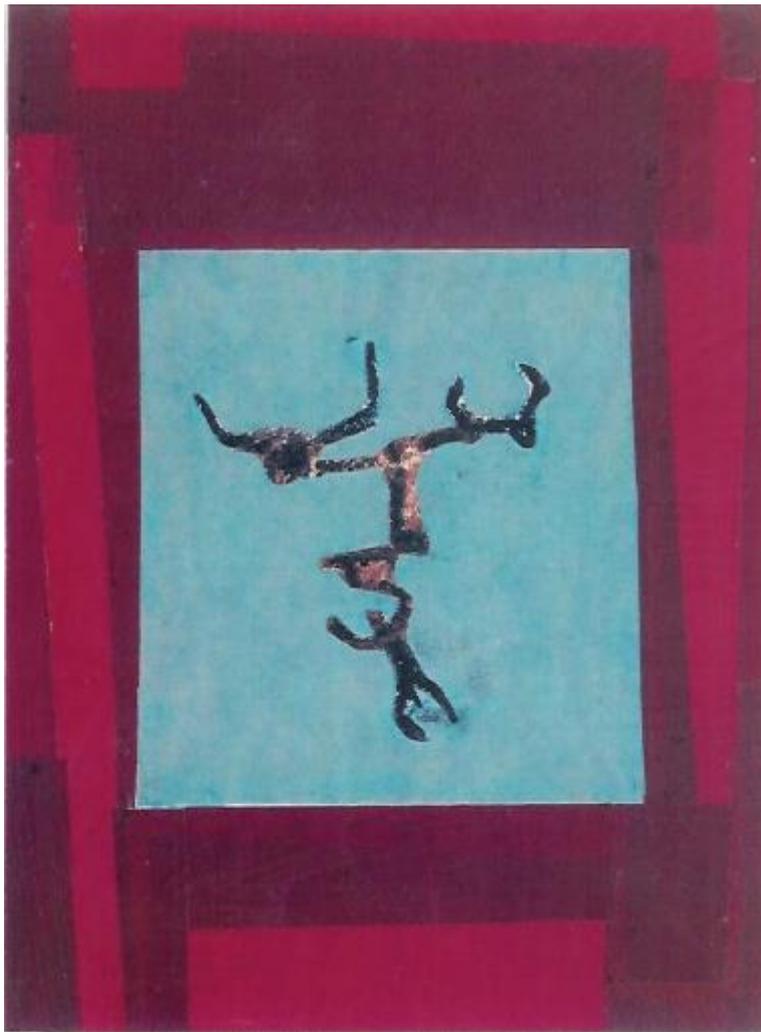


# Les Cahiers Cliniques de Nice

*Clinique du lien social*



N°4  
Février 2005



## Edito

Voici la quatrième livraison des Cahiers Cliniques de Nice.  
Elle accompagne la neuvième session de formation à la clinique psychanalytique que nous organisons.

Le premier numéro des Cahiers contenait un inédit de Lacan, *Le phénomène lacanien*. Cette conférence avait été faite à Nice, au Centre Universitaire Méditerranéen et nous avons pensé qu'il n'y aurait pas de meilleur signe du projet qui était le nôtre.

Le volume que vous tenez dans les mains contient pour l'essentiel les travaux de la session 2003-2004 qui portait sur la *clinique du lien social*. Vous y lirez aussi des textes du *Séminaire sur les psychoses* qui est notre module ouvert, fonctionnant pour la troisième année et visant à offrir une base de référence aux cliniciens.

La section clinique de Nice publie aussi les *Minutes du Cercle de Nice*. Son premier numéro, diffusé en décembre 2004, rassemble les recherches de notre cercle de recherche clinique sur *La séance avec le sujet psychotique*.

Ces documents sont distribués gratuitement aux participants inscrits à la Section clinique, et aux bibliothèques des autres Antennes, Collèges et Sections du Champ Freudien.

Sauf omission ou cas particulier, tous ces textes sont aussi consultables sur le site Internet de la Section.

Philippe de Georges  
14 janvier 2005

# Travaux sur le lien social

Philippe De Georges

## Masse(s) et Individu(s)

Pour commencer le séminaire théorique, nous avons proposé de partir d'un texte de Freud qui nous paraît le fondement nécessaire à l'abord de notre question. Ce texte c'est, *Psychologie des foules et analyse du moi*.

J'ai choisi pour cette année de faire l'inverse de ce que je fais d'habitude, puisqu'on travaillera *L'Envers de la Psychanalyse*<sup>1</sup> : en général, je commence par aborder le sujet par ses contours et ce n'est qu'à la fin de mon exposé que j'en viens aux thèses qui me paraissent essentielles. Là, je me suis imposé – on verra si c'est utile – de commencer par les thèses que je vais soutenir.

### Propositions

Voilà les thèses majeures sur lesquelles je vais me fonder :

- Premièrement, il y a chez Freud deux thèses essentielles concernant le lien social.

La première est une thèse explicite, qui apparaît dès le début de *Psychologie des foules*, et cette thèse est que ce qui organise le lien social, la psychologie collective, c'est la libido. C'est une thèse indépassable. Elle consiste à dire que le lien social, c'est la façon que chacun de nous a de traiter avec l'Autre, en même temps qu'il assure sa propre satisfaction pulsionnelle. En termes plus lacaniens : le lien social, c'est l'appareillage de la pulsion avec l'Autre. Voilà la première thèse freudienne.

- La deuxième, moins explicite et qui vient plutôt comme une conclusion, c'est que le lien social achoppe, bute, sur le roc de la pulsion de mort. Si vous avez lu *Psychologie des foules*, cette thèse y insiste, et elle est pratiquement la conclusion du deuxième ouvrage freudien que nous travaillerons le mois prochain, *Malaise dans la civilisation*. Freud y dit que la question est de savoir comment les sociétés à venir feront avec la pulsion de mort.

Maintenant, je vous propose mes thèses "personnelles", personnelles entre guillemets, car elles ne sont que déduites de mes lectures de Freud et de Lacan. Il y a quatre motifs inconscients au principe du lien social.

- Le premier motif inconscient, je l'appelle d'un terme Freudien : *l'angoisse de perte d'amour*. Si vous avez lu ces deux textes, *Psychologie des foules* et *Malaise*, vous avez vu en effet que Freud en fait le ressort essentiel de ce qui nous attache à l'Autre. Ce qui nous y attache de façon désespérée, c'est notre angoisse de la perte d'amour. Que dit-il, d'une façon un peu inhabituelle pour nous ? Que l'angoisse de perte d'amour est l'origine commune de l'angoisse en général, et de la culpabilité. Il en fait l'origine du Surmoi. Il dit simplement, vous le notez, on le reprendra si ça vous intéresse un jour, que l'angoisse et la culpabilité ne sont que deux versions topiques différentes de cette même angoisse de la perte d'amour de l'Autre. D'autres que les psychanalystes ont traité cela en parlant de *l'être jeté au monde*. Il s'agit ici de la détresse du sujet humain, source de notre dépendance et de notre ambivalence – amour-haine – à l'égard de l'Autre.

- Le deuxième motif inconscient du lien social, c'est ce que Lacan avait appelé au début de son enseignement – où il en faisait même le fin mot de la psychanalyse – *le désir de reconnaissance*. Nous sommes arimées à l'Autre par notre désir de reconnaissance. Le désir de reconnaissance se manifeste essentiellement par notre besoin d'identification. Avec cette question permanente pour chaque sujet – je vous renvoie à votre analyse et à votre expérience de la clinique : quel objet suis-je pour l'Autre ? Qu'est-ce que je vaud pour l'Autre ?

- Le troisième motif inconscient que je propose est ce qui a été appelé par certains la *volonté de puissance*. C'est un terme étranger à la psychanalyse, c'est un terme de Nietzsche, mais dans notre langage à nous, c'est la quête de la *signification phallique*. Je propose du moins d'en faire des équivalents. C'est quoi, la signification

---

<sup>1</sup> Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991.

phallique ? Eh bien, c'est au cœur de la question Que suis-je pour l'Autre ?, ce qui fait que je suis désirable, ou aimable, pour lui.

- Le quatrième motif que je propose, et qui d'une certaine façon englobe un peu les autres, c'est la nécessité de *se faire exister*. Si nous parlons, si nous aimons, si nous travaillons, c'est parce que quelque chose en nous agit comme une nécessité impérieuse de se faire exister. Tout à l'heure, dans l'atelier de recherche, on évoquait plusieurs cas où l'on voit bien que le sujet lutte désespérément contre son être de néant.

Ces quatre principes, ces quatre motifs inconscients, selon moi se tissent, se tressent, se trament dans toutes les formes que prend le lien social. Elles sont en jeu dans toutes les modalités auxquelles vous savez que Freud donne plusieurs noms – essentiellement la sublimation et l'idéalisation –, mais pour lesquelles il ne perd jamais de vue que tout cela ne marche que si la satisfaction pulsionnelle de l'individu est obtenue.

- La dernière thèse que je soutiendrai ce matin et dans mes autres interventions, c'est que si le lien social est, comme je vous l'ai proposé, l'appareillage de la pulsion, c'est-à-dire le traitement de la pulsion avec l'Autre, il y a toujours, Freud nous le montre et nous en gardons l'idée, *un reste*. Une part de la pulsion est irréductible à tout lien social, résistante à toute pacification, au point même que Freud nous dit que ce reste est contraire au lien social, s'y oppose, le combat, et que plus le lien social est exigeant plus cette part devient féroce, exigeante aussi, et qu'elle devient alors une source de destruction du lien social.

Voilà ce qui fait le lien entre les deux thèses Freudiennes que je disais au début :

1. Ce qui fonde le lien social, c'est la libido.

2. Mais ce qui fait question, c'est la pulsion de mort. Car, la pulsion de mort, c'est un nom de ce que devient ce reste irréductible, résistant au lien, résistant à l'Autre, et qui menace toujours de s'employer contre le lien social lui-même. Ce reste, Freud l'apparente parfois au narcissisme. Il emploie aussi le terme d'autisme. J'y reviendrai tout à l'heure, il dit « monsieur Bleuler dirait sans doute l'autisme », il emploie autisme au sens large, pas au sens du syndrome autistique primaire de l'enfant, mais au sens de la dimension autistique qui existe chez chacun de nous. Et Lacan appelle cela l'autisme de la jouissance.

### Définition

Tout le monde parle du lien social. Au petit déjeuner, quelqu'un me disait « le lien social est menacé ». Mais la question est de savoir ce que nous entendons par ce terme. Autrement dit, qu'est-ce qui lie les hommes ? Lacan est tout à fait radical là-dessus, il dit : « il n'y a que ça, le lien social<sup>2</sup> ».

La question du lien social est une question moderne. Moderne, au sens où elle se pose depuis Copernic, Kepler et Galilée, depuis l'humanisme, mais aussi au sens où elle se pose encore plus aujourd'hui. En effet, il me semble que la question n'aurait pas de consistance dans ce qu'on appelle les cultures traditionnelles. A la limite, elle ne consiste pas non plus dans l'univers religieux. Dans les cultures traditionnelles, comme dans les univers structurés par la religion, il y a une évidence de la réponse, qui suture la question.

Qu'appelle-t-on cultures traditionnelles ? Je vous renvoie à vos lectures de Claude Lévi-Strauss. Ce sont des cultures dont il n'existe plus que des échantillons en voie de disparition, dont on trouve en tout cas des traces dans les études des ethnologues du XIX<sup>ème</sup> et du XX<sup>ème</sup> siècle, cultures dans lesquelles le groupe est tout. Le groupe est un *Un*. Il n'y a donc pas d'individus. Le concept d'individu, la notion, n'existe pas, et il n'y a pas de mot dans les langues qui définisse l'individu. L'individu, ce que nous appelons ainsi, n'est, dans ces groupes, qu'une parcelle du *Tout*. Ces cultures se caractérisent par un ordre immuable, qui les régit, un ordre qui existe de tout temps. Ces cultures, vous le savez, sont régies par des mythes fondateurs et des cosmogonies qui rendent compte de l'origine de l'homme, de l'origine de l'univers et de la place de chaque chose et de chacun dans ce grand tout. C'est structuré, c'est fixe, et la voie pour chacun est tracée : il n'y a pas d'angoisse existentielle, on est dans la répétition du même, dans la reproduction de ce qui existe déjà, dans l'adoption de la place que le groupe nous donne. C'est le groupe, c'est-à-dire l'Autre dans notre langage, qui détermine tout. Au point que ces sociétés sont couramment dites sociétés *sans histoire*. L'histoire au sens du changement, du mouvement, de la

---

<sup>2</sup> Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 51.

dialectique. On répète le même et il y a, par exemple, des rites d'initiation forts qui permettent à chaque sujet de trouver une place définitive dans l'ensemble. On pourrait lire *Totem et tabou* avec cette boussole-là.

L'univers religieux n'a pas la même fixité. C'est un univers historique. L'univers religieux, c'est celui où sont apparues les religions monothéistes ; on le qualifie ainsi jusqu'au moment où la religion cesse d'être la référence d'organisation du groupe social. Le monothéisme, ça a cinq mille ans, et dans ces systèmes-là, c'est Dieu qui fait le lien et c'est Dieu qui fixe la Loi. Il y a donc un Autre, écrit avec un grand A. Dans ces univers-là, ce que Lacan appelle « l'Autre grand A », c'est Dieu. C'est un Autre qui est tout à fait consistant. Dans les termes dont on a besoin de faire usage entre nous, vous savez qu'on appelle ça un système *hétéronome* ; "*hétéro*", c'est l'autre, et "*nomos*", c'est la règle, c'est la loi, c'est l'ordonnance. C'est l'Autre, en l'occurrence l'Autre divin, qui fixe la loi et qui ordonne ou déplace les sujets dans le monde.

De nos jours on considère – ce qui avait déjà été dit par des auteurs comme Marx de façon différente – que nous sommes dans un temps de sortie progressive du religieux.

Ceux que ces débats intéressent, en dehors des textes majeurs sur lesquels nous nous fondons, gagneront à lire des ouvrages de Marcel Gauchet, un philosophe contemporain qui formule effectivement cette thèse de la sortie du religieux.

### Dieu s'éloigne

La sortie du religieux, cela veut dire que le monde dans lequel nous sommes ne s'organise plus seulement à partir de la théologie. Et tous ceux qui appuient cette thèse disent en même temps que l'ère chrétienne est le début de cette sortie du religieux. L'ère chrétienne, c'est quoi ? C'est, très rapidement dit, l'union de la puissance impériale romaine – c'est-à-dire, de l'état moderne, à vocation universelle, comme aujourd'hui les Etats-Unis – avec l'idéologie de la secte chrétienne. Cette union est un véritable détonateur de l'histoire.

Pourquoi ? Parce que soudain est proposée au monde entier, c'est-à-dire au monde connu, l'idée qu'il y a un Dieu créateur unique et pas des dieux, c'est-à-dire des esprits, c'est-à-dire quelque chose qui hante la matière sans être de la matière. Un Dieu unique, et puisque ce Dieu est unique et a fait une création unique, la création a elle-même des lois qui sont universelles. Avec ces lois universelles de la matière et du monde, va de pair une Loi morale, valable pour tous. Il y a longtemps, en tout cas déjà au XX<sup>ème</sup> siècle, que certains auteurs ont mis en valeur que cette religion-là était nécessaire à l'apparition de la science moderne. C'est la thèse du philosophe Alexandre Koyre, qui est l'épistémologue qui sert le plus souvent de référence à Lacan. La science moderne dans laquelle nous sommes encore, même si elle-même se dit en crise, a besoin qu'il y ait des lois universelles. La gravitation vaut partout dans le champ où elle s'exerce. Et puisqu'il y a des lois universelles, elles sont calculables, mathématisables, et connaissables. Donc le savant, tout homme qui pourrait être savant, peut pénétrer les lois de la création et le mystère de Dieu. Après Kepler, Copernic, et Galilée, Descartes donnera la version philosophique de tout ça.

En même temps que les esprits s'unissent sous cette idée qui devient aujourd'hui notre modèle unique – car la science moderne est notre modèle unique – se développe l'état impérial qui ressemble à cet univers, mais qui en même temps en est distinct. Vous savez que les premiers Empereurs romains se faisaient déifier. A partir du moment où l'empire devient chrétien, il y a séparation de Dieu et de l'Etat. C'est le premier sens de la réponse du Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». Ou encore : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Le Dieu du monothéisme est un *dieu du lointain*, comme le dit Max Weber. Et il y a donc une indépendance du politique. La transcendance de Dieu et son éloignement à l'égard de la création, libère l'espace de la vie humaine et du politique. Cette thèse, vous la retrouvez chez Freud, et Lacan la développera – je ne m'étends pas là-dessus maintenant, mais c'est un thème très important –, Lacan va jusqu'à dire que les papes et les évêques qui sont au Vatican sont les seuls vrais athées. Le paradoxe nous fait entendre que la religion chrétienne est une *religion du Dieu mort*. C'est la religion qui dit : « Les hommes mettent Dieu à mort ». Et cette thèse fondamentale, cette lecture psychanalytique de la religion chrétienne comme religion du Dieu mort, est fondamentale pour la psychanalyse. Mais on voit que dans le champ de l'histoire des idées et du lien social, elle revient à dire qu'il y a deux mille ans déjà, le divin est séparé de l'ordre du monde. J'espère que vous suivez mon fil, parce que vous pouvez demander pourquoi je parle de tout ça. Mon idée est de montrer l'évolution du lien social, et pourquoi la question se pose aujourd'hui, et ne se posait pas avant.

### **L'un et le pluriel**

La deuxième grande étape qu'on évoque généralement dans cette évolution-là, c'est la réforme protestante ; ce sont les guerres de religion. Vous avez le travail de Max Weber sur le protestantisme. Mais c'est une thèse générale. Pourquoi la Réforme ? Eh bien, parce que soudain, dans l'ère chrétienne qui se présente comme universelle, où l'on dit « Il n'y a qu'un seul Dieu, un seul principe d'autorité », quelqu'un vient dire : « Votre version n'est pas juste, on peut lire les choses différemment. Il y a une pluralité de lectures ». Et l'on sait que l'un des grands points de la réforme protestante, c'est cette idée, empruntée d'ailleurs à la culture juive, que chaque croyant a un rapport direct à Dieu et pas un rapport médié par l'Eglise et la religion. Si on a un rapport direct à Dieu, on peut aussi avoir une lecture propre des textes sacrés et non pas une seule lecture. Eh bien, l'effet de la Réforme, ce qui explique – cela ne le justifie pas, mais ça explique – la violence des guerres de religion, c'est que se trouve d'un coup ébranlé cet *Un*, ce fondement unique du lien social. Puisque, soudain, les protestants disent que le Roi n'est pas élu de Droit divin. Cela va de pair. Et que – ceux d'entre vous qui ont un peu de culture chrétienne s'en souviennent – l'idée qui est très importante pour l'Eglise catholique, c'est que l'Eglise, c'est le corps du Christ. Et quand vous dites que l'ensemble des croyants sont chacun une parcelle seulement du corps du Christ, vous dites que l'unité, le *Un*, c'est l'Eglise, c'est le corps du Christ. Et soudain quelqu'un dit : « Non, ça fait pas un, c'est morcelé ». Il y a donc un ébranlement de cette unité narcissique. La Réforme, c'est le morcellement du corps, du corps des croyants. C'est en quelque sorte un ébranlement de l'unité spéculaire, avec le retour de la béance mortifère que l'on sait.

A la même époque, vous pouvez lire un texte que je trouve pour ma part merveilleux, qui est le fameux *Traité de la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie, qu'on appelle aussi *Contre Un*. Vous voyez, on est vraiment dans le sujet. La Boétie dit « Le *Un* ne tient pas ». Pourquoi le *Un* ne tient pas ? Parce que La Boétie – qui est l'ami le plus proche de Montaigne, qui mourra très jeune, et dont l'œuvre sera pratiquement cachée à part quelques éditions clandestines jusqu'à la Révolution française – sa thèse, c'est que ce n'est évidemment pas Dieu qui fonde le pouvoir du maître. Ce qui fonde le pouvoir du maître, c'est le *consentement* des hommes. Cela, c'est la thèse humaniste essentielle. Il le fait sur un mode très polémique, d'une violence telle qu'on ne comprend pas qu'il n'ait pas été brûlé sur l'échafaud (rires)... sur le bûcher. On brûlait sur un bûcher, mais enfin la logique est la même. On ne comprend pas qu'il n'ait pas été brûlé, parce qu'il le fait de façon très violente en disant « Le roi n'a d'autorité sur vous que parce que vous acceptez ». Aucun maître n'a de pouvoir en dehors de votre consentement. Et il le fait sous la forme d'une invitation à secouer cet esclavage, bien sûr. Et c'est avec l'idée protestante et les idées humanistes de La Boétie, que va naître dans l'univers protestant le principe de la démocratie parlementaire bourgeoise. On ne s'en remet plus à *Un*, il faut qu'on trouve un consensus entre les hommes pour fonder le fonctionnement de notre société. Le principe est délibératif.

### **Le supposé savoir**

Le relais évident de cela, c'est la Révolution française. On note toujours le fait que les révolutionnaires français pensaient dire des choses pour l'univers entier et pas seulement pour l'hexagone, mais ça tient à ça : la logique des Lumières, dont la Révolution française est la mise en acte, tourne autour du thème rousseauiste du « Contrat social ». Le pouvoir ne vient pas de Dieu, il repose sur un contrat. A nous de le définir. Et nous faisons la Constituante, nous nous réunissons pour dire quelle sera la Constitution de la République. Les hommes choisissent de vivre ensemble. Cela va de soi semble-t-il, pour nous aujourd'hui. C'est vraiment une idée que tout le monde cite contre ceux qui parlent du droit du sang. Tout le monde cite la phrase de Renan selon laquelle une Nation se refonde chaque jour par l'accord des gens à être ensemble. Ce choix fonde une communauté de destin. Donc c'est à la fois très beau, c'est très vrai, mais cela suppose que ça ne vient pas de l'Autre, que ça vient de chacun de nous. Et pour Sieyès, le grand penseur de la Révolution – c'était un Abbé, Sieyès ! –, ce n'est plus le corps du Christ qui est le corps de l'Eglise : il y a un corps unique de la Nation, le corps social, qui fait *Un* et qui est le véritable sujet supposé savoir, comme nous disons en langage lacanien. Le Supposé savoir n'est plus Dieu, pour l'abbé Sieyès, c'est le peuple souverain. Tout ça est toujours actuel, puisque aujourd'hui encore, Jean-Pierre Chevènement dit : si on détache la Corse, alors le corps de la nation est ébranlé, en morceaux. Quel est le constat qu'impose ce que je suis en train de dire ?

### **Auto-nomie**

Le constat, c'est que petit à petit, les hommes passent d'une logique de l'hétéronomie, où c'est l'Autre qui nous détermine, à une logique de l'*autonomie*, c'est chacun de nous qui détermine les règles auxquelles il se réfère. Et vous savez que le philosophe qui a le plus pensé cette question, c'est Kant.

Le problème que cette affirmation pose, chaque fois que l'on parle d'autonomie, eh bien vous avez des gens qui répondent que si nous sommes tous autonomes, alors il n'y a pas d'harmonie possible. Il n'y a pas de Tout, il n'y a pas de Un. Le corps social est morcelé. Et l'idée même d'autonomie conduit à deux risques.

Le premier est que quelqu'un vienne dire : non, tout le monde ne décide pas, il n'y en a qu'un et c'est moi. C'est le grand problème du XX<sup>ème</sup> siècle. Au moment où tout le monde dit autonomie, le monde se range sous au moins deux grands systèmes totalitaires, le fascisme et le communisme.

Le deuxième risque, c'est ce que l'on appelle l'*anomie*, (a, privatif). Qu'on soit tellement autonomes qu'il y ait anomie, qu'il y ait chaos, c'est-à-dire absence de lien social. Et c'est ce que vivent les pays dont l'état est complètement dissous. Le Liban à une certaine époque, l'Irak aujourd'hui, la Somalie il y a quelques temps, pour prendre trois exemples.

En général, on s'accorde pour dire qu'il faut trouver des régulateurs pour organiser les conflits inévitables et pour cadrer, normer, tempérer l'autonomie de chacun. Il faut que chacun de nous consente à perdre une part de son autonomie au profit de la collectivité. J'espère que vous voyez l'actualité de cette question. Parce qu'en deux mots, il est évident qu'aujourd'hui vraiment, il y a des gens qui disent : non, je ne vois pas du tout pourquoi je devrais renoncer à mon intérêt privé pour un intérêt collectif que l'on dit supérieur. Et effectivement, à ce moment-là, cela pose la question : est-ce qu'on peut continuer à vivre ensemble ? On peut penser, c'est la thèse de Marcel Gauchet, que l'individualisme absolu qui régit notre époque a atteint sa limite, et que ça pose effectivement la question de ce que nous appelons dans notre jargon l'acceptation d'une cession de jouissance.

### Décentrement

Mais la psychanalyse déplace ; elle décentre. Le décentrement, c'est un mot clef de la contribution de la psychanalyse à cette question du lien social. Vous savez que la psychanalyse se tient en dehors de la théorie dominante de l'individu. On a beaucoup développé ça toutes ces années, à la Section clinique, que la psychanalyse relativise complètement l'idéal démocratique de l'individu. C'est ce que fait Freud, ajoutant que « c'est pour ça d'ailleurs qu'on ne nous aime pas », parce que la psychanalyse est anti narcissique. Chacun de nous veut croire que le charbonnier est maître chez lui. La psychanalyse dit non : le moi n'est pas maître en sa demeure. Le sujet est divisé. Et, c'est la thèse Freudienne : le clivage est *dans* l'homme. Tout à l'heure on parlait d'hétéronomie et d'autonomie. Est-ce que c'est l'Autre, grand A, qui décide pour nous, ou est-ce que c'est chacun, auto ? La thèse de la psychanalyse, c'est que l'Autre, grand A, est dans nous. Ce n'est pas : il y a l'Autre et moi ; ce n'est pas moi et non-moi. L'Autre est en nous, et cet Autre, c'est ce que Freud appelle l'Inconscient. Or, cet inconscient est opaque. Contrairement à l'espoir de la philosophie humaniste, à l'espoir des Lumières, à la visée hégélienne du savoir absolu, il n'y a pas de transparence possible de l'homme pour lui-même.

Voilà ce qui nous conduit à *Psychologie des foules et analyse du moi*, dont vous pouvez avoir l'impression que je suis très loin pour l'instant.

Le génie Freudien consiste à s'emparer d'une question qui est au cœur de l'esprit du temps. C'est ainsi qu'il pourra traiter le *Malaise dans la civilisation* par le biais de l'interrogation qui lui est posée par un grand homme de son époque, Romain Rolland. Romain Rolland, une grande figure de l'humanité et de l'humanisme, puisque vous savez qu'il est l'auteur d'*Au-dessus de la mêlée*, c'est-à-dire d'un livre tout à fait scandaleux à son époque, refusant la guerre européenne de 14-18, refusant d'y prendre part, de s'y mêler ou de prendre parti. Une position d'élite, une position d'exception et, au passage, il faut se rappeler que Freud n'a pas fait pareil. Freud, sujet autrichien, prend fait et cause pour l'Allemagne. Romain Rolland avance une thèse très moderne, dont on entend parler tous les jours : *la sensation océanique*.

Quelle est sa thèse ? C'est qu'il y a quelque chose qui fait le Un de l'humanité. Nous ne sommes pas des individus isolés. Nous le sentons en nous, obscurément, par moment, de façon confuse et presque impensée : quelque chose nous traverse qui est une sensation, la sensation que nous faisons partie d'un grand Tout qui est l'humanité. Au moment où nous sommes, nous ne sommes qu'une gouttelette dans l'océan humain qui couvre la planète. Et si nous prenons l'histoire dans sa durée, nous ne sommes qu'une parcelle de temps dans un océan qui dure depuis qu'il y a des hommes sur terre, et qui durera encore des millénaires.

Et ça, c'est une sensation (on traduit souvent à tort par sentiment), c'est quelque chose qui s'éprouve dans le corps : pour Romain Rolland, c'est le principe du phénomène religieux. Il dit ça en référence aux religions asiatiques, qui commencent à être très à la mode au début du XX<sup>ème</sup> siècle. Le philosophe Schopenhauer, qui

était un des inspirateurs de Freud, a beaucoup écrit là-dessus, justement sur la sensation océanique, sur les questions de la réincarnation, etc. Et l'idée de Romain Rolland, c'est qu'indépendamment des églises, des religions, des cultes, de la foi, de la croyance, quelque chose s'éprouve dans le corps, qui est un phénomène universel et qui nous re-lie. Le principe de la Religion est contenu dans l'étymologie du mot lui-même, *religere*, être relié.

Freud s'empare de cette interpellation, car Freud s'appuie toujours sur l'Autre. Il s'en empare pour la contrer radicalement. Il le fait d'une façon qui, à la limite, pourrait se suffire. Il répond : Vous me dites que tout le monde éprouve ça, mais pas tout le monde n'éprouve ça, pas-tout (c'est le pas-tout lacanien, auquel je fais allusion). Pas tout le monde n'éprouve ça, puisque moi, je ne l'éprouve pas. Je ne connais aucun sentiment océanique. Donc ça n'est pas universel. Cela suffit à soi-même, cette remarque.

### **Narcisse**

Mais Freud ne se contente pas de dire ça ; il analyse, il interprète la sensation océanique. Et il dit : c'est uniquement le résultat de notre illusion narcissique. Je ne développe pas, mais le narcissisme dont parle Freud, c'est à la fois notre sensation d'un moi autosuffisant et notre sensation de la toute-puissance maternelle. Le grand Tout, c'est la mère dans laquelle nous baignons tous. Et nous sommes tout-puissants, là, imaginairement : grand Tout et océan, c'est une dilatation de notre moi à l'échelle de l'univers.

Là où Romain Rolland dit : le Un c'est le Tout, c'est l'humanité, Freud dit : votre humanité, ça n'est que la dilatation de votre petit moi. En réalité ce grand Tout, c'est le narcissisme, c'est ça le moi.

Freud continue, parce qu'il est à l'époque animé par l'idée que la psychanalyse est du côté des Lumières et de la raison, et qu'elle doit déloger la religion. Illusion sur laquelle nous sommes revenus, puisque Lacan dit que les religions sont increvables. Et donc, Freud dit : la religion, c'est une illusion, ça n'est pas le grand Tout océanique, c'est *la nostalgie du Père, Vatersensucht*. Il est évident que Romain Rolland parle bouddhisme, taoïsme. Et Freud répond judaïsme et christianisme. Parce que la religion du Père, ce n'est pas évident du tout dans les religions asiatiques. Par contre, c'est évident dans les religions judéo-chrétiennes. C'est la nostalgie du Père ; c'est-à-dire que ce qui nous pousse à croire à la religion, c'est le reste, l'héritage de notre dépendance vitale de nouveau-né. Nous savons tous que nous aurions pu crever si l'Autre primordial, la mère ou ses substituts, ne nous avait pas nourris, torchés, langés, entourés, aimés (il est à noter au passage qu'il appelle ça le père, Freud). Il y a là un besoin absolu, et ce besoin est tel que nous ne cessons pas, depuis, d'en avoir la nostalgie. Parce que ce lien est primordial et donc aliénant, parce que nous avons été radicalement dépendant de l'Autre pour notre vie, eh bien, nous sommes ambivalents avec l'Autre, nous éprouvons envers lui de la haine autant que de l'amour.

Ce vécu dont nous gardons la trace, qui est imprimé en nous, explique que nous soyons sans cesse agités par l'angoisse de la perte de cet amour de l'Autre. L'angoisse et la culpabilité ne sont que des versions topiques différentes de cette angoisse de perte d'amour.

Donc pour Freud, vous voyez que se dessine sa thèse : les ressorts du lien social sont ceux de la psychologie individuelle. La foule se comprend avec la topique du moi, du ça et du surmoi.

### **Psychologie collective et individuelle**

Vous savez que c'est sa première thèse dans ce livre : tout le monde oppose psychologie individuelle et psychologie sociale. Or, il n'y a pas de séparation entre les deux. Psychologie des foules et psychologie des individus, c'est pareil. Et c'est pareil pourquoi ? Parce que la division ne passe pas entre chacun et le groupe. La division traverse chacun de nous.

Qu'est-ce que c'est ces ressorts dans la psychologie individuelle ?

Eh bien pour Freud, c'est le fait que notre libido, pour reprendre son terme, notre libido se partage entre nos relations d'objet – c'est-à-dire nos relations avec des petits autres et avec des objets du monde, des objets extérieurs – et notre narcissisme, qui est donc une part de notre libido tournée vers nous-mêmes.

En fait, voilà les ressorts du lien social pour Freud : ambivalence amour-haine, opposition entre narcissisme et relation d'objet. Et c'est ensuite le conflit pulsionnel – le conflit entre les pulsions qui exigent leur satisfaction et le Surmoi – pour se faire aimer de l'Autre. Son idée c'est celle-là : c'est pour ne pas perdre l'amour de l'Autre. C'est

ça qu'il appelle le Surmoi : c'est notre désir de ne pas perdre l'amour de l'Autre qui nous fait idéaliser, refouler, sublimer, nous investir dans la vie collective, apprendre à l'école, aimer son prochain comme soi-même et pas simplement soi-même, etc., au lieu de rester au niveau autoérotique, autiste, au niveau de ce que Lacan appelle la jouissance autiste de chaque sujet.

Et Freud en vient donc à dire que le ressort du lien social est dans la tension dialectique, l'opposition – Freud avait cette idée, toujours dichotomique, qui est très intéressante à retenir même si on la dépasse – entre Eros et Thanatos. Eros, tout ce qui nous pousse à la relation d'objet, tout ce qui nous pousse vers l'extérieur de nous-mêmes, et Thanatos, qui est cette résistance obstinée, autistique, qui conduit à la destruction du groupe et à la mort. Voici une phrase, qui est vraiment fondamentale. Je vous la dis en français. Je suis allé la chercher aussi en allemand, pour vérifier la traduction, qui comme d'habitude est mauvaise : « Dans la vie psychique de l'individu l'Autre apparaît régulièrement [...] comme modèle, comme objet, comme aide, ou comme adversaire »<sup>3</sup>

Dans la vie psychique de l'individu, l'Autre apparaît régulièrement comme modèle : c'est l'identification. Comme objet : ce sont les relations d'objet, c'est Eros, c'est la sexualité, c'est la dialectique du désir. Comme aide : c'est « je m'adresse à l'Autre parce que je suis dépendant de lui et que j'ai besoin de son amour et de son soutien ». Comme adversaire : mon ambivalence de nouveau-né, dépendant du grand Autre, me rend en même temps hostile, et fait que je vois toujours dans l'Autre une menace qui pourrait me détruire ; qui pourrait me détruire ne serait-ce qu'en me manquant.

L'Autre est donc partenaire du sujet. L'analyse accueille des individus qui ne sont pas des monades, mais qui sont en relation avec les autres.

### **L'âme collective**

Alors pourquoi Freud appelle-t-il son livre *Psychologie des foules* ?

D'abord, vous le savez, parce qu'il emprunte ce titre à un sociologue réactionnaire français, Le Bon. Je dis réactionnaire : Le Bon était même antisémite. Freud n'y fait pas allusion. Même si il est évident que dans ce texte de 1921, c'est une question qui le hante. Le Bon, c'était un réactionnaire au sens où, au début du XX<sup>ème</sup> – il écrit vers 1890 –, pas mal de penseurs français voulaient comprendre ce qu'avait été la Révolution. Comment on avait pu saper les fondements de l'ordre. Le Bon va s'attacher à voir comment des phénomènes de foule, contagieux, expliquent le déchaînement de processus qu'il qualifie d'inconscients et qui s'avèrent destructeurs. Freud va citer Le Bon et définir la psychologie des foules comme l'étude des individus. Vous voyez qu'il revient à l'individu : « comme membre d'une lignée d'un peuple, d'une classe, d'une caste, d'un clan, d'une institution, ou comme partie d'un agrégat humain organisé en foule ». C'est Freud qui dit ça. Il prend ce texte de Le Bon qui s'appelle *Psychologie des foules*, 1895, Paris, éditeur (Alcan). Ce n'est pas Lacan, c'est Alcan. Et Freud étudie les thèses de cet ouvrage.

La première est que : quels que soient les individus – c'est-à-dire vraiment, quelconques – leur immersion dans la foule les dote de ce que Le Bon appelle, je cite, « une âme collective ».

La foule constitue un être provisoire. Le modèle qui est pris est celui de l'histologie qui commençait ; on avait l'idée que les tissus de l'organisme vivant formaient ce que l'on appelait alors un syncytium. On pensait, quand j'étais encore jeune étudiant en médecine, que le cœur par exemple était une structure où il n'y avait pas de cellules isolées, mais un syncytium, c'est-à-dire un tissu continu sans distinction de cellule à cellule. Et c'est ce qui faisait pas exemple les battements synchrones du cœur. C'est-à-dire un tissu sans éléments distincts. Mais alors qu'est-ce qui lie les individus dans la foule ?

Pour Le Bon, je le cite : « la prépondérance de phénomènes inconscients ». Car pour lui, et on comprend l'intérêt de Freud, il y a quelque chose d'inconscient qui détermine nos comportements conscients. Là où Le Bon n'est pas Freudien, c'est qu'il définit cet inconscient comme « un substratum d'influences héréditaires et de résidus ancestraux qui constituent l'âme de la race. Le particulier s'efface au profit de l'inconscient racial homogène ».

On voit très bien comment cette thèse se prête au racisme, bien sûr. On ne va pas développer ici, parce que Lacan reprend le terme de race et il dit que les races existent. C'est une question qu'on reprendra peut-être un jour. Il ne le prend évidemment pas dans ce genre de définition-là.

---

<sup>3</sup> « Im Seelenleben des einzelnen kommt ganz regelmässig der andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht ».

## Désinhibition

Donc, quand on est en foule, il y a quelque chose qui est une âme collective provisoire. Quel est l'effet, selon Le Bon, de ce processus ? C'est le sentiment de puissance que donne le nombre. « Il libère, dit-il, les instincts de leur frein ».

Et Freud commente : « L'individu en groupe est libéré du refoulement de ses motions pulsionnelles inconscientes ». D'où la manifestation de cet inconscient. Et là vient une phrase de Freud que je trouve extraordinaire, je vous la cite : « ...les manifestations de cet inconscient, dans lequel, assurément tout le mal de l'âme humaine est contenu de façon constitutive ». C'est dire : l'inconscient, c'est le lieu du mal.

La deuxième hypothèse de Le Bon que commente Freud, c'est qu'il y a entre les hommes, dans le groupe, « contagion sociale ». Cette contagion, dit-il, est d'ordre hypnotique. Et Freud soutient cette thèse. Cela résulte de la suggestibilité de l'individu aux ordres d'un opérateur. Alors, 1895, c'est l'époque où les médecins sont fascinés par les travaux de Bernheim, à Strasbourg, dont Freud va s'inspirer, c'est-à-dire la découverte de l'utilisation médicale de l'hypnose. Mais notez bien, les hommes sont suggestibles, aux ordres d'un opérateur. D'où la question que pose Freud : qui est l'hypnotiseur ?

Donc, Freud adhère à ce schéma général. Il y a, dit-il, en foule une régression de l'individu, qui perd son esprit critique, c'est-à-dire le jeu de sa conscience, et la foule pense, je cite, « par images qui s'évoquent les unes les autres par associations »<sup>4</sup>. Le terme qu'on traduit habituellement – et abusivement – par fantasme est là : ce sont les fantaisies, c'est-à-dire les scénarios imaginaires. La foule veut être dominée, opprimée, et craindre son maître. La foule est soumise à la puissance magique des mots, dont Le Bon dit qu'elle est une force surnaturelle. La foule n'a aucun intérêt pour la vérité, elle n'a soif que d'illusion.

Mais Freud revient à la charge avec sa petite question : et le meneur ?

Le Bon dit : c'est l'instinct grégaire. Vous savez que c'est la grande époque où on dit : Ah ! L'instinct grégaire, quelque chose qui nous pousserait à faire comme les moutons, à nous grouper en troupeau. Un troupeau docile qui ne saurait vivre sans maître. Voilà ! C'est une thèse réactionnaire, évidemment, mais c'est cohérent avec Darwin, avec l'éthologie version Konrad Lorenz. Freud note que le meneur, celui qui est capable d'hypnotiser la foule, doit être lui-même fasciné par une foi puissante et doté d'une volonté majeure constituant son prestige. C'est ce que Max Weber appelle le *charisme* des leaders.

Freud fait alors appel à d'autres auteurs pour compléter le point de vue de Le Bon. Il note d'abord qu'il existe des exemples où la foule, au lieu d'entraîner régression et perte de l'esprit critique, entraîne une élévation de ses membres. Élévation morale dans les groupes stables par effacement des intérêts personnels. Là, ça n'est pas la foule qui descend dans la rue pour lyncher le bonhomme qui apparaît à sa fenêtre, couper la tête des aristos. C'est la foule stable nous dit Freud. Et vous voyez que Freud va accentuer la différence entre les foules éphémères – avec les effets hypnotiques d'un groupe qui se trouve soudain réuni sur une place et qui est prêt à tout, où la plus gentille dame est prête à crever les yeux de son voisin qui n'a pas la même idée qu'elle – et la foule stable, c'est-à-dire ce que nous appelons de nos jours, non pas des agrégats, mais des institutions. Il cite à ce sujet un auteur, Mac Dougall.

## Institutions

Mac Dougall note cinq conditions pour qu'une foule permette l'élévation des individus et non pas leur régression :

- La première, c'est qu'elle soit une foule instituée, c'est-à-dire qu'elle ait une continuité matérielle et formelle. A la Section Clinique nous nous élevons, parce que nous sommes un groupe auquel on s'est inscrits, on a des heures auxquelles on se réunit, on n'est pas dans la rue à hurler. Donc il y a une unité matérielle et formelle.

- Le deuxième critère, c'est que s'établit dans cette foule un rapport affectif de l'individu à la foule, parce que chaque individu a une représentation de celle-ci, c'est-à-dire de la foule. Je ne continue pas sur la Section Clinique, mais on voit que Freud pense à l'Eglise et à l'Armée. Quand vous êtes dans une armée, vous ne pensez pas que vous êtes un type perdu dans la forêt avec un flingue, vous dites : je suis le soldat Machin du régiment Truc. Et quand vous êtes membre d'une Eglise, vous dites : je suis un fidèle de la paroisse de ceci ou

---

<sup>4</sup> La phrase allemande, c'est « *Sie denkt in Bildern...und freien Phantasieren* ».

cela et je pense au Pape et à ses Saints quand je prie. Donc, vous avez une représentation du groupe. Une représentation, vous le notez bien, affective. Traduit dans notre jargon, il y a un *signifiant-maître*, ou des signifiants-maîtres, et un lien libidinal à l'égard de ces signifiants. Quand on est croyant, on aime son Dieu. Il est rare qu'on dise : je suis fidèle de telle Eglise, mais je déteste Dieu. Cela commence à poser des problèmes.

- Le troisième critère de Mac Dougall, c'est que cette foule instituée a des rapports, des contacts, avec des foules comparables mais différentes : vous faites d'autant plus corps entre vous qu'il y a une rivalité. Freud reviendra là-dessus : « les chrétiens ont besoin de leurs juifs, les juifs ont besoin de leurs chrétiens, les serbes ont besoin de leurs croates... ». Vous pouvez décliner ça à l'infini... les allemands ont besoin de leurs français..., c'était à l'époque, et les français de leurs allemands. Il faut qu'il y ait une autre foule dont vous pensiez « leurs signifiants sont dégueulasses, et vraiment... ce qui les unit, c'est abject ». Et puis ensuite, dit-il, il faut des coutumes, des habitudes, des traditions qui instituent des rapports réciproques. D'où le rôle des rites, dans les religions et dans l'armée, les insignes, les horaires de rassemblement, les défilés, etc.

Le commentaire de Freud, c'est que ces traits prêtés au groupe, ce sont les caractères du Moi individuel lui-même. Vous voyez, il revient sur son idée de « pas de différence entre l'individu et le groupe ». Le groupe est comparable au Moi, ses ressorts sont des ressorts narcissiques. Mais après avoir traité ça, Freud revient sur la question du lien hypnotique. Pourquoi le meneur arrive-t-il à suggestionner des individus qui, sans lui, seraient libres ?

### La libido

Eh bien, le ressort, dit Freud, c'est la libido. Et là il a une phrase, je ne vous la donne pas en allemand non plus, mais qui me paraît très importante parce qu'on voit comment chez Freud tous les termes que nous utilisons de façon distincte se réunissent sous un même chapitre. Il définit cette libido comme « une part énergétique, quantifiable, de la pulsion mise en jeu dans toute manifestation de l'amour ».

Vous avez donc : libido, énergie, quantum, pulsion, amour. Tous les termes sont ici liés. Puis il renverse la proposition de cette phrase en la présentant dans l'autre sens : l'amour englobe tout ce qui dérive de la tendance à l'union sexuelle. C'est l'Eros de Platon, dit-il, et de Saint Paul. Vous voyez qu'il continue, hein, à tirer la religion catholique dans le sens de ce qu'il veut lui faire dire. Et il cite la phrase de Saint-Paul : « Si je n'ai pas l'amour, je ne suis que l'airain qui résonne ».

D'où la thèse que Freud martèle : « *Liebesbeziehungen (ist) das Wesen der Massenseele* », « les relations amoureuses constituent l'essence de l'âme des foules ». Le pouvoir qui fait donc la cohésion de la foule est un pouvoir érotique. Freud l'appelle l'amour d'eux. L'amour d'eux, est la cause de l'abandon de l'individu au groupe. L'amour d'eux, vous entendez la richesse de l'équivoque. C'est que quand on appartient à un groupe, il y a de l'amour entre tous ses membres, et il y a de l'amour entre tous ses membres parce que tout dérive du personnage central, donc de l'hypnotiseur, du suggestionneur, qui est supposé aimer chaque membre du groupe à part égale. Le général dans l'armée et le Christ dans l'Eglise. Et il cite la phrase du Christ : « Ce que vous ferez au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous le ferez ». Il est évident que ceux qui connaissent un peu la religion catholique ou chrétienne en général, savent que l'un des ressorts de la compassion chrétienne – et aussi de l'impossibilité, du « caractère exorbitant » dit Freud, du commandement d'aimer son prochain comme soi-même –, le ressort est là, c'est : dans chacun des semblables, il y a le Christ. Ce que vous ferez au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous le ferez.

Freud nous a montré comment l'Inconscient – cet Autre de nous-mêmes, cet Autre en nous-mêmes – est le moteur, la base du lien social. Mais vous notez au passage que l'Inconscient dont il nous parle-là, c'est un peu ce que Lacan appelle le discours de l'Autre. L'inconscient comme discours de l'Autre. C'est-à-dire qu'il faut qu'il fasse appel aux paroles du Christ, aux paroles de Saint-Paul, aux ordres du général, etc., il faut des signifiants. C'est le discours de l'Autre en nous. Mais c'est aussi un inconscient libidinal, mû par Eros. Et cet inconscient, je souhaite terminer là-dessus, est à la fois social et politique. Je le dis parce que nous travaillons beaucoup depuis quelques temps une phrase de Lacan qui est « l'Inconscient, c'est la politique ».

## Symptôme et lien social

Le symptôme n'est pas immédiatement social, il relève du sujet, de ce que le sujet a de plus singulier dans sa relation à l'Autre. Il paraît extérieur au sujet, venant se mettre en travers<sup>1</sup>, venant perturber l'ordre des choses, empêcher qu'elles tournent bien rond. Mais cet extérieur est intérieur au sujet ; il lui est « extime ». Pourtant, le symptôme est « un mode de socialisation, voire pour certains sujets le seul mode de socialisation<sup>2</sup> ».

Jacques-Alain Miller n'hésite pas à dire que « le lien social, c'est le symptôme » et à parler de « partenaire - symptôme du sujet<sup>3</sup> ». Cette formulation, qui fait suite à celle de Lacan sur la « nécessité » du symptôme, sera à l'horizon de notre propos.

Je vous propose de repartir des deux premières séances de la Section Clinique de cette année :

**1** - Dès son premier paragraphe de *Psychologie des Masses et analyse du moi*, Freud repère que la vie mentale implique toujours un autre, autrui dit-il, « comme modèle, comme objet, comme soutien ou comme obstacle<sup>4</sup> », de telle sorte que la psychologie individuelle « se présente dès le début comme étant en même temps une psychologie sociale<sup>5</sup> ». Lacan reprendra cette formulation, à l'envers si je puis dire, c'est-à-dire en inversant les termes : « le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel<sup>6</sup> ».

Pour Freud ce qui cause cette implication d'autrui c'est la libido : « la force qui maintient la consistance d'une foule c'est Eros, qui assure l'unité et la cohésion de tout ce qui existe dans le monde<sup>7</sup> ».

Philippe De Georges nous a commenté ce point en formulant que « ce qui organise la psychologie collective, le lien social, c'est la libido ; c'est, en termes lacaniens, l'appareillage de la pulsion avec l'Autre ».

**2** - Quand Freud parle de « la vie mentale » qui implique autrui, il s'agit de l'inconscient. Cette liaison de l'inconscient à l'Autre, il la démontrera de façon exemplaire à propos du mot d'esprit, du *witz* (*witz* veut dire "esprit" et "mot d'esprit") que Freud qualifie de processus social.

Reprenons brièvement un grand classique : le *witz* « *famillionnaire*<sup>8</sup> ». Un personnage de l'écrivain et poète H. Heine, un pauvre buraliste de loterie, chirurgien pédicure, « eut l'honneur » – c'est le récit qu'en fait Lacan dans le *Séminaire V* que je reprends – « de soigner les corps aux pieds du grand Rothschild [...] qui le reçut un jour en lui disant "moi aussi je suis collecteur de la loterie, la loterie Rothschild, je ne veux pas que mon collègue entre chez moi par la cuisine" et le pauvre buraliste de se vanter d'avoir été traité par le grand baron Rothschild d'égal à égal, de façon toute *famillionnaire*<sup>9</sup> ».

Freud, dans son chapitre « L'esprit (*witz*) en tant que processus social », remarque que « je ne peux pas rire moi-même d'un *witz* et qu'il y a une impulsion à le communiquer<sup>10</sup> ». D'ailleurs, toute sa fortune, son succès, requiert « une certaine disposition favorable (du tiers), ou tout au moins une certaine indifférence ». Par exemple, « l'auditeur d'un *witz* obscène, même excellent, ne sera pas d'humeur à en rire si ce mot vise une de ses proches parentes qu'il révère ». Chaque mot d'esprit exige son public ; il faut que le tiers soit capable de rétablir en lui les inhibitions mêmes dont le *witz* a triomphé chez celui qui le raconte.

Lacan commentera : « Il n'y a pas de *witz* solitaire. Le trait d'esprit est solidaire de l'Autre qui est chargé de l'authentifier<sup>11</sup> » et au passage Lacan donnera son interprétation du *witz* *famillionnaire* : « le point sensible de

---

<sup>1</sup> « Qu'il y ait quelque chose qui se mette en travers, c'est ce que l'analysant aperçoit comme symptôme, comme tel symptôme du réel », in Lacan J., « La Troisième », *Lettres de l'École freudienne*, N° 16, p. 194.

<sup>2</sup> M.-H., Brousse, intervention au 1<sup>er</sup> congrès de la NLS, Bruges, Mai 2003.

<sup>3</sup> [...] c'est le sens de ce que j'ai appelé le partenaire-Symptôme [...] Il n'y a pas d'extériorité entre le lien social et le symptôme », in *Conversation d'Arcachon*, Seuil, Agalma, 1997, p. 193.

<sup>4</sup> « Modèle, objet, associé ou adversaire », dans la traduction de Jankélévitch.

<sup>5</sup> Freud S., « Psychologie collective des masses et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, PB Payot, 1977, p. 83.

<sup>6</sup> Lacan J., « Le temps logique », *Écrits*, Seuil, p. 213.

<sup>7</sup> Freud S., « Psychologie collective des masses et analyse du moi », *op. cit.*, p. 111.

<sup>8</sup> Freud S., *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, Idées Gallimard, 1974, p. 17.

<sup>9</sup> Lacan J., *Le Séminaire*, Livre V, *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, pp. 22, 25, 30 et 230.

<sup>10</sup> Freud S., *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, *op. cit.*, p. 235.

<sup>11</sup> Lacan J., *Le Séminaire*, Livre V, *Les formations de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 97.

cette familiarité [...] qui échappera à chacun de ceux qui le transmettent, est cette nouveauté du sujet capitaliste [...] cela fait rire en tant que chacun se sent, sans le savoir, intéressé comme employé<sup>12</sup> ».

Freud, en conclusion de son chapitre sur le *witz* en tant que processus social, écrit qu'au contraire du rêve, le *witz* « est la plus sociale des activités psychiques visant à un bénéfice de plaisir<sup>13</sup> ». De l'exemple du *witz*, on peut déduire que c'est parce qu'il y a de l'inconscient qu'il y a du social ; les sociétés humaines ne sauraient être réduites à des bancs de poissons ou des troupeaux de moutons, malgré les apparences, car le lien social se fonde de la subjectivité et dans l'inconscient du sujet.

### 3 - Qu'en est-il du symptôme ?

Contrairement au mot d'esprit, il ne nécessite pas nécessairement la sanction de l'Autre. Il nécessite, nous le verrons, la dimension de l'Autre mais pas sa sanction : je peux rire tout seul de mon symptôme, en jouir tout seul. A contrario, le symptôme peut aussi passer inaperçu du sujet, en particulier dans la névrose obsessionnelle : Freud remarque que c'est dans le transfert que le symptôme obsessionnel acquiert son enveloppe formelle ; il faut qu'il s'inscrive dans le circuit de la parole pour pouvoir être interrogé.

Alors qu'un mot d'esprit, un lapsus ou un acte manqué ont la fulgurance de l'éclair, le jeu des signifiants venant surprendre le sujet, le symptôme, lui, est le contraire de la surprise, il fonctionne dans la répétition, il revient toujours à la même place.

4 - Si nous repartons de notre lecture de *Malaise dans la civilisation*, Freud y précise que « les névrosés (*Neurotiker*) se procurent dans leurs symptômes des satisfactions (pulsionnelles) substitutives (aux privations sexuelles) (*ersatzbefriedigungen*) qui, ou bien les font souffrir par elles-mêmes (ces satisfactions), ou bien deviennent sources de souffrance en leur préparant des difficultés avec le milieu ou la société<sup>14</sup> ». Ainsi, Freud nous amène-t-il une définition du symptôme qui est un moyen, un mode de jouissance<sup>15</sup>. Le symptôme est ce qui procure une satisfaction substitutive aux privations sexuelles imposées par la civilisation, et Freud évoque son effet d'obstacle sur le lien social. Ce que Lacan reprend : « se plaindre, ne pas être conforme à l'être social, qu'il y ait quelque chose qui se mette en travers, c'est ce que l'analysant aperçoit comme symptôme ; comme tel, symptomatique du réel<sup>16</sup> ».

Pour Lacan, le symptôme se met en travers du lien social et il y a cohérence entre le symptôme et l'inconscient ; suivant Freud, pour qui le symptôme était moyen de satisfaction pulsionnelle, Lacan soutient que le symptôme, qui est tissé de langage, est « la façon dont chacun jouit de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine<sup>17</sup> ».

Freud évoque enfin que le symptôme est inévitable : « l'humanité entière n'est-elle pas devenue « névrosée » sous l'influence des efforts de la civilisation même ?<sup>18</sup> » – et plus le sujet renonce à la pulsion, plus le surmoi le tenaille et exige de nouveaux sacrifices –, ce qui annonce la lecture lacanienne du symptôme : le symptôme peut être ce que certains sujets ont de plus réel, dit Lacan, réel c'est-à-dire qu'il est jouissance et qu'il est nécessaire.

5 - Donc nous avons d'une part le symptôme qui part du sujet – qui est moyen de jouissance et qui interroge le lien social, y fait obstacle voire le constitue – et, d'autre part, le lien social qui repose sur l'appareillage de la pulsion avec l'Autre (sur la force de la libido, dit en termes freudiens).

Ce qui fait l'articulation entre les deux termes – entre symptôme et lien social – c'est le ressort libidinal, pulsionnel, c'est la jouissance. Faisons un pas de plus : ce qui fait lien c'est l'objet petit  $a$ .

Précisons cette articulation par l'objet  $a$  ; sa cause est dans le statut d'exclusion du sujet, du  $\$$  – lequel n'est ni l'individu (*indivis*) qui est un, ni la personne (*personna*) le masque de la psychologie, ni même le sujet existentiel auquel Lacan se réfère au début de son enseignement. Le  $\$$  est cette fonction qui n'est rien de palpable, de photographiable (on peut photographier une personne), de nommable (on nomme un individu), mais qui apparaît pour disparaître. Philippe De Georges nous disait que le sujet est un signifiant qui manque. *Subjectum*, c'est-à-dire ce qui est jeté, ce qui s'étend en dessous, est l'étymologie du mot sujet.

<sup>12</sup> Lacan J., *Le Séminaire, D'un Autre à l'autre*, inédit, séance du 27/11/68.

<sup>13</sup> Freud S., *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, op. cit., p. 298.

<sup>14</sup> Freud S., *Malaise dans la civilisation*, PUF, p. 60.

<sup>15</sup> « Le symptôme mode de jouissance », cf. J.-A. Miller, *Le symptôme charlatan*, Seuil, 1998 p. 155.

<sup>16</sup> Lacan J., « La troisième », op. cit., p. 194.

<sup>17</sup> Lacan J., *Le Séminaire, RSI*, inédit, séance du 18/02/75

<sup>18</sup> Freud S., op. cit., p. 105.

Lacan dans ce *Séminaire, L'envers*, en parle comme d'une faille : « cette faille qui s'appelle le sujet<sup>19</sup> », dit-il.

Le sujet,  $\$$ , est causé par le signifiant, il surgit entre les signifiants, comme le mot d'esprit ou le lapsus en témoignent. Chacun ici a l'expérience de ce saisissement, de ce possible quart de tour sur soi-même, qui est un effet de  $\$$ .

Le sujet,  $\$$ , n'est pas cause de lui-même (comme Lacan dans son premier enseignement s'est employé à le démontrer) : « on parle de lui » avant qu'il ne soit parlant ; du seul fait du langage le sujet est parlé, il est sujet du signifiant, de l'ordre des choses. C'est dire que le signifiant est le maître<sup>20</sup>, et le discours du maître est cet enchaînement de signifiants d'où surgit le sujet – ce en quoi il est conforme à l'inconscient, c'est le discours de l'inconscient, nous en reparlerons. Il est, ce discours, le premier lien social entre le  $\$$  et l'Autre ( $S_2$ , le lieu de l'Autre), comme cela apparaît dans le mathème du discours du maître :

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$}$$

« Nous voyons, écrit J.-A. Miller, les sujets courber la tête, accepter les signifiants qui sont sélectionnés par le discours social pour les représenter. Cela fait dépendre la clinique de la société<sup>21</sup> ».

Cette question du sujet se trouve justement traitée dans *Le Séminaire, L'envers*, dès le premier chapitre<sup>22</sup> où Lacan expose que le sujet surgit comme divisé et que, de ce trajet, surgit une perte, une perte de jouissance que Lacan écrit  $\alpha$ , ce fameux objet.

Nous pouvons écrire<sup>23</sup> :

A	S	étage de la jouissance
$\alpha$	A	étage de l'angoisse
$\$$		étage du désir

Dans ce schéma :

A, représente le lieu de l'Autre, le champ du signifiant,

S, « le sujet encore inconnu qui à l'origine, n'a rien à communiquer ».

$\alpha$ , le reste de l'opération, à la fois tourné vers l'Autre et vers la Jouissance.

$\$$  représente l'étage où le désir se constitue.

Nous retrouvons ici la fonction de l'objet perdu que Freud a élaboré à partir de celle de la répétition chez l'être parlant. Pour Freud, la libido perdue fait retour dans les exigences du Surmoi et le symptôme s'efforce de reproduire une satisfaction perdue de la première enfance, dans une quête qui toujours rate son objet et est toujours à recommencer.

Pour Lacan, ce que vise la fonction de la répétition c'est « l'unicité signifiante du sujet, faire resurgir l'unaire primitif<sup>24</sup> », le sujet non barré par sa rencontre avec le champ du signifiant.

On peut ici évoquer l'actualité des projets gouvernementaux d'évaluation du champ « psy » : il s'agit de compter, de faire des listes, des statistiques, d'amener du Un, au prix de méconnaître la dimension du sujet, de ne rien vouloir savoir de sa division.

Il est curieux d'écrire la perte par une lettre, par un plus (+). L'ambiguïté – le mot est de Lacan<sup>25</sup> – est que cette perte est un boni (en latin, *aliquid boni* c'est quelque chose de bon ; en français un boni est l'excédent d'une somme affectée à une dépense par rapport à la somme effectivement dépensée : « il y a irruption de quelque

<sup>19</sup> Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, p. 101.

<sup>20</sup> « Par cette chaîne apparaît qu'il n'y a de maître que le signifiant » écrit Lacan dans son Introduction à l'édition de poche des *Ecrits*.

<sup>21</sup> Miller J.-A., *Un effort de poésie*, Séminaire d'Orientation Lacanienne, séance du 26/03/2003.

<sup>22</sup> Lacan J., *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 13.

<sup>23</sup> Tableau de « L'angoisse entre jouissance et désir », in Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Seuil, Paris, p. 203.

<sup>24</sup> Lacan J., *Le Séminaire, L'identification*, inédit, séance du 07/03/1962.

<sup>25</sup> Lacan J., *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 18.

chose qui est de l'ordre de la jouissance »). C'est un plus-de-jouir. Et Lacan d'ajouter : « c'est peut-être même ça qu'il faut payer »<sup>26</sup>.

Je signale au passage que ce concept de plus-de-jouir répond à celui de la plus-value chez Karl Marx ; il y a une homologie de structures entre les deux.

**6 - Comment le symptôme fait-il lien social, en fonction de la structure, à partir du statut divisé du sujet :  $\$$  ?**

Le statut originel du Sujet est l'exclusion, l'exil : c'est ce qu'écrit le mathème de Lacan  $\$$ .

De ce statut d'exclusion découle le sentiment universel de « se sentir exclu » ; qui ne l'a pas éprouvé ?

La mythologie en témoigne : le paradis est perdu. Adam et Eve, en goûtant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, en rencontrant le monde des signifiants, signent la perte du paradis, c'est-à-dire d'une jouissance. Et c'est cette perte qui lancera les hommes à la conquête éperdue de cet Eden ; quête pulsionnelle, essentiellement sexuelle et amoureuse – Ah ! Nous ne ferons qu'Un ! –, mais aussi guerrière : Nous irons à Jérusalem... (pour pointer vite l'intrication d'Eros et de Thanatos). La religion y fait son lit : « Dieu est le berger et près de lui rien ne manque ». Bien sûr, le paradis originel est mythique : l'objet est perdu de toujours. Comment l'illustrer ?

Un nouveau-né, dès qu'il est nommé, perd la jouissance de toutes les nominations possibles et il ne lui reste plus que le petit plus d'être nommé, par l'Autre, Franck et non Jacques ou Philippe...

A partir de là, de ce statut d'exclusion, on peut envisager avec J.-A. Miller<sup>27</sup> les différents modes par lesquels la libido, la jouissance, investit de manière élective, selon la structure, cette perte constitutive du  $\$$ , ce moins 1, cet « être exclu » :

✓ **Dans l'hystérie**, écrit J.-A. Miller, nous constatons qu'il y a « jouissance de n'être jamais en son lieu [...] c'est la jouissance de ne pas avoir de lieu. Même quand elle est dans un lieu ce n'est pas de la bonne manière ». Cette exclusion, ce moins 1, s'incarnera dans le corps comme vertige ou perte de sensation, comme manque à être.

Mme Y a un problème relationnel avec les hommes. L'opération hystérique qui structure son lien social – au moins son lien au partenaire masculin – est de rejeter, refuser la jouissance, pour maintenir le désir insatisfait. Elle ne cesse de se dérober, de jouir de manquer à l'Autre, de lui échapper ; ainsi Dora quittera-t-elle Freud « comme on quitte une bonne »<sup>28</sup> dira-t-il.

Ce « dire non » hystérique, qui est une défense face à la pulsion, à la jouissance qu'elle rejette, Graciela Brodsky propose de l'écrire :  $\$ / \alpha$ , ce qu'elle appelle le mathème du noyau hystérique des névroses<sup>29</sup>.

Notons bien : pas le mathème de l'hystérie mais celui des névroses. Vous savez déjà que parmi les quatre discours possibles que Lacan a écrits, il y a le discours de l'hystérique, mais pas le discours de l'obsessionnel ou du pervers.

Referons-nous à Freud : c'est le trauma sexuel, en tant qu'irruption d'une jouissance enregistrée comme déplaisir, qui forme le noyau hystérique des névroses : mais subsiste une jouissance, séparée du sujet, une jouissance qui n'est pas éliminée. Tout le champ des névroses est déterminé par le retour de cette jouissance rejetée. Ce que G. Brodsky appelle « le noyau hystérique des névroses » (donc, de l'hystérie comme de la névrose obsessionnelle) doit être mobilisé et adressé vers l'Autre pour que la cure soit possible. Et le dispositif même de la cure, qui invite à dire tout ce qui vient à l'esprit, donc à produire des signifiants, est une hystérisation du discours, sur le modèle du discours de l'hystérique que nous pouvons compléter :

$$\frac{\$}{\alpha} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Or, le discours de l'analyste va exactement dans la direction contraire. Il opère une bascule de  $\$ / \alpha$ , vers  $\alpha \rightarrow \$$ . Le  $\alpha$ , que le sujet rejetait, est réintroduit par le discours analytique : « la jouissance est réintroduite dans le vide du  $\$$ , en contrariant la défense<sup>30</sup> » écrit G. Brodsky.

<sup>26</sup> Lacan J., *L'envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 19.

<sup>27</sup> Miller J.-A., *El hueso de un analysis*, Tres Haches, 1998, pp. 51-52.

<sup>28</sup> Lacan J., *Ibid.*, pp. 107-115.

<sup>29</sup> Brodsky G., "L'alchimie hystérique", *Mental*, N° 12, Mai 2003.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

✓ **Dans l'obsession**, ce moins 1 n'est pas moins investi ; le sujet se replie, se barricade. Il y a « ...rétraction volontaire du sujet [...] en un lieu qui se construit comme une forteresse qui le protège de l'intrusion de l'autre, au prix de s'emprisonner lui-même ». Lacan évoque les redans et chicanes de la névrose obsessionnelle, ses fortifications à la Vauban<sup>31</sup>. « En cette forteresse – écrit J.-A. Miller – il peut jouir seulement de sa solitude sous une forme qui peut comporter la jouissance masturbatoire<sup>32</sup> ».

Chez l'obsessionnel, la jouissance spécifique est la suspension de la jouissance. Son lien social se structure autour de la procrastination, de la rétention qui valorise la demande de l'Autre : obtenir de lui l'objet anal. Il attend son heure qui ne vient jamais.

Mr X se plaint d'une grande solitude : il ne peut affronter la société qu'en suivant un autre, un leader, protégé par sa présence, dans son ombre. Mais si cet autre fait défaut, il reste paralysé, il attend. Il traite la question de la castration par une addiction chronique au haschich. Conformément à sa structure, il veille à toujours combler le vide, à garder la maîtrise de la coupure ; ainsi il préfère quitter une femme plutôt que de risquer de la perdre. Suspension de la jouissance...

✓ **Chez le pervers** : il y a mise en scène du symptôme, de « l'être exclu ». Il traite cette exclusion du sujet – la rencontre avec la division – en se positionnant comme objet. « C'est un effet inverse du fantasme » dit Lacan, ce qui détermine la forme de son lien social ; dans le masochisme par exemple, il se fait l'objet d'une volonté autre. Le pervers vise à angoisser l'Autre en faisant surgir l'objet  $\alpha$  au champ de cet Autre ; il se consacre à boucher le trou dans l'Autre.

Exemples : l'exhibitionniste sature le regard de l'Autre en produisant l'objet. Le voyeur interroge dans l'Autre ce qui ne peut se voir : « l'insaisissable même, c'est-à-dire le phallus<sup>33</sup> ». Le mécanisme pervers est absolument répétitif et obéit à une mise en scène intangible ; d'un exhibitionniste à l'autre, la mise en scène est identique. En revanche, ce qui pourrait s'exposer, ce sont les coordonnées subjectives d'un sujet pervers.

✓ **Chez le psychotique** : Le sujet psychotique est envahi par le discours de l'Autre et tend, pour ce qui est du paranoïaque, à se faire exister en tant qu'objet persécuté par la jouissance de l'Autre. L'Autre jouit du sujet dans la paranoïa. J.-A. Miller, dans ce même texte *El Hueso de un analisis*, souligne que dans la paranoïa la signification de moins 1 s'investit comme « être à part », être exceptionnel, se débattant contre l'hostilité universelle. M. Foucault écrivait que « depuis le fond du Moyen Age, le fou est celui dont le discours ne peut pas circuler comme celui des autres [...] que sa parole soit tenue pour nulle et non avenue [...] ou qu'on lui prête d'étranges pouvoirs, celui de dire une vérité cachée ». Il ajoutait que « jamais avant la fin du dix-huitième siècle, un médecin n'avait eu l'idée de savoir ce qui était dit – comment c'était dit, pourquoi c'était dit – dans cette parole qui pourtant faisait la différence<sup>34</sup> ».

Dans la psychose, le lien social est modifié au point que Lacan a pu parler de « l'hors-discours de la psychose ». A l'époque de sa thèse, il concevait la psychose comme une pathologie du lien social puis, dans les années qui suivirent (et en particulier dans le *Séminaire III*), il a soutenu que le sujet psychotique n'a pas de troubles de relation avec le monde mais avec le langage. « L'hors-discours de la psychose<sup>35</sup> » est plus repérable chez le schizophrène.

Cas emprunté à *La conversation d'Arcachon* : Carine Decool donne un exemple de l'ironie du schizophrène qui dit « je me suis pendu le premier mai ». Énoncé opaque avant de pouvoir reconstruire, au cours du traitement, qu'il s'était marié un premier mai ; il s'était mis la corde au cou ce jour-là. Pour lui, le symbolique est réel, excluant de ce fait le lien social, le signifiant restant opaque pour l'autre.

Avec un psychanalyste, le traitement du sujet psychotique vise à la création d'un symptôme et non pas à son déchiffrement, ce qui est un versant de la cure du névrosé. Fabriquer un symptôme, c'est par exemple appareiller la jouissance par le sens, la capotonner par des signifiants, voire permettre la construction d'un délire qui tienne la route. Ce peut être aussi la construction d'une suppléance, qui peut restaurer ou installer un lien social vivable. Par exemple, encourager « la production d'une œuvre comme création d'un symptôme artificiel<sup>36</sup> ». Je cite rapidement deux références célèbres :

<sup>31</sup> Cf., entre autres, Lacan J., *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 487.

<sup>32</sup> Miller J.-A., *El Hueso de un analisis*, op. cit., p. 50.

<sup>33</sup> Lacan J., *Le Séminaire, D'un Autre à l'autre*, op. cit., séance du 26/03/1969.

<sup>34</sup> Foucault M., *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, pp. 12-13.

<sup>35</sup> Lacan J., « L'étourdit », *Scilicet* 4, Seuil, 1975, p. 47.

<sup>36</sup> Miller J.-A., *Le symptôme charlatan*, op. cit., p. 33.

\* L'écrivain James Joyce dont Lacan a pu dire – faisant référence à l'ultime écrit de Joyce, *Finnegans Wake* – qu'il était celui qui jouit de la langue, hors sens et hors lien social.

\* Franz Kafka, auquel J.-A. Miller fait référence dans *Le neveu de Lacan*, sur lequel je reviendrai.

7 - Je terminerai – mais ce n'est pas une conclusion – par cette notation de J.-A. Miller dans sa *Lettre à Bernard Accoyer et à l'opinion éclairée* : « La psychanalyse est constitutive, ou reconstitutive, du lien social, lequel connaît une période de déstructuration vraisemblablement sans précédent depuis la révolution industrielle<sup>37</sup> ».

---

<sup>37</sup> Miller J.-A., *Lettre à Bernard Accoyer et à l'opinion éclairée*, Atelier de psychanalyse appliquée, 2003, p. 28.

David Halfon

## **Le sentiment de culpabilité dans le lien social**

Freud, qui a affirmé : « je suis hostile à la fabrication de visions du monde », a importé dans la clinique le concept de sentiment de culpabilité. Celui-ci semble pourtant trouver sa place dans le champ de la morale qui, elle-même, s'inscrit toujours dans une vision du monde.

La culture, qui définit des modalités du vivre ensemble, comporte une esthétique, une politique, une croyance religieuse, mais aussi une croyance morale, qui déterminent la possibilité d'une communauté. La morale, de ce point de vue, est au-dessus des lois car elle infléchit les conduites bien avant l'intervention de la justice. La morale discipline les comportements sans qu'il soit fait appel à la loi et peut s'élever contre la loi, quand elle est scélérate ou que son application devient injuste au regard de la référence morale.

Le système moral est une affaire de lien social, relatif à l'Autre conçu comme le véhicule des valeurs du parler d'une époque. La morale romaine n'est pas la morale chrétienne, mais elle le deviendra après l'adoption de la religion chrétienne par l'Empereur Constantin. J'isole ce virage historique, car nous avons vu que la morale chrétienne portait en germe le concept d'universel qui va concerner l'évolution de la morale dans les pays occidentaux. Cela s'exprime dans l'émergence des Droits de l'Homme qui tentent de fonder une morale raisonnée dont l'autorité s'exercerait sur toutes les lois particulières des pays et des collectivités humaines. Nous pouvons affirmer, car c'est l'épreuve contemporaine, que cette tentative n'est pas assurée de succès.

Avant le XVIII<sup>ème</sup> siècle, il était généralement admis que les systèmes moraux des groupes humains pouvaient varier notablement d'une contrée à l'autre. J'emploie ce terme à dessein, car le concept d'état nation n'avait pas été répandu par la révolution française. Il serait vain de tenter de dresser le catalogue des implications vitales de ces différentes morales à travers les âges et les contrées, d'autant qu'il appartient à un travail délicat d'historien de déterminer, à partir des conduites réelles, la morale qui inspire un groupe social humain.

La morale n'est pas la loi ; elle est variable ; son existence est universelle dans la culture tout comme le sentiment de culpabilité. Freud, opposé à toute fabrication de visions du monde qu'il abandonne aux philosophes, va appréhender le sentiment de culpabilité par un tout autre biais que celui de la philosophie, de l'histoire ou de la sociologie.

La première évocation que j'ai trouvée sous sa plume, date des *Etudes sur l'hystérie* : « Les forces psychiques qui s'opposent à la prise de conscience des représentations pathogènes, sont celles qui ont concouru à la formation du symptôme ; elles sont génératrices de honte, de remords, de souffrance morale ». Freud appréhende la question morale à partir de la genèse du symptôme et corréle le sentiment de culpabilité à la censure singulière qui s'exerce dans le sujet à propos d'une représentation qu'il refuse d'assumer. La morale, loin d'être un système de valeurs collectives, devient ici le sentiment qui accompagne le refus d'émergence d'un désir.

Dès lors, le sentiment de culpabilité inconscient va traverser toute l'œuvre freudienne et rencontrer les grandes figures de la clinique, depuis la névrose hystérique et la névrose obsessionnelle jusqu'à la paranoïa, en passant par la mélancolie, la névrose d'échec, la réaction thérapeutique négative, la phobie ou encore l'angoisse. Il faut ici évoquer une participation freudienne à la clinique sociale : les crimes ou délits commis dans le cadre d'une recherche de punition. Eclairés par lui, nous vérifions à quel point ce sentiment de culpabilité est omniprésent dans la clinique, à l'insu du sujet, sous des formes diverses, depuis la classique inhibition jusqu'au malaise qui prête à confusion avec l'angoisse, en passant par l'angoisse de mort qui en est une forme fréquente. Sentiment d'échec, plus que sa réalité, sentiment de condamnation à la médiocrité ou au malheur, conduite d'échec ou de perte d'amour... En s'affranchissant de la référence philosophique, Freud autorise une approche nouvelle centrée sur le réel de la clinique.

Pour marquer le caractère original de la proposition freudienne, nous allons partir de l'incontournable référence qu'est l'œuvre d'Emmanuel Kant.

Le champ de la morale est celui qui est ouvert par la deuxième des trois questions kantienne :

- Que puis-je savoir ?
- Que dois-je faire ?
- Qu'ai-je le droit d'espérer ?

La vie de ce grand homme fut à l'image du système rationaliste qu'il ne cessa de développer des années durant. Sa discipline est restée légendaire. Sa pensée philosophique est héritière des Lumières et s'est voulue d'un rationalisme inspiré par l'explication newtonienne des mouvements des planètes. C'est avec l'instrument rationnel qu'il se propose d'explorer la question morale : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus et la loi morale en moi ».

L'entreprise de fonder la morale en raison, répond à ce moment de la civilisation où le ciel étoilé a cessé de soutenir la croyance dans des idéaux organisateurs de la culture. C'est avec l'instrument du rationalisme, inspiré de la science, que Kant va tenter de refonder le champ de la morale. Il introduit le concept d'impératif catégorique qui s'énonce selon la formule bien connue : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle ». C'est l'énoncé de la loi fondamentale de la raison pure pratique (« Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée en loi universelle de la nature ».) La juxtaposition de ces deux citations condense la démarche rationnelle qui veut fonder la morale à partir des sciences naturelles.

La morale kantienne est aussi un humanisme : « Agis en sorte que tu traites l'humanité en ta personne et en la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». Ce rationalisme fonde une autonomie qui consiste à se donner soi-même (*autos*) la règle (*nomos*) au lieu de la recevoir de façon extérieure ou hétéronome. C'est une morale qui s'entend sans référence à Dieu, même si le système kantien réserve une place à ce dernier dans son développement.

Kant est un fondateur d'un nouveau lien social qui ne se réfère pas à des principes, mais à un rationalisme autonome à prétention universelle. Ce texte, de 1788, eut en Europe un retentissement considérable. Nous pouvons affirmer, sans en apporter la démonstration toutefois, que le concept de dégénérescence acquise de la psychiatrie française (Morel) n'est pas sans rapport avec l'œuvre de Kant.

Revenons à Freud.

La démarche est tout autre qui recueille dans les cures les témoignages particuliers qui mettent en relation le sentiment de culpabilité avec le désir inconscient. Il s'agit dans les exemples freudiens, le plus communément, d'un désir sexuel ou d'une pratique sexuelle de l'enfance qui est en relation avec un désir. « La conscience morale, c'est la perception interne du rejet de certains désirs que nous éprouvons, étant bien entendu que ce rejet n'a pas besoin d'invoquer des raisons quelconques, qu'il est sûr de lui-même ».

Plus que l'acte, ce qui importe c'est la pensée inconsciente qui l'accompagne. Le sentiment de culpabilité est toujours justifié (L'Homme aux rats). Son paradoxe clinique le plus saisissant est qu'il ne se rapporte pas à la violation des lois morales de la cité, laquelle est très compatible avec l'absence de culpabilité – voire avec un sentiment de triomphe (le héros). Le sentiment de culpabilité est à mettre en relation avec « les lois morales », d'autant plus personnelles et intimes qu'elles sont méconnues (c'est une propriété que Freud va rapprocher de la conscience morale totémique).

La caractéristique du sentiment de culpabilité freudien est donc à l'inverse exact de la raison morale Kantienne. C'est un sentiment éprouvé ; il est intime, en relation avec une pensée davantage qu'avec un acte ; la morale qui le motive n'est pas susceptible de transformation en maxime universelle. Mais cela n'épuise pas le paradoxe du sentiment de culpabilité freudien. En effet, le sentiment de culpabilité se présente comme un biface. Comme symptôme, il réalise l'idée refoulante, mais commémore ou perpétue la satisfaction pulsionnelle interdite. Cette conception demeure cohérente avec l'intuition inaugurale de Freud que la névrose obsessionnelle, qui est la grande structure clinique où se déploie le sentiment de culpabilité, est liée à une jouissance en excès.

C'est de ce sentiment paradoxal issu de la clinique, contre les présupposés philosophiques, que Freud va tenter de rendre compte dans la cure du névrosé et, par-delà, tirer des implications sur le lien social.

La culpabilité est liée au complexe paternel. C'est ce que met en évidence le cas de L'Homme aux rats. Le sentiment de culpabilité est réinscrit dans le complexe nodal des névroses, l'Œdipe. Ce cas clinique conjoint de manière plus vaste la question du sentiment de culpabilité avec l'amour, la dette, le fantasme et la jouissance.

C'est pour tenter de répondre à cette implication du complexe paternel que Freud se lance dans cette élaboration "anthropologico-psychanalytique" des plus risquées, *Totem et Tabou* (notons sa date de parution en 1913). Le seul fond scientifique de l'affaire, c'est la clinique. Il enrichit son élaboration : le sentiment de culpabilité a la plus grande affinité avec l'angoisse et pourrait se concevoir comme une angoisse de conscience morale. Ce à quoi tente de répondre *Totem et Tabou*, c'est le motif du refoulement de certains désirs.

La réponse est plus connue que la question, c'est le mythe de la horde primitive et du meurtre du père primitif. Le sentiment de culpabilité au regard du père est le mémorial de cette histoire, il engendre les deux lois sociales fondamentales : interdit du parricide et interdit de l'inceste. Notons avec Lacan qu'un moment essentiel de cette fable mythique est qu'après l'acte criminel, c'est un retour de l'amour qui prévaut dans la relation au père ; amour, comme chacun, sait foncièrement ambivalent. Nous savons tous ce que cette solution freudienne a d'insuffisant, aussi bien au regard de la clinique que de l'explication de la morale au niveau social. Néanmoins cela nous permet de suivre Freud sur un pas épistémologique supplémentaire. La conscience morale ne trouve pas sa raison d'être dans le seul sujet. La préhistoire mythologique rend compte du fait que le sujet est confronté à une loi sociale qui lui est hétérogène. C'est encore une opposition avec la morale kantienne.

En 1929, soit après la deuxième topique, dans *Malaise dans la civilisation*, Freud reprend la question de la genèse de la conscience morale. La perspective est à la fois tout autre et superposable.

Le sentiment de culpabilité est donc angoisse de perte d'amour (définition préparée par *Totem et Tabou*). Cela nous permet d'éclairer un dernier paradoxe de la clinique du sentiment de culpabilité. Dans le champ de la morale nous pourrions nous attendre à ce que la culpabilité soit en rapport avec la faute commise et sa gravité. Cela paraît tomber sous le sens. La clinique analytique témoigne exactement de l'inverse. Le sentiment de culpabilité s'accroît souvent en intensité chez les sujets qui justement font le plus l'effort d'être vertueux. Tout se passe comme si l'instance morale se nourrissait elle-même de cet effort. Cette instance, définie dans la seconde topique comme le Surmoi, est héritière du déclin du complexe d'Œdipe. Freud en offre une description éloquente : « Le Surmoi n'est pas simplement un résidu des premiers choix d'objet du ça, mais il a aussi la signification d'une formation réactionnelle énergique contre ceux-ci [...] Plus le complexe d'Œdipe fut fort [...] plus par la suite, le Surmoi, comme conscience morale, voire comme sentiment de culpabilité inconscient, dominera sévèrement sur le Moi ».

La compréhension du Surmoi comme formation réactionnelle peut rendre compte de ce paradoxe qui le voit plus puissant encore quand la répression qu'il exerce sur la pulsion est plus ferme. Déjà, il apparaît comme une instance qui puise son énergie libidinale aux mêmes sources que la pulsion elle-même. Nous disposons du cas clinique d'Emmanuel Kant, le grand moraliste de la modernité, dont la discipline de vie s'était développée aux dépens de la satisfaction des pulsions.

Le sentiment de culpabilité, tel qu'il est isolé dans la clinique freudienne, est non seulement une entité problématique dans la direction de la cure analytique mais également un concept qui appelle des considérations nouvelles sur l'humain. C'est ce que nous allons tenter de développer à partir des commentaires de Lacan.

J'avais pour propos de traiter le sentiment de culpabilité dans son rapport à l'angoisse, puis dans son rapport à la honte (le très bel exposé, « Faire honte », de Philippe Lienhard, va traiter ce versant). Je me contente de préciser que, contrairement à la honte, le sentiment de culpabilité implique toujours l'Autre du signifiant ; qu'il se situe dans une relation à l'Autre et suppose une aliénation subjective qui trouve sa source dans les identifications héritées du complexe d'Œdipe (pour le dire en terme freudien). C'est de ce côté que peut être réservée dans la cure une issue à ce qui est apparu à Freud comme un élément de la réaction thérapeutique négative. En effet, Freud a tôt remarqué que ce sentiment de culpabilité pouvait se montrer extrêmement rétif au processus de changement et s'opposer avec la dernière énergie à la guérison.

Pour ce qui est de l'angoisse, nous avons vu que pour Freud, le sentiment de culpabilité pouvait équivaloir à une angoisse au regard de la conscience morale ; c'est-à-dire au regard du surmoi ; c'est-à-dire au regard de la perte d'amour de l'Autre. Cette angoisse, vous l'entendez quand je le dis ainsi, est un moteur du refus de céder sur la culpabilité. Cependant le sentiment de culpabilité n'est pas l'angoisse et, d'une certaine façon, s'y oppose. Le sentiment de culpabilité est défini par Freud comme le refus de l'avènement d'un désir, alors que l'angoisse est l'émergence d'un reste de jouissance. L'angoisse est liée à l'objet  $\alpha$ , ce qui fait dire à Lacan qu'elle n'est pas sans objet, quand le sentiment de culpabilité n'est pas sans Autre. Cette distinction explique la position de l'analyste vis-à-vis de ces deux affects. Il ne faut pas déculpabiliser le sujet, par contre il s'agit de le désangoisser. Depuis Freud, le sentiment de culpabilité a été repéré dans sa dimension fallacieuse au regard du réel de la jouissance. A contrario, l'angoisse est l'affect qui ne ment pas.

Nous pouvons, à partir de là, distribuer quelques figures de la clinique en fonction de la répartition de ces trois affects.

- La névrose obsessionnelle a été isolée par Freud lui-même comme la structure qui permet le mieux d'explorer le sentiment de culpabilité. Dire que cet affect épargne à l'obsessionnel l'angoisse serait abusif. Néanmoins, la cure de l'obsessionnel illustre le jeu de cache-cache entre le sentiment de culpabilité et la jouissance en cause. « Trop moral, l'obsessionnel, au cœur même du dénigrement de soi, est déjà un homme [...] sans aveu ». J'insère ici une citation de Freud qui illustre le débat : « Le narcissisme éthique de l'être humain devrait se contenter de recueillir dans la réalité de la déformation du rêve, dans les rêves d'angoisse et de punition, des preuves patentes de son essence morale, tout comme il trouve par l'interprétation des rêves des justificatifs de l'existence et de la force de son essence maléfique. Celui qui, insatisfait de tout cela, veut être " meilleur " que sa nature ne l'y dispose peut toujours essayer de voir si, dans la vie, il réussit à produire autre chose qu'hypocrisie ou inhibition ».

- Le paranoïaque, comme l'illustre parfaitement le Président Schreber, se retrouve parfaitement dans la position de l'innocent persécuté par un Autre qui, pour sa jouissance, attende aux lois morales, voire à l'ordre de l'univers quand ce persécuté prend figure divine. Le sentiment de culpabilité évacué laisse néanmoins le paranoïaque en proie à l'angoisse de cette relation asymétrique avec ce persécuté jouisseur abusif. Il n'en est pas toujours quitte avec la honte des outrages que ce dernier lui fait subir ou avec la menace d'un laisser en plan.

- Le mélancolique accède, dans la lucidité de son état, au peu de dignité de l'essence humaine en général. Le sentiment de culpabilité, lié à la perte de l'objet, s'accompagne d'une dévaluation narcissique à son niveau le plus bas. L'angoisse n'est pas évitée. La honte, par contre, est éradiquée, puisque l'être de déchets est dévoilé.

- L'hystérique, par son côté sans foi, est plutôt en position de dénoncer l'imposture du mensonge de l'Autre. Cela n'en fait pas une structure très propice au sentiment de culpabilité, bien que la clinique témoigne du contraire. Nous pouvons sans difficulté y vérifier la dimension de l'angoisse. Que pouvons-nous dire de la honte ?

Le *Séminaire sur L'éthique de la psychanalyse*, est le seul que Lacan regrette de ne pas avoir publié de son vivant. Nous allons le lire en parallèle de l'article des *Ecrits* qui s'appelle « Kant avec Sade ».

Sade est un philosophe ; le point tournant de sa pensée est *La critique de la raison pratique*. *La philosophie dans le boudoir*, s'accorde à l'œuvre morale de Kant et la complète. La maxime sadienne : « *J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite ne m'arrête dans le caprice des exactions que j'ai le goût d'y assouvir* », est construite sur le modèle de la maxime kantienne qui élève à la valeur universelle la règle morale issue de Un. C'est une règle d'autonomie qui inclut la dimension strictement annulée par la morale kantienne : la jouissance de l'un qui n'est pas forcée d'être le bien de l'autre.

C'est sur ce point que Lacan va reprendre l'élaboration freudienne de *Malaise dans la civilisation*.

Freud, qui n'était ni une canaille ni un imbécile, formule, dicit Lacan, que la jouissance est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain, comme l'illustre la position sadique. L'autre, qui est impliqué dans la jouissance, l'est sur le mode de l'objet partiel : « *Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît de celle du mien qui peut vous être agréable* ». Cela ne recouvre pas du tout l'espace ouvert par la maxime chrétienne : « *Aime ton prochain comme toi-même* ». Cet impératif se heurte à un double

écueil ; d'une part l'autre n'est pas toujours digne de mon amour et dans l'autre, aussi bien qu'en moi-même, réside une part de jouissance qui n'a rien d'aimable.

L'existence de la jouissance déplace la question éthique, de même que la pulsion de mort a déplacé la question du symptôme. Dans tous les cas, la jouissance ne se réduit pas au principe de plaisir ni à une harmonie de la relation avec le prochain. Si Freud enseigne que Dieu est mort, ce n'est pas pour dire que cela ouvre la voie à la jouissance et, qu'à l'inverse, la mort du père est venue renforcer l'interdiction (en prenant le père primitif comme le modèle de Dieu). Le Surmoi comme instance se nourrit de l'agressivité que la jouissance contient.

Historiquement, l'harmonie entre les besoins et la raison n'est envisageable qu'au niveau du Droit. Mais ces deux termes, le besoin et la raison, sont tout à fait insuffisants pour rendre compte des réalisations humaines. L'insuffisance du rationalisme kantien trouve dans l'œuvre de Sade le complément, la jouissance qu'il faut embrasser dans l'élaboration d'une position éthique. Or, Lacan ne recule pas à dire qu'il y a des buts moraux pour la psychanalyse. Le but de la psychanalyse n'est pas de garantir le bonheur (même si cela ne l'exclut pas) ni de restituer le sujet au service des biens, mais de le conduire à ce point de désarroi absolu où il ne peut compter sur personne pour définir ce qu'il est. Le lieu de l'analyse est la rectification de la position du sujet au regard du désir (qu'il ne s'agit pas de confondre avec la jouissance).

L'éthique de la psychanalyse c'est de ne pas céder sur son désir. Cette expression est introduite par Lacan dans les derniers chapitres du *Séminaire VII*, que Jacques-Alain Miller a regroupés sous le thème de la dimension tragique de l'expérience analytique. L'analysant tel qu'il préfigure l'analyste, celui qui a traversé l'expérience de la cure, est considéré sous l'angle du héros tragique. Le désir, tel que l'entend Lacan, est ici métonymie de l'être. Ce n'est pas le caprice bien sûr, ni la pulsion brute qui n'exige que sa satisfaction. Le désir est à entendre-là comme ce qui se soutient, mais n'est pas sans rapport avec le traitement de la jouissance par le sujet du langage (Éthique et pulsion). Ce désir a le plus grand rapport avec le lien social, avec la dimension du pacte et de la trahison de soi-même ou de l'autre. Trahison de soi-même, c'est la trahison de sa propre voie ; la trahison de l'autre n'est pas tant celle que l'autre a commise, mais la manière dont on s'en arrange, sur laquelle on veut étendre son ignorance. Le désir n'est pas la jouissance et, s'il est une pente, ce n'est pas celle qu'il s'agit de descendre mais de remonter, en payant le prix d'un renoncement à la jouissance.

Pour ce qui est du sentiment de culpabilité dans la cure, dont je vous ai dit tout à l'heure qu'il était un obstacle à l'avancée et à la conclusion de la cure, il est le signe de l'aliénation subjective à l'Autre. Le traitement du sentiment de culpabilité consiste à faire franchir ce moment d'*Hilfflosigkeit* ou de détresse foncière, qui rend inopérant le recours au pardon lequel fait consister l'Autre de l'amour. Vouloir être aimé, c'est vouloir être aimé par celui qui pourrait vous rendre coupable. Le pardon n'est alors que le paravent de la responsabilité dont le sujet se défait. La responsabilité exige d'assumer, c'est la formule inverse de céder, assumer un désir, et dès lors prendre à sa charge toutes les conséquences. La boussole de l'éthique est celle d'un désir éclairé. C'est à l'aune de cette échelle que peut s'évaluer le bien ou le mal de l'acte. Nous pouvons poser que le sentiment de culpabilité sous toutes ses formes cliniques est l'indice, pour le sujet, qu'il se fourvoie au regard du désir qui est proprement exigence de son être. L'être humain se soutient d'une inscription dans l'Autre, de signifiants maîtres  $S_1$ , qui viennent à la place de l'Idéal dans l'Autre,  $I(A)$ , que Lacan rattache à l'Idéal du Moi freudien.

C'est bien au titre de signifiants maîtres qui conservent une certaine dignité, qui valent la peine que le sujet en paye le prix, que la pratique de la psychanalyse reste possible. Aussi la chute des identifications et des signifiants maîtres dans la cure psychanalytique n'est pas synonyme d'une dénonciation de tous les idéaux. A contrario, la psychanalyse devrait permettre de soutenir dans le lien social une position qui ne cède pas sur un rapport à l'idéal, rapport qui ne s'autorise plus l'alibi de l'ignorance. Freud, avec l'inconscient, n'a pas restreint le champ de la responsabilité humaine mais l'a étendu d'un « tu dois savoir de quoi tu jouis ».

Cela nous amène, et je n'irai pas plus loin pour aujourd'hui, à l'éclairage que Lacan apporte sur la genèse du surmoi freudien. Le surmoi est l'héritier du complexe d'Œdipe, nous dit Freud. Lacan le reprend en différenciant le père réel, celui du mythe de la horde primitive, du père imaginaire, celui qui échoit au petit d'homme. Le père réel, est l'agent de la castration. Il est appelé par Freud du fond des âges pour s'incarner dans celui qui « besogne » la mère ; celui qui se fait l'instrument d'une jouissance qui demeure étrangère à l'enfant. Le père

réel est donc aussi l'agent de la rature, nette, sans bavure, qui sépare le sujet du signifiant de la jouissance comme interdite à qui parle comme tel ; §.

Le drame du roman familial du névrosé est que le père concret que la vie lui a donné, n'est largement pas à la hauteur de sa tâche. Pour Lacan, le surmoi naît de cet écart toujours perceptible entre le père mythique et le père ordinaire. Le défaut de jouissance que la barre sur le signifiant du sujet marque est, dès lors, moins clairement attribué. La faute de jouissance retombe sur le sujet. « L'expérience prouve qu'elle (la jouissance) m'est ordinairement interdite, et ceci non pas seulement, comme le croiraient les imbéciles, par un mauvais arrangement de la société, mais je dirais par la faute de l'Autre s'il existait : l'Autre n'existant pas, il ne me reste qu'à prendre la faute sur Je, c'est-à-dire à croire à ce à quoi l'expérience nous conduit tous, Freud en tête : au péché originel ».

Au regard de la castration, le sentiment de culpabilité est appelé à l'existence d'un Autre qui pourrait répondre du défaut de jouissance. S'extraire de la culpabilité pour la responsabilité passe donc par un renoncement de l'appel à l'Autre pour soulager la confrontation à la castration.

Philippe De Georges

## Ce qui fait lien

### Vivre ensemble

Au début de l'année, nous avons étudié le traitement du lien social par Freud, dans *Psychologie des foules* et dans *Malaise dans la civilisation*.

Repartons dans la même veine et essayons de répondre à la question qui paraît être en amont de toutes les autres : **pourquoi le lien social ?** Leibniz propose une question, qui lui paraît subsumer ou transcender toutes celles que les hommes se posent : *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* Notre question est plus modeste. Mais elle se pose légitimement, car le *vivre ensemble*, comme dit Barthes, ça ne va pas de soi. Cela ne va pas de soi, parce que nous le savons tous : accepter de rentrer dans le lien social se fait au prix d'une perte.

Pourquoi y consentir ?

Le consentement à cette perte, vous vous souvenez que Freud le qualifie de *Bejahung*, qui est un terme qu'on trouve notamment chez Rainer Maria Rilke : consentir, c'est dire oui, c'est l'affirmation positive.

Evidemment, nous, nous avons une réponse. Une réponse analytique à pourquoi ce consentement.

Je l'écris au tableau.

$$\begin{array}{c} A \\ \hline \mathcal{J} \end{array} \rightarrow \alpha$$

Consentir au lien social, c'est-à-dire à un nouage avec l'Autre, l'Autre du signifiant, entraîne une perte de jouissance ; et le fait de consentir à cette perte de jouissance permet au sujet d'obtenir un gain, à un autre niveau, un gain que nous appelons l'objet  $\alpha$ , plus-de-jouir.

Dit autrement, pour faire référence au thème de Pierre Naveau sur *Psychoses et lien social*, c'est parce que le schizophrène n'accepte pas cette perte de jouissance que l'objet  $\alpha$  n'est pas, chez lui, détaché, et que la jouissance n'est pas localisée dans les zones érogènes, mais au contraire diffuse dans tout le corps.

Dans le champ du paranoïaque, qui est l'autre modèle de la psychose, c'est parce que le sujet paranoïaque ne renonce pas à cette jouissance qu'il ne cesse pas d'être en conflit, en conflit mortel avec l'Autre. Cet Autre, écrit avec un grand A, il le fait exister et il pense qu'il veut le priver de sa jouissance.

Alors, je dis que nous avons la réponse. Evidemment... C'est nous qui le disons... Qu'en sait le sujet ?

Tous les jours dans la clinique, nous sommes confrontés à des sujets, pas seulement psychotiques, mais aussi névrosés, qui se demandent bien au nom de quoi ils renonceraient à une certaine jouissance. Ils voient ce qu'ils ont à y perdre, mais ils ne voient pas très bien ce qu'ils auraient à y gagner. C'est ce qui faisait dire à Freud que les malades sont des canailles qui tiennent à leur délire.

Notre observation des enfants nous amène à penser qu'en acceptant la dépendance vitale à l'Autre du besoin, c'est-à-dire en acceptant de se laisser nourrir, l'*infans*, le petit enfant qui ne parle pas encore, gagne la pulsion orale et la satisfaction de cette pulsion. Accepter de rentrer dans le jeu dialectique de la demande permet d'aller au-delà du besoin et de sa satisfaction vitale. Ce pas franchi fait entrer dans le processus désirant ; il s'amorce avec cette satisfaction pulsionnelle qui se détache du besoin biologique : les lèvres sucent et lâchent le sein, la bouche semble, comme dit Freud, s'embrasser elle-même, bien au-delà de l'apport alimentaire nécessaire au métabolisme. En ce sens, on peut dire que la première pathologie du lien social, c'est l'anorexie du nouveau-né.

Certains d'entre vous, dans les années 80, ont peut-être entendu Henri Collomb exposer comment certains enfants africains faisaient, selon lui, le choix de se laisser mourir par refus de se laisser nourrir.

### **La pulsion comme fondement**

Donc, j'ai dit qu'en acceptant de se laisser nourrir, le sujet gagne la pulsion orale. C'est une façon de dire que la pulsion est le nom freudien du soubassement du lien social.

Pour Freud, la satisfaction pulsionnelle est la raison du lien social. Mais ce lien social est en même temps une aliénation et un assujettissement. Et donc, les hommes n'ont jamais cessé de se poser cette question : qu'est-ce qui pousse inconsciemment à accepter de s'assujettir à l'Autre ?

Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, à la fin du XIX<sup>ème</sup>, Nietzsche avait une réponse percutante. Il disait que c'était le besoin d'un « tu feras ». L'homme avait besoin de s'entendre dire « tu feras ». Nous y reviendrons, car cette thèse met au principe de l'être ensemble quelque chose qui ressemble au surmoi freudien. Mais l'analyse déploie d'autres raisons inconscientes. Vous trouvez par exemple chez Lacan, formulé en termes de désir de reconnaissance : désir de se faire exister ; ou encore, formulé en termes de gain : un gain d'être que l'on trouverait auprès de l'Autre. Le linguiste Jean-Claude Milner dit : « Etre, c'est être nommé ». Or, il n'y a qu'auprès de l'Autre que nous pouvons être nommés ; il n'y a que dans l'Autre que nous trouvons les noms, les noms qui nous représentent. Et là, je viens d'énoncer une série de motifs possibles pour accepter le lien social.

Ce que je me suis proposé pour la séance d'aujourd'hui, est de traiter de cette question du lien social à partir d'un livre, que j'ai déjà évoqué ici, que je vous conseille. L'auteur est Pierre Clastres. Le livre s'appelle *La société contre l'Etat*, et c'est publié aux Editions de Minuit.

C'est un livre des années 70, regroupant des travaux des années 60. Pierre Clastres était un ethnologue qui s'était particulièrement attaché à l'étude et à l'observation des populations amérindiennes, des indiens d'Amérique du Sud et du Nord, autour d'une question qui le travaillait et qui était justement : pourquoi fait-on groupe, pourquoi accepte-t-on une vie de groupe ; est-ce que tout groupe ou communauté humaine est fondé sur l'autorité ?

### **Avec ou sans violence sociale**

Son désir – je ne sais pas si c'était inconscient ou conscient – était visiblement de se prouver à lui-même et de prouver aux autres, qu'il pouvait exister un lien social sans coercition. Je vais m'attacher à commenter son livre – que j'ai trouvé passionnant – et il me semble que, si tel était son désir, le résultat du livre c'est tout à fait l'inverse. C'est-à-dire qu'il démontre **qu'il n'y a pas de lien social sans violence**.

Dans un cartel où je travaille avec quelques collègues, nous lisons *Télévision* – ou plutôt nous ne lisons pas, nous regardons la cassette de *Télévision*. Et nous avons noté une phrase que vous connaissez tous, qu'on cite très souvent. Alors c'est intéressant de le voir à la télé, puisqu'on voit Lacan prendre un air très gourmand pour dire : « La gourmandise du Surmoi est structurelle et n'est pas le fait de la répression sociale ».

Donc, si vous voulez, la thèse de Nietzsche, c'est précisément celle-là : que ce qui pousse l'homme à accepter le lien social, c'est un désir que nous appelons dans notre langage à nous : surmoïque. C'est-à-dire l'appel à un « tu feras ». Le « tu feras » de Nietzsche, c'est le Surmoi de Freud.

Et Pierre Clastres cite Nietzsche en première page de son livre : « S'il est vrai que de tous les temps, depuis qu'il y a des hommes, il y a eu aussi des troupeaux humains (confréries sexuelles, communautés, tribus, nations, Eglises, Etats) et toujours un grand nombre d'hommes obéissant à un petit nombre de chefs ; si, par conséquent, l'obéissance est ce qui a été le mieux et le plus longtemps exercé et cultivé parmi les hommes, on est en droit de présumer que dans la règle chacun de nous possède en lui le besoin inné d'obéir, comme une sorte de conscience formelle qui ordonne : " Tu feras ceci, sans discuter ; tu t'abstiendras de cela, sans discuter " ; bref, c'est un : Tu feras ».

### **Surmoi**

Dans les exposés du début de l'année, notamment autour du *Malaise dans la civilisation*, cette question du rapport de chaque individu à son surmoi – et le fait que le groupe social incarne ce surmoi –, cette question est revenue tout à fait au premier plan, comme elle est revenue quand nous avons évoqué les « quatre discours » chez Lacan. Je me souviens que dans l'introduction des conférences sur les quatre discours, *Séminaire XVII*, j'ai

mis en valeur le fait que les discours – qui, chez Lacan, sont les variantes structurelles du lien social – étaient toujours dissymétriques et étaient des structures de commandement et d’aliénation. Puisque *discours* est le nom que Lacan donne au lien social, on peut retenir cette définition lapidaire : les discours condensent dans un même appareil le sujet, la chaîne langagière et la jouissance. Cette définition lacanienne des discours est homogène – parce qu’elle en découle, qu’elle est de la même veine – homogène donc aux travaux de Claude Lévi-Strauss qui ont orienté les thèses des ethnologues pendant toute la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, sur ce qu’il appelait « la structure des communautés humaines ».

Vous vous souvenez qu’au cœur de l’anthropologie de Lévi-Strauss, il y a cette notion des structures élémentaires de la parenté. Il s’était attaché à montrer comment s’organisaient les liens de parenté dans les sociétés dites primitives. Ce qu’il avait mis en valeur, c’est qu’elles reposaient toujours sur un pacte de parole : il y a toujours un petit baratin qui dit comment ça tient. Cette parole a pour fonction de réguler la circulation des biens, de la production – c’est-à-dire les avoirs : comment on s’échange de la nourriture contre autre chose –, et l’échange des femmes. Comment entre groupes sociaux – dans notre société entre familles, mais dans les groupes sociaux c’est plutôt entre tribus –, l’échange des femmes s’organise et sert de support aux alliances qui font qu’on ne se fait pas la guerre. Ce que Lévi-Strauss veut montrer, c’est que les mythes fondateurs – c’est-à-dire les récits mythiques que l’on trouve dans toute communauté humaine, même celles que l’on appelle anhistoriques ou sans histoire, les sociétés qui ne disposent pas de l’écriture notamment – ces mythes fondateurs ordonnent toujours ces trois registres. Les sociétés anhistoriques se caractérisent par le fait que ce mythe se répète à l’infini. La différence entre l’histoire et le mythe c’est ça : les sociétés entrent dans l’histoire à partir du moment où (c’est la thèse de Marx et Engels, par exemple, dans *L’origine de la famille, de la propriété privée et de l’Etat*) il y a une accumulation de biens qui permet, qui impose, une hiérarchisation des tâches, une division du travail et l’organisation sociale d’où va naître l’Etat. Du coup on entre dans les lois du marché, dominé par la production de plus-value. Du coup aussi, la société ne cesse pas de changer. L’histoire, c’est ça. La société à histoire, c’est une société dans laquelle les rapports changent sans cesse, à la fois dans les règles économiques et dans ce qui se dit entre les gens.

Les sociétés anhistoriques apparaissent par opposition comme celles qui, à la fois ne produisent pas de plus-value, et maintiennent un fonctionnement statique de la société comme reproduction incessante des mythes fondateurs.

Vous avez tous lu Lévi-Strauss – du moins j’espère parce que c’est tout à fait passionnant –, sinon vous lirez Pierre Clastres, il montre des exemples de tout ça.

### **Pouvoir ou non-pouvoir du chef**

La piste de Pierre Clastres dans ce livre, consiste à partir de l’étude des sociétés dites archaïques, avec comme idée que cette étude permettra de répondre à la question du politique, à la question du pouvoir.

Toute société suppose-t-elle une autorité, une domination, une violence ? Son étude porte donc sur des sociétés amérindiennes, essentiellement les Guarani et les Guayaki. Il démontre que ces groupes sociaux fonctionnent avec des chefs sans pouvoir. Et son idée est que toute la société, toutes les règles, tout le discours qui circule, est précisément fait pour annihiler, neutraliser, le pouvoir que le chef pourrait essayer de prendre sur l’autre.

Ça, c’est en temps de paix ; mais dès que les tribus se font la guerre, alors le chef condense tous les pouvoirs. Comme Clastres dit en même temps qu’ils ne cessent pas de se faire la guerre, ça montre que cette absence de pouvoir du chef est quand même très limitée.

Je vais m’appuyer sur la lecture que je fais de ce livre pour soutenir que le fait que l’autorité ne soit pas localisée dans le chef a plutôt comme effet de produire une violence massive du groupe sur l’ensemble des individus. Mon idée, c’est que s’il n’y a pas une institutionnalisation de l’autorité – quelque chose qui institue l’autorité et la localise –, eh bien, l’expérience humaine montre que l’on a soit l’anomie, l’absence de lois, soit au contraire l’absolutisme du pouvoir. L’absolutisme d’un pouvoir où la contrainte est exercée par la société, pas par le chef. Une violence tout à fait exacerbée et qui s’impose à chaque membre.

Pierre Clastres commence par nous rappeler qu’on s’accorde pour dire qu’il n’y a pas, même sous forme embryonnaire, de pouvoir politique chez les animaux non-humains. Il y a des sociétés animales, indubitablement, mais sans pouvoir politique. Ce constat permet de dire que le pouvoir n’a pas une origine naturelle. J’espère que vous avez en tête le vocabulaire des années 70, qui oppose nature et culture. Dit dans notre langage, le pouvoir se fonde dans le symbolique et pas dans la nature. Par contre, Clastres montre comment il existe selon lui ce

qu'il appelle des petites sociétés closes, des groupes tribaux restreints sans pouvoir politique. Ces groupes constituent des sociétés archaïques, caractérisées par l'absence de culture et par ce que l'on appelle l'économie de subsistance : c'est-à-dire que la collectivité de chasseurs et de cueilleurs, parfois de cultivateurs, se contente chaque année de produire ce qui va permettre de couvrir les besoins et pas plus. Pas plus sauf, qu'évidemment, la sagesse fait que ces peuplades savent très bien qu'une année la récolte peut être détruite ; ils font donc des réserves. Mais des réserves sans qu'il y ait pour autant entrée dans le monde du marché, et donc sans plus-value.

Ce que Pierre Clastres réfute, c'est ce que l'on appelle l'ethnocentrisme des anthropologues, l'ethnocentrisme qui consiste à penser que ce qui est normal pour nous est normal universellement, qui consiste donc à regarder les autres au travers du prisme de nos valeurs. Son idée est qu'une espèce d'ethnocentrisme est présent, même chez Marx et beaucoup à partir de Darwin, qui consiste à juger les autres sociétés avec l'idée d'une hiérarchie ; que tout groupe social doit aboutir à notre modèle. On est dans ce système sans s'en rendre compte, chaque fois que l'on dit qu'une société est *en voie de développement*. C'est-à-dire que l'on a intégré l'idée qu'il existe un progrès linéaire des sociétés, qui va du groupe des Amérindiens jusqu'à nos bonnes sociétés qui sont, elles, développées.

Clastres réfute le caractère linéaire et déterministe de cette logique. En même temps, il rappelle la thèse de Max Weber, qui est que toute société tend à constituer un Etat et que, ce qui définit l'Etat, c'est le monopole de l'usage légitime de la violence. On a sous les yeux l'exemple de l'Irak, où la destruction de l'Etat pose ce problème, avec la question de savoir qui dispose légitimement de la violence. Et l'autre exemple que l'on peut prendre, qui est très simple, ce sont les westerns de notre enfance où le scénario était toujours le même : il y avait un petit village perdu et il s'agissait de savoir si la loi devait régner ou pas. Il y avait donc le shérif qui en général était le "bon" – des fois il y avait un shérif corrompu – et il s'agissait de savoir si le shérif allait pouvoir s'imposer à des *pistoleros* toujours prêts à vous chiper votre argent... Bref, on avait dans le Far West ce thème : comment l'Etat arrive petit à petit à monopoliser la violence, avec cet énoncé clé que nous connaissons tous : « force doit rester à la loi ».

### **Du pouvoir politique**

Pierre Clastres a pour thèse que les sociétés amérindiennes – et quelques autres sans doute qui se réduisent comme une peau de chagrin –, témoignent de l'existence d'un autre type de lien social que celui-là, mais que l'on peut quand même définir quelques thèses générales.

- Première thèse : le pouvoir politique est universel et immanent au social. Mais le pouvoir politique peut être coercitif ou non.

- Deuxième thèse : le pouvoir coercitif – c'est-à-dire le commandement et l'obéissance – n'est pas le modèle, le *télos*, l'horizon de nos sociétés ; il est seulement un cas particulier. Un cas particulier, mais il faut quand même reconnaître que c'est celui qui s'impose.

Dans les groupes de style amérindiens, existe une politique sans institution politique. D'où sa formule que je cite : « le pouvoir politique n'est pas une nécessité inhérente à la nature humaine, mais c'est une nécessité inhérente à la vie sociale ».

Il me semble que, pour nous, nous n'utilisons pas le terme de nature humaine ; mais si nous l'utilisons, ce serait pour parler de lien social.

Clastres fait état de l'observation de ces tribus et fait aussi appel à toute la littérature des ethnologues, mais aussi tout simplement de voyageurs... Voyageurs découvrant les sociétés des Indiens. Ces observateurs ont toujours noté l'existence d'un mode « démocratique » – je mets le mot entre guillemets – et d'une grande égalité, comme caractéristiques de ces groupes. Tout se passe comme s'il n'y avait pas de différences individuelles, de statut entre les gens. Mais le chef ?

Les observateurs ont noté qu'il manque toujours, presque complètement, d'autorité. D'où le constat, chez les Indiens d'Amérique du Nord comme du Sud, d'une nature paradoxale de la chefferie. Clastres cite un auteur, Lowie, qui définit le chef de la façon suivante : premièrement, le chef est un faiseur de paix, un modérateur du groupe. Deuxièmement, il est généreux de ses biens et accepte de répondre à toutes les demandes qu'on lui fait. Troisièmement, c'est un bon orateur. Evidemment, ça peut nous surprendre, on n'est pas habitués à voir le chef

comme ça ! Mais on pourrait en rêver, n'est-ce pas ? Le grand chef serait le modérateur qui répondrait à toutes les demandes ; vous lui demandez une allocation, il vous la donne tout de suite, etc. Est choisi comme chef celui qui dispose d'un bon maniement du langage. C'est vraiment corollaire, c'est nécessaire. Ne peut pas être chef quelqu'un qui ne saurait pas manier le verbe.

La deuxième chose que l'on constate, c'est que le chef – chez nous les chefs, en général, sont ceux qui travaillent le moins, eh bien là, c'est le contraire – : le chef c'est celui qui travaille le plus. Il peut se faire aider éventuellement par des esclaves. Mais il travaille le plus parce qu'il doit répondre à toutes les demandes. C'est-à-dire que si l'un de vous veut se marier, il va voir le chef et dit : « écoutez chef, j'ai besoin de vingt tonnes de miel » ; le chef doit s'exécuter et dit : « bien sûr, vous aurez ça en temps voulu ». Les chefs doivent donc travailler comme des bêtes pour répondre aux demandes.

Et enfin, il fait la paix, c'est-à-dire qu'il passe son temps à calmer les conflits entre les gens. Au-delà de la caricature, ce que nous repérons c'est que le chef de ce groupe est un tiers, pour employer notre langage freudien. Il se met *en tiers* dans les conflits symétriques, dans les conflits spéculaires (ceux qui se passent sur l'axe imaginaire). Et c'est aussi *l'Autre de la demande*, mais d'une demande toujours satisfaite. Bon, les demandes des gens sont raisonnables. Elles se limitent au domaine du possible, de ce qui peut être satisfait.

### Du consensus

Chez les Jivaros par exemple (tout le monde connaît les réducteurs de têtes), les Jivaros fonctionnent sur la base du *consensus omnium*, c'est-à-dire qu'une décision n'est prise que s'il y a consensus de tous. Tout le monde est d'accord.

Une petite touche particulière pour le chef, qu'on note quand même, c'est qu'en général toutes ces tribus sont monogames, sauf le chef, qui est polygame. On peut faire l'hypothèse qu'on lui donne des femmes pour le calmer. La polygynie est le privilège du chef. Il s'agit d'une polygynie sororale, le chef épouse une fratrie, une série de sœurs. Donc, quand même, ce n'est pas le père de la horde primitive freudienne ! On a notre vieux Freud racontant le père horrible, qui les baise toutes, etc. Là, c'est tout à fait un type cool. Mais enfin, il a quand même plusieurs femmes.

Chez les Jivaros, la polygamie a une explication rationnelle si je puis dire : ils se battent un peu entre eux, ils s'affrontent même beaucoup les mâles, et donc "je te coupe la tête" et, à force de couper des têtes, on manque d'hommes. Donc, comme il y a peu d'hommes pour une femme, c'est le seul groupe qui pratique une polygamie généralisée.

L'observation ethnologique nous montre que le groupe contrôle le chef. A la base, le principe, c'est ça. C'est pour ça que le livre de Pierre Clastres s'appelle « La société *contre* l'Etat » : son idée c'est que les valeurs de ces groupes sociaux sont faites pour empêcher l'Etat de nuire. Pour ce faire, on limite les pouvoirs du chef, on le contrôle. D'où le rôle de *l'opinion*.

Ceux qui ont lu Carl Schmitt se souviennent de ce que c'est que l'opinion : l'opinion c'est *opiner*. L'opinion publique, elle opine et, corrélativement, on lui demande d'opiner au chef. Et ce contrôle exercé par le groupe aurait comme effet, d'après les ethnologues, l'impuissance totale du pouvoir politique.

### Les lois de l'échange

Clastres – je ne sais pas s'il se reconnaissait lui-même comme structuraliste, mais il était dans la logique structuraliste de l'époque –, Clastres fait le lien entre la définition du chef qu'il vient de donner et ce qui fait consensus chez les ethnologues de l'époque, à savoir que ce qui structure une société ce sont ces trois niveaux d'échanges : les biens, les femmes et les mots. Je le cite : « c'est d'abord par les trois niveaux fondamentaux de l'échange des biens, des femmes et des mots que se définit la société ». C'est l'organisation de ces trois types d'échanges qui définit la société et permet de dater le passage de l'état de nature à l'état de culture.

Entre biens, femmes et mots, Clastres nous dit que les femmes sont la valeur par excellence dans les groupes indiens. Sa thèse est que l'on échange l'impuissance politique du chef contre un don de femmes. Notez bien qu'il s'agit de don, il ne s'agit pas d'échange.

Quand on parle d'échange des femmes, ça veut dire que le groupe A passe une alliance avec le groupe B, parce qu'on a échangé une fille du groupe A en la donnant à un homme du groupe B, et une fille du groupe B en la donnant à un homme du groupe A. Il y a alors échange, symétrie, dialectique.

Le don est univoque. On donne des femmes au chef pour qu'il n'abuse pas de son pouvoir.

J'ai lu dans les années 70 des thèses de sociologie tout à fait passionnantes qui expliquaient que dans nos sociétés, les vieux mâles, pour accaparer les femmes, mettaient les jeunes hommes en classes préparatoires et

leur faisaient passer des examens pour qu'ils n'aient pas le temps d'aller voir les filles. Et pendant ce temps, les vieux pouvaient un peu en profiter quand même...

La femme dont on parle là, a la valeur d'objet d'échange. Certains d'entre vous ont pu observer des groupes sociaux dans lesquels les alliances se font par des mariages. Ça peut être tout à fait intégré et ne poser aucun problème subjectif. J'ai vu ça dans le Moyen Atlas, où les jeunes fiancées ne se posent aucune question du style "mais où est mon désir, est-ce que vraiment je veux me marier?". Si elles se les posent, ça n'apparaît pas en tout cas dans le circuit de la parole.

Donc, le groupe donne des femmes au chef, mais exige en retour – c'est là où il y a quand même un échange – harangue, qui est un don du chef à l'égard du groupe, et satisfaction de toutes les demandes. Celui qui parle est un chef. Clastres nous apprend tout de suite quelque chose de très intéressant sur cet usage de la parole par le chef. Il dit : puisque c'est un bon orateur, on l'écoute religieusement. On se met autour de lui, et on l'écoute. Le langage du chef, dit-il, est *un langage dur*, c'est-à-dire qu'il n'attend pas de réponse. Il échappe à la fonction de communication.

Clastres n'est pas assez lacanien pour savoir que, pour nous, la fonction essentielle de la parole n'est pas dans la communication. Comme c'est un sociologue, il croit que la parole ça sert à échanger, essentiellement à communiquer. Et donc, il dit : « la fonction de la communication n'est pas la fonction de la parole du chef ». Et ça l'étonne. « Il met en jeu des fonctions non communicationnelles du langage ». Dans notre jargon à nous, c'est du signifiant pur, c'est-à-dire que l'on ne s'intéresse absolument pas à la signification de ce que dit le chef. C'est comme quand, chez vous, vous rentrez et que vous mettez la télé. Vous, peut-être pas, mais il y a des gens qui font ça. Donc, l'Autre parle, vous n'écoutez pas, cela n'a aucun intérêt... Mais c'est branché sur l'Autre. Eh bien là, c'est pareil. Il dit aussi : « Le discours du chef, en sa solitude, rappelle la parole du poète pour qui les mots sont valeur plus que signe ». Nous ne retrouvons pas tout à fait nos moutons dans cette formulation de Clastres, mais vous entendrez que le signifiant – les signifiants de la parole du chef – compte en tant que valeur et non pas en tant que signe, signe voulant dire pour lui : « qui veut dire quelque chose », signification.

### Etres parlés

Formulons ça dans notre jargon : le chef est là pour nous rappeler que nous sommes des *parlêtres*. Que si nous sommes liés les uns aux autres, c'est parce que nous sommes parlants, mais aussi et surtout parlés, n'est-ce pas ? Quand Lacan invente ce néologisme de *parlêtre*, il ne dit pas « l'homme est un animal parlant ». Il pourrait dire ça, c'est vrai. L'homme est un animal parlant. Mais l'idée de Lacan, c'est qu'il est beaucoup plus important d'être parlé ; et non pas d'être parlant. D'être parlé, c'est-à-dire d'avoir une place dans le flot des signifiants et dans le champ de l'Autre. Le chef montre que nous sommes parlés, que nous sommes des *parlêtres*. Nous prenons notre être dans le champ de la parole. Et ce faisant, en parlant, Clastres nous dit que le chef *dénature* le groupe – *dénature* au sens noble du terme. Nous sommes dénaturés. Lacan dit que l'homme est dénaturé, au sens où il est arraché à la nature précisément par la parole.

Le *blabla* permanent du chef a valeur d'acculturation.

Pierre Clastres note, ce qui visiblement lui plaît : « Ainsi se décèle la présence latente, et comme furtive, de la contestation et de son horizon ultime : le conflit ouvert ; présence non extérieure à l'essence du groupe, mais au contraire dimension de la vie collective engendrée par la structure sociale elle-même ». Voilà comment dans une petite phrase, Clastres nous montre, à travers le contrôle que le groupe exerce sur le chef, qu'il y a quand même une contestation permanente, et cette contestation traduit quelque chose : il dit que c'est le conflit ouvert qui est l'horizon ultime et que ça fait partie de l'essence du lien. Il met là en valeur la dimension antisociale présente dans tout groupe.

C'est le paradoxe développé par Freud, dans *Psychologie des foules* et dans *Malaise...* Nous faisons groupe et, en même temps, nous sommes foncièrement antisociaux. Et plus nous faisons groupe, plus la force antisociale en nous est forte. Freud appelle ça « pulsion de mort ».

### Le chant et la plainte

Voici une petite illustration. Vous lirez ça avec délice, un chapitre qui s'appelle « *l'arc et le panier* ». C'est une étude sur un groupe rival Guayaki. Dans ce groupe, il y a une répartition binaire très simple : les femmes ont des paniers et les hommes ont des arcs. Evidemment, on peut faire du freudisme à trois sous et voir métaphoro-métonymiquement, dans l'arc et dans le panier, quelque chose qui renvoie à la différence des sexes en soi, et qui

symboliserait quelque chose comme une distinction des caractéristiques sexuelles mâles et femelles. Mais nous ne le ferons pas. Clastres ne nous le dit pas, d'ailleurs.

Il montre au passage comment le groupe traite l'homosexualité, qu'il appelle l'inversion. Il y a deux hommes qui sont des porteurs de paniers ; vous verrez comment c'est traité, de façon très jolie et de façon très différente dans les deux cas. Je vous laisse découvrir ça...

Ce qui m'intéresse plus, c'est que Clastres étudie les chants, la façon de chanter, distincte des hommes et des femmes. Toute la journée on travaille. Les femmes avec leurs paniers s'occupent de la récolte, etc., les hommes vont chasser du gibier. Le soir venu, hommes et femmes chantent. Mais pas ensemble. Les femmes de leur côté, les hommes du leur.

Les femmes chantent un chant collectif, à l'unisson, un chant qui est une longue plainte. Le chant féminin collectif manifeste, selon l'auteur, toute la négativité de l'existence, dont les femmes ont la charge de l'expression.

De leur côté, les hommes chantent, à l'écart. Ils sont ensemble dans le sens où, j'imagine, on les voit dans la clairière ou au bord de la falaise, tous rangés. Mais ils ne chantent pas en groupe. Ils chantent en même temps, mais de façon cacophonique. Chacun, au mépris de l'autre si je puis dire, pousse sa gueulante. Et l'ensemble est joli quand même. Cacophonie, ce n'est pas tout à fait *kakos*, mais enfin, ça n'est pas une polyphonie, c'est... un entrecroisement : chacun chante pour lui. Et quand on écoute ce que racontent ces guerriers, ces porteurs d'arcs, eh bien, ce qui est très étonnant, c'est que chacun se livre à la louange emphatique de soi-même. Chacun dit tout le bien qu'il peut penser de lui-même. Et c'est scandé de « moi...moi...moi ! » (Rires). Clastres nous dit que c'est l'opposition inexprimable des chasseurs entre eux. Pourquoi les chasseurs exprimeraient-ils, à l'heure dite, leur opposition inexprimable ? Clastres a cette idée que le chant, le domaine de la poésie, a pour fonction dans ces sociétés de permettre d'exprimer ce qui justement est au-delà de la communication, au-delà de l'usage, et ce n'est pas nous qui le contrediront.

### **Rivalité refoulée**

Les chasseurs sont opposés entre eux pour deux types de raisons. La première, c'est que pèse sur le groupe un tabou alimentaire extrêmement strict. Chaque chasseur chasse toute la journée, mais il lui est interdit de manger le produit de sa chasse. Le soir, il a tué deux ou trois perdrix ou un sanglier, il ne peut pas les manger. Il ne peut que donner à un autre, ou aux autres de la tribu. Mais ce qu'il a chassé lui-même, il ne peut pas le mettre à la bouche, car ce serait sacrilège. L'échange des biens est strictement ritualisé : je dois nécessairement donner aux autres, c'est-à-dire à tout le groupe le produit de ma chasse. Quel est l'intérêt social ? L'intérêt social, c'est d'obliger en quelque sorte chacun à faire vivre le groupe et à se convaincre qu'il ne vit que par ce groupe. Si je mange, c'est que les autres m'ont donné ce qu'ils ont chassé. Mon aliénation totale au groupe social, mon aliénation vitale est là, car je ne peux évidemment pas enfreindre le caractère sacré du tabou qui porte sur le produit de ma chasse. Je ne vis que parce qu'il y a un autre. Ma survie dépend de l'autre. Et Clastres a l'idée que le chant des chasseurs manifeste quand même qu'ils ne sont pas toujours d'accord avec ça, en leur for intérieur, ils ne sont pas très contents.

Mais la deuxième raison de l'inexprimable opposition des chasseurs tient, d'après Pierre Clastres, à une caractéristique du groupe, que bizarrement il n'explique pas. Il dit : « je ne traite pas de ça ici, mais il y a un sexe-ratio tout à fait inhabituel. Chez les Jivaros, il n'y a pas beaucoup d'hommes parce qu'ils s'entretuent, là c'est le contraire, il y a exactement deux fois plus d'hommes que de femmes ». Il ne dit pas pourquoi. Alors je ne sais pas pourquoi il ne dit pas pourquoi, on peut fantasmer ce qu'on veut... Et puisque les hommes sont deux fois plus nombreux, la solution s'impose : chaque femme a deux maris. (Rires). Il y a deux maris, mais ils ne sont pas égaux. Il y a le premier, et il y a le second. Et le second en veut beaucoup au premier, et le premier en veut au second. Donc l'idée de Clastres est là, étayée sur la base des chants de ces hommes, ce dont ils se plaignent : moi qui suis le plus beau, le plus grand chasseur, je ne dispose que de la moitié de la femme et je ne mange pas ce que je chasse !

Cet exemple est là pour nous montrer un cas particulier dans lequel le partage des femmes et l'échange des produits fondent le lien social. Clastres note que le chant autiste des hommes exprime ce qui est refoulé, qu'on n'a pas le droit de dire, c'est-à-dire qu'on est en compétition. Quand toute la structure de la société est faite pour vous dire " tu ne vivrais pas sans le groupe, parce que tu n'as pas le droit de manger ce que tu as chassé", vous ne pouvez pas vous avouer que votre voisin est un rival. Donc cette compétition refoulée fait retour dans le chant. Chacun prend donc son Autre, son grand Autre, à témoin de son individualité, qui est niée par le poids colossal

du groupe. Les indiens disent qu'ils chantent pour être contents, c'est-à-dire qu'ils satisfont la pulsion. Là on peut dire que leur chant est une expression en solo de la protestation antisociale.

### La torture comme lien social

Je vais accélérer un petit peu en évoquant un autre article tout à fait passionnant, dont le titre est « *De la torture dans les sociétés primitives* ».

Si Clastres a eu un jour le fantasme du paradis sur terre chez les indiens, l'observation qu'il donne des rites initiatiques montre que c'est un paradis tout relatif. Il décrit pour les avoir observés, comme en puisant dans la littérature, des rites initiatiques – je crois que c'est chez les Guaranis – qui sont des rites de torture, on ne peut pas appeler ça autrement. Torture voulant dire qu'il s'agit d'imposer à l'autre la souffrance maximale. Sans sadisme apparent, les gens qui pratiquent le rite prennent le jeune homme et lui font subir les choses les plus épouvantables possibles, les plus douloureuses dans le corps ; le but manifeste est que le corps soit porteur d'un signe qui assigne au sujet son destin. La marque imposée à l'impétrant doit faire mémoire dans le corps. La trace du rite est, nous dit Pierre Clastres, *un surplus irrévocable*. Dans notre langage à nous, on peut faire un parallèle avec la barre que le signifiant imprime sur le sujet lorsqu'il entre dans le discours du maître : *la marque invisible* sur le sujet.

Eh bien, la marque sur le sujet est invisible mais, ce qui peut être visible dans certaines cultures, c'est la marque sur le corps. Pierre Clastres donne la fonction de cette marque dans la souffrance ; elle se traduit par : « tu es des nôtres et tu ne l'oublieras pas ». Donc là une marque visible dans le corps, comme l'est dans d'autres cultures la circoncision, qui signifie à la fois l'appartenance de l'individu au groupe et qui donne à cette appartenance une marque inoubliable puisqu'elle est physique, puisqu'elle est visible. Vous voyez là, noués, le corps, l'imaginaire et le langage. Et Pierre Clastres fait évidemment un parallèle avec *la colonie pénitentiaire*, ce très beau texte de Franz Kafka, où Kafka montre comment dans une colonie pénitentiaire la loi vient s'inscrire à même le corps des prisonniers.

C'est donc, nous dit Clastres, *une pédagogie du groupe sur l'individu et non pas un dialogue*. Non pas un dialogue, car il faut quand même dire une chose : le silence de l'initié est absolument obligatoire. Si l'initié se plaint, s'il pleure, s'il proteste, s'il manifeste quoi que ce soit ou s'il demande le sens de ce qu'on lui applique, le rite échoue et il est voué à la mort. Il faut se taire. Pour que le rite marque, il faut que la souffrance imposée rencontre le consentement. Car, comme nous dit Clastres, qui ne dit mot consent. Le silence de l'initié est un consentement à être membre du groupe.

Si Clastres voulait démontrer qu'il existe des sociétés où le chef n'a pas d'autorité, il démontre aussi que dans les mêmes groupes, c'est le groupe lui-même qui exerce sur chacun de ses membres une violence, une violence qui hurle : « tu nous appartiens ». Et si au début de son livre il voulait démontrer que, contrairement à ce que disait Nietzsche, les hommes ne font pas lien social à cause d'un « tu feras », c'est-à-dire à cause de *la gourmandise du surmoi*, il me semble qu'il démontre le contraire. Car il faut vraiment que chacun de nous soit animé par un surmoi gourmand pour accepter, comme le dit Lacan, l'incessant sacrifice aux dieux obscurs, inhérent au lien social ; en particulier pour accepter ces tortures imposées.

Clastres montre comment, par exemple, dans un groupe qu'il avait observé, un jeune homme dont le corps avait été traversé de flèches ou de lances, devait attendre que ça se détache. L'initié danse très violemment, très vivement, pour que les flèches se détachent. Le jeune homme chez qui ça ne se détache pas, ne peut donc trouver sa place dans le groupe ; il s'isole quarante-huit heures, jusqu'à ce que ses chairs se gangrènent assez pour que l'arme se détache et qu'il puisse revenir dans le groupe. Le seul intérêt du détail de cette cruauté, est de montrer comment le sujet consent absolument à ça, parce que ça lui est vital. C'est qu'il ne peut pas survivre sans le groupe. Nous voilà ramenés à la gourmandise du Surmoi. Le livre de Clastres pourrait servir d'illustration au fait que si nous acceptons d'être en groupe, c'est en raison de quelque chose qu'on appellera le Surmoi, mais aussi comme je le disais au début, en raison de notre désir de reconnaissance par l'Autre. Si le jeune homme accepte le rite c'est qu'il est, en échange, reconnu par le groupe. Notre désir de reconnaissance est ce sentiment d'être, que nous tenons du fait d'être nommés par le groupe auquel nous appartenons.

Je pense que vous voyez déjà comment ça se passe. Chaque année, les thèmes des sessions s'enchaînent. Tout le long de cette année, ce que j'aurai soutenu, c'est que c'est la culpabilité, la honte et l'angoisse ne sont pas seulement des effets du lien social, mais des raisons du lien social.

## De la salle d'attente à l'inattendu. La psychanalyse comme lien social et lieu de création.

Nous avons déjà évoqué que l'inconscient se manifeste dans une relation – Freud rappelait dès la première page de *Massenpsychologie*... que dans la pensée de quelqu'un, dans sa vie mentale, quelqu'un d'autre est toujours déjà impliqué, ce qu'il a précisément démontré pour le mot d'esprit, lequel implique l'Autre ; mot d'esprit qu'il a qualifié de « processus social ».

Pour Lacan, c'est le principe de toutes les formations de l'inconscient. Ne parle-t-on pas de la relation d'un rêve ?

L'inconscient se manifeste dans une relation qui est accueillie, recueillie dans l'expérience de la psychanalyse, où l'inconscient se présente d'abord sous la forme de la répétition :

- Régularité des séances, des horaires, s'asseoir ou s'allonger, parler pour « dire ce qui vient à l'esprit », toutes actions répétitives auxquelles l'analyste invite, qu'il recommande pour ne pas dire qu'il commande. Jacques-Alain Miller a pu dire qu'« elle essaye de s'égaliser à la répétition » et d'ailleurs l'analyste est là à l'occasion pour s'inscrire comme  $S_1$ , comme celui qui commande que la séance soit de l'ordre de la répétition.
- Surtout, le transfert est répétition en acte. Pour Freud, il est une arène où la « compulsion de répétition (*wiederholungszwang*) peut se manifester dans une liberté quasi totale ».

L'inconscient fonctionne comme le maître et selon le discours du maître : il répète.

$S_1 \rightarrow S_2$  : Un signifiant commande le savoir, c'est le principe de l'action compulsive, on sait à l'avance que ça va se produire.

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\mathcal{S} \parallel \alpha}$$

Vous savez que c'est à ce niveau, au niveau de la répétition, que Freud a mis en évidence la pulsion de mort – en passant par le retour à l'inertie, à l'inanimé, soit le principe de Nirvana : la répétition est ce qui va contre la vie. Lacan reprend et précise ; pour lui la répétition n'est pas de l'ordre d'une fonction vitale, biologique, « ça ne veut pas dire : ce qu'on a fini, on le recommence, comme la digestion », mais une fonction liée au langage, qui est « à la racine même du langage ».

Cette compulsion de répétition est repérée par Freud en particulier à partir de l'observation du jeu de la bobine chez son petit-fils. L'enfant joue à faire disparaître un objet et à la faire réapparaître en scandant par la parole les deux temps : Fort - Da (loin - ici). Freud interprète ce jeu comme la reproduction par l'enfant, avec l'objet qu'il a sous la main, de la scène de la disparition de sa mère et de sa réapparition.

Lacan le relit (en particulier dans les *Séminaires IX et XI*) : ce jeu introduit la fonction du symbole et l'enfant – le sujet enfant – y cherche « son unicité signifiante ». Ce jeu vise à faire surgir du un, à recouvrir le réel de la disparition de la mère, c'est-à-dire une béance, un innommable, provoqué par l'absence et qui s'apparente à la mort.

C'est à partir de ce jeu et des élaborations de Freud sur la répétition, que Lacan va situer la fonction de l'objet perdu, du fameux objet  $\alpha$ . Comment ce  $\alpha$  a-t-il partie liée à la bobine, avec le jeu du Fort Da ?

C'est que cette bobine liée à lui – nous sommes bien dans le lien social – par un fil qu'il retient, représente ce qui de l'enfant se détache dans cette épreuve – un « petit quelque chose du sujet » – une « auto-mutilation » à partir de quoi l'ordre symbolique va se mettre en place.

Autrement dit, la répétition du départ de la mère est cause d'une division du sujet, division que l'enfant tente de surmonter par le jeu alternatif du Fort-Da.

Ce point était repris dans le Séminaire *L'avers...* dès le premier chapitre : « Le sujet surgit comme divisé [...] et de ce trajet surgit une perte ». Remarquons que dans le jeu, ce qui fait lien, c'est justement l'objet petit  $\alpha$ .

Le pas suivant de Lacan sera de dire que cette perte est une perte de jouissance, mais qui vise aussi « à un retour de la jouissance » : la répétition, chaque répétition, chaque trait, « commémore une irruption de la jouissance » au-delà du principe du plaisir. La répétition, dont Lacan a fait l'un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, est présente dans la dynamique même de la cure et de l'inconscient. La répétition est constitutive du symptôme qui s'efforce de reproduire une satisfaction perdue de la première enfance et elle au cœur de l'affect qui est répétition de quelque expérience significative particulière.

Dans cette béance s'adaptent des objets bouchon – anal, oral, scopique, voix –, et « c'est là sans doute qu'une psychanalyse classique s'arrête, à mettre en valeur ces divers termes oral, anal, scopique, voire vocal ». Mais « ce qu'on attend du psychanalyste », nous dit Lacan, « c'est de faire fonctionner son savoir (qu'il acquiert de l'analysant) en terme de vérité, d'essayer d'occuper la place en haut à gauche ».

Dans le Discours analytique, qui s'écrit :  $\frac{\alpha}{S_2} \rightarrow \frac{\xi}{S_1}$ , l'analyste opère à partir de  $\alpha$ , occupe la place de semblant de  $\alpha$ .

L'inconscient se présente sous un autre mode que celui de la répétition : le mode de la surprise, de l'aléatoire, de la contingence. Dans ce discours, on ne sait rien à l'avance de l'inconscient : l'inconscient est situé comme un savoir sans maître. Des signifiants-maîtres ( $S_1$ ) sont produits mais, dans ce discours, ils ne peuvent devenir maîtres du savoir  $S_2$  : il y a là un impossible qu'indique la double barre entre  $S_1$  et  $S_2$ .

Ce statut de l'inconscient est celui de « l'inconscient vérité », d'un inconscient qui interprète : le discours de l'analyste produit des  $S_1$ , qui sont des interprétations dont l'effet de vérité est aléatoire et bouscule les automatismes.

Dans la séance analytique lacanienne, l'inconscient passe d'un statut de répétition à un statut d'interprétation.

Donc, si la séance s'inscrit d'abord du côté de la répétition, elle est aussi – selon la belle formule de J.-A. Miller : « le lieu merveilleux où s'accomplit l'inversion du statut de l'inconscient, de la répétition à l'interprétation, de la nécessité à la contingence ».

A ce passage répétition-contingence, répond celui de l'inconscient savoir à l'inconscient sujet, qui peut produire une trouvaille.

C'est ainsi que le discours analytique « fait promesse : d'introduire du nouveau », du nouveau dans l'amour précise Lacan, puisque les impasses de l'inconscient se révèlent d'abord dans l'amour.

Chez le sujet psychotique, qui est dit hors-discours, c'est la construction d'un symptôme et non pas un travail de déchiffrement – c'est l'inscription dans un ordre, dans un discours par le délire par exemple – qui peut être la visée d'un traitement avec un psychanalyste et représenter du nouveau sous la forme d'une construction, d'une création de symptôme pour traiter le réel (cf. Joyce) ; traiter le réel de la jouissance (les effets du langage) en l'appareillant par le sens.

# Conférences

## Freud aveuglé par la vérité

Si Œdipe finit très mal [...] c'est parce qu'il a absolument voulu savoir la vérité [...]

Il n'est pas possible d'aborder sérieusement la référence freudienne sans faire intervenir outre le meurtre et la jouissance, la dimension de la vérité [...]

Simplement à voir comment Freud articule ce mythe fondamental, il est clair qu'il est véritablement abusif de tout mettre sous la même accolade d'Œdipe. Qu'est-ce que Moïse, foutre de nom-de-Dieu – c'est le cas de le dire –, a à faire avec Œdipe et le père de la horde primitive ? Il doit bien y avoir là-dedans quelque chose qui tient du contenu manifeste et du contenu latent »<sup>1</sup>.

L'Œdipe comme rêve de Freud, voilà ce que nous propose Lacan. Le contenu manifeste est donc ce que nous amène Freud. Le contenu latent c'est ce que rajoute Lacan pour lui donner du sens. Nous proposons ici de reprendre la démonstration faite par Lacan – le long des quatre chapitres réunis sous l'intitulé : « Au-delà du complexe d'œdipe » – de cette proposition sur trois plans : clinique, théorique et politique.

### 1 - Dora et le Maître de la vérité. Le plan clinique

Lacan part ici, comme dans le *Séminaire XI*, des préjugés de Freud dans la cure de Dora, de son erreur – justement du fait de sa lecture œdipienne du cas – pour insister sur le côté « inutilisable de l'Œdipe ».

C'est à ce propos qu'il rappelle ce qu'est un père et qu'il insiste sur la fonction du père idéalisé dans l'hystérie. Je cite : « Dans tous les cas, dès *Studien über Hysterie*, le père se fait lui-même d'appréciation symbolique. Après tout, un malade ou un mourant est ce qu'il est. Le considérer comme déficient par rapport à une fonction à laquelle il n'est pas occupé, c'est lui donner, à proprement parler, une affectation symbolique. C'est proférer implicitement que le père n'est pas seulement ce qu'il est, que c'est un titre comme ancien combattant, c'est ancien géniteur [...] C'est impliquer dans le mot père quelque chose qui est toujours en puissance en fait de création [...] C'est [...] là ce qui spécifie la fonction de la relation au père de l'hystérique et c'est très précisément cela que nous désignons comme étant le père idéalisé ».

Cette fonction du père idéalisé, si elle est présente dans l'hystérie, est également patente dans la névrose obsessionnelle. Il nous faut préciser ici que Lacan développera dans le *Séminaire* suivant – *D'un discours qui ne serait pas du semblant* – que si l'introduction du mythe d'Œdipe, version Sophocle, a été « dictée » à Freud « par l'insatisfaction de l'Hystérique », le second mythe – *Totem et tabou* – « l'a été par ses propres impasses » pour conclure que c'est là « un produit névrotique ».

Rappelons également que déjà dans le *Séminaire XI*, Lacan relevait la fonction du mythe du meurtre du père comme « régulateur du désir de Freud », posant donc Freud du côté d'une structure obsessionnelle dans laquelle on connaît l'importance de la fonction du père idéal.

Nous renvoyons ici aux *Etudes sur l'Œdipe* de Mustapha Safouan :

Dans la névrose obsessionnelle, parmi les attributions du père idéal, on retrouve le fait de renforcer la fondation du désir sur la loi dans son aspect négatif d'interdiction, mais aussi et surtout le fait de soutenir une identification narcissique dont le sujet fait la condition de toute rencontre avec l'objet.

Le sujet avance vers cette rencontre en étant masqué, « c'est à dire comme étant ce qu'il n'est pas : à savoir ce semblable non semblable qui possède ce dont il se croit dépourvu, le phallus. A ce titre, le Père idéal se manifeste comme un rival, toujours trahi : c'est à sa place " volée " que le sujet se met ; et comme un obstacle, mais indispensable : le sujet n'a qu'une seule hâte, le remettre sur son piédestal ... pour lui-même y rester ».

Le père idéal est le fantasme d'une exception, au sens imaginaire d'une exception à l'ordre établi. L'exception, c'est également le père de la horde, et notons ici que Serge Cottet relève une identification de Freud au père de la horde : à Abraham, qui demandait à Freud si le sens sexuel avait été épuisé dans l'interprétation du rêve

---

<sup>1</sup> Commentaire des chapitres VI à IX du *Séminaire* de Jacques Lacan, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991.

d'Irma, Freud répond : « C'est un délire des grandeurs sexuelles qui se cache là derrière. Les trois femmes Mathilde, Sophie, Anna, sont les trois marraines de mes filles, et je les ai toutes ».

Le père interdicteur du désir (le père de l'Œdipe), n'est pas ce qui empêche le névrosé de désirer, c'est bien plutôt son fantasme d'un père mort qui le met (par identification) à l'abri de la castration (d'où l'idée que *Totem et tabou* est une œuvre névrotique).

Ce père mort, très présent dans l'œuvre de Freud, symbolise aussi une place : celle du phallus. Place qui, comme telle, peut s'accommoder d'être occupée par un savoir sur le sexe qui vient justement chez Dora se substituer au père. C'est ce que commente Lacan. Dans le second rêve abordé, Dora substitue à son père mort – que d'autres accompagnent au cimetière – un dictionnaire ; celui, ajoute Lacan, « où l'on apprend ce qui concerne le sexe ». C'est ce rêve qui sert de point d'appui à Lacan pour mettre en relief la substitution chez l'hystérique du savoir à la place de la jouissance :

$$\frac{\mathcal{S}}{\alpha} \rightarrow \frac{S_1}{S_2} \quad \text{Savoir en place de jouissance.}$$

Dans la cure de Dora, Freud vient occuper cette place du père idéal ; il vient à occuper la place du maître de la vérité. « Ainsi, le discours du maître trouve sa raison du discours de l'hystérique à ce qu'à se faire l'agent du tout puissant, il renonce à répondre comme homme à ce qu'à le solliciter d'être, l'hystérique n'obtenait que de savoir » nous dit Lacan à ce propos.

A la sollicitation hystérique, « fait voir si tu es un homme », Freud réplique sur le mode : « j'ai l'arme absolue, le savoir ». Mais comme ce savoir est constamment battu en brèche par les réponses souvent utopiques à ce que Freud veut obtenir, c'est à un maître châtré que Dora a affaire.

Dans le *Séminaire* suivant – *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan développe que s'il y a plusieurs procédés pour éviter la castration, l'hystérique utilise un procédé simple : « elle l'unilatéralise de l'autre côté, du côté du partenaire. Disons que pour l'hystérique, il faut le partenaire châtré, il est très clair qu'il l'est au principe de la possibilité de jouissance de l'hystérique. Il faut qu'il soit seulement ce qui répond à la place du phallus ».

Freud répond à une place qui ne peut que relancer l'insatisfaction de Dora, puisque c'est celle d'un maître qui ne saurait tenir cette place qu'à s'identifier à Mr. K. et, au-delà de Mr. K., à celle d'un père idéal.

C'est là que Lacan soulève la question de Pourquoi Freud s'est trompé à ce point en « substituant au savoir qu'il a recueilli de toutes ces bouches d'Anna, Emilie, Dora ce mythe du complexe d'Œdipe ». Il nous renvoie donc là à la conjonction des « amours de Freud avec la vérité » et de la prétention du discours hystérique à vous la servir toute.

## 2 - Au-delà du mythe, la structure. Le plan théorique.

Ce qu'ajoute Lacan, en parlant de rêve, rêve de Freud, c'est que Freud s'est trompé selon son désir. Désir de sauver le père (le père de la loi – comme  $S_1$  – comme ce qui permet la lecture) en le tuant, d'où la construction du mythe de *Totem et tabou* et toutes les conséquences que cela aura pour le mouvement psychanalytique avec notamment « l'excommunication ».

Ce *Séminaire* est plus tardif que « l'excommunication » et, lorsque Lacan s'interroge sur le lien social et la place du père, ce n'est pas sans penser à l'institution psychanalytique. C'est d'ailleurs lorsqu'il propose – en 1963, en partant de l'objet  $\alpha$  qu'il vient de construire – de « tracer un chemin qui aille au-delà, infiniment plus loin, structurellement plus loin que la borne qu'il (Freud) a posée sous la forme du meurtre du père » qu'il fut « excommunié ».

D'une certaine façon, nous dit Lacan, le mythe de *Totem et tabou*, en écrivant le meurtre du père, ne fait que masquer que le père est dès l'origine castré. C'est pourquoi il réduit ce mythe à « l'énoncé de l'impossible » ; impossible que Lacan écrira :

$$\exists x \overline{\Phi} x$$

Soit, qu'il y en ait un qui échappe à la castration, mais qui est aussi l'agent de la castration. Ce père réel n'est pas autre chose qu'un effet du langage.

Lacan précise que la position du père réel tel que Freud l'article, « à savoir comme un impossible », fait « que le père est nécessairement imaginé comme privateur ». « Ce n'est pas vous, ni lui, ni moi, qui imaginons, cela tient

à la position même. Il n'est pas du tout surprenant que nous rencontrions sans cesse le père imaginaire. C'est une dépendance nécessaire, structurale de quelque chose qui justement, nous échappe, et qui est le père réel. Ce père réel, poursuit Lacan, il est exclu de le définir d'une façon sûre, si ce n'est comme agent de la castration ».

Castration elle-même définie comme « l'opération réelle introduite de par l'incidence du signifiant quel qu'il soit dans le rapport du sexe. Et il va de soi qu'elle détermine le père comme étant cet impossible que nous avons dit ».

**A la place du meurtre du père, Lacan installe la structure.** C'est-à-dire d'un côté l'énoncé d'un impossible :  $\exists x \Phi x$  et, pour tous les autres, la castration. La castration, soit un usage particulier du  $S_1$  avec le corps, « corps perdu par l'esclave pour devenir rien d'autre que celui où s'inscrivent tous les signifiants. C'est de cette sorte que nous pourrions imaginer ce savoir que Freud définit de le mettre dans la parenthèse énigmatique de l'*Urverdrangt* ».

Cet usage particulier du  $S_1$  c'est celui qui s'inscrit dans le discours du maître où la castration se retrouve dans la ligne sous la barre. En effet, dans le discours du maître, ce que veut le maître c'est un produit. Lacan dit un plus de jouir, en calquant ce terme sur celui de plus-value. Ce qui intéresse le maître dans la production d'objet quel qu'il soit, ce n'est pas l'objet, c'est l'argent, la jouissance, la richesse. Le maître réinvestit une part de cette richesse auprès du travailleur pour qu'il recompose sa force de travail et il est dans l'obligation de répéter sans cesse l'opération du discours du maître pour obtenir de la jouissance.

Voilà qui nous ramène à la coïncidence entre le discours du maître et le discours de l'inconscient : toutes les fois où l'on désire, on est obligé de parler, on s'inscrit dans une chaîne  $S_1$ -  $S_2$ .

A chaque fois, il y a un reste. Il faut donc renouveler cette opération de la parole, inscrire de nouveau son désir dans la chaîne signifiante ; et, entre le moment où le sujet ressent un désir, où il cherche la satisfaction dans le signifiant et obtient un produit, il y a de toute façon un décalage entre ce qu'il désire et ce qu'il obtient.

Ce plus de jouir est donc un manque à jouir, un manque à être. Ce que Lacan appelle objet n'est pas l'objet que j'obtiens, mais un reste qui ne peut pas s'inscrire dans le signifiant. Comment savoir qu'il y a un reste sinon que je continue à parler. C'est aussi pour cela que Lacan appelle cet objet, ce reste du côté d'un moins, d'un manque, l'objet cause du désir. Parce qu'il nous fait causer, par ce qu'il nous fait chercher dans le monde un objet qui puisse nous combler.

C'est donc sur la fonction du  $S_1$ , l'usage du  $S_1$  en tant qu'il produit une perte : le plus de jouir, que Lacan va insister pour aller au-delà de l'Œdipe. Arrêtons-nous d'ailleurs sur ce terme d'au-delà, qui nous renvoie à l'*Au-delà du principe de plaisir*. *Au-delà du principe de plaisir* que Lacan qualifie de « point de rebroussement de la découverte Freudienne ». Cet *Au-delà du principe de plaisir* c'est ceci « que l'essentiel à quoi on a affaire dans l'exploration de l'inconscient, c'est la répétition », soit « la dénotation précise d'un trait, d'un trait en tant qu'il commémore une irruption de jouissance » précise Lacan. Le trait et la jouissance,  $S_1$ , et  $\alpha$ , l'agent et le produit du discours du maître.

C'est de ce point de rebroussement que Lacan propose de repartir à l'envers. Pour ce faire, il met l'accent sur l'objet perdu et l'*Urverdrangt* comme point d'origine en opposition à un autre point d'origine : le mythe du père primitif. L'*Urverdrangt* qui est, dit-il, un « fait politiquement définissable en structure ».

C'est la question de l'origine qui est elle-même mise en question. Le père de l'origine (*Urvater*) et le père à l'origine (l'identification primaire), versus ce que Lacan appelle l'*Urverdrangt* comme « support mythique ». Mais il y a là déplacement de la question du mythe, l'*Urverdrangt* acquiert statut de mythe tandis que l'Œdipe le perd pour celui de rêve.

On voit là que la question de l'origine est résolue par la question de la structure :

- l'objet est, depuis tout temps, perdu (et non depuis l'interdit consécutif au meurtre)
- le refoulé originaire ( $S_2$ ) l'est depuis toujours,
- le père ( $S_1$ ) est châtré depuis l'origine.

Si l'objet est depuis tout temps perdu, l'Œdipe (dans toutes ses versions, particulièrement celle de *Totem et tabou*) n'est qu'un habillage de cette perte. Habillage de la question du ratage, du fait de l'impossible, par celle de l'interdit. L'invention du Discours du Maître, au contraire, la met à nue.

Il y a une mise en tension, voire une mise en opposition dans ces chapitres, entre le refoulement originaire comme point de vide, comme machine à produire le sens – l'inconscient à advenir –, sens qui fuira toujours du fait du reste  $\alpha$  de la castration, et l'Œdipe comme machine à produire de la signification. Machine à interpréter, à arrêter le sens. Car si « tous les signifiants s'équivalent en quelque sorte [...] c'est aussi par-là que chacun est capable de venir en position de signifiant maître en tant que sa fonction est de représenter le sujet pour tout autre signifiant ». Et là, c'est la suite qui est importante : « il est représenté sans doute, mais aussi il n'est pas représenté. A ce niveau quelque chose reste caché en relation avec ce même signifiant ». Ce quelque chose qui reste caché c'est bien sur l'objet  $\alpha$ , la perte ; l'œdipe n'étant qu'un habillage de cette perte.

### 3 - Où Freud - (Moïse) a-t-il conduit son peuple ?

Revenons ici aux questions de la page 135 : « Qu'est-ce que Moïse a à faire avec Œdipe et le père de la horde primitive ? »

Si les premières parties de mon texte sont influencées par les lectures de Serge Cottet : *Freud et le désir de l'analyste*, et d'Hugo Freda : *Le père et la castration*, ce dernier reprend les termes de Jacques-Alain Miller dans son texte : *Religion, Psychanalyse*.

La structure chez Lacan, nous dit Jacques-Alain Miller, c'est ce qui permet de se passer de la censure et de l'interdit. Et même précisément dans la psychanalyse, la structure est ce qui remplace l'interdit par l'impossible. « C'est l'opération de Lacan sur Freud. C'est le sens du retour à Freud, à savoir la reprise du projet freudien à l'envers » ; c'est ce que nous avons vu jusque-là.

Cette reprise comporte que l'inconscient et la psychanalyse ça fait deux. Lacan en fait deux discours différents, qui sont l'envers l'un de l'autre. Quelque chose selon Lacan restait inabouti chez Freud, c'est la scission de l'inconscient et de la psychanalyse. L'inconscient, ce n'est pas la psychanalyse, « l'inconscient », Lacan l'a dit un an avant Mai 1968, « c'est la politique ». Car aux yeux de Lacan, la politique procède par identification, elle manipule des signifiants-maîtres, elle cherche par-là à capturer le sujet. Ce « slogan » annonce l'écriture du discours du maître qui, elle, viendra dans les suites de Mai 1968.

En effet, l'inconscient c'est le signifiant maître présumé :  $\frac{S_1}{\mathcal{S}}$

Tandis que dans la psychanalyse, le travail de l'analysant trouve son terme avec la production de son  $S_1$ , l'analyse visant la désidentification du sujet, le renvoyant à son vide.

Dans les trois œuvres de Freud qui constituent une critique de la religion (*Totem et tabou*, *L'avenir d'une illusion*, *L'homme Moïse*), Freud interprète Dieu par le père. Mais, du coup, il n'interprète pas le père ; il s'exonère de ce qui pourrait faire voir ce que le père comporte de semblant.

Dans *L'avenir d'une illusion* Freud montre qu'il pense possible la mise hors-jeu de la fonction de Dieu dans la culture, ce qui en fait un héritier du siècle des lumières. Selon Jacques-Alain Miller, cette prophétie de l'effacement de Dieu, du fait que Dieu ne résistera pas à la raison, laisse d'autant plus en évidence ce qui ne s'effacera pas pour Freud : le père.

*L'homme Moïse et la religion monothéiste* est le repentir de *L'avenir d'une illusion*, pour montrer que derrière le signifiant unique de Dieu il y a du multiple. *L'Homme Moïse* montre que notre signifiant Dieu est une formation de compromis, le résultat d'une condensation. C'est une théorie du traumatisme dans la religion.

*Moïse* est une scénographie du traumatisme et de la répétition. Quand Freud considère le Un du Monothéisme, le Un Dieu, il est conduit à le faire advenir comme traumatisme, c'est-à-dire comme événement issu de l'extérieur. C'est pourquoi il fait de Moïse un Egyptien en s'appuyant sur Sellin. Freud a besoin du « Grand Homme » pour rendre raison de la primauté du Dieu Un, de la souveraineté du signifiant Un. Du Un qui paye de sa personne, du Un auquel on peut s'identifier (tel le Christ, ou tel le leader de *Psychologie des foules*) – ce en quoi l'invention du Discours du Maître répond au *Moïse*. Le *Moïse* ouvre à un culte du père dans la psychanalyse.

Moïse est lui-même la métaphore du père originaire, c'est un opérateur dont Freud a eu besoin pour faire la jonction entre le père de *Totem et tabou* et le Dieu du monothéisme. Cette logique conduit au Christianisme et en

effet, pour Freud, le monothéisme s'accomplit dans le christianisme, dans la mesure où le christianisme est en progrès du point de vue du retour du refoulé sur le judaïsme originnaire (le meurtre y est inscrit).

A suivre Jacques-Alain Miller, cette version christocentrique est d'une certaine façon rendue nécessaire par la question de l'amour et du renoncement à la pulsion.

En effet, nos quatre chapitres unis sous le thème de l'Au-delà de l'Œdipe, débutent par la question de l'identification au père en tant qu'il est celui qui mérite l'amour. L'émergence de l'amour étant conforme à ce que Freud a inventé sous le nom de surmoi ; surmoi qui est l'héritier du complexe d'Œdipe, l'héritier du père mort.

Il y a chez Freud une logique du Grand Homme. Sa thèse sur la civilisation, selon laquelle toute culture s'édifie sur la contrainte et le renoncement pulsionnel, exige de situer comme opératoire l'influence d'individus exemplaires. C'est là que son *Moïse*, prolongeant le meurtre du père de *Totem et tabou*, fait verser Freud dans une « théologie politique » qui fait résonner la rédemption chrétienne, comme l'interprète Lacan dans le Séminaire *L'éthique de la psychanalyse*. Je cite : « C'est pour autant que la malédiction secrète du Grand Homme, qui n'a lui-même son pouvoir que de résonner sur le fond du meurtre inaugural de l'humanité, que s'accomplit .... La rédemption chrétienne. Seule cette tradition poursuit jusqu'à son terme l'œuvre de révéler ce dont il s'agit dans le crime primitif de la loi primordiale ». <sup>2</sup>

Le surmoi c'est l'interdit intériorisé (la barrière) et, avec cette intériorisation, s'ajoute au déplaisir un gain de plaisir, une satisfaction substitutive, conséquence de l'inhibition de la pulsion. C'est par là que s'introduit l'amour : le moi attend, en récompense du sacrifice de la pulsion, d'être aimé davantage par le surmoi.

L'opération du surmoi vue par le biais de la religion est celle qui permet d'échanger la jouissance contre un gain d'amour.

Voilà ce dont Lacan fait reproche à Freud : le fait d'avoir préservé, en fait sinon en intention, le plus substantiel de la religion, l'idée d'un père tout amour. Selon Lacan donc, Freud n'a fait que transporter sur le père le prédicat de la religion chrétienne. C'est par là que Lacan indique, dans *Radiophonie*, que Freud a laissé suspendu le discours analytique. Freud a laissé les analystes prisonniers de la fonction du père, tandis que Lacan s'est avancé en interprétant le père, d'une interprétation qui comporte un certain ravalement.

Par la relecture du cas de Dora dans ce *Séminaire*, Lacan fait surgir le secret du père, la vérité de son amour comme étant la castration. Il s'appuie sur les données contingentes du cas Dora pour indiquer une autre vérité que celle de Freud, une vérité dont l'œuvre de Freud sur la religion est dénégaration, à savoir que le père est châtré « dès l'origine ».

Voilà l'interprétation de Lacan sur Freud. Lacan interprète le père deux fois, il l'interprète en tant que signifiant, mais il interprète aussi le père de la psychanalyse (parler d'excommunication était déjà, d'ailleurs, l'interpréter en ce sens).

Au chapitre intitulé « Du mythe à la structure », Lacan nous dit que « la pointe de la psychanalyse est bel et bien l'athéisme, à la condition de donner à ce terme un autre sens que celui du Dieu est mort ». Dans le *Séminaire XX*, il précisera que la « bonne » formule est « Dieu est inconscient ». Lacan pose l'équivalence du père mort, en termes freudiens, et de la jouissance en tant qu'impossible du fait du langage.

Le meurtre du père est strictement équivalent à la castration du phallus. « Meurtre et castration, nous dit J.-A. Miller, sont les deux noms de la même opération. Et si Freud cherche fiévreusement le meurtre, c'est parce que, aussi bien concernant le père que concernant le phallus, il faut une annulation. Autrement dit, le thème du meurtre chez Freud n'est rien qu'une dénégaration de la castration ». Castration paternelle qui est, elle, inscrite dans la tradition juive à travers la féroce ignorance de *Yavhé* sur la chose sexuelle.

C'est bien cette dénégaration de la castration qui va poser problème dans la transmission de la psychanalyse, c'est bien là le reproche de Lacan. Je le cite : « Freud a produit un certain nombre de signifiants-maîtres, qu'il a couvert du nom de Freud. Un nom, ça sert aussi à boucher quelque chose ». Il y a là en quelque sorte le reproche fait à Freud d'avoir mis son nom (comme S<sub>1</sub>) pour boucher le trou ouvert par sa découverte, d'avoir créé son institution, l'IPA, sur le modèle de l'église, sur le mode de l'adoration du père mort.

---

<sup>2</sup> Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 205-206

Lacan dit que le Nom-du-père est un semblant ; que Freud, en tant que Nom-du-Père de la psychanalyse, est un semblant ; et un semblant on peut s'en passer à condition de s'en servir. C'est là, selon Jacques-Alain Miller, l'opération même du retour à Freud de Lacan, et c'est ce qui annonce la troisième partie de ce *Séminaire*, à savoir que le contestataire risque de « se faire chocolat » s'il s'en prend « à ce mannequin » qu'est le Nom-du-Père.

#### **4 - Pour conclure :**

Freud, dans une lettre à Jung, affirme que « l'amour de la vérité » doit être le moteur de la recherche. Mais Freud, avec l'invention de l'inconscient, dénude un réel qui n'a rien d'apaisant.

C'est là que l'identification de Freud à Œdipe trouve tout son poids. Car, que découvre Œdipe sinon l'innommable ? Œdipe paye le prix de son désir de voir et de savoir la vérité.

A ce titre, le rêve de l'injection faite à Irma est paradigmatique du désir de Freud : il introduit à une conception de la vérité comme point d'horreur.

Alors quel était le rêve de Freud que Lacan interprète ici ?

Le rêve de Freud c'est que la psychanalyse puisse dévoiler la vérité, parce que la vérité était l'amour de Freud.

Freud imaginait qu'avec l'outil Œdipe, par le complexe d'Œdipe, il pourrait mythiquement saisir, attraper le tout de la vérité ; ce qui fait dire à Lacan que c'est un savoir à prétention de vérité. Alors que la vérité, c'est la castration : on ne peut que la mi-dire.

Concluons avec Hugo Freda : « Le symptôme de Freud était de vouloir attraper la vérité, alors que Lacan, à vouloir éviter ce symptôme en eut un autre, celui d'attraper la jouissance par le nœud borroméen ce qui nous permet de continuer à travailler ».

Rémy Baup

## **Commentaires libres à partir de la lecture du chapitre « La fonction de l'écrit » du Séminaire *Encore* de J. Lacan**

L'écriture lacanienne : S/s nous montre que « Le signifiant ne se pose que de n'avoir aucun rapport avec le signifié ».

Ou encore : « distinguer la dimension du signifiant ne prend relief que de poser que ce que vous entendez, au sens auditif du terme, n'a avec ce que ça signifie aucun rapport ».

Mais encore : « Ce qui peut nous introduire à la dimension de l'écrit comme tel, c'est nous apercevoir que le signifié n'a rien à faire avec les oreilles, mais seulement avec la lecture, la lecture de ce qu'on entend de signifiant [...] Le signifié, ce n'est pas ce qu'on entend. Ce qu'on entend, c'est le signifiant. Le signifié, c'est l'effet du signifiant ».

Il y a donc, en quelque sorte, du signifiant qui s'injecte dans le signifié.

### **Pour introduire notre sujet :**

Je vous proposerai tout d'abord de conserver en mémoire une petite boussole : la psychothérapie – je vous rappelle qu'il vient d'être recensé plus de 280 types de psychothérapies ! – la psychothérapie donc, s'oriente par la recherche du sens. La psychanalyse, du moins celle qui nous réunit ici, celle qui détermine l'orientation lacanienne, s'axe sur une clinique du Réel.

### **A propos de la règle fondamentale :**

Nous pourrions nous demander en quoi la psychanalyse est concernée par la fonction de l'écrit. A première vue, cela peut paraître presque antinomique puisque la psychanalyse, dans son essence même, est de prendre en considération la fonction et le champ de la parole.

La psychanalyse est une épreuve de parole. Le paradigme en est l'énonciation de la règle fondamentale en début de cure : le patient doit tout dire.

Examinons quelques instants la portée de cette règle :

- Elle vise à assujettir l'analysant dans une position transférentielle ;
- Elle vise à mieux cerner les résistances et les mécanismes de transfert : le tout dire va produire inhibition, déplacements, symptômes, refoulement, offrant ainsi de précieux indicateurs à l'analyste...

Mais le tout dire induit également un singulier paradoxe puisqu'il va confronter l'analysant non à ce qu'il ne veut pas dire, mais davantage à ce qu'il ne peut pas dire, à cet impossible à dire, à ces incidences du Réel que l'on voit surgir à certains moments féconds de la cure et qui feront advenir notre analysant comme Sujet.

Nous pouvons ainsi suivre le déroulement de l'histoire de la psychanalyse, d'abord axée sur les résistances du patient qui ne « veut » livrer ses contenus psychiques, puis, à ce jour, axée sur le traitement du Réel dans ses incidences sur le Sujet.

Cerner cet impossible à dire, voilà effectivement le point de visée de l'analyse. Le discours de l'analyse se déclinera alors selon certaines modalités :

Dans un premier temps, l'analysant raconte et se raconte. Il faut donc l'extraire de ce discours courant afin qu'il ne soit plus « comme des étourneaux, à chanter le disque-ourcourant, à faire tourner le disque ». Les associations vont alors le mettre peu à peu sur le chemin de la vérité, c'est-à-dire d'un savoir issu de l'inconscient.

Ce savoir est posé comme existant par l'analysant. Il croit le révéler, mais il est en fait inventé par l'analysant. Une création qui, bien sûr n'est pas *ex nihilo*, car elle n'est que le produit de la rencontre du désir de l'analyste avec le désir de l'analysant. Dire que l'analysant suppose un savoir déjà là, indique que ce dernier croit lire quelque chose en lui... Il croit lire quelque chose qui serait déjà écrit. Un écrit dont il ne serait que l'effet...

Pourtant, au fil des séances, l'analysant va découvrir que le travail analytique peut s'entendre comme un travail d'écriture, comme une « scription » qui le fait naître comme sujet.

L'enjeu de l'analyse, la fin de l'analyse, visera donc à réduire au plus près le dire-vrai – lié à la parole – à un Réel conçu comme l'écriture d'un impossible. Nous retrouvons ici une acception freudienne, à savoir la notion de constructions dans l'analyse, où Freud développait que tout ne se remémore pas.

Ce dire-vrai, qui évoque aussi l'impossible à dire, à imaginer, à nommer, à représenter, a été conceptualisé par Lacan comme objet  $\alpha$ . Le sujet en analyse va en faire et en refaire le tour, de trace en trace, jusqu'à l'épuisement de la répétition qui hante sa vie. Alors peut-être pourra-t-il s'en détacher, après avoir éprouvé la jouissance liée à la répétition.

Dans le champ de la psychanalyse, le Réel défini comme impossible implique toujours la jouissance du Sujet.

### **Du réel en question :**

Lacan nomme l'être humain « parlêtre », « ce qui signifie être parlant, qui n'a d'être que par la parole et dont l'organisme ne devient un corps que par l'effet du langage ».

Le signifiant « parlêtre » nous permet ainsi de différencier les animaux situés hors langage et nous-mêmes.

Mais cette distinction, cette coupure pourrions-nous dire, recouvre également celle qui répartit les deux réels du sexe :

- le réel biologique (que nous assimilerons dans cet exposé au réel scientifique) ;
- le réel du champ de la jouissance, propre au parlêtre, auquel donne accès le discours analytique.

Le réel scientifique est ce qui résiste à l'état présent du savoir, ce qui oblige donc à chercher de nouvelles lois. Le Réel est un impossible à savoir, mais à un instant donné. La fonction de la science est de réduire cet impossible au fil du temps. Lorsque la science se voit confrontée à un impossible définitif, elle se doit alors de créer une nouvelle théorie qui intégrera l'impossible à savoir comme un impossible momentané.

Les avancées scientifiques en biologie, par exemple l'établissement de la carte du génome humain, montrent en quoi il s'agit de trouver une écriture là où prédominait un impossible à savoir. Les travaux éthologiques, qui cherchent à toujours mieux approfondir la validité de certains signaux sexuels, apportent un savoir sur la relation sexuelle en mettant en évidence l'existence d'une véritable écriture du rapport sexuel. On peut comprendre ainsi l'engouement du public pour cette nouvelle science qui, si elle propose une écriture du rapport sexuel, n'en reste pas moins lettre morte pour l'inconscient.

Pour la psychanalyse, la question du Réel se pose très différemment. Elle met en évidence qu'on ne peut déduire de lois universelles permettant de prédire avec certitude ce qui pourrait arriver à un sujet placé dans telle ou telle situation. C'est ainsi que la clinique ne peut se quantifier, ne s'entendre véritablement qu'au cas par cas. Le célèbre aphorisme de Lacan « Il n'y a pas de rapport sexuel », doit s'entendre comme le fait qu'on ne peut écrire la loi psychanalytique de l'attraction des êtres humains. Certes, nous constatons qu'hommes et femmes ont des rapports sexuels, mais il est impossible d'en écrire la loi universelle. La clinique analytique met davantage en évidence que chaque sujet invente une sorte de bricolage qui marche plus ou moins bien. Ce bricolage donnera naissance à un vaste savoir psychanalytique, sur l'amour par exemple, mais ne peut se substituer à une écriture universelle qui serait le mode d'emploi de la relation au partenaire sexuel.

### **De la relation sexuelle en question :**

Bien évidemment, affirmer qu'il n'y a pas de rapport sexuel ne veut pas dire que l'accouplement n'existe pas chez les humains, mais plutôt qu'il ne leur suffit pas à se reconnaître mutuellement ni à se définir comme sexués. Le langage opère-là sa subversion, au point de pouvoir pervertir ce que nous pourrions définir comme nature ou instinct. Il arrive qu'on pense devenir homme ou femme par la relation sexuelle, mais cela demeure complètement imaginaire car inapte à donner la preuve à un sujet de ce qu'il en est de son être sexué. La clinique des névroses et la mise en évidence des théories sexuelles infantiles, démontrent que l'acte sexuel ne permet pas la « subjectivation » du sexe.

L'impossible écriture du rapport sexuel est engendrée par la jouissance sexuelle symbolisée comme phallique des deux côtés, homme et femme. De ce fait, le phallus est l'obstacle au rapport sexuel. Au lieu d'en être le lien, il en devient l'obstacle puisque chacun, certes avec des modalités différentes, jouit de son phallus et non de l'autre. « L'homme ne jouit pas d'une femme mais du signifiant phallique ».

Si le phallus n'était pas l'unique signifiant à localiser la jouissance, alors nous pourrions écrire le rapport sexuel : *R* entre phallus et trou, *R* entre actif et passif, *R* entre garçon et Fille, etc.

Lacan a fourni un apport essentiel à la théorie freudienne de la sexualité en introduisant – au-delà du concept de *penisneid*, la nostalgie de ne pas avoir le pénis – la question d'être le phallus comme modalité féminine. Là où Freud se cantonnait à la question de l'Avoir, Lacan a posé celle de l'Etre comme liée au phallus.

**De l'Etre en question :**

La théorie lacanienne du phallus implique une relecture de la grammaire aristotélicienne basée sur la phrase : Sujet - Copule - Attribut.

Etre n'est, dans cette logique, qu'une union entre le sujet et l'attribut et ne dénote aucune existence. Pourtant la structure grammaticale de la phrase permet l'illusion. On est ceci ou cela. Le fait de se dire « Je suis un homme » ou « je suis une femme », ne se fonde que sur des attributions imaginaires. Le Sujet se trouve prisonnier du semblant, du paraître, que Lacan écrivait dans ce contexte : « *parêtre* ».

Le phallus joue dans l'imaginaire le même rôle que la copule qui se fait prendre pour l'« être » de la phrase ; il fait « *parêtre* » qu'il y a un rapport sexuel entre hommes et femmes représentés par leurs attributs, masquant l'absence, l'inexistence, l'impossible du rapport sexuel.

**Des signifiants en question :**

« Les hommes, les femmes, les enfants, ne sont que des signifiants ».

La clinique en témoigne, chaque sujet instaure en lieu et place de l'écriture impossible du rapport sexuel un bricolage plus ou moins heureux.

« Il n'y a rien de plus flou que l'appartenance à un de ces deux côtés », nous dit Lacan dans *Les non-dupes errent*. « Il faut quand même que je décolle de quelque chose qui est une [...] supposition, une supposition qu'il y ait un sujet mâle ou femelle. C'est une supposition que l'expérience rend très évidemment intenable ».

## « Faire honte »<sup>1</sup>

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, cette introduction du  $S_1$ , du signifiant maître, vous l'avez à votre portée dans le moindre discours – c'est ce qui définit sa lisibilité ».

Ce sont là les paroles de Jacques Lacan, dites à la treizième leçon du Séminaire *l'Envers de la psychanalyse* intitulée « Le pouvoir des impossibles ». Aujourd'hui vous n'aurez pas à lire la portée, puisque j'ai décidé de vous apporter, en introduction de cette conférence, les  $S_1$  qui donnent lisibilité, qui capitonnet le fil de ma pensée. Je pars de la dernière phrase du *Séminaire* :

« Si il y a à votre présence ici, si nombreux, des raisons un peu moins qu'ignobles, c'est que pas trop mais justement assez, il m'arrive de vous faire honte ».

▪ Honte. Le mot est lâché. Que veut-il dire pour Lacan ? Je tenterai de montrer en quoi la honte lacanienne est à disjoindre de la culpabilité, pour faire saillir son articulation au versant du réel.

▪ Faire honte. Il s'agit d'une action, donc que vise-t-elle ? Un certain déshabillage.

▪ Vous faire honte. Vous, c'est l'audience du *Séminaire*, des analystes en formation qui viendraient donc, s'ils ne sont pas motivés par des raisons ignobles, y consentir à un certain déshabillage ... pour la bonne cause.

▪ La bonne cause, laquelle ? L'entrée dans le discours de l'analyste comme envers du discours du maître. Entrée que Lacan espère en nombre (il dit « si nombreux ») pour faire entendre un autre son de cloche dans le lien social régi par le discours universitaire devenu hégémonique et son perfide allié, le discours capitaliste.

La honte : Dans les textes bibliques, l'apparition de la honte est datée. Elle survient lors de l'exclusion du paradis et rend nécessaire de voiler le corps. « Le Seigneur Dieu fit pour Adam et sa femme des tuniques de peau dont il les revêtit » (Genèse 3.21).

Devenir humain, c'est-à-dire passer de la création à la procréation, a donc rendu nécessaire d'habiller le réel par la tunique, mais aussi par le nom. Ce n'est qu'à ce moment que l'homme nomme sa compagne Eve. Du coup, depuis cette naissance de l'humanité, la honte nomme l'affect qui vous saisit lorsque ce devenir humain subit un accroc de taille, que le voile se déchire. Dans cet instant de confusion, car vous ne savez pas pourquoi, vous pouvez seulement dire ce que vous éprouvez... « j'ai honte ». Ce « ne pas savoir pourquoi » signe la présence d'un impossible, d'un réel, d'un au-delà des mots.

A cela renvoie l'étymologie du mot honte, qui vient de honnir, où s'entend le verbe germanique *hōhnen*, mépriser. La honte est donc un affect qui signe, quand le voile se déchire – quand la couverture phallique, celle qui se brode du Nom-du-Père, s'effondre – la mise en rapport du sujet avec un certain objet honni. Telle est la honte, du moins celle dont nous parle Lacan, celle qui se situe sur le versant réel.

Alors il existe des discours, tenus au nom du père, c'est-à-dire dont la fonction est que ça ne se dévoile pas trop pour qu'on puisse continuer à se raconter des histoires. Ces discours se nomment moralistes. Ils tirent la honte sur le versant imaginaire en proposant au sujet la formule suivante : « Si tu as honte, c'est que tu as commis une faute ». Ce leurre, le sujet, le bienheureux, le gobe. C'est un hameçon, une solide accroche, qui permet au sujet de passer de la honte à la culpabilité.

L'allemand propose d'ailleurs deux termes pour dire la honte. Il y a *Sham* – la honte, celle du dévoilement – et il y a *Schande* – la honte morale, celle résultant de l'idée d'une réprobation des autres.

---

<sup>1</sup> Je me suis appuyé, pour rédiger cette conférence, sur la lecture du N°29 de *Trames* et sur un article de J.-A. Miller, paru dans la *Cause Freudienne* N°54, intitulé « Notes sur la honte ».

La culpabilité, ça a à voir avec le discours du maître, avec la politique, avec l'usage du signifiant venu de l'Autre à des fins d'identification. Lacan nous propose l'envers, non pas la culpabilité, mais la honte.

La honte est biface, affect du plus intime de soi-même mais aussi affect social.

Le plus intime, c'est le lien du sujet au réel qui le cause. Voilà ce qu'indique la honte, que Lacan conçoit comme un signe, « le seul signe dont on puisse assurer la généalogie soit qu'il descende d'un signifiant ». Le fait d'être un parlêtre, le fait pour l'homme d'être marqué par le signifiant, ça produit de la honte. Telle est la logique du signifiant. D'un côté vous êtes représenté par un signifiant pour ... un autre signifiant. C'est « l'être pour la mort », « la carte de visite ». De l'autre, vous êtes un reste, un impossible, un non-signifiantisable, ce que Lacan indique en employant le terme « échec du signifiant ».

Oui, cette carte de visite est trouée. C'est une honte, voilà l'affect qui s'éprouve quand on approche du trou.

Dès lors, heureusement que la honte est aussi un affect social. Cela évite pour la plupart des êtres humains de tomber dans le trou. En maintenant la présence de l'Autre, la honte est un rempart, le dernier rempart contre le réel, ce qui évite le naufrage mélancolique. Vu sous cet angle, la honte est un affect scopique. Ça va se voir, on me regarde, regard anonyme, regard du grand Autre. D'ailleurs, la couleur qui habille le mieux la honte, n'est-elle pas le rouge ?

### **Faire honte :**

Faire honte est une action. Que vise-t-elle ? Il apparaît évident que Lacan espère du sujet éprouvant la honte une certaine réaction.

De tous les sujets ? Non ! Pouvoir éprouver la honte signe la noblesse d'un sujet honnête. Honnête qualifie pour Lacan celui qui tient à l'honneur de ne pas faire mention de la honte. Celui-là, l'honnête, éprouvera le « mourir de honte » et évitera ainsi le destin de l'impudent, celui à qui il « reste la vie comme honte à boire de ce qu'elle ne mérite pas qu'on en meure ». Laissons donc les impudents, les vingt-scènes ; que propose Lacan au sujet honnête ?

« Mourir de honte est le seul affect de la mort qui mérite – qui mérite quoi – qui la mérite ». Rassurez-vous, « mourir de honte est un affect rarement obtenu ». Face à cet éprouvé, on voudrait disparaître, être ailleurs, se cacher, se terrer dans un trou de souris. Autant de formules imaginées que le sujet construit en rempart à réaliser la mort. Entre « faire honte » et mourir effectivement de honte, il y a la réaction subjective.

Au premier temps d'anéantissement du sujet submergé par la jouissance (« j'ai honte »), fait suite une recherche par le sujet de ce qui peut venir faire limite, point d'arrêt à la jouissance. De cette recherche, du nouveau peut jaillir.

Le premier temps fugace est un naufrage du sujet aux couleurs mélancoliques. Dans la mélancolie, « quand l'ombre de l'objet tombe sur le moi, le sujet ne se dégage pas et ce temps se prolonge. Seule la déchéance infinie est alors affichée dans le discours ».

Hamlet a pu se dégager et produire du nouveau. La honte s'installe chez ce prince danois lors de la rencontre avec son père défunt, qui se présente à lui comme un pêcheur condamné à errer en enfer.

« Il a surpris mon père  
Quand il était impur et rassasié  
Tous ses péchés en fleur, dans la pleine sève de mai.  
Et, hormis Dieu, qui sait quel compte il devait rendre ? »  
(Hamlet, acte 3, scène 5)

Cette chute de l'idéal paternel plonge Hamlet dans la honte et dans la dépression. Qui plus est, la mort ne fait pas du père un père symbolique, mais un *ghost*, un fantôme, car il n'y a pas eu les rites de deuil traditionnels. De l'anéantissement par la honte, le sujet Hamlet se protège par le truchement d'un masque, celui de la folie. « Il se peut bien qu'à l'avenir, je crois utile de me couvrir du masque d'un bouffon ». Par ce masque, le sujet Hamlet ex-siste. Par le jeu avec les mots, par le mot d'esprit, Hamlet tente de s'arracher à la honte, en significantisant le réel. Se passer du nom du père à condition de s'en servir, disait Jacques Lacan.

Vatel, dont nous parle Lacan, n'a pas réagi de la même manière. Dans un film récent, Gérard Depardieu incarne ce personnage. Vatel était un maître d'hôtel, un organisateur de fêtes au service du Prince de Condé. Les astuces de Vatel étaient nombreuses pour donner du relief à un plat, pour faire face lorsque les livraisons de denrées n'étaient pas complètes. C'était un inventeur, on lui doit la crème chantilly du nom du château du prince. En avril 1671, le Prince de Condé, pour ses affaires, invite toute la cour à passer trois jours chez lui. Pour Vatel, il ne peut y avoir d'autre alternative à ce que cette fête soit réussie. Mais voilà, sur la dizaine d'arrivages de poissons et de fruits de mer prévue, il n'en arrive que deux. Vatel, d'ordinaire si ingénieux, ne trouve pas de solution. Est-ce un manque d'inspiration subit ? Est-ce la dépression faisant sombrer le sujet ? Vatel monte dans sa chambre se faire Hara-Kiri avec une détermination aux limites de l'imaginable. La pointe de l'épée contre son ventre, il se projette sur la porte et doit s'y reprendre à trois fois avant de mourir, de mourir de honte. Telle est l'issue masochiste évitée par Hamlet et choisie par Vatel et, plus près de nous, par Pierre Bérégovoy, s'offrir en sacrifice aux dieux obscurs pour faire exister un Autre et en retour, en obtenir de l'être.

Je cite Lacan : « Reconnaissez pourquoi Pascal et Kant se trémoussaient comme deux valets en passe de faire Vatel à votre endroit ».

Pascal et Kant sont mis là, sur le même plan que Vatel, des valets. Vatel était un valet, mais inscrit dans le champ des nobles, des aristocrates, de ceux qui ont donné leurs lettres de noblesse à l'héroïsme, qui savaient braver la mort, qui allaient au-delà du *primum vivere*. Vatel était un homme d'honneur, il en est mort, montrant en cela en quoi la vie comme telle ne l'emporte pas sur l'honneur. Au regard de l'honneur, la vie est dévaluée. Quand il n'y a plus de honte s'installe le *primum vivere*, la vie comme valeur suprême mais vie ignoble, sans honneur. « Ça a manqué de vérité là-haut pendant trois siècles », nous dit Lacan.

Pascal et Kant sont donc des valets au service de la restauration d'un Autre. Puisqu'il ne leur était plus possible de se reposer sur le fait qu'il y a un Dieu, il leur a fallu trouver le moyen de le faire ex-sister, de créer par leurs réflexions un espace au-delà de la vie pure et simple, espace qui jusqu'alors s'appuyait sur la certitude, maintenant ébranlée, balayée par l'avancée de la science. C'est le pari de Pascal, ce sont les hypothèses de Kant sur l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. L'Autre ainsi maintenu, son regard persiste et la possibilité de mourir de honte continue d'exister, de se substituer aux tourments d'une honte de vivre.

### **Vous faire honte :**

- Vous faire honte, qui vise Lacan ? Son auditoire, des analystes en formation. Laissons vite de côté celui qui, en position d'analyste, se prendrait pour un maître et qui serait sujet à la honte si, d'aventure, l'imposture se dévoilait.

L'analyste en formation est un analysant. C'est lui que Lacan convoque, en épinglant par cette formule un moment de la cure : « la dimension de la honte..., c'est peut-être bien ça le trou d'où jaillit le signifiant maître ». C'est là une invite, pour l'analysant et pour l'analyste, à être en éveil quand, lors d'une cure, l'éprouvé de honte surgit, car cet éprouvé signe un réel qui rentre en jeu, en court-circuit avec le symbolique. De ce réel, de cet avoir honte, le sujet se sent concerné. Avantage, ça le décolle de la vérité ravalée : « C'est tentant, sucer le lait de la vérité, mais c'est toxique. Ça endort et c'est tout ce qu'on attend de vous ». Là, c'est un moment fort du Lacan contre Lacan, le procès sans concession, sans circonstances atténuantes de la vérité au profit du réel, ce que Lacan résume en quelques mots : « L'effet de vérité n'est qu'une chute de savoir. Le réel lui ne s'en porte ni moins, ni plus mal. En général, il s'ébroue jusqu'à la prochaine crise ».

D'être concerné par le réel en jeu a des effets, chez l'analysant, d'un autre registre que ceux de la vérité. C'est du côté de l'élaboration d'un néo-savoir, de la construction de propositions logiques, que la tâche analysante va se développer pour faire limite à la jouissance.

Voilà pourquoi Lacan tient tant à sa solution qui consiste à raviver la prise de honte chez chacun, solution qui, il faut le dire, s'inscrit à l'envers de ce que l'évolution du monde propose alors, soit être envahi par la jouissance au travers d'une honte de vie gratinée, soit faire porter la honte sur les autres par le mépris.

- Vous faire honte, que vise Lacan ? Complétons la citation : « la dimension de la honte ... c'est peut-être bien ça le trou d'où jaillit le signifiant maître. Si c'était ça, ce ne serait peut-être pas inutile pour mesurer jusqu'à quel point il faut s'en rapprocher, si l'on veut avoir quelque chose à voir avec la subversion, voire seulement le roulement du discours du maître ».

Dans cette période politique agitée, la proposition de Lacan est la subversion du discours du maître par le discours de l'analyste. Dans cette optique, la honte est un moyen, une orientation politique, ce qui amène Lacan à parler d'«hontologie». Au-delà de l'ontologie, qui a à voir avec le signifiant et le langage, il y a l'«hontologie» qui a à voir avec le réel.

#### 1969 :

Lacan prononce cette leçon : « Le pouvoir des impossibles », juste après s'être rendu à Vincennes, à la rencontre des étudiants du centre expérimental universitaire.

La grogne soixante-huitarde ne s'est pas apaisée et les étudiants accueillent Lacan comme un maître qu'il faudrait remuer, offenser. Des slogans à vocation mobilisatrice sont lancés, style « ce ne sont pas les structures mais les hommes qui descendent dans la rue » et Lacan vient leur démontrer l'inverse.

*Analyticon*, texte annexé au *Séminaire*, relate cette rencontre où chaque propos de Lacan est repris par les étudiants en bouffonnerie. Lacan n'ira pas ce jour au bout de sa démonstration, celle d'amener comme issue possible à la crise la subversion par le discours de l'analyste. Les étudiants parlent de révolution, de détruire l'université. Lacan leur rétorque « l'aspiration révolutionnaire, ça n'a qu'une chance, d'aboutir, toujours, au discours du maître. Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est un maître, vous l'aurez ».

Lacan a tout de même le temps de formuler une critique à l'égard des unités de valeur. Il dit aux étudiants « Vous venez vous faire ici unités de valeur. Vous sortez d'ici estampillés unités de valeur ». Si Lacan apparaît sur ce point opposé à la réforme récente de l'université, c'est que les unités de valeur sont des signifiants comptables qui effacent la singularité du  $S_1$ .

En plus de l'«hontologie», qui serait l'énonciation face à un réel de quelque chose de structurellement rigoureux, s'appréhende là l'autre visée du « faire honte », restaurer l'instance du signifiant maître qui est l'unité de valeur singulière qui ne se chiffre pas, qui ne rentre pas dans un calcul où l'on est pesé.

Peut-il y avoir analyse sans cette instance du  $S_1$  ?

La séparation du sujet d'avec son signifiant maître, produite dans une cure, ne suppose-t-elle pas que le sujet en soit préalablement marqué ?

C'est le respect de ce signifiant maître qui donne l'honneur, ou la honte s'il y a défaillance. S'inscrire hors de cette logique du signifiant maître, comme le proposaient les étudiants de Vincennes, c'est se vautrer dans l'impudence. Lacan, prenant congé en homme d'honneur qui indique l'impudence, leur lance : « Le régime vous montre. Il dit. Regardez-les jouir ».

#### 2004 :

Qu'en est-il à l'heure actuelle, à l'heure de la télé-réalité ?

« Jouissez de les regarder jouir » est le nouveau slogan. Le regard convoqué n'est plus celui de l'Autre mais celui du sujet. La civilisation actuelle n'instaure plus la honte, elle la dissout avec une dose de permissivité issue du commandement « Il est interdit d'interdire ».

Dès lors, il faut un nouvel étalon. Il se nomme norme, normalisation, c'est-à-dire abrasion de la particularité, de la singularité, du désir. Le désir est certes par essence illégal, il n'est pas illégitime. Cela pourrait devenir la maxime, le slogan des analystes et de tous ceux prêts à revendiquer une place pour la singularité.

La normalisation, l'universalisation de la normalisation, rendra le désir illégitime, le désir pas la jouissance. Elle, elle est aux normes et ça se traduit ainsi : « Consomme et tais-toi ! »

Nous en sommes donc au discours capitaliste sur lequel je conclurai. En introduction, je l'ai taxé de perfide du fait de sa structure.

Les quatre discours ont une structure linéaire avec une entrée, la vérité, et une sortie, la production. Cette structure permet de poser que le produit a un devenir hors du discours et que les différents discours peuvent se succéder, s'articuler ... Bref, cette structure fait ouverture.

Le discours capitaliste a la structure d'une bande de Moëbius, d'un serpent qui se mord la queue. Bref, c'est un discours fermé. Sûr, vous pouvez y rentrer en n'importe quel point, en S (le sujet sans repères, le consommateur), en  $S_1$  (le boursicotier), en  $S_2$  (le savoir constructeur de gadgets), en  $\alpha$  (votre organe dans le

commerce d'organes)... Mais, une fois rentré, si on suit la logique, vous n'en sortez plus. Vous pourrez faire des tours de manège à vie. Ça a un nom dans la clinique moderne, conduite addictive.

La psychanalyse, celle que Lacan nous a enseignée, celle qui s'invente et évolue en fonction de la donne sociale, a donc du pain sur la planche.

Psychanalystes, encore un effort !

Chantal Bonneau

## De l'impuissance paternelle à l'impossible dans la structure

Le travail que nous présentons aujourd'hui a cette caractéristique d'interroger, avec Lacan et à partir du chapitre VI « *Le maître châtré* » du *Séminaire L'Envers de la psychanalyse*, la question de l'hystérique et du maître au regard de leur capacité à faire lien social.

Le titre du chapitre a déjà des allures subversives. Il porte la marque historique de son époque, 1970, dans les lendemains de 1968 et de son parfum de révolution. Moment de bascule dans les institutions politiques. La contestation infiltre la société de part en part. Lacan a quitté les locaux de l'Ecole Normale Supérieure où il faisait son *Séminaire*. A Vincennes on le bouscule, on conteste, Lacan réplique avec ce *Séminaire*. On lui reproche de ne pas être un universitaire, est-il un maître ? Un maître à la hauteur de l'idéal du discours courant que l'on peut écrire selon le néologisme lacanien : « disque-ourcourant » ?

Le chapitre VI va être une réponse à cette question à travers la reprise du cas Dora, là où l'hystérique interroge le maître pour révéler le savoir de cette vérité : le maître est par fonction châtré.

« *Vous savez que ma femme n'est rien pour moi* », dit le père. Première scansion.

« *Vous savez que ma femme n'est rien pour moi* », dit M. K. Deuxième scansion.

De la première phrase – prononcée par le père de Dora à l'intention de Freud lors des premiers entretiens qui ponctuent leur rencontre – à la seconde, exprimée par M. K. dans un mouvement de séduction à l'égard de Dora, un seul écart : la gifle, celle que Dora donne à M. K. le laissant interloqué face à cette énigme : mais que veut la femme ?

Si M. K. méconnaît totalement l'insupportable de sa parole, lui qui pensait témoigner ainsi de son attachement pour Dora, Freud, dans ses interprétations, ne parviendra pas davantage à éclairer ce point obscur, sauf à le rapporter à la dimension de la frustration ressentie par la petite fille ne pas avoir été faite garçon par la mère.

Dans sa conférence de décembre dernier, François Bony nous avait brillamment exposé les impasses de Freud quant à l'usage de l'Œdipe comme complexe opérant dans la cure analytique et les effets d'aveuglement de la vérité sur le maître.

Nous reprendrons donc cette question du père, du savoir et de la vérité à partir du cas Dora en deux points que nous dégagerons ainsi : d'abord un premier axe qui portera sur la question du père idéalisé de Freud face au père impuissant de Dora ; puis un second qui reprendra la question du savoir comme moyen de jouissance dans l'écriture du discours de l'hystérique, et la question de son désir telle qu'elle est abordée dans ce *Séminaire* de 1969-1970.

Reprenons les prémisses de cette gifle qui signe la méprise du sujet. A Vienne, Freud a soigné le père de Dora et a pu obtenir une rémission importante de ses troubles après avoir diagnostiqué une syphilis. Quelques années plus tard, ce patient lui confie sa fille, celle que Freud nommera Dora, pour qu'il la guérisse d'un trouble somatique ayant pour propriétés d'avoir existé dans l'enfance puis de s'être estompé et de réapparaître maintenant qu'elle entre dans l'âge adulte. Il s'agit d'une toux et d'un enrouement récidivants. Il se plaint également de son état dépressif et de ses troubles du caractère. Nous apprenons alors que Dora était proche de la famille de son père et qu'elle s'était identifiée à une tante paternelle morte jeune mais qu'en revanche les liens avec sa mère étaient peu affectueux. La première phrase prononcée par le père témoigne de l'état des relations dans le couple parental. Ce que Freud va appeler « *Fragment d'une analyse d'hystérie* » repose sur un traitement qui a duré trois mois. La cure s'initie par un premier rêve et s'interrompt sur un second dont nous allons voir toute l'importance.

### **Du père idéalisé au père impuissant**

La situation va se jouer entre quatre personnages dont les positions ne sont pas symétriques : le père de Dora, Dora, Mme K., M. K. La mère est absente de la scène.

Ce qui est su très vite, et qui semble relativement bien toléré par les différents protagonistes, c'est la relation entre le père de Dora et Mme K.

Le père longtemps malade fut soigné par Mme K. De ces soins, dont nul ne put douter qu'ils fussent assidus et constants, naquit une « amitié » qui fut acceptée par tous. Cependant Dora prit rapidement ombrage de l'intimité qui régnait entre Mme K. et son père. Un jeu d'échanges de chambres lors d'une villégiature, ainsi que la généreuse distribution de cadeaux que son père ne manquait pas de répartir entre elle et Mme K. multiplièrent ses motifs de plainte.

Déjà Freud observa que Dora avait un comportement de femme jalouse plutôt que celui d'une fille à l'égard de son père. « J'ai appris à considérer de pareilles relations amoureuses inconscientes entre père et fille, mère et fils, comme la reviviscence de germes sensitifs infantiles. Ils sont reconnaissables à leurs conséquences anormales [...] J'ai montré que le mythe d'Œdipe devait sans doute être compris comme une adaptation poétique de ce qui est typique dans ces relations ».

La relation entre Dora et M. K. présentait des points énigmatiques qui eurent pour conséquence de marquer l'interprétation freudienne d'un postulat qui conduisit l'analyse vers l'impasse.

Dora relate dans la cure deux événements particuliers :

A quatorze ans, M. K. avait conduit Dora dans son magasin pour voir passer une solennité religieuse, il s'était organisé de manière à rester seul avec la jeune fille. A cette occasion, il avait tenté de l'embrasser sur la bouche. Dora n'en avait rien dit, mais avait ressenti un dégoût que Freud interpréta comme un premier comportement hystérique.

Puis il y eut, plus tardivement, la scène du lac où M. K. lui fit sa déclaration d'amour en prononçant cette phrase : « *Vous savez que ma femme n'est rien pour moi* ».

L'effet ravageant ne se fit point attendre puisque, dans l'instant même, Dora gifla M. K. et s'enfuit. Un insupportable s'était dévoilé-là, qui se renforça dans le refus exprimé par l'entourage d'y apporter crédit.

En effet, si dans la première situation Dora n'éprouva pas le besoin d'informer sa famille, dans le second cas, elle raconta la scène à sa mère qui en parla au père, puis à l'oncle... Le père finit par interpellé M. K. qui nia tout. L'histoire fut banalisée, renvoyée à un statut de fiction que Dora ne put accepter. Freud dit alors que seul un souci de vengeance avait été à l'origine de la démarche de Dora, il ajouta même que : « une jeune fille normale vient à bout toute seule de pareils événements ».

Reprenons le cas à partir des deux rêves de Dora qui mettent en avant le fantasme hystérique et l'interprétation freudienne.

- Premier rêve, celui de la boîte à bijoux. « Il y a un incendie dans une maison, mon père est debout devant mon lit et me réveille. Maman veut encore sauver sa boîte à bijoux, mais papa dit : " je ne veux pas que mes deux enfants et moi soyons carbonisés à cause de ta boîte à bijoux ". Nous descendons en hâte, et aussitôt dehors, je me réveille ».

Il s'agit d'un rêve récurrent que Freud interprétera comme le désir inconscient de Dora d'être sauvée d'un danger par le père. Freud écrit : « Le rêve transforme la résolution, ancrée dans l'inconscient, de fuir vers son père en une situation qui représente comme réalisé le désir d'être sauvée d'un danger par son père. Là il a fallu qu'elle écartât une pensée qui serait un obstacle : à savoir que c'était son père qui l'avait exposée à ce danger ».

Quand Lacan va reprendre l'analyse de ce rêve, il portera l'accent non pas sur la position œdipienne et sur le père comme sauveur, mais sur la dimension de jouissance qui est contenue dans le rapport de Dora à la boîte à bijoux. Ce qui est important dans ce rêve, écrit-il, c'est la boîte à bijoux en tant qu'objet ; et il ajoute que ce n'est pas le bijou, car « le bijou c'est elle ».

Si ce premier rêve permet de mettre en lumière l'interprétation du côté du père imaginaire, du père idéalisé dont Freud se fait l'interprète, le second rêve va mettre en avant la dimension de l'impossible du savoir sur le sexe, celui qui relève de la structure et qui a laissé Freud sur une énigme.

- Voici le second rêve : « Je me promène dans une ville que je ne connais pas. Je vois des rues et des places qui me sont étrangères (sur une des places je vois un monument). J'entre ensuite dans une maison où j'habite. Je

vais dans une chambre et j'y trouve une lettre de maman. Elle écrit que comme j'étais sortie à l'insu de mes parents, elle n'avait pas voulu m'informer que papa était tombé malade " Maintenant il est mort, et si tu veux, tu peux venir ". Je vais donc à la gare et je demande peut-être cent fois où est la gare. On me répond invariablement : cinq minutes. Ensuite, je vois devant moi une épaisse forêt dans laquelle je pénètre et je questionne un homme que j'y rencontre. Il me dit : encore deux heures et demie. Il me propose de m'accompagner. Je refuse et m'en vais toute seule. Je vois la gare devant moi et ne puis l'atteindre. Ceci est accompagné du sentiment d'angoisse que l'on a dans un rêve où l'on ne peut avancer. Ensuite, je suis à la maison entre temps j'ai dû aller en voiture mais je n'en sais rien. J'entre dans la loge de la concierge et je la questionne au sujet de notre appartement. La femme de chambre m'ouvre et répond : maman et les autres sont déjà au cimetière ». La fin du rêve fut communiquée plus tardivement, sous les sollicitations de Freud : « Elle va tranquillement dans sa chambre et lit un gros livre qui est sur le bureau ».

Deux éléments dominent ce rêve, c'est d'une part la fonction du père mort en tant que père symbolique et la place occupée par le livre, qui vient dans un second temps introduire la question du savoir en place de jouissance dans le discours de l'hystérique.

Nous pouvons donc maintenant écrire le discours de l'hystérique tel que Lacan l'expose :

(autre)	$\frac{\xi}{\alpha}$	$\frac{S_1}{S_2}$	(agent)
(production)			(vérité)

A savoir que c'est à partir du sujet barré en place d'agent qu'elle interroge le signifiant-maître  $S_1$  pour qu'il produise un savoir,  $S_2$ , dont elle pourra dire que ce n'est pas ça !

Dora, demande à Freud d'aller au-delà des limites de son discours. Elle écoute ses interprétations, l'en remercie, lui présente ses vœux pour la nouvelle année et s'en va pour ne pas revenir.

Que s'est-il donc passé ? Pourquoi cette cure ouvre-t-elle sur le constat d'une impasse par Freud ? C'est ce que Lacan va travailler à travers de nombreux *Séminaires* et *Ecrits*. C'est en effet à partir de ce point de butée que sera soulevée cette question d'un « au-delà de l'Œdipe », qui est un titre bien provocant nous dit Hugo Freda. Cette question œdipienne renvoie nécessairement à la question des identifications.

Au début de notre session, Philippe De Georges, en relisant pour nous *Psychologie des foules et analyse du moi*, nous rappelait les trois modes d'identification freudienne, soit :

1° - l'identification au père sur le mode de l'incorporation.

2° - l'identification partielle à un trait de la personne, *einzigiger zug*, par exemple la toux de Dora qui imite celle du père.

3° - l'identification au symptôme.

L'identification, nous dit Lacan, est une identification à un signifiant et c'est à partir de la structure du discours que peut s'interroger la question du père. Freud et Lacan se rejoignent pour démontrer que l'identification au père est primaire, c'est un point d'origine.

Lacan écrit qu'il est « d'une façon élue, celui qui mérite l'amour », mais il va faire un pas de plus en faisant apparaître la dimension de la jouissance dans l'écriture du lien social que les quatre discours logifient.

Ce que Freud méconnaît et ce que le discours du Maître ne veut pas savoir, c'est qu'il y a un au-delà du refoulement, c'est l'*Uverdrängt*, soit un savoir « qui n'a pas eu à être refoulé parce que ça l'est depuis l'origine » et ce qui est refoulé c'est le caractère traumatique sexuel.

La fonction du père dans la théorie de Freud est multiple. Il est le père du Nom, de la loi, de l'interdit, du complexe d'Œdipe, il est, nous l'avons dit, ce père idéalisé, mais ce que Lacan met en avant dans ce chapitre VI c'est que le père est un homme châtré quant à sa puissance sexuelle. Pour Dora le père est donc châtré, idéalisé et objet d'amour.

### **Savoir comme moyen de jouissance et désir insatisfait**

L'hystérique, nous dit Lacan, démasque la fonction du maître dont elle reste pourtant solidaire. Cette affirmation s'éclaire du rapport que l'hystérique entretient avec le phallus. En effet, quand Dora pose la question de ce qu'est une femme et tente d'y répondre par une identification à l'homme, elle s'identifie au père à partir d'un trait prélevé sur lui. Une femme, faute d'un signifiant qui la représente au champ de l'Autre, doit faire exister le père comme

semblant, au-delà de l'Œdipe, pour accéder au  $S(A)$  qui est la jouissance de la privation en rapport avec ce manque.

Chez la fille, Lacan met en avant la dimension du détour nécessaire par l'identification imaginaire à l'objet paternel, qui devrait se poursuivre par une identification symbolique plus délicate pour la fille compte-tenu de cette dissymétrie au regard du signifiant : « L'imaginaire fournit une absence, là où il y a ailleurs un symbole très prévalent ».

L'hystérique s'identifie au père comme étant le phallus pour pouvoir répondre à sa question sur la féminité. Mais la position féminine ne recoupe pas la question hystérique. La logique de la jouissance en est différente. Non assujettie à l'identification virile, une femme n'a pas besoin d'exiger une position d'exception dans l'amour qu'un homme lui porte comme le fait l'hystérique. Poser que l'hystérique s'interroge sur ce qu'est une femme, tandis qu'une femme cherche plutôt à construire son devenir, ne clôture pas le champ du questionnement.

Dora, à travers ses demandes, adresse une demande d'amour au père et cette demande fait lien social en ceci qu'elle est intemporelle et universelle. Si les modalités de la demande varient, la demande archaïque demeure. Que le père soit impuissant, que Mme K. soit l'objet d'amour au-delà du père ne changent rien à cette évidence : l'hystérie fait lien social à la mesure même de son insatisfaction. En effet, ni Dora ni son père n'obtiennent de satisfaction dans le champ du désir, mais la situation reste supportable tant que les liens inconscients sont maintenus, à savoir que Mme K. est l'objet de son désir parce qu'elle est dans le désir du père et que M. K. peut l'aduler tant qu'il s'inscrit comme objet dans son fantasme.

Soit :  $\frac{\alpha \blacklozenge A}{(-\varphi)}$  où  $\alpha$  est l'objet substitutif qui vient cacher la castration imaginaire de Dora dans son rapport à l'Autre.

Quand M. K. peut dire que sa femme n'est rien pour lui, il introduit Dora à sa propre néantisation au regard du père, dès lors tout s'effondre et la revendication hystérique devient première.

S'il existe bien un lien libidinal entre M. K. et Dora, ce que Freud n'a pas perçu pendant la cure, c'est qu'il existe également un lien entre Mme K. et Dora. Son interprétation au Nom du père l'en a empêché. La question de Dora concerne Mme K. parce qu'elle représente l'énigme de la féminité et quelle laisse béant le mystère de ce que son père aime en elle. Dora attend de lui qu'il soit capable de lui fournir l'objet manquant ; faute de l'obtenir, elle reste accrochée à ses identifications viriles qui la vouent à un désir toujours insatisfait.

La jouissance féminine va au-delà de cette approche, d'un côté elle s'ordonne, comme pour le sujet masculin, de la jouissance phallique, de l'autre elle a accès à une jouissance Autre, sans limites, là où manque le signifiant de La femme :  $S(A)$ .

# Travaux sur les psychoses

## La construction du délire de Daniel-Paul Schreber à travers ses écrits

*Mémoires d'un névropathe*

### 1. Quelques repères chronologiques dans l'installation du délire du Président Schreber.

**Premier temps**, le Président Schreber, docteur en droit, président de la Cour d'Appel de Saxe tombe malade pour la première fois en automne 1884, il a alors quarante-deux ans. Ce premier épisode qui dura plusieurs mois, soit de l'automne 1884 à fin 1885, se caractérisa par une hypocondrie grave. Schreber assure dans ses *Mémoires* que cette maladie se déroula : « sans que survienne aucun incident touchant à la sphère du surnaturel ».

**Deuxième temps**, le Président Schreber, qui a été soigné dans la clinique du Professeur Flechsig, sort guéri et vit huit années qu'il qualifie de « très heureuses » avec son épouse. Sa seule déception réside alors dans le fait de ne pas avoir d'enfants.

**Troisième temps**, en juin 1893, il est nommé à la Présidence de la Cour d'Appel de Leipzig. Il y prend ses fonctions le 1er octobre 1893. Il est âgé de cinquante et un ans.

Entre juin 1893 et octobre 1893, il rêve qu'il est de nouveau malade et atteint de ses anciens troubles. Un matin, dans un demi-sommeil, il a cette pensée : « Tout de même ce doit être une chose singulièrement belle que d'être une femme en train de subir l'accouplement ».

Cette pensée le perturbe gravement, il la réfute. Il entre alors dans une période de surmenage intellectuel. Son âge (il est jeune pour occuper la fonction qui lui est confiée) le conduit à travailler beaucoup pour égaler ses pairs. Quelques mois après sa nomination, il s'effondre de nouveau. Les insomnies s'aggravent, il a des sensations de ramollissement cérébral. Les idées de persécution ne sont pas loin, il a le sentiment d'une mort imminente et une sensibilité extrême au bruit et à la lumière. Plus tard surgissent des hallucinations visuelles et auditives.

**Quatrième temps**, de fin octobre 1893 à mi-juin 1894, nouvelle hospitalisation dans la clinique du Professeur Flechsig. Il est ensuite conduit temporairement dans la clinique du Dr Pierson qu'il appelle : « La cuisine du diable ». Il y restera, selon ses dires, huit à quinze jours et sera dirigé le 29 juillet 1894 à l'asile provincial Le Sonnenstein près de Pirna où il restera jusqu'à la fin.

Durant cette hospitalisation, il repère lui-même deux périodes : « La première conservait encore le caractère de sérieux et de sacré, voire de terreur, qui marquait mon existence aux derniers temps de mon séjour à la clinique de Flechsig et aussi mon séjour à la clinique de Pierson ; la seconde période m'ayant ramené et toujours davantage, dans les ornières du quotidien ».

La première période a duré un an ; la deuxième période durait toujours au moment des écrits.

Il restera, en réalité, dans la clinique du Sonnenstein jusqu'en 1901. Ses *Mémoires* vont paraître en 1903. Il se retire alors avec son épouse dans une maison qu'il avait fait construire à Dresde. En 1907, il doit à nouveau être hospitalisé à Leipzig et il y restera jusqu'à sa mort.

### 2. La construction du délire

Dans le *Séminaire Les Psychoses*, Jacques Lacan reprend la définition de la paranoïa par Kraepelin, qui date de 1899, pour la contester.

Que dit Kraepelin ? « La paranoïa se distingue des autres (modes de délires paranoïaques) parce qu'elle se caractérise par le développement insidieux de causes internes, et, selon une évolution constante, d'un système délirant, durable et impossible à ébranler, et qui s'installe avec une conservation complète de la clarté et de l'ordre dans la pensée, le vouloir et l'action ».

Lacan dit : rien de cela n'est vrai, la clinique le démontre.

D'abord le développement n'est pas insidieux. Il y a toujours des poussées, des phases, c'est à partir de là que Lacan introduit la notion de moment fécond.

Le déclenchement d'une paranoïa ne se limite pas aux causes internes. Sérieux et Capgras, cinq ans après Kraepelin, s'interrogeront sur les causes déclenchantes d'une paranoïa et envisageront l'effet possible d'un élément émotionnel dans la vie du sujet.

Le système délirant n'est pas d'« une évolution continue », il varie et fait entrer des éléments extérieurs dans la composante du délire

Quant à la « conservation complète de la clarté et de l'ordre dans la pensée, le vouloir et l'action », Lacan dit qu'il faudrait nuancer davantage et différencier d'abord les délires. Le délire d'interprétation n'est pas le délire de revendication.

Par ailleurs, la pensée, le vouloir et l'action sont des notions à définir en fonction des comportements concrets, comme celui de la folie, plutôt que de les prendre comme des notions acquises.

À travers l'étude du délire de Schreber, nous allons essayer de montrer le caractère opératoire de la pensée de Lacan sur la paranoïa, à savoir que les phénomènes élémentaires à l'œuvre dans la paranoïa ont, comme l'écrit Lacan, « la même force structurante » que ce qui est à l'œuvre dans une de ses parties ou dans sa totalité.

Le noyau du délire dans la paranoïa repose sur un excès de compréhension. Cette construction se situe hors dialectique. Ce qui dans le délire de Schreber court tout au long de ses *Mémoires*, c'est, en effet, un début de signification donnée au monde, une signification d'abord en boucle qui dérape en spirales interminables pour se refermer sur un reste enkysté qui montrera l'épuisement de la compréhension dans une signification desséchée.

Si nous mettons de côté le grave délire hypocondriaque de départ, qui révèle la place du corps dans la paranoïa quand aucun organe n'est épargné par l'invasion de la pensée : poumons atteints par un ver, larynx avalé, etc., nous remarquons que le délire est construit autour de deux thèmes qui évoluent ensemble. Nous les présenterons l'un après l'autre pour la commodité de l'exposé mais ils sont à lire en articulation réciproque.

– D'abord l'émergence d'un délire mystique.

– Puis la transformation en femme attendue par Schreber.

### 3. Le délire mystique

Ce délire survient à un moment que Schreber repère bien. Il parle de « L'effondrement du 15 février 1894 » lorsque son épouse s'est absentée quatre jours et ne lui a pas rendu visite. Il était alors hospitalisé et quand son épouse est revenue il l'a vue comme : « Une image humaine bâclée à la six-quatre-deux ». À partir de là, il commence à mettre en place une construction qui témoigne, selon lui, des : « premières manifestations d'une collusion avec des forces surnaturelles ».

Des doutes l'assaillent quant à la pureté des intentions du Dr Flechsig. De cette période, soit de mi-mars à fin mai 1894, Schreber dira que cela « a été certainement la période la plus atroce de ma vie ». Cette période fut un moment de lutte intense contre Dieu, ce qu'il appelait : « Le temps sacré de ma vie ».

Dieu est alors un persécuteur pour Schreber qui y répond en mettant en place une explication de l'ordre du monde. L'être humain est composé d'un corps et d'une âme, l'âme siège dans les nerfs, Dieu n'est constitué que de nerfs qui s'appellent des « rayons » et qui sont à l'origine de toute création. Quand Dieu veut créer un homme, il détache quelques-uns de ses nerfs et ces nerfs divins se transforment en homme. Les idées mystiques lui font penser qu'il est en rapport direct avec Dieu, le diable se joue de lui, il voit des apparitions miraculeuses, il entend de la sainte musique, il croit habiter un autre monde. Lors de son expertise de 1899, le Dr Weber expose la thèse suivante : « Le point culminant du système délirant du malade est de se croire appelé à faire le salut du monde et à rendre à l'humanité la félicité perdue. Voué à cette mission par une inspiration divine, directe, ainsi qu'il est dit des prophètes ».

Le Dieu de Schreber n'est pas un Dieu univoque. D'abord vécu comme un persécuteur, allié au Professeur Flechsig, il ne deviendra que plus tard un allié de Schreber. Son pouvoir est immense et il a des qualités que Schreber décrit minutieusement : les nerfs de Dieu ne diminuent jamais, ils sont infinis et éternels. Une fois son œuvre achevée, Dieu s'est retiré du monde en se contentant d'attirer les nerfs des défunts (la partie spirituelle de l'homme) après les avoir purifiés. Les nerfs bienheureux des défunts se réincorporent à Dieu sous la forme « des vestibules du ciel ». Après avoir été purifiées, les âmes jouissent enfin de la béatitude. C'est au cours de leur purification qu'elles apprennent le langage parlé par Dieu, ce que Schreber appelle « La langue fondamentale »,

soit une langue qui serait un allemand archaïque non dénué d'injures (telles que « charogne »). Dans des cas exceptionnels, Dieu se met en rapport avec quelques hommes hautement doués. Toutes les interventions de Dieu sont des « miracles » mais Dieu n'est pas un être simple, il flotte au-dessus des « vestibules du ciel » et reçoit alors le nom d'« empires divins postérieurs » en opposition avec les vestibules du ciel qui sont nommés : « empires divins antérieurs ».

Ces « empires divins postérieurs » sont constitués de deux unités : un Dieu inférieur (Ahriman) et un Dieu supérieur (Ormuzd). Le Dieu inférieur préfère les sémites et le Dieu supérieur les blonds aryens.

Il y a cependant une faille ; il arrive, en effet, que pour une raison inexplicée, les nerfs de certains hommes vivants (ceux qui se trouvent dans un état d'excitation extrême) attirent à eux les nerfs de Dieu qui ne peut plus s'en libérer et l'existence même de Dieu est alors compromise. C'est ce qui arrive avec le Président Schreber. Parce qu'il est menacé, Dieu fomente un complot contre Schreber visant à son anéantissement physique ou à sa destruction mentale. Ce Dieu qui est accoutumé à n'avoir de relation qu'avec les défunts ne comprend pas les vivants. C'est le règne du malentendu fondamental.

Si au début de son délire Schreber est révolté par l'attitude de Dieu qu'il qualifie parfois : « d'enfantine » et de « ridicule », il le défend souvent en insistant sur la nécessité de lutter pour sa protection. La faute rejaille sur l'âme de Flechsig qui exerce une influence néfaste sur Dieu. Le premier persécuteur a été le Professeur Flechsig. Schreber, qui lui est reconnaissant de sa première guérison, tempère la gravité de la persécution en introduisant une nuance qui affine l'élément de compréhension. C'est « l'âme Flechsig » qui vient s'associer à Dieu pour le persécuter, c'est elle qui est mauvaise et qui tente d'attirer Dieu.

Cet effort d'élaboration dans la construction délirante est particulièrement clair à travers l'érotomanie délirante qui habite Schreber. Le professeur Flechsig est d'abord le persécuteur désigné ; il est le séducteur qui prend Dieu pour complice afin d'humilier Schreber. L'hypothèse Freudienne pose que c'est un fantasme de nature féminine (homosexualité passive) qui a été la cause occasionnelle de la maladie. Le fantasme de désir inconscient devient le contenu de la persécution.

La particularité du cas tient à la transformation de ce délire qui va, dans un premier temps, s'aggraver : Dieu devient le complice de Flechsig, puis, dans un second temps, s'apaiser par la mise en place d'une solution de compromis entre le délire de persécution et le délire des grandeurs. C'est en acceptant finalement d'être la femme de Dieu que Schreber parviendra à apaiser les éléments les plus violents du délire et qu'il réussira un semblant de réconciliation.

Auparavant Schreber a conçu sa maladie comme une lutte de l'homme « Schreber » contre Dieu, lutte dont l'homme est sorti vainqueur puisqu'il a l'ordre de l'univers de son côté. Le Dieu de Schreber est un mixte d'adoration et de révolte. À l'idée de Dieu est associée l'idée de la « Béatitude » qui est la « Vie de l'au-delà » : un état de jouissance ininterrompue accompagnée de la contemplation de Dieu. Cette béatitude est subdivisée en une béatitude mâle et une béatitude féminine. Cette conception de la béatitude arrive tardivement dans le délire de Schreber, elle est en rapport étroit, dit Schreber, avec la volupté.

Avant de tomber malade, Schreber avait été un homme très moral et de grande retenue au regard la sexualité. Avec la maladie son rapport à l'érotisme se transforme. Cultiver la volupté devient un devoir qui peut permettre de mettre fin à son conflit psychique. Dans les *Cinq psychanalyses*, Freud nous montre les résultats des changements effectués en Schreber du fait de la maladie. Alors qu'il était sceptique et plutôt enclin à l'ascétisme sexuel, il devient, durant la maladie, croyant et s'adonne à la volupté. Par ailleurs, il décrit bien ne plus avoir la liberté sexuelle d'un homme mais la sensibilité sexuelle d'une femme. À l'égard de Dieu, il adopte une attitude féminine et se sent la femme de Dieu.

#### **4. La transformation en femme**

Les premiers éléments de cette partie du délire sont apparus avant son installation à Dresde quand il a rêvé, dans un demi-sommeil : « Qu'il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement ». Il s'est violemment élevé contre ce rêve et a considéré sa transformation en femme comme une honte. Il pense que le Professeur Flechsig veut son émasculatation pour l'humilier, le détruire en abusant sexuellement de lui ; Dieu en sera le complice pour assassiner son âme et livrer son corps, tel celui d'une femme, à la prostitution. Il dit : « Les nerfs

des âmes en cause sont venus se perdre dans mon corps, où ils ont alors reçu la qualité des nerfs de la volupté féminine, ce qui a d'ailleurs donné à mon corps un aspect plus ou moins féminin, et en particulier, ma peau a pris la douceur caractéristique du sexe féminin ».

« Être changé en femme » fait partie de sa mission salvatrice. C'est une nécessité, fondée sur l'ordre universel, à laquelle il ne peut échapper.

En 1889, sa « féminité » est au premier plan. Il a l'impression qu'une masse de « nerfs femelles » lui est passée par le corps, nerfs dont la fécondation diurne, immédiate engendrera de nouveaux humains, alors il pourra mourir d'une mort naturelle et retrouver la félicité éternelle. La transformation en femme, l'émascation (éviration : les organes masculins s'invaginent dans le corps en même temps que se transforment les organes internes) est un délire primaire.

C'est à partir de novembre 1895 qu'il établit le rapport entre le fantasme d'émascation et l'idée de rédemption. Il dit : « Or désormais, indubitablement j'avais pris conscience de ce que l'éviration était, que je le veuille ou non, un impératif absolu de l'ordre de l'univers et, à la recherche d'un compromis raisonnable, il ne me restait plus qu'à me faire à cette idée d'être transformé en femme ».

Après des années de lutte et de conflits intérieurs, le délire de Schreber permet de faire tenir ensemble deux points centraux qui sont d'une part la nécessité d'être transformé en femme et d'autre part sa situation de préféré de Dieu. Le fantasme d'abord rejeté est ensuite accepté. La reconstruction délirante de Schreber fait dire à Freud que : « La formation du délire est, en réalité, une tentative de guérison, une reconstruction ».

Ainsi, ce qui dans la névrose s'organise autour de la construction œdipienne avec ses mouvements dialectiques signant la division du sujet ne peut se repérer dans la paranoïa de Schreber. Celui-ci élabore une construction délirante du monde pour répondre au « lâchage de l'Autre » et donner une signification marquée d'absolue certitude là où le sens fait défaut.

**Chantal Bonneau**

## **Aimée, une femme de lettres**

Aimée, c'est un prénom de roman. Prénom de l'héroïne du premier roman écrit par Marguerite Anzieu durant l'été 1930 et qui a pour titre : *Le détracteur*. En le reprenant dans sa thèse, Lacan érige ce prénom en nom propre et lui donne un nouveau destin. Par ailleurs, le signifiant « femme de lettres » traverse et marque l'histoire d'Aimée de l'enfance à l'âge adulte.

Quel fut le sens de l'écriture pour Aimée, elle qui venait d'un milieu paysan et dont la mère était illettrée ?

Eugénie Lemoine-Luccini nous rappelle :

« L'écrit naîtrait de l'échec de la parole parce qu'il n'y a pas plus de rapport parlé que de rapport sexuel ».

L'échec de la parole est criant dans l'histoire d'Aimée. Nous ne reprendrons pas ici la globalité du cas présenté lors de la dernière séance et nous vous renvoyons à la thèse de J. Lacan : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, mais nous porterons notre intérêt sur les traits de personnalité soulignant cette dimension de « Femme de lettres ». Cette approche s'appuiera sur le travail de Dominique Laurent et sur celui de Marie-Magdeleine Lessana à propos du cas Aimée.

Marguerite Pantaine, que nous appellerons le plus souvent Aimée, est née le 4 juillet 1892 en Dordogne. Sa naissance arrive à un moment tragique de l'histoire familiale qu'il nous faut relater tant il marquera le destin d'Aimée. Elle est la cinquième enfant d'une fratrie de sept. Après elle naîtront trois garçons. Sa naissance est associée d'emblée à la mort. En effet, avant sa naissance, une sœur aînée, Marguerite, âgée de cinq ans, est brûlée vive dans la cheminée de la ferme des parents. La mère était enceinte et a ensuite donné naissance à une fille mort-née. Didier Anzieu dira que Marguerite, sa mère, qui est née après, est venue remplacer la première Marguerite, selon le vœu maternel.

Marguerite porte alors le poids d'une inscription symbolique marquée par la dimension mortifère.

La mère d'Aimée, Jeanne (dite Anna) n'a jamais fait le deuil de la première Marguerite. Elle en refusera toujours la responsabilité et M.-M. Lessana écrit : « Le délire révélera le fait dont Jeanne (dite Anna) impose la méconnaissance à sa fille. Ce fait est le suivant : le désir d'une femme en position de mère peut se distraire de l'enfant, une femme peut désirer ailleurs qu'à l'endroit de son enfant. Ce que Marguerite a formulé ainsi : "l'insouciance des mères frivoles" ».

Cette expression que Lacan rapporte à plusieurs reprises dans sa thèse est une constante dans les préoccupations délirantes d'Aimée.

La mère d'Aimée est, comme nous l'avons dit, illettrée. Elle montre des signes de conduites interprétatives, se faisant lire les lettres qui lui sont adressées à voix basse de peur que les voisins n'entendent.

Ce n'est pas par sa mère Jeanne qu'Aimée sera élevée, mais par Elise, sa sœur aînée, qui s'occupera d'elle de sa première année jusqu'à l'âge de neuf ans. Ensuite, cette sœur quittera la maison familiale pour aller servir chez son oncle, Guillaume Pantaine, qu'elle épousera cinq ans plus tard.

Les rapports mère/fille sont très forts mais Jeanne n'aura pas l'attitude d'une mère et, pour Aimée, elle sera une amie tandis qu'Elise restera la mère de substitution.

Dans la famille Aimée a une position d'exception. Elle est la seule à oser s'opposer à l'autorité paternelle. Elle fait de bonnes études, est destinée à être institutrice mais échoue aux examens. La famille est déçue mais elle dit simplement : « aspirer à des voies plus libres et plus élevées ».

Elle décide d'entrer dans l'administration des postes alors qu'elle a dix-huit ans.

Nous pouvons peut-être nous interroger sur le pas du destin dans ce franchissement d'une question adressée au savoir de l'Autre, que la fonction d'institutrice soulevait, à une solution bricolée du côté de la transmission du courrier et de ses aléas sous l'enseigne de l'administration des Postes avec la dimension du secret que cette transmission suppose.

« Femme de lettres », Aimée le devenait sur le versant le plus prosaïque, capable néanmoins de répondre, un temps, à son goût pour les lettres. C'est l'objet « lettre » dans sa matérialité qui est convoqué. Elle s'y accroche et quitte le domicile familial pour aller prendre son poste dans le village où habitent sa sœur et son oncle. Elle va y rester trois mois et y vivre un événement très important. En effet, après avoir été titularisée, elle tombe amoureuse d'un homme que Lacan décrit ainsi : « Don Juan de petite ville, poèteureau de chapelle régionaliste ».

En vivant avec sa sœur aînée, Aimée trouve un cadre qui la structure et sa position de fille face à cette mère-là lui donne une direction qui lui manquait.

Si Aimée tombe amoureuse, il semble bien que cette idylle n'ait existé que dans son cœur ; elle apprend très vite qu'elle a fait l'objet d'un enjeu et que l'amour n'était pas convoqué dans cette rencontre. Elle ne va pas rester auprès de sa sœur car sa titularisation a entraîné sa nomination dans un autre village plus éloigné. Elle acceptera ce départ et pendant les trois ans qui vont suivre elle vivra sur la lancée de son amour épistolaire. Elle aura ainsi une correspondance suivie avec son séducteur sans qu'ils se rencontrent et il sera « l'unique objet de ses pensées ».

Il est à noter que cet homme est un « homme de lettres » et que la fonction de la lettre, de la missive, tend à colmater le vide que la relation à l'autre avait dévoilé.

Eric Laurent pose que l'on peut lire l'écriture comme la lettre, comme ce qui vient faire référence à un mode de vide, à un mode de division du sujet qui n'est pas  $\$$ , mais plutôt du côté de  $\alpha$ .

Cette correspondance, ces lettres viennent remplir le trou creusé par l'absence. Elles viennent annuler ou gommer le « non-rapport sexuel » et laissent libre cours à l'expression d'une vie amoureuse imaginaire qui évite le corps et la rencontre.

Dominique Laurent écrit : « Nous faisons l'hypothèse qu'être l'objet d'un détenteur du savoir-faire avec les lettres vient pour elle en équivalence avec la signification phallique. En effet, ce qui manque aux femmes, et d'abord à la mère, c'est la lettre ».

Ce détenteur du savoir-faire avec les lettres c'est d'abord le Don Juan du village qui est poète, puis c'est le mari qui occupe un poste plus élevé qu'elle dans l'administration où ils travaillent.

Plus tard, à vingt et un ans, Aimée reviendra à Melun. Elle ne retournera pas vivre chez sa sœur et prendra quelque distance par rapport à elle. En revanche, elle se liera, sur un mode passionnel, avec une aristocrate déchue (C. de la N.) qui deviendra un modèle identificatoire. C'est à ce moment-là qu'elle entendra parler, pour la première fois, d'Huguette Duflos et de Sarah Bernhardt qui deviendront plus tard des persécutrices nommées dans son délire. Poussée par son amie, Aimé décide de se marier. Mariage sans passion. « Si je ne le prends pas, dit-elle de son fiancé, une autre le prendra ».

La figure féminine n'est jamais bien loin dans ce qui motive ses actes. Déjà nous percevons, à travers cette phrase, le caractère persécutif du rapport à l'autre. Le mariage est problématique d'emblée et la situation va grandement se détériorer lors de la venue de sa sœur aînée, Elise, qui arrivera chez elle à la suite du décès de son mari juste huit mois après le mariage d'Aimée.

Quatre ans plus tard, Aimée est enceinte et une composante dépressive apparaît. La naissance d'un enfant mort-né, de sexe féminin, aggrave les troubles. Une seconde grossesse entraîne le retour des idées délirantes.

Le 8 juillet 1923, à trente et un ans, elle donne naissance à un garçon, Didier. Elle développe des conduites alternant surprotection et indifférence. Elle va l'allaiter jusqu'à quatorze mois, mais c'est sa sœur Elise qui veillera sur l'enfant.

Elle devient de plus en plus interprétative et, en cachette de son mari, demande un passeport pour partir en Amérique. Elle donne, dans le même temps, congé à son administration.

Lacan nous dit : « Elle veut aller chercher fortune en Amérique : elle sera romancière ».

Elle se choisit un nom d'écrivain : « Mme Anzieu, dite(s) Peyrols, Marguerite ». Peyrols est un nom occitan qui devait être son nom d'écrivain.

En septembre 1924, son mari trouvant que son état s'aggrave la fait hospitaliser à Epinay-sur-Seine pendant six mois. À partir de ce lieu d'hospitalisation, elle écrit une lettre à un écrivain connu dans laquelle elle témoigne de ce que Lacan appelle un « engouement discordant ». Elle fait allusion à la puissance du nom de l'écrivain au regard de son anonymat et elle pense que lui seul peut lutter contre son internement arbitraire. Elle parle d'elle en disant : « l'éternelle méconnue ».

Elle sort de cette clinique sans être guérie mais ne reprendra pas son poste. Elle obtient une mutation pour Paris où elle va vivre durant six ans, seule, dans une chambre d'hôtel en ayant une activité professionnelle normale et des activités personnelles multiples. Elle fait des études, fréquente les bibliothèques, prépare le baccalauréat auquel elle échoue trois fois.

Le délire se constitue autour de personnages publics, Sarah Bernhardt, Colette, Mme Duflos, Pierre Benoit... Elle harcèle un journaliste communiste pour obtenir la publication d'un article relatant ses griefs contre Colette et s'emporte face à son refus. Elle craint toujours beaucoup pour la vie de son fils ; « je craignais, dit-elle, beaucoup pour la vie de mon fils, s'il lui arrive malheur maintenant, ce serait plus tard à cause de moi. Je serais une mère criminelle ».

Avant de se vouloir « Femme de lettres », Aimée est avant tout une lectrice passionnée. Lacan nous dit : « Liseuse assidue de romans nouveaux et suivant avidement les succès des auteurs, la malade voyait, en effet, immense le pouvoir de la célébrité littéraire ».

Ainsi, tout en faisant le procès de ceux qui ont accès à la fonction agalmatique du devant de la scène, aspire-t-elle à les rejoindre, persuadée qu'elle a une mission à remplir. Le délire s'oriente alors vers une thématique de rédemption.

L'image idéale est incarnée pour elle par un signifiant-maître, femme de lettres, qui s'est trouvé véhiculé tout au long de son histoire sous les signifiants : institutrice et postière. Rapport au savoir, rapport à la lettre. Toute sa vie, Aimée a joué de l'écrit à travers ses journaux intimes, ses lettres, ses articles et ses romans. L'écrit lui a tenu lieu de béquilles renvoyant au fait que, comme le dit D. Laurent : « La prothèse de signification phallique joue sur le moins et le plus de présence de la lettre ». Nous voyons là qu'il ne s'agit plus pour elle d'écrire pour l'absent, comme dans le cas du séducteur poète, il ne s'agit plus d'écrire pour faire triompher la vérité, comme pour l'article contre Colette, mais d'écrire pour tenter d'exister en tant que personne identifiée à son être. C'est-à-dire de faire passer peut-être ce qui était du signifiant « Femme de lettres », soit du semblant, à un point de réel qui fonctionnerait comme lettre, soit comme déchirure de l'opacité du voile qui recouvre, pour elle, « la prothèse de signification phallique ». Nous pourrions repérer ici les deux faces de la lettre telles que décrites par Lacan dans « Litraterre » en 1970 : « une face condensatrice de jouissance et une face signifiante quand elle (la lettre) est prise dans un discours. C'est ce temps où le langage ne sert plus à communiquer mais à faire jouir ».

Ce versant de jouissance marque le rapport d'Aimée à la lettre.

Ce dernier maillon du parcours est représenté par deux romans écrits dans l'urgence. Une érotomanie à l'égard du Prince de Galles s'était développée. C'est à lui que sont adressés des poèmes et des lettres, qui ont pour caractéristique de n'être pas signées. Dans les derniers mois, elle les signera et lui enverra également les deux romans qui lui sont dédiés. Ils ont été produits dans les huit mois qui ont précédé l'attentat.

Le premier roman est écrit d'un trait, le second demandera un mois. Ce que Lacan met en avant c'est qu'ils ne présentent aucune caractéristique des écrits paranoïaques au niveau de la typographie. Dans le premier roman, le style est aisé, les phrases sont courtes, il y a une image poétique véritable et le sentiment de la nature occupe une place prépondérante en relation avec la personnalité de l'auteur. Y sont développés des thèmes relevant d'une sensibilité infantile dans une atmosphère bucolique. Le second témoigne de difficultés dans l'enchaînement des images et de la pensée. (« Sauf votre respect »). Les deux romans ne seront jamais publiés et, devant la fin de non-recevoir que lui transmettra la secrétaire de la maison d'édition, Aimée lui sautera à la gorge.

C'est donc à l'acmé de l'échec de sa tentative pour faire savoir à l'Autre ce qu'il en est de sa position de femme, ramenée à la femme de lettres – soit celle qui saurait y faire avec cet objet « lettre » –, que le passage à l'acte vient s'inscrire. Nous poursuivons ainsi sur le chemin ouvert par D. Laurent en questionnant la fonction de l'écriture pour Aimée.

Écrire n'est-ce pas pour elle un moyen de faire reculer la menace toujours présente de « l'insouciance des mères frivoles », celles qui, comme sa mère, font passer leur désir avant la protection de leur enfant ?

Jacques-Alain Miller dit que le passage à l'acte « est un effort de significatisation de la jouissance », une façon de séparer le sujet de l'Autre, de la jouissance.

Ce que Marguerite Anzieu n'aura pu obtenir sera gagné par Aimée, celle qui permettra à Lacan et à ses disciples d'aborder la paranoïa sur un mode radicalement nouveau.

Frank Rollier

## Introduction au *Séminaire III* de J. Lacan sur « *Les Psychoses* »

Pourquoi commencer l'année en présentant le *Séminaire* qu'a tenu Lacan en 1955-56 sur *Les Psychoses* ?

Parce que c'est un moment charnière dans le travail de Lacan sur cette question, celui où il va dégager les concepts clefs que sont :

- D'une part la forclusion – concept qu'il va chercher chez Freud qui a utilisé ce mot mais ne l'a pas élevé à la dimension d'un concept,
- et d'autre part le Nom-du-Père, Lacan partant de la place prééminente que Freud attribuait à la question du père dans la psychose mais en remaniant complètement la lecture. En effet, l'avancée de Lacan par rapport à Freud ne se fera pas à partir du grand mythe Freudien du meurtre du père, mais dans l'ordre du signifiant en examinant la mise en fonction ou non du « symbole du père ». Ce *Séminaire* est une véritable ode au symbolique et il faut noter que Lacan rendra hommage à Freud d'avoir découvert cette « articulation symbolique en même temps que l'inconscient ce qu'il signifie dans sa référence méthodique à l'Œdipe ».

Ces deux concepts – réunis en celui de « forclusion du Nom-du-Père » – vont rendre compte de la dynamique et de la clinique des psychoses ; ils vont s'avérer par la suite opératoires et permettre une réorientation fondamentale de la pratique des analystes : ne plus reculer devant la psychose, qui, suivant Freud, était une contre-indication à la cure analytique, en raison de l'inaptitude du psychotique à établir une relation de transfert classique avec un analyste.

Dès sa thèse de 1932 sur le cas Aimée, Lacan notait qu'une nouvelle technique psychanalytique devait s'élaborer pour la psychose « dont nous attendons pour la psychose une psychothérapie dirigée » : « C'est là le problème le plus actuel de la psychanalyse et il faut espérer qu'il trouvera sa solution. Car une stagnation des résultats techniques à leur portée actuelle entraînerait vite le dépérissement de la doctrine ». C'est à ce problème, à cette question que se confronte le Lacan des années 50, dans son *Séminaire* oral puis dans son article « D'une question préliminaire... » ouvrant la porte à la possibilité de proposer à un sujet de structure psychotique, non pas une cure classique, mais un traitement avec un psychanalyste, traitement dont les principes découlent des concepts établis par Lacan en logique dans ce *Séminaire*, à partir de sa clinique et des présentations de malades qu'il effectuait chaque semaine à l'Hôpital Sainte-Anne.

Outre les observations issues de ses présentations de malade, la principale référence du *Séminaire III* est « le cas Schreber », à partir de l'article de Freud et les *Mémoires* dudit Président.

Dans l'enseignement qui l'a occupé pendant trente ans, ce *Séminaire* correspond à ce que l'on appelle « le premier Lacan », période marquée par une relecture des grands textes Freudiens, en particulier les *Cinq psychanalyses* – dont vous savez que le cas Schreber fait partie.

Dans ses travaux antérieurs – ses articles sur le crime des sœurs Papin, le « Stade du miroir », sur « Les complexes familiaux », « Propos sur la causalité psychique » –, Lacan mettait l'accent sur la place prévalente de l'imaginaire dans la psychose. Avec le *Séminaire III*, il va mettre l'imaginaire à sa place en dénonçant les impasses de certaines cures de sujets névrosés dans lesquelles « authentifier tout ce qui dans le sujet est de l'ordre de l'imaginaire, c'est à proprement parler faire de l'analyse l'antichambre de la folie », dénoncer aussi les confusions dans l'approche clinique des psychoses lorsque les symptômes sont abordés sur le plan purement imaginaire.

Pour rendre compte de l'expérience délirante, Lacan va différencier « le mécanisme imaginaire qui donne sa forme à l'aliénation psychotique », de la dynamique de cette aliénation qui, elle, repose sur un autre mécanisme, la forclusion – die *Verwerfung* en allemand – qu'il définit comme un « processus primordial d'exclusion d'un dedans primitif..., d'exclusion d'un premier corps de signifiant » qui restera forclos de la symbolisation – sans

retour possible. Cette « abolition symbolique » aura pour effet que dans certaines circonstances – phénomènes dits élémentaires, déclenchement –, ce qui a été retranché de la symbolisation, ce « premier corps de signifiants » qui n'est pas arrimé à la chaîne signifiante, se mette « à causer tout seul ». Ce champ resté hors de la symbolisation, c'est ce qu'il va appeler le réel.

Dans ce *Séminaire*, Lacan sépare les trois plans, Imaginaire, Symbolique et Réel.

Le plan de l'imaginaire est représenté par la signification, par les formes captivantes – les images, le corps qui est d'abord une représentation imaginaire.

Celui du symbolique est représenté par le signifiant, « ordre où tout élément vaut comme opposé à un autre ».

Le troisième plan, le Réel, qui à ce moment de son enseignement, est le lieu « où resurgit ce qui est refusé dans l'ordre symbolique » ; par la suite Lacan nommera Réel ce qui reste hors sens, impossible à dire, à représenter par des signifiants.

Les concepts de Lacan évolueront, il ne cessera de les élaborer - ceci dans la plus pure tradition de Freud - et ce processus continue après eux car il ne s'agit pas d'établir une Bible mais d'être au plus près de la clinique, qui pour une part est changeante et ne peut s'évaluer qu'au cas par cas, il s'agit donc de serrer le réel de la clinique pour qu'il nous enseigne.

Déjà, alors qu'il précise la séparation des trois plans I-S-R, Lacan note leurs « interférences », leurs « entrecroisements fonctionnels », prélude à l'invention dans les années 70 du nœud borroméen, qui permet de se représenter l'imaginaire, le réel et le symbolique comme disjoints, tout en étant noués.

Remarquons que dans ce *Séminaire*, il n'est pas question de « jouissance », ce qui est amusant et paradoxal parce que ce signifiant est très présent dans la traduction des *Mémoires* de Schreber (par exemple, il affirme que « Dieu exige un état constant de jouissance » – *beständige genießen* – et il parle de sa « jouissance sensuelle »).

Mais la traduction en français date de 1975 et a donc été réalisée par des personnes qui étaient au fait des travaux ultérieurs de Lacan et avaient ce concept de jouissance dans leur bagage pour traduire le « *geniessen* » allemand. Lacan n'a élevé la jouissance à la dimension du concept que nous connaissons que plusieurs années après ce *Séminaire*, après avoir restauré au langage sa dimension d'architecture symbolique et après avoir si je peux dire épuisé toute la dimension du sens et du non-sens à donner à un délire.

La lecture de Freud que fait Lacan avec l'outil linguistique – c'est-à-dire en isolant la dimension symbolique du signifiant – va l'amener à penser les processus psychiques en termes de structure.

Ce concept, qui n'est pas nouveau chez Lacan, renvoie par son étymologie (*struere*) à l'idée de strates et de construction. Si Lacan fait alors sienne la définition de la structure comme un « groupe d'éléments formant un ensemble covariant », c'est d'abord pour faire valoir que la structure est « une manifestation du signifiant » et que « l'inconscient est, dans son fond structuré, tramé, chaîné, tissé de langage ». La structure, c'est qu'il y a du symbolique dans le réel. Plus tard dans son enseignement, il dira : « c'est le réel même ».

La clinique qui justifie le recours à ce concept est celle du système délirant ou des « phénomènes élémentaires », qui sont « construits » en fonction des coordonnées du langage. Le souci de Lacan n'est pas phénoménologique ou anthropologique, il le précise bien ; il s'agit d'éviter des erreurs par ignorance de la structure du patient et d'aller vers un traitement possible qui soit à la mesure des particularités de cette structure. C'est le chemin dans lequel il s'engage, et nous engage avec lui.

Frank Rollier

## À propos des « phénomènes élémentaires »

Le terme de « Phénomène élémentaire » est emprunté par Lacan à De Clérambault, qui fut son « seul maître en psychiatrie », resté célèbre pour ses observations et la sémiologie très fine qu'il a dégagée, en particulier celle de l'automatisme mental.

Il décrit comme « Phénomène élémentaire » de la psychose la pensée répétée, commandée, soutenant que dans l'hallucineuse par exemple, « tout se joue dans la verbalité » – la dimension langagière est donc présente – même s'il conclut qu'il s'agit de troubles « d'ordre mécanique ».

Lacan reprend en allant plus loin : c'est « la structure interne au langage », c'est « le rapport du sujet au signifiant » qui sont en cause ; contrairement à la thèse de De Clérambault qui voyait dans le phénomène élémentaire un « noyau initial autour duquel le sujet ferait une construction, une réaction fibreuse destinée à l'enkyster en l'enveloppant... », Lacan soutient qu'ils « sont élémentaires comme l'est, par rapport à une plante, la feuille où se verra [...] quelque chose de commun à toute la plante qui se reproduit dans certaines des formes qui composent sa totalité ». Il ajoute : « des structures analogues se retrouvent au niveau du phénomène élémentaire et au niveau de la composition [...] du délire. C'est toujours la même force structurante qui est à l'œuvre dans le délire, qu'on le considère dans une de ses parties ou dans sa totalité ». « Le délire n'est pas déduit, il reproduit la même force constituante, il est lui aussi un phénomène élémentaire », au même titre que l'hallucination « qui en est la forme la plus caractéristique ».

Les phénomènes élémentaires non seulement décrivent l'aspect élémentaire de la psychose paranoïaque (comme la feuille décrit l'arbre) mais nous montrent que le rapport du psychotique par rapport à l'appareil du langage, la relation du sujet au signifiant, est ici un « rapport d'extériorité », puisque « le langage parle tout seul » comme cela s'observe par exemple dans le syndrome d'influence, « d'où la question se pose de savoir si le psychotique est vraiment entré dans le langage ». Lacan précise : normalement le moi parle du sujet en troisième personne, le sujet se parle avec son moi. Ici, dans la psychose, dans le phénomène élémentaire hallucinatoire par exemple, le sujet est identifié à son moi, il parle avec son moi et « c'est comme si un tiers, sa doublure, commentait son activité ».

Exemple : l'apparition chez le Président Schreber d'une pensée isolée qui l'indigne « ce doit être une chose singulièrement belle d'être une femme en train de subir l'accouplement », quelques mois avant l'éclosion du délire et peu après l'annonce de sa nomination comme Président de la Cour d'appel. Dans un premier temps, Schreber est face à une énigme : « cette sensation me troubla de la façon la plus étrange » et il la rejette avec indignation ; puis il en attribuera la cause à une « influence extérieure » qui la lui a « imposée ».

Lacan s'interroge : quelle relation y a-t-il entre l'émergence dans le moi de cette pensée et « l'état terminal du délire où il est devenu la femme de Dieu, avec qui il a des relations érotiques (hallucinées) permanentes » ? S'agit-il de la levée d'un refoulement ? D'une identification à une image féminine ? – On a là quelque chose qui pourrait ressembler à un fantasme de névrosé – c'est d'ailleurs de « fantasme » que Freud le qualifie – ou à un retour du refoulé – c'est en ces termes que Freud en parle. Mais cette pensée n'est pas conflictuelle pour Schreber, elle l'amène plutôt à une « énigme face à l'Autre absolu », énigme que le sujet psychotique va résoudre par une certitude, la certitude radicale que ce dont il s'agit le concerne ; cette certitude prend la forme d'une « signification énorme qui n'a l'air de rien et qu'on ne peut relier à rien, puisqu'elle n'est jamais entrée dans le système de la symbolisation, mais qui peut, dans certaines conditions, menacer tout l'édifice ».

On peut lire dans *Le conciliabule d'Angers* l'éclairage que donne Jacques-Alain Miller de l'énigme : dans la psychose, signifiant et signifié sont séparés par une double barre, la communication ne se fait pas de l'un à l'autre et à la place de significations venant capitonner le déroulement de la chaîne signifiante, un vide apparaît. Secondairement apparaît une signification irréductible. Le monde commence à prendre une signification

nouvelle ; c'est elle qui va assurer ce que Lacan appelle « la solidarité continue et profonde des éléments signifiants du début à la fin du délire ».

Mais d'où provient cette signification ? Il s'agit d'une signification rejetée, « dont le resurgissement détermine l'invasion psychotique » – ce surgissement qui se produisant « dans le réel ». Pour Freud, le processus de guérison du paranoïaque a pour effet que « ce qui a été aboli au-dedans revient du dehors ».

Ce que Lacan reprend et traduit : « Ce qui a fait l'objet d'une *verwerfung* – quelque chose qui n'a pas été symbolisé – reparaît et va se manifester dans le réel ».

Cette « signification énorme » a le plus étroit rapport avec le fait que le Président « n'a jamais intégré d'aucune façon [...] la fonction féminine dans sa signification symbolique essentielle », c'est-à-dire la procréation. Lacan en fait la démonstration ; il remarque en particulier que « les mots signifiants de son délire tournent autour d'un signifiant fondamental, jamais dit et dont la présence est déterminante [...] son père n'est cité qu'une fois ». Lacan précisera plus loin qu'il s'agit de « l'absence du signifiant mâle primordial », du signifiant « être père ». Reformulons en anticipant un peu : la forclusion du signifiant du Nom-du-Père fait que « le délire se présente d'emblée sous la forme d'une question sur son sexe, d'un appel qui lui vient du dehors ».

Reformulons encore : c'est le défaut de la signification phallique – laquelle chez le névrosé obture le champ de la signification – qui conduit à une reconstruction imaginaire délirante. Aussi « l'axe du délire » sera que Schreber « n'a aucun autre moyen de se réaliser, de s'affirmer comme sexuel, sinon en s'admettant comme transformé en femme ». Pour cela, il doit reconstruire le monde autour du fait qu'un homme est la femme de Dieu et donnera naissance à une nouvelle humanité.

Ce schéma, cette structure, cette séquence : phénomène imaginaire imposé – énigme face au vide de la signification – puis certitude, se retrouve à toutes les étapes de la constitution du délire de Schreber.

Un autre exemple en est donné dans sa « Lettre ouverte au Professeur Fleshig » quand il lui écrit que « cent fois par jour les voix invoquent son nom comme instigateur des ravages qu'il subit », alors qu'il « n'a pas le moindre motif de mettre en doute l'honorabilité de sa personne » ; cette « énigme » est résolue par sa certitude qu'il s'agit d'une « commande » exercée par le système nerveux du Dr Fleshig sur le sien.

La tonalité énigmatique est une perplexité concernant le signifiant : qui ici prend la forme d'un « Que me veut-on ? », d'une interrogation sur la jouissance : pour Schreber le sens fait énigme mais aussi la jouissance de Dieu.

Le phénomène élémentaire précède le déclenchement de la psychose ; il ne s'agit pas de prépsychose. Quand on le retrouve, on peut parfois parler de psychose non déclenchée.

En voici un exemple dans cette vignette : au chevet d'un de ses grands-pères mourant, un homme dit « s'être senti face à un vide », puis il a eu la sensation qu'« un grand rideau se déchirait » et il a acquis soudain la « révélation » du métier qu'il devrait exercer, du sens que sa vie allait prendre, sans qu'un délire apparaisse dans les années qui suivirent.

Lacan fait de ce moment un tableau célèbre, évoquant « les deux temps où le signifiant qui s'est tu dans le sujet fait, de sa nuit, d'abord jaillir une lueur de signification à la surface du réel, puis fait le réel s'illuminer d'une fulgurance projetée du dessous de son soubassement de néant ».

En anticipant sur la conclusion du *Séminaire*, on peut dire que la tonalité énigmatique apparaît lorsque l'Autre signifie quelque chose au sujet, sans que la signification phallique (qui est l'effet de la présence du signifiant du Nom-du-Père) ne vienne donner un sens, un ordre ; le sujet peut alors se trouver livré au pur caprice de l'Autre et de sa jouissance.

#### **Autres références bibliographiques sur les « phénomènes élémentaires » :**

- F. Sauvagnat, « Histoire des Phénomènes élémentaires », *Ornicar ?*, N° 44, juillet 92, pp. 19-27
- H. Wachsberger, « Temporalité et phénomène élémentaire », *Revue L'Essai*, N° 1, 1998
- L. Billiet, « Seglas et l'hallucination verbale motrice », *Quarto*, N° 28
- D. Halfon, « Le statut de l'hallucination verbale », in *Trames*, « *Que nous enseigne la psychose* », N° 23/24, 1997

**Chantal Bonneau**

## **Le déclenchement de la psychose**

Le terme de « déclenchement », dans la théorie analytique des psychoses, est un terme purement lacanien. Il désigne maintenant, de façon courante, le début clinique d'une psychose. Nous ne reprendrons pas ici les approches psychiatriques des commencements de la maladie mentale mais nous centrerons notre réflexion sur la question du déclenchement telle que Lacan l'aborde dans son enseignement.

Une remarque préliminaire, la théorie de la psychose a subi une évolution conceptuelle dont nous devons rendre compte.

Quelques dates qui font scandale :

– 1932 : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (thèse de Jacques Lacan sur le cas Aimée, travaillée l'an passé dans le cadre de ce *Séminaire*.)

– 1946 : « Propos sur la causalité psychique »

– 1955-1956 : *Le Séminaire, Les Psychoses*

– 1957-1958 : « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose »

– 1966 : « Présentation des Mémoires d'un névropathe »

– 1976 : « Joyce le sinthome »

Évolution du concept dans le temps qui entraîne également une évolution des questions relatives au déclenchement même si la question du déclenchement est différente de celle de l'évolution. Reprenons l'abord du déclenchement à partir des premiers textes.

Dès 1932, Lacan met l'accent sur le caractère irruptif des troubles rencontrés lors de l'émergence du délire. Il nomme ces instants « les moments féconds du délire ». Par ces termes, se trouve corrélé au caractère inaugural du déclenchement de la psychose, celui de l'appel à une véritable création.

La question du déclenchement est, dès lors, fondamentale. Elle occupe une place décisive dans l'élucidation de la psychose et dans la direction de la cure.

Dans le *Séminaire III sur Les Psychoses*, Lacan consacre un chapitre (le chapitre VI) au phénomène psychotique et à son mécanisme. Il interroge et il cite : « Qu'est-ce que le début d'une psychose ? Une psychose a-t-elle une préhistoire ? Y a-t-il oui ou non, une psychose infantile ? »

Il répond un peu plus loin : « Tout laisse apparaître que la psychose n'a pas de préhistoire ».

Cette question de la « préhistoire » dans la psychose a soulevé bien des discussions et se trouve maintenant dépassée. Nous pouvons dire qu'elle est en rapport direct avec la thèse de Lacan (1932) et que, si la psychose n'est pas là d'entrée de jeu, elle peut se constituer au départ de la « conjoncture déclenchante ».

Le phénomène psychotique, tel qu'il est défini par Lacan en 1957 a les caractéristiques suivantes :

C'est, nous dit Lacan : « l'émergence dans la réalité d'une signification énorme qui n'a l'air de rien - et ce pour autant qu'on ne peut la relier à rien, puisqu'elle n'est jamais entrée dans le système de la symbolisation - mais qui peut, dans certaines conditions, menacer tout l'édifice ».

Voilà donc posé le cadre d'un déclenchement possible de la psychose qui soulève d'emblée la question de ce que nous pouvons repérer ou pas à partir de cette « signification qui n'a l'air de rien ».

Entre la phase prépsychotique et le délire, le déclenchement fait rupture.

François Leguil fait du déclenchement un moment de confluence, pointant ainsi son caractère logique (instant du regard, temps pour comprendre, moment de confluence) et son trait déterminant pour la cure.

C'est à partir de ce temps-là, que vient se poser la question des aménagements et des suppléances ultérieures. Après que la psychose ait été reconnue, nous pouvons repérer, dans les prémisses, des signes avant-coureurs et des troubles d'évolution plus ou moins progressifs. Souvenons-nous que, dans « D'une question préliminaire à

tout traitement possible de la psychose » Lacan dit : « Pour que la psychose se déclenche, il faut que le Nom-du-Père, *verworfen*, forclus, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet ».

Le symbolique est ici une instance supérieure à l'imaginaire. Le défaut du Nom-du-Père, la carence de l'effet métaphorique provoquent un trou correspondant à la place de la signification phallique.

Les effets du déclenchement les plus habituellement repérés vont de la régression spéculaire à l'envahissement par une jouissance délocalisée pour aboutir à des remaniements ultérieurs avec le délire et la quête d'une solution personnelle. Le déclenchement et les phénomènes élémentaires, à entendre comme relevant de la structure, sont du côté de la découverte. Celle-ci entraîne, chez le psychotique, un moment de perplexité aux effets délétères. Parce que les phénomènes élémentaires, comme l'hallucination verbale par exemple, ne peuvent être prévus avant leur déclenchement, il existe une discontinuité de ces phénomènes qui majore la perplexité. L'opération qui s'effectue consiste en un vidage énigmatique de la signification ouvrant la voie à cette perplexité déjà citée qui s'accompagne d'angoisses massives, jusqu'à la trouvaille d'une solution bricolée à partir du délire stabilisé entraînant alors, un certain degré de certitude apaisant. Il y a passage de la perplexité à la certitude, de la rencontre d'un Autre qui trompe (soit d'un trou dans le symbolique), à la construction d'un Autre qui ne trompe pas. Si l'Autre du signifiant est convoqué quant à la fiabilité de sa parole, c'est dans le corps comme Autre que surgissent les phénomènes intrusifs de jouissance.

Nous voyons donc, à partir des données du premier enseignement de Lacan, dans la perspective du retour à Freud et avec cette avancée conceptuelle de la fonction du Nom-du-Père, la distinction entre névrose et psychose s'affiner eu égard à la question de la norme œdipienne. Les textes plus récents abordent la question du déclenchement et de la psychose sous l'angle du traitement du réel et de la jouissance. Au moment du déclenchement, il y a une incidence du signifiant dans le réel et non seulement dans le registre de l'Autre symbolique. Ceci est mis en avant par des auteurs comme P. Naveau, qui, à la *Convention d'Antibes*, ont montré qu'au moment du déclenchement l'exception paternelle, en dépit de son inexistence, est mise en fonction. Il y a déplacement de registre et « ce qui aurait dû prendre place dans le symbolique surgit dans le réel ».

L'accent est mis sur la connexion du signifiant et du réel, du signifiant dans le réel et non son articulation dans la chaîne signifiante. De ce fait, un écart se produit qui fait de la clinique, non plus une clinique de la structure mais une clinique du soutien de l'invention du sujet dans son travail sur la langue et dans sa capacité à trouver sa propre solution.

Le psychotique, comme le névrosé, a un rapport au symptôme comme modalité de traitement du réel par le symbolique.

Frank Rollier

## Le concept de suppléance

Ce concept rend compte d'une construction qui peut permettre à un sujet psychotique de suppléer à la forclusion du signifiant du Nom-du-Père mais en fait à un sujet quelle que soit sa structure, de suppléer à l'incomplétude de l'Autre, d'y suppléer par une construction signifiante, par un symptôme qui, en tant que lettre, fixe la jouissance.

### 1. Comment Lacan amène-t-il le concept de suppléance ?

Ce concept est lié aux théorisations de Lacan concernant ce qui dans la psychose fait défaut, ce qui a été rejeté, forclus (je reprends là le cheminement de Lacan à travers le *Séminaire III*) ; il s'agit – vous le savez d'un signifiant primordial, le signifiant du Nom-du-Père dont le non avènement a pour conséquence pour un sujet (conséquences que l'on regroupe sous le nom de  $P_0$ ) de compromettre l'accès à la métaphore paternelle qui donne un sens au désir de la mère, en permettant au sujet de construire une réponse phallique à l'énigme de son désir, de ses absences. Privé de signification phallique ( $\Phi_0$ ), ce sujet ne pourra avoir accès à la structure œdipienne.

C'est par rapport à ce manque radical que se situe le concept de suppléance. Étymologiquement, *pleo* c'est emplir, donc il y a l'idée d'un manque préalable – et *suppleo* (*sub-pleo*) c'est compléter en ajoutant ce qui manque.

Mais ce concept est daté dans l'enseignement de Lacan.

Voyons comment il apparaît, puis comment il sera remplacé par celui de sinthome.

Évoqué dès ses premiers travaux, il n'utilise à nouveau ce concept que dans le *Séminaire V*, alors qu'il évoque son *Séminaire III* sur *Les psychoses* ; il parle alors de « la suppléance du symbolique par l'imaginaire » dans la psychose. Dans le *Séminaire III*, on ne trouve pas mention d'une possible suppléance mais Lacan parle des constructions qui sont nécessaires au psychotique – phénomènes élémentaires et délire – et de la « compensation imaginaire de l'Œdipe absent » par des identifications à type d'imitation.

Il faut noter aussi qu'il lui est arrivé de parler de suppléance à propos de la névrose, précisément des objets de la phobie – le cheval dans le cas du petit Hans – objets qui sont des signifiants dont la fonction est « de suppléer au signifiant du père symbolique, de suppléer à ce père qui s'obstine à ne pas vouloir le castrer ». Donc, une suppléance au signifiant du père, qui ici n'est pas forclus mais carrent.

Donc dans son premier enseignement, Lacan isole la nécessité pour le sujet psychotique de compenser, de suppléer à la forclusion du Nom-du-Père par des suppléances qui sont des constructions signifiantes, relevant de l'imaginaire ou/et du symbolique – des identifications ou un effort de significantisation. Notons qu'il élargit déjà le concept à la névrose (Hans) et à la possible suppléance d'une simple carence de la fonction paternelle.

Dans son deuxième enseignement, marqué par l'abandon de la primauté de l'ordre symbolique sur les deux autres, imaginaire et réel étant désormais réévalués (par exemple les phénomènes corporels ou l'ego de Joyce), le concept de suppléance prend une autre valeur :

À partir du *Séminaire XX, Encore*, il pose la nécessité d'une suppléance, quelle que soit la structure, parce « qu'entre les sexes chez l'être parlant le rapport ne se fait pas ». Cette suppléance est le fait de « la fonction du père ».

Elle reste de l'ordre du symbolique puisque c'est « ce qui fait sens dans « la langue » qui va suppléer « au fait qu'il n'y a avec le partenaire sexuel aucun rapport ».

Puis, lorsqu'il va théoriser le nœud borroméen, il fait de la suppléance ce qui permet au nœud de tenir ; mais alors, il ne parle plus de suppléance, nous ne sommes plus face à un manque, un déficit à combler mais de

symptôme ou mieux de sinthome : « un sinthome est ce qui permet au symbolique, à l'imaginaire et au réel de tenir ensemble », ou autrement dit « il n'y a de rapport que là où il y a sinthome ».

## **2. Appliqué à la psychose, le concept de suppléance n'est vraiment opératoire que lorsque Lacan aura remanié plusieurs concepts :**

– D'abord le statut de l'Autre :

Dans sa « Question préliminaire... », Lacan écrit que « [...] l'Autre est le lieu de cette mémoire que Freud a découverte sous le nom d'inconscient ». Cet Autre est un Autre absolu garant de la vérité, c'est « le lieu de la loi », un Autre qui n'est pas troué par un manque.

Avec la construction du graphe du désir, une béance apparaît au champ de l'Autre, une incomplétude de structure : l'Autre n'est plus le lieu de toute la vérité – c'est pourquoi celle-ci ne peut que « se mi-dire », et tout de l'être ne peut se symboliser ; un signifiant manque dans l'Autre qui s'écrit  $S(\mathcal{A})$  ; le réel fait trou dans l'Autre.

Ce qu'il reprendra vingt ans plus tard quand il théoriserait le nœud borroméen en : disant « le réel se trouve dans les embrouilles du vrai, et c'est ce qui m'a amené à l'idée de nœud ».

– Donc l'ordre symbolique et avec lui le signifiant du Nom-du-Père qui porte la fonction paternelle s'articulent autour d'un trou, réel.

L'évolution théorique porte sur le fait qu'au lieu de postuler un manque fondateur – refoulement originaire dans la névrose, forclusion dans la psychose avec le risque pour le sujet de rencontrer le trou forclusif dans certaines circonstances –, Lacan postule maintenant un défaut inhérent au symbolique même. C'est une autre façon de dire, ou une façon d'amener que le rapport sexuel n'existe pas.

C'est en quoi Jacques-Alain Miller a pu parler de « forclusion généralisée » : « il y a pour le sujet, non seulement dans la psychose mais dans tous les cas, un sans-nom, un indicible ».

Aussi, à partir de cette évolution théorique, la forclusion du Nom-du-Père ne sera plus conçue comme le rejet d'un signifiant primordial, mais comme la rupture d'un nouage.

A la chaîne signifiante de la première clinique – se substitue le nouage de trois registres interdépendants – qu'il figure par trois ronds entrelacés de telle sorte que si on en coupe un, les trois sont libres, indépendants.

Mais comment ces trois ronds tiennent-ils ensemble ? L'Autre étant défaillant, « n'existant pas » en tant que garantie, pour que R, S et I tiennent ensemble, il faut un quatrième élément.

Lacan nous avait préparé à cette idée du nouage de trois éléments + 1 dès le *Séminaire III* – me semble-t-il – par la métaphore du tabouret : « tous les tabourets n'ont pas quatre pieds. Il y en a qui se tiennent debout avec trois. Mais alors, il n'est plus question qu'il en manque un seul, sinon ça va très mal ».

Cela préfigure ce que Lacan théoriserait trente ans plus tard. Ce qu'il appelle le nœud borroméen est ce quatrième élément qui fait tenir les trois ronds ; c'est une solution idéale (voire mythique dit Pierre Skriabine). Pour Freud, le nœud est représenté par ce qu'il nomme « la réalité psychique » c'est-à-dire reprend Lacan, le complexe d'œdipe qui fait nouage par la fonction du père. Le complexe d'œdipe apparaît alors comme un Nom-du-Père, le Nom-du-Père étant le nom lacanien de ce nœud.

Comment s'opère ce nouage ? Par la fonction de nomination qui est celle du Nom-du-Père, qui donne un nom aux choses, qui brode sur le trou de  $S(\mathcal{A})$ .

Mais ce nouage par l'Œdipe ou par le Nom-du-Père n'est pas le seul possible ; si la fonction du Nom-du-Père fait défaut, si le sujet n'a pas accès à l'Œdipe, il peut y avoir des nouages qui se passent du Nom-du-Père, mais qui assument la fonction de nouage du Nom-du-Père. Voilà qui éclaire, je l'espère, cette phrase connue de Lacan : « Le Nom-du-Père, on peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir ».

C'est pourquoi on peut parler de « pluralisation des Noms-du-Père » : le Nom-du-Père ne constitue pas une loi symbolique universelle, mais une invention propre à un sujet ; et d'autre part certaines constructions élaborées en se passant du Nom-du-Père peuvent être fonctionnelles, peuvent faire nœud pour maintenir liés les trois registres : c'est ce qu'on appelle une suppléance ou un sinthome.

On passe donc d'une clinique structuraliste (névrose, psychose, perversion) et discontinuiste (le signifiant du Nom-du-Père fonctionne ou non, il y a refoulement ou bien forclusion), à une clinique borroméenne et continuiste,

fondée sur la généralisation de la forclusion et – notait J.-A. Miller dans la *Conversation d'Arcachon* – sur une gradation plutôt qu'une opposition tranchée, sans que soit pour autant réintroduit le concept d'état limite.

Cette clinique continuiste ouvre aussi vers le concept de psychose ordinaire qui se traduit, en dehors de tout déclenchement typique, par la possibilité de débranchements de l'Autre et de rebranchements. Il précise que, pour ces cas « l'opposition pertinente est point de capiton ou brouillard, étant entendu qu'il y a entre les deux toute une gradation à étudier ».

En ce sens, on peut parler de la névrose comme d'un sous-ensemble de la psychose, à des fins surtout ironiques ou pour le dire comme Lacan à la fin de son enseignement que « tout le monde délire » c'est-à-dire que tout discours est un mode de défense contre le réel.

À propos de « tout le monde délire », J.-A. Miller dans un article récemment paru dans *Quarto* note que « c'est le traumatisme du signifiant, du signifiant énigme, du signifiant jouissance, qui oblige à une invention subjective. C'est une invention du sens, qui est toujours plus ou moins un délire. Il y a les délires des discours établis et il y a les délires vraiment inventés ».

### 3. Conséquences cliniques

Lacan ouvre aux psychotiques le chemin de la psychanalyse, qui pour Freud était une contre-indication en raison de l'absence de transfert « classique » vers un sujet supposé savoir. La visée du traitement ne sera pas le déchiffrement d'un sens ignoré du patient, la révélation d'une vérité au champ de l'Autre mais, en particulier, dans certains cas, de permettre au sujet d'élaborer une suppléance. J'isole cette visée du travail avec le psychotique, travail qui ne s'y résume certes pas – d'autres aspects ont une importance décisive, en particulier se faire le dépositaire d'un savoir, fournir un cadre, un ordonnancement propre à contenir la jouissance et donc à apaiser le patient.

Qu'est-ce qui peut faire suppléance ?

Nous avons vu que le complexe d'Œdipe, le Nom-du-Père - qui sont les suppléances du sujet névrosé - relèvent d'une construction signifiante. Tout ce qui relève de la construction signifiante minimum, c'est-à-dire du point de capiton, pourra faire fonction de suppléance car c'est déjà un nouage, une agrafe. Je rappelle que le point de capiton se constitue quand le signifiant arrête le glissement de la signification et permet de limiter la jouissance en lui fixant un cadre.

Ceci répond en fait à la définition du symptôme, lequel est une articulation entre construction signifiante et jouissance. Aussi il y a dans cette clinique équivalence entre le symptôme et le Nom-du-Père. Autrement dit, symptôme et Nom-du-Père sont les deux formes principales du point de capiton.

Pour J.-A. Miller, cette formule, qu'il écrit *Sigma*,  $\Sigma$ , équivalent à Nom-du-Père, « est un principe cardinal de la clinique borroméenne. Un symptôme peut faire fonction de Nom-du-Père » de par sa fonction de nomination.

Ainsi le symptôme généralise la fonction du père - en tant que celle-ci supplée à l'incomplétude de l'Autre - et le symptôme psychotique supplée au hors-discours du psychotique.

Il s'agit donc d'un traitement par le symptôme, de la construction d'un symptôme et non du déchiffrement du symptôme comme dans la cure du sujet névrosé. Cette fonction de suppléance par le symptôme, Lacan va l'appeler *sinthome* – un mot du vieux français que Lacan a trouvé chez Rabelais. Le *sinthome* est une écriture, un « effort – dit J.-A. Miller – pour écrire d'un seul trait à la fois le signifiant et la jouissance ». Ce traitement de la jouissance ( $\alpha$ ) par le signifiant  $S_1$ , cela s'écrit  $(S_1, \alpha)$  ; un seul symbole  $\Sigma$  vient désigner la fonction signifiante et la fonction de jouissance :  $\Sigma (S_1, \alpha)$

Cette fonction de suppléance par le symptôme, ce *sinthome*, est assurée par la fonction du Nom-du-Père pour qui en dispose (le Nom-du-Père donnant à la jouissance son signifiant, le phallus, il « tempère la jouissance »). Mais le psychotique a à rechercher une solution qui sera unique, particulière à chaque sujet et qui n'est pas la solution universelle du Nom-du-Père que le sujet psychotique rejette. J.-A. Miller écrit que « notre délire (sous-entendu à nous névrosés), c'est du prêt-à-porter. Le leur (celui des psychotiques) est un délire sur mesure...ils sont obligés d'inventer ». L'invention d'un *sinthome* sera ce qui permet au symbolique, à l'imaginaire et au réel de tenir ensemble.

#### 4. Modalités cliniques de « suppléances »

Mis à part le nouage symptomatique par le Nom-du-Père, d'autres types de nouages sont possibles :

– Par un délire – qui déjà pour Freud est traitement par les mots : « cet investissement de la représentation de mots représente la première des tentatives de restitution ou de guérison ».

Une métaphore délirante qui peut être discrète, peut faire nouage, pouvant par exemple s'appuyer sur un point d'identification à la figure d'exception d'être « un sauveur » ce qui peut permettre de restaurer un lien social. J.-P. Deffieux à la *Conversation d'Arcachon* soutient qu'il « est plus fréquent qu'on ne le croit qu'une métaphore délirante oriente la vie... sans que cela n'apparaisse à quiconque comme pathologique. Cela n'est pas sans évoquer la fonction du fantasme dans la pantomime du sujet névrosé ».

– Voire un usage du signifiant qui permette un mode de stabilisation avec capitonnage sur une signification singulière ; par exemple, tel patient s'empare du signifiant « asocial » que lui renvoie l'Autre du fait de son comportement provocateur et dans le cours du traitement, il se réapproprie ce signifiant comme un trait d'identité en introduisant un léger décalage : il n'est pas asocial, il est « falabracou » ; la pratique de l'ironie contribue ici à la stabilisation à partir d'une signification personnelle donnée au signifiant.

– Stabilisation autour d'un mode de jouissance, voire d'un style de vie qui est une réponse, un traitement du trouble du langage :

– par une pratique perverse,

– par l'inscription corporelle d'un phénomène psycho-somatique (PPS), en lieu et place de ce qui aurait dû être un symptôme, PPS pouvant permettre au sujet, « dans sa fonction de cartouche du nom propre... de se faire un nom sans passer par le Nom-du-Père » : c'est le cas de ce patient couvert d'eczéma qui en cours de traitement va se dénommer « Monsieur Pommade ».

– toxicomanie ou alcoolisme qui peuvent permettre à un sujet de se tenir à distance d'un point énigmatique et d'un déclenchement possible.

– L'écriture : La jouissance de l'Autre qui persécute le psychotique, le réel qui l'envahit, équivalent à ce qu'il y ait quelque chose de déjà écrit pour lui, en fait contre lui – par exemple, un patient décrit sa vie en disant « je suis le paratonnerre de la haine de ma mère » – mais pas par lui.

La fonction de l'écrit chez un sujet psychotique est justement de lui permettre d'accéder, non à un statut de sujet divisé, mais de maîtriser la jouissance par la lettre. « Le symptôme psychotique comme Nom-du-Père – écrit J.-A. Miller –, c'est ce qui rend la jouissance comptable c'est-à-dire maîtrisable ».

L'exemple que Lacan a rendu fameux est celui de Joyce, pour qui « l'écriture c'est ce qui lui a permis de se stabiliser, c'est son Nom-du-Père ».

Je vous propose d'aborder cette question à travers le témoignage de Kafka, le rapport de Kafka à l'écriture, auquel J.-A. Miller a consacré un chapitre de son *Neveu de Lacan*. Il ne s'agit pas d'interpréter l'œuvre littéraire mais de lire ce que Kafka a écrit sur sa vie et son œuvre.

Rappelons d'abord que Kafka a vécu avec « le sentiment de l'absolue détresse », d'un « infini sentiment de culpabilité », d'une « lèpre interne ». Son être se réduit à un objet, à un déchet : « la boue commençait avec moi », « ce tas de paille que je suis », « je suis ma propre pierre tombale ».

Il « doute de son propre corps » osant à peine bouger, se croyant voué à la destruction : « la destruction systématique de moi-même au cours des années est extraordinaire, tel un dépavage de rues se poursuivant lentement ».

Tuberculeux, il meurt à trente-neuf ans, après avoir pris la décision de faire détruire ses manuscrits inédits, ce dont il charge son exécuteur testamentaire, qui ne respectera pas sa volonté.

Sa relation au langage est marquée du sceau de l'imposture : « tout n'est qu'imposture » et, précise-t-il, « le langage, pour exprimer tout ce qui est en dehors du monde sensible, ne peut toujours être employé que d'une manière allusive, mais jamais d'une manière analogique, puisque répondant au monde sensible, il ne concerne que la propriété et ses relations ».

Sa vie apparaît dominée par la figure du père « tyran » qui prétend faire la loi, dont Lacan parle dans « La question préliminaire... » lorsqu'il note que « les effets ravageants de la figure paternelle s'observent avec une particulière fréquence dans les cas où le père a réellement la fonction de législateur ou s'en prévaut ».

Dans sa *Lettre au père*, Kafka se souvient : « tu gouvernais le monde, ton opinion était juste, toute autre était folle... », « tout ce que tu me criais était positivement un commandement du ciel », « on était absolument sans défense devant toi » et – ce qui va sceller l'imposture paternelle : « tu ne respectais pas les ordres que tu m'imposais ».

Il évoque « la violente mais vaine menace que mon père avait coutume de proférer : je te déchirerai comme un poisson (en fait il ne me touchait pas du bout des doigts), cette menace se réalise à présent indépendamment de lui-même. Le monde et mon moi, engagés dans un conflit insoluble, sont en train de déchirer mon corps ».

Il apparaît franchement persécuté par son père quand il lui écrit : « tu t'es mis en tête de vivre entièrement et absolument à mes dépens [...] le combat du parasite qui suce le sang des autres ».

Pour J.-A. Miller, la terreur de Kafka n'est pas l'effet de ces paroles, elle existait déjà avant. Elle est même d'avant la vie. Et c'est bien en effet ce que Kafka semble nous dire, en même temps qu'il indique ce à quoi il est contraint pour continuer à vivre : « ce ne sont pas la paresse, la mauvaise volonté, la maladresse [...] qui me font échouer ou pas même échouer en toutes choses : vie de famille, amitié, mariage, profession, littérature, mais c'est l'absence du sol, de l'air, de la Loi. Me créer ceux-ci, voilà ma tâche [...] tâche la plus originelle ».

Le moyen de cette tâche impossible sera l'écriture et la littérature. A quel prix ! : « J'aspirais à une création qui eût été liée mot à mot à ma vie ». On pense au développement de Freud sur le rapport du « schizophrène » au langage qui par son délire tente de récupérer la part-mot des choses. Kafka ajoute : « je ne vis que ça et là en un petit mot [...] la première et la dernière lettre sont le commencement et la fin de mon sentiment de poisson ». « Enfin je tiens le mot, mais je le garde encore dans la bouche, avec honte et dégoût, comme si c'était un morceau de chair crue, de chair coupée sur moi tant il m'a coûté de peine pour le trouver ».

Écrire semble donner certaines limites à son corps, c'est le moyen pour tenter de contenir son être de déchet : « si je pouvais au moins inventer des mots susceptibles de chasser l'odeur cadavérique [...] je m'agrippe ».

Cette grippe, ce corps à corps avec le mot, avec la lettre, font évoquer irrésistiblement *La colonie pénitentiaire*, cette nouvelle où un prisonnier est condamné à ce qu'une machine écrive la sentence sur son corps : « respecte ton supérieur », jusqu'à ce que mort s'ensuive. Voilà – mis en scène par l'imagination débridée de l'écrivain qu'il faut différencier d'un fantasme – une représentation du surmoi féroce à l'œuvre, d'autant plus féroce que le Nom-du-Père est forclos et ne peut réguler la jouissance, ni arrimer le signifiant qui ici se déchaîne.

Il ajoute : « mieux que les agents de police, la souffrance de cet homme (entendons de lui écrivant) assure l'ordre ». Apparaît là la fonction de suppléance de l'écriture, sa fonction de Nom-du-Père qui permet de mettre un peu d'ordre, de resserrer un peu le nœud. Tâche à laquelle il s'agrippe, à poursuivre infiniment, car comment parer à « l'absence du sol, de l'air, de la Loi » ?

De même que Joyce, mais sans doute avec moins de succès que lui de son vivant quant à sa douleur d'exister, Kafka rejettera la psychanalyse. Ce qu'il évoque explicitement : « je m'en tiens aussi éloigné que possible », « je ne vois dans la thérapeutique de la psychanalyse qu'une erreur désespérée. Toutes ces prétendues maladies [...] elles sont des réalités de croyance, des ancrages de l'homme en détresse dans quelque sol maternel [...] or ces ancrages [...] ne sont pas une propriété particulière à l'homme, mais préfigurés dans sa nature [...] Et l'on prétendrait guérir cela ? »

### 5. En conclusion

Dans la clinique actuelle, celle de « la psychose ordinaire » où nous avons une mise en série des psychoses déclenchées, non déclenchées et stabilisées, le Nom-du-Père devient une suppléance parmi d'autres façons de faire exister le rapport sexuel et on peut parler de généralisation du concept de « suppléance », le sinthome venant à la place du non-rapport — nous retrouvons la citation que je vous avais donnée au début.

### Bibliographie complémentaire :

- J.-L. Gault, « Deux statuts du symptôme », *La Cause Freudienne*, N° 38, Navarin Seuil
- J.-C. Maleval, *La forclusion du Nom-du-Père*, Seuil, Paris, 2000
- J.-A. Miller, « Intuitions milanaïses », *Mental*, N° 11
- E. Solano-Suarez, « La clinique des nœuds », in *Rivages*, « *Le renouveau de la clinique avec J. Lacan* », N° 8, colloque du 9 juin 2001 à Nice, Automne 2001

Chantal Bonneau

## Fonction de l'écriture chez Joyce

### L'écriture de Joyce

Parler de l'écriture de Joyce peut s'entendre à partir du sens que nous donnons aujourd'hui au signifiant : être lacanien, à savoir s'inscrire dans l'élaboration de Lacan non sur le mode de la fixité, comme un symptôme que l'on répéterait toujours identique à lui-même, mais sur le mode du nouveau et de l'inventif.

L'intérêt majeur que Lacan porta à Joyce, alors qu'il avait déjà soixante-quatorze ans, conduit le psychanalyste à aller à sa rencontre et à interroger le rapport particulier que cet auteur entretenait avec le signifiant. Ce rapport vaut pour nous enseignement car il dévoile la relation qu'un homme – que nous pouvons écrire comme le fait Lacan : L.O.M. – entretient avec son corps, le corps qu'il a, et les particularités de la jouissance que nous avons à connaître dans notre société. Joyce est d'aujourd'hui.

Nous essaierons donc de faire un pas vers Joyce même si Lacan lui-même se disait : « embarrassé de Joyce comme un poisson d'une pomme ».

Il n'est pas déterminant de connaître les détails de la vie de Joyce pour s'intéresser à son œuvre, toutefois, il nous semble important de situer ses écrits dans une chronologie qui témoigne des mouvements de son écriture même.

– 1903 : Rédaction des premières *épiphanies*

– 1904 : *Portrait de l'artiste*

Court essai autobiographique d'une douzaine de pages, refusé par l'éditeur.

– 1904 - 1907 : *Stephen Hero* (Stephen le héros)

– 1907 : Publication de poèmes *Musiques de chambre*

– 1914 : Publication de *Portrait de l'artiste en jeune homme*

– Juin 1914 : *Dublinois*

Début de l'écriture des *Exilés* (référence à Ibsen) ainsi que d'*Ulysse*

– 1922 : *Ulysse* (publication)

– 1939 : L'œuvre qui marque le passage à une écriture nouvelle et, en particulier, l'usage de trente langues différentes, *Finnegan's wake*.

Nous avons choisi de présenter aujourd'hui les *Epiphanies* qui témoignent d'un rapport différent à ce que sont, traditionnellement, les épiphanies.

Dans Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française, A-E, page 1273, le terme d'épiphanie est présenté comme un emprunt (fin XII<sup>ème</sup> siècle, *épifaine*, *épifanie*) repris au XVII<sup>ème</sup> siècle au latin chrétien, *épiphania*, lui-même emprunté au grec *épiphania* – qui apparaît - de la famille de *phainein* – faire briller.

C'est un terme de vocabulaire religieux, Épiphanie désigne (fin du XII<sup>ème</sup> siècle) la manifestation de Jésus enfant aux Rois mages et la fête de l'Église qui la commémore (dite aussi Jour des Rois), d'où par extension une manifestation de Dieu ; dans cet usage on écrit le mot avec une majuscule. L'épiphanie est une manifestation du sacré dans le champ de la perception. C'est le verbe qui se fait parole par l'incantation. Dans un emploi littéraire ou didactique (histoire des religions, etc.) épiphanie est, par retour à l'étymologie, « manifestation de ce qui est caché ».

Joyce nous en donne une tout autre définition, lui qui a été le premier à utiliser ce terme pour décrire une expérience esthétique, littéraire. Dans *Stephen Le héros*, il fait dire à Stephen Dedalus : « Par épiphanie, il entendait une soudaine manifestation spirituelle se traduisant par la vulgarité de la parole ou du geste ou bien par quelque phrase mémorable de l'esprit même ».

Notons que ces épiphanies parurent sur un mode décousu puis furent intégrées dans le corps même des livres comme *Stephen le héros*, *Portait de l'artiste en jeune homme*, qu'elles entrent alors dans la composition même de l'œuvre mais que plus tard Joyce récusera le terme, en particulier dans *Ulysse*, et qu'on ne le retrouvera plus dans *Finnegan's wake* où le mot devient épiphanie. L'intérêt que nous y trouvons tient à l'éclairage un peu décalé que l'auteur leur donne car elles ne sont pas dans le registre de ses autres écrits. Ce sont ses premiers textes en prose et ils ont un caractère plus énigmatique que poétique : conversations suspendues sur un mot, temps arrêté, photographie d'un lieu. L'étrangeté et l'incongru sont au rendez-vous.

C'est à partir de cette expérience spirituelle particulière que Joyce fondera la certitude de sa vocation d'écrivain. Dans *Ulysse* il écrit : « Rappelez-vous vos épiphanies sur papier vert de forme ovale, spéculations insondables, exemplaire à envoyer en cas de mort à toutes les grandes bibliothèques du monde, y compris Alexandrine ». C'est déjà ce qu'il avait demandé à son frère Stanislas en 1902. Avec cette forme particulière d'écrit que sont les épiphanies, nous nous trouvons déjà confrontés à l'écriture comme pur non-sens.

Si les mystiques transmettent une expérience spirituelle qui a valeur poétique, les épiphanies de Joyce laissent moins la trace d'un événement spirituel que d'un résidu métonymique, débris, déchet. *A letter, a litter* dit Joyce que Lacan reprend dans « Lituraterre ».

Les métaphores des poètes sont créatrices de sens nouveau, elles ouvrent des portes là où le discours ordinaire se tait et se clôt. *Les Épiphanies* n'ont pas cette vocation, elles ne sont pas métaphoriques, elles sont écriture qui vaut parole.

Dans son introduction de *La Pléiade*, Jacques Aubert donne cette interprétation : « Tout se passe comme s'il mettait de l'âme à l'objet pour ne pas avoir à se poser la question du sujet ».

Il ajoute plus loin : « L'épiphanie est recherche de dialogue avec une parole originaire encore silencieuse ou brouillée ».

Ne pouvons-nous déjà lire à travers ce rapport entre écriture et parole les raisons de l'intérêt que J. Lacan, psychanalyste, a porté à Joyce ? Que Joyce puisse être dit symptôme de Lacan se renverse en symptôme joycien déchiffrable de son écriture même. Dans cette parole le non-sens prédomine. Si aucune épiphanie ne ressemble à une autre, nous pouvons cependant poser quelques coordonnées communes : le contexte de l'événement est absent et les phrases sont suspendues, comme en attente de signification. Elles montrent la structure de ce qu'il adviendra de la langue dans *Finnegan's wake* : une langue qui s'écrit entre néologisme et langue fondamentale. Elles ont ce trait frappant qui laisse éclater un certain rapport au vide voisinant avec une intensité de signification qui, close sur elle-même, les rend intransmissibles, sidérantes et intransitives.

Joyce, révolutionnaire des Lettres donc, car comment lire sans référence au sens, à l'ordre domestiqué, des chapitres de roman qui mènent répétitivement vers le mot « fin » ? L'imaginaire voile le réel, Joyce n'écrit pas d'une plume qui s'ordonnerait du signifiant et du signifié. La démarche esthétique qui l'anime c'est de créer une langue nouvelle pour ce faire, il passe d'une langue à l'autre, il joue de la lettre, du phonème, (f.a.u.n.e. écrira Lacan dans « Joyce le Symptôme »), il s'amuse de l'écriture et de la lecture et réalise ainsi un excès de sens. L'ambiguïté de la signification est partout, nous chutons dans le non-sens, Joyce devient illisible, à nous d'inventer. L'énigme vire du côté du lecteur et un bout de réel se dévoile renvoyant à la rencontre insoutenable avec l'impossible. Les épiphanies sont l'épure du texte réduit au réel de la lettre. Tentative désespérée de créer un mot qui deviendrait tout (comme ce mot de cent lettres dans *Finnegan's wake* que Joyce appelle « le dernier mot d'un langage parfait »).

La crudité des expressions que nous trouvons dans les *Epiphanies* est imputée aux femmes dans leur relation à l'homme, au désir mais aussi à l'église et à la figure du père. Ces textes très courts ouvrent sur un vide, là où la fonction phallique défaille. Cette expérience esthétique s'inscrit dans une démarche spirituelle engagée dès cette période par Joyce au moment où il interroge la question du Beau et tente de nouer l'esthétique à la filiation pour tenter de cerner, par l'écriture, le trou de la signification phallique qui ne vient pas.

Citons deux exemples d'épiphanies :

Épiphanie X :

- « O'Mahony : N'avez-vous pas là-bas ce petit prêtre qui écrit de la poésie – le P. Russelle ?
- Joyce : Ah oui... on me dit qu'il écrit des vers.
- O'Mahony avec un sourire malin : ... Des vers... c'est le nom qui leur convient ».

Épiphanie XXXV :

« Eva Leslie : Oui, Maudie Leslie c'est ma sœur et Fred Leslie c'est mon frère – Z'avez entendu parler de Fred Leslie ? ... (Rêveuse) ... Ah, c'est un trou du cul d'enculé... L'est pas ici pour l'heure...

Plus tard.

J't'ai dit q'quelqu'un avait fait l'amour avec moi dix fois dans une nuit... C'est Fred – mon propre frère Fred... (Rêveuse)... L'est bel homme... Ah, je l'aime bien, Fred ».

Nous voyons là se dessiner le rapport que Joyce entretient avec l'écriture au joint même où, l'écriture se faisant littérature, vire à la différence extrême qui fait que la littérature ne sera alors plus jamais identique à elle-même.

### Joyce lu par Lacan

Lacan va aborder la dimension très particulière de l'écriture de Joyce à travers plusieurs textes. Son œuvre est traversée de références à Joyce, *Le Séminaire Encore*, « RSI », « Le Sinthome », La conférence du 16 juin 1975 pour l'ouverture du 5<sup>ème</sup> symposium international James Joyce, « Joyce le symptôme »...

Dans son texte sur « Lacan avec Joyce », Jacques-Alain Miller nous donne un éclairage capital sur ce que Joyce fut pour Lacan. Ce fut d'abord une rencontre dans la vie avant d'être une rencontre avec l'œuvre.

Lacan écrit dans sa conférence du 16 juin 1975 sur « Joyce le symptôme » : « il se trouve qu'à dix-sept ans, grâce au fait que je fréquentais chez Adrienne Monnier, j'ai rencontré Joyce. De même que j'ai assisté, quand j'avais vingt ans, à la première lecture de la traduction française qui était sortie d'*Ulysse* ».

Il apparaît ainsi un lien entre le Lacan adolescent et le Lacan âgé qui nous montre comment les préoccupations de Lacan, marquées par une clinique qui prend en compte la littérature et la fonction de la lettre, ont su trouver un écho dans l'écriture de Joyce et, en particulier, dans *Finnegan's wake* qui devait être l'œuvre joycienne qui mettrait fin à un certain type de littérature. En finir avec une certaine littérature pour la réveiller, inventer un lecteur nouveau, Joyce n'était pas à court d'idées pour bousculer l'ordre établi et le discours convenu des universitaires. L'analyste, lui, interroge le rapport de Joyce à la langue, et le traitement particulier de sa jouissance, jouissance de l'écrit, jouissance du symptôme.

Lacan écrit : « Qu'est-ce qui se passe dans Joyce ? Le signifiant vient truffer le signifié c'est du fait que les signifiants s'emboîtent, se composent, se télescopent – lisez *Finnegan's wake* – que se produit quelque chose qui, comme signifié, peut paraître énigmatique, mais qui est bien ce qu'il y a de plus proche ce que nous autres analystes, grâce au discours analytique, nous avons à lire – le lapsus – voilà pourquoi Joyce nous intéresse au premier chef, au titre de lapsus ça signifie quelque chose ».

« Joyce le symptôme » est une nomination de Lacan qui vient compléter le nom propre. S'il ajoute cette qualité à Joyce c'est que celui-ci a toujours voulu immortaliser son nom, avoir une renommée universelle. L'importance du nom propre signe ici les effets de la carence paternelle, ce que Lacan interprète comme une façon d'écrire une version du Nom du Père avec le nom propre, soit combler le défaut de point de capiton par le nom.

Dans ce texte Lacan joue des homophonies, des assonances et des jeux de mots, il fait du Joyce pour révéler la fonction d'incompréhension que le signifiant, dégagé des effets du sens, exerce. L'écriture devient elle-même un lapsus qui, même si elle est illisible comme telle, peut se lire si nous acceptons de reconnaître qu'en cette démarche, l'artiste rompt avec le signifiant au profit de l'usage de la lettre.

Notons toutefois qu'avant d'accéder à ce pur produit d'une jouissance de l'écrit, Joyce a entretenu dans *Ulysse* un certain rapport à la parole qui finit par être de plus en plus imposé jusqu'à finir par « dissoudre le langage puisqu'il n'a plus d'identité phonatoire ». Dans le langage courant nous nous repérons à partir d'un mot et du sens qu'il prend en relation avec les autres mots de la phrase, Joyce renvoie à l'opposé de cette lecture, le dispositif de son écriture c'est du signifiant avec du signifiant. J.-A. Miller a cette phrase très évocatrice : « Joyce écrit par après-coup ». Cette lecture ne mobilise pas le rapport au sens, mais les savoirs. Les signifiants sont

dilatés, surchargés de savoir. La question ne se pose plus alors du côté de la vérité, de celle qui ne peut que se mi-dire, mais du côté de dire le tout sans reste, amenant l'auteur à interroger toujours davantage les savoirs, ceux de l'esthétique, de l'histoire, du pays, de la religion, de la culture, des langues, etc. Lacan parlait de Joyce en disant « qu'il était désabonné de l'inconscient » posant le destin même de son écriture. L'énoncé de Joyce n'est pas interprétable.

L'inconscient que Lacan nomme – à partir de « Joyce le symptôme » – le parlêtre, est aussi présenté par J.-A. Miller comme : « une élucubration de savoir ». Il distingue  $S_1$  de  $S_2$ , mais également les effets de signification. Pour Joyce, la multiplication des savoirs (les langues par exemple dans *Finnegan's wake*) entraîne une jouissance qui ne passe ni par l'imaginaire ni par l'articulation  $S_1$ - $S_2$ . Miller parle de « l'injouissant », jouissance de l'écriture même. Écrire, c'était pour Joyce se faire un nom, aller au-delà de cette jouissance pour accéder à cette forme particulière de sublimation que la publication a permise ; à savoir : une « sublimation tordue », dira Miller, qui fait que l'œuvre s'apparente à un symptôme. Citons cette phrase : « Ce n'est pas seulement la production d'un symptôme : il donne la clé de son être ».

Le symptôme de Joyce ne nous concerne en rien dit Lacan, « c'est le symptôme en tant qu'il n'y a aucune chance qu'il accroche quelque chose de votre inconscient à vous ».

Mais pour Joyce, il n'y a pas de place pour le doute. Il croit à son symptôme et le dit haut et fort : « Je pars pour la millionième fois, rencontrer la réalité de l'expérience et façonner dans la forge de mon âme la conscience incréée de ma race ».

Il ajoute plus loin : « Antique père, antique artisan, assiste-moi maintenant et à jamais ! »

Il croit en sa fonction de rédempteur et son sinthome fait suppléance là où les nœuds borroméens R.S.I. montrent un lapsus du nœud au regard de l'imaginaire. C'est l'ego de Joyce qui vient comme quatrième terme pour raccrocher « le laisser tomber du corps », se démontre alors la spécificité du symptôme d'être pour chacun, un événement de corps dont la jouissance, nous dit Lacan, exclut le sens.

Ces éléments de réflexion, extraits des travaux de J. Lacan et de J.-A. Miller, nous permettent de prendre la dimension de l'importance de l'écriture joycienne pour le psychanalyste d'aujourd'hui.

Alors qu'une nouvelle version vient tout juste d'être publiée, nous pouvons nous souvenir que, comme l'écrit Jacques Aubert à propos d'*Ulysse* : « Joyce signale que l'écriture peut témoigner d'un corps vivant, désirant, où le rire n'est jamais loin de la tristesse. Un mouvement nous y conduit au fil des pages de l'Artiste à la Femme, pour aboutir à leur rencontre impossible : vers une jouissance qui se profile au-delà du désir ».

## Table des matières

Edito .....	3
-------------	---

### Travaux sur le lien social

<b>Philippe De Georges</b> , Masse(s) et Individu(s) .....	5
<b>Frank Rollier</b> , Symptôme et lien social.....	14
<b>David Halfon</b> , Le sentiment de culpabilité dans le lien social .....	20
<b>Philippe De Georges</b> , Ce qui fait lien.....	26
<b>Franck Rollier</b> , De la salle d'attente à l'inattendu : La psychanalyse comme lien social et lieu de création .....	34

### Conférences

<b>François Bony</b> , Freud aveuglé par la vérité.....	37
<b>Rémy Baup</b> , Commentaires libres à partir de la lecture du chapitre « La fonction de l'écrit » du <i>Séminaire Encore</i> de J. Lacan.....	43
<b>Philippe Lienhard</b> , « Faire honte » .....	46
<b>Chantal Bonneau</b> , De l'impuissance paternelle à l'impossible dans la structure .....	51

### Travaux sur les psychoses

<b>Chantal Bonneau</b> , La construction du délire de Daniel-Paul Schreber à travers ses écrits .....	56
<b>Chantal Bonneau</b> , Aimée, une femme de lettres .....	60
<b>Frank Rollier</b> , Introduction au <i>Séminaire III</i> de J. Lacan sur « <i>Les Psychoses</i> » .....	64
<b>Frank Rollier</b> , À propos des « phénomènes élémentaires ».....	66
<b>Chantal Bonneau</b> , Le déclenchement de la psychose.....	68
<b>Frank Rollier</b> , Le concept de suppléance.....	70
<b>Chantal Bonneau</b> , Fonction de l'écriture chez Joyce.....	75

