporel, continu (humeur) ou discontinu (affect), qui permet de trancher.

De plus, si la mauvaise humeur est l'affect le plus justifié qu'il soit, n'est-il pas plus pertinent, plutôt que de se demander (comme la journaliste du *Monde* en 2007) si la dépression est la « maladie du siècle », de dire avec J.-A. Miller que « la dépression est la maladie du genre humain, et qu'elle est à ce titre bien difficile à guérir sans emporter avec elle notre humanité même⁶⁹ ».

⁶⁴ Marret-Maleval S., « Mélancolie et psychose ordinaire », *La Cause freudienne*, n°78, 2011, p. 250.

⁶⁵ Laurent É., « Mélancolie, douleur d'exister, lâcheté morale », *op. cit.*, p. 10.

⁶⁶ Lacan J. « Télévision », *op. cit.*, p. 527, & *Télévision*, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁷ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 98.

⁶⁸ Miller J.-A., *Variétés de l'humeur*, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁶⁹ Miller J.-A., « Propagande massive pour dépister la dépression : la France rattrape son retard », *op. cit.*, p. 16.

Dépression et modernité.

En 1972, deux ans avant « Télévision », Lacan a mis au point l'écriture du discours du capitaliste, qui situe bien le problème : dans ce discours l'objet est en relation directe avec le sujet, en court-circuit, ne lui laissant d'autre option que d'en jouir... sans répit. Lathouses et autres plus-de-jouir « en toc », embolisent le désir. C'est le règne du surmoi, pousse-à-consommer, équivalent d'un pousse-à-jouir qui éloigne toujours plus le sujet du réel qui le cause. L'antidépresseur est une des figures de ces lathouses ; rappelons-nous qu'en 1987, au moment de sa commercialisation, le Prozac était surnommé "la pilule du bonheur". Le sujet est alors réduit à un objet, prêt à consommer ce que l'industrie pharmaceutique a concocté pour son bonheur. Les campagnes anti-dépression qui incitent à la prise d'anti-dépresseurs, peuvent nous rappeler *Le Meilleur des Mondes* d'Aldous Huxley (roman écrit juste après « la grande dépression » de 1929). Ce roman décrit une Société où les individus, conçus artificiellement, sont conditionnés biologiquement et psychiquement pour garantir la meilleure stabilité au système. Dans cette Société, chaque individu est conçu pour remplir au mieux sa fonction sociale et l'on peut traiter la tristesse par le "soma" – pilule du bonheur distribuée de façon quasi systématique par l'administration – qui permet de s'« évader de la réalité », dans un monde où l'enseignement de l'histoire est considéré comme inutile et où les individus sont conditionnés depuis leur naissance. Dans ce roman, l'un des héros – Bernard – est un élément subversif de la société car il déteste le "soma" ; il préfère « être lui-même et triste plutôt qu'une autre personne faussement heureuse⁷⁰ ».

C'est le triomphe de l'homo-biologicus et des laboratoires. Nous avons dit que ce qui caractérise notre époque, c'est la montée au zénith social de l'objet α . L'équilibre entre l'idéal et l'objet a été modifié dans l'époque contemporaine.

J.-A. Miller a proposé le mathème : $\alpha > I$, pour en rendre compte.

En effet, « les idéaux, au nom desquels on imposait auparavant des interdictions, s'effacent et, en contrepartie, l'objet en jeu dans le surmoi, la voix, prend une place prépondérante. Le surmoi passe alors du registre de l'interdit à celui de l'injonction, et plus précisément à l'injonction de

⁷⁰ Huxley A., *Le Meilleur des mondes*, Pocket, Paris, 2002, cité in Wikipédia.

jouissance⁷¹», ce qui obstrue la voie du désir. D'où « l'impuissance toujours plus grande de l'homme à rejoindre son propre désir⁷² ».

On voit aussi, à l'heure de la connexion généralisée, c'est-à-dire à l'heure d'internet, que les sujets sont de plus en plus reliés à un objet uniforme, l'ordinateur, sensé produire de la communication, mais qui cependant produit de l'isolement. C'est ainsi que le « *dépressive effect of internet*⁷³ » a été isolé à la fin des années 90. Les personnes qui passent leur temps sur internet, notamment les adolescents sur les réseaux sociaux, développent des affects dépressifs plutôt que l'enthousiasme de la communication. Nous ne parlerons pas ici des *workaholics* qui n'arrivent plus à déconnecter et vont jusqu'au burn-out. On voit donc que cette inflation de l'usage du terme de dépression et de son diagnostic est un symptôme de notre modernité.

Dans le *Séminaire, L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan énonce que « l'expérience morale, à savoir la référence sanctionnelle, met l'homme dans un rapport à sa propre action qui n'est pas simplement celui d'une loi articulée, mais aussi d'une direction, d'une tendance, et pour tout dire d'un bien qu'il appelle, engendrant un idéal de la conduite⁷⁴ ». Si Lacan écrivait, adolescent, la carte de *L'Éthique* de Spinoza sur les murs de sa chambre, il s'est aperçu dans un second temps que Kant est plus vrai.

Kant nous parle du sacrifice du pathologique et de l'exigence de la loi morale. Avec Kant nous sommes tous coupables. « Agis de telle façon que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle » ; l'exigence de cet axiome est telle que chacun se doit d'agir de sorte que tous puissent faire de même, sans contradiction, faisant de l'éthique le critère de ce qui serait valable pour tous. Ce que l'on peut écrire avec le quanteur logique du "pour tout x" : $\forall x$, comme sigle de l'éthique de Kant. Ce sigle détruit toute particularité. Le "pour tous", qui fait que l'état doit assurer le bonheur du peuple, implique un rejet de l'inconscient qui est particulier à chacun. Il y a un avant et un après l'emblème de l'éthique Kantienne, l'époque des Lumières, qui est le moment

⁷¹ Campos A., *Ce que commande le sumoi*, P.U.R., 2023, p. 203.

⁷² Lacan J., « Discours aux catholiques », *Le Triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 2005, p.20.

⁷³ Cf. Borie J., *Les cernes de la dépression*, Le Pont Freudien :

<https://pontfreudien.org/content/jacques-borie-les-cernes-de-la-d%C3%A9pression>

⁷⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 11.

d'émergence du discours de la science dans le monde pratique. {La particularité, ou plutôt la singularité, reviendra avec Freud et l'invention de la psychanalyse.}

Plus loin, pour caractériser l'époque qui s'est ouverte au XVIII^{ème} siècle avec la révolution française, Lacan cite Saint Just énonçant que : « le bonheur est devenu un facteur de la politique⁷⁵ ». Lacan poursuit : « je n'en dis pas plus long, mais c'est bien ce qui m'a fait terminer ma conférence, intitulée *la Psychanalyse, dialectique*, par le propos suivant : *il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous*⁷⁶ ». Il situe dans le désir ce qui vient faire objection à cette satisfaction : « La mise en ordre du service des biens sur le plan universel ne résout pas pour autant le problème du rapport actuel de chaque homme, dans ce court espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir⁷⁷ ». On peut voir combien cet impératif : "Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous" est aux commandes des campagnes de dépistage, pour ne pas dire de propagande, et combien la dépression manifeste un réel s'opposant à l'injonction du maître moderne.

Le bonheur a été, depuis l'Antiquité, du domaine des philosophies sur lesquelles chacun pouvait s'orienter dans sa quête d'un idéal, d'une morale, d'un style de vie. Nous n'en sommes plus là. Une science du bonheur est née qui, appliquée à tous les domaines de la vie quotidienne et gouvernée par une pure logique de marché, a fait du bonheur une marchandise idéale. Marchandise qui invite, sans attendre, à une consommation infinie, sur fond de conviction partagée par la psychologie positive et les économistes du bonheur, à savoir que : « le bonheur serait une notion objective, universelle, susceptible d'être mesurée de façon impartiale et exacte⁷⁸ ». Selon les tenants de cette idéologie, qui oriente notre modernité, le bonheur se construit et s'apprend. Chacun a donc la possibilité d'y accéder s'il le veut bien. Ne pas y accéder vous rend donc coupable, fautif, pour ne pas dire "déprimé". Le

⁷⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 338.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 351.

⁷⁸ Cabanas E. et Illouz E., *Happycratie, Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, Éd. Premier Parallèle, 2018, p. 55.

surmoi, au joint entre subjectivité et civilisation, pousse à la jouissance et à l'épuisement du sujet dans l'ennui.

On voit donc que la montée au zénith de l'objet et la logique du développement personnel (le *self help* qui, en prônant une tyrannie du bonheur fait l'impasse sur l'inconscient) n'amènent en rien au bonheur, mais de plus en plus vers le constat, fait par le Maître, d'une épidémie de dépression. La dépression de l'un venant de plus contrarier l'idéal du "pour tous" et la productivité souhaitée du travailleur-consommateur.

La promotion d'un bonheur à construire, articulé à un droit à la jouissance, a donc succédé au désir pour orienter les sujets. Ce droit à la jouissance est désormais non seulement encouragé mais devenu obligatoire, selon la logique du surmoi pour lequel tout ce qui est permis devient obligatoire.

Freud et Lacan ont, eux, subverti l'idéal du bonheur. Freud, lorsqu'il énonce que le programme du principe de plaisir est absolument irréalisable : « Tout l'ordre de l'univers s'y oppose ; on serait tenté de dire qu'il n'est point entré dans le plan de la « Création » que l'homme soit « heureux »⁷⁹ ». Ceci pour conclure que « puisque bonheur signifie satisfaction des instincts⁸⁰ », il est d'abord « un problème d'économie libidinale individuelle. Aucun conseil ici n'est valable pour tous, chacun doit chercher par lui-même la façon dont il peut devenir heureux⁸¹ ». La psychanalyse, qui fait exister le lieu de l'Autre où le discours du sujet peut résonner, semble donc avoir encore de beaux jours devant elle pour aider ceux qui le souhaitent à lire leur inconscient et, par le biais de l'amour de transfert, permettre à la jouissance de "condescendre au désir". C'est-à-dire que le sujet peut retrouver l'obscur objet de son désir là où la science, alliée au capitalisme, lui propose des objets "en toc" valables pour tous qui obstruent la voie vers le premier. En effet, la psychanalyse ne prend pas ledit "déprimé" comme quelqu'un qui aurait quelque chose en moins, mais comme étant du côté du trop-plein de jouissance, comme ayant quelque chose à perdre, car la condition du désir c'est la reconnaissance de la castration.

⁷⁹ Freud S., *Malaise dans la civilisation*, P.U.F., 8^{ème} édition, 1981, p. 20.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁸¹ *Ibid.*, p. 30.

Pour Lacan, "ne pas céder" sur son désir, c'est ne pas y renoncer, notamment au profit de la jouissance. Ceci, alors que la position du pouvoir dans la civilisation est celle d'une instance qui vise à écraser le désir. Car la position du pouvoir est celle qui dit : « *Continuez à travailler. Que le travail ne s'arrête pas. Ce qui veut dire – Qu'il soit bien entendu que ce n'est en aucun cas une occasion de manifester le moindre désir*⁸² ».

⁸² Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 363.

Le séminaire théorique

Les affects, la manie

Angoisse, haine, tristesse difficile à supporter ; qu'ils soient émoussés ou même inappropriés, les affects mobilisent celui qui cherche à s'en soulager, voire à en répondre. Ici commence la responsabilité du sujet.

Je propose de suivre la théorie de l'affect de Freud à Lacan, puis d'aborder la clinique d'un sujet aux prises avec une jouissance massive, plus spécifiquement un épisode de manie.

L'affect de Freud à Lacan

* Deux éléments aux destins différents

Nous avons appris avec Freud que ce qui affecte un sujet provient de la pulsion. Nous distinguons deux registres dans la pulsion : le facteur quantitatif (charge d'affect pulsionnel) et le représentant pulsionnel. La pulsion n'est éprouvée que par le biais d'un représentant (pulsionnel). Freud est clair sur ce point : « si la pulsion n'était pas attachée à une représentation ou n'apparaissait pas sous forme d'affect, nous ne pourrions rien savoir d'elle¹ ». Nous savons avec l'introduction de F. Bony, que le facteur quantitatif va à la dérive et peut se lier à un autre signifiant, tandis que le représentant de la pulsion (un signifiant) est refoulé.

Qu'est ce qui peut provoquer le refoulement ? Freud nous répond que le représentant qui embarrasse et divise le sujet sera refoulé, passant à l'inconscient, tandis que le facteur quantitatif reste en attente d'être relié à un nouveau représentant. Il précise² qu'il n'y a pas, au sens strict, d'affect inconscient, alors qu'il y a des représentations inconscientes. Reprenons :

- L'affect, pour se produire, doit se lier à un représentant (un signifiant).
- Le facteur quantitatif et le représentant peuvent se séparer et avoir des destins différents, d'où le caractère déplacé de l'affect.

Être impliqué dans quelque chose qui se montre changeant, donne à l'affect son caractère trompeur et en fait une source de confusion.

¹ Freud S., « L'inconscient, *Métapsychologie*, Paris, Folio, 1968, p. 81.

² *Ibid.*

Puisqu'il ne vient pas à la place où il est attendu, nous avons la nécessité de le « vérifier³ ». « Le faire vrai⁴ » revient à le connecter à son signifiant d'origine.

* L'affect freudien : reporté dans le corps, déplacé dans la pensée.

Revenons à la découverte freudienne. Dans l'hystérie, le facteur quantitatif qui a été séparé sera déchargé dans le corps ; il s'agit alors du symptôme de conversion. « La somme d'excitation est reportée dans le corporel⁵ ». Le contenu de la représentation intolérable reste détaché, hors du conscient, alors que son affect se trouve déplacé, reporté dans le somatique par conversion.

Quant à la névrose obsessionnelle, la conversion n'y étant pas privilégiée, le sort de l'affect sera différent. Une fois libéré, il ne sera pas reporté dans le corps, mais sera connecté à un nouveau représentant. Dès lors cet affect persiste dans le psychisme sous l'aspect d'un nouveau représentant obsédant. Le représentant premier, à présent désaffecté, pourra demeurer dans la pensée sans apparaître à l'origine de son désagrément pour le sujet. L'affect pourra donc apparaître déplacé ou transposé. Ainsi l'affect de culpabilité sera toujours justifié dans sa présence, mais il "ment" sur ce qui le cause car il est déplacé. L'écart entre l'intensité de l'affect et ce qui apparemment le déclenche sera un indice pour remonter à son origine. L'affect est justifié, le sentiment de culpabilité n'est pas à critiquer, mais il appartient à un autre contenu qui est inconscient et qu'il s'agit de rechercher.

Continuité et renouvellement

Cette théorie freudienne de l'affect est reprise par Lacan. Dès 1938, dans « *Les complexes familiaux* », nous pouvons lire que « Le symptôme

³ Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 524.

⁴ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », LCD 2016/2 (n°93).

⁵ Freud S., « Les psychonévroses de défense », *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 4.

obsessionnel prend son sens du déplacement de l'affect dans la représentation, processus dont la découverte est due [...] à Freud⁶».

Tout au long de son enseignement Lacan ne varie pas sur ce point, l'affect est déplacé. S'il dit n'avoir fait que restituer la théorie freudienne de l'affect, nous tenterons cependant de dire en quoi il la prolonge avec ses apports.

* Un affect « index du réel » (l'angoisse) et un affect « touche du réel » (la mauvaise humeur)

De cet ensemble d'affects trompeurs, Lacan en extrait un. L'angoisse ne trompe pas, c'est un « index de certitude du réel⁷ ». Les signifiants peuvent être trompeurs, donner à être ce qui n'existe pas. Les désirs quant à eux sont mouvants, mais quelque chose reste fixe : la cause même du désir.

Connecté directement à la cause même de nos désirs, cet affect pourrait être qualifié de primordial. Lacan propose que le fondement de l'angoisse soit rapporté à l'objet α . Au décours de l'expérience analytique, l'angoisse donne un indice précieux sur l'identification du sujet à l'objet qu'il se croit être dans le désir de l'Autre, depuis la possibilité d'être objet de ce désir, jusqu'à celle de n'être plus *rien*.

Lacan distingue aussi un autre affect, la « mauvaise humeur », dont il fait « une vraie touche du réel » : « l'affect vient [...] à un corps dont le propre serait d'habiter le langage, [...] l'affect [...] de ne pas trouver de logement, pas à son goût tout au moins. On appelle ça la morosité, la mauvaise humeur aussi bien. Est-ce un péché, [...] un grain de folie ou une vraie touche du réel ?⁸ ».

Lacan souligne ici que le langage est le seul habitat disponible pour l'être parlant mais, de ce fait, l'harmonie n'est jamais au programme ; c'est un impossible. De cet impossible, de ce réel, c'est ce dont témoigne la mauvaise humeur. Il n'y a de possible qu'une inadéquation.

⁶ Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres écrits*, Seuil, 2001, p. 75.

⁷ Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne. Du symptôme au fantasme et retour », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, cours du 5 J.-A. nvier 1983, inédit.

⁸ Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 527.

Angoisse – « index de certitude du réel » – et mauvaise humeur – « vraie touche du réel » – sont donc reliées à quelque chose en nous, au plus près d'un réel.

* L'affect implique d'en passer par le symbolique : pas d'adéquation

Après Freud, certains concepts utilisés de façon inappropriée avaient vu leur tranchant s'éémousser. Les efforts de Lacan pour restituer la théorie freudienne l'amèneront à placer plusieurs concepts freudiens sous l'égide du symbolique. Puisque l'affect nécessite de se nouer à un représentant et qu'il est de sa nature de se déplacer, Lacan conclut qu'il est lié au registre symbolique. Les reproches qui lui sont adressés de négliger les affects paraissent alors infondés. Il insiste à dire qu'il n'y a pas d'affect inconscient.

La prépondérance que Lacan donne au symbolique au début de son enseignement ne l'empêche pas d'articuler les registres de l'intellectuel et de l'affectif. Il chemine avec Freud qui cherchait, par le concept de pulsion, à rendre compte de l'articulation – ou plutôt du hiatus – entre *soma* et *psyché*. Dans *Télévision*⁹ (1974), il se moque d'une soi-disant harmonie due à une connexion directe entre l'affect et la chose (« *Adequatio rei affectus* »). Il s'oppose à cette hypothèse qui impliquerait une séparation radicale entre l'intellect et l'affectif. Avec cette formule en latin, il parodie l'affirmation de Thomas d'Aquin d'une « adéquation entre la chose et l'entendement » (« *Veritas est adequatio rei et intellectus* »). Mais Lacan se moque tout autant d'une supposée adéquation entre la chose et l'intellect, qui impliquerait là aussi que ces deux registres soient radicalement hétérogènes.

La découverte de Freud suppose que le psychique ne répond pas au schéma : stimulus → réponse. La psychanalyse soutient qu'entre le stimulus et la réponse il y a interférence de l'inconscient. Qu'il n'y ait pas plus d'adéquation entre la chose et l'affect qu'entre la chose et l'entendement, est une façon de plus pour Lacan de dire que pour celui dont le corps habite le langage, le stimulus sexuel ne peut pas être rapporté à une réponse adéquate ; qu'il n'a à connaître que l'inadéquation.

⁹ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, pp. 509-545.

* Articulation corps et affect

La façon dont Lacan mentionne l'affect se déplace suivant sa conception du corps. Le début de son enseignement traite du sujet représenté par un signifiant auprès d'un autre signifiant, avec un corps unifié par l'image. Cependant, il n'en reste pas à ce qui aurait pu lui être reproché avec une théorie du signifiant excluant le corps, la libido et les pulsions freudiennes ; il les incorpore progressivement à ses nouvelles conceptions.

À partir du *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, (1964-65), Lacan va déplacer ce point de vue d'un corps seulement caractérisé par sa surface, son image. Il va ajouter les orifices qui le trouent et la découpe du langage. Rappelons que le corps, pour la psychanalyse, est le résultat de la marque du signifiant. C'est donc par-là que le corps se fait, non du côté de l'être mais de l'avoir – ou pas.

À partir du *Séminaire XX, Encore* (1972-73), il établit de différentes façons comment ce qui se manifeste comme vivant a comme support le corps. À ce moment de son enseignement, il considère que l'être parlant, avant de maîtriser une parole organisée, en passe par quelque chose d'essentiel. Une expérience corporelle de la parole est éprouvée avant même que la mise en ordre par la grammaire et le lexique lui permette de la comprendre. Lacan établit que cette parole, conçue comme jouissance (*lalangue*), « nous affecte d'abord par tout ce qu'elle comporte comme effets qui sont affects ¹⁰».

Avec ses plus récentes avancées, le corps, support du vivant, ouvre à l'énigme d'une jouissance du corps et d'une autre jouissance qui se déporte hors corps. Le corps parlant jouit donc sur deux registres : d'une part une jouissance qui tient de la parole, qui inclut le sens, de ce côté naissent les grands idéaux du Bien, du Beau, du Vrai ; et d'autre part une jouissance qui tient au corps du parlêtre, cette jouissance-ci exclut le sens.

Désormais le signifiant a des « effets d'affects », qui sont dans le corps vivant. L'affect, via le signifiant, devient dans cette conception ce qui vient perturber le corps. « L'effet d'affect inclut aussi bien l'effet de symptôme, l'effet de jouissance, et même l'effet de sujet, mais l'effet de sujet situé dans un corps, et non pas pur effet de logique¹¹ ».

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Seuil, 1975, p. 127.

¹¹ Miller J.-A., « Biologie lacanienne et évènement de corps », *La Cause freudienne*, n°44, Février 2000, p. 46.

L'enseignement le plus récent de Lacan implique un autre versant du corps, avec le réel, le corps vivant affecté de jouissance.

* Des affects du sujet à la jouissance qui affecte le parlêtre

Dans « Télévision », l'affect est référé à une structure préexistante, celle du langage. L'affect décharge de la pensée (et pas des hormones dites du stress, de la joie...), mais c'est aussi depuis l'instance de la pensée que ça décharge, et pas seulement depuis quelques glandes (pinéale ou surrénales).

Nous l'avons dit, l'affect vient « à un corps dont le propre serait d'habiter le langage¹² ». Mais à cette époque, Lacan réfère aussi l'affect au signifiant en tant que cause de jouissance. Freud avait déjà repéré que dans le symptôme hystérique le signifiant est susceptible de se matérialiser dans le corps. Lacan ajoute que le signifiant entre dans le corps, pour affecter le corps de l'être parlant. Le corps affecté sera ce corps marqué par les effets de jouissance du signifiant. Notons que le signifiant, par son caractère de pure forme, se matérialise dans son support, ce qui revient à dire qu'il peut emprunter sa matière au son, mais aussi bien au corps.

Cet « effet corporel du signifiant » pourrait être rapproché de l'avancée de Lacan sur la pulsion, « écho dans le corps du fait qu'il y a un dire¹³ ». Dans ce *Séminaire XXIII, Le sinthome*, le corps est produit des effets de jouissance du signifiant. Avec ce concept, Lacan opère un glissement dans l'usage du mot « affect ». Il ne l'utilise plus, ou presque, comme nom commun (un affect), mais plutôt pour qualifier ce qui « est affecté », c'est à dire le corps marqué par le signifiant, empreint de signifiant. Ce glissement permet bien sûr d'aller au-delà du registre de l'affectivité, mais correspond surtout à la nouvelle perspective ouverte par le signifiant cause de jouissance : « [...] le concept du corps parlant [...] rappelle que les chaînes signifiantes [...] sont branchées sur le corps et qu'elles sont faites de substance jouissante. [...] C'est sur le corps que sont prélevés les objets α ; c'est dans le corps qu'est prélevée la jouissance pour laquelle travaille l'inconscient¹⁴ ». Ce renversement est essentiel.

¹² Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 527.

¹³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 17.

¹⁴ Miller J.-A., « L'inconscient et le corps parlant », *la Cause du désir*, n°88.

Lacan l'affirme encore plus nettement en 1974, dans sa conférence prononcée à Nice, « *Le phénomène lacanien* », « [De quoi] croyez-vous que les tripes remuent ? [...] Elles remuent des mots¹⁵ ». Ce sont les mots qui remuent les tripes de l'être parlant. L'affect touche au corps, mais ce sont les mots qui le causent. Le sujet pâtit d'un corps, qui pâtit du signifiant. Corps et signifiant sont là noués ; notre corps est affecté des bonnes et mauvaises rencontres signifiantes.

La thèse de Lacan à partir des années 1970 reprend ce que nous savions de l'affect : un effet du signifiant. Mais il infléchit cette thèse en précisant que le signifiant n'affecte pas directement le sujet, il l'affecte via son corps.

Une clinique de la manie

Je propose à présent d'aborder les variétés de l'humeur par la situation clinique d'un épisode de manie, car dans les paroles et l'activité du sujet en état maniaque se rejoignent deux pôles présentés précédemment : le langage et la jouissance.

On appelle classiquement manie un accès d'excitation des fonctions psychiques et de l'activité. Jusqu'au XIX^{ème} siècle, le terme de manie a été employé dans un sens beaucoup plus large que cette description, au point d'avoir été synonyme de "folie", toujours marquée d'agitation. Cette présentation agitée, excessive dans la familiarité et dans la façon de parler sans arrêt, a donné lieu à des descriptions parfois un peu fascinées par l'indifférence propre à certains sujets en état maniaque vis-à-vis des règles sociales. Ces états spectaculaires se font plus rares du fait des traitements. L'hyperactivité entraîne une agitation pouvant aller jusqu'à la « fureur maniaque », mais donne lieu plus généralement à des achats excessifs, au fait d'entreprendre des actions hasardeuses et à une excitation érotique presque toujours vive. Les descriptions cliniques notent une impression d'accélération des processus psychiques, l'association d'idées est superficielle. La parole est un flux continu de mots rapides. Les jeux de mots, les onomatopées, les plaisanteries, les imitations burlesques émaillent les propos désordonnés. Les mots s'enchaînent par assonance, le sens s'échappe, fuit.

¹⁵ Lacan J., *Le phénomène lacanien*, 1974, Section clinique de Nice, 1998, p. 26.

La fuite des idées est le symptôme principal de cette excitation psychique. L'exaltation de l'humeur est notée dans les manuels classiques de psychiatrie, elle se manifeste surtout par l'euphorie et l'optimisme. « Le maniaque se sent admirablement bien portant, infatigable, heureux de vivre, prêt à tout entreprendre et à tout réussir. Mais sa tonalité affective est instable et il passe rapidement de la joie aux larmes et des lamentations à la colère. Il est ironique et caustique, il ridiculise volontiers son interlocuteur, récrimine et dénonce, parfois avec pertinence et souvent avec malignité, les imperfections du service hospitalier. Enfin, cette effervescence peut se décharger dans des manifestations d'irritation, de violence et même d'agressivité forcenée ¹⁶».

Cette longue citation est intéressante pour la justesse de l'observation clinique, mais nous devons y apporter ce qui constitue la consistance d'un sujet, c'est-à-dire d'une part son rapport au signifiant et d'autre part son rapport à l'objet qui matérialise la jouissance. Le flot de mots sans limite, la rapidité d'élocution – avec fuite des idées et coqs à l'âne –, sont liés à une exaltation qui montre une jouissance massivement prise dans le signifiant. « C'est comme si le cerveau était en ébullition, c'est douloureux, une multitude de pensées qui tournent dans la tête ». Ce que peut dire ce patient après la fin d'un état maniaque a été précisément cerné par Lacan : « Le sujet n'est [...] lesté par aucun objet petit (α), [il est livré] [...] sans aucune possibilité de liberté, à la métonymie infinie et ludique, pure, de la chaîne signifiante ¹⁷».

Une perte de jouissance est la condition d'apparition de la fonction de l'objet α. Avec la manie, la jouissance qui envahit le sujet est massive. Sans perte, cette jouissance n'est alors ni localisée ni condensée par la fonction de l'objet petit α. Même si une intention de signification peut être présente, comme le disent certains patients, celle-ci est tout de même emportée par le flot de paroles, sans point d'arrêt. La jouissance qui tient de la parole qui inclut le sens, se confond ici avec une jouissance qui tient au corps et qui exclut le sens. La charge libidinale, véhiculée par une parole qui n'est plus lestée par le sens, peut alors se transformer en un usage du corps avec des onomatopées, des jeux de mots sur les assonances et les consonances. Ceci indique une satisfaction du côté du vivant du corps, se rapprochant plus des vocalises que d'une signification.

¹⁶ Hey H., Bernard P., Brisset Ch., *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1963, pp. 204-205.

¹⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, leçon du 3 juillet 1963.

Je reprends les quelques mots de la description clinique de l'état maniaque que j'ai citée, avec la logorrhée caustique qui ridiculise volontiers l'interlocuteur, récrimine et dénonce parfois avec pertinence son entourage. Il y a là une jouissance sans perte, fixée au signifiant. « C'est la non-fonction de petit (α), et non plus simplement sa méconnaissance qui est en cause¹⁸ ». La parole qui charrie cette jouissance nécessite alors un point d'arrêt, une limite pour capitonner cette fuite.

* Cas clinique (non publié).

¹⁸ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, leçon du 3 juillet 1963.

Armelle Gaydon

L'art de la joie

Prenons l'exemple d'un bébé qui rit « aux éclats », s'abandonnant sans résistance à la joie, éparpillant autour de lui les éclats de sa bonne humeur (comme, à l'occasion, sa purée !) : sa jubilation n'est-elle pas éminemment contagieuse¹ ? Je suis partie de la question suivante : que peut dire la psychanalyse de la joie ? Hormis quelques occurrences célèbres – tel le fameux « quelle joie trouvons-nous dans ce qui fait notre travail »² –, la psychanalyse traite peu de la joie. Serait-elle moins légitime à parler de la joie que de la mélancolie ou de la dépression ? Plus généralement, ne s'intéresse-t-elle qu'à ce qui est pathologique ?

Écoutons Éric Laurent éclairer le lien que fait Lacan entre la joie que nous trouvons dans notre travail et la fin d'analyse : il ne faut pas méconnaître, écrit-il, « l'évidence qu'il est possible de faire lien à partir d'affects communs, et en particulier, un mode de joie propre à la psychanalyse. Lorsque le final d'une analyse est marqué par cet affect – Lacan disait plutôt "maniaco-dépressif" (alternance de joie et de tristesse) [...] – il y a un mode propre de cette joie, cette joie avertie, de la traversée de l'affect maniaco-dépressif, de séparation d'avec l'idéal. [...] Le sujet reconnaît, au terme de l'expérience, à la fois la particularité de sa jouissance et la possibilité de faire lien avec d'autres [...]. Il lui est dès lors possible, « depuis la particularité de son symptôme, de rejoindre l'horizon (de son) époque³ ».

On a là une définition en deux temps de la joie selon la psychanalyse :

- Il y a un mode de joie propre à la psychanalyse qui permet de « faire lien », à partir d'« affects communs », tout en gardant la singularité de son symptôme.

¹ VID-20220127-WA0001.mp4 (vidéo)

² Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 369.

³ Laurent É., La Sagna P., « Penser avec son âme ou parler avec son corps. Interview d'Éric Laurent par Philippe La Sagna », *La Cause du désir*, n°93, août 2016, p. 12.

- Il faut se rendre à « l'évidence » que la joie en question est une « joie avertie », qui s'obtient par la « traversée de l'idéal » et de « l'affect maniaco-dépressif », seuils à franchir pour terminer une analyse.

* La joie, tout un art

De cette joie séparée d'avec l'idéal, ouvrant sur un lien social joyeux, ce sont les artistes qui parlent le mieux. Certains y accèdent à l'issue d'une analyse, d'autres par leur art.

J'en donnerai pour exemple un roman, *L'Art de la joie*⁴, écrit par l'italienne Goliarda Sapienza. L'auteure, après une grave dépression, a fait une analyse ayant débouché sur l'écriture. Elle crée dans ce roman le formidable personnage d'une fillette née pauvre, en Sicile, en 1900, se forgeant au fil du récit un destin de femme volontaire, éminemment subversive, en avance sur son temps, qui va traverser toutes les vicissitudes du XX^{ème} siècle. L'héroïne de *L'Art de la joie*, prénommée Modesta, nous intéresse précisément parce qu'elle incarne une version extrême de cette « joie avertie » dont parle Éric Laurent : celle d'un être « séparé de l'idéal », sans culpabilité, libre de tout affect dépressif et s'étant extrait des normes familiales et sociales.

J'évoquerai aussi Bénédicte Ombredanne, le personnage central de *L'amour et les forêts*, du romancier Eric Reinhardt⁵. L'auteur crée un personnage culturellement privilégié de professeure agrégée de lettres, qui est l'antithèse de Modesta - et pour ce motif retient l'attention. Là où Modesta (dans *L'Art de la joie*) défie les lois et les attentes de son époque, Bénédicte Ombredanne (dans *L'amour et les forêts*) lutte en vain pour s'émanciper. Malheureuse dans un mariage avec un homme inconsistant et violent qui la tyrannise, elle se révèle incapable de se libérer malgré ses tentatives.

L'enjeu de mon propos sera d'élucider le lien fait par Lacan entre joie et éthique. En effet, lorsqu'il apostrophe son public avec son : « quelle joie trouvons-nous dans ce qui fait notre travail », il précise qu'il s'agit de

⁴ Sapienza G., *L'Art de la joie* (traduit de l'italien par Nathalie Castagné), Ed. Viviane Hamy, 2005 (paru en italien en 1998 sous le titre *l'Arte della Gioia*).

⁵ Reinhardt E., *L'amour et les forêts*, Paris, Gallimard.

« réintroduire [la question de] l'éthique⁶ », et précisément l'éthique « de la jouissance ».

I. Définir la joie

Commençons par suivre la voie indiquée par Lacan lorsqu'il invite à « vérifier l'affect⁷ », en définissant d'abord de quoi la joie est le nom.

- Selon le dictionnaire, la joie est « une émotion agréable et profonde » (Robert), « un sentiment de plaisir, caractérisé par sa plénitude et sa durée limitée, éprouvé par quelqu'un dont (...) un désir est satisfait ou est en voie de l'être » (Larousse).

Retenons ces termes : une émotion, un éprouvé, une durée limitée, un désir satisfait.

- Pour la psychanalyse, la joie est un affect.

La joie s'éprouve. Lorsqu'elle surgit, spontanément, elle emplit d'aise l'esprit et le corps à la fois. D'intensité variable, la joie peut aller jusqu'au rire qui, estime J.-A. Miller, « renforce le sentiment de l'énergie vitale⁸ ». La joie est un mouvement qui échappe à la volonté consciente, mais sans pour autant faire partie des manifestations de l'inconscient. Elle n'est pas « structurée comme un langage⁹ », comme le sont les formations de l'inconscient tels le mot d'esprit, l'oubli....

Dans son *Séminaire* sur l'angoisse, Lacan donne de l'affect cette définition : « Freud dit comme moi » que l'affect est la « conséquence » d'un « déplacement ». Une part de l'affect est ce qui, de l'inconscient, n'est pas refoulé mais « déplacé », « désarrimé » de la parole. « Ce qui est refoulé, ce sont les signifiants qui l'amarrent¹⁰ », ajoute-t-il.

Un quantum d'énergie n'est pas refoulé, commente J.-A. Miller. Il y a une énergie pulsionnelle qui émeut le corps. Le signifiant, lui, ne se déplace pas de la même manière : il dure, stagne, tandis que la parole, et même le sentiment, arrivent plus tard, ajoute-t-il¹¹. On retrouve la théorie du

⁶ Lacan J., « Allocution sur les psychoses de l'enfant », *Autres écrits*, Paris, Seuil, p. 369.

⁷ Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, op. cit., p. 524.

⁸ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *La Cause du désir*, n°93, p. 99.

⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 23.

¹¹ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », op. cit., pp. 106-107.

refoulement de Freud, séparant la représentation (le signifiant) qui est refoulée, du « facteur quantitatif » non refoulé.

Le dernier enseignement de Lacan, éclairé par J.-A. Miller, s'écarte de cette conception pour changer d'angle : Lacan y aborde l'affect comme un « effet réel de jouissance¹² ». L'affect relève du signe, du signal et « touche au réel¹³ ». J.-A. Miller explique : « Pourquoi nier que le corps parle ? À ceci près que ce n'est pas pour autant et par soi-même sur un langage que s'établit cette parole. [...] Ces affects [...] comportent *une coalescence du signifiant et du signifié*. C'est pourquoi on peut les qualifier de signes, voire de signaux. Le terme de signal [...] est à distinguer sérieusement de celui de signifiant [...]. On ne peut parler de langage au sens propre que là où le signifiant et le signifié sont distincts [...]¹⁴ ».

* La joie est à aborder en termes de pulsion

Pour la psychanalyse, « l'expression des émotions, même muettes, ne va pas sans le langage parlé¹⁵ », rappelle Marie-Hélène Brousse. Pour être précis, « L'orientation lacanienne comporte de distinguer les émotions [qui relèvent] du registre animal [...], en tant que réaction à ce qui a lieu dans le monde [...] et les affects en tant qu'ils sont du sujet¹⁶ ».

Comment concilier cela avec le fait que la caractéristique de l'affect, qu'il s'agisse de joie, d'angoisse, de tristesse..., est qu'il relève de ce qui ne peut se dire ? Lacan tranche : « Ainsi l'affect vient-il à un corps dont le propre est d'habiter le langage¹⁷ ». En cela « l'affect est la manifestation du bout de réel contre lequel vous venez buter¹⁸ », conclut J.-A. Miller.

C'est une raison suffisante pour arriver à la conclusion que, comme tout ce qui agit le *parlêtre* malgré lui, et le déborde, la joie doit être abordée en termes

¹² Bosquin-Caroz P., « De l'émotion à l'affect », *La Cause du désir*, n°93, p. 30.

¹³ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 524.

¹⁴ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 103.

¹⁵ Brousse, M.-H., « Affectés du langage », *La Cause du désir*, n°93, p. 4.

¹⁶ Miller J.-A., Quatrième de couverture, *La Cause du désir*, n°93.

¹⁷ Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 527

¹⁸ Cité par Brousse, M.-H., Intervention au colloque international interdisciplinaire « Dépressions modernes. Cliniques des variétés de l'humeur », Université de Rennes 2 12-13 octobre 2023, en visio. Disponible (novembre 2024) sur internet

de mode de jouir – un mode de jouir dont le parcours d'une analyse conduit à se faire responsable, ce qui introduit la question de l'éthique.

* La joie ne délivre aucune vérité

Lorsque Lacan dit que « l'angoisse est le seul affect qui ne trompe pas », veut-il dire que la joie et les autres affects trompent ? S'il parle du *senti-qui-ment*, c'est que – tout autant que l'affect – le sentiment ne fait signe d'aucune vérité : il n'y a pas plus de vrai dans la joie que dans la mauvaise humeur, mais davantage une attitude envers la vie, une façon d'accueillir les événements de l'existence.

* La joie est communicative, chaleureuse.

Elle se partage. Elle fait donc lien. Mais l'Autre, pour autant, y est-il impliqué ? Certes on ne parle de joie que de celle d'un *être parlant*, donc d'un sujet. L'Autre est impliqué à ce titre. On peut par conséquent dire avec J.-A. Miller que « l'affect est toujours un signifié du sujet¹⁹ ». Néanmoins, en tant qu'affect, la joie se situe aussi en-deçà du discours. Elle le précède et s'impose au sujet qui, dans le moment limité dans le temps où il l'éprouve, est évincé de la parole et du langage. Elle témoigne d'un moment où le sujet s'absente, s'abandonne à un émoi. Elle s'apparente donc à ce qui, n'étant pas symbolisé, est susceptible d'apparaître dans le réel.

Là aussi, Lacan fait valoir que « dans la psychanalyse, le registre de l'affect doit être traité comme relevant du sujet et du signifiant », donc du rapport d'un sujet à son Autre. Pour paraphraser J.-A. Miller, la joie (Miller parlait de la colère) « n'est pas définie par l'émotion qu'elle imprime au corps, mais bel et bien par le rapport du sujet à l'Autre²⁰ ».

* Joie et virtualisation du monde

Cela apparaît clairement dans la dimension sociétale de la joie : Freud a montré que pendant les guerres, parce qu'il faut d'abord lutter pour sa survie, dépressions et maladies mentales diminuent en fréquence. Inversement, notre époque souffre d'une épidémie de ce qu'elle-même appelle

¹⁹ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 106.

²⁰ *Ibid.*, p. 108.

« dépression ». Nos contemporains auraient-ils perdu l'accès à ce qu'Éric Laurent qualifie de « joie avertie » ouvrant sur le lien social ?

La condition du désir, c'est le manque. Ladite « dépression » survient quand le « manque manque ». Mais elle est au rendez-vous aussi lorsque le corps manque : c'est la thèse de l'écrivain Alain Damasio dans son dernier livre-enquête sur la *Vallée du Silicium* (la Silicon Valley)²¹. Sa thèse est que la dématérialisation du monde nous rend mélancoliques. De son enquête il tire la conclusion que l'internet escamote toujours plus la matérialité de la vie, du corps, du monde. La virtualisation de la vie quotidienne nous laisse dans une nostalgie du monde physique car elle néglige ce qui est important pour le sujet: se sentir vivant, ressentir (de la joie par exemple), vivre avec un cœur palpitant, désirant.

Lorsque le monde vient à lui jusqu'à son canapé, qu'une pluie d'objets le sollicite sans répit, le sujet est dans un rôle passif. Il peut se trouver écrasé d'être réduit à son statut de consommateur. Cela peut aller jusqu'à ce que "l'ombre de l'objet" pèse sur lui au point de l'amener à s'identifier à l'objet, ce qui en effet définit la mélancolie.

II. Conditions de la joie (cultiver un art de la joie ?)

Il y a bien entendu des natures heureuses. Lacan avance même que le sujet est (toujours) « heureux », dans la mesure où il rêve sa vie, c'est-à-dire se défend du réel par le langage et les discours, faisant feu de tout bois avec l'imaginaire et le symbolique. Une telle formulation semble contredire la possibilité de caractériser ce qui mène vers la joie ou au contraire en éloigne. Examinons ce qui peut être dit, et ce que nous apprennent les deux romans déjà cités, sur les conditions qui favorisent la joie ou au contraire empêchent d'y accéder.

* Pas de joie absolue

Il n'existe pas de joie pure, convocable à volonté – sauf à se transformer en "ravi de la crèche". La joie n'a de consistance que parce qu'elle alterne avec d'autres états psychiques. Elle n'est ni permanente, ni constante, contrairement à ce que voudraient croire les injonctions de notre époque, qui cherchent à imposer ce que Pascal Bruckner appelait *L'euphorie*

²¹ Damasio A., *Vallée du Silicium*, Paris, Seuil, 2024.

*perpétuelle*²², c'est-à-dire un « devoir de bonheur » et l'impératif d'être heureux. Comme le notait fort justement l'auteure d'un commentaire sur le roman *L'Art de la joie* : « La joie, ce n'est pas le plaisir, ce n'est surtout pas le bonheur. La joie, c'est vivre et se sentir plein de cette vie, alors même que le malheur est aux portes. Dans l'idée de bonheur ou de plaisir, il y a toujours l'idée [...] d'un objet positif, qui devient souvent un absolu : qu'un élément négatif s'immisce dans ce parfait chemin, et le bonheur n'existe plus. La joie [...] se nourrit [...] du bon et du mauvais, de l'agréable et du désagréable, elle les transcende, elle est au-dessus de cette dualité²³ ».

J.-A. Miller le dit en d'autres termes : après avoir rappelé que Lacan distingue l'affect – dont la joie – comme « une vraie touche du réel », il énonce que « la catégorie de ce qui touche au réel est toujours liée chez Lacan à l'impasse et au ratage, et ce, pour une raison de structure : le langage n'arrive pas à donner sa place au réel ; c'est même ce qui constitue le réel comme tel²⁴ ».

* Pas de joie sans jouissance. Pour autant, est-il possible d'appivoiser la joie, de la cultiver, d'en faire un « Art » ?

Si l'on suit Lacan, si la tristesse est « une faute morale », à l'inverse la joie est une « vertu²⁵ ». Ainsi dans *Télévision* : « À l'opposé de la tristesse, il y a le gay sçavoir, lequel est, lui, une vertu ». Il donne à cette vertu un nom, la joie lacanienne : « la joie lacanienne est relative au savoir, elle consiste à faire sa place à la jouissance dans l'exercice du savoir²⁶ ». J.-A. Miller commente : « Lacan définit son éthique comme une éthique du Bien Dire²⁷ ». Cette « joie lacanienne » – très proche du *Gai Savoir* nietzschéen – définie comme une vertu, consiste « à cerner, à serrer, dans le savoir, ce qui ne peut se dire²⁸ » du réel de la jouissance. Dire ce qui ne peut se dire suppose de « raser le

²² Bruckner P., *L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, Paris, Grasset, 2000.

²³ "Sarah", « L'Art de la joie de Goliarda Sapienza. Attention, chef d'œuvre ! », *Blog Bisogna Morire* (« Il faut bien mourir », en Italien), 15 juillet 2017, disponible (novembre 2024) en ligne.

²⁴ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 98.

²⁵ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, pp. 525-526.

²⁶ *Ibid.*, p. 111.

²⁷ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 110.

²⁸ *Ibid.*

sens » et donc de « jouir du déchiffrement [...] de ce qui se répète [...] » dans le rapport à l'Autre²⁹.

La « joie lacanienne » est au rendez-vous d'une analyse menée à son terme, ayant permis de repérer et de nommer sa manière singulière de se faire objet de l'autre – la « jouissance du déchiffrement » soutenant l'analysant jusqu'à ce que la jouissance de la parole chute.

Lacan incarnait tout à fait cette joie lacanienne, si j'en crois le portrait fait de lui par ses proches dans *Lacan Redivivus* (traduire Lacan « revenu à la vie » ou Lacan « vivant »). En voici un extrait : « Lacan [était] en effet un personnage excessif, démonstratif, éclatant, qui ne se cachait pas derrière son petit doigt. Quand il était content de voir quelqu'un, c'était tout de suite des exclamations, des Oh ! et des Ah ! Quand il n'était pas content, on le sentait passer. Il avait ce rapport immédiat à l'expérience qu'il a lui-même assumé en disant qu'il avait toujours cinq ans³⁰ ». Ou encore dans une interview à Libération : « Ce qui me reste aussi bien présent, c'est la gaîté qui était la sienne. Il le disait : "Je suis gamin." Un jour, nous nous amusions à table à dauber sur l'âge mental de chacun et il dit : "Moi, j'ai toujours 5 ans !" C'était pour rire, mais c'était bien vu : un âge d'avant l'âge de raison, quand le désir et la demande s'accordent dans l'exigence [...]»³¹.

* Pas de joie sans avoir vaincu les forces du surmoi

Revenons à Modesta, l'héroïne de *L'art de la joie*. Vous l'aurez compris, son parcours est celui d'une émancipation. Modesta s'extrait d'un milieu déshérité dans une trajectoire d'ascension sociale que rien n'arrêtera. Malgré guerres, deuils et bouleversements politiques et sociaux, elle conserve la vitalité d'un sujet dégagé de toute inhibition dans son rapport à l'Autre, de femme mue par son désir et sa jouissance, et non par les attentes de la société étriquée de son village de Sicile. Modesta se cultive, se passionne pour la littérature, la philosophie, la politique et exerce constamment sa pensée (le livre contient des analyses psychologiques d'une rare profondeur). Elle séduit (des

²⁹ Lacan J., « Télévision », *op.cit.*, p. 526.

³⁰ Miller J.-A., « Aux côtés de Jacques Lacan. Deux conversations avec France Jaigu », *Lacan Redivivus, Ornicar ?*, hors-série, Navarin Éditeur, 2021, p. 320.

³¹ Interview de Miller J.-A. par Favereau E., « Le beau-père, dans le souvenir de Jacques-Alain Miller. Il disait j'ai toujours 5 ans », *Libération*, édition du 13 avril 2001.

hommes comme des femmes), rencontre l'amour (des amours au pluriel, faudrait-il dire) et elle sait s'entourer. Elle reste fidèle à elle-même lorsqu'elle vieillit (le roman donne vie à la génération suivante et il est question de transmission). Consciente de sa finitude, elle ne craint pas la mort, qu'elle nomme la *Certa*, mot italien non traduit dans la version française, qui signifie littéralement « la Certaine », mais pourrait être traduit par « l'Inéluctable ».

À l'inverse, *L'amour et les forêts* fait le récit d'un affranchissement impossible. Le personnage central, Bénédicte Ombredanne, est dominée par les forces du surmoi. Elle est piégée par un idéal qu'elle croit atteignable par la raison, tout en rêvant sa vie au point de croire que, si elle rêve assez, la réalité se pliera à ses aspirations. Elle se referme sur ce qu'elle connaît : la littérature et sa vie imaginaire. Comme elle ne veut rien lâcher ni perdre, elle se trouve sans recours face à l'emprise de son mari et l'indifférence de ses enfants. Son personnage illustre jusqu'où peut aller le rejet de l'inconscient et la passion de l'ignorance. Bénédicte Ombredanne aime les mots et croit en eux, mais ils alimentent avant tout son "n'en rien vouloir savoir" – sa passion de l'ignorance. Le récit montre comment céder sur son désir mène droit à la "dépression", c'est-à-dire à la tristesse et à l'angoisse qui l'accompagne. Il dévoile aussi comment "se faire objet de l'Autre" est antinomique avec la possibilité de la « joie avertie » définie plus haut.

Dans *L'Art de la joie* on ne peut affirmer que Modesta assume son inconscient. On pourrait même soutenir que l'urgence – ou l'activisme qui la caractérise – est évocatrice d'une pente maniaque, la manie étant, pour la psychanalyse, ce qui « incarne le mieux le rejet de l'inconscient³² ». Il n'en reste pas moins que de nombreux passages du roman font état des pensées et débats intérieurs par lesquels elle assume son mode de jouir et ce qui, de la pulsion, est irrépressible. Le rythme soutenu du roman est en adéquation avec la volonté de jouissance impérieuse de Modesta et l'urgence de la satisfaire. Par ailleurs, Modesta écarte quiconque entrave son programme de jouissance – elle va jusqu'à tuer. Mais – et c'est là que le roman est subtil et enseignant – son *Art de la joie* repose aussi sur sa capacité à accepter et à transformer en tremplin les épreuves de la vie, les aléas de l'existence, les crises personnelles et sociétales – et plus généralement, la perte. La vitalité qui anime Modesta se traduit aussi par l'appétit avec lequel elle attrape au vol les

³² Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 111.

occasions de se réjouir, de créer des liens, d'aimer, d'être aimée et de savoir en tirer satisfaction, et d'avancer dans la vie.

* Joies et misères du corps

Le corps, très présent dans les deux œuvres, l'est de façon très contrastée. Dans *L'amour et les forêts*, Bénédicte Ombredanne finira par se consumer sans avoir réussi, hormis fugitivement, à réaliser les changements dans sa vie qu'au fond elle attend de l'Autre. Elle n'aura connu, pour ce qui est de sa vie sexuelle, qu'un unique après-midi de plénitude et de joie.

Au contraire, *L'Art de la joie* met en scène une Modesta vivant son corps avec aisance, en dehors de toute référence à la morale bourgeoise, ce qui lui donne accès à une grande liberté dans sa vie sexuelle. Surmontant un viol vécu dans son enfance (sur lequel s'ouvre le livre), Modesta cueille les roses que lui offre la vie et sait, avec talent, tisser « les hasards [...] dont nous faisons notre destin³³ » avec la trame de son désir.

* La joie, fille de la liberté

Modesta incarne un personnage de femme libre – libre au point de défier autorités, lois et tabous. Libre aussi était l'auteure du roman, la romancière Goliarda Sapienza (née en Sicile en 1924, disparue en 1996). Goliarda Sapienza a eu le cran de sacrifier son métier de comédienne et les revenus qu'il lui procurait pour se vouer à l'écriture et consacrer dix ans (entre 1967 et 1976) à son œuvre majeure. C'était une femme libre dans son écriture comme dans sa vie (parfois douloureusement), comme en témoignent sa biographie autant que ses livres – et le fait que ses deux premiers romans avaient fait scandale. Libre au point que, de son vivant, elle n'a pu trouver d'éditeur pour publier *L'Art de la joie*, sans doute trop avant-gardiste et dérangeant – et pas toujours facile à lire tant, comme son héroïne, il galope à bride abattue.

Nathalie Castagné, traductrice et biographe de Goliarda Sapienza en témoigne : « J'ai été saisie, véritablement emportée par un texte qui [...] ne ressemblait à rien d'autre. J'ai été frappée par l'intelligence [de l'écrivaine], ses fulgurances, j'oserai dire ses coups de génie, sa poésie, son inventivité,

³³ Lacan J., « Joyce le Symptôme », *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, pp 162-163.

sa liberté de forme et de contenu [...] Tout de suite, j'ai voulu tirer l'œuvre, et avec elle la femme, d'un injustifiable oubli³⁴ ».

* La boussole c'est le désir

Après le Bien-Dire et la liberté de pensée, pour les analystes, la boussole qui oriente vers la joie c'est aussi le désir, en tant que rempart à la jouissance. Comme le définissait, on l'a vu, le dictionnaire, réaliser un désir est source de joie et de plaisir. « Ne pas céder sur son désir » est donc une manière de choisir la joie que nous qualifions de lacanienne. Or le sujet n'est désirant que s'il est manquant. Dans « Télévision » Lacan évoque, pour caractériser la fin de l'analyse, la présence d'un affect d'enthousiasme.

Eh bien, affirme J.-A. Miller, « ce que Lacan appelle enthousiasme est aussi une joie, celle qui accompagne l'idée de "α" en tant que cause, non du désir de savoir, mais de l'horreur de savoir³⁵ ». Car l'objet α est le bouchon avec lequel nous tentons de parer l'horreur de savoir. « L'Autre n'existe pas, mais le savoir, oui, existe – à condition de le construire et de l'inventer³⁶ ».

III. La joie « à l'œuvre »

« Construire et inventer un savoir » sur la joie, c'est ce que les artistes font parfois – et transmettent dans leurs œuvres. En voici quelques exemples, célèbres ou pas – et bien entendu non exhaustifs :

- Du côté de la musique comme moyen d'exprimer, de communiquer, et d'éprouver la joie, outre la cantate de Jean-Sébastien Bach, *Jésus, que ma joie demeure*, je citerai le céléberrime « Hymne à la joie » de la *Neuvième symphonie en ré mineur* de Beethoven, devenu l'hymne de l'Europe. Mettant en musique l'ode *À la joie (An die Freude)*, un poème de Schiller que Beethoven connaissait depuis sa jeunesse, « la Neuvième » est « un vibrant appel à la fraternité des hommes dans la conquête de la joie³⁷ ». En voici quelques vers traduits de l'Allemand au Français :

³⁴ Castagné N., citée par Noiville F., « C'est l'inactualité de "L'Art de la joie" qui le rend actuel », *Le Monde des Livres*, 16 mai 2024, disponible en ligne (novembre 2024).

³⁵ Miller J.-A., « Les affects dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 111.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Wikipedia, article « Hymne à la joie », disponible (novembre 2024) en ligne.

*Joie, belle étincelle divine,
Fille de l'assemblée des dieux,
Nous pénétrons, ivres de feu,
Céleste, ton royaume !*

- Du côté de la littérature, on ne peut traiter de la joie sans évoquer le petit livre de François Cheng, *La joie*³⁸, que lui a inspiré un tableau lumineux du peintre Kim en Joong. Né en Chine, exilé en France, François Cheng ouvre son petit opus sur la joie avec cette définition d'une grande justesse, proche de celle de la psychanalyse : « Commençons par le mot joie. Prononçons-le, et nous entendons résonner la syllabe en deux temps qui évoque toute la dynamique d'un élan ou d'un envol. [...] Mouvement qui nous entraîne tout entier, corps et esprit. Exultation qui comble, dans sa plénitude, notre désir d'élévation et notre besoin de liberté [...] elle surgit de ces moments privilégiés où nous avons la sensation de renaître à la vie, ou d'accéder à un nouvel état de vie, soudain délivré des anciennes chaînes. Cela suppose que nous soyons auparavant passés par l'épreuve, la privation, la dépossession, par une sorte de mourir à soi³⁹ ».

Certains artistes décrivent une odeur de la joie. C'est le point de vue d'un livre inclassable, *L'appel des odeurs*⁴⁰, de Ryoko Sekiguchi, poétesse, traductrice et écrivaine japonaise installée à Paris. En voici un extrait : « Dans le langage courant, le toucher semble écarté de la compréhension du monde. "Je vois", "je sens" et "j'entends" peuvent prendre le sens de "je comprends". Toucher, lui, n'est pas synonyme de compréhension, sauf lorsqu'on est "touché" : une émotion ou quelque chose "bouge" pour saisir un phénomène. Mais finalement, tout ou presque ne revient-il pas au toucher ? Le son nous touche. L'odeur nous touche et le goût nous touche. La lumière touche nos yeux. La compréhension se fait en mode passif ; touché par l'odeur, par le son, par la lumière, on saisit le monde parce qu'il vient nous toucher⁴¹ ».

³⁸ Cheng F., *La joie*, Editions du Cerf, 2010.

³⁹ *Ibid.*, pp. 01-02.

⁴⁰ Sekiguchi, R., *L'Appel des odeurs*, Paris, POL, 2024.

⁴¹ *Ibid.*, p. 141.

Conclusion

L'Art de la joie est avant tout un roman, une invention, une histoire. Dans la vraie vie, les choses peuvent être plus tragiques. Je pense au livre de Primo Levi, *Si c'est un homme*⁴² et à l'effort de Bien-Dire extrêmement courageux de son auteur pour livrer un récit aussi proche que possible du réel du camp de concentration nazi où il a été séquestré pendant la Seconde Guerre Mondiale. Voici ce que Primo Levi écrit dans ce récit d'outre-tombe : « Nous découvrons tous tôt ou tard que le bonheur parfait n'existe pas, mais bien peu sont ceux qui s'arrêtent à cette considération inverse qu'il n'y a pas non plus de malheur absolu. Les raisons qui empêchent ces deux états limites sont du même ordre : elles tiennent à la nature même de l'homme, qui répugne à tout infini. Ce qui s'y oppose, c'est d'abord notre connaissance toujours imparfaite de l'avenir ; et cela s'appelle, selon le cas, espoir ou incertitude du lendemain. C'est aussi l'assurance de la mort, qui fixe un terme à la joie comme à la souffrance⁴³ ».

Le livre de Primo Levi exclut affect et pathos afin de se concentrer sur les faits dont il veut témoigner. Cependant, dans l'inconscient, sa position devait être indicible puisqu'il a fini, en se suicidant, par se donner lui-même cette mort qui, dit-il, fixe à l'homme « un terme à la souffrance ». La souffrance qui – contrairement au bonheur ou au malheur – peut, elle, devenir absolue.

⁴² Levi P., *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, Coll. Pocket, 2011.

⁴³ *Ibid.*, p. 18.

David Halfon

Dépression et éthique

La dépression n'est pas un problème neurophysiologique, mais une position éthique.

J'ajoute un complément, en en-tête du texte, issu de nos soirées préparatoires et qui résume toute mon intervention.

Le sentiment d'être un homme peut se ramener à l'une des définitions du désir par Lacan, un désir de savoir ce que je suis, ce qui répond à la question de l'usage de jouissance du corps – pas sans l'Autre. Le désir de savoir est au cœur de la névrose ; le "je n'en veux rien savoir" son envers, sa dénégation. Cela se retrouve dans l'intitulé de J.-A. Miller, la névrose comme justification qui pallie ce que Lacan appelle "honte de vivre" (que l'on retrouve chez Primo Lévi par exemple, mais aussi dans la clinique).

Dans la psychose, l'atteinte « au joint le plus intime du sentiment de la vie¹ » serait le noyau mélancolique de toutes les psychoses, et résulterait d'un refus de savoir justement, ce que Freud désigne comme rejet de ce qui aurait pu s'inscrire (ne rien en savoir au sens de l'inconscient est l'expression qu'il utilise).

L'inconscient est le nom que Freud donne à ce complément du corps qu'est le corps parlant, le corps articulé au langage et noué à l'image. Dans l'ordre : R.S.I.

L'affect est ce qui advient au corps du fait du signifiant, la pulsion est ce qui anime le corps percuté par le signifiant – soit une jouissance du parlêtre. Précisions sur mon texte demandées par Rémy Baup.

Les troubles de l'humeur sont à la mode, non seulement en psychiatrie mais aussi dans la civilisation. C'est un terme très peu usité par les praticiens de la psychanalyse, sauf quand on en fait le thème d'un colloque ou de la Section.

¹ Lacan J., « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 558.

Le trouble de l'humeur est réponse à la civilisation, à la douleur d'exister.

C'est la structure de ce texte, poser les éléments d'une confrontation épistémologique. Rien de plus.

La thèse centrale est le double constat que, dans la névrose, la dépression est un effacement du désir, et que dans la psychose c'est une manifestation clinique corrélée à la forclusion.

La négligence de cet aspect humain conduit la psychiatrie à des effets iatrogènes. Deux exemples.

Un détour par la clinique

Le terme "clinique" est attaché au domaine médical depuis son origine latine *clinicus*, adjectif qui substantivé donne *clinice* (médecine pratiquée au lit du malade). Le terme latin est lui-même calqué sur le grec *klinikos* (ce qui concerne le lit), adjectif encore une fois ; substantivé il désigne le médecin au lit du malade et, au féminin, *kliniké* : la médecine au lit du malade.

En Français, la même répartition s'organise à partir du XVII^{ème} siècle, malade clinique : celui qui est au lit ; la médecine clinique, celle qui se fait au lit du malade.

C'est avec la naissance de la médecine moderne que la médecine clinique va se définir comme celle qui s'élabore à partir de l'examen du malade, et non par application sur le malade d'un dogme préalable. C'est un savoir extrait du corps depuis son exploration directe, l'examen, et complété lors de l'évolution des techniques par la gamme de plus en plus étendue de la paraclinique qui, peu à peu, efface celle-ci à son profit.

C'est donc par emprunt que l'on parle de clinique en psychanalyse, précisant clinique du discours, à plus forte raison quand on ajoute clinique sous transfert, qui est un concept extérieur à la médecine.

En psychiatrie il y a aussi une clinique.

C'est une clinique du corps, c'est la dette qu'elle paye au *corpus* médical auquel elle appartient. Certes les patients parlent, mais c'est un constat général pour la médecine ; l'interrogatoire est l'un des quatre éléments clés de l'examen clinique (interrogatoire, palpation, auscultation, percussion).

Mais la psychiatrie moderne depuis son origine – contemporaine de la

médecine clinique – vise toujours un savoir sur le corps, lequel est par ailleurs parasité par le langage, ce qui occasionne l'une des difficultés de la médecine, la relation médecin-malade. La subjectivité du patient (et celle du médecin) est un obstacle épistémologique de la clinique. En revanche, la subjectivité est le cœur de l'expérience analytique.

Pour la psychiatrie cet obstacle est plus gênant que pour les autres branches de la médecine, puisque la parole du patient est justement subjective et que l'interrogatoire est l'instrument clinique privilégié. Cela n'exclut pas qu'elle vise le corps au-delà du discours, ce que toute son histoire illustre. L'extension biologique et moléculaire actuelle de cette visée n'est pas une révolution, mais une simple évolution. Nous allons le voir avec les troubles de l'humeur.

La mélancolie, les troubles de l'humeur, la dépression

- Mélancolie est un terme ancien, du grec *mélankholia* qui associe *mélan* (noir) et *kholia* (mixte de *khole*, la bile et de *kholos*, amertume, colère et ressentiment, sens figuré de cette bile). “Se faire de la bile”, garde en français la trace de ce biface. L'introduction en français par l'intermédiaire du roman courtois est tardive (XIII^{ème} siècle) ; elle signifie alors tristesse profonde et inquiétude. C'est au début du XIX^{ème} siècle que le terme va désigner un tableau clinique (1816), la mélancolie. Ce dernier va servir de modèle à l'extension de ce qui s'appelle depuis : le trouble de l'humeur.

- Ce terme a d'abord désigné l'eau ou un liquide, il en reste trace dans le terme médical d'humeur aqueuse, ou humeur vitrée de l'œil. C'est par extension figurée que l'humeur va devenir ce qui désigne des tendances. À partir du XVI^{ème} siècle, ce terme va désigner une disposition plus ou moins momentanée, être de bonne ou de mauvaise humeur, avec même un sens transitoire : être d'humeur – soit disposé – à l'humour. Ne pas être d'humeur est resté dans la langue comme son inverse. Si la mélancolie est un tableau clinique, l'humeur est un concept ouvert, difficile à saisir, mais qui englobe les deux autres quand il y a “trouble de”.

- La dépression enfin, est un terme apparu en français dans le champ chirurgical pour qualifier un creux dans une surface. Rare jusqu'au XIX^{ème} siècle, le mot va être successivement introduit en géologie (1864), puis en

psychologie (1867), puis en météorologie (1877).

Seul le premier de ces trois termes est d'usage courant dans le champ de la psychanalyse. C'est un emprunt à la psychiatrie, comme les termes de névrose, psychose, paranoïa, schizophrénie et même perversion.

La dépression maladie du corps

Nous évoquons souvent le terme de psychiatrie classique, c'est un terme délicat car sans doute n'a-t-elle jamais existé comme telle ; c'est une théorie et une pratique en constants remaniements. Je veux néanmoins fixer un point de repère. La psychiatrie classique sera, ici, celle qui est contemporaine de l'enseignement du Dr Lacan, soit le *Manuel de psychiatrie* (1960) cosigné par Henri Ey.

La dépression, dernier terme de la série de trois, est devenue le concept central de l'ensemble des troubles de l'humeur.

C'est à la fois un symptôme (élément isolé à connotation subjective, ce n'est pas un signe), un syndrome (ensemble de symptômes et de signes constitutifs d'un tableau clinique, mais renvoyant possiblement à plusieurs pathologies différentes), ou une pathologie (entité distincte qui va de l'étiologie jusqu'au tableau clinique, différente de toutes les autres formes syndromiques).

D'emblée vous notez le caractère polymorphe de la description et, en conséquence, le caractère mal défini du concept.

Résumons le tableau.

- Le premier élément est la tristesse, qui est décrite comme élément phénoménologique élémentaire. La tristesse est un sentiment que Lacan tirera du côté de l'affect, mais qui est ici observable. C'est un phénomène. La tristesse est ici reprise comme affaissement de l'humeur, ce qui constitue une référence implicite à ce qui s'appellera normo-thymie. Le concept de bipolarité, à la mode de nos jours avec une oscillation haut et bas qui fonde le mot, est un résultat de cette affirmation implicite d'une norme. La tristesse est donc conséquence d'un affaissement. La cause somatique de ce phénomène est explicitement désignée comme complexe et difficile à définir.

- Le tableau clinique se complète d'un ralentissement général des fonctions

du corps qui, dans ce *Manuel*, se range sous le registre de l'inhibition (des fonctions). Le ralentissement est aussi bien physique (réduction des mouvements et des initiatives, asthénie) que mental (lenteur de l'idéation, fatigue mentale), ou encore psychique (réduction des initiatives, repli, lassitude morale), et enfin corporel (manifestations neuro-végétatives nombreuses).

- Enfin la douleur morale, dernier élément du trépied, est variée et inconstante, autodépréciation, autoaccusation ou encore sentiment de culpabilité. Il est acquis que la douleur morale admet une déclinaison différente selon les patients et selon les cultures.

Le tableau ainsi constitué dans son objectivité, s'appréhende comme une maladie du corps et de l'esprit – qui sont confondus. C'est par un examen du corps que le diagnostic s'appréhende. L'organo-dynamisme d'Henri Ey, sa volonté de considérer le corps avec le dynamisme psychique surajouté, n'exclut pas ce qui va devenir le destin de la dépression, une maladie du corps en attente de son traitement. Le caractère endogène de la dépression mélancolique est la signature de ce présumé. C'est déjà présent dans ce vieux *Manuel*, mais cela va s'accroître dans le temps et s'étendre à toutes les formes de dépression.

Sur ce point des formes cliniques il faut signaler, comme cela a déjà été évoqué plus haut, que la dépression comme symptôme peut se retrouver associée aux différents tableaux. Dépression dans les névroses, dans toutes les formes de psychoses délirantes ou schizophréniques. Dans les formes délirantes de la mélancolie la dépression reste un symptôme, d'un tableau plus complexe, qui est différencié de l'élément dysthymique dans les autres psychoses délirantes. Si le délire est congruent à l'humeur c'est une mélancolie délirante, sinon c'est une psychose délirante dysthymique.

C'est sur ce point de départ que va s'implanter l'évolution ultérieure, qui va accorder aux troubles de l'humeur la prévalence sur les autres manifestations et qui peut aller jusqu'à les négliger assez pour ne plus les relever. Un délire manifeste peut ainsi aujourd'hui disparaître complètement du compte-rendu

d'un cas au profit d'une prescription de traitement à visée de stabilisation de l'humeur.

L'invention d'une thérapeutique médicale efficace va assez aisément faire négliger le respect d'un diagnostic assuré et de le suspendre pour vérifier un état durable. C'est ainsi que la durée de l'épisode qualifié de dépressif n'est plus ni un élément déterminant du diagnostic, ni une raison de différer la prescription. La thérapeutique va écraser la clinique. C'est un mouvement général en médecine.

Émotion, sentiment et affect

Nous allons positionner ces trois termes pour dégager le troisième.

- L'émotion n'est pas un concept analytique. Elle est immédiatement repérable et pourrait qualifier le rapport direct de l'individu avec son monde. L'individu pourrait être aussi bien un animal qu'un être humain, l'émotion témoigne de la relation du corps avec le monde. Les émotions sont la réponse à la présence dans le monde du corps et se dégagent comme une forme d'adaptation au monde. Ce terme est actuellement en usage dans la proposition de "gérer ses émotions" comme autant de phénomènes potentiellement séparés de la subjectivité.

- Le sentiment s'en distingue, car il peut se lire comme la traduction d'un état psychique. C'est ce qui fait de la tristesse le point nodal de la dépression. Le sentiment n'est pas naturel, malgré l'idée commune qu'il pourrait s'entendre comme un langage universel. Les sentiments se modèlent sur les attendus de la civilisation et sur l'histoire personnelle du sujet. Le sentiment est codé et, malgré son apparence d'immédiateté, il est du registre du semblant. Pas plus que la gestuelle le sentiment n'est un langage, car il ne répond pas à la distinction signifiant *versus* signifié qui est la caractéristique d'une parole articulée à une langue. Néanmoins le sentiment se prête à une objectivité relative, c'est pourquoi la tristesse peut valoir dans la clinique comme signe de la dépression. Cette lecture occulte ce que Lacan signale dans son jeu de mots sur le caractère leurrant du senti ment, en introduisant une incise entre les deux premières syllabes et la troisième.

- L'affect est un concept analytique. C'est une articulation du psychique et du corps. Le terme désigne l'effet corporel d'un élément psychique. Il est donc, pour Freud, toujours lié à un élément inconscient mais, comme il se réalise dans le corps, l'affect n'est jamais refoulé. Il peut se déplacer sur une autre représentation inconsciente que celle qui l'a primitivement motivé, mais il n'est pas en tant que tel inconscient.

Chez les post freudiens, l'affect a été paré d'une grande vertu de vérité. On retrouve le caractère pseudo objectif que nous avons isolé pour le sentiment. Ce privilège de l'affect a servi de point de critique contre l'enseignement de Lacan qui serait une conception trop intellectuelle de l'inconscient. Lacan a, au contraire, utilisé l'expression « vérifier l'affect² ». Il ne s'agit pas de nier l'affect, mais de préciser ce qu'il traduit de la logique inconsciente à l'œuvre. Cela ramène à l'exigence freudienne de considérer la représentation à l'origine de l'affect ou, pour le dire dans les termes de Lacan, l'articulation signifiante qui le mobilise.

L'affect, loin d'être rapport au monde comme l'émotion – voire comme le sentiment – est clairement positionné par Lacan comme un effet de la rencontre du corps et du signifiant et, de la même manière que le fantasme et la pulsion, l'affect pourrait s'inscrire dans le graphe du désir en s(A).

L'angoisse reçoit de la part de Lacan le statut particulier de ne jamais mentir, alors qu'il laisse entendre que l'affect peut toujours mentir – soit subir une déformation du fait de l'articulation signifiante. La tristesse comme affect est susceptible de traduire différents messages. *Je suis triste* est un élément souvent évident d'un reproche adressé à un autre, ou adressé à l'Autre en position de cet autre primitif absolu jamais égalé par la suite qu'évoque Freud, pour le décrire avant Lacan. Loin d'être une expression naturelle du corps, l'affect freudien repris par Lacan ne peut se saisir qu'au regard de l'articulation signifiante qui, à partir de ce qui peut être trompeur, peut produire un effet de vérité.

² Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 524.

Au-delà de l'affect la passion

Deux pages de « Télévision » sont l'essentiel de l'enseignement de Lacan sur la dépression. C'est là qu'il évoque la passion de l'âme comme subsumant les affects.

La passion est un terme qui laisse entendre qu'il s'agit du sujet en rapport à ses objets, ceux de sa passion mais aussi tout aussi bien l'objet qu'il est pour lui-même. C'est dans cette référence passionnée que Lacan peut dire que la tristesse est l'affect qui manifeste la relation que le sujet entretient avec ses objets et avec lui-même. C'est pourquoi il qualifie la tristesse – mot qu'il substitue à celui de dépression – comme lâcheté morale.

Lacan ne stigmatise pas les déprimés, mais fait référence à la nécessité du sujet de se situer dans la structure, soit de dire quelle est sa position au regard de l'inconscient dont il est le sujet.

Dans ce texte la tristesse est opposée au « bien-dire », vertu qui traite cette faute, c'est à dire un savoir.

C'est ici que surgit la dimension éthique de la dépression, qui corrige notre point de départ de la clinique psychiatrique – dépression, maladie du corps – pour en faire une position subjective.

Le terme d'éthique, bien entendu, n'est pas à ce niveau un manuel de morale, mais une orientation du sujet. Le terme permet ici une équivoque car, le sujet, n'est pas le maître dans cette affaire ; il se retrouve assujéti. C'est ce qui explique que, depuis Freud, le sujet se retrouve avec une responsabilité étendue à ce qui inconsciemment le mobilise, et non à des arguments conscients qu'il peut produire pour justifier ses conduites. C'est par extension que Lacan définit une éthique des conséquences – et non des intentions –, conséquences pour les autres mais aussi pour soi-même.

De notre position de sujet nous sommes toujours responsables, résume la dimension morale en jeu dans l'analyse.

Dans une conférence ancienne (Sao Paulo, juillet 1989), Jacques-Alain Miller proposait, d'une manière qui paraissait provocatrice, de considérer que la psychanalyse devrait développer une éthico-pathologie et non une psychopathologie. À y réfléchir, c'est une affirmation tout à fait juste.

Du fait du langage, l'être humain fonde sa position de jouissance (fantasme et

symptôme entre autres), et c'est toute la clinique – de la névrose à la perversion en passant par la psychose, mais aussi par les troubles de l'humeur – qui trouve à se déployer dans les termes de l'éthique du bien ou du mal que le sujet en obtient. La seule différence est que dans la clinique, par opposition à toutes les religions et les philosophies, il n'y a pas de souverain bien et pas de définition universelle de celui-ci.

Un détour par la structure

La structure, c'est le langage qui l'apporte chez les humains et c'est une référence hétéronome qui est extérieure à l'animal parlant. Comme il est dit souvent, le langage préexiste à la naissance et vient chez l'enfant comme une référence obligée dans la mesure où il ne peut que répondre à ce registre, ne serait-ce qu'au titre d'un refus plus ou moins radical.

La structure c'est le langage et, quand nous parlons de la structure pour un sujet, c'est du rapport au langage qu'il s'agit.

Freud a proposé de définir les structures à partir du phallus et de la castration, comme les trois manières de se positionner vis à vis de ces deux concepts qu'il a introduit au centre de la perspective clinique : *Verneinung*, *Verwerfung*, *Verleugnung*.

Sans jamais dénoncer cette terminologie, Lacan a d'emblée introduit dans la doctrine un rapport inaugural du sujet avec le registre signifiant dont il est un effet. La castration inaugurale de la plénitude, qui manque aux êtres parlants, est un effet du langage. La jouissance pleine est interdite à qui parle comme tel. L'inscription dans le langage détermine une perte.

Dès lors, ce que nous appelons structure après Lacan, n'est que l'arrangement d'un sujet avec le langage au regard de son existence. Le concept de forclusion, pour prendre cet exemple, est introduit par Lacan comme défaut d'un signifiant primordial qui permet une régulation du symbolique et une inscription du sujet dans ce dernier. Le Nom-du-Père, nom qu'il donne à ce signifiant primordial, est alors un instrument de régulation du symbolique qui, s'il n'advient pas pour un sujet, définit la psychose. On peut dire que la castration n'est pas acceptée. Le névrosé, qui consent à la

castration, est alors celui qui admet le caractère hétéronome du langage et de s'y inscrire.

Précisons ce point rapidement.

L'existence, la présence au monde d'un être humain, n'est pas ordonnée par une règle naturelle, mais par les appareils qui lui permettent une régulation de son corps dans le monde en relation avec les autres.

Nous avons traité l'an dernier à la Section « Les appareils de la jouissance », au premier rang desquels nous avons placé le fantasme et le symptôme. L'un et l'autre sont des effets du langage sur l'être parlant qui doit répondre de son existence, c'est à dire vivre et inventer sa propre manière.

Distinguons les structures

Dans la névrose, le sujet dispose du désir, qui est le résultat de l'inscription de la jouissance dans le langage. La signification phallique est ce qui, de la jouissance, peut se signifier dans le langage.

Dans la psychose, une part au moins de la jouissance ne trouve pas à s'inscrire dans le langage. C'est ce que Lacan a défini comme carence de la signification phallique, qui est corrélée à la forclusion (Φ_0).

- Dans le premier cas, la dépression est donc de lâcher son désir. La seule culpabilité que l'on peut retenir dans le champ de l'analyse, c'est de céder sur son désir. Celui-ci est en position d'ordonner la jouissance et de faire écran à l'énigme de la vie. Celle-ci est qualifiée par Lacan, dans la clinique, de douleur d'exister. Le désir est la reprise de la jouissance dans la référence à l'Autre. Il n'est pas que la visée de la jouissance, mais celle-ci dans le défilé du signifiant. C'est-à-dire que la satisfaction du désir n'est pas simple jouissance, mais suppose une ordonnance. Le désir fait donc la loi pour un sujet et, de ce fait, il n'est pas sans rapport à l'idéal. Le désir est sous-tendu par le fantasme qui, lui-même est une articulation du sujet avec la jouissance. Mise en relation du sujet et de ce que Lacan a proposé d'écrire par la lettre α minuscule, pour souligner son caractère non déterminé et propre à chacun. Le sujet se définit par son objet, qui n'est pas un objet matériel, mais un objet en place de cause du désir, qui emporte avec lui la dimension de l'être, dimension signifiante. Le désir est inconscient mais il est susceptible d'une interprétation, il est articulé.

- Dans le second cas, la psychose, le rejet de l'inconscient – la non-reprise dans le registre signifiant de tout ou partie de l'existence – fait retour dans le réel. C'est la mélancolie sur le versant dépressif, identification à l'objet comme déchet, sans l'agalma phallique. La part de jouissance qui affecte le mélancolique est la jouissance non phallicisée.

Dans la manie, c'est le déchaînement du registre signifiant – qui n'est plus connecté à la jouissance – qui atteste de la rupture entre le symbolique et la part vivante. Lacan avait très tôt, dès *Le Séminaire* III, signalé l'atteinte au joint le plus intime du sentiment de la vie qui affecte la psychose. Le sentiment de la vie, paradoxalement, n'est pas l'existence par elle-même, mais son nouage avec le symbolique. C'est ce défaut qui se révèle dans le sentiment de désolation du monde qui est la marque de la psychose. Souvenez-vous que chez le président Schreber, qui n'entre pas dans la catégorie de la mélancolie, un tel moment de dépérissement du monde est contemporain de l'éclosion du délire. Le cas n'a pas manqué d'être repris d'ailleurs comme trouble de l'humeur par les psychiatres.

En conclusion

La mise en avant des troubles de l'humeur dans la clinique contemporaine de la psychiatrie, est la perte de repère de cette dernière sur la subjectivité. Plus la psychiatrie vise à se définir comme scientifique, plus elle perd son objet, la souffrance psychique. Le scientisme psychiatrique c'est cela, une démarche à visée scientifique qui perd dans sa démarche son objet. Le succès relatif des médicaments contrarie, de fait, l'appréhension d'un savoir valide sur ce qui fait souffrir le sujet. Actuellement le DSM – qui a été la tentation d'une clinique débarrassée de présupposés théoriques – est progressivement abandonné, car cette classification ne débouche sur aucune amélioration heuristique ou thérapeutique. Ce n'est pas un bon instrument pour la recherche, médicamenteuse notamment. La recherche de marqueurs biologiques pertinents patine, et la recherche de nouveaux traitements chimiques semble en déclin.

Faute de la psychanalyse, la psychiatrie semble souffrir d'une panne dans le savoir. Il faut dire que si la science forclos le sujet, c'est pourtant bien d'un savoir qui inclut le subjectif qu'il s'agit dans la clinique psychique.

Pour ce qui concerne la psychanalyse elle-même, les troubles de l'humeur

n'ont aucune autonomie. La dépression ne peut s'envisager en dehors de la prise en compte de l'inscription dans la structure, et comme un moment de la clinique. Il a donc lieu de distinguer la position subjective – névrose ou psychose –, l'état actuel, et le moment d'éclosion de celui-ci. Bref, pour reprendre un terme ancien, il faut en psychanalyse ne jamais perdre de vue la causalité psychique.

La clinique psychanalytique est une clinique sous transfert. C'est à dire qu'elle se construit à partir des analysants, ceux donc qui ont franchi le pas de l'analyse. Étant par elle-même effort de s'orienter dans la structure, elle est donc un traitement de l'exigence de s'orienter dans la structure. L'entrée en analyse comporte la dimension de l'acte, corrélat de l'acte analytique lui-même qui débute par la proposition d'élucidation de l'inconscient.

Il s'agit en psychanalyse d'une clinique de la perte, pas d'une clinique de la dépression.

Figures de la mélancolie

Dans son introduction, François Bony a abordé la question de la mélancolie à partir du texte de Freud « Deuil et mélancolie », qui met en tension la question du deuil – quand il n'est pas pathologique – avec la mélancolie, qui présente des caractéristiques identiques au deuil mais s'en différencie sur bien des points.

Je vous propose de reprendre ce texte, fondateur des réflexions sur la mélancolie ainsi que des avancées de Lacan sur ce point.

« Deuil et mélancolie »¹

Freud, dans ce texte, interroge la mélancolie à partir du deuil quand il n'est pas pathologique. Il pose d'emblée que « La mélancolie dont le concept est défini [...] de façon variable, se présente sous des formes cliniques diverses dont il n'est pas certain qu'on puisse les rassembler en une unité² ».

C'est ce que nous verrons à partir de Franz Kafka, et d'une vignette clinique paradigmatique d'une mélancolie.

Dans son texte, Freud part du deuil qui se manifeste lors de la perte d'un être que l'on a aimé, ou lors de la perte d'un idéal. Face à cette perte, le sujet peut se révolter et refuser pendant un certain temps d'accepter la perte de l'objet aimé, mais il demeure dans la réalité. Il précise : « C'est un travail de compromis entre le désir de faire encore exister l'objet perdu et la réalité qui est douloureux. Cependant une fois achevé le travail du deuil, le moi redevient libre et sans inhibitions³ ».

En revanche, dans la mélancolie, il y a un désintérêt pour le monde extérieur, une inhibition face à l'activité, des auto-reproches, des auto-injures, voire l'attente délirante d'un châtement. Notons que la grande différence touche le rapport à l'estime de soi qui est absente dans le deuil et omniprésente dans

¹ Freud S., « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 145-171.

² *Ibid.*, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 148.

la mélancolie. Ce qui fait dire à Freud que : « Là où dans le deuil le monde est pauvre et vide, dans la mélancolie c'est le moi-même qui est pauvre et vide⁴ ». De la même façon, le mélancolique « peut savoir *qui* il perd mais non ce qu'il a perdu. » Ce point est essentiel pour comprendre que, dans la mélancolie, la perte d'objet est retirée de la conscience, tandis que dans le deuil : « rien de ce qui concerne la personne n'est inconscient⁵ ».

Nous voyons donc le fossé se creuser entre le deuil qui s'accompagne de réaménagements, d'une certaine temporalité, d'un maintien du rapport au monde, là où la mélancolie marque un retrait face au monde et un repli pour un moi sans valeur.

Mais Freud va faire un pas supplémentaire, en observant que les auto-reproches que le mélancolique s'adresse ne le concernent pas ; ils visent l'objet d'amour mais sont retournés contre lui. C'est une plainte *contre* qui se déplace alors sur le sujet qui sombre dans l'accablement mélancolique.

Freud le précise ainsi : « Il existe d'abord un choix d'objet, une liaison de la libido à une personne déterminée ; sous l'influence d'un préjudice réel ou d'une déception de la part de la personne aimée, cette relation fut ébranlée [...] la libido libre ne fut pas déplacée sur un autre objet, elle fut retirée dans le moi [...] elle servit à établir une identification du moi avec l'objet abandonné. L'ombre de l'objet tomba ainsi sur le moi par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné⁶ ».

À partir de là, Freud va développer la question de la régression et intégrer dans les caractéristiques de la mélancolie : « la régression d'objet à partir de l'investissement d'objet jusqu'à la phase orale de la libido qui appartient encore au narcissisme⁷ ».

Si le mélancolique ne peut pas abandonner l'amour pour l'objet, il peut abandonner l'objet lui-même et se réfugier dans l'identification narcissique ; c'est alors la haine qui entre en action sur cet objet avec son lot d'injures et de tourments. Le mélancolique souffre alors d'une satisfaction sadique que Freud nomme jouissance⁸.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 159.

Ce sadisme retourné contre le moi, peut conduire au suicide.

C'est que, comme l'écrit Freud, le mélancolique « nous enseigne que le moi ne peut se tuer que lorsqu'il peut, de par le retour de l'investissement d'objet, se traiter lui-même comme un objet, lorsqu'il est loisible de diriger contre lui-même l'hostilité qui vise un objet et qui représente la réaction originaire du moi contre des objets du monde extérieur⁹ ». Dans « Deuil et mélancolie » le sujet est identifié à l'objet. Dans « Le moi et le ça », l'accent est mis sur le surmoi qu'il nomme « une pure culture de la pulsion de mort¹⁰ ».

Comme l'a précisé Éric Laurent¹¹ : lorsque Lacan introduit la forclusion du Nom-du-Père –qui permet de tenir ensemble l'identification à la Chose (*Das Ding*) et l'identification au père mort–, il situe la mélancolie dans le champ des psychoses et des passions de l'être.

Ph. De Georges pose cette question : Qu'est-ce que la mélancolie pour Lacan? Il y répond : « c'est la dépression plus la forclusion, dont l'effet est l'identification radicale avec l'objet. L'objet concerné est l'objet sur son versant de déchet pur¹² ». C'est le côté *palea* de l'objet. Il va poursuivre en donnant cette indication précieuse pour la clinique : avec la mélancolie nous sommes dans une pathologie de la séparation et non de la castration.

Ces points sont des boussoles pour lire Kafka, à la lumière de Freud et de Lacan.

La mélancolie et la honte – Kafka

Dans l'œuvre de Kafka, la honte est centrale. Elle est apparue très tôt, dans son adolescence. Par ses romans, ses nouvelles et sa correspondance importante avec les femmes qui ont compté pour lui, il fait de cette écriture un lien nécessaire pour se sentir vivant. Là où il ne peut parler de cette honte, il peut l'écrire. Il avait déjà écrit à Felice, celle avec laquelle il envisageait de se fiancer : « Ma vie consiste et a consisté au fond depuis toujours à écrire des

⁹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰ Freud S., « Le moi et le ça », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, pp.177-234.

¹¹ Laurent É., « Mélancolie, douleur d'exister, lâcheté morale », *Ornicar ?*, n°47, Paris, Seuil, 1988, p. 14.

¹² De Georges Ph., « les variétés de l'humeur dans la psychose », *Les variétés de l'humeur*, Les Minutes du CERCLE de Nice, Section Clinique de Nice, 2007-2008, p. 50.

essais qui ont le plus souvent échoué. Mais quand je n'écrivais pas, j'étais déjà à terre, tout juste bon à être balayé¹³ ».

À vingt-six ans, il écrit *La Métamorphose* (1915). Un roman où le personnage de Gregor Samsa est transformé en un insecte monstrueux qui sera condamné à une solitude radicale et finira par mourir abandonné des siens.

C'est dans une lettre écrite à son père que Kafka évoque la honte qu'il a connue dès l'enfance. Cette lettre, connue sous le titre, *La Lettre au père*, écrite en 1919, n'a jamais été envoyée. Elle a échappé à la destruction des écrits de Kafka qui voulait qu'ils soient tous brûlés à sa mort. À cette époque, il vit à Prague et envisage de se marier avec Julie Wohryzcek, une jeune secrétaire dont il est amoureux. Son père, qui n'a que mépris pour la condition sociale de cette jeune fille, lui refuse son accord. Kafka, blessé, écrit alors cette *Lettre au père*¹⁴ qui reste comme un témoignage autobiographique au même titre que *La métamorphose*¹⁵ (1915) écrite quatre ans plus tôt.

Kafka, c'est la singularité-même et c'est sans doute pourquoi il nous intéresse autant. J.-A. Miller en parle dans son livre *Le Neveu de Lacan* ; il écrit : « Ah ! Ne lisez pas la *Lettre au père* si c'est pour la croire écrite par votre semblable. Elle fut écrite par quelqu'un ne ressemblant à personne, et qui fut le premier à se représenter sous la forme d'un cancrelat¹⁶ ».

Si, comme l'écrit Lacan¹⁷, une lettre arrive toujours à destination, rien n'est plus équivoque que l'adresse, pourtant lisiblement écrite, que l'auteur lui confère. Le père y est convoqué, mais ne l'a jamais reçue. La vérité importe peu puisque Kafka n'a jamais écrit que pour lui, afin de faire passer à l'écriture une parole impossible à dire. Le texte est court, passionné. Il découpe au scalpel la figure d'un père qu'il perçoit monstrueux et contre lequel il ne cesse de lutter. Cela tient du cri, de la plainte, de l'aveu, du réquisitoire, de la condamnation et de l'acquiescement.

C'est la peur qui d'emblée est évoquée. Une peur essentielle.

¹³ Kafka F., *Lettres à Felice* in Œuvres complètes, t. III, trad. Laure Bernardi et Jean-Claude Rambach, Paris, Gallimard, 2022, p. 688.

¹⁴ Kafka F., *Lettre au père*, Paris, Gallimard, folio 3625, 1957, p. 98.

¹⁵ Kafka F., *La métamorphose*, Paris, Gallimard, folio 3374, 1989, p. 129.

¹⁶ Miller J.-A., « Kafka père et fils », *Le neveu de Lacan*, Paris, Verdier, 2003, p. 301.

¹⁷ Lacan J., « Le séminaire sur la " La lettre volée " », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 41.

« Tu m'as demandé récemment pourquoi je prétends avoir peur de toi. Comme d'habitude, je n'ai rien su te répondre, en partie justement à cause de la peur que tu m'inspires¹⁸ ». Cette peur est sans médiation, laissant Kafka dans un anéantissement absolu.

J.-A. Miller dit que « C'est la terreur, "Schreck", un tremblement permanent du fond de l'être », ajoutant : « Mais la terreur dont il s'agit n'est pas l'effet de l'énoncé, elle est d'avant. Elle est même d'avant la vie¹⁹ ». C'est donc un moment de dérégulation, que Freud nomme *Hilflosigkeit*, soit la détresse, qui est une caractéristique de la mélancolie.

Cette terreur le réduit au silence, et il ne peut qu'en passer par l'écriture pour interpeller le père là où il n'a qu'une seule certitude dans la vie : rien ni personne n'aura de prise sur son rapport à la lettre et à l'écriture – ni les amours ni les commandements paternels ne viendront entraver ce qui lui donne, chaque jour, le souffle nécessaire pour continuer à vivre.

Philippe De Georges en fait la remarque : « L'idée qu'ont eue très tôt beaucoup d'auteurs, c'est que le mélancolique se trouvait dans une situation où il était forcé, où il y avait pour lui une nécessité de créer²⁰ ». En effet, c'est l'art d'écrire qui maintenait Kafka en vie, d'où ses difficultés avec les femmes. Dans le tableau que ce dernier dresse, il y a d'un côté un père tout puissant, régnant sur toute chose par l'arbitraire et le mépris ; de l'autre côté, un fils incapable de répondre au désir du père, s'inscrivant dans une impuissance, un sentiment de nullité et une culpabilité que rien ne peut amender. L'estime de soi est mortifiée et nous avons vu que son absence fait la différence entre le deuil et la mélancolie.

L'Atè, ce destin cruel qui frappe Antigone, vient ici à l'esprit comme une malédiction qui frapperait le père et le fils et conduirait à l'impossible réalisation du vœu de Kafka dans la *Lettre* : « je te crois, moi aussi, absolument innocent de l'éloignement survenu entre nous. Mais absolument innocent, je le suis aussi. Si je pouvais t'amener à le reconnaître, il nous serait

¹⁸ Kafka F., *Lettre au père*, op. cit., p. 9.

¹⁹ Miller J.-A., *Kafka père et fils*, op. cit., p. 301.

²⁰ De Georges Ph., « les variétés de l'humeur dans la psychose », *Les variétés de l'humeur*, Les Minutes du CERCLE de Nice, Section Clinique de Nice, 2007-2008, p. 50.

possible d'avoir [...] une espèce de paix, – d'arriver non pas à une suspension, mais à un adoucissement de tes éternels reproches²¹ ».

Nous nous souvenons de ce qu'écrivait Lacan quand il nous rappelle que l'Atê ce n'est pas le malheur²², c'est le jugement des dieux implacables qui pousse inéluctablement le sujet vers son destin.

La honte et La culpabilité

La honte fonctionne avec son pendant, la culpabilité. Kafka est obsédé par la question de la faute. Il s'en accuse puis, dans un retournement, s'en dégage comme il en libère le père. Cependant ses mouvements dans le discours n'atténuent pas la marque de la culpabilité, et de la honte qui le frappe dans son être.

La culpabilité "infinie" est sans doute le cœur même de cette déréliction qui l'accable. Celle qui n'apparaissait d'abord que dans la relation à deux, a peu à peu contaminé le monde environnant de Kafka ne laissant plus de terre vierge pour y inscrire son être sous un autre signifiant. « J'avais perdu toute confiance en moi, j'avais gagné en échange un infini sentiment de culpabilité (en souvenir de cette infinité, j'ai écrit justement un jour au sujet de quelqu'un : "Il craint que la honte ne lui survive")²³ ». Cette citation de lui-même témoigne du nouage serré qui lie l'écrivain à l'homme. L'on se souvient que cette phrase, mise dans la bouche de K. à la fin du livre *Le Procès*, comportait un détail supplémentaire : « K. vit encore, tout près de son visage, les messieurs appuyés l'un contre l'autre, joue contre joue, qui regardaient s'accomplir la décision. "Comme un chien !" dit-il ; c'était comme si la honte dût lui survivre²⁴ ». Dans le bestiaire péjoratif où Kafka loge son être, aucune humiliation n'est à la hauteur du mépris dans lequel il se tient. C'est la haine qu'il retourne contre lui.

J.-A. Miller commente ce passage ainsi : « Ah ! Cette honte d'outre-tombe, ce n'est pas la bonne petite honte des familles, commencement du savoir-vivre.

²¹ Kafka F., *Ibid.*, p. 11.

²² Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 307.

²³ Kafka F., *Lettre au père*, *op. cit.*, p. 59. La dernière phrase du *Procès* est celle-ci : « "Comme un chien !" dit-il et c'était comme si la honte dût lui survivre. »

²⁴ Kafka F., *Le procès*, Paris, LGF, 2001, p. 257.

C'est l'affect d'un impensable sujet, vacillant sur un bord d'entre-deux-morts²⁵ ».

Ce « bord d'entre-deux-morts » vient inscrire dans nos mémoires le destin funeste du héros de la tragédie grecque qui, comme l'écrit Lacan : « participe toujours de l'isolement, il est toujours hors limites, toujours en flèche, et par conséquent, arraché par quelque côté à la structure²⁶ ».

La culpabilité et la honte habitent Kafka de telle sorte que le châtement précède la faute : « On se trouvait en quelque sorte déjà puni avant de savoir qu'on avait fait quelque chose de mal²⁷ ». J.-A. Miller parle d'un « doute hyperbolique²⁸ » qui se caractérise ainsi : « C'est le doute sans fond de qui s'éprouve non seulement comme le parasite de son père, mais comme un défaut dans la pureté du non-être ».

Écrire, est pour Kafka de l'ordre de la nécessité. Il n'a pas le choix. Il écrit d'ailleurs à son ami, Oskar Pollack, le 9 novembre 1903, cette phrase devenue célèbre : « Dieu ne veut pas que j'écrive ; mais moi je dois », qui se poursuit ainsi : « C'est donc une éternelle montée et une éternelle descente, mais finalement Dieu est le plus fort et il en résulte plus de malheur que tu ne peux l'imaginer²⁹ ». Cet impératif, auquel il se soumet, rend compte de la pulsion de mort « [qui] se manifeste en premier lieu sous les espèces du surmoi³⁰ ». Comme l'écrit Philippe De Georges, « le rapport intime du surmoi avec la culpabilité est la question principale qui retient Freud³¹ ».

Dans ses dernières volontés, exprimées dans une lettre testamentaire à son ami Max Brod, il demande que tout soit brûlé sans être lu. Il fit la même demande à sa dernière compagne, Dora Diamant, mais ni l'un ni l'autre ne la respectèrent. Sans doute Kafka n'ignorait-il pas qu'en faisant cette demande aux deux êtres qui l'aimaient le plus et qui vénéraient son œuvre, il y avait peu de chances que sa volonté soit réalisée. Se retrouve ici l'ambivalence de

²⁵ Miller J.-A., *Kafka père et fils*, op. cit., p. 301.

²⁶ Lacan J., *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 316.

²⁷ Kafka F., *Lettre au père*, op. cit., pp. 31-32.

²⁸ Miller J.-A., *Kafka père et fils*, op. cit., p. 302.

²⁹ Robert M., *Seul, comme Franz Kafka*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, 237, p. 58.

³⁰ Miller J.-A., « Clinique du surmoi », *Mental*, n°50, novembre 2024, p. 15.

³¹ De Georges Ph., « "de la grosse voix" à la boussole », *Mental*, n°50, novembre 2024, pp. 55-66.

l'écrivain qui écrit « pour chasser dans une autre direction l'odeur du cadavre », mais aspire toutefois à laisser une trace de son existence, même ramenée à la simple inscription d'une lettre : K.

Je relève cette citation de Primo Levi qui commente la dernière phrase du *Procès* : « C'est une page qui coupe le souffle. Moi, rescapé d'Auschwitz, je ne l'aurais jamais écrite ainsi : par incapacité et insuffisance d'imagination, certainement, mais aussi à cause d'une pudeur devant la mort que Kafka ne connaissait pas, refusait – ou, peut-être, par manque de courage. La phrase fameuse et infiniment commentée, qui ferme le livre comme une pierre tombale (“et ce fut comme si la honte dût lui survivre.”) » ne me paraît nullement énigmatique. De quoi Josef K. doit-il avoir honte, lui qui a décidé de se battre jusqu'à la mort et qui, à tous les tournants du livre, se proclame innocent ? Il a honte d'exister alors qu'il ne devrait plus exister : de ne pas avoir trouvé la force de se supprimer de sa propre main quand tout était perdu, avant que les deux porteurs de mort empotés viennent le visiter. [...] C'est finalement, un tribunal humain, non divin : il est fait d'hommes et par les hommes, et Josef, avec le couteau planté dans le cœur, éprouve la honte d'être un homme³² ».

Carte vitale (Cas clinique non-publié).

³² Levi P., *Le Fabricant de miroirs*, Paris, LGF, coll. Biblio Essais, 2001, p. 125.

De la « position dépressive » au réel de la dépression

La position dépressive

Nous devons à Mélanie Klein le concept de position dépressive. Mieux que "mécanisme" ou "phase", le terme de "position" désigne un passage entre le moment où les angoisses et les défenses psychotiques du développement de la petite enfance – noyau psychotique qu'elle suppose chez tout un chacun, effaçant la différence névrose, psychose – laissent place à un ressenti dépressif qui marque l'établissement de « bons objets internes », mais aussi la peur de perdre ceux-ci. « L'enfant opère [...] une synthèse des divers aspects de l'objet et de ses propres sentiments envers l'objet¹ » ; amour, haine, mais aussi angoisse, par crainte de la destruction qu'il pourrait causer à l'objet. Des sentiments dépressifs et coupables engendrent à leur tour le besoin de réparer l'objet des dommages consécutifs aux pulsions et fantasmes destructeurs.

M. Klein, comme Freud, différencie l'objet et le but de la pulsion ; le but c'est la satisfaction mais il y a toujours un écart : l'enfant au sein semble satisfait mais pourtant il pleure. Dès le début, il y a une insatisfaction inhérente à la pulsion sexuelle. Ce qui la révèle, c'est l'agressivité : l'enfant n'est pas dans la béatitude, son rapport au sein comporte aussi de la colère. Le sein est incorporé mais il y a le bon et le mauvais.

Là est l'audace de Mélanie Klein, que Lacan a soulignée dans son texte sur l'agressivité en psychanalyse², car elle a osé projeter l'expérience subjective avant même l'apparition du langage, et en a déduit la formation d'un surmoi précoce. Pierre Naveau remarque que, dans le champ de la clinique psychanalytique, un objet prend sa consistance par une valeur négative, ce qui va faire exister le sujet lui-même : « foncièrement, un objet, pour être un objet, est mauvais³ ».

¹ Klein M., *La psychanalyse des enfants*, Paris, PUF, 1959, p. 6.

² Lacan J., « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, pp. 101-124.

³ Naveau P., « La dépression chez l'enfant », *Pourquoi es-tu triste ? CAPS*, bulletin de l'Association Cause Freudienne Champagne Ardenne Picardie, n°3, p. 47.

Mélanie Klein tentera d'affiner ses idées dans deux textes : « Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs » (août 1934) et « Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs » en 1938, qui est le texte de sa communication au congrès de l'IPA à Paris auquel Lacan assistait⁴.

En avril 1934, Mélanie Klein perd son fils Hans, à la suite d'une chute mortelle lors d'une excursion en Slovaquie. La réaction immédiate de sa fille Mélitta Schimideberg, analyste elle aussi, fut d'introduire le doute auprès des membres de la Société britannique de Psychanalyse en suggérant qu'il s'agissait d'un suicide. Mélanie Klein, accablée par le chagrin, resta incapable de se rendre aux obsèques de son fils à Budapest.

Ce drame dans la vie de Mélanie Klein, est le thème d'une pièce de théâtre écrite par Nicolas Wright et traduite en français par François Regnault⁵, qui met en exergue la douleur de la perte d'un fils et la haine ravageuse d'une fille. Contrairement à Freud qui affirmait que sa vie intime n'était d'aucun intérêt face à la place prépondérante pour lui de la psychanalyse, « les trouvailles les plus ingénieuses [de Mélanie Klein] paraissent mises en œuvre dans l'étrange destinée qu'elle a connue [...] Au-delà de la conceptualisation à outrance et de la lourdeur du style, se profile une zone d'ombre, une partie de ce continent noir qui, selon Freud, intéresse la relation de la fille à la mère⁶ », commente Serge Cottet. (Et il faut ajouter aussi les relations compliquées entretenues avec sa propre mère).

Dans son texte « Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs », Mélanie Klein défend donc le caractère central de la position dépressive, dont la description (dans ce texte) reste floue, se composant d'un alliage spécifique d'angoisse, de détresse et de défenses diverses.

Les thèmes du deuil, de la perte et de la nostalgie font écho au vécu singulier de Mélanie Reizes, qui perd une sœur à 5 ans, son père à l'âge de 18 ans et

⁴ Naveau P., « La dépression chez l'enfant », *op. cit.*, p. 44.

⁵ Wright N., *Madame Klein*, Traduction François Regnault, Paris, Seuil, Champ freudien, 1991.

⁶ Cottet S., « Mélanie Klein et la guerre du fantasme », *Madame Klein, op. cit.*, pp. 103-116, citation p. 103.

son frère aîné, Emmanuel, à l'âge de 20 ans (1902). Elle épouse Arthur Klein le 31 mars 1903 et ils ont trois enfants : Melitta (1904), Hans (1907) et Erich (1914), mais son mariage ne fut pas heureux. C'est en 1914 qu'elle découvre la *Traumdeutung* de Freud et commence une analyse avec Ferenczi. Membre de la Société psychanalytique de Berlin, elle migre à Londres en 1927 après son divorce (1926).

Selon sa biographe, Phyllis Grosskurth, « La psychogénèse des états maniaco-dépressifs » est une exploration de la psyché kleinienne, au même titre que l'interprétation des rêves de Freud constitue le résultat de son auto-analyse⁷. Le texte aurait été écrit dans un état maniaco-dépressif, cependant sa dépression aurait commencé avant la mort de Hans, au moment où son partenaire Chezkel Zvi Kloetzer, journaliste, est parti en Palestine à la fin de l'année 1933. « Leur séparation fut une mort virtuelle, puisqu'elle savait qu'elle ne le reverrait jamais, et sa mort symbolique ranima les émotions qu'elle avait éprouvées à la mort d'Emmanuel à qui il ressemblait tellement. Hans également lui rappelait Emmanuel, ce qui fait qu'au moment où il mourut, le deuil devait déjà lui sembler un fardeau que la destinée lui avait à jamais assigné⁸ ».

La perte, le chagrin et la solitude sont des thèmes qui ont préoccupé Mélanie Klein jusqu'à la fin de sa vie (elle est décédée le 22 septembre 1960 à l'âge de 78 ans). Dans le dernier texte qu'elle a écrit, « Se sentir seul » publié de façon posthume en 1963, elle cherche la source du sentiment de solitude qu'elle définit comme « une aspiration universelle à connaître un état interne parfait, inatteignable⁹ ». Elle voit, dans la toute première relation mère-enfant, l'idéal « d'être compris sans avoir besoin de recourir à la parole ». La nostalgie de cet état de plénitude fait le lit au sentiment de solitude qui « dérive du sentiment dépressif d'avoir souffert d'une perte irréparable¹⁰ ».

Elle affirmera même¹¹ que la perte réelle de la mère peut signifier la perte de l'objet interne et donc renforcer les craintes de l'enfant concernant sa propre mort, ce qui est particulièrement intense au moment où la position dépressive

⁷ Grosskurth P., *Mélanie Klein, son monde et son œuvre*, Paris, PUF, 1989, p. 284.

⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁹ Klein M., « Se sentir seul », *Envie et gratitude*, Paris, Gallimard Tel, 1968, pp. 119-137.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹¹ *Ibid.*, p. 126.

se met en place, et peut également se produire dans le cas d'une simple absence de la mère.

Chez Freud aussi, la perte de la perception peut être assimilée à celle de la perte d'objet qui n'est pas encore une perte d'amour¹². La position dépressive traduit donc la perte et la peur de perdre. De ce côté-là, rien n'est assuré à jamais, la vie de Mélanie Klein le lui a enseigné.

Deuil, dépression, suicide

Dans la conception kleinienne, c'est à partir de l'objet partiel (sein) que peut se construire l'objet total (la mère). Si le nourrisson ne parvient pas à installer en lui son objet d'amour, la situation de « perte de l'objet d'amour » s'établit avec la même signification que chez le mélancolique adulte¹³. Peine, inquiétude pour les objets aimés, crainte de les perdre, désir de les retrouver, constituent la « nostalgie de l'objet aimé¹⁴ ». Cette nostalgie, d'une part, ainsi que les persécutions et les défenses qui s'y opposent (dont les défenses maniaques) d'autre part, constituent l'essence de la position dépressive, susceptible de se réactiver à chaque nouvelle perte d'une personne aimée¹⁵. Ainsi le deuil lui apparaît-il comme un état maniaco-dépressif atténué et passager, que l'on surmonte en répétant le processus de franchissement de la position dépressive de la petite enfance. Il s'agit alors de rétablir et de réintégrer le monde intérieur menacé d'effondrement. Mais la haine peut se fixer sur l'objet perdu, sous l'action des défenses maniaques, avec le sentiment de triomphe qui s'y rattache. Sur ce point, Mélanie Klein s'oppose à Freud, qu'elle cite dans son texte.

Si, pour Freud, le deuil normal permet de surmonter la perte de l'objet en même temps qu'il absorbe toute l'énergie du moi, il se demande aussi : « pourquoi n'établit-il pas également, à son terme, ne serait-ce que suggestivement, la condition économique d'une phase de triomphe ?¹⁶ ».

¹² Freud S., « Angoisse, douleur et deuil », Supplément à *Inhibition, symptôme, angoisse*, Paris, PUF, 1993, p. 82.

¹³ Klein M., « Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs », *Deuil et dépression*, Paris, Payot PBP, 2004, p. 68.

¹⁴ Klein M., « Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs », *Deuil et dépression*, op. cit., p. 85.

¹⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶ Freud S., « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, Paris, Payot PBP, p. 153.

Pour Mélanie Klein, un sentiment de triomphe se rattache inévitablement au deuil normal et a pour effet de le ralentir et d'augmenter la souffrance de la personne en deuil. Des moments d'exaltation passagère de nature maniaque surviennent, ils proviennent du sentiment de posséder à l'intérieur de soi l'objet d'amour idéalisé. Elle cite Karl Abraham (qui fut son deuxième analyste), qui propose de renverser la proposition de Freud « l'ombre de l'objet d'amour perdu tombe sur le moi » en affirmant « ce n'était pas l'ombre mais le brillant éclat de la mère aimée qui se répandait sur le fils¹⁷ ».

Lacan cite souvent les travaux de Mélanie Klein tout au long de son *Séminaire*. S'il reconnaît les avancées qu'elle a permises dans la psychanalyse des enfants, il pointe le caractère spéculaire d'une telle relation mère-enfant qui tourne en rond, « sorte d'autogenèse de fantasmes primordiaux¹⁸ » qui n'est interrompue par aucun Autre. Pour lui, ce qui compte c'est en quoi le sujet a visé et repéré ce désir de l'Autre qui est le désir de la mère et de faire reconnaître au sujet en quoi il répond ou non au x de désir chez la mère pour devenir ou non l'être désiré.

En ce qui concerne le suicide, Mélanie Klein y voit une attaque contre l'objet introjecté, mais également une tentative pour sauver ses objets d'amour, qu'ils soient externes ou internes. Donc à la fois protéger les bons objets intériorisés et la partie du moi qui s'y est identifiée, et détruire l'autre partie du moi identifiée aux mauvais objets. « C'est donc le suicide qui permet au moi de s'unir avec ses objets d'amour¹⁹ », affirme-t-elle.

Sur ce point-là aussi Lacan fera intervenir la scène de l'Autre, afin de distinguer *l'acting out* du passage à l'acte, qu'il oppose.

Clinique lacanienne de la mélancolie

Éric Laurent différencie chez Lacan deux abords de ce qui pourrait se rapporter à la dépression : la tristesse comme lâcheté morale, qui correspond au renoncement au bien-dire, explicité dans « Télévision » et dont on a déjà parlé plusieurs fois cette année, et le rejet de l'inconscient ou retour dans le

¹⁷ Klein M., « Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs », *Deuil et dépression*, *op. cit.*, p. 142.

¹⁸ Lacan J, *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 272.

¹⁹ Klein M., « Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs », *Deuil et dépression*, *op. cit.*, p. 44.

réel de ce qui est rejeté du langage, qui peut prendre la forme de la manie (par l'excitation maniaque) ou de la mélancolie (par la mort). Il reprend les principaux moments d'élaboration d'une clinique de la mélancolie chez Lacan, c'est à lire dans son texte « Mélancolie, douleur d'exister, lâcheté morale²⁰ ». Ce qui se dessine au fil de l'enseignement de Lacan, c'est l'abord de la mélancolie non pas à partir de la tristesse mais de l'acte suicidaire²¹.

C'est pourquoi Jacques-Alain Miller oppose l'*acting out* et le passage à l'acte en miroir à l'opposition deuil et mélancolie de Freud. Dans l'*acting out* quelque chose se montre, l'orientation vers l'Autre est manifeste, là où le passage à l'acte est une sortie de scène, qui ne laisse plus place à l'interprétation ni au jeu du signifiant²². Avec l'*acting out* l'objet α surgit sur la scène, comme les cervelles fraîches du cas de Ernst Kriss, « L'homme aux cervelles fraîches ». Celui-ci s'accuse de plagiat, mais son analyste ne l'entend pas et cherche à le rassurer. C'est ainsi qu'il est pris de l'impulsion récurrente, au sortir de ses séances, d'aller manger des cervelles fraîches.

Pour différencier les deux, intervient donc une scène imaginaire, mais aussi bien scène de l'Autre nous dit J.-A. Miller : d'un côté le surgissement du petit α sur la scène, de l'autre, côté passage à l'acte, c'est le sujet rejoignant, sous la barre, hors scène, l'objet α . « Le deuil répond à la perte de l'objet petit α par un carnaval imaginaire et narcissique, tandis que Lacan s'évertue à montrer la mélancolie comme ayant rapport à petit α ²³ ».

Le réel de la dépression : le rapport à l'objet

La psychanalyse à ses débuts, théorise donc plusieurs dimensions autour de la relation d'objet : la construction de la réalité, l'ambivalence des relations fondamentales et la quête de l'objet perdu.

« Une nostalgie lie le sujet à l'objet perdu²⁴ », commente Lacan à propos des travaux freudiens, et on a vu la place particulière de cette *nostalgie* dans les travaux de M. Klein.

²⁰ Laurent É., « Mélancolie, douleur d'exister, lâcheté morale », *Ornicar ?*, n°47, oct-déc 1988, pp. 5-17.

²¹ *Ibid.*, p. 11.

²² Miller J.-A., « Introduction à la lecture du séminaire l'angoisse de Jacques Lacan », *La Cause freudienne*, n°59, p. 97.

²³ *Ibid.*, p. 99.

²⁴ Lacan J., *Le séminaire*, livre IV, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 15.

L'objet est alors imaginaire et le phallus est l'objet majeur de la dialectique d'un développement individuel, position théorique fortement soutenue par Hélène Deutsch, Mélanie Klein et Ernest Jones. Lacan, lui, souligne plutôt son intérêt pour les travaux de D. W. Winnicott autour de l'objet transitionnel, médiateur entre le sujet et l'objet.

Avec le *Séminaire L'angoisse*, l'objet se raccorde au corps et devient réel. C'est alors « un grand coup de chiffon²⁵ » porté aux constructions sur les différentes formes du manque d'objet – privation, frustration et castration – ainsi que sur le phallus imaginaire et symbolique.

Marie-Hélène Brousse remarque que « toutes les tentatives de théoriser la dépression buttent sur la confusion entre objet désiré et objet cause du désir²⁶ », comme on l'a vu avec Mélanie Klein, et c'est le cas aussi avec les postfreudiens. Au regard de l'objet, elle précise que « la dépression névrotique est la conséquence "d'avoir cédé sur son désir" [...] quand la dépression psychotique tient à une tentative de saturer la division par l'identification avec l'objet²⁷ ».

En conclusion, une dépression au féminin ?

Quand Lacan élabore le signifiant phallique comme signifiant du désir, qui passe par deux positions : l'être et l'avoir, c'est tout d'abord pour élaborer les rapports entre les deux sexes. C'est avec l'objet réel que commence chez Lacan « l'éloge de la féminité²⁸ ». Le phallus est rejeté en tant que leurre et, si la femme est plus vraie, plus réelle²⁹, c'est parce que la problématique phallique n'est pas native chez elle, elle n'y est impliquée qu'en second, en passant par son partenaire. Au chemin compliqué de l'accès à la position féminine, tel que Freud l'avait décrit, se substitue le rapport compliqué de l'homme au désir, via la détumescence de l'organe (-φ).

²⁵ Miller J.-A., « Introduction à la lecture du séminaire l'angoisse de Jacques Lacan », *La Cause freudienne*, n°58, pp. 84-85.

²⁶ Cf. Brousse M.-H., Préface du livre de Cinzia Crosali Corvi, *La dépression, affect central de la modernité*, Rennes, PUR, 2010, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, p. 11.

²⁸ Miller J.-A., « Introduction à la lecture du séminaire l'angoisse de Jacques Lacan », *op. cit.*, p. 85.

²⁹ Titre donné par Jacques-Alain Miller au chapitre XIV du *Séminaire X*, Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 213.

Lacan conceptualisera ensuite la jouissance féminine qui n'a aucune localisation organique et deviendra le modèle de la jouissance comme telle³⁰. Au regard de cette conception du féminin, Éric Laurent nous dit³¹ que la dépression féminine n'est pas à penser à partir d'un moins, d'une sensibilité particulière à la perte, mais à partir de l'illimité, de ce qui excède les marques. Quand la dépression s'articule au ravage, nous dit-il, la dépression féminine résulte plutôt de constater la non-parole du côté homme, rempart du silence rapporté à une identification conformiste.

Dans une lettre de Kloetzel (son amant) en réponse à celle de Mélanie Klein, on peut lire les reproches qu'elle lui avait fait à propos de la froideur de son premier billet, il lui écrit : « Tu le sais, qu'à un certain égard, important, je suis plus réticent à l'usage des mots qu'il ne plaît en général aux femmes ; je t'en prie, pardonne moi d'avoir encore plus de mal à écrire³² ».

Concluons avec Éric Laurent « La femme lacanienne n'a plus rien à perdre, sinon cette parole qu'elle exige et dont l'absence peut la déprimer³³ ».

³⁰ Miller J.-A., « La jouissance féminine n'est-elle pas la jouissance comme telle ? », *Quarto*, n°122, juillet 2019, pp. 10-15, cf. p. 11.

³¹ Laurent É., « Dépression et sexuation », Colloque de Rennes « Les dépressions modernes », 13 octobre 2023, inédit.

³² Grosskurth P., *Mélanie Klein, son monde et son œuvre*, *op. cit.*, p. 190.

³³ Laurent É., « Dépression et sexuation », *op. cit.*

Frank Rollier

Mélancolie originaire, mélancolie féminine et mélancolie de genre

Trois auteures, non lacaniennes, ont écrit sur la mélancolie et soutenu l'existence soit d'une position mélancolique originelle – c'est le cas de Julia Kristeva – soit, avec Anne Juranville, d'une mélancolie spécifiquement féminine ; enfin Judith Butler soutient l'existence d'une « mélancolie de genre ».

Les élaborations de ces trois auteures m'ont conduit à revenir, avec la logique lacanienne, sur quelques concepts clés, pour les préciser. Et peut-être permettre de mieux cerner ce qui est en jeu lorsque chacune nous parle de mélancolie-originaire, féminine ou de genre.

1. Pour **Julia Kristeva**, psychanalyste de l'IPA, « l'enfant roi devient irrémédiablement triste avant de proférer ses premiers mots : c'est d'être séparé sans retour, désespérément de sa mère qui le décide à essayer de la retrouver [...] dans son imagination d'abord, dans les mots ensuite¹ ».

Elle donne une dimension plus vaste à sa thèse en énonçant qu'il « n'est d'imagination qui ne soit, ouvertement ou secrètement, mélancolique² », faisant ainsi d'une mélancolie fondatrice la racine même de l'imaginaire. Par ailleurs, elle soutient que « la théorie freudienne décèle partout le même deuil impossible de l'objet maternel³ » – remarque qui ne figure pourtant nulle part dans le texte de Freud sur *Deuil et mélancolie*. En effet, Freud se contente de noter que « la mélancolie peut être une réaction à la perte d'un objet aimé ; dans d'autres occasions [...] l'objet n'est pas réellement mort, mais il a été perdu en tant qu'objet d'amour, cas par exemple d'une fiancée abandonnée⁴ ». Il ajoute que « les causes déclenchantes de la mélancolie débordent en général le cas bien clair de la perte due à la mort et englobent

¹ Kristeva J., *Soleil noir, dépression et mélancolie*, Folio, Paris, 1987.

² *Ibid.*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Freud S., *Deuil et mélancolie*, Idées Gallimard, Paris, 1977, p. 151.

toutes les situations où l'on subit un préjudice, une humiliation, une déception, situations qui peuvent introduire dans la relation une opposition d'amour et de haine [...]»⁵ », mais il ne mentionne pas la naissance de l'enfant et sa séparation d'avec sa mère.

Dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, Freud note pourtant que « dans l'instant où il perd de vue la mère, le nourrisson se comporte comme s'il ne devait plus jamais la revoir ; il faut la répétition d'expériences rassurantes, pour qu'il apprenne qu'une telle disparition de la mère est habituellement suivie de sa réapparition»⁶ ». Freud ne fait pas mention d'un deuil impossible, mais d'une réaction de l'enfant faite d'angoisse et de douleur. Ceci est à rapprocher de l'*Hilfflosigkeit*, décrite par Freud dans son « Esquisse » comme le danger originel auquel l'enfant est confronté si un « Autre secourable » – un *Nebemensch* – lui fait défaut, ce que Lacan qualifie de « détresse absolue de l'entrée au monde»⁷ ».

La question de la séparation enfant-mère est aussi abordée par Freud à partir du jeu du *Fort-Da* que l'enfant met en place lorsque sa mère disparaît de sa vue. Dans ce jeu, la bobine est, dit Lacan, « un petit quelque chose du sujet qui se détache, tout en étant encore bien à lui [...] auquel nous donnerons le nom de petit α^8 ».

Julia Kristeva interprète donc Freud avec l'idée d'une mélancolie originelle – quel que soit le genre de l'enfant – qui repose sur ce qu'elle considère être le deuil impossible de la séparation de l'enfant à sa mère. Ceci la conduit à soutenir que « le matricide est une nécessité vitale, condition *sine qua non* de notre individuation », pourvu que ce matricide « puisse [...] être érotisé [...] par un effort symbolique incroyable ». C'est, selon elle, lorsque cette pulsion matricide est entravée qu'elle s'inverse sur le moi et que « la mise à mort [...] mélancolique du moi s'ensuit»⁹ ».

Elle conclut ce chapitre en se recentrant sur ce qui est en jeu pour une femme : elle doit faire un « énorme effort psychique, intellectuel et affectif [...] pour

⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁶ Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse*, PUF, Paris, 1975, p. 99.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004, p. 162.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 60.

⁹ Kristeva J., *Soleil noir* [...], *op.cit.*, p. 38.

trouver l'autre sexe comme objet érotique ». Elle ajoute qu'une femme gardera « une propension à célébrer sans cesse le deuil problématique de l'objet perdu [...] pas si perdu que ça¹⁰ ».

Commentons la thèse de Julia Kristeva, en nous référant à Lacan.

Il soutient qu'« à la section du cordon ombilical, ce que perd le nouveau-né ce n'est pas, comme le pensent les analystes, sa mère, mais son complément anatomique. Ce que les sages-femmes appellent le délivre¹¹ », ces enveloppes du fœtus que Lacan va nommer *lamelle*, cet organe « en prise directe avec le réel¹² », « cette part du vivant qui se perd à ce qu'il se produise par les voies du sexe ». C'est donc d'une part de lui-même que l'enfant a à faire le deuil. Lacan ajoute que ce qui « fait entrer [en l'enfant] le sens de la mort¹³ », ce n'est pas tant sa séparation du délivre que le signifiant qui vient barrer le sujet, ce que Lacan a qualifié d'aliénation.

Puis lors du sevrage, l'enfant aura à se séparer du sein maternel qui, précise Lacan, « n'est pas seulement la source d'une nostalgie *régressive*¹⁴ » – celle du sein nourricier – car « c'est entre le sein et la mère que passe le plan de séparation qui fait du sein l'objet perdu en cause dans le désir¹⁵ ». La séparation ne s'effectue donc pas entre la mère et l'enfant, mais entre l'enfant et l'objet sein plaqué sur le corps de la mère. Le sein appartient à l'enfant jusqu'à ce qu'il doive se séparer de cet objet. Ceci ne conduit pas à la mélancolie mais, nous dit Lacan, à la « présence d'un creux, d'un vide » qui, à partir de ce moment, fait du sein un objet « éternellement manquant¹⁶ » car il reste logé chez l'Autre.

Ce que Julia Kristeva qualifie de deuil impossible relèverait plutôt, me semble-t-il, d'un refus primordial de l'enfant d'aliéner son être aux signifiants de l'Autre – ce que décrit l'opération d'aliénation-séparation, la séparation étant le temps

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹¹ Lacan J., « Position de l'inconscient », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 845.

¹² *Ibid.*, p. 847.

¹³ *Ibid.*, p. 848.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op.cit.*, p. 164.

de la constitution de l'objet α qui vient compenser la perte subie par le fait d'avoir consenti à s'aliéner à l'Autre et de devenir ainsi un sujet divisé et non plus un être en tant que tel. Un sujet qui est donc affligé d'un « manque originel¹⁷ ». Un tel refus d'entrer dans la dialectique signifiante rend impossible pour l'enfant de constituer un (ou des) objets petit α , un objet perdu dont il pourra faire sa quête. Ce refus caractérise le sujet psychotique qui reste encombré par l'objet α , resté « dans sa poche¹⁸ » faute d'avoir été extrait.

Dans cette même logique, J. Kristeva avance qu'un trait de la sexualité féminine est « son addiction à la Chose maternelle¹⁹ ». Cette proposition est à situer dans le fil des thèses d'Anna Freud et de Mélanie Klein, qui ont fait de la relation à la mère le pivot de la doxa psychanalytique ; cette *Chose* déterminant les symptômes et, en conséquence, l'axe des cures. Lacan, à partir de son *Séminaire III sur Les psychoses*, a rectifié cette orientation en introduisant la fonction symbolique du *Nom-du-père*, en dénonçant le tout-imaginaire des analystes postfreudiens et ce qu'il a appelé « le corps mythique de la mère²⁰ ». Dans notre logique lacanienne, la *Chose maternelle* peut s'entendre comme la jouissance de la mère non entamée par la fonction du père, donc avant que l'opération de la métaphore paternelle n'ait eue lieu, laissant l'enfant soumis au caprice d'une jouissance maternelle qui ne trouve pas à être limitée.

2. Sur un versant universitaire, sans référence clinique, Anne Juranville – qui est "agrégée de philosophie et professeur émérite de psychologie clinique" et que notre ACF a reçu en 2002²¹ – soutient aussi l'idée d'une « mélancolie originaire », mais qui serait « propre à la femme²² ». Elle illustre sa thèse par une série de figures féminines de la mythologie (en particulier Antigone) et de la littérature (Mme de Staël, Virginia Woolf, Colette, Marguerite Duras).

¹⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, *op.cit.* p. 160.

¹⁸ Lacan J., *Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne*, 1967, inédit, disponible sur internet.

¹⁹ Kristeva J., « Soleil noir... », *op.cit.*, p. 81.

²⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986, p 127.

²¹ En 2002, A. Juranville a donné, à l'invitation de l'ACF-ECA, une conférence sur le « féminin fatal ». Entretien avec l'auteure, *Rivages*, n°9, 2002, pp. 119-130.

²² Juranville A., *La femme et la mélancolie*, PUF, Paris, 1993, p. 161.

Bien que, dit-elle, « la pensée contemporaine clame que *la femme n'existe pas*²³ » (où l'on reconnaît l'aphorisme de Lacan, souvent cité), elle se propose de « compléter cette formule » car Lacan, selon elle, « ne peut ni ne veut, ni ne doit aborder l'ontologie à quoi sa pensée est susceptible de conduire²⁴ » – c'est à dire qu'il ne voudrait pas tenir un discours sur l'être et l'existence²⁵.

Anne Juranville soutient que « la femme entretient, structurellement et historiquement, un rapport avec l'absolu²⁶ » et le deuil, ce qui la conduit à inscrire « l'imaginaire féminin entre mélancolie et création²⁷ ». Ce qu'elle appelle mélancolie est « un refus de renoncer à l'absolu²⁸ » qui, s'il peut ouvrir à la folie, peut aussi éventuellement amener à la création car, dit-elle, « pour créer, il ne faut pas céder sur l'absolu²⁹ » ; elle évoque alors Van Gogh et Virginia Woolf « entraînés mélancoliquement par une passion ». Pour elle, la mélancolie est « consubstantielle » à « l'essence de l'art³⁰ », car « elle ouvre à la possibilité d'une sublimation accomplie³¹ ». On pourrait opposer à cette théorie que la clinique et l'art nous enseignent que certains sujets parviennent à traiter leur position mélancolique précisément par la sublimation artistique – j'avais donné l'exemple de Berlinde de Bruyckere, une artiste plasticienne flamande³².

Quel est cet absolu avec lequel la femme aurait un rapport de structure ?

Elle ne le définit pas, mais recourt à d'autres formulations pour éclairer cette dimension. Elle se réfère en particulier à la notion de *Chose*, reprise par Lacan, à la suite de Freud (cf. *l'Esquisse*), dans son *Séminaire sur l'Éthique de la psychanalyse*. Pour Anne Juranville, la femme est « *Chose*, dans sa plénitude et sa vacuité³³ ».

²³ *Ibid.*, p. 5.

²⁴ *Ibid.*, p. 232.

²⁵ Ontologie : du grec *ontos* qui signifie *étant*, et *logos* qui signifie *discours*. Ontologie : discours sur ce qui est, ce qui existe.

²⁶ Juranville A., *ibid.*, p. 22.

²⁷ *Ibid.*, p. 207.

²⁸ *Ibid.* p. 18.

²⁹ *Ibid.* p. 21.

³⁰ *Ibid.* p. 7.

³¹ *Ibid.*

³² Rollier F., « Trois artistes femmes, *plus-une*, face au pire - Liz Magor - Yayoi Kusama - Berlinde de Bruckeyre – *plus-une...* » – Conférence à La Passerelle, Nice, avril 2018.

³³ Juranville A., *La femme et la mélancolie*, *op. cit.*, p. 229.

Rappelons que pour Lacan, la *Chose* est « au cœur de l'économie libidinale³⁴ », un « *Autre absolu du sujet*, qu'il s'agit de retrouver³⁵ » par l'analyse, bien qu'« on le retrouve tout au plus comme regret ». Cette notion, qui « est de l'ordre du réel³⁶ », anticipe son concept de jouissance.

Selon Anne Juranville, la femme « est en continuité avec l'origine ». « Hors histoire, hors temps, hors symbolique, la femme, telle qu'elle n'existe pas, demeure [...] ; "elle n'est jamais exilée d'une origine hors monde³⁷" et en ce lieu qu'elle incarne s'ouvre l'infini³⁸ ». Se référant à Emmanuel Levinas, elle fait sien le mythe d'un « sacré originel dont l'exil définit la mélancolie constitutive de l'être humain³⁹ ».

Cette thèse d'une mélancolie constitutive pourrait être comparée à celle de Lacan, qui avance que « la paranoïa est l'état natif du sujet » car, explicite Jacques-Alain Miller, « avant même que le sujet ne parle, ça parle de lui, un ça qui n'a pas que des bonnes intentions⁴⁰ ».

Il me semble qu'à partir de ces références à la *Chose* et à un « sacré originel », on peut entendre qu'il est ici question d'une jouissance originaire qui, si le sujet y consent, est ensuite barrée par l'Autre et ses signifiants en produisant un sujet divisé et l'objet du désir (cf. le mathème proposé par J.-A. Miller : $A / \downarrow \rightarrow \alpha$).

Cependant, si je lis bien Anne Juranville, elle soutient qu'il reste toujours quelque chose chez une femme de cette jouissance d'origine, non symbolisée. Ce qu'elle relève comme dimension « hors temps » et « hors symbolique », peut aussi nous évoquer le rapport spécifique qu'une femme entretient avec l'inconsistance de l'Autre (ce qui s'écrit $S(\mathbb{A})$ dans le graphe

³⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, *op.cit.*, p. 133.

³⁵ *Ibid.*, p. 65.

³⁶ Miller J.-A., « Les 6 paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, n°43, pp. 12-13.

³⁷ Juranville A., *ibid.*, p. 235.

³⁸ *Ibid.*, p. 227.

³⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁰ Miller J.-A., « Conversation sur l'Autre méchant », Navarin, *bibliothèque lacanienne*, n°4, mars 2010.

du désir⁴¹) et, de ce fait, pointe le caractère solitaire de sa jouissance dans la relation sexuelle⁴², ce que Lacan a souligné.

3. Judith Butler, chantre des *Gender and cultural studies* aux États-Unis, développe une thèse qui veut dépasser la question du féminin : elle soutient qu'une « mélancolie de genre » est fondatrice de toute identification à un genre ou à un autre.

Philosophe, enseignante à Berkeley, elle fût analysante mais ses thèses ne s'appuient sur aucune pratique clinique. Cependant, elle est résolument en prise avec l'époque et elle a beaucoup contribué à promouvoir un style de vie typique de notre modernité, celui des communautés fondées sur l'assomption et le partage d'un même trait de jouissance spécifique, qu'il concerne la sexualité (LGTBG, queer), l'appartenance culturelle ou ethnique. Elle reste hypnotisée par le phallocentrisme patriarcal de Freud, celui des postfreudiens et des analystes de l'IPA et elle dénonce la psychanalyse en tant qu'elle serait centrée sur le repère du phallus, déterminant une répartition des sexes qui ferait de la relation hétérosexuelle la norme idéale. Aussi demande-t-elle que l'on cesse de « postuler une matrice hétérosexuelle du désir⁴³ ».

Bien que lectrice de Lacan, elle ignore superbement dans ses travaux le tableau de la sexuation⁴⁴, qui pose que s'inscrire côté homme ou côté femme relève d'un choix du sujet, indépendamment de son genre. N'apparaît pas chez les féministes le fait que Lacan ait isolé une jouissance féminine qui échappe à la logique phallique, alors que jusque-là, ainsi que le note J.-A. Miller, « on avait toujours pensé le régime de la jouissance à partir du côté mâle⁴⁵ ». D'ailleurs, bien que mentionnant sa lecture d'*Encore*, Judith Butler ne parle jamais de jouissance, ni d'objet petit α .

⁴¹ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 817.

⁴² Cf. aussi Catherine Millot qui parle de son « goût de la solitude et du silence », *O, solitude*, Gallimard, Paris, 2011, p. 109.

⁴³ Butler J., *Trouble dans le genre*, La découverte, Paris, 2006, p. 152.

⁴⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 73.

⁴⁵ Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne. L'être et l'Un. » (2010-2011), enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, cours du 2 mars 2011, inédit.

Dans son ouvrage *princeps* – qui lui a valu tout de suite une réputation sulfureuse, *Trouble dans le genre*, paru en 1990 – elle avance, en se référant à Karl Abraham, que « comme dans une perspective lacanienne », « le refoulement primaire (originaire) qui fonde la possibilité de l'individuation et d'une parole signifiante » repose sur la « répudiation du corps maternel ». Elle ajoute, comme le fait Julia Kristeva, que « la perte du corps maternel comme objet d'amour établit l'espace vide d'où naissent les mots⁴⁶ ». Elle appelle mélancolie le « refus de cette perte⁴⁷ » du corps maternel comme objet d'amour. Selon elle, c'est pourtant cette répudiation « qui rend possible le symbolique⁴⁸ ».

De J. Kristeva à J. Butler, on passe de la séparation de la mère comme cause d'une mélancolie qui génère l'imaginaire, au refoulement d'un amour primitif pour la mère qui ouvre le champ du symbolique. Mais c'est précisément sur sa critique du registre symbolique, lequel « fixe l'identité à l'avance⁴⁹ », que repose son rejet de la psychanalyse lacanienne ; pour elle, l'ordre symbolique est « beaucoup trop statique⁵⁰ ». Quelques années après les travaux de Julia Kristeva (1987), Judith Butler soutient que l'identité de genre est précisément « une structure mélancolique⁵¹ » qui s'établit « par un refus de la perte » du corps maternel comme objet d'amour, perte qui « s'ensevelit dans le corps et détermine le corps vivant⁵² ». Elle dénonce « le refus hétérosexuel de reconnaître l'attachement homosexuel primaire », refus qui a pour effet d'instituer une « mélancolie hétérosexuelle » qui serait « le prix à payer pour avoir des identités de genre stables reliées par des désirs pour le sexe opposé⁵³ ».

Comment se manifeste cette « mélancolie de genre » ? L'auteure sollicite notre imaginaire : « La localisation et/ou la prohibition des plaisirs et des désirs

⁴⁶ Butler J., *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 162.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁰ Butler J., *Humain, inhumain - Le travail critique des normes – Entretien*, Ed. Amsterdam, Paris, 2005, p. 28.

⁵¹ Butler J., *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 162.

⁵² *Ibid.*, p. 163.

⁵³ Butler J., *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 165.

dans certaines zones érogènes est précisément cette sorte de mélancolie qui fait les différences de genre en se répandant à la surface du corps⁵⁴ ».

Dans ses travaux ultérieurs, elle donne à sa thèse une portée plus générale, structurale. Le premier objet d'amour aurait été l'objet du même sexe – pour le fils l'amour du père, pour la fille l'amour de sa mère (il faut sans doute entendre ce « de » dans sa double valence : amour venant du parent et pour le parent). Elle avance que chaque « formation sexuelle » implique une perte que, pour une part, le sujet reconnaît, et qu'il méconnaît pour une autre part ; dans ce cas elle évoque alors la « forclusion ». Ainsi soutient-elle qu'« il n'y a pas de formation sexuelle sans à la fois deuil et mélancolie », et que toute « position identitaire » repose toujours sur une dénégation⁵⁵ ; aussi, dès que quelqu'un dit « Je suis », que ce soit « Je suis » homo ou hétérosexuel, il/elle dénie l'autre versant. La mélancolie de genre témoigne donc pour elle du deuil impossible de « l'attachement passionné au parent du même sexe ».

Les thèses de Judith Butler tentent de donner une valeur « naturelle » ou structurale à une homosexualité primitive, en postulant l'existence d'un renoncement de la fille à l'amour de sa mère, du fait d'un refoulement imposé par la norme patriarcale réglée par le phallus. Ainsi s'éclaire, me semble-t-il, ce lien qu'elle établit entre féminité et mélancolie, à partir de sa lecture singulière de Freud et de Lacan.

La clinique du sans limite, auquel répond cette théorie précœdipienne, est une clinique que Lacan traite par la voie du nœud qui – note J.-A. Miller – propose « une série indéfiniment d'arrangements à partir de trois ronds de ficelle⁵⁶ » (le ternaire RSI).

4. Conclusions

Dans leurs considérations sur une mélancolie originaire, chacune de ces auteures décline, avec son style propre, l'absence de limites qui caractérise la position féminine⁵⁷. Cependant, pour chacune, la mélancolie résulte d'un refus de se séparer de la *Chose* ou du corps maternel, proposition qui

⁵⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁵ Interview with J. Butler, by N. and R. Blanchet, *Hurly Burly*, n°3, pp. 111-123.

⁵⁶ Miller J.-A., « Intuitions milanaises », *Mental*, n°11, décembre 2002, p. 24.

⁵⁷ Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 540.

appartient clairement à ce que Lacan a appelé « le mythe kleinien⁵⁸ » de la mère. Remarquons que la fonction paternelle est remarquablement absente de leurs écrits.

Lacan n'a justement eu de cesse de dénoncer « la relation analytique [interprétée] selon le prototype de la relation duelle, qui est la relation du sujet à sa mère⁵⁹ », et aussi la priorité accordée à l'imaginaire, tant dans la conduite des cures que dans la formation des analystes – imaginaire qui, on l'a vu, reste au cœur de la théorie de Julia Kristeva concernant cette mélancolie originelle qu'elle dit justement fondatrice de l'imaginaire, et de celle d'Anne Juranville qui en fait le substrat de la sublimation pour une femme. Quant à Judith Butler, elle dénonce l'ordre symbolique qui est « beaucoup trop statique », ce qui libère sa propre imagination créatrice.

L'introduction par Lacan de l'ordre symbolique, représenté par la fonction paternelle comme instance signifiante tierce, paraît la seule capable d'orienter clairement la clinique de la séparation mère-enfant et celle de la mélancolie, au-delà du « mythe du corps de la mère ».

Cette séparation de l'enfant d'avec le sein qui lui appartient est à situer comme la cause d'un vide qui, selon la structure du sujet, pourra ou non être la source d'un manque et générer un désir, via un objet cause que Lacan a nommé objet petit α . En son absence, le sujet sera à la tâche de border ce vide, l'évolution vers une mélancolie n'étant qu'une possibilité parmi d'autres.

Sur le versant de la mélancolie, ce qui est jeu n'est pas tant d'analyser le rapport au corps maternel que la difficulté à amener le sujet à un travail signifiant, lequel le ramène au travail de deuil de l'objet ; une orientation peut être aussi de l'encourager à une sublimation artistique qui redonne vie à l'objet déchet. En effet, il incarne réellement cet objet, sans médiation signifiante, et il y reste collé dans une éternisation de sa souffrance et de sa jouissance.

Toutefois, le fait de venir parler à l'analyste, me disait un patient mélancolique, *ça veut dire que j'existe*.

⁵⁸ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p. 121.

⁵⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975, p. 78.

La tristesse ordinaire

La dépression est une *des pathologies reines de la modernité*¹. La tristesse est l'affect qui la caractérise. Ce phénomène est devenu une préoccupation majeure pour les praticiens de la santé mentale. Là où les tenants de l'idéologie scientiste la considèrent comme une anomalie et une menace à éradiquer, la psychanalyse lacanienne mise au contraire sur la responsabilité subjective en jeu pour sortir du retranchement et de l'inhibition. Cette maladie de la vérité² s'intensifie sans doute à notre époque de *l'Autre qui n'existe pas* où la jouissance de l'objet court-circuite le désir et ses embûches. Quand les semblants vacillent, s'en remettre à l'Autre, y loger son manque, ne va pas de soi. Pour éviter tout risque, ne rien en attendre peut faire à priori solution. C'est pourtant se fermer la voie au vivant de la rencontre et à la joie puisée dans la conversation avec l'Autre, c'est aussi se réduire au registre imaginaire où l'autre, comme le moi, est un semblable coincé dans la concurrence et l'hostilité. Dans ce cas, la rencontre avec un analyste peut faire boussole.

La tristesse ordinaire face à la folie scientiste.

L'industrie pharmaceutique, au carrefour des activités scientifiques et commerciales, « promeut un individu sans prise sur sa dépression, laquelle ne dépendrait ni de lui, ni de son environnement ; un individu invité à se déresponsabiliser et à chercher son bien-être par l'entremise des objets produits par la science. Surtout ne rien savoir des déterminismes de l'affect de tristesse³ ». Voilà ce que nous indique Jean-Claude Maleval dans un article rédigé en réponse à une gigantesque campagne d'information sur la dépression, de l'Institut national de prévention et d'éducation pour la santé (INPES), réalisée en 2007.

¹ Brousse M.-H., préface de Crosali Corvi C., *La dépression, affect central de la modernité*, Rennes, PUR, 2010, p. 11.

² Cf. Leguil F., « La dépression, maladie de la vérité », *Le Nouvel Âne*, n°7, oct. 2007, p. 20.

³ Maleval J.-C., « Une fiction contemporaine : la maladie dépressive », *Le Nouvel Âne*, *op. cit.*, p. 11.

Pour rappel, cette campagne, qui avait alors occasionné des moyens financiers conséquents, élevait la maladie dépressive au rang de *problème de santé publique* et faisait valoir son mode de guérison valable pour tous : médication et conditionnement. Un guide « En savoir plus pour s'en sortir », largement diffusé, mettait en avant le point de vue d'une « médicalisation radicale⁴ » – qui nous rappelle étrangement la politique du bonheur exercée dans *Le meilleur des Mondes*. Contre la tristesse, rien de tel qu'une petite pilule distribuée à tous par l'administration ! Dans cette logique, l'approche portée par la psychanalyse n'a pas bonne presse. Pas question en effet de s'interroger sur la causalité subjective en jeu : la dépression est une maladie biologique comme les autres, qui n'a rien à faire avec les états d'âme ou une quelconque dimension existentielle.

Cette promotion de la dépression emporte avec elle un soupçon, « le soupçon de la dépression [...] désormais partout⁵ », comme le notait finement Jacques-Alain Miller. En même temps que le discours ambiant pousse à sa généralisation, en mettant sur le même plan tous ses modes d'expression, il fait la promesse d'un traitement antidépresseur efficace pour l'éradiquer. Les sujets déprimés ne sont plus invités à rechercher ce qui les a précipités dans un tel état, mais plutôt à renseigner des questionnaires censés dépister les troubles anxieux et dépressifs. L'échelle HAD (*Hospital Anxiety and Depression scale*) constituée de 14 items en est un premier exemple. Mise en avant dans les recommandations de bonnes pratiques par la Haute Autorité de Santé, elle permet de distinguer trois types de résultats en additionnant les scores obtenus pour chaque item : absence de symptomatologie, symptomatologie douteuse, symptomatologie certaine. Sur le même principe, l'échelle de dépression de Hamilton, *utilisable pour toute personne*, est un test d'évaluation de l'intensité des symptômes dépressifs. La cotation de chacun des items permet de calculer un résultat final propre à nous renseigner sur la gravité de la dépression.

En arrière-plan s'indique la logique du DSM, manuel diagnostique athéorique incitant à une correspondance des troubles avec les traitements ad hoc (médicaments et psychothérapies). Dans le DSM 5, la dépression majeure se

⁴ Laurent É., « Big Bonheur », *Le Nouvel Âne*, *op. cit.*, p. 4.

⁵ Miller J.-A., « Propagande massive pour dépister la dépression : la France rattrape son retard », *Le Nouvel Âne*, *op. cit.*, p. 1.

caractérise ainsi par une tristesse profonde et persistante, ainsi que par une perte d'intérêt pour les activités quotidiennes. Dans la Classification Internationale des Maladies - 10^{ème} révision (CIM-10), elle s'inscrit dans les troubles affectifs de l'humeur aux côtés des troubles bipolaires. Au temps de la statistique, la tristesse devient le principal indice de l'état dépressif. S'y ajoute un *diagnostic d'après-coup* où la dépression est caractérisée sur la base de l'efficacité du médicament. Est dépressif celui qui réagit aux antidépresseurs.

Dans cette nouvelle ère, la souffrance devient anonyme. Et elle s'apparente à une anomalie. Le recours à la parole pour rechercher les déterminismes à l'œuvre est écarté au profit d'un dépistage qui précipite un protocole de soins valant pour tous. « En privilégiant des symptômes cibles privés de tout dynamisme, ils les mettent implicitement en rapport avec les dysfonctionnements du corps [...] Les DSM sont entrés dans une logique d'infinisisation des troubles mentaux dont la poursuite conduirait à remettre la psychiatrie aux ordinateurs. Ils produisent un appauvrissement des entretiens cliniques ; ils négligent l'éventuelle réticence du patient ; ils génèrent des idéaux normatifs implicites⁶ » signale encore Jean-Claude Maleval. La part subjective liée à l'affect de tristesse est tout bonnement évacuée.

Les thérapies cognitivo-comportementales s'intègrent tout à fait à cette approche. Elles proposent en effet un certain nombre d'outils pour "conditionner" les patients. Leur principal promoteur, Aaron Temkin Beck (1921-2021), psychiatre et professeur américain, a développé la théorie cognitive de la dépression. Celui-ci considère qu'il faut lutter contre les erreurs de jugement, supposées à l'origine des troubles, en les rectifiant et en suscitant une perception positive de soi et des autres. « L'évacuation de la dimension du sujet s'avère poussée à l'extrême⁷ » : le thérapeute ne fait pas cas de l'histoire singulière du patient et lui impose de manière autoritaire une stratégie pour améliorer son adaptation sociale. Il s'agit donc d'être remis *vite*

⁶ Maleval J.-C., « Limite et danger du DSM », *L'évolution psychiatrique*, vol. 68, janvier 2003.

⁷ Maleval J.-C., *Étonnantes mystifications de la psychothérapie autoritaire*, Navarin éditeur, Paris, 2012, p. 100.

fait bien fait sur le droit chemin, qu'importe le réel en jeu. Mais, ne pas donner aux patients l'opportunité de prendre la parole sur ce qui leur arrive revient à « prôner une anesthésie sans opération, une chirurgie de l'abstention⁸ », pour suivre la formule percutante de François Leguil.

La tristesse, un affect

Si la « fiction scientifique⁹ » dont nous venons de rendre compte considère l'affect de tristesse comme une menace ou comme l'effet d'un dysfonctionnement cognitif, la psychanalyse au contraire lui accorde une place centrale dans l'économie psychique. Précisons qu'elle ne rejette pas l'utilisation du médicament : la chimie dans la clinique doit « se mettre au service du déchiffrement et de la parole du patient – et non l'empêcher. Lorsque cette parole n'est plus possible, il faut qu'elle puisse se produire de nouveau¹⁰ ». Cet affect de tristesse, la psychanalyse le considère être en lien étroit avec le rapport que chacun entretient avec l'Autre, il est provoqué par des expériences de perte, telles qu'une rupture, un deuil, un échec, mais peut également être la conséquence directe d'un rejet radical de l'Autre qui confine alors à la mélancolie et à la douleur d'exister. La dépression peut donc s'apparenter à ce que Cinzia Crosali qualifie de « maladie de l'Autre¹¹ ».

Rappelons que pour Lacan, l'affect est l'effet produit par la rencontre du corps et du langage : « ainsi l'affect vient-il à un corps dont le propre serait d'habiter le langage¹² » note-t-il dans *Télévision*. Il y a une discordance, un rapport inconciliable entre le corps et le langage et l'affect en est l'écho inéliminable. L'aliénation au champ de l'Autre est une épreuve à laquelle chacun répond de manière singulière. Cette opération met nécessairement en jeu l'angoisse, l'affect qui ne trompe pas, car il figure la présence imminente de l'Autre et sa volonté de jouissance.

⁸ Leguil F., « La dépression maladie de la vérité », *op. cit.*

⁹ Cf. Bialek S. et Sidon P., « Pourquoi les Français consomment-ils autant d'antidépresseurs ? », *Marianne*, 17 au 23 novembre 2003, p. 66.

¹⁰ Brousse M.-H., « La position mélancolique, une réponse à l'hypermodernité », *La « position mélancolique » dans l'hypermodernité*, Séminaire d'orientation clinique 2015-2016 à Genève, p. 16.

¹¹ Crosali Corvi C., *La dépression, affect central de la modernité*, *op. cit.*, p. 59.

¹² Lacan J., « *Télévision* », *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 527.

Au moins deux modes de réponse sont possibles : le consentement à une perte de jouissance ou le rejet de cette perte, qui est aussi bien un rejet de l'Autre. Un objet est perdu et est remis à l'Autre, ou bien il lui est refusé. Céder une part de jouissance est salutaire, puisqu'elle constitue le manque-à-être et le désir. Refuser cette opération maintient suspendu à la férocité de l'Autre qui conserve alors tout son poids de réel.

L'inscription au lieu de l'Autre confronte le sujet à « la puissance de la pure perte¹³».

Quand un objet peut s'en extraire, portant à la fois une barre sur le sujet et l'Autre, un franchissement de l'angoisse se réalise et constitue le manque-à-être.

Quand la division provoquée par l'assomption du symbolique est refusée ou impossible, une perte radicale se produit : celle de l'Autre primordial dont il n'y aura jamais rien à attendre. C'est un Autre qui ne manque de rien, un Autre non castré. Le père de Kafka, dont Chantal Bonneau nous a parlé dans une précédente séance, en est un exemple. Le mélancolique s'identifie alors à l'objet de jouissance non cédé et se tient dans un état dépressif où « le regret amer de quelque chose de perdu¹⁴» est indépasseable.

Ainsi, l'affect de tristesse est produit par une expérience de perte : perte inaugurale dans la mélancolie, perte d'une place au champ de l'Autre dans la névrose. Freud avait ainsi très tôt identifié que « L'affect qui correspond à la mélancolie est celui du deuil¹⁵ ». Dans les deux cas, l'affect dépressif signale un rapport tourmenté avec l'Autre. Dans la mélancolie, il y a un débanchement d'avec l'Autre, dans la dépression névrotique, il y a une tentative de se soustraire à la castration. L'inhibition prend alors une place prépondérante : « le sujet n'attend plus rien et en même temps ne reconnaît aucune attente dans l'Autre qui le concerne. Attendre, être attendu, sont différentes déclinaisons du désir, et le retrait de l'attente dans la dépression signale un retrait du désir de la part du sujet¹⁶ ».

¹³ Lacan J., « La signification du phallus », *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, p. 691.

¹⁴ Freud S., « Manuscrit G », *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 93.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Crosali Corvi C., *La dépression, affect central de la modernité, op.cit.*, p. 161.

Le déprimé tente d'échapper à l'angoisse et à la déception en se tenant dans une position de retranchement.

Lacan, en définissant la tristesse comme une faute morale, nous donne une clé pour en sortir. Toujours dans « Télévision », il formule ceci : « La tristesse [...] on la qualifie de dépression, à lui donner l'âme pour support [...] Mais ce n'est pas un état d'âme, c'est simplement une faute morale [...] : un pêché, ce qui veut dire une lâcheté morale, qui ne se situe en dernier ressort que de la pensée, soit du devoir de bien dire ou de s'y retrouver dans l'inconscient¹⁷ ». Il signale donc une responsabilité subjective dans la position dépressive. À cet égard, il se situe dans le droit fil des pères de l'Église qui considéraient la tristesse accablante, l'*acédie*, comme une faute très grave. Ce désespoir qui conduisait au renoncement des devoirs religieux marquait en effet « le refus du pardon et de la miséricorde de Dieu, donc refus de Dieu même¹⁸ ». En psychanalyse, il n'est pas question de Dieu mais plutôt du rapport à l'Autre du langage et au désir.

Rappelons une autre indication cruciale de Lacan, extraite de son *Séminaire VII* : « la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir¹⁹ ». La faute en jeu dans la dépression concerne donc le désir. Le déprimé se tient en-deçà du désir, n'en veut rien savoir, refuse de franchir l'angoisse qu'il implique et tente d'échapper à la castration : « il s'agit là d'une dérobade, d'une faute symbolique, d'un renoncement du sujet qui cède sur son désir face à la jouissance, qui lâche sur le symbolique pour se laisser aller à la jouissance, et cela l'affecte sur le mode dépressif²⁰ ». Comme le reprend Cinzia Crosali, Lacan nous donne une précision sur cet état de suspension, sur cette inhibition dans laquelle il est prisonnier. Il est question d'une *capture narcissique* : « le sujet [...] est pris au piège de sa propre image spéculaire²¹ ».

¹⁷ Lacan J., « Télévision », *op.cit.*, p. 526-527.

¹⁸ Crosali Corvi C., *La dépression, affect central de la modernité*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 368.

²⁰ Skriabine P., « La dépression, bonheur du sujet ? », *Silhouettes du déprimé, La Cause freudienne*, n°35, février 1997, p. 17.

²¹ Crosali Corvi C., *La dépression, affect central de la modernité*, *op. cit.*, p. 203.

Est-ce à dire qu'il se maintient sur le seul registre imaginaire ? Refuser l'Autre appelle logiquement de se situer sur l'axe a-a', l'axe du narcissisme, de la rivalité et de la concurrence.

Voici ce que nous indique Lacan dans le *Séminaire III* : « C'est dans une rivalité fondamentale, dans une lutte à mort première et essentielle, que se produit la constitution du monde humain comme tel²² ». Il ajoute : « Cette base rivalitaire et concurrentielle [...] est précisément ce qui est surmonté dans la parole, pour autant qu'elle intéresse le tiers²³ ». Se couper de l'Autre, c'est donc laisser place au caractère agressif que comporte le rapport primitif au petit autre et à l'objet. La souffrance incluse dans la position dépressive nous le signale. Le rapport à soi et à l'autre en porte la marque. Une agressivité est à l'œuvre, elle se retourne contre le sujet lui-même ou bien contre le partenaire qui ne peut être investi comme objet d'amour.

Le bien-dire, ou encore s'y retrouver dans la structure, est un antidote à la tristesse. Jacques-Alain Miller précise : « Le bien dire est l'accord du signifiant et de la jouissance et de leur mise en résonance. L'éthique du bien dire consiste à cerner, à serrer, dans le savoir, ce qui ne peut se dire²⁴ ». C'est un savoir sur la jouissance qu'il s'agit donc d'élaborer. C'est sans doute une des visées de l'expérience analytique qui conduit au gai savoir, expression que Lacan emprunte à Nietzsche pour situer l'enthousiasme produit par cette vertu ! Sans la prise en compte de la jouissance, le savoir est triste. C'est un point dont nous pourrions discuter par la suite.

La tristesse ordinaire dans l'hypermodernité

La dépression est donc une maladie de l'Autre. Trans-structurale, elle a toujours existé. Ses formes et ses modes de traitement ont varié au fil des époques. De nos jours, nous l'avons mentionné plus haut, la fiction scientiste qui prône l'universalisation des traitements médicaux et le recours aux thérapies de remédiation cognitive « ramène au pire²⁵ ». La souffrance est

²² Crosali Corvi C., *La dépression, affect central de la modernité*, op. cit., p. 51.

²³ *Ibid.*, p. 50.

²⁴ Miller J.-A., « Les affects et l'angoisse dans l'expérience analytique », *Actes de l'École de la Cause Freudienne*, ECF, Paris, mai 1986, p. 125.

²⁵ Lacan J., « Télévision », op. cit., p. 514.

devenue anonyme et « anormale ». L'Autre social réduit de plus en plus les espaces d'accueil et de traitement de la parole. Par le biais de plateformes, on dépiste et on oriente. Les centres de soins voient leurs moyens de plus en plus réduits, on ferme des services et on supprime des places, on limite la durée des hospitalisations au point de ne plus pouvoir répondre à l'appel de ceux qui cherchent encore de l'aide. « La faillite de l'humanitaire se déclare tous les jours comme prévu par Lacan. Comment l'humanitaire résisterait-il au calcul universel de la plus-value et du plus-de-jouir²⁶ » questionnait déjà Jacques-Alain Miller en 1996 !

C'est Lacan, en s'inspirant de la plus-value de Marx, qui a proposé le concept de plus-de-jouir pour mettre en avant la promesse d'un nouveau bonheur porté par le capitalisme. La logique est la suivante : la perte de jouissance préalable à l'insertion sociale est compensée par un gain obtenu avec les objets plus-de-jouir distillés sur le marché. Dès 1972, Lacan notait « la montée au zénith social de l'objet²⁷ », détrônant les idéaux portés par la tradition. Lacan va plus loin en définissant un nouveau discours, le discours capitaliste où l'Autre est évacué par le règne de l'argent et du chiffre. Le malaise dans la civilisation provient de l'illimité porté par ce discours qui pousse à la jouissance et réduit l'Autre à son statut de semblant. Dans cette logique, « le lien social dont procède le collectif s'effrite²⁸ », comme nous l'indique Françoise Denan dans son ouvrage sur *La souffrance au travail* que je vous recommande.

La société de consommation, dans laquelle nous baignons, est le monde de *l'Autre qui n'existe pas* : « L'époque, la nôtre, l'actuelle, voit s'inscrire, à son horizon [...] la sentence que tout n'est que semblant²⁹ » condense J.-A. Miller. Si la dépression est la maladie de l'Autre, pas étonnant qu'elle soit exponentielle à une époque où l'Autre se réduit à peau de chagrin !

Quand les semblants vacillent, s'en remettre à l'Autre, y loger son manque, ne va pas de soi. Pour éviter tout risque, la mise en jeu du *manque-à-être* dans le pacte de parole et la rencontre avec l'Autre peut être suspendue.

²⁶ Miller J.-A., « L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », *Silhouettes du déprimé, La Cause freudienne*, n°35, février 1997, leçon du 20 novembre 1996, p. 8.

²⁷ Lacan J., « Radiophonie », *Autres écrits*, op. cit., p. 414.

²⁸ Denan F., *Souffrance au travail et discours capitaliste – Une lecture psychanalytique subversive*, Paris, L'Harmattan, 2022, p. 106.

²⁹ Miller J.-A., « L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », op. cit., p. 5.

Quand le discours capitaliste est aux commandes, *les choses de l'amour* en pâtissent logiquement. La castration est refusée, on s'entend sur l'absence d'engagement et sur la seule jouissance des corps. Les partenaires se réduisent à des objets à consommer et à jeter, tels des déchets. Cette vie amoureuse avortée, les femmes y sont particulièrement sensibles, elles qui misent sur le manque de l'Autre pour loger leur être. La perte d'amour a valeur de castration – comme Freud l'avait lui-même noté dans *Inhibition, symptôme, angoisse*³⁰ – et rive à l'affect dépressif de n'être pas ce qui manque à l'Autre. L'inexistence de l'Autre dans l'hypermodernité menace directement l'amour et participe de la position mélancolique, effet de l'identification forcée à l'objet déchet et de l'absence de désir.

L'Autre qui n'existe pas, avec le vide qu'il implique, participe au « désordre [...] au joint le plus intime du sentiment de la vie chez le sujet³¹ ». La psychose ordinaire, qui n'est pas un concept mais plutôt un syntagme, une expression de Jacques-Alain Miller, s'est imposée pour qualifier les sujets débranchés de l'Autre, et tout aussi bien de leur corps propre. La psychose ordinaire, « où le sujet va dans la direction de réaliser le déchet sur sa personne³² », est en cohérence avec notre époque. Elle en est le pendant, avec un fond mélancolique, moins bruyant que dans la mélancolie, mais tout de même bien présent. Il s'agit d'une clinique du "désert", où les sujets compensent leur défaut d'orientation par des identifications imaginaires qui sont souvent insuffisantes pour les protéger du déchet qu'ils finissent par incarner. Ce sont des sujets en proie au vide et à l'errance. Ils ne peuvent compter sur l'Autre.

En même temps que l'Autre se révèle comme semblant et perd de son efficience sur le plan symbolique ; en même temps que l'ordre du langage vole en éclat et que la loi qu'il porte en son cœur est forclosée ; une figure féroce et obscène fait retour dans le réel et s'impose sur la scène du monde. La

³⁰ Freud S., *Inhibition, symptôme, angoisse*, Paris, PUF/Quadrige, 1993, p. 56 : « la condition d'angoisse de la perte d'amour joue dans l'hystérie un rôle semblable à celui de la menace de castration ».

³¹ Lacan J., « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 558.

³² Miller, « Effet retour sur la psychose ordinaire », *Retour sur la psychose ordinaire*, Quarto 94-95, janvier 2009, p. 46.

castration, rejetée, réapparaît sous les traits du surmoi lacanien, pure volonté qui pousse à la jouissance. Lacan condense : « Ce que dit le surmoi c'est Jouis !³³ »

Adriana Campos a produit une étude très minutieuse de ce concept et en a démontré l'intérêt pour interpréter le nouveau malaise dans notre civilisation. Dans son ouvrage, *Ce que commande le surmoi*, elle consacre un chapitre à cette question de la tristesse ordinaire. Elle propose ceci : la position mélancolique hypermoderne est connectée au Surmoi féroce lequel, par son impératif de jouissance « renvoie le sujet à l'impuissance, à l'ennui et au désenchantement du monde et de l'existence³⁴ ». Ce Surmoi lacanien qui pousse à jouir est une figure de l'Autre, dans sa version réelle, qui n'est pas marqué par la castration. Il peut prendre plusieurs visages et se fait entendre de plus en plus au travers des voix de celles et ceux qui s'en disent victimes. Sur toutes les lèvres, il n'est plus question que de harcèlement, d'abus, d'emprise, ou au contraire d'abandon, d'indifférence, de désamour, etc. Pour échapper à la férocité de l'Autre ou à son inconsistance, les sujets hypermodernes se vouent à répondre à ses exigences sans borne ou, au contraire, se coupent de toute rencontre heureuse avec un partenaire. Le revers en est l'épuisement, l'ennui et le désespoir d'une vie monotone et sans surprise.

Un roman de Delphine De Vigan, *Les heures souterraines*³⁵, illustre de manière remarquable la tristesse ordinaire dans l'hypermodernité. Mathilde et Thibault ne se connaissent pas. Mathilde travaille depuis huit ans dans une entreprise de Marketing qui lui a permis de continuer à vivre après la mort de son mari. Tous les jours, elle prend le métro et le RER pour rejoindre son travail. Tous les soirs, elle rentre chez elle pour s'occuper de ses trois fils. Thibault exerce comme médecin aux urgences. En dehors de cela, il n'a rien construit. Il passe le plus clair de son temps à sillonner les rues embouteillées

³³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 178.

³⁴ Campos A., *Ce que commande le surmoi*, Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 200.

³⁵ De Vigan D., *Les heures souterraines*, Éditions JC Lattès, 2009.

de Paris pour se rendre au chevet de malades isolés. Tous deux vont faire l'expérience d'un rejet radical de l'Autre. Tous deux vont être confrontés à une exclusion qui va les couper des autres et les laisser face au vide et à la perte de sens de leur existence.

Mathilde est plongée dans l'abîme quand son supérieur hiérarchique, de manière soudaine, la met au placard : « elle avait compris que l'entreprise de destruction entamée par Jacques ne se limiterait pas à leur propre service, qu'il avait commencé à la discréditer ailleurs et avait tout pouvoir pour le faire³⁶ ».

De son côté, Thibault souffre d'une histoire d'amour à sens unique, confronté à une partenaire qui n'attend rien de lui. Thibault sait qu'« en dehors d'un lit, Lila lui échappe, se dérobe [...] Lila n'est pas programmée pour tomber amoureuse de lui³⁷ ». Il se décide à la quitter, malgré lui. Cette séparation forcée le dévaste : « il n'est qu'un Playmobil encastré dans sa voiture, un petit être en plastique qui a perdu son rêve ».

Mathilde est transférée au bureau 500-9, qui jouxte les sanitaires et n'a pas de fenêtre. Elle est devenue incompatible avec la politique de l'entreprise, elle n'y a plus sa place. La plupart de ses collègues ne lui adressent plus la parole, elle n'a plus rien à faire. Elle n'est « qu'un déchet, une partie endommagée, un résidu³⁸ ».

Mathilde et Thibault se retrouvent éjectés de l'Autre auprès duquel ils s'étaient fait une place. Sans but, ils se réduisent malgré eux à des rebuts, à des déchets dont plus personne ne veut. Mathilde et Thibault pourraient se rencontrer, mais « les gens désespérés ne se rencontrent pas³⁹ », ils n'en ont plus la force, ni le désir. Mathilde et Thibault resteront l'un pour l'autre une silhouette anonyme et silencieuse, croisée dans une rame de métro. Chacun poursuivra sa route, dans une ville qui « continuerait d'ignorer ces millions de trajectoires solitaires, à l'intersection desquelles il n'y a rien, rien d'autre que le vide ou bien une étincelle, aussitôt dissipée⁴⁰ ».

³⁶ De Vigan D., *Les heures souterraines*, op. cit., p. 33.

³⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, p. 224.

³⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 249.

Delphine De Vigan nous livre une version à la fois originale et ordinaire de la tristesse dans notre monde moderne. La férocité de l'Autre, qui se manifeste sur la scène sociale ou dans l'intimité, force au retranchement. Rivés à leur impuissance, ces deux personnages ont bien de la peine à se sortir du statut d'objet auquel ils sont réduits. Ils sont figés dans une position dépressive. À l'un comme l'autre, nous voudrions dire : ne restez pas comme ça, contactez un psychanalyste !

La voie du désir n'est pas facile à trouver ou à retrouver. S'y dérober est une tentation accentuée par notre époque qui n'encourage pas à adresser sa souffrance à quelqu'un *qui ne soit pas quelconque*. En invitant le sujet à parler et à chercher les causes de son malaise, le psychanalyste donne chance à celles et ceux qui s'engagent dans l'expérience de la cure de reprendre leur vie en main et même d'y puiser un nouveau goût ! Parions donc que la tristesse ordinaire puisse se dépasser pour être ouvert à la surprise et aux bonnes rencontres et en éprouver une joie insoupçonnée !

Philippe De Georges

La joie de vivre (éloge de l'ivresse)

Je vais énumérer dans l'ordre où elles me sont venues – c'est à dire dans le désordre, qui se prête à la joie, quelques réflexions sur celle-ci.

Pour entrer dans notre sujet, quelques vers nous servirons de viatique :

*Compagnons je ferai un vers qui convient
Il aura plus de folie que de raison
Et il sera mêlé d'amour, de joie et de jeunesse*

* Guillaume d'Aquitaine (1071-1126), « Le néant et la joie ».

~~~

*Sous le pont Mirabeau coule la Seine  
Et nos amours  
Faut-il qu'il m'en souviene  
La joie venait toujours après la peine  
[...]  
Passent les jours et passent les semaines  
Ni temps passé  
Ni les amours reviennent*

\* Guillaume Apollinaire, « Le pont Mirabeau »

~~~

*Quelque chose
Comme une joie
Non pas « sans doute » ni « peut-être »
Non pas gauchie d'adjectifs. Une joie
Qui se peut seulement connaître dans son entièreté*

* Maryline Desbiolles, « Miniatures »

Introduction

J'ai choisi de parler de la joie, dans un cycle d'étude où il a été question des variétés de l'humeur. L'humeur est un mot antique mais toujours d'usage courant, pour exprimer *comment on se sent, comment on sent les choses*. C'est la couleur de notre vision du monde. Le mot a été adopté par la théorie psychiatrique, à côté des troubles de la pensée et de ceux du comportement. On distingue ainsi, de ceux qui délirent, qui hallucinent ou qui cassent tout, ceux qui sont tristes à mourir et ceux qui sont excités. L'humeur est un Janus. Quand c'est trop, dans un sens ou dans l'autre, c'est "pathologique". La dépression est le nom commun de la tristesse pathologique et sa forme grave est dite "mélancolie" depuis l'antiquité. Depuis celle-ci aussi, son envers est dit "manie". C'est un couple d'opposés qui parfois alternent, d'où les noms de cyclothymie ou de maladie maniaco-dépressive. Ce sont les deux faces d'une même pièce, mais l'une est la vérité, la mélancolie, et l'autre n'est que son échappée illusoire. L'objet – l'objet irrémédiablement perdu – est la part la plus assurée de notre être, *sicut palea*.

Freud a apporté une dimension essentielle en liant la mélancolie à un processus normal et vital : le deuil. C'est-à-dire le vécu et l'assomption d'une perte irrémédiable.

La perte

Il y a derrière chaque parcelle vivante, tant de souffrance et tant d'abandon, qu'il n'est pas possible d'oublier.

* Jean-Marie-Gustave Le Clézio, *L'extase matérielle*

La perte est une expérience fondamentale de l'existence humaine. De la condition humaine. En naissant, on perd le lieu de son origine, la matrice, et notre double placentaire (la *délivre*). Puis, chaque pas dans la vie ordinaire est une perte : du sein, des selles, de l'Autre qui, à chaque instant, nous manque. Du manque au vide. Freud a nommé « castration » le fin mot de ses pertes, non pas la première, mais celle qui lorsqu'elle survient, interprète et donne sens à cette série de séparations, coupures, détachements, extraction. Il a repéré ses synonymes au niveau du corps et des objets « cessibles ». Lacan a déplacé la focale. Avec lui, la castration est en fin de compte l'effet du langage : qu'on soit *parlant* nous coupe de la nature, de son harmonie

supposée et de ses régulations instinctuelles. Nous sommes castrés parce qu'il y a manque, d'où en nous, notre division, notre incomplétude et notre exil. En nous, et en l'Autre aussi, qui manque aussi.

Le deuil « normal » est le travail et le temps nécessaire pour consentir à la perte inévitable, et le deuil est pathologique lorsque le sujet est démuné des outils psychiques qui permettent ce consentement, qui le dialectisent.

Mais j'en avais assez, de parler de deuil et de pertes. Aussi ai-je voulu parler par antiphrase de la joie. C'est peut-être un évitement, une défense, une fuite et d'ailleurs, ce qu'on peut dire de plus certain sur la joie, c'est qu'elle est elle-même fugace : elle est insaisissable, car elle tient de l'instant, de la surprise et ne fait pas itération.

Ce ne fut pas une période joyeuse. C'est alors que les jumelles comprirent pour la première fois ce mot, joyeux, mais elles le comprirent parce qu'il avait disparu.

* Louise Glück : *Marigold et Rose*, Gallimard, 2024.

Voilà donc un état que l'on ne comprend que quand on le quitte ! Alors, on veut s'y accrocher. Ainsi du Cantique si poignant de Bach, dont on traduit à tort le titre et le leitmotiv : *Jésus, que ma joie demeure*. C'est comme l'oiseau qui s'échappe dès qu'on l'aperçoit, ou la biche qui bondit.

La joie n'est-elle comme la manie que l'illusion de l'envol et de la légèreté, comme la manie est l'effroyable élation qu'éprouve le sujet qui se croit délesté de l'objet qui le plombe ?

Posons quelques jalons : je ne distingue ici aucun des mots que certains tiennent à distinguer, et qui pour moi ne sont que des nuances, des variantes et des déclinaisons de la joie à l'intérieur d'un même champ sémantique : gaieté, plaisir et jouir. La joie n'est pas un concept psychiatrique, ni psychanalytique, et ce n'est pas vraiment un état, mais plutôt une contingence, un fait de hasard, une surprise, un événement, une rupture dans la continuité de la vie, dans la chaîne des déterminations, de la nécessité, de ce qui revient toujours à la même place, dans l'éternel retour du même. D'où certaines métaphores qui insistent, pour l'évoquer plus que pour la définir : éclaircie, foudre, arc-en-ciel, illumination, coup de foudre.

Le signe de la joie

Elle s'éprouve ! Il n'y a de fait peut-être rien à en dire, sinon qu'elle existe et qu'elle est là, comme Hegel devant la montagne, au cœur des Alpes bernoises, qui ne trouve rien de plus à dire que « *Es ist so* », c'est ainsi. C'est la chose en soi. C'est ce qu'on peut lire à propos de la grâce, dont le nom grec repris par Lacan est *Chairos* (d'où vient charisme) : c'est ce qui se donne sans raison et qui n'appelle aucune contrepartie. C'est ce qui est indéterminé et *gratuit*. La joie est *sans pourquoi*, comme la rose d'Angelus Silésius, le Pèlerin chérubinique.

Suffit-il alors de contempler la joie comme une montagne ? D'en louer la splendeur et l'évidence ? D'en jouir, simplement...

Son nom se retrouve dans celui de Freud (Schlomo-Sigismund Freud), qui rime avec l'hymne à la Joie, et dans celui de Joyce. Et nous avons le signe de la joie dans la silhouette étrangère et folle de Nietzsche à Nice, dansant dans la rue et ne s'arrêtant qu'à la rencontre d'un passant. Nietzsche, auteur du *Gay Sçavoir*.

Associations

Deux mots me sont venus à l'esprit, en associant librement sur celui de joie : plénitude et immédiateté.

Immédiateté, parce qu'il y a une temporalité de la joie, qui est l'instant, l'inattendu et la surprise. Elle est instantanée, fugace, faite de rupture et de discontinuité. C'est ce que les Grecs appelaient *Tuchè*, opposée à l'*automaton*, et Lacan évoque souvent cette paire d'opposés. Plénitude, parce que le ressenti de la joie rompt avec le sentiment de manque, qu'elle donne au contraire celui de la complétude et de la satisfaction. C'est la légèreté et la grâce, contre la pesanteur.

Ces deux termes sont liés à une divinité parmi les plus archaïques du panthéon grec, Dionysos. Ce dieu est réputé comme porteur de contradiction, pour ne pas dire qu'il est fait de contraires qu'il assemble. Il est à la fois à l'image des hommes dans leurs excès, mais il est aussi pour partie dieu, et animal ! Il unit le masculin et le féminin, le plaisir et la souffrance. Il ne faut pas négliger le fait que c'est le seul dieu hellène qui meurt, comme ailleurs le Christ (à qui Nietzsche l'associera dans son délire ultime). Dans son culte orgiaque, sa présence est sans avant et sans après, immédiat, donc ; et il se voue à

réaliser l'impossible. La joie dionysiaque est un élan ; c'est le feu vital, pour ne pas dire dans notre vocabulaire la jouissance nue. Et pourtant, il est annonciateur d'une modalité de sagesse. Non pas celle de la mesure et des convenances, de la retenue des *petites filles modèles*, mais au sens où le mot sagesse appartient au champ sémantique de la connaissance, du savoir et du goût, c'est-à-dire de la saveur des choses. {Sagesse, savoir et saveur ont la même étymologie en latin : *sapere*, goûter ; et en italien, la sagesse est *sapienza*}. Autrement dit, la joie des Bacchantes ouvre à une autre connaissance que celle de la raison et du quotidien. C'est d'ailleurs cette altérité, cette étrangeté, qui angoisse et inquiète : il y a accès dans cette joie à la différence radicale du *tout-Autre*. Nous retrouvons là des aspects de ce que les Grecs appelaient *Manie*, extase, sortie de soi, accueil et consentement à ce qui est indomptable et qui s'empare de nous... c'est pourquoi la manie est toujours associée aux femmes.

Mania

La manie n'est pas seulement l'état pathologique que la psychiatrie décrit dès sa naissance. C'est d'abord étymologiquement, en un sens positif, un état qui outrepassa la norme et la raison. C'est une possession ou une révélation divine. Elle rompt avec la maîtrise et la conscience de soi, une terreur précède donc son surgissement. La musique qui résonne alors est un appel qui peut être ressenti comme une menace qui suscite le délire, où se font entendre « de terrifiants imitateurs de la voix taurine¹ ». On pense ici à Dionysos, « le dieu aux cornes de taureau », coiffé de « couronnes de serpents² », qui préside à la fête, à l'ivresse et à l'orgie. La fièvre s'empare des convives et la transe est au rendez-vous. Sexe et violence se mêlent ici, dans une fougue animale sous le signe du Phallus. Cet échappement libidinal fait voir, selon Philon d'Alexandrie, ce qui ne se voit pas en temps normal : l'objet même du désir.

Bacchantes

Le texte le plus enseignant sur le terrain où je vous ai conduits, est une pièce tragique : *Les Bacchantes*, d'Euripide.

¹ Eschyle, Fragment 71.

² Euripide, *Les Bacchantes*.

Le dieu, surgit de nulle part et d'ailleurs, veut imposer son culte à la cité par excellence, où il prétend être né : Thèbes ! Le roi, Penthée, résiste de toute la force de l'ordre et de la loi. Il refuse le désordre et la déraison, et particulièrement le fait que les femmes quittent leurs foyers, aillent battre la campagne, ou fuient dans les montagnes où elles dansent comme des possédées. Le dieu masqué, se faisant passer pour un prêtre étranger, entraîne derrière lui une partie des thébaines dans l'ivresse du vin. Puis il possède à leur insu ceux qui lui résistent : le roi lui-même, déguisé en femme, veut se faire voyeur de la débauche sexuelle qu'il imagine et qu'il condamne. Il sera démembré par les femmes devenues folles, les Ménades, dont sa propre mère qui, dégrisée, pleurera sur son corps mutilé.

Il y a donc deux faces à la manie – qui procède évidemment de la jouissance féminine, sans loi, hors phallus, hors norme :

- La première, autorisée, est celle des initiés. Dans le cadre de l'initiation au culte du dieu, ils transgressent toutes les limites, toutes les différences symboliques entre homme et femme, hommes et dieux, homme et animal, vivants et morts.

- La seconde frappe ceux qui résistent au culte. Le dieu les punit en les possédant malgré eux, révélant ainsi leur nature profonde, niée et perverse.

Cette jouissance – que Penthée veut proscrire – est inéliminable et cette folie est destructrice. La manie des grecs, selon Euripide, fait signe de ce qui apparente la joie à la jouissance irréductible à laquelle il faut faire sa place, si on ne veut pas qu'elle fasse retour dans le réel sous forme de pulsion de mort. Plus tard, Platon distinguera précisément ces deux modalités de la manie : celle, pathologique et subie, qu'il faut traiter ; et celle qui est extase et acceptation de la vie dans sa violence irrationnelle.

Lacan ne dit pas autre chose quand, dans sa *Télévision*, il évoque la "lâcheté morale" qu'est la tristesse, dont il fait un péché. Il dit alors qu'elle peut aller jusqu'au "rejet de l'inconscient" dans la psychose. On assiste alors au retour dans le réel de ce qui est rejeté du langage, et c'est l'excitation maniaque par quoi ce retour peut s'avérer mortel.

Éthique de la joie

Lacan interroge les cliniciens : « Quelle joie trouvons-nous dans ce qui fait notre travail ?³ ». Sa question n'est pas sans surprendre, à l'occasion d'un colloque organisé par Maud Mannoni et où tous ceux qui comptent à l'époque dans le champ de la psychose de l'enfant ont pris la parole. Lacan souligne qu'il n'y a été question à aucun moment de jouissance, alors que c'est le mot clé des cas dont il était question. C'est une façon de nous rappeler que, toujours, l'éthique commande à la technique.

D'où la leçon éthique qu'il propose aux analystes : notre joie est celle que procure le déchiffrement de l'inconscient, à quoi la tristesse se refuse. Il est ici question de l'affect qui accompagne le nouage de la jouissance pulsionnelle et du langage⁴. Cette joie, « à l'opposé de la tristesse, (est) le gay sçavoir ». En quoi celui-ci consiste-t-il ? « Non pas comprendre, piquer dans le sens, le raser d'aussi près qu'il se peut ». C'est d'ailleurs ce que Plutarque indiquait dans son *Comment écouter*⁵ : ne pas faire un bouquet des plus belles fleurs de rhétoriques, comme la fleuriste, mais procéder comme l'abeille, qui pique au cœur de ronces, pour faire son miel.

Le gai savoir est celui dont nous trouvons la première occurrence notable chez Rabelais, qui introduit ce syntagme dans son *Gargantua*, à propos d'une histoire de « torche-cul ». C'est en effet, alors que le héros fait montre d'une science certaine dans cette matière, que Grandgousier déclare qu'il reconnaît l'esprit merveilleux de Gargantua à l'invention de la façon la plus jouissive de s'essuyer les fesses : « Un de ces jours, je te ferai docteur en Gai savoir !⁶ ». On connaît la fortune de ce bon mot, jusqu'à son triomphe chez Nietzsche qui en fait une philosophie, la « *Gaya scienza* ». Pour lui – qui sait que l'homme est un fil tendu sur l'abîme⁷ – le mot-clé est "nouveau", car ce qu'il chante est la joie nouvelle qu'il éprouve, après une longue et profonde dépression. La santé retrouvée, c'est le corps qui exulte et qui danse :

³ Lacan J., « Allocution sur les psychoses de l'enfant », *Autres écrits*, Le Seuil, 2001, p. 369.

⁴ Éric Zuliani, in *Quarto*, n° 139, avril 2025, p. 49.

⁵ Plutarque, *Comment écouter*, Payot-Rivages, 1995.

⁶ Rabelais, *Gargantua*, chapitre XIII, Gallimard folio, p. 145.

⁷ Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885) : « L'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhomme, une corde au-dessus d'un abîme ».

« Vent Mistral, chasseur de nuages,
Mort du chagrin, pureté du ciel,
Que je t'aime, Ô toi qui mugis !
[...]

Danse dès lors sur mille dos
Dos des vagues, astuces de vagues
Vive qui crée de nouvelles danses !
Dansons donc de mille manières,
Libre – soit nommé notre art !
Gai – soit nommé notre savoir !

Soulevons la poussière des routes
[...]
Purifions toute la côte !

Chassons les ternisseurs du Ciel
Broyeurs de noir, amants des nuées,
[...]
Mugissons avec toi
Ô le plus libre des esprits libres
Telle la tempête mugit ma félicité⁸ ».

⁸ Nietzsche F., « Au Mistral », *Le Gai savoir* (appendice), p. 306.

Conférences

Marie-Hélène Brousse

Up and down.

De la différence entre les affects et le désir

Je sais que vous avez beaucoup travaillé sur les variations de l'humeur, mélancolie, manie, tarissement ou invasion, c'est-à-dire sur ce qui ressemble à du désir mais qui n'en est pas, car c'est plutôt un impératif. J'ai décidé d'aborder le thème tout à fait autrement. Le traitement chimique aujourd'hui montre que, en référence aux trois dimensions de l'imaginaire, du symbolique et du réel, l'humeur a un côté réel qui tient à la biologie et à l'organisme des *parlêtres* et n'est pas uniquement lié à la logique signifiante et aux catégories du discours. Les médicaments sont quand-même de plus en plus efficaces ; donc, je traiterai d'une autre façon le côté réel de l'humeur.

Par ailleurs, "up and down", c'est aussi "avoir la pêche" et "ne pas avoir la pêche". Traditionnellement, dans la philosophie, on ne parlait pas d'affects mais plutôt de passions. Descartes a écrit un *Traité des passions* en opposant précisément les passions à l'entendement. Je n'aborderai pas les choses par là non plus.

Dans le langage courant, il y a une expression reçue, en français, qui est : "je suis de bonne humeur, je suis de mauvaise humeur. Tu es de bonne humeur, tu es de mauvaise humeur". C'est certainement la façon dont on utilise le plus, du point de vue quantitatif, le terme d'humeur aujourd'hui.

La mauvaise humeur

Cela m'a orientée vers un texte de Freud : « Un trouble de mémoire sur l'Acropole¹ ». J'ai compté combien de fois Freud utilise dans ce texte le terme de mauvaise humeur, huit fois, avec les expressions à côté (« humeur maussade », « mécontents », « sceptiques ») et il parle beaucoup, dans la suite du texte, de quelque chose qu'il a extrait de la question de l'humeur. On verra ce que c'est.

¹ Freud S., « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 221-230.

Je vous rappelle les coordonnées du texte. Freud a un peu plus de 40 ans, il est en vacances avec son frère. Il n'y a pas d'équivoque, ils veulent aller à Corfou mais finalement on leur propose autre chose et ils sont, enfin Freud en tous cas, est de très mauvaise humeur à partir de là. Mais il ne dit rien. Il n'exprime pas sa mauvaise humeur. Il la vit. Son frère on ne sait pas, mais on suppose que lui aussi. Et ils se dirigent résolument vers l'autre solution qui leur est proposée : aller à Athènes.

Ce récit se trouve dans un texte qui est en fait une lettre, une lettre à son ami Romain Rolland, qu'il écrit une trentaine d'années après les faits, qui sont donc des souvenirs. Ce n'est pas un journal de voyage mais des souvenirs qui ont laissé une trace suffisamment puissante pour que, plus de trente ans plus tard, il écrive un texte dessus.

Il y a donc un temps un, qui est le moment de la mauvaise humeur ; un temps deux qui est déployé dans le texte, comme Freud l'indique, d'un certain refus de la réalité ; et un temps trois qui est le temps de l'incrédulité, qui introduit le moment de l'interprétation finale. Deux éléments sont très importants dans le texte.

L'inconscient qui empêche

Je vais reprendre les détails, pour en arriver au refus de la réalité, non pas du réel mais de la réalité. « Nous décidâmes de partir de Trieste pour nous rendre à l'île de Corfou où nous passerions nos quelques jours de congés », lui et son frère ; voyage qu'il fait tous les ans, avec le même frère. « À Trieste, il fit une visite à l'un de ses amis d'affaires qui résidait dans cette ville et je l'accompagnai. Cet homme aimable s'informa de nos projets ultérieurs, et quand il apprit que nous voulions aller à Corfou, il nous le déconseilla vivement : "Qu'y feriez-vous à cette époque de l'année ? Il fait tellement chaud que vous ne pourrez rien entreprendre. Allez plutôt à Athènes. Le vapeur de la Lloyd part cet après-midi, il vous laissera trois jours pour visiter la ville et il vous reprendra au retour. Ce sera plus agréable et plus avantageux" ». Il y a l'intervention de quelqu'un qui leur dit non, enfin qui dit « non » à Freud. C'est là qu'on lit : « En quittant l'homme de Trieste, nous étions tous les deux d'une humeur singulièrement maussade. Nous discutâmes le plan proposé, le jugeâmes tout à fait inopportun et ne vîmes que des obstacles à sa réalisation ; de plus, nous supposons qu'on ne nous laisserait pas rentrer en

Grèce sans passeports. En attendant que les bureaux de la Lloyd fussent ouverts, nous flânâmes dans la ville, indécis et mécontents ». Ça fait double humeur, n'est-ce pas ? « Mais une fois l'heure venue, nous allâmes au guichet et prîmes des billets pour Athènes comme si cela allait de soi, sans nous soucier des prétendues difficultés, sans même nous confier l'un à l'autre les raisons de notre décision² ».

Ils sont dans une résolution qui leur échappe totalement du point de vue de ce qui a déterminé ce curieux changement de décision, comme de l'absence du débat qu'ils auraient pu avoir ensemble. Tout ça se fait dans le silence, c'est là où se repère qu'il y a un refoulement. Ce sera Athènes et on n'en parle plus, on n'y pense plus. On n'a pas choisi mais on y va ! Il y a quelque chose comme un passage à l'acte dans ce qui est décrit là par Freud, dans ce qui se réalise comme à leur insu. Je n'emploie pas *acting out*, c'est vraiment un passage à l'acte, ça les dépasse. Il n'y a pas de division subjective, pas non plus de conversation entre les deux frères, qui sont tous les deux muets. Alors Freud écrit, trente ans plus tard : « Cette conduite était vraiment très étrange. Plus tard, nous reconnûmes que nous avons accepté tout de suite avec le plus grand empressement la proposition de remplacer Corfou par Athènes. Mais alors, – ajoute-t-il – pourquoi nous étions-nous gâché par de la mauvaise humeur le moment d'attente qui précéda l'ouverture des guichets [...] ?³ »

Ce qui m'a amenée à m'intéresser à ce texte, ce sont toutes ces références qui paraissent un peu énigmatiques, et autour desquelles il fait l'hypothèse d'un inconscient. Il y a l'idée, derrière, de quelque chose qui lui échappe totalement, de l'ordre d'un refoulement absolu. C'est là-dessus qu'il revient trente ans plus tard pour essayer de comprendre ce qui lui est arrivé, qu'est-ce que c'était – trois petits mots – que cette mauvaise humeur ?

C'est venu comme un rêve finalement, ça s'est imposé sans qu'on questionne pourquoi, c'est là. Donc c'est une formation de l'inconscient. Mais en même temps, il y a cette espèce de refus de la prendre en compte. C'est étonnant cette décision finalement qui n'est pas prise, qui n'est même pas dite, qui vient de l'Autre, d'un autre qui leur dit « N'allez pas à Corfou ! Allez à Athènes ! » Cet autre, avec sa proposition, remporte le morceau si je puis dire ; c'est-à-dire que ni l'un ni l'autre ne choisit d'aller à Athènes mais ils y vont. Ça ne fait

² *Ibid.*, p. 222.

³ *Ibid.*, p. 223.

pas du tout l'objet des conversations, ou d'une réflexion sur l'inconscient à posteriori par Freud, pas du tout.

Le désir, inconscient

Le texte va, au contraire, essayer de donner la réponse à la question qui ne s'est pas posée et le temps quatre sera celui de l'interprétation, trente ans plus tard. La dimension temporelle montre l'intensité de ces phénomènes inconscients, et c'est pourquoi je les compare au rêve. Vous vous souvenez de l'idée princeps de *L'interprétation des rêves*, que Freud introduit dans le chapitre II, avec un récit de rêve qu'il explicite mot à mot, point après point sur l'injection faite à Irma, sur plusieurs pages. Un long développement et à la fin de l'analyse du rêve, où il a établi toutes les associations possibles et imaginables, vous avez la conclusion qui est cette phrase : « tout rêve se révèle comme l'accomplissement d'un désir⁴ ».

Mais toute réalisation du désir comme cela est, si je puis dire, contrariée. Autrement dit, l'inconscient c'est ce qui voile, d'une part, et contrarie, d'autre part, le désir inconscient. On a le même processus, d'un désir qui ne se connaît pas, qui ne se connaîtra qu'à la fin, sur l'Acropole elle-même. Un désir totalement inconscient, mais cette fois ce n'est pas *l'inconscient interprète*, c'est le ça, qui n'interprète rien du tout, qui a presque, si je puis dire, une texture de réel, dans le sujet. Et le même processus de long développement pour arriver à déduire que ce réel de départ, à la suite du déchiffrement, laisse apparaître quelque chose qui est de l'ordre du désir. C'est exactement ce qui se passe là, et ça m'intéressait du point de vue du phénomène de l'humeur puisque c'est justement ce qui est manifeste dans le rêve de l'injection faite à Irma. Cela ne met pas Freud de très bonne humeur. Le symptôme d'Irma l'énerve considérablement, parce qu'il contredit ce qu'il est en train d'essayer de formuler, de même que là, on a une mauvaise humeur aussi parce que ça ne va pas dans le sens de son désir.

La mauvaise humeur comme rejet ou impossibilité d'accueillir les dires de l'analysante dans le rêve de l'injection faite à Irma, cela revient à donner à cette mauvaise humeur le sens d'un rejet d'un phénomène inconscient.

L'inconscient c'est fondamentalement quelque chose qui gêne, qui empêche. Si vous y réfléchissez : un lapsus, ça vous fait dire exactement ce que vous

⁴ Freud S., *L'interprétation des rêves*, 1900, Paris, PUF, 1967, p. 112.

ne voulez pas dire au moment où vous le dites, comme le fameux lapsus « La séance est close » alors qu'il s'agissait de l'ouvrir et que le Président de l'assemblée avait juste envie de la clore. Il dit exactement ce qu'il ne faut pas dire et dans les rêves c'est la même chose. Contrairement à l'idée qu'on se fait du rêve, " oh ! quel rêve, j'en rêve... ", c'est juste l'inverse, c'est quelque chose qui fait apparaître, précisément, ce dont on ne veut pas entendre parler, ce qui nous divise, ce qui nous contrarie et c'est pareil dans l'humour aussi.

C'est ce processus qu'on voit à l'œuvre dans le mot d'esprit du style : « Si tu dis que tu vas à Cracovie, c'est bien que tu veux que je croie que tu vas à Lemberg. Seulement, moi je sais que tu vas vraiment à Cracovie. Alors pourquoi tu mens ?⁵ ». Là, c'est pareil. Pourquoi me dis-tu que tu veux aller à Corfou alors que tu veux aller à Athènes mais alors que tout se passe comme si tu ne voulais pas aller à Athènes. Il y a quelque chose d'extrêmement embrouillé, et c'est sous cette forme embrouillée qui implique l'humeur, la mauvaise et la bonne, souvent c'est plutôt la bonne d'ailleurs, qui est la caractéristique du phénomène inconscient.

En termes freudiens, c'est du préconscient. Si c'est vraiment de l'inconscient, c'est étranger, ça s'impose, comme le dit Freud, ça s'impose à nous. Et on ne proteste pas. C'est la première chose que je voulais dire.

Le refus de la réalité

C'est le deuxième point, qui est souligné par Freud à plusieurs reprises. Ce refus de la réalité est en tous cas à différencier très précisément d'un refus du réel. Ce refus est précisément un aperçu ou une percée du réel, au sens lacanien du terme. Le réel ne peut pas fonctionner seul mais, pour Lacan, il est en général, chez les êtres parlants, toujours associé à l'imaginaire et au symbolique.

Je propose simplement que le silence, la mauvaise humeur, le silence et l'obéissance qu'ils ont d'aller à Athènes, c'est quelque chose de l'ordre du réel qui se manifeste. L'interprétation que fait Freud n'est pas du tout celle-là, et démontre toute la différence qu'il y a entre Freud et Lacan pour ce qui touche à la question du réel. Chez Freud, il y a toujours une définition du réel par la réalité. Même si c'est la réalité de l'inconscient. Mais cette dimension du réel

⁵ Freud S., *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988, p. 218.

comme un impossible à dire n'existe pas chez Freud. Il ne veut pas en entendre parler d'une certaine manière et, après l'enseignement de Lacan, nous avons l'idée que justement, dans ce que Freud appelle la réalité, il y a un élément de réel. C'est là que git un point essentiel selon moi dans ce texte, avec un terme Allemand, et qui est à différencier de ce qu'on appelle la forclusion. Il appelle ça « *Entfremdung* » et ça apparaît à la page 226. *Entfremdungsgefühl*, ce qui est défini comme « sentiment d'étrangeté » en français.

Je vous lis la phrase de Freud : « ce refus de croire, ce doute à l'égard d'une portion de la réalité se trouve dans mon propos déplacé de deux façons, d'abord il est rejeté dans le passé, puis transféré [...] sur l'existence de l'Acropole elle-même⁶ ».

Le refus de la réalité dont parle Freud dans l'explication qui fait suite vient souligner un point : évidemment que l'Acropole existe dans la formation universitaire, au niveau du savoir de Freud, elle existe tout à fait dans sa tête, mais elle n'existe pas comme réelle. Voilà ce qu'il dit : « Je ne me rappelle pas simplement que dans mon jeune âge je doutais de jamais voir l'Acropole moi-même, j'affirme qu'à cette époque je n'avais absolument pas cru à la réalité de l'Acropole. C'est justement ce résultat de la déformation qui me permet de conclure que la situation d'alors sur l'Acropole contenait un élément de doute à l'égard de la réalité⁷ ». L'Acropole n'est pas réelle. L'Acropole fait partie des connaissances acquises, du savoir transmis, de la culture classique qu'a reçu Freud. Mais les éléments de ce savoir n'ont aucun rapport avec ce qu'il appelle le réel. Le fait d'avoir véritablement vu et perçu la chose, d'être avec son corps – c'est pour ça que je soulignais que l'imaginaire avait une importance – sur l'Acropole, et non pas simplement de lire un livre dans lequel il y a l'Acropole, c'est très différent ; y être à un moment donné, qui se déroule, à moins qu'on soit foudroyé par Jupiter et qu'on n'en sorte pas mais, en général, on en sort. Le corps bouge. Le corps s'en va.

C'est ce qui va lui arriver d'ailleurs, il va s'en aller, mais il dit : « J'ai eu ou aurais pu avoir un instant ce sentiment à l'Acropole : *ce que je vois là n'est pas réel*⁸ ». Autrement dit, ce que je vois là ne correspond pas à ce qu'est

⁶ Freud S., « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », *op. cit.*, p. 226.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

l'Acropole qui n'est qu'un mot et un savoir, un mot qui fait partie d'un savoir qui m'a été transmis en Allemagne ou en Autriche. Cette expérience souligne la différence entre la réalité subjective et le réel ; et c'est intéressant de voir que c'est à l'œuvre dans un texte de Freud déjà. Quand il dit « ce que je vois là n'est pas réel », il dit exactement le contraire de ce que dit Lacan quand il parle du réel. Il l'aborde négativement, précisément parce que ce qu'il voit là est réel et que c'est en décalage par rapport à la réalité de l'Acropole qui, pour lui, n'est qu'un savoir et un discours.

Une poussée irréaliste

La formation de l'inconscient que Freud produit à ce moment-là pour rendre compte du processus dont je viens de parler, c'est donc le sentiment d'inquiétante étrangeté. Il y a d'autres textes dans lesquels il aborde cela. Notamment il y en a un⁹ où il raconte qu'il se promène dans une ville italienne et il fait des tours comme ça. Il se perd et il revient toujours à la même place. *Revenir toujours à la même place*, c'est l'une des définitions du réel, mais ce n'est pas n'importe quel quartier. C'est le quartier des prostituées. À trois reprises, il retombe au même endroit. Il est vrai que la répétition d'un symptôme ou d'un acte manqué est quand-même le signal qu'il se passe là quelque chose qui a trait au réel. Un réel avec lequel on a affaire, que cette répétition fait apparaître, un réel là où il y a seulement une réalité.

La réalité pour Freud, c'est de se balader dans Rome, mais le réel qui lui apparaît par ce symptôme de revenir toujours à la même place, c'est quand-même le sexe. On ne peut pas dire que c'était un habitué des prostituées. Il avait une libido organisée familialement, ce qui n'exclut pas le réel non plus d'ailleurs.

Quand il parle de ces sentiments d'étrangeté, il dit que ce « sont des phénomènes bizarres et encore bien peu compris¹⁰ ». Il y a un intérêt pour l'analyste. Le sentiment d'étrangeté, c'est pour ça que j'ai pris le mot en Allemand – c'est une bonne traduction, je ne critique pas la traduction – mais ce n'est pas une catégorie ; et les deux catégories qui sont en jeu, c'est le refoulement d'un côté et la forclusion de l'autre.

⁹ Freud S., *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard Folio, 1985, p. 239-240.

¹⁰ Freud S., « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », *op. cit.*, p. 226.

Ce serait un refoulement tellement fort qu'il toucherait le réel ; il a une touche de ce qui se déploie totalement dans la forclusion et, en même temps, il est quelque chose qui insiste et par conséquent renvoie à la pulsion. Qu'est-ce qui insiste ? C'est la puissance de la pulsion et aussi la puissance du désir. C'est ça qui insiste et nous pousse à toujours commettre les mêmes erreurs. À ne pas faire notre deuil de quelque chose que l'on n'aura jamais. Cette espèce de poussée irréaliste qui est à l'œuvre dans le désir, c'est là qu'elle apparaît. L'inquiétante étrangeté, d'une certaine manière, est une preuve de l'existence d'un désir.

La clé de l'histoire

Dans le texte de Freud, l'Acropole précisément est fondamentale par rapport à l'organisation du désir freudien. Le mot clé de la fin du texte, est donné lorsqu'il évoque Napoléon : « Ce jour-là, sur l'Acropole, j'aurais pu dire à mon frère "Te souviens-tu de notre jeunesse ? Tous les jours nous faisons le même chemin pour aller au lycée, [c'est là qu'il a appris ce que c'était que l'Acropole] le dimanche nous allions sur le Prater ou dans un coin de campagne que nous connaissions déjà si bien, et maintenant nous sommes à Athènes, nous voilà sur l'Acropole ! Comme nous avons fait du chemin !" S'il est permis de comparer de si petites choses avec des événements infiniment plus grands, Napoléon 1^{er}, le jour de son couronnement à Notre-Dame, ne s'est-il pas tourné vers l'un de ses frères – je crois que c'était Joseph, l'aîné – en disant : "que dirait *Monsieur notre père* [c'est en français dans le texte de Freud] s'il pouvait être ici maintenant ?"¹¹ ».

Apparaît la clé de l'Acropole qui est la fonction paternelle. Il poursuit : « si nous nous demandons pourquoi nous nous étions gâché dès Trieste le plaisir d'aller à Athènes¹² », soit : interdit Athènes, dès Trieste ; et il donne une explication de la mauvaise humeur : aller à Athènes revenait précisément à dépasser le père. « Il faut admettre qu'un sentiment de culpabilité reste attaché à la satisfaction d'avoir si bien fait son chemin : il y a là depuis toujours quelque chose d'injuste et d'interdit. Cela s'explique par la critique de l'enfant à l'endroit

¹¹ Freud S., « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », *op. cit.*, p. 229.

¹² *Ibid.*

de son père, par le mépris qui a remplacé l'ancienne surestimation infantile de sa personne¹³ ».

Tout cela parle du rapport de Freud à son père, parce que nous avons tous vécu un rapport différent à notre père. Il y a des pères qui ne sont pas du tout critiqués par leur enfant. On voit bien que Freud, comme Alexandre le Grand et comme quelques autres, était du côté de sa maman, pas de son papa. C'est-à-dire que la critique du père est d'emblée présente. « Tout se passe comme si le principal dans le succès, [dans tout succès !] était d'aller plus loin que le père, et comme s'il était toujours interdit que le père fût surpassé ». Alors il ajoute, comme il dit, un facteur particulier, à ces motivations générales, c'est-à-dire ses motivations structurales du rapport du garçon à son père : « c'est que les thèmes d'Athènes et de l'Acropole contiennent en eux-mêmes une allusion à la supériorité des fils ». Il poursuit : « Notre père avait été négociant, il n'avait pas fait d'études secondaires, Athènes ne signifiait pas grand-chose pour lui. Ainsi, ce qui nous empêchait de jouir de notre voyage, était un sentiment de *piété*¹⁴ ».

De la piété

À chaque fois que je lis ça, je fais un lapsus de lecture : pitié.

Fondamentalement, je ne crois pas que ce qui les empêchait de jouir de leur voyage était le sentiment de piété. Je crois plutôt que ce qui les empêchait dans leur voyage, c'est d'être mis face à la supériorité des fils. Si on a de la piété par rapport aux pères, alors c'est sans doute qu'on les respecte de manière très forte, en sachant que précisément, on les a dépassés. Le terme de piété fait partie du vocabulaire religieux et, dans le rapport à Dieu, avoir de la piété, c'est respecter Dieu et le considérer comme beaucoup plus fort que nous. Or là, c'est exactement l'inverse que dit Freud. La piété est le sentiment qui contient une allusion à la supériorité des fils, alors que ça devrait être une allusion, au contraire, à la supériorité des pères. Parce que Freud n'avait jamais eu l'idée de la supériorité de son père, jamais.

C'est assez intéressant de voir comment, finalement dans la théorisation de Freud, quelque chose autour de la fonction paternelle reste définitivement obscur, et que son auto-analyse ne lui a pas permis de mettre en question. Ni

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Freud S., « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », *op. cit.*, pp. 229-230.

de repérer qu'il y a peut-être une ambivalence extrêmement grande à l'égard du père. Il dit d'ailleurs, « notre père avait été négociant, il n'avait pas fait d'études secondaires ». Donc ce qui définit le père c'est le moins : moins d'études, moins de savoir, négociant. À la limite, quand on sait que, dans le milieu dans lequel vivait le père de Freud, être négociant, c'était quand même beaucoup mieux que d'être intellectuel et d'ailleurs aujourd'hui ça peut être encore le cas. Si ce qu'on veut faire c'est du commerce, on peut faire autre chose que des études humanistes et universitaires. On a donc affaire là à quelqu'un qui est du côté d'une survalorisation du savoir par opposition aux biens. Le savoir est un bien. C'est *le* bien. C'est un autre élément, différent de l'allusion à la supériorité des fils, c'est l'allusion du complexe de supériorité qu'avait Freud par rapport à son père. Je vais m'arrêter là-dessus en ce qui concerne Freud et reprendre sur le terme que j'ai écrit en allemand et que j'ai tant de mal à prononcer.

Le sentiment d'étrangeté

Entfremdungsgefühl, comment préciser ça ? C'est, comme il le définit à ce moment-là, dans ce texte, un refus de la réalité, un refus de croire, qui maintient dans une certaine incertitude, une incrédulité. Cela nous renvoie à la différence entre la névrose et la psychose. Ce sentiment d'étrangeté est certes un refus de la réalité, mais ça n'est pas du même ordre que la forclusion psychotique. L'incrédulité implique qu'il y a quand-même de la croyance, on est dans le domaine de la croyance et pas dans le domaine de l'hallucination et du retour du réel. Il y a déjà de la perte qui s'est opérée.

Dans *Le Séminaire*¹⁵ de Lacan, lors d'une séance où il fait référence à *Hamlet*, il y a une toute petite annotation que je trouve très éclairante sur la différence entre névrose et psychose. Il fait l'opposition entre le deuil et la forclusion.

Le deuil, il le définit comme un trou dans le réel¹⁶, et il explique que toutes les cérémonies, tous les mausolées, sont autant de moyens symboliques de border ce réel qui est la mort et la disparition qu'on traite quand on est un être parlant, tandis que, au contraire, dans la forclusion et dans l'hallucination, c'est du réel qui fait trou dans le symbolique. Donc c'est l'inverse. Du côté du deuil,

¹⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière/Le Champ freudien, 2013.

¹⁶ *Ibid.*, p. 397.

vous avez un trou réel qui est bordé par le symbolique ; dans le cas de l'hallucination, vous avez au contraire quelque chose qui appartient au registre d'une phrase, d'un mot, mais qui fait irruption, qui vient trouver le symbolique¹⁷. Alors le sentiment d'étrangeté, on va le ranger à côté de la castration et de la forclusion, comme quelque chose qui se situe du côté de la négation, d'une incapacité, d'une indécision d'y croire. Ce que l'on pourrait peut-être définir comme un phénomène de dépersonnalisation et qui est présent dans les expressions françaises qu'utilise Freud, les phénomènes de « *fausse reconnaissance, déjà vu, déjà raconté*¹⁸ ». Cela renvoie en général à la dépersonnalisation telle que la définit l'inquiétante étrangeté. On ne sait pas où on l'a vu, on est incapable de le situer précisément dans une chaîne, mais c'est déjà vu. Ce n'est pas déjà vu au sens de ce qui passe dans le regard, ou la vision, ce qui est accentué dans l'expression qui vaut en anglais comme en français. En français, c'est une expression clé justement de l'ordre d'un malaise, de l'inquiétante étrangeté.

La fonction paternelle

Donc, pour résumer et en finir là-dessus : temps un, mauvaise humeur ; temps deux, passage à l'acte ; temps trois, inquiétante étrangeté se différenciant de la forclusion par rapport à l'Acropole ; et puis temps quatre, cela devient un acte. Cela devient sur l'Acropole un acte : il est capable de parler du rapport au père et de dire la supériorité du fils qu'il est, avec ce mot de « *piété* », qui est d'ailleurs en italique dans le texte. Ce mot traduit selon moi la profonde impiété de Freud par rapport au père, l'opposition très sérieuse que Freud a par rapport au père.

Vous savez qu'il n'était pas croyant du tout, qu'il n'allait jamais à la synagogue, que les dieux ça ne lui disait pas grand-chose.

Dans la deuxième période de son enseignement, Lacan produit la métaphore paternelle, grâce au modèle de la métaphore et, finalement, c'est lui qui rétablit l'importance du Père dans la psychanalyse, beaucoup plus que Freud.

¹⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le Désir et son interprétation*, op. cit. « Le deuil, qui est une perte véritable, intolérable à l'être humain, provoque pour lui un trou dans le réel. La relation dont il s'agit est l'inverse de celle que je promeus devant vous sous le nom de *Verwerfung* quand je vous dis que ce qui est rejeté dans le symbolique réapparaît dans le réel. », *ibid.*

¹⁸ Freud S., « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », op. cit., p. 227.

Si je faisais aujourd'hui une thèse sur Freud, j'essaierais de démontrer comment, systématiquement, il descend le père, comment, à chaque fois, c'est le fils qui gagne sur le père. Mais que, du côté de la métaphore, ce qui est en acte dans la métaphore paternelle, c'est le désir de la mère. Le désir de la mère au-delà de l'enfant – parce que ce n'est pas le désir de l'enfant dans l'écriture de la métaphore paternelle – mais tout ce qu'elle désire qui n'est pas l'enfant et quand, par hasard, c'est l'enfant, ce sont des catastrophes assurées. Donc le désir de la mère, en tant que fonction chez Lacan, donne beaucoup plus d'importance dans la création de la fonction paternelle que ne le fait Freud. Au fond, la deuxième période de l'enseignement de Lacan est une période beaucoup plus « Nom-du-Père » et, grâce au fait de réduire le père à un Nom et non pas à une figure d'autorité, il parvient à avoir une toute autre vision du père que Freud.

Amour, haine et ignorance

Revenons aux affects. La piété est quand-même plutôt un affect, l'autorité, la rivalité, sont aussi des affects. Donc au-delà du mécanisme structural, il y a les affects. Finalement, ils ne sont pas énormément travaillés en psychanalyse. Un affect, ça fait qu'on est affecté, ça modifie notre regard, notre disponibilité, etc., la bonne et la mauvaise humeur. Il y a sans doute un lien à faire. Lacan parle de « trois passions fondamentales¹⁹ », l'amour, la haine et l'ignorance qui est, elle aussi, du côté des affects.

Dans *Le Séminaire XX*, si je ne me trompe pas, Lacan commence autour de cette idée, mon *je n'en veux rien savoir* est très différent du vôtre²⁰ ; autrement dit, il fait de l'ignorance, du « je n'en veux rien savoir », un affect différent suivant les sujets, mais qui est valable pour tous les sujets.

Lacan précise²¹, à la jonction entre l'imaginaire et le symbolique, une cassure, une ligne d'arête : il affirme que c'est ça l'amour. Il définit trois formes de cassure : avec le réel en ce qui concerne l'amour. En ce qui concerne la haine,

¹⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, pp. 297-298.

²⁰ Cf., « s'il est vrai qu'à votre égard je ne puis être ici qu'en position d'analysant de mon *je n'en veux rien savoir*, d'ici que vous atteigniez le même il y aura une paye. » Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 9.

²¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 298.

c'est la cassure avec le symbolique, et d'ailleurs il va jusqu'à dire que toute haine est une haine du symbolique, de la dimension même du symbolique. Ce n'est pas complètement faux quand on a en tête ce qu'il s'est passé avec Hitler, on ne peut pas dire que c'était le roi du symbolique.

L'amour, c'est une cassure avec le réel, ça prend en compte l'imaginaire et le symbolique mais pas le réel ; la haine, c'est le symbolique qui s'isole ; et l'ignorance, c'est l'affect qui se dégage quand le symbolique et le réel se détachent de l'imaginaire.

L'ignorance

Qu'est-ce que recouvrirait l'ignorance ? Bien sûr, cela peut être l'ignorance du savoir, de l'amoncellement des savoirs, mais en fait ce n'est pas ça que Lacan souligne parce que, sinon, il ne l'aurait pas liée au symbolique. Ce serait donc une tentative de faire un lien direct entre le symbolique et le réel. Fondamentalement, je pense que l'ignorance dont parle Lacan n'est pas l'ignorance quant au savoir – du reste on peut tenter, comme je viens de le faire à la minute, d'en donner une interprétation – mais on s'aperçoit que ça ne tient pas.

La véritable ignorance dont il s'agit, c'est l'ignorance de l'inconscient. Qu'est-ce que l'inconscient ? C'est le désir. C'est le désir en tant qu'inconscient. Le désir, ce n'est pas : *j'ai envie d'une tarte à la crème !*

Une intervenante — " C'est le désir aussi, s'il y a des fraises !"

Marie-Hélène Brousse — Ah oui, mais il y a "fraise", ce n'est pas la même chose. C'est vrai, vous avez raison, mais c'est énigmatique. On ignore ce que ça veut dire. C'est juste un nom du désir. Et d'une certaine façon, c'est un rêve, un trognon de rêve²² de sa petite fille Anna, rapporté par Freud. C'est quand même une science du côté de l'énigme et de l'ignorance. Pourquoi ? Est-ce lié à la matérialité du mot, en allemand ? Est-ce lié à un souvenir qu'elle a eu, à une espèce d'assignation pour une image rencontrée ? Est-ce lié à la rareté des fraises dans le milieu où elle est ? On ne sait pas, le texte de Freud n'en dit pas tellement plus, on a cet élément comme ça, qui s'impose comme un réel.

²² Freud S., *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 120.

Je fais donc l'hypothèse que l'ignorance est liée au désir. On ne connaît jamais, dans la vie quotidienne, la raison fondamentale pour laquelle on désire telle chose et pas telle autre.

Prenons l'exemple du vêtement, c'est important, n'est-ce pas ? Il n'y a qu'à vous regarder, chacun d'entre nous s'est habillé, il vaut mieux d'ailleurs, parce que sinon c'est un peu menaçant. Je me souviens qu'à une période de ma vie, j'étais une très jeune femme, et tout d'un coup, je voulais un manteau de vison, (un vison italien !) Comme je gagnais déjà bien ma vie, je me suis acheté un trois-quarts de vison. J'ai le vison. Je ne l'ai jamais mis. Si, une fois. Je m'en suis débarrassée le plus vite possible. Le désir de vison n'avait rien à voir avec le vison. C'est très clair, il avait à voir avec tout à fait autre chose, je ne sais pas, la place sociale, l'argent. Je n'avais pas du tout de problème avec le sort des petits animaux ; en plus le vison c'est très méchant ! Je n'ai pas de malveillance particulière envers le règne animal mais je fais partie des gens qui consomment de la viande. Aujourd'hui, il y a un certain nombre de courants qui vont dans le sens de : "Faut pas manger ... quelque chose". Pourquoi pas ? Les interdits alimentaires, c'est tout à fait intéressant. Qu'est-ce que dit l'interdit ? Moins on veut manger de viande plus on est susceptible d'être agressif à l'égard des animaux, probablement.

Donc l'ignorance fondamentale, ce n'est pas vers le savoir qu'il faut l'envisager. C'est par rapport au désir. Ignorer la cause de son désir, voilà le *summum* de son ignorance et je crois que c'est pour ça que Lacan dit : "votre ignorance n'a rien à voir avec la mienne". Parce qu'effectivement on a tous une cause du désir, singulière.

La haine

Que dire de la haine ? Nous l'avons vu, la haine recherche l'exclusion du symbolique, de la parole comme du langage. Évidemment, ça fait penser à la paranoïa où la haine est extrêmement présente. La haine élève l'autre imaginaire à la dimension du réel. Autrement dit, ce qui tombe dans la haine, c'est la dimension du grand Autre comme symbolique.

Une passion qui a beaucoup été utilisée en littérature, c'est la vengeance. En 2024 est sorti *Le comte de Monte Cristo*²³ dont il y a eu d'ailleurs de

²³ *Le Comte de Monte Cristo*, film français écrit et réalisé par Alexandre de La Patellière et Matthieu Delaporte

nombreuses versions cinématographiques ; la dernière étant, à mon avis, assez mauvaise. L'histoire de Monte-Cristo se cristallise autour d'une vengeance. Qu'est-ce que la passion de la vengeance ? Elle mobilise un affect qui est la haine. La vengeance élève le réel de la haine à l'imaginaire, elle imaginise ce qui de la haine est réel. Ça raconte une histoire où la haine est enveloppée dans des significations, dans de petits autres – si je ne me trompe pas, dans Monte-Cristo, il y en a trois.

L'amour

Dans *Le Séminaire* inédit, *Les non-dupes errent*, Lacan²⁴ met l'amour courtois du côté imaginaire et, du côté symbolique, l'amour mystique, l'amour divin. On peut ranger l'extase mystique du côté de l'amour divin et donc d'un amour dont l'objet est le symbolique, est l'Autre du symbolique. J'ai travaillé un an – en visio malheureusement – avec Laura Sokolowski sur les mystiques, et notamment sur Sainte Thérèse d'Avila. On trouve chez elle des descriptions de ce qu'elle appelle ses transverbérations qui relèvent du pur masochisme, une pénétration par Dieu de tout son corps ; ce qui ne l'empêchait pas, par ailleurs, d'être extrêmement efficace pour obtenir ce qu'elle voulait. Elle avait ses extases mais elle était tout à fait présente dans le lien social, du côté de l'autorité ; c'est-à-dire comme on l'a vu, du côté de la fonction paternelle, puisqu'elle a créé des ordres religieux, qu'elle est allée voir le pape, qu'elle a obtenu beaucoup de choses pour ses œuvres et qu'elle a été très vite sanctifiée.

L'amour divin, mystique, ne s'oppose ni au lien imaginaire avec l'autre, ni au réel des objets. Ce qui définit l'amour, c'est un désir inconscient, le désir de faire Un, entre ce grand Autre et soi ; donc de faire tomber le mur entre vérité et savoir. Ce que Lacan dit, et je pense que c'est très juste, très justement souligné et observé, c'est que l'amour ça demande encore et encore. C'est pour ça que *Le Séminaire Encore* est intitulé ainsi. Ce n'est jamais assez, ça ne s'arrête jamais.

Je me demandais comment envisager dans la série de l'amour la question du transfert, puisque le transfert c'est de l'amour. Ça peut être de la haine aussi, mais c'est quand même plutôt de l'amour, pas forcément pour l'analyste

²⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXI, *Les non-dupes errent*, leçon du 18 décembre 1973, inédit.

d'ailleurs, pour autre chose. De quelle sorte d'amour est fait le transfert ? C'est un amour de l'énigme du désir. Et la force qui pousserait à faire du savoir et du désir Un à partir de deux, ce qui est impossible, implique le rejet de l'ignorance qui est un élément qui tient, lui, au réel. L'amour ne tient pas au réel. L'amour tient à l'imaginaire et au symbolique en tant qu'ils sont isolés du lien au réel. Donc il y a l'amour imaginaire, l'amour symbolique, c'est pour ça que j'évoque les mystiques, et pour les deux cas, il y a quand même la présence du corps même si dans l'amour courtois c'est une présence qui vaut pour une absence : il n'y aura pas de confrontation, ce sera indéfiniment repoussé.

Donc ce qui construit le lien entre l'imaginaire et le symbolique dans l'amour, c'est le désir de faire Un, là où il y a deux. Ça amène nécessairement à l'impossible, qui est précisément ce qui alimente le désir. Dès qu'un désir devient vraiment possible, il perd sa valeur, il perd sa puissance. Un désir qui reste insatisfait garde une puissance constante.

Voilà ce que je voulais dire, j'avais encore envisagé deux, trois petites choses, mais j'ai plutôt envie de discuter avec vous.

Marie-Claude Pezron-Forestier

L'humeur dépressive

« La tristesse par exemple, on la qualifie de dépression, à lui donner l'âme pour support [...] Mais ça n'est pas un état d'âme, c'est simplement une faute morale, comme s'exprime DANTE, voire SPINOZA : un péché, ce qui veut dire une lâcheté morale, qui ne se situe en dernier ressort que de la pensée, soit du devoir de « bien dire » ou de « s'y retrouver » dans l'inconscient, dans la structure.

À l'opposé de la tristesse, ce qu'il y a c'est le « gay sçavoir ¹ », lequel est lui une vertu². » – Jacques Lacan, « Télévision » (1974).

« Moi, je voudrais maintenant parler des choses qui me restent, faire mes adieux, finir de mourir³. » – Samuel Beckett, *Molloy*.

« Je mourrais aujourd'hui même, si je voulais, rien qu'en poussant un peu, si je pouvais vouloir, si je voulais, si je pouvais pousser. Mais autant me laisser mourir, sans brusquer les choses⁴. » – Samuel, Beckett, *Malone meurt*.

Dans la clinique, nous rencontrons des sujets que la vie désespère, en pleurs, tristes, ralentis, le désir éteint. D'autres, sur le versant de la psychose, se montrent dévastés, leur corps tient difficilement, ils apparaissent ravalés du côté de l'objet déchet. De ces humeurs dépressives, j'ai interrogé dans mon argument la fonction de défense. J'ai saisi ce fil comme un pousse à l'élaboration pour construire le propos que je vais exposer aujourd'hui, avant de vous présenter trois cas cliniques assez démonstratifs de cet abord de l'humeur dépressive, intitulés ainsi : Pia, « En vie près d'un gisant » ; Ava, « Je suis celle qui se sent vivante » ; et Axelle, « Inaperçu(e) ».

¹ Rabelais F., *Gargantua*, chapitre x.

² Lacan J., « Télévision », (1974), *Autres Écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, pp. 525-526.

³ Beckett S., *Molloy*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1952/1982, p. 7.

⁴ Beckett S., *Malone meurt*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1951/2004, p. 7.

Défense contre le réel

Bien que dans mon argument j'aie précisé "défense contre le réel", ce signifiant "défense" s'est, dans l'après-coup, associé pour moi à l'*ego psychology*, dont la pratique consiste en l'analyse des défenses dans l'*hic et nunc* de la séance, ce qui ramène le dispositif analytique à une interprétation d'ego à ego⁵ (de l'ego du psychologue à l'ego du patient). Cette orientation du travail occulte la première topique freudienne et la dimension inconsciente pour viser, à l'issue de l'expérience, la construction d'un moi fort, idéalement adapté à l'*American Way of Life*.

Dans mon argument, il s'agit bien sûr d'une autre conception de la défense. Lacan nous le savons s'est résolument écarté de la psychologie de l'ego pour inaugurer l'avènement du sujet, dont Jacques-Alain Miller nous indique que : « Loin d'être une fonction de synthèse [comme le moi des ego-psychologues], ce sujet, qui était le trait distinctif de ceux qui pensaient répondre à *être lacanien*, était vide, et même, plus précisément, ne recevait de valeur que comme une variable, dont la valeur est à chaque fois déterminée par la chaîne signifiante qui le commande⁶ ». C'est effectivement la parole qui nous octroie notre peu d'être, à travers les attributs que nous nous reconnaissons ou qui ont été plaqués sur nous dès l'enfance. Et si au début de son enseignement, Lacan met essentiellement l'accent sur la dimension imaginaire dont tous les éléments sont à verser au registre symbolique, quand il créera la catégorie du réel et que le sujet coexistera avec le parlêtre et son corps jouissant, les défenses en question seront des défenses contre le réel, contre le risque d'une émergence pulsionnelle in-symbolisable.

Ainsi le parlêtre, au fil de la cure, s'exercera à un bien lire son texte analysant pour, dans un bien-dire⁷, concilier signifiant et jouissance⁸, jusqu'à parvenir à

⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, (1953-54), Paris, Le Seuil, 1975, p. 43.

⁶ Miller J.-A., « Qu'est-ce qu'être lacanien ? », *Quarto*, n°74, École de la Cause freudienne, Sept, 2001, p. 8.

⁷ Miller J.-A., « Les affects et l'angoisse dans l'expérience psychanalytique », (1986), *La Cause du désir*, n°93, Paris, Navarin Éditeur, 2016, p. 125, « Le bien-dire est l'accord du signifiant et de la jouissance et de leur mise en résonance. L'éthique du bien dire consiste à cerner, à serrer, dans le savoir, ce qui ne peut pas se dire. », p. 126.

⁸ Miller J.-A., « Les affect et l'angoisse dans l'expérience analytique », *op. cit.*, p. 111. « C'est à la condition du gay sçavoir que le signifiant se réconcilie avec la jouissance – ce que Lacan

l'éthique de ce bien dire, soit à serrer ce qui ne peut se dire et qui relève du réel.

La dépression, un affect !

Lacan évoque la dépression dans son texte « Télévision ». Il y vient à propos de la question des affects qu'on lui reproche de négliger. Il réfute cette critique et indique sa conceptualisation des affects. Pour l'abord de ceux-ci, nulle autre voie que d'en passer par le corps lequel est affecté par la structure, soit par le langage. Je le cite :

« Pour l'abord [des affects, il faut] en passer par ce corps, que je dis, n'être affecté que par la structure⁹ ».

« Ainsi, l'affect vient-il à un corps dont le propre serait d'habiter le langage, [...] l'affect, dis-je, de ne pas trouver de logement, pas de son goût tout au moins. On appelle ça la morosité, la mauvaise humeur aussi bien. Est-ce un péché, est-ce un grain de folie, ou une vraie touche du réel ?¹⁰ ».

La dépression relève pour Lacan de la catégorie des affects, tout comme la morosité, la tristesse et l'ennui, l'enthousiasme, etc. Le corps est donc concerné au premier chef, mais non pas en tant que lieu de décharge d'une tension à évacuer. Il est affecté par la structure, ce qui signifie que le signifiant, le refoulement, l'inconscient y sont impliqués au titre de cette structure.

Jacques-Alain Miller, dans son texte « Les affects dans l'expérience analytique », reprend ce point de l'enseignement de Lacan. Il rappelle que l'affect n'est pas à confondre avec l'émotion, ni même avec le "senti-ment" que Lacan réfère au rapport du moi au monde, aux réactions vitales du moi face aux événements de la réalité.

L'affect, lui, tient au rapport du sujet au signifiant, cela « veut dire que le sujet est affecté dans ses rapports à l'Autre ». Jacques-Alain Miller souligne d'ailleurs ce que Lacan rappelle dans « Télévision » : quand il s'agit d'affect, l'inconscient est de la partie, et à cet égard Lacan est en accord avec Freud. Mais finalement qu'est-ce que l'affect ? Ce qui le constitue en tant que tel, c'est que le signifiant le représentant a été refoulé. Conséquemment, le quota

appelle la jouissance du déchiffrement. [...] La joie lacanienne, elle, est relative au savoir, elle consiste à faire sa place à la jouissance dans l'exercice du savoir. »

⁹ Lacan J., « Télévision », *op. cit.*, p. 525.

¹⁰ *Ibid.*, p. 527.

d'énergie libidinale qui l'accompagnait initialement n'est plus lié, mais désarrimé. C'est l'énergie privée de ses amarres signifiantes qui constitue à proprement parler l'affect. Cette énergie errante "autrifie" le corps, elle rend le corps "Autre". L'affect n'est pas du réel mais, sans liaisons signifiantes, il « touche au réel¹¹ ». Le corps est concerné en tant que substance jouissante, affecté par le biais du refoulement signifiant qui libère la pulsion. De plus, l'énergie libidinale à la dérive se fixe parfois à un nouveau signifiant lequel, de ce fait, dévoile l'émergence de la vérité. Les fictions de l'histoire d'un sujet sont ainsi construites sur des fixions trompeuses. L'Autre du langage ne peut garantir la vérité, selon le célèbre aphorisme : pas d'Autre de l'Autre. Les vérités trompeuses créent ainsi des versions fictionnelles toujours renouvelables, et un sujet trop avide de sens pourrait s'aventurer d'interprétation en interprétation vers une analyse infinie, sans les coupures de son analyste.

Cette phrase découverte dans le livre de Philippe De Georges, *La foliosophie de Lacan*, concernant le tout dernier enseignement de Lacan, condense très bien ce point de la psychanalyse contemporaine. Si « L'interprétation est "une pratique particulièrement conne, qui ramène la débilité", dans le tout dernier enseignement », Philippe De Georges signale que « l'interprétation est ramenée à l'acte de la coupure » et que « les processus [sont englobés] aux défenses contre le réel¹² ».

Car Lacan, à la fin de son enseignement, parlera des affects autrement. L'affect alors coupé de l'Autre, sera ce qui réitère hors sens, sans rimes ni raison, en suscitant des événements de corps lesquels, contrairement aux événements de discours, ne s'analysent pas mais se cernent.

Quant à la psychose, l'affect y surgira comme phénomène de corps provoquant de la perplexité.

C'est donc notre corps qui est affecté, assailli d'affects, et quel que soit le moment de l'enseignement de Lacan, dans la mesure où l'affect touche au réel, cela met en question l'accès à la dimension symbolique de la vérité laquelle s'avère trompeuse ou impossible.

Il ex-siste néanmoins, selon Lacan, un affect qui ne trompe pas et il y consacra un *Séminaire* entier en 1962-63.

¹¹ Miller J.-A., « Les affect dans l'expérience analytique » (1986), *op. cit.*, p. 111.

¹² De Georges Ph., *La foliosophie de Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2025, p. 21.

L'affect qui ne trompe pas

Cet affect unique qui ne trompe pas, c'est l'angoisse. Pourquoi Lacan le conceptualise-t-il ainsi ?

Dans *Le Séminaire, L'angoisse*, Lacan construit son objet α . L'objet α est en lien avec la pulsion, il s'apparente aux objets partiels freudiens. Dans ses premiers *Séminaires*, nous l'avons dit, Lacan avait occulté la pulsion au profit des dimensions Symbolique et Imaginaire. Elle ne réapparaît qu'à partir du *Séminaire VII* où, en la nommant *Das Ding* à la suite de Freud, Lacan la réintroduit sous forme d'une massivité réelle, dont le sujet se défend grâce aux barrières du beau, du bien et du vrai, à ne pas franchir sous peine de rencontrer la béance au cœur de l'être et d'y affronter une mort symbolique.

Dans *Le Séminaire X*, les objets sont des objets bouts de corps, des objets cessibles que le sujet cède sous l'effet de l'angoisse. Le Freud d'*Inhibition, symptôme et angoisse*¹³, considérait que l'exigence pulsionnelle faisait surgir l'angoisse, laquelle provoquait le refoulement¹⁴.

Chez Lacan, la poussée pulsionnelle génère aussi l'angoisse mais cette dernière produit la séparation des objets α . Cela a pour effet de fragmenter *Das Ding*, et de faire advenir chez le sujet la possibilité du désir. Par le biais d'un artifice imaginaire, ce dernier place les objets α au champ de l'Autre, il entre ainsi dans le circuit de la demande et s'anime du désir qui y excède.

L'objet α est donc noué à l'angoisse et au désir. Il cause le désir d'aller retrouver ces objets chus puis déplacés chez l'Autre, mais aux abords de l'objet α , l'angoisse apparaît immanquablement. Ces objets coupés du corps, séparés du sujet, doivent demeurer irrémédiablement perdus sous peine d'induire l'angoisse ou de créer un éprouvé d'étrangeté. Dans le creux laissé, se substituent des objets du monde qui apportent un plus-de-jouir et servent ainsi à la jouissance du parlêtre.

L'angoisse est donc cet affect qui ne ment pas, puisqu'il surgit à cause d'un trop de présence de l'objet α , ce qui fait dire à Lacan – contrairement à Freud – qu'elle n'est pas sans objet.

¹³ Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse*, (1926), Paris, PUF, 1951.

¹⁴ *Ibid.*, « Ici, c'est l'angoisse qui produit le refoulement et non pas, comme je l'ai pensé jadis, le refoulement qui produit l'angoisse. », p. 27 ; « L'attitude angoissée du moi est le fait initial, et c'est ce qui amène le refoulement. Jamais l'angoisse ne naît de la libido refoulée. », p. 28.

L'humeur dépressive : fuite devant la vie ou fuite de vie

Quand la libido, pour parler en termes freudiens, investit un objet, c'est que d'une façon ou d'une autre il est propice à se faire chasuble de l'objet α .

La chasuble, soit l'image $i(\alpha)$, habille cet objet α que le symbolique n'a pu évacuer de sa charge réelle. L'objet α est, à cet égard, le reste de l'opération de signifiantisation produite par le langage, il se déduit logiquement du ratage de la prise du signifiant sur la totalité de la jouissance et s'avère, dans cette perspective, pure consistance logique, indexée d'une lettre "a".

Si certains accidents de l'existence impliquent la perte d'objets visés et investis (qu'il soit un partenaire, un proche, un travail, un bien, un idéal, etc.), une telle perte peut-elle s'élaborer grâce à un travail de deuil – dont Jacques-Alain Miller dit qu'il correspond à « un carnaval imaginaire et narcissique¹⁵ » – ou plongera-t-elle le parlêtre dans un trou où il peut s'anéantir sans retour, à l'instar du mélancolique ?

La perte implique un deuil qui consiste en une sorte de revue des liens imaginaires et symboliques à l'objet perdu réellement. Durant cette opération, le sujet procède à des élaborations afin de préserver des éléments signifiants qui s'inscriront dans son rapport à l'Autre.

Alors, de quoi s'agit-il quand ce travail ne parvient pas à s'accomplir, dans le cas d'une fixation prolongée à un affect de tristesse ou d'une impossibilité de séparation d'avec l'objet perdu ? La vie du parlêtre se pare de ce fait de la tonalité de l'humeur dépressive. Le désir s'éteint, la vie ralentit ou bien pire, certains parlêtres se réduisent au déchet indigne de vivre. Comment opérer pour que, justement, le corps éprouve à nouveau le sentiment de la vie ou encore l'élan qui propulse le parlêtre dans le mouvement de la vie ?

La lâcheté morale, c'est ainsi que Lacan désigne l'état de torpeur, d'inertie, que révèle la dépression. Nous pouvons affirmer que le parlêtre fait en cette occasion le choix de la jouissance qui ne consent pas au désir. J.-A. Miller ajoute que pour sa part : « Il y a [...] une antinomie, une béance entre jouissance et désir. La jouissance, [...], a comme lieu le corps propre, alors que le désir est en relation à l'Autre¹⁶ ».

¹⁵ Miller J.-A., « Introduction à la lecture du séminaire *L'angoisse* de Jacques Lacan » (2004), *La cause Freudienne*, n°59, Paris, l'École de la Cause freudienne, 2005, p. 99.

¹⁶ Miller J.-A., « Introduction à la lecture du séminaire *L'angoisse* de Jacques Lacan », *op. cit.*, p. 76.

Le parlêtre se replie donc dans le lieu de la jouissance du corps et s'abstrait de la relation à l'Autre. Il se centre sur son narcissisme, faute de s'atteler à la recherche des signifiants-maîtres qui indexent son mal-être, sa colère, son désespoir d'avoir perdu son objet, mais surtout de découvrir les mots qui vont lui permettre de se détacher de l'objet disparu pour, plus tard, pouvoir en investir d'autres. Ces affects dépressifs correspondent à une immersion dans une jouissance peu entamable. Peut-on envisager que le parlêtre en use comme défense contre le réel, comme une mise sous protection afin d'éviter, dans un refus de séparation, la rencontre avec l'angoisse de perte ? Le parlêtre reste ainsi en-deçà de l'affect qui ne trompe pas. Il s'abstient d'un bien dire son mal-heur, d'un dire qui "touche" à son être d'objet lâché, car la perte d'un objet précieux implique forcément cet éprouvé d'être laissé tomber par l'Autre. C'est au prix d'un bien-dire, que se jouera pour lui l'issue de son expérience douloureuse, le dégagement du trop d'imaginaire qui entoure la perte et l'englué dans une inhibition invalidante. Il s'agit au bout du trajet de cerner le point d'impossible à dire, le hors sens, et d'arrêter sa fuite devant la vie pour se ré-orienter de la cause de son désir.

Jean-Pierre Deffieux dans son livre, *La clinique du présent avec Jacques Lacan* écrit : « On ne peut comprendre cette opération du deuil qu'en distinguant [...] deux statuts de l'objet a , son statut d'objet perdu freudien et son statut d'objet cause du désir. Dans le deuil, le lien à l'objet perdu est maintenu par l'effort d'idéalisation de l'objet. Le désir ne se maintient que dans l'idéalisation de l'objet perdu. Lorsque le deuil est accompli, l'objet retrouve sa fonction de cause du désir¹⁷ ». C'est à quoi l'analyste semblant d'objet peut amener le travail de parole de l'analysant. Le cas clinique d'Axelle traitera cette question de la re-vivification du désir.

Dans la mélancolie – ou la psychose ordinaire construite sur un fond mélancolique – la perte conduit trop près d'un trou que l'image n'écrante pas. Le risque revient à ce que le parlêtre puisse traverser sa propre image et se précipiter en tant qu'objet déchet dans ce trou où son être indigne disparaîtrait. D'être lâché par l'Autre, il se laisse lui-même tomber et devient l'objet perdu.

¹⁷ Deffieux J.-P., *La clinique du présent avec Jacques Lacan*, Paris, le champ freudien éditeur, 2024, p. 99.

Comme le dit Freud, « l'ombre de l'objet tomb[e] ainsi sur le moi¹⁸ » et engloutit le moi, soit l'image du parlêtre. Se révèle alors sa dimension d'objet α , d'objet du monde obscur, rejeté hors de la scène.

À cet égard, il est essentiel de repérer par quoi la valence d'indignité s'est trouvée masquée jusque-là. Quelle solution le parlêtre mélancolique avait-il inventée pour tenir malgré cette pente toujours susceptible d'affleurer. S'agissait-il d'une simple compensation ou d'une suppléance ? En quoi la perte a-t-elle mis à mal le nouage non borroméen qui avait convenu jusqu'à cet événement ? Comment, dès lors, border l'envahissement de jouissance en passe de submerger le parlêtre et de l'entraîner vers des actes insensés ? C'est ce que les cas cliniques de Pia et Ava nous permettront d'approcher. L'une et l'autre découvrent en effet, avec beaucoup de courage, des solutions qui les prémunissent de l'identification à l'objet déchet.

Cas cliniques (non publiés).

¹⁸ Freud S., « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, coll. folio essais, 1968, p. 156.

Jacques Ruff

Le souffle

Introduction

Merci pour cette invitation qui du fait des circonstances dans laquelle elle est venue m'a permis, en lien avec ce thème, de revenir sur un point que je venais, une semaine avant, d'exposer rapidement. Cette nouvelle invitation venait en fait déranger, effacer un temps de pause, un sentiment de souffler un peu, de reprendre mon souffle. L'irruption de cette demande produisit d'abord une défense. Je proposais à François de reprendre mon titre et le texte que j'avais déjà fait. Devant son insistance amicale à me remettre dans l'actualité de cette invitation, j'ai consenti à le lâcher. Mon texte portait donc une date "d'expiration" et chutait comme un déchet, un déjà dit du pas précédent. Sans doute un effet de "désêtre", un étrange vide du fait d'être démuné, de n'avoir rien à dire se manifestait en moi. La nuit portant conseil, au réveil, ce titre « le souffle » s'était imposé, soutenu par cette citation de Lacan. Un consentement à m'avancer, faire face à ce vide, ressuscitait l'élan d'un désir de dire. Des énoncés commençaient à me venir à l'esprit. Il y avait aussi, sur le moment, comme sous l'effet d'une injonction surmoïque à répondre, un emballement jouissif des idées qui me venaient, avec la sensation d'un souffle affecté, palpitant, précipité, épuisant. Cette jouissance à trouver des idées pour arriver à satisfaire à cette demande passait par la variété des humeurs, scandées par le battement entre la jubilation des idées et la déception du ratage du fait qu'aucune n'était satisfaisante et conclusive pour réduire le trou ouvert par l'intrusion du désir au-delà de cette demande. La prison du fantasme imposait donc bien sa logique. Puis brusquement, après une pause, une mise en ordre des idées, un plan a apaisé cette agitation. Le souffle d'un vouloir dire déterminé s'était imposé à moi et me tenait au corps.

Rien de neuf dans ce que je viens de dire. Pourtant, chaque fois, l'étonnement devant la réitération de cet éprouvé « au joint le plus intime du sentiment de la vie », entre souffle et pensées du corps parlant. Mais comme le précise Lacan, ce n'est en effet pas de l'ordre d'un souvenir ; c'est le constat d'« une

jointure immémoriale¹ » du langage et du corps. C'est de l'*Unerkannt*, de la résonance d'une « basse continue » – comme le dit Jacques de Bourbon Busset – qui accompagne toutes les mélodies des moments où l'on répondra à la rencontre d'une invitation. C'est le moment où l'on s'expose, où on est à nouveau à découvert. Après coup je ne peux qu'en sourire, comme le prouve cette mise en scène introductive un peu sarcastique.

Le souffle, s'il n'est pas un concept analytique, est par contre un signifiant maître de la culture asiatique. D'où l'importance pour Lacan de cette rencontre dans les années 70 avec Cheng, qui ne peut que lui rappeler cette autre dans sa jeunesse durant la guerre avec son « bon maître Demieville », spécialiste du chan. C'est lui qui lui a fait découvrir Lin-tsi, Tchouang-tseu, et lire le « Miroir spirituel² ». Il faut se rappeler qu'il avait, le 13 juin 1945, réussi son examen pour accéder au grade de diplômé de l'École des Langues orientales avec la note de 14/20. Or il se trouve que c'est dans ces années avec Cheng, en 1972, que Demieville fait une nouvelle édition des *Entretiens de Lin-tsi* qu'il avait édité en 1947. Du coup, on comprend cette remarque de Lacan déjà en 1971 : « Je me suis aperçu d'une chose, c'est que peut-être, je ne suis lacanien que parce j'ai fait du chinois autrefois³ ». Et c'est sans doute du fait que le réel est du chinois, au sens d'une écriture poétique qui manie puissamment l'équivoque.

Il est temps de passer au plan des idées qui me sont venues. La première. L'annonciation chrétienne qui peut servir de référence à l'impact que produit le surgissement d'une invitation.

I. Au joint le plus intime de l'Annonciation

Ce que je viens de dire n'est pas sans faire écho au travail qui avait été fait, dix ans avant *Variétés de l'humeur*⁴, lors du *Conciliabule d'Angers* en 1996 et qui avait pour titre *Effet de surprise dans les psychoses*. Jacques-Alain Miller

¹ Lacan J., « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 392.

² Charraud N., « Lacan et le bouddhisme chan », *La Cause du Désir*, n°79, p. 125, & Lacan J., *Écrits*, 1966, p. 188.

³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, le 20 janvier 1971, Paris, Seuil, 2007, p. 36.

⁴ Miller J.-A., *Variétés de l'humeur*, travaux du Colloque UFORCA 2007, La bibliothèque lacanienne 1, Navarin, Paris, 2008.

avait pris pour titre de son Ouverture : « De la surprise à l'énigme », et pour la clôture : « Vide et certitude » où il avait pris pour référence l'Annonciation chrétienne⁵.

Il s'agissait de bien dire le littoral de jouissance produit par l'impact originaire sur le corps du malentendu – traumatique-*troumatique*, transclinique – de "l'annonciation" des paroles de ceux qui nous ont accueillis et rendu insidieusement visite en nous venant à l'esprit. C'est "l'instant de voir" et de sentir ce joint du sentiment de la vie, avant que "le temps de comprendre" par des paroles vienne l'effacer. Cet instant ne donne pas une identité, un sexe. C'est l'impact de la jouissance comme telle.

De ce point de vue, l'Annonciation et le cri de Munch sont les deux faces qui font signe du joint au plus intime du sentiment de la vie. Soit l'Autre vient percuter le souffle, soit le souffle par son cri fait appel à l'Autre. C'est le moment où le "souffle devient signe"⁶, pour reprendre le titre d'un livre de Cheng sur lequel nous reviendrons.

Reprenons donc l'annonciation. L'irruption intrusive⁷ de l'Ange, qui s'adresse à Marie accompagné par la colombe du Saint-Esprit et la figure cachée de Dieu, est illustrée dans différentes peintures. Cette irruption produit des effets qui vont de l'effroi au consentement. L'important est de distinguer deux temps marqués par deux questions.

La première question, du premier temps, est : *qu'est-ce que c'est ? Que suis-je ?* C'est l'énigme de la jouissance.

Puis, dans le deuxième temps, c'est la transformation de cette énigme en question du désir de l'Autre : *Que veux-tu ? Qui suis-je ?* En répondant : "je suis la servante du seigneur", son consentement calme et masque le temps précédent.

Reprenons la démonstration de Jacques-Alain Miller. Le vide énigmatique de la signification, issu de cette rencontre contingente de la présence de l'Ange, introduit non sans angoisse d'abord une coupure, une éclipse du symbolique et l'imaginaire constitutif du sens. Le *Que suis-je* de ce vide énigmatique de la

⁵ *Le Conciliabule d'Angers - Effets de surprise dans les psychoses*, 1997, Agalma, Le Seuil, pp. 230.

⁶ Cheng F., *Et le souffle devient signe*, L'iconoclaste, Paris, 2001.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 378.

jouissance se transforme en *Qui suis-je* et produit une suite de métamorphoses. Il se transforme en certitude de la demande de l'Autre, puis en certitude du manque dans l'Autre – qui devient un trou qui aspire et transforme celui ou celle qui a été choisi dans cette rencontre, en objet qui doit combler ce manque de l'autre. Et donc au final : *Que suis-je donc ? Quel petit α suis-je là pour lui, si c'est à moi de le satisfaire ? Et c'est là que je deviens énigmatique à moi-même. Je suis moi-même ce signifiant énigmatique*. L'angoisse vient bien du « sentiment qui surgit de ce soupçon qui nous vient de nous réduire à notre corps⁸ ».

Ce qui est primordial, c'est l'instance d'un signifiant corrélé à un vide énigmatique de la signification. Cette zone d'intersection, au joint donc le plus intime entre énigme et sens, est là où les variétés de l'humeur se forment. D'où deux mouvements possibles : soit du côté de l'ex-sitence⁹, soit du côté du sens. Du côté de l'ex-sistence, c'est la rencontre contingente pas sans angoisse d'un corps pulsionnel, d'une pulsion acéphale, comme « l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire¹⁰ ». De l'autre, c'est une construction secondaire, celle d'une élucubration, d'une intentionnalité pour ne rien vouloir savoir et ne rien vouloir éprouver de ce trou.

Au final, Jacques-Alain Miller revient sur l'objet α que l'on est finalement à l'issue de cette rencontre. Je soulignerai l'équivoque et la complexité de cette lettre α , qui écrit le littoral de l'éprouvé. Elle est d'une part la première lettre de l'alphabet, mais aussi une lettre pour inscrire la négation. Cette lettre est donc un *Janus*, un joint, qui inscrit les variations de l'humeur. Elle inscrit le vide énigme et le recouvre, comme dans le fantasme, en étant bouche-trou de la castration et du manque dans l'Autre. Cette lettre α est associée à une flèche qui dit le sens, mais comporte aussi trois dimensions : A du symbolique, $i(\alpha)$ de l'imaginaire, et α de l'objet pulsionnel. Par la suite, ce α sera au centre du nœud comme trou « certes complexe et tourbillonnaire¹¹ ».

⁸ Lacan J., *La troisième*, Rome, 1974, Navarin, p. 40.

⁹ Miller J.-A., « L'ex-sistence », *La Cause du Désir*, n°50, 2001, p. 14.

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le Sinthome*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 2005, p. 17.

¹¹ Lacan J., clôture des journées des cartels de l'École freudienne de Paris, avril 1976, *Lettres de l'École freudienne*, n°18, p. 267.

Pour finir, rappelons que dans *Le Séminaire I*, Lacan faisait déjà la distinction¹² dans le langage entre signe et signifiant, par la distinction entre *nomen* et *verbum*. *Nomen* implique l'accord, le pacte, la reconnaissance. *Verbum* était, par sa dimension phonétique¹³, le souffle qui frappe l'oreille. Le Verbe a donc une dimension matérielle en « congruence¹⁴ » avec le réel, soit avec le sentiment de la vie. Le Verbe se fait donc bien chair. Lacan jouera d'ailleurs sur le terme de « motérialité » pour se faire entendre. Il avait déjà dit, dans « Radiophonie » en 1970, que la langue est un organe qui s'incorpore. « Le premier corps fait le second de s'y incorporer¹⁵ ».

Revenons-en maintenant au souffle, avec le témoignage d'un A.E. Avançons jusqu'à dire que ce lien entre le souffle et le réel de ce joint au plus intime, a fini en occident par être plus *Unerkannt* qu'en Asie. Et c'est sans doute par la rencontre dans sa jeunesse avec son « bon Maître Demieville » qui lui aura fait entendre, par l'enseignement de Lin-tsi et Tchouang-tseu, cette référence primordiale du souffle pour le parlêtre.

II. Le témoignage d'un Analyste de l'École : Mauricio Tarrab¹⁶

Il avait pu, grâce à l'achat du livre de Cheng *Le souffle devient signe*, réveiller un souvenir qui précipita la construction de la logique du fantasme. Remarquons d'abord que le titre de son témoignage d'A.E n'est pas tout à fait le même que celui de Cheng. C'est : « Et le souffle s'est fait signe ». La nuance du "se faire" indique en effet le pulsionnel, la boucle d'un retournement qui – comme on va le voir – est un concept également important en chine. Pour Tarrab, le souffle est le signe d'une jouissance qu'il a pu transformer. En effet son père, dans son enfance, a failli mourir d'une maladie pulmonaire. Pour récupérer l'usage de ses poumons, il devait gonfler de son souffle la chambre à air d'un ballon de football. Tarrab était donc le souffle qui faisait

¹² Lacan J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 281.

¹³ *Ibid.*, p. 308

¹⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, 1976-77, *Ornicar ?*, n°12-13, p. 17.

¹⁵ Lacan J., « Radiophonie », *Scilicet*, n°2-3, p. 61.

¹⁶ Tarrab M., « Et le souffle s'est fait signe », *La Cause freudienne*, n°64, Navarin, 2006, p. 127.

défaut au Père. Respirer, souffler dans le trou de l'Autre, était la matrice du fantasme qu'il a pu construire.

Rappelons en effet que le fantasme n'est pas de l'ordre d'une remémoration. C'est de l'ordre d'une construction logique, qui permet de formuler l'axiome qui soutient les formations symptomatiques du sujet. La fonction du fantasme est de masquer la rencontre du réel redouté, celui du non-rapport sexuel. D'où la traversée du fantasme comme on dit, marquée comme le souligne Lacan par des affects « plutôt maniaco-dépressif[s]¹⁷ ». Soit. Mais ce moment n'est pourtant pas encore à la « jointure immémoriale » du sentiment de la vie, comme on va le voir.

Il va falloir à Tarrab la rencontre de l'imprévu d'une dernière séance d'analyse, qui condense comme souvent toutes les autres¹⁸. Cette dernière séance vient après trois années où il a pourtant pu mettre à l'épreuve une certitude subjective acquise. Il fait partie d'un cartel de la passe et ne se précipite pas immédiatement dans la procédure de la passe. Or, la perspective de la mise en présence prochaine des corps, le sien et celui de son psychanalyste, va réactiver les symptômes d'une suffocation, d'un manque d'air et de l'angoisse. Il a du coup le sentiment accablant que ça ne se terminera donc jamais : répétition sans fin, analyse infinie. Le fantasme, qu'il avait pourtant construit dans sa cure, se réveille à nouveau du seul fait d'avoir à parler, d'avoir donc un corps et son souffle. Le sujet est donc activé, divisé par l'objet voix mis dans l'Autre. L'inconscient transférentiel réactive la construction de son fantasme : être le souffle de l'Autre, du père ou du psychanalyste en place de père.

Mais dans la salle d'attente, il lui vient cette réflexion « Si j'étouffe c'est que l'air peut me manquer à moi, c'est alors me retrouver hors du régime d'être le souffle de l'Autre ». Il en parle d'entrée à l'analyste qui lui répond : « Et alors, quoi d'autre ? ». La séance est courte. Surpris, ils se séparent en riant. Pas de rendez-vous à venir. C'est la fin de l'analyse. Il dira par la suite que ce moment n'était pas de l'ordre d'un retour du refoulé, mais d'un « événement

¹⁷ Cf., Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, p. 487 ; la « position dépressive » in « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Autres Écrits*, p. 255 ; ou encore « l'enthousiasme », in « Note italienne », 1974, *Autres Écrits*, p. 309.

¹⁸ Tarrab M., « Et le souffle s'est fait signe », *La cause freudienne*, n°64, Navarin, 2006, pp. 134-35.

de corps qui devient – formule paradoxale – un phénomène élémentaire [...] qui ne peut pas s'interpréter mais se lire¹⁹ ».

Avant, dit-il, il ne voulait pas de pause, de coupure, de béance dans l'adresse à l'Autre. Il parlait à perdre haleine. Il pensait que l'Autre le voulait. En fait c'est lui qui se satisfaisait, se retenait à l'Autre pour le faire exister. Bon travailleur, homme prévenant. Du coup, après cet événement, lui et l'autre ne font plus, comme avant, un seul souffle, ni une seule voix. « Il s'agit de ce qui reste, de l'envers de la trame, un intervalle dans la respiration, une pause, un silence, une inspiration. Ne pas se précipiter à combler le trou qui est dans l'Autre. Cela laisse ouverte une autre relation avec la contingence » dit-il. Il est « un peu plus dépris de l'Autre, des autres, du partenaire ». Ce « un peu plus » indique que ce n'est pas de l'ordre de la guérison, mais un repère pragmatique. Il parle d'une « disponibilité libidinale inconnue jusque-là ». Il prend la parole autrement et dira à la fin de son texte, reprenant le titre de Cheng, « le souffle devint signe [...] la réduction laisse un fonctionnement qui me fait constater, c'est ce que je peux dire pour l'instant, que je ne gonfle plus la baudruche du Nom du Père », fût-elle l'École comme figure du père.

Le titre du témoignage d'un autre A.E, B. Porcheret²⁰, aborde aussi ce point : « Du cri au souffle ou l'addiction au sinthome ». Même si le cri produit le silence, on reste encore dans ce joint à l'objet voix qui masque le trou dans l'Autre et soutient son existence. Du coup, comme il le rappelle, on oublie que « le cri réquisitionne le souffle. Sans souffle, pas de cri. Sans souffle, pas de vie ». Il s'agit donc bien, comme nous le verrons avec Cheng et Lacan, de revenir au souffle comme signe, "au joint le plus intime du sentiment de la vie", toujours trop rapidement pris comme intentionnel en versant vers l'appel d'un signifiant et au maintien de l'existence de l'Autre. C'est donc bien la différence entre la passe par le fantasme – qui est « une formation imaginaire de la

¹⁹ Tarrab M., « Interprétation », *Les psychoses ordinaires et les autres sous transfert*, Collection rue Huysmans, 2018, p. 189.

²⁰ Porcheret B., « Du cri au souffle ou l'addiction au sinthome », *La Cause du désir*, n°88, octobre 2014, p. 79.

pulsion²¹ » produisant ces effets d'humeur dont on a parlé – avec l'outrepasse du sinthome²², « production réelle de la pulsion²³ ».

Pour donner une illustration de cette dernière, on pourrait peut-être en trouver déjà le témoignage dans ces propos de Lacan en 1967 : « Chacun sait que je suis gai, gamin même on dit : je m'amuse [...] C'est vrai. Je ne suis pas triste. Ou plutôt exactement, je n'ai qu'une seule tristesse, dans ce qui m'a été tracé de carrière, c'est qu'il y a de moins en moins de personnes à qui je puisse dire les raisons de ma gaieté, quand j'en ai²⁴ ».

« J'ai toujours 5 ans !²⁵ » disait-il, selon les souvenirs que Jacques-Alain Miller rapportait au *Figaro* en 2001.

C'est donc le moment d'aborder, et ceci grâce à Lacan, ce que la Chine et le Japon nous apprennent quant au souffle pour nous orienter en psychanalyse.

III. Le souffle comme joint le plus intime du sentiment de la vie

1) Cheng : le souffle médian

a) Son livre : *Et le souffle devient signe*.

C'est un livre de ses calligraphies. La calligraphie comme discipline fut une ascèse qui lui a sauvé la vie, dit-il. Il rappelle d'une part que pour un Chinois le « papier est un espace vital²⁶ » et que l'écriture n'est pas qu'un « support de la langue parlée²⁷ ». « Un trait n'est pas une simple ligne, il dit, il est l'incarnation même du Souffle²⁸ ». L'homme et l'univers procèdent du même

²¹ Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne. L'être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, cours du 6 avril, inédit.

²² Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne III. Un effort de poésie », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, leçons des 14 et 21 mai 2003 – soit les premières et deuxième leçons de la partie intitulée « Religion, psychanalyse », texte et notes établis par Catherine Bonningue.

²³ Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne. L'être et l'Un », *op. cit.*

²⁴ Lacan J., « Allocution sur les psychoses de l'enfant », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 363.

²⁵ Interview de Miller J.-A., par Favereau E., « Le beau-père, dans le souvenir de Jacques-Alain Miller. Il disait j'ai toujours 5 ans », *Libération*, édition du 13 avril 2001.

²⁶ Cheng F., *Et le souffle devient signe*, *op. cit.*, p. 8.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* p. 20.

principe. C'est une création, transformation continue nommée Tao : la Voie. Ce Tao engendre l'Un du souffle primordial, qui engendre le deux, lui-même engendrant le trois. L'essentiel est un système ternaire fait de la combinaison des Souffles vitaux, dans l'ordre, Yin-Yang et d'un troisième appelé vide médian né des deux qui permettent à ces deux de se dépasser²⁹. Ce vide médian n'est donc pas un manque, mais la poussée d'un souffle créateur à l'œuvre dans toutes les choses, qui les fait sans cesse en devenir³⁰. D'où l'importance dans les peintures chinoises « montagne et eau³¹ », comme chez Shitao, de la fluidité de l'eau qui naît entre les deux. L'eau du fleuve s'évapore dans le ciel en nuage, figuration du vide médian, et retombe en pluie sur la montagne en alimentant les sources des cascades qui vont retourner alimenter les eaux du fleuve. C'est le retournement, le mouvement circulaire itératif où s'opère cette transformation permanente.

Insistons encore sur le fait que cette écriture calligraphique n'est pas celle d'un sujet mais d'un corps parlant, du rapport corporel de cette écriture avec le souffle. « Le souffle part du diaphragme pour aller jusqu'à la main puis jusqu'à la pointe du pinceau en passant par l'épaule, le bras, la pointe le poignet [...] en réalité, tout se joue à partir des pieds : lorsque la partie inférieure du corps est ferme, la partie supérieure est libérée. La respiration accompagne alors le trait de bout en bout³² », et ceci dans un « abandon confiant³³ ». C'est d'ailleurs sa dernière phrase. « L'abandon au Souffle est une longue patience : plus je vieillis, plus je me sens prêt à vivre³⁴ ». Cet abandon dans l'expiration, dans l'équivoque, le japonais, pour écrire respiration, le fait entendre en écrivant d'abord l'idéogramme de l'expiration puis celui de l'inspiration.

b) *Le livre du vide médian*

Après ses calligraphies, *Le livre du vide médian*³⁵, 8 ans après, témoigne de son souffle poétique. Il insiste à nouveau sur l'« entre deux³⁶ »,

²⁹ Cheng F., *Et le souffle devient signe*, op. cit., p. 56.

³⁰ *Ibid.*, p. 66.

³¹ *Ibid.*, pp. 78-84.

³² *Ibid.*, pp. 21-22.

³³ *Ibid.*, p. 35.

³⁴ *Ibid.*, p. 125.

³⁵ Cheng F., *Le livre du vide médian*, Albin Michel, 2009.

³⁶ *Ibid.*, pp. 16, 19, 21.

« l'interstice³⁷, » les « jointures intervalles³⁸ » d'où se produit le « surgissement », le « jaillissement » créateur « inattendu³⁹ » du « souffle inouï [...] pur souffle du oui⁴⁰ ».

Cheng rappelle à ce moment ce que fut l'expérience de J. Boehme, mystique rhénan du XVII^e siècle⁴¹. Cette référence est surprenante car elle nous rappelle que Lacan fit, en 1929, en référence à J. Boehme qu'il lisait à cette époque, un sonnet intitulé « Hiatus irrationalis ». Or, dans *Le Séminaire I*, on trouve un écho discret à cette référence, du fait qu'il commente un distique d'Angelus Silesius qui était disciple de J. Boehme.

Pour finir, on pourrait rapprocher de ce ternaire taoïste non seulement la formule du "joint au plus intime du sentiment de la vie", mais aussi ce terme d'extimité qui s'entend dans la formulation de St Augustin « Dieu plus intime que l'intime de moi-même⁴² ».

2) Lacan, Cheng, Millot.

On peut déjà commencer à entendre quelque chose de ces références dans ce dont Catherine Millot fut le témoin : une pratique de l'immobilité.

"L'après-midi, il s'installait dans l'atelier, assis à la grande table à tréteaux qui faisait face à la baie vitrée. Il y restait des heures, dans une immobilité complète, à l'exception des mouvements de sa main sur la page. Cette immobilité m'impressionnait beaucoup [...] Ajoutée à son silence, elle instaurait dans la maison comme un vide central autour duquel nous gravitions⁴³ ». « C'était comme avoir un roc à ses côtés. Si Lacan en mouvement, Lacan le béliet, était impressionnant, le Lacan immobile l'était tout autant. C'était une immobilité totale, inébranlable, l'autre face du caractère décidé de son rapport au monde⁴⁴ ».

De quoi s'agit-il ?

³⁷ Cheng F., *Le livre du vide médian*, op. cit., pp. 17, 24, 41.

³⁸ *Ibid.*, p. 84.

³⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

⁴² Augustin d'Hippone, saint, 354-430, *Les Confessions*, Livre III, p. 53, 3, 6, 11 : « Tu autem eras interior intimo meo ».

⁴³ Millot C., *La vie avec Lacan*, collection L'Infini, Gallimard, p. 25.

⁴⁴ *Ibid.*

Cette présence immobile (Socrate) est son savoir-y-faire⁴⁵ avec ce vide médian, au joint le plus intime du sentiment de la vie, qui est entre le vide et le bélier. C'est sa pratique de la coupure – comme dans la séance où « le corps est dans l'affaire⁴⁶ ».

En fait, Lacan pouvait le faire entendre avec les mêmes détails qu'indique C. Millot et ceci en 1966, avant sa conférence à Baltimore⁴⁷. Il aurait demandé qu'on déplace une table dans sa chambre d'hôtel et qu'on l'installe devant la fenêtre pour qu'il puisse préparer sa conférence. Il avait donc besoin de ce temps d'une assise immobile, avec une table devant le cadre d'une fenêtre. Il se soutenait de la présence de ce vide, de ce trou que constitue le cadre de la fenêtre « que nous constituons nous même en ouvrant les yeux », comme le commente Jacques-Alain Miller, pour observer attentivement le bélier pensant qui allait parler lors de sa conférence. « L'inconscient, dit-il, c'est une pensée avec des mots, avec des pensées qui échappent à votre vigilance, avec votre état d'attention ». Et d'ajouter : « La question de la vigilance est importante. C'est comme si un démon jouait à un jeu avec votre attention ». Il y a donc bien un vide médian entre cette immobilité attentive et ces pensées où il peut, comme le formule Jacques-Alain Miller, « se reconnaître comme sujet de la pulsion » et voir ce dont il jouit en : « en faisant le tour dans un sempiternel échec ». D'un côté ce trou vide qu'il est, mais aussi de l'autre côté, cette boucle pulsionnelle du sujet qu'il est où il jouit par l'objet α mis dans l'Autre. Et de conclure. « L'inconscient, c'est Baltimore au petit matin ».

Cheng avait d'ailleurs repéré cette pratique du vide médian chez Lacan. « Il ne négligeait jamais de traquer, ce qui était entre les mots, entre les lignes »⁴⁸. Il soulignait ce détail qui nous ramène au souffle. « Près de lui, je ressentais physiquement la puissance de son cerveau, transformé en une machine à penser qui tournait à plein régime vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Je connaissais aussi de lui, ponctuant ses cogitations, cette suite de soupirs plaintifs qui venait de temps à autre, telle une soupape de sûreté, atténuer un

⁴⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, 1976-77, *Ornicar ?*, n° 12/13, p. 7, Q. 77, r.

⁴⁶ Miller J.-A., « En deçà de l'inconscient », *La Cause du Désir*, n° 91, p. 103.

⁴⁷ Lacan J., « De la structure comme immixtion d'une altérité préalable à un sujet quelconque, Conférence à Baltimore, 1966 », *La Cause du désir*, n° 94, septembre 2016, p. 10.

⁴⁸ Cheng F., « Le sourire de Jacques Lacan », *La Cause du Désir*, n° 79, p. 36 sq,

tant soit peu la tension qui l'habitait⁴⁹ ». Sa voix, dit-il, était « ponctuée de soupirs⁵⁰ ».

C'est ce que Lacan à nouveau fait entendre. Il rappelait en effet qu'il avait « comme discipline de ne jamais répéter la même chose⁵¹ ». Et il mettait cette discipline en lien avec le souffle : « Pour autant que je pourrai soutenir ce souffle, je vais essayer de vous dire quelques mots⁵² ».

Comment soutenir son souffle ? Par cette pratique. C'est en 1977, au moment de quitter Cheng avec qui il a eu de longs entretiens, qu'il en donne les précieux repères. Il s'adresse à lui qui a vécu l'exil. Vous saurez, dit-il, « transformer ces ruptures en Vide-médian agissant et relier votre présent à votre passé, l'Occident à l'Orient. Vous serez enfin – vous l'êtes déjà, je le sais – dans votre temps ». Et d'ajouter ces précisions : « Voyez-vous, notre métier est de démontrer l'impossibilité de vivre [...] Vous qui avez la sagesse de comprendre que le Vide est Souffle et que le Souffle est Métamorphose, vous n'aurez de cesse que vous n'ayez donné libre cours au Souffle qui vous reste⁵³ ».

Si c'est à partir de ruptures, cassures⁵⁴, que le vide médian se constitue, il faut donc repartir des formes (*morphé*) dans lesquelles elles se sont produites. Ces formes ne sont jamais que métamorphoses, c'est-à-dire des formations temporelles venues après coup (*méta*) du vide qui est souffle. Il faut donc, sans cesse, pour soutenir et reprendre son souffle, retourner à ce vide qui est souffle pour ne pas trop s'endormir dans les bras de Morphée en se faisant un film et se croyant en forme. Autrement dit : « Qu'on dise » une forme, « reste oublié » même effacé « derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend⁵⁵ » du vide qui est le souffle soutenant le corps parlant.

Soit, mais s'il avait comme discipline « de ne jamais répéter la même chose », il s'est pourtant souvent obstiné à faire entendre répétitivement ce point, sans doute parce que c'était quelque chose qui ne passait pas et ne passe peut-être toujours pas.

⁴⁹ Cheng F., « Le sourire de Jacques Lacan », *op. cit.*

⁵⁰ Miller J.-A., *Âne* n° 48, Octobre-Novembre 1991.

⁵¹ Lacan J., *Mon enseignement*, 1967, Lyon, Vinatier, p. 15.

⁵² Lacan J., *Je parle aux murs*, Novembre 1971, Paris, Seuil, 2005, p. 94.

⁵³ Cheng F. et Lacan J., *L'Âne* n° 4, Février-Mars 1982.

⁵⁴ Lacan J., *Mon enseignement*, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁵ Lacan J., « L'étourdit », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 1973, p. 449.

C'est sa rencontre avec Cheng dans les années 70 et son deuxième voyage au Japon⁵⁶ en 1971, qui le pousseront à reformuler cette orientation, à lui donner une nouvelle forme à partir de la pensée sino-japonaise. Soutenir le souffle implique en effet que quelque chose le porte, le tient par en dessous. Or c'est un classique de la pensée chinoise, qu'on a déjà entendu avec Cheng lorsqu'il parlait de la calligraphie : « tout se joue à partir des pieds ». Lacan, suite à ses études chinoises, ne pouvait pas ignorer cette formule de Tchouang Tseu « L'homme véritable respire avec ses talons, l'homme ordinaire respire avec sa gorge⁵⁷ ». On est bien sûr à côté de nos pompes, on perd pied. On a la tête dans les nuages et on a l'impression que l'Autre nous pompe l'air. Lacan tentera donc à nouveau de se faire entendre avec des énonciations assez énigmatiques : cette fois-ci aux pieds.

En 1974, il disait : « On s'imagine que la pensée se tient dans la cervelle [...] je suis sûr [...] que ça se tient dans les peauciers du front comme les hérissons ». Et d'ajouter : « Si vous pouvez penser avec les peauciers du front, vous pouvez aussi penser avec les pieds⁵⁸ ».

Le 22 octobre 1975, à Genève : « Les femmes ont inventé le langage [...] avec le serpent, elles parlent – c'est-à-dire avec le phallus [...] d'autant plus qu'alors pour elles, c'est hétéro [...] ». En effet : « le phallocentrisme est la meilleure garantie de la femme [...] La Vierge Marie avec son pied sur la tête du serpent, cela veut dire qu'elle s'en soutient⁵⁹ ». Si le refus de la féminité, pour les deux sexes, était pour Freud la butée caractérisant une analyse infinie, mettre au contraire son pied sur le phallus, qui n'est pas mettre son pied sur le signifiant d'un manque mais sur un manque de signifiant⁶⁰, donc d'un trou, d'un vide, serait donc un soutien à la féminité et une issue de la cure.

En effet, comme la science est un discours qui se veut universel, il faut que la psychanalyse soit un « poumon artificiel⁶¹ » pour soutenir la singularité du souffle créateur de chacun et rendre notre vie respirable.

⁵⁶ Charraud N., « Lacan et le bouddhisme chan », *op. cit.*

⁵⁷ Tchouang Tseu, « Tchi'an Zen », *Hermès*, n° 4, 1985, p. 356.

⁵⁸ Lacan J., *La troisième*, Rome, 1974, Navarin, p. 13.

⁵⁹ Lacan J., « Conférence à Genève sur le symptôme », *La Cause du Désir*, n° 95, Octobre 1975, p. 22.

⁶⁰ Ménard A., *Le symptôme*, Champ social, 2016, p. 130.

⁶¹ Lacan J., « Le jouir de l'être parlant s'articule », *La Cause freudienne*, n° 101, 1973, p. 13.

Il insiste à nouveau deux mois après, le 2 décembre 1975 : « Nous croyons penser avec notre cerveau. Moi, je pense avec mes pieds, c'est là seulement que je rencontre quelque chose de dur ; parfois, je pense avec les peauciers du front, quand je me cogne⁶² ». Le trou dans le symbolique est donc bien le réel contre quoi la tête se cogne, fait perdre pied et coupe le souffle.

Et le 11 mai 1976, ces derniers mots du *Séminaire* XXIII qui peuvent tenir lieu de conclusion : « On pense *contre* un signifiant. C'est le sens que j'ai donné au mot *l'appensée*. On s'appuie contre un signifiant pour penser⁶³ ».

Penser contre, c'est être attentif à un signifiant représentant un sujet pour un autre signifiant. C'est donc être contre, attentivement, tout contre le démon du sujet divisé pour pouvoir reprendre le souffle créateur de *l'appensée*.

Nous retrouvons donc notre distinction initiale entre d'un côté la certitude et le vide énigmatique du *Que suis-je* – avec l'appui ou l'assise où on pense avec ses pieds – et de l'autre, les métamorphoses propres au *Qui suis-je*, celle des peauciers du front, du démon qui prend la tête et s'agite à l'occasion de tous les Baltimore du moment.

En effet, comme on l'a dit, il y a eu l'intrusion de ce « milieu foncièrement Autre⁶⁴ » qu'est l'air que nous avons respiré à notre naissance. Mais il y a eu aussi cet événement de corps, où ce corps respirant a été impacté par l'intrusion hors-sens de la résonance de "l'air" qu'on nous a joué. Il a à ce moment incorporé la façon dont lui « a été instillé un mode de parler [...] marque du mode sous lequel les parents l'ont accepté⁶⁵ ». C'est par le ressenti de cet impact originel hors-sens, vide, de l'Un du souffle primordial, qu'un dire se métamorphosera itérativement dans des dits.

La vie est donc faite de ce mouvement itératif ou se joue en permanence naissance d'une forme et son abandon, sa mort, pour la création d'une suivante. Ce n'est donc pas seulement une question d'insatisfaction, de manque de sens. Ce lien permanent entre vie et mort, Lacan le faisait déjà bien entendre en 1960 en distinguant deux types de mort : « celle que porte

⁶² Lacan J., « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », Massachusetts Institut of technologie, *Scilicet*, n° 6 / 7, Seuil, 1976, p. 60.

⁶³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 155.

⁶⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 378.

⁶⁵ Lacan J., « Conférence à Genève sur le symptôme », *La Cause du Désir*, n° 95, *Virilités*, Paris, Navarin éditeur, avril 2017, p. 12.

la vie » et « celle qui la porte⁶⁶ ». Nous retrouvons l'indication de l'écriture japonaise de la respiration. Ce n'est qu'au bout d'une profonde « expiration » dans l'équivoque que peut jaillir la forme d'une nouvelle inspiration. Ajoutons pour finir cette remarque sarcastique de Lacan, rapprochant l'expiration de l'analité : « La parole s'apparie à l'excrément⁶⁷ », au point que « la névrose de transfert [...] vous réduit à chasser le patient en le priant d'aller doucement pour emmener ses mouches⁶⁸ » !!!

Conclusion

Il y a deux écritures pour soutenir cette voie du souffle : l'une, celle de Lacan, par la topologie des nœuds, l'autre par une formulation logique de Jacques-Alain Miller. Il indiquait en effet explicitement que cette voie du nœud était une topologie de la respiration. Lors de la séance du 15 décembre 1965 de son séminaire : *L'objet de la psychanalyse*, il se référait au tracé d'un cercle vide fait par un moine bouddhiste zen. Il signalait non seulement que cette calligraphie du cercle était en rapport avec une pratique de la respiration, mais faisait un rapprochement avec sa topologie comme respiration. « Si nous continuons à croire, dur comme fer, à nos trois dimensions dans lesquelles en effet nous avons bien des raisons de leur marquer de l'attachement, c'est parce que c'est là que nous respirons⁶⁹ ».

Lacan appelle sa voie des nœuds, cette écriture nodale, sa « flottaison⁷⁰ ».

« Je tiens à ça (imaginaire, symbolique, réel) comme on tient à trois petites cordes, qui sont les seuls qui me permettent ma flottaison⁷¹ ». La « flottaison » de cette Nef des fous que nous sommes, comporte en effet une ligne de flottaison distinguant deux jouissances émergées, celle du sens et celle –phallique – d'une autre immergée : une Jouissance Autre. Cette jouissance

⁶⁶ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, Paris, Seuil, p. 810.

⁶⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013, p. 454 ; *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, p. 346 ; Miller J.-A., « Le secret de Charlie », *Lacan Quotidien*, n° 457, 15 janvier 2015.

⁶⁸ Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », 1958, *Écrits*, Paris, Seuil, p. 627.

⁶⁹ Lacan J., *Mon enseignement*, *op. cit.*, p. 128.

⁷⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XIII, *L'objet de la psychanalyse*, leçon du 15 décembre 1965, inédit.

⁷¹ Lacan J., *Le triomphe de la religion*, Paris, Seuil, p. 101.

Autre, dite aussi Jouissance comme telle, est celle de la jouissance féminine hors symbolique, donc *appensée*, qui soutient la flottaison de tout corps embarqué dans le langage. Cette flottaison est donc bien en référence à la question de la "féminité" qui passe par l'ilot phallique avant de s'en passer. D'où cette formulation percutante de Lacan « On flotte de l'ilot phallique à ce qu'on s'y *retranche* de ce qui s'en *retranche*⁷² ». Et pourquoi pas celle moins chinoisée de Lao Tseu : « Connais la masculinité, mais préfère la féminité : tu seras le ravin du monde⁷³ ».

L'écriture logique de Jacques-Alain Miller rend lisible cette voie du souffle en distinguant l'hénologie et l'ontologie. Par son cercle "médian", équivoque entre un trou vide et le zéro, cercle et non poinçon comme pour le fantasme, il rend lisible le joint entre, d'un côté, le vide comme souffle, et les formes essoufflées de l'autre. La double barre en dessous du cercle évoque la coupure, le hiatus toujours à rappeler entre les deux. À mettre ce schéma à la verticale on retrouve la flottaison.

Ces deux écritures rendent lisible la pragmatique d'une « sagesse sinthomale⁷⁴ » qui permet de se débrouiller avec les dimensions toujours embrouillées de ce corps-là⁷⁵.

Fin du voyage et de ce qui m'était venu à l'esprit pour répondre à votre invitation.

Merci encore à l'agence François Bony qui m'a permis d'observer toutes ces constructions.

⁷² Lacan, J., « L'étourdit », *op. cit.*, p. 468.

⁷³ Charraud N., « Le saint chinois », *La Cause du Désir*, n° 68, p. 49.

⁷⁴ Miller J.-A., in Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *op. cit.*, p. 243.

⁷⁵ Lacan, Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, *op. cit.*, p. 7, Q 77.

Les Cahiers Cliniques de Nice

Publication de la Section Clinique de Nice

Dépôt légal Novembre 2025

Directeur de la publication

Jacques-Alain Miller

Responsable

François Bony

Rédaction, conception, mise en page

Nathalie Seban

En couverture : Rémy Lucaud, *La liberté guidant le peuple. Inspiration*, acrylique sur toile.