

sommaire du n° 97, mai 2015

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris	
« La durée des analyses, ses raisons »	
Anastasia Tzavidopoulou, Durée de la séance, durée de l'analyse	6
Carlos Guevara, « Il faut le temps... C'est ainsi que l'inconscient s'articule de ce qui de l'être vient au dire »	12
■ Séminaire Champ lacanien à Paris	
« Faire lien social dans le discours contemporain ? »	
Stéphanie Gilet-Le Bon, Lacan le contemporain	19
Armando Cote, Guerre, pudeur et discours du capitaliste	29
■ La passe	
Nadine Cordova-Naïtali, Autour de ce que la passe peut enseigner sur les « effets » d'une analyse	41
■ Lecture	
Adèle Jacquet-Lagrèze, L'ensemble vide, ou l'identité du sujet déjetée	48

Directrice de la publication

Agnès Metton

Responsable de la rédaction

Nicolas Bendrihen

Comité éditorial

Martine Capy

Lucile Cognard

Stéphanie Le Blan Subtil

Françoise Lespinasse

Fanny Matte

Marie Maurincomme

Kristèle Nonnet

Miyuki Oishi

Jean-Luc Vallet

Jérôme Vammalle

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

Cet avant-dernier numéro de la saison 2014-2015 nous invite à relire le temps de l'analyse en rupture avec le temps du capitalisme, le temps de la passe comme retour sur le « produit », dissident, de la cure, et en ponctuation la question de l'identification. Petite introduction sommaire à ce *Mensuel* de printemps.

Dans son texte « Durée de la séance, durée de l'analyse », Anastasia Tzavidopoulou revisite « le temps freudien et le temps lacanien » et démontre comment Lacan a subverti, avec la scansion, la conception freudienne du maniement du temps dans la durée de la séance, avec ses conséquences sur la visée et la durée de l'analyse.

Carlos Guevara réactualise pour nous le débat qui a eu lieu entre Lacan et les analystes de l'IPA, concernant le temps des séances et celui de l'analyse. Les citations choisies nous restituent le vif des prises de position radicales de Lacan. En particulier quant à la distinction entre durée et temps. Et son incidence sur la fin de l'analyse.

Dans « Lacan le contemporain », Stéphanie Gilet-Le Bon centre sa réflexion sur les conséquences du « développement à l'extrême du capitalisme » en reprenant la thèse de G. Agamben (capitalisme et désubjectivation) et celle de M. Gauchet (capitalisme et individualisme de « déliaison »). Ces deux thèses dénoncent le délitement du lien social, délitement que la psychanalyse peut contrer en proposant au sujet un lien social nouveau qui vise « la différence absolue » en s'occupant de la dissidence du symptôme.

Armando Cote nous emmène sur les sentiers de la guerre, « une des plus anciennes formes de jouissance », d'abord dans les pas de Freud en éclaircur, puis dans ceux de Lacan pour qui « le pouvoir capitaliste a besoin d'une guerre tous les vingt ans » et qui, à la question « pourquoi la guerre ? » répond : « l'absence de rapport sexuel », que seule la pudeur « voile ».

Avant de faire la passe, Nadine Cordova-Naïtali se disait qu'« il fallait un certain courage pour parler de sa cure avec pudeur » et se demandait : « Comment parler de ce qui ne peut se dire, mais aussi de ce qui est obscène dans la jouissance ? » Invitée par nos collègues du pôle Aix-Marseille-Corse, elle a témoigné de ce que « la passe peut enseigner sur les "effets" de l'analyse ». Son texte témoignage-enseignement d'une AE nous transmet les effets du signifiant « passe » dans une cure en cours, ceux d'une demande de passe prématurée et ce que la passe permet de vérifier des effets d'une analyse pour un sujet.

Enfin, Adèle Jacquet-Lagrèze nous propose une lecture détaillée et rigoureuse de la leçon du 17 janvier 1962 du séminaire *L'identification*, dans lequel Lacan pose la question de l'identité et cherche à « cerner ce qui se passe dans l'identification au niveau de la structure du sujet » en se servant du quadrant de Pierce.

Merci à nos collègues auteurs, auteures pour leur travail qui enseigne tout en suscitant la réflexion.

Bonne lecture donc !

Martine Capy

SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

La durée des analyses, ses raisons

Anastasia Tzavidopoulou

Durée de la séance, durée de l'analyse *

La question se pose dans l'argument : « En passant du temps freudien au temps lacanien, comment penser ce temps dans une pratique psychanalytique où le retour à Freud opère dans la durée des séances, et par conséquent dans la durée de l'analyse ? »

J'ai commencé mon analyse avant mes 30 ans. Il fallait être dans les temps, car, à en croire Freud, une femme est inanalysable après ses 30 ans ¹. À l'époque, j'étais loin d'imaginer que le rapport au temps dans les séances redéfinirait mes raisons d'entrer en analyse, d'y rester, même si, très souvent sceptique, je me demandais si j'avais bien fait de commencer. Cela redéfinirait ainsi mes rapports au temps qui passe, qui manque, qui échappe, au temps qui dure trop ou pas assez. Dit autrement, c'était une rencontre avec le temps et la parole, pas loin de ces vers : « Le roi prend tout mon temps ; je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner ². » Donner le reste quand on a tout donné c'est un pari dans une dialectique où le temps est pris par et dans la parole.

Du temps freudien...

Partons de la découverte freudienne, celle de l'inconscient, qui suit la vieille tradition médicale du XIX^e siècle selon laquelle la prescription de la parole du médecin est plus importante que celle du traitement ³. Freud, déjà dans *l'Esquisse* (1895-1896), soutient le rapport de l'homme avec le langage et prête l'oreille à la parole du patient, qui révèle un « savoir insu », un savoir inconscient que le sujet détient et ignore. Ce rapport entre langage et inconscient chez Freud, Lacan le souligne en affirmant : « Il suffit d'ouvrir Freud à n'importe quelle page pour être saisi du fait qu'il ne s'agit que de langage dans ce qu'il nous découvre de l'inconscient ⁴. »

Pour Freud, l'inconscient ne reconnaît pas le temps : « Les processus du système Ics sont atemporels, [écrivait-il en 1915], c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, ne se voient pas modifiés par le temps qui s'écoule, n'ont absolument aucune relation au temps ⁵. » Pourtant, il

soutient que l'inconscient intemporel a besoin du temps, et ce pour instaurer la relation de transfert et son interprétation, renforcer l'association libre et le déchiffrement et ainsi l'émergence de la vérité. « Le premier but du traitement consiste à attacher [le patient] au traitement et à la personne du médecin. Pour assurer ce besoin, on n'a rien d'autre à faire que de lui donner du temps ⁶ » (1913). Freud construit la fameuse métaphore archéologique selon laquelle l'histoire du patient n'est pas fixée sur les événements du passé. Le déchiffrement du symptôme permettrait un retour à cette histoire et une réécriture. Voici ce qu'il écrit à Fliess en 1896 : « Je travaille sur l'hypothèse que notre mécanisme psychique s'est établi par stratification : les matériaux présents sous forme de traces mnésiques subissent de temps en temps, en fonction de nouvelles conditions, une réorganisation, une réinscription ⁷. » Cela propose une autre temporalité qui ouvrirait une dialectique entre la réalité de l'histoire et la vérité du patient.

Freud tâche d'établir la technique psychanalytique et de poser le cadre de celle-ci avec un recueil de textes écrits entre 1904 et 1915 (*La Technique psychanalytique*). Dans ce cadre-là, le temps dans l'espace de la psychanalyse le préoccupe. Il estime qu'il faut préserver une heure déterminée pendant laquelle lui, médecin, serait disponible pour son patient – donner du temps au patient sans pour autant mettre une règle précise sur la durée de la séance. Les séances variaient entre cinquante minutes et une heure, et souvent Freud consacrait les dernières minutes à la réflexion et à la prise de notes. Quant à la durée de l'analyse, elle était de quelques mois.

Freud était aussi soucieux de l'espace entre les séances dans le but de ne pas isoler la vie réelle du patient de son analyse. Je le cite (1913) : « Lorsque les séances sont trop espacées, on court le risque de ne pas marcher du même pas que les incidents réels de la vie du patient, et de voir l'analyse perdre son contact avec la réalité et s'engager dans des voies latérales ⁸. » L'analyse devrait suivre la vie du patient et ainsi, pourrait-on dire, le champ des signifiants qui l'accompagnent. Le risque de s'engager dans des voies latérales évoquait-il pour Freud le risque de maintenir le patient dans une activité intellectuelle, dans la sphère imaginaire, loin des enjeux de l'élaboration de l'inconscient ?

Deux postulats sont donc à retenir en suivant Freud. Premièrement, cette double lecture de l'inconscient ; l'inconscient, qui ne reconnaît pas le temps, en a besoin pour permettre au patient d'associer librement dans la relation transférentielle, même si ce n'est pas le temps chronologique qui imposera une interprétation ; interrompre le temps de la séance signifie pour Freud interrompre l'association libre et par conséquent le travail de l'inconscient.

Deuxièmement, l'analyse et la vie doivent marcher ensemble ; le patient est pris dans la chaîne signifiante qui organise et ordonne sa réalité.

... au temps lacanien

Ce temps, Lacan, dans son retour à Freud, le précise ainsi, dans son premier séminaire, en 1954 : « Le transfert c'est le concept de l'analyse, parce que c'est le temps de l'analyse ⁹. » Et il poursuit dans « Position de l'inconscient », en 1960 : « Le transfert est une relation essentiellement liée au temps et à son maniement ¹⁰. » Le transfert, lié au battement de l'ouverture et de la fermeture de l'inconscient, demande un maniement du temps pour faire sortir le sujet du temps chronologique de l'horloge et l'introduire à un temps grammatical, un temps *historique*, un temps logique tel que Lacan l'a introduit. Si pour Freud le temps est le pivot de la relation transférentielle, pour Lacan, l'inconscient, « traduit par le sujet supposé savoir », « prend corps » dans l'expérience analytique, dans la séance en présence de l'analyste ; le maniement du temps s'effectue pendant la séance, même si l'inconscient continue à travailler en dehors.

Qu'est-ce qu'une séance ? Qu'est-ce qu'une séance lacanienne sinon une séance portée sur le maniement du temps, lié au transfert. Sa durée et sa fin ne sont pas déterminées par le temps chronologique mais par des scansion qui viennent ponctuer autre chose que ce qui est dit. Cela conduit à des séances à temps variable ou à des séances dites « courtes ». Je ne ferai pas ici de distinction entre séances courtes et séances à temps variable. Une séance lacanienne, d'après mon expérience, n'est pas déterminée par la régularité de sa durée. Pourtant, Lacan, les dernières années de sa vie, a pratiqué des séances courtes, voire très courtes, comme plusieurs de ses analysants en témoignent. La question se pose d'autant plus que la pratique des séances courtes est devenue « une pierre de rebut ou pierre d'angle ¹¹ » (1953), selon l'expression de Lacan, point sur lequel il n'a pas cédé et qui l'a conduit à son exclusion de l'IPA.

La séance lacanienne est définie par la scansion, effet de ponctuation ou de coupure. Si l'inconscient a besoin du temps pour se déplier, « se poser », comme Freud le soutenait, la scansion pointe les éléments « désordonnés » de l'inconscient pris dans la parole du sujet, dans « le flux de conscience ». La scansion, moyen d'interprétation, agit soit pour faire entendre et extraire un dire, une signification noyée dans la chaîne signifiante, pour faire résonner une équivoque homophonique, soit pour interrompre la série de dits avec un effet de surprise, un effet d'énigme et relancer l'association libre. Interrompt le temps de la séance ne procéderait

pas, comme Freud l'indiquait, d'une interruption de l'association libre et de l'élaboration de l'inconscient. Cela procéderait au contraire, par effet de surprise, d'un réveil de l'inconscient, d'un travail de l'inconscient même en dehors de la séance. Il s'agit de faire sortir le sujet de la position confortable et endormie du discours pour « accoucher la parole », selon l'expression de Lacan, et révéler un dire, faire émerger un bout de vérité.

Souignons un paradoxe. D'une part, nous avons la régularité stricte des séances, ce que Lacan appelait « la régularité quasi bureaucratique [...] d'un pacte préalable ¹² ». D'une manière quasi mécanique l'heure et le nombre de séances dans la semaine se répètent de façon peu surprenante. De l'autre, nous assistons, par la scansion et ses effets sur l'ouverture de l'inconscient, à l'inconfort de sa position, au manque de tranquillité qui nous oblige à sortir du confort du « je ne veux rien savoir », à renoncer au bavardage et par conséquent à une partie de notre jouissance pour « confronter le réel qui nous divise ». « Ce qui est attendu de la séance, c'est justement ce qu'on refuse à attendre, de craindre d'y trop mettre le doigt : la surprise ¹³ », faisait remarquer Lacan en 1953.

Cet effet de surprise de la rencontre du temps et de la parole dans la séance n'est possible, me semble-t-il, que si le pacte de la routine bureaucratique est respecté. Si cette routine bureaucratique est ordonnée par le temps chronologique, le moment de la coupure et de l'interruption de la séance révèle les conséquences d'un dire. Tout dire n'est pas égal. C'est dans le croisement de ce paradoxe, de la répétition standardisée avec la surprise de l'imprévu dans le flot de la parole, que l'inconscient peut se déplier, se réveiller. Ce paradoxe en suit bien d'autres : celui des séances courtes d'une analyse souvent longue ainsi que celui de la réduction de la durée de l'analyse dans la procédure de la passe, comme Marc Strauss le souligne dans l'affiche du séminaire.

Quelques questions pour conclure

Si Freud propose une autre temporalité que la temporalité historique du patient, Lacan opère, par un point de rupture, un retour au « temps freudien ». La séance lacanienne, déterminée par des scansions, suivrait-elle une certaine « logique » de l'inconscient ? L'inconscient, qui ne suit pas un temps linéaire, est déterminé par une discontinuité. Il est pulsation temporelle (*Séminaire XI*), un battement de fermeture et d'ouverture. Dans ce battement, un signifiant, un lapsus, un mot d'esprit jaillissent, un sursaut du sujet de l'inconscient émerge avant que celui-ci retombe dans le refoulement. La scansion suivrait la logique de l'inconscient, celle de sa

discontinuité. Suivre la logique de l'inconscient en « temps lacanien » signifie la suivre par scansion, ponctuations et coupures.

La séance à temps variable, la séance courte posent l'arrêt et la fin par un acte, un acte de coupure, « une ponctuation heureuse [dit Lacan] qui donne son sens au discours du sujet. C'est pourquoi la suspension de la séance dont la technique actuelle fait une halte purement chronométrique et comme telle indifférente à la trame du discours, y joue le rôle d'une scansion qui a toute la valeur d'une intervention pour précipiter les moments concluants ¹⁴ » (1953). Comment entendre les « moments concluants » ? Ces moments où un dire peut surgir ne s'additionnent pas pour former une conclusion finale. Ils ne constituent pas une progression qui donnerait la somme d'une opération. Si la ponctuation nous fait entendre le texte en lui donnant de la couleur, si l'acte de coupure le scande pour « précipiter les moments concluants », s'agit-il d'une précipitation momentanée face à la difficulté de conclure, face au savoir d'un impossible, impossible à dire, à écrire ? L'aspect concis et laconique des témoignages dans les cartels de la passe ne refléterait-il pas le fait que la cure procède par réduction et non par accumulation ?

Sujets, nous sommes pris dans notre réalité historique et temporelle, marquée par les signifiants qui nous déterminent. Lacan semble suivre Freud. La psychanalyse ne peut pas être séparée de la vie et il écrit en 1967 : « L'interprétation, dont s'opère la mutation psychanalytique, porte bien là où nous le disons : sur ce qui, la réalité, la découpe, – de s'y inscrire sous les espèces du signifiant ¹⁵. » Si les moments concluants ne s'additionnent pas pour former une conclusion finale, ils participent par l'acte de coupure et la mutation psychanalytique à la constitution d'un savoir nouveau, un savoir incomplet face à la défaillance de l'Autre. L'acte, souligne Lacan en 1967, est un acte parce qu'il n'a pas besoin d'être pensé, et si c'est un acte c'est justement parce qu'on ne peut le penser qu'après. Cet « après », conséquence de l'acte, dure. La fin de la séance est une fin qui continue. Cela fait qu'il faut du temps pour constituer un savoir en l'amenant jusqu'à ses derniers retranchements et ainsi faire avec le réel, produit du travail de l'inconscient.

Manier le temps signifie suivre la logique et le déploiement de l'inconscient dans une durée qui ne peut être que longue. Je dirais que la rencontre avec le temps dans la séance était pour moi une rencontre avec le « temps lacanien », un temps imprévisible et décalé. Ce temps de scansion se produit dans cet « après » de l'acte qui dure et suit ainsi la logique de l'inconscient et les lois du langage. C'est cette rencontre qui m'a permis de

poursuivre et surtout de supporter une analyse. C'est cette rencontre avec le « temps lacanien » qui m'a conduite à l'expérience de la durée, celle de l'expérience analytique.

Mots-clés : temps, durée, scansion.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « La durée des analyses, ses raisons », à Paris, le 5 mars 2015.

1. ↑ S. Freud, « Conférence sur la féminité », dans *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936, p. 177 : « Un homme âgé de trente ans environ est un être jeune, inachevé, susceptible d'évoluer encore. Nous pouvons espérer qu'il saura amplement se servir des possibilités de développement que lui offrira l'analyse. Une femme du même âge, par contre, nous effraie par ce que nous trouvons chez elle de fixe, d'immuable ; sa libido ayant adopté des positions définitives semble désormais incapable d'en changer. Là, aucun espoir de voir se réaliser une évolution quelconque ; tout se passe comme si le processus était achevé, à l'abri de toute influence, comme si la pénible évolution vers la féminité avait suffi à épuiser les possibilités de l'individu. En tant que thérapeutes, nous déplorons cet état de choses, même quand nous parvenons à terrasser la maladie en liquidant le conflit névrotique. »
2. ↑ F. d'Aubigné, marquise de Maintenon, Lettre à M^{me} Brinon.
3. ↑ Le psychiatre De Berne écrivait : « Le vrai médecin fait plus de bien par sa parole que par ses ordonnances. »
4. ↑ J. Lacan, « Préface à l'ouvrage de Robert Georjin », dans *Cahiers Cistre*, Paris, Éditions L'Âge d'homme, coll. « Cistre-essai », 2^e édition, 1984, p. 9-17.
5. ↑ S. Freud, « L'inconscient », dans *Métapsychologie*, Paris, PUF, 2010, p. 70.
6. ↑ S. Freud, « Le début du traitement », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1959, p. 19.
7. ↑ S. Freud, « Lettre à Fliess (6 décembre 1896) », dans *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 153.
8. ↑ S. Freud, « Le début du traitement », art. cit., p. 86.
9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 314.
10. ↑ J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 844.
11. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits, op. cit.*, p. 315.
12. ↑ J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 352.
13. ↑ *Ibid.*, p. 353.
14. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole... », art. cit., p. 252.
15. ↑ J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », art. cit., p. 353.

Carlos Guevara

« Il faut le temps... C'est ainsi que l'inconscient s'articule de ce qui de l'être vient au dire * »

Je voudrais commencer ce soir par dire que j'ai apprécié la manière dont les collègues qui m'ont précédé cette année ont fait valoir l'incidence du temps logique dans la cure, voire dans leurs cures. En ce qui concerne la mienne, je me contente d'une simple observation pour faire résonner le titre de mon intervention de ce soir.

J'ai fait un voyage qu'au départ j'imaginais comme le grand voyage de ma vie, un voyage vers un autre continent, vers une autre langue, vers une part d'inconnu, voyage sans doute vers mon analyse.

En bon obsessionnel j'avais cru pouvoir anticiper le délai respectable pour accomplir mon programme, je m'étais dit que six ans me permettraient de faire de longues études, d'obtenir plusieurs diplômes et de mener mon analyse bien plus loin que les collègues qui à cette époque rentraient dans mon pays après leurs aventures françaises.

Ce premier voyage a laissé sa place à celui que je considère, dans l'après-coup, comme le vrai voyage, celui de mon analyse. Un des effets du travail analytique a été de faire tomber ce calcul d'un temps prédéterminé au profit d'un « il faut le temps » indéterminé. Cela fait au moins seize ans et je suis resté.

La critique du temps fixe

Il convient de rappeler que le débat sur la question du temps de l'analyse et la durée a occupé une place importante dans le mouvement de scission des années 1950. Lacan s'y réfère longuement dans son écrit « Fonction et champ de la parole et du langage » de 1953. Il formule une critique exhaustive des conceptions dominantes à l'époque dans le mouvement analytique. Il épingle ainsi la théorie de l'analyse de résistances, la conception sur l'interprétation exacte et inexacte de Glover et l'utilisation de la durée fixe des séances.

La visée de sa critique est de réaffirmer que « l'analyse ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation à un futur. Le maintien de cette dialectique s'oppose à toute orientation objectivante de l'analyse, et la mise en relief de cette nécessité est capitale pour pénétrer l'aberration des nouvelles tendances manifestées dans l'analyse ¹ ».

C'est dans ce contexte que le débat sur la conception du temps de la cure prend un relief particulier, d'abord en dénonçant les effets néfastes des interruptions de séance commandées par la montre : « Nous voulons en effet toucher un autre aspect particulièrement brûlant dans l'actualité, de la fonction du temps dans la technique. Nous voulons parler de la durée des séances [...]. L'indifférence avec laquelle la coupure du timing interrompt les moments de hâte dans le sujet, peut être fatale à la conclusion vers quoi se précipitait son discours, voire y fixer un malentendu, sinon donner prétexte à une ruse rétorsive ². »

Déjà à l'époque, souligne Lacan, on revendique que « l'inconscient a besoin de temps pour se révéler », formule avec laquelle il se montre d'accord à condition de se demander quelle est sa mesure.

Cette question est aussi celle de la fonction de l'analyste, son opération. Lacan souligne que « la réalité quelle qu'elle soit, de ce temps en prend dès lors une valeur locale, celle d'une réception du produit de ce travail ³ » (de l'analysant).

L'analyste opère comme témoin de la sincérité du sujet, référence de son exactitude, il participe de la fonction du scribe, mais il lui incombe également de ponctuer la dialectique du discours analysant.

Dans son « Discours de Rome », Lacan notait que cette discorde sur la durée des séances était située par ses adversaires sur un terrain sacré, revêtu d'un « caractère tabou ». Il ponctue ainsi sur l'usage religieux de la durée temporelle dans l'institution analytique. Il met en évidence qu'en renonçant à la valeur d'usage de la durée de la séance, l'analyste de l'IPA renonce à sa fonction en la déléguant aux aiguilles du temps chronologique.

Plus tard, dans « Position de l'inconscient », Lacan identifie l'inconscient comme une topologie de coupure et de bord, dont la fermeture vient démontrer le noyau d'un temps réversible : « Le *nachträglich* ou après coup selon lequel le trauma s'implique dans le symptôme, montre une structure temporelle d'un ordre plus élevé ⁴. » Cette structure temporelle d'un ordre plus élevé implique que l'analyste assume que « le transfert est une relation essentiellement liée au temps et à son maniement ⁵ ». Elle exige qu'au lieu de faire l'impasse sur la durée, l'analyste en ait une juste

aperception. Dès lors, le maniement du temps ne dépend pas du temps de la mesure dans un univers de précision chronologique, mais obéit à une logique de calcul qui signe une position subjective.

À la fin de « Fonction et champ de la parole », Lacan indique que cette conception de l'inconscient et du temps répond à la topologie de l'anneau ou du tore : « Ce schéma satisfait à la circularité sans fins du processus dialectique qui se produit quand le sujet réalise sa solitude, soit dans l'ambiguïté vitale du désir immédiat, soit dans la pleine assumption de son être-pour-la-mort ⁶. » Cela nous permet aussi de saisir la condition de ce que Lacan appelle terminaison d'une analyse : « Mais l'on y peut saisir du même coup que la dialectique n'est pas individuelle, et que la question de la terminaison de l'analyse est celle du moment où la satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun ⁷. »

Lacan propose une notion conceptuelle, un opérateur pratique visant à obtenir ce qu'il appelle « une parole qui dure » – c'est « la ponctuation : la suspension de la séance ne peut pas ne pas être éprouvée par le sujet comme une ponctuation dans son progrès ⁸ ». La durée standard, la durée mesurée cède ici la place devant la ponctuation, la visée de l'analyste étant celle de « briser le discours pour accoucher la parole ».

Le temps et la durée

Cette conception du temps permet à Lacan de le distinguer de la durée, il se réfère à Bergson pour mieux faire sentir la différence. Ainsi, dans le « Discours de Rome », il indique : « Aussi bien la restauration mnésique exigée par Freud comme la fin de l'analyse ne saurait-elle être la continuité des souvenirs purs, imaginés par Bergson dans son intégration mythique de la durée, – mais la péripétie d'une histoire, marquée de scansions, où le sens ne se suspend que pour se précipiter vers l'issue féconde ou ruineuse de ce qui fut problème ou ordalie ⁹. »

Si Lacan se réfère à Bergson c'est qu'il pose la question : « Qu'est-ce que la durée au-dedans de nous ¹⁰ ? » Pour Bergson, la durée est essentiellement « une continuation de ce qui n'est plus dans ce qui est » : « Voilà le temps réel, je veux dire perçu et vécu. Voilà aussi n'importe quel temps conçu car on ne peut concevoir un temps sans se le représenter perçu et vécu ¹¹. »

Selon cette psychologie de la conscience, la durée est succession et non simultanéité, la durée est une succession vécue et perçue intrinsèquement par l'homme vivant. Le temps de la mesure en revanche est celui de la simultanéité, est spatialisation du temps, temps inessentiel, « temps qui se projette dans l'espace par l'intermédiaire du mouvement ¹² ».

Pour Bergson, le temps de la mesure, ce temps quantité s'oppose « à l'élément essentiel et qualitatif du temps », c'est-à-dire à la durée pure qui ne se mesure pas, parce que cette durée qualité, celle que la conscience atteint immédiatement, est chose réelle pour la conscience qui en conserve la trace. La durée pour Bergson est « l'étoffe de notre être ¹³ » en même temps que « murmure ininterrompu de notre vie profonde ¹⁴ ».

Lacan est très critique à l'égard de cette conception, dès 1946 dans « Propos sur la causalité psychique ». Il indique que « l'œuvre de Bergson est la dilatante synthèse qui a satisfait aux "besoins spirituels" d'une génération [...] et un assez curieux recueil d'exercices de ventriloquie métaphysique ¹⁵ ». Lacan considère que cette durée est imaginaire, qu'elle n'est que l'image du temps. Dans le séminaire *Les Psychoses*, il réfute cette conception encore une fois : « On s'imagine qu'il nous faudrait restaurer totalement le vécu indifférencié du sujet, la succession des images projetées sur l'écran pour le saisir dans sa durée, à la Bergson. Ce que nous touchons cliniquement n'est jamais comme cela. La continuité de tout ce qu'a vécu un sujet depuis sa naissance ne tend jamais à surgir, et ça ne nous intéresse absolument pas ¹⁶. » Il ajoute : « C'est à prendre au pied de la lettre. Il ne s'agit pas de comprendre ce qui se passe là où nous ne sommes pas. Il ne s'agit pas de phénoménologie. Il s'agit de concevoir non pas d'imaginer ¹⁷ [...]. »

La durée que les standards de l'IPA tentent de neutraliser répond à cette « durée à la Bergson », durée qui n'est qu'image du temps, de ce temps symbolique dont le sujet du manque-à-être fait l'épreuve réelle. C'est la raison pour laquelle dans « Radiophonie » Lacan affirme dans sa réponse à la question IV : la durée n'est pas l'étoffe de l'être, parce que si « l'inconscient s'articule de ce qui de l'être vient au dire [...] ce qui du temps lui fait étoffe n'est pas d'emprunt imaginaire, mais plutôt d'un textile où nœuds ne diraient rien que des trous qui s'y trouvent ¹⁸ ».

On voit bien que Lacan déploie une conception du temps qui ne relève pas de la mesure chronologique, qui ne tient pas compte de la dimension signifiante de l'inconscient.

On peut identifier deux fils pour repérer l'opération de l'analyste et son incidence sur la durée des analyses. D'un côté, le maniement de la durée de la séance en tant que ponctuation du discours de l'analysant, coupure, scansion, brisure. De l'autre, celui qui concerne la durée d'une analyse, qui se situe plus d'un « il faut le temps ». Ce « faut le temps », dit Lacan, « c'est l'être qui sollicite de l'inconscient pour y faire retour chaque fois que lui faudra, oui faudra le temps ¹⁹ ». Il s'agit là pour l'analyste de mettre en jeu un « encore... une fois de plus ».

On peut identifier une sorte de tension entre la durée de la séance, qui se situe dans l'opération de la scansion, et la durée de l'expérience comme telle, qui la prolonge, qui donne le temps à la possibilité de répétition. Cette tension est aussi celle qui existe entre le symptôme « qui institue l'ordre dont s'avère notre politique ²⁰ », comme le dit Lacan dans « Lituraterre », et l'interprétation, qui définit le mode d'intervention à l'intérieur de cet ordre.

Le « faut le temps de se faire à être ²¹ » de « Radiophonie » passe par le symptôme, par un « se faire au symptôme », comme disait Freud, d'établir une nouvelle relation avec la maladie. La fin de l'analyse exige comme préalable à cette « nouvelle relation » que le sens du symptôme soit déchiffré et que sa signification fantasmatique ait perdu consistance. L'interprétation intervient sur ce point.

Mon propos de ce soir ne pourra pas aborder tous les axes que cette distinction de la durée et du temps permettrait, mon ambition est seulement de faire sentir que toute référence à la durée des analyses en termes chronologiques constitue une méconnaissance de la temporalité de l'inconscient, temporalité purement signifiante.

L'analyste se prête donc à soutenir une expérience pour produire, je cite Lacan : « Ce qui faudra de ce qu'il faut le temps, c'est là la faille dont se dit l'être ²² », le temps qu'il faudra au sujet pour dire sa faille, son manque à être. Avec cette proposition, celle de « Radiophonie », Lacan pointe une satisfaction nécessaire à la fin de l'analyse, la satisfaction d'un dire qui rend compte de la faille à partir de laquelle le sujet peut se dire.

Pendant la rédaction de cette intervention, le souvenir d'un petit garçon qui est venu me voir pendant quelques années n'a pas cessé de revenir à mon esprit. Lors de sa dernière séance il m'annonce que ça sera la dernière fois. Je lui en demande la raison et il me répond : « C'est la dernière fois parce que j'ai compris que mon père a souffert de la séparation d'avec ma mère, qu'il a un problème avec l'alcool, que je lui ai déjà dit qu'après trois bières ce n'est pas bon pour lui, et j'ai compris aussi que je ne peux rien faire d'autre pour lui, il doit trouver sa propre solution. »

Je lui retourne « alors t'as tout compris », et avant de partir, au seuil de la porte, il ajoute : « Mais je sais aussi que si j'ai besoin ta porte restera ouverte. » Encore une fois, je lui ai répondu « t'as tout compris ».

Mots-clés : temps, durée de la séance, transfert, fin de l'analyse.

*[↑](#) Intervention au séminaire EPFCL « La durée des analyses, ses raisons », à Paris le 5 mars 2015. Le titre de cette intervention est une citation de Lacan, tirée de « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 426.

1. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 302.
2. [↑](#) *Ibid.*, p. 312-314.
3. [↑](#) *Ibid.*, p. 313.
4. [↑](#) J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits, op. cit.*, p. 839.
5. [↑](#) *Ibid.*, p. 844.
6. [↑](#) J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », art. cit., p. 321.
7. [↑](#) *Ibid.*
8. [↑](#) *Ibid.*, p. 313.
9. [↑](#) J. Lacan, « Discours de Rome », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 138.
10. [↑](#) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1997, p. 170.
11. [↑](#) H. Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 1992, p. 46-47.
12. [↑](#) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience, op. cit.*, p. 93.
13. [↑](#) H. Bergson, *Durée et simultanéité, op. cit.*, p. 62.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 51.
15. [↑](#) J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits, op. cit.*, p. 163.
16. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 126.
17. [↑](#) *Ibid.*, p. 228.
18. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 427.
19. [↑](#) *Ibid.*, p. 426.
20. [↑](#) J. Lacan, « Lituraterre », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 18.
21. [↑](#) J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 426.
22. [↑](#) *Ibid.*

SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

*Faire lien social
dans le discours contemporain ?*

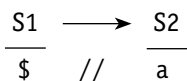
Stéphanie Gilet-Le Bon

Lacan le contemporain *

Pour commencer, quitte à rabâcher, je ferai juste un rappel sur la structure des quatre discours de Lacan qui accommodent le réel, fonctionnant sur la répartition, sur quatre places d'un quadripode, des quatre termes impliqués par le langage toujours au principe du lien social, lequel traite la cohabitation des corps, le vivre ensemble – et « vivre » impliquant l'élément réel jouissance.

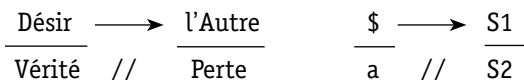


Sur la ligne du haut : les places constituantes disparitaires selon une hiérarchie symbolique. La matrice en est le discours du maître (DM) :

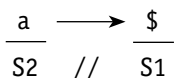


où c'est S1 qui se loge à la place du semblant, qui produit en dessous une modalité commune de jouissance, mais qui laisse tranquille les vérités de jouissance individuelles, celles qui viennent de l'inconscient, et qui relèvent éventuellement de la psychanalyse.

Une variante du DM, le DU (discours de l'université) avec S2 à la place du semblant, puis le discours de l'hystérique (DH) quand c'est \$ qui passe à l'agent, le DH dont Lacan nomme un peu différemment les places (dans *L'Envers*¹) :

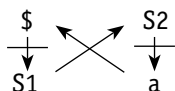


Et le discours de l'analyste (DA), dans lequel la place de commandement, du semblant est donnée à *a*, cependant « d'aversion au regard du semblant² », promis à la chute et qui pousse le savoir à la place de la vérité :



Il n'y a de discours que de la jouissance – et pas seulement celui de l'analyste. Un discours, c'est de la politique envers le réel de la jouissance. Et pas de discours qui ne soit du semblant : le sens d'un discours vient du semblant à la place de l'agent. Alors, une petite remarque : le semblant à la place de l'agent dit que l'agent n'est pas forcément une personne de pouvoir et que, même s'il se trouve une personne de pouvoir à cette place-là, elle sera assujettie à un semblant, au signifiant maître de ce qu'elle veut obtenir en exerçant le pouvoir. Le pouvoir de ceux qui en usent est dominé par le pouvoir du S1 en place d'agent.

Alors, le discours du capitaliste (DC) : c'est une sorte d'hapax chez Lacan, il l'a dit une fois pour toutes, et on peut s'en servir.



Ce n'est pas à proprement parler un discours puisqu'il manque le couple des places constituantes du discours. Cependant, il y a bien une politique envers le réel de la jouissance comme « production extensive du manque à jouir³ ». Il se lit avec les flèches : \$ commande au S1 et au S2 qui produit a, les multiples objets qui commandent au désir des sujets sans que rien, aucun impossible n'arrête ce cercle vicieux où rien ne se perd, qui fait les sujets producteurs et consommateurs de leurs produits – séduits, bernés et dupés par cette machine mercantile qui fournit tous ces mêmes prêts-à-jouir pour tous, ces objets du progrès, ces attrapes, ces « lathouses⁴ », comme dit Lacan, qui ne dévoilent pas leur vérité, à la place de la cause réelle du désir, escamotant le manque à être par le manque à avoir, par le manque à jouir. « Ça consomme si bien et si vite que ça se consume⁵ », a dit Lacan à Milan en 1972. Ce qui se consume, n'est-ce pas la vérité du désir et de la jouissance de chacun ?

Que nous dit Giorgio Agamben sur notre époque⁶ ? D'abord, il m'a donné l'idée du titre de mon exposé « Lacan le contemporain », pour ce qui est de rejoindre la subjectivité de notre temps. « Le vrai contemporain est celui qui ne coïncide pas avec lui ni n'adhère à ses prétentions [...] par cet écart il est plus apte que les autres à percevoir et saisir son temps [...] c'est celui qui fixe le regard sur son temps pour en percevoir non les lumières mais l'obscurité. C'est celui qui sait voir cette obscurité » – nous dirions autrement, celui qui sait entendre l'énonciation sous l'énoncé, interpréter le discours dominant de son temps.

« La vision de l'obscurité s'obtient des "off-cells", des cellules à la périphérie de la rétine [...] Le contemporain ne se laisse pas aveugler par

les lumières du siècle et parvient à saisir en elles la part de l'ombre [...] l'obscurité de son temps est une affaire qui le regarde et il n'a de cesse de l'interpeller. »

Dans *Qu'est-ce qu'un dispositif*⁷ ?, Agamben définit la phase extrême du développement du capitalisme dans laquelle nous vivons « comme une gigantesque accumulation et prolifération des dispositifs [...] Aujourd'hui il n'y a plus un seul instant de la vie des individus qui ne soit modelé contaminé ou contrôlé par un dispositif ».

Alors, qu'est-ce qu'un dispositif ? C'est un concept qu'Agamben emprunte à Foucault en tant qu'il a une fonction stratégique dominante toujours inscrite dans un jeu de pouvoir. « Ainsi, j'appelle dispositif tout ce qui a d'une manière ou d'une autre la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants⁸. » Le langage est le plus ancien des dispositifs dans lequel, dit-il avec humour, « un primate – en tant qu'être vivant ou substance, probablement incapable de se rendre compte des conséquences qui l'attendaient, eut l'inconscience de se faire prendre ». Ces conséquences, nous les connaissons, ce sont celles du signifiant sur le vivant, soit la castration. « L'évènement qui a produit l'humain constitue pour le vivant une séparation, une scission séparant le vivant de lui-même et du rapport immédiat avec son milieu. » On voit là qu'Agamben suppose une perte première, réelle, perte de la jouissance de son milieu. Le vivant connaît alors « l'ennui » et « l'ouvert », concepts qu'il reprend de Uexküll et de Heidegger⁹.

L'ouvert serait « puissance de la pure perte », puisqu'il en dit que c'est « la possibilité de construire un monde et la possibilité des dispositifs qui peuplent l'ouvert : instruments, objets, technologies de toutes espèces, qui inclut chaque chose, qu'elles soient discursives ou non ». Ainsi, l'ouvert est au principe de toute libido qui investit les objets. « Les dispositifs ne sont pas un accident dans lequel les hommes se trouveraient pris par hasard. Ils plongent leurs racines dans le processus même d'humanisation qui a rendu humain (homo sapiens) les animaux. » Et encore : « À la racine de tout dispositif se trouve un désir de bonheur humain, trop humain [...] qui constitue la puissance spécifique du dispositif [...]. De la relation de corps à corps entre le dénommé primate et les dispositifs – le langage en étant le plus ancien – résulte un processus de subjectivation, la production d'un sujet [...]. Le capitalisme et les figures modernes du pouvoir (par exemple le biopouvoir) semblent pousser à l'extrême le processus de séparation et par conséquent de subjectivation sans lequel les dispositifs ne sauraient fonctionner et gouverner. »

Mais « dans la phase actuelle du capitalisme les dispositifs [...] n'agissent plus par la production d'un sujet mais bien par des processus que nous pouvons appeler de désubjectivation. [...] De là l'éclipse de la politique et le triomphe de l'économie, c'est-à-dire d'une pure activité de gouvernement qui ne produit rien d'autre que sa propre reproduction [...] » (on voit bien là le quadripode du DC de Lacan), et qui produit « un corps social le plus docile et le plus soumis qui soit jamais apparu dans l'histoire de l'humanité ¹⁰ ». Et, dit Agamben « qui se laisse prendre dans le dispositif du téléphone portable (l'objet prêt-à-jouer type) et quelle que soit l'intensité du désir qui l'y a poussé, n'acquiert pas une nouvelle subjectivité mais seulement un numéro duquel il pourra éventuellement être contrôlé ; le spectateur qui passe sa soirée devant la télé ne reçoit en échange de sa désubjectivation que le masque frustrant du zappeur ou de son inclusion dans un indice d'audience ».

Que faire face à cette situation ? Il ne s'agit pas de détruire tout ce qui nous gouverne dans tous nos gestes quotidiens, dans notre santé, nos activités, notre alimentation, nos désirs, etc., ni comme le suggèrent certains ingénus d'utiliser les dispositifs avec justesse. Agamben propose la « profanation » : rendre profane, c'est-à-dire restituer au libre usage et à la propriété des hommes les choses sacralisées, qui ont été transférées au sein d'une sphère séparée. Et ce qui règle cette séparation – toute séparation contenant ou conservant par-devers elle un noyau authentiquement religieux –, c'est le sacrifice qui marque le passage par le rite du profane au sacré, de la sphère des hommes à celle des dieux. La profanation est le contre-dispositif qui restitue à l'usage commun ce que le sacrifice avait séparé et divisé ¹¹. Le capitalisme comme religion du progrès semble généraliser et pousser à l'extrême les processus de séparation et de désubjectivation, il faut donc être capable d'intervenir aussi bien par la profanation que sur les processus de subjectivation. Et là sans doute, c'est moi qui l'ajoute, la psychanalyse y peut quelque chose.

Marcel Gauchet ¹², s'il ne méconnaît pas la visée universalisante de la science qui se réalise à travers le DC, met plutôt l'accent, comme raison de la dégradation du lien social, sur l'universalité abstraite des droits de l'homme, légalité civile et politique qui est en quelque sorte passée au réel. C'est dire que les droits de l'homme sont réduits dans notre capitalisme de marché, dans notre subjectivité néolibérale, aux droits de chacun à sa volonté privée, en expression sociale de l'individualisme – une nature spécifique de l'individualisme, un nouveau type d'individualisme qui triomphe dans la logique individualiste-égalitaire ou paritaire. Car ce discours ne produit aucune modalité commune de jouissance, aucune socialisation, qui

est définie par Gauchet comme un « processus d'incorporation des usages et des règles qui assurent la coexistence collective ». Nous dirions : pour les usages et les règles, les semblants unificateurs des quatre discours de Lacan.

La socialisation dont il parle, qui rend possible un espace organisé de coexistence, suppose la précédence du social, le point de vue de l'ensemble, suppose que le lien de société précède les individus et qu'ils consentent à cette antériorité, à cette hiérarchie dans le sens plein du terme, au bien-fondé de l'ordre proposé. Selon Gauchet, l'autorité, une légitimité supérieure est constitutive du lien social – soit une hiérarchie symbolique que le capitalisme de marché, désormais mondial, met au rancart, faisant disparaître les places constituantes lisibles dans les quatre discours de Lacan, les places de commandement ou d'autorité, soit les inégalités signifiantes qui y fondent le lien social. Dans le DC que Gauchet appelle capitalisme de marché ou néolibéral, autorité et légitimité supérieure ont été neutralisées par le droit, verrouillées par le juridique, ce qui entraîne l'illusion de pouvoir se dire du pouvoir : « Bon débarras ! » La société a disparu derrière les individus et leurs droits. Nous sommes libres et égaux mais nous ne pouvons rien. C'est une liberté sans pouvoir autre, peut-être, que de vivoter tout seul, avec un symptôme non pris dans l'Autre. C'est le droit qui est la règle générale de la vie sociale au moyen des libres transactions et des contrats entre les individus à tous les niveaux, jusque dans la sphère érotique (confer le libre échangeisme sexuel).

Une idée juridique de la démocratie a remplacé l'idée politique et sociale de la coexistence des libertés individuelles. Et c'est cette démocratie des droits de l'homme, avec sa régulation juridique à quoi nous avons donné le pouvoir pour échapper au pouvoir, qui a émancipé la sphère économique, favorisé le règne du marché, qui, associée au phénomène de la privatisation, donne une société – civile – qui se veut purement privée contre le « public » rendu impuissant par le juridique de l'individualisation. Gauchet donne en exemple ce qui se passe au niveau de la famille, qui est un des modes de constitution du lien social. S'allier par mariage n'était pas seulement s'allier avec une personne, c'était s'allier avec une autre famille, fait-il remarquer. Située à l'intersection de la reproduction de l'espèce et du social, la famille est devenue une affaire privée sur la base de volontés privées et affectives. Il la dit désinstitutionnalisée, cessant d'être une collectivité significative du point de vue de l'établissement et de l'entretien du lien social. On peut en effet voir comment sa fonction de socialisation, aussi bien que lieu du conflit, de contrainte et d'échanges, est reportée sur l'école ou sur des experts en la matière.

Ainsi, dans notre démocratie se sont dénouées les libertés privées des personnes qu'elle garantit, ainsi que la souveraineté publique, le pouvoir du gouvernement légitime. À la place, nous avons la « gouvernance », soit une interaction sans maître pour une société politique de marché. Se sont dénoués également l'histoire, le politique, comme ce qui commande et organise, et le droit, au seul profit du droit de l'individu et de ses intérêts propres, de ses aspirations à la jouissance – le droit sans l'histoire et le politique récusés au nom des notions de liberté et d'indépendance.

L'individualisme dont parle Gauchet, il ne faut pas l'entendre comme un phénomène psychologique – ce n'est pas l'individuation – mais bien comme une nouveauté anthropologique absolue : un individualisme de « déliaison ». Cette poussée de l'individu de droit revendiquant son indépendance, déchargé du lien social, ne va pas sans l'expérience d'une solitude existentielle. Avec la psychanalyse, nous pourrions dire une double solitude : celle structurale du « Y a d'Un » désunifiant de Lacan, ou encore du « Y a pas » de rapport sexuel – qui revient à être seul avec son Un de jouissance de symptôme –, et celle du symptôme social du DC, dont le réel est l'impossible du lien social, autre « Y a pas », solitude des uns tout seuls, sans rien pour faire lien à d'autres partenaires humains, « tous prolétaires ¹³ », réduits à leur corps sans le pacte de la parole – comme a dit Marc Strauss ¹⁴ –, précarité à quoi nous sommes condamnés. Un des traits de l'individualisme ultra-contemporain est donc un individualisme de « déliaison » dans une « démocratie d'identités privées », qui a un effet global d'agrégations sans consistance, d'individus désorientés dans des *kleineren Kulturkreise* ¹⁵, la fermeture en petits ghettos de civilisation réduits : les bandes, les sectes – retour au narcissisme primaire.

C'est ce réel du symptôme social que l'analyste doit contrer (cf. « La troisième ¹⁶ »), en offrant le lien social de la psychanalyse comme « sortie du capitalisme ».

La solitude existentielle n'est pas sans engendrer des problèmes d'identité. Sans identifications reçues de l'autre, sans du « avant nous » ou du « nous », dit Gauchet, que vous pouvez contester dialectiquement, vous avez à affirmer une identité personnelle et privée, en « négociant » avec les choses que vous n'avez pas choisies (parents, sexe, lieu de naissance, langue), en imposant votre intérêt singulier sans pouvoir inscrire ou dans un refus d'inscrire vos demandes et vos revendications dans l'ordre collectif, laissant à la gouvernance, dans un jeu de marchandage, le moyen de les satisfaire. Cela fait tendre nos démocraties vers une société de marché et vers son oligarchisation.

La dynamique individualiste qui répond à l'impératif d'être soi-même – qui ne veut pas dire être au clair avec soi-même, savoir ce qui vous conduit – provoque des interrogations vertigineuses sur l'identité, travaillant ouvertement les « naissants-vivants-mourants », comme dit Gauchet, et qui sont sources de déchirements individuels et d'angoisse. Pour répondre à cet impératif de n'avoir de cause que soi, il faut se garder par-devers soi, savoir se reprendre de ses éventuelles adhésions et modèles : « Eux c'est eux et moi c'est moi », revendication d'une différence pas toujours voulue, pour recommencer un peu plus tard, un peu plus loin ; être mobile, compétitif, réactif, toujours plus de performances et d'« exploits dérisoires », passer à autre chose, puiser son désir à d'autres sources, se désengager de soi-même comme des autres pour le profit, sur le modèle culturel du marché, dont la diffusion dissout les formes de la civilité. Mais cette mobilité pour exercer la propriété de soi peut engendrer le sentiment de n'être plus rien ni de nulle part. Et ajoutons avec Lacan que celui qui veut jouir sans contrainte tombe sous le coup de l'ennui et de la morosité ¹⁷.

Ainsi, l'individu contemporain « aurait en propre d'être le premier individu à vivre en ignorant qu'il vit en société ». Il serait l'individu déconnecté symboliquement du point de vue de l'ensemble – appelons-le S1. Par contre, c'est un individu, porté par la nouveauté technique, capable de se brancher et de se connecter – qui sait se couler dans l'univers des réseaux dits sociaux. Autant dire que le réseau, optionnel, est l'anti-structure et un marché généralisé, car il démontre bien qu'il n'est rien qui ne puisse s'échanger. Mais être connecté, ça ne fait pas lien social. Alors, pour exister, il faut se brancher sur les autres... mais à distance, dans l'éloignement, hors du contact physique. Comme le dit Gauchet, « les gens ne peuvent plus se sentir », à prendre au pied de la lettre, dont la propreté – des lingettes partout, un nombre industriel de lingettes –, le souci de neutraliser les odeurs corporelles témoigne ; et dans le domaine de l'agir, le passage à l'acte de rupture d'avec soi et d'avec les autres, la violence, les drogues, les sectes.

À quoi Marcel Gauchet en appelle-t-il ? Au Un unifiant : au Un du pouvoir, mais celui qui n'est jamais légitime une fois pour toutes, c'est-à-dire qui est de l'ordre du semblant. Il propose de réapprendre le pouvoir et de définir les conditions de son bon usage. Car c'est une illusion que de se passer du pouvoir, folie douce de faire comme s'il n'existait pas. Il existe, séparé, extérieur mais d'une extériorité interne, parce que le pouvoir se passe entre nous, que le pouvoir c'est nous. Faudrait-il un chef ? En tout cas, il faudrait un chef qui aurait cette vocation très spéciale du pouvoir, celui qui n'hésite pas parce qu'il sait que la fin justifie les moyens. Mais, dit Gauchet, l'espèce des gens de pouvoir est en voie de disparition.

La pratique de la psychanalyse aussi, selon Lacan, est en mesure de répondre au *dc*. Dans *Télévision*, il avance que la sortie du *dc* pourrait s'opérer par une psychanalyse menée à sa fin, au un par un, donc. Cela implique qu'il y ait beaucoup de psychanalystes (plus on est de saints plus on rit) et que l'analyste aurait à mener chacun de ses analysants à cette fin. Dans « La troisième », Lacan assigne au psychanalyste la fonction, la mission de « contrer le réel » – le réel du symptôme social, le réel de l'impossible du lien social de notre temps. C'est affirmer le poids et la portée politique de la psychanalyse – « la psychanalyse au chef du politique ». Ce que je comprends maintenant de cette formule, c'est que la psychanalyse s'occupe de la jouissance du symptôme, de la dissidence, de la singularité du symptôme, qui résiste à être gouverné, orienté, formaté par le discours dans des semblants à jouir homogénéisés, communs, lequel est en effet de la politique pour régler la jouissance et le rapport au réel mais auquel échappe cette dissidence du symptôme dont s'occupe la psychanalyse. Le *dc*, dans le pousse-à-la-consommation de ses prêts-à-jouir pour tous, dans ses implacables injonctions vise à réduire les différences, autant que les autres discours, mais de façon féroce surmoïque, et les singularités écrasées peuvent faire retour dans le réel, en barbarie.

La psychanalyse – le *da* étant un lien social « qui vaut d'être porté à la hauteur des plus fondamentaux parmi les liens qui restent pour nous en activité ¹⁸ » – propose au prolétaire de rentrer dans le lien qu'elle préserve. Elle vise la différence absolue, soit un sujet transformé, en mesure de se séparer du discours de l'Autre pour son jugement intime et qui, ayant minoré la vérité, est plus en mesure d'affronter le réel. Elle permet d'orienter le désir vers un but stable et déterminé, un désir fixé qui peut ainsi échapper aux injonctions du marché, à ses calculs sur la désirabilité ou l'ophélimité concernant l'intensité du désir que l'individu peut éprouver à se procurer tel ou tel bien ¹⁹.

De la psychanalyse nous apprenons aussi ce qui structurellement peut également faire lien. Je commence par les effets positifs du désir féminin qui transcende l'ordre du contrat ²⁰, qui résiste à l'universalisation productrice de ségrégation, comme le rappelle Colette Soler dans *Ce que Lacan disait des femmes*, où elle rappelle également que Lacan disait qu'il fallait compter sur l'exigence d'amour des femmes à cause du réel de leur jouissance, pour donner un partenaire à ce réel, « arrimer leur jouissance trop réelle aux rets d'un lien d'élection ²¹ ». Il y a donc l'amour, non celui trompeur qui aspire à l'un de fusion, mais l'amour structuré comme un symptôme qui lie deux inconscients, suppléance au non-rapport sexuel, et, dans

la même logique du symptôme-lien social : le symptôme-père de l'homme qui noue amour/sexue et génération.

Et il y a le DH – des hystériques qui ont participé à la découverte de la psychanalyse : dans la structure clinique de l'hystérique, quand c'est une femme, elle s'intéresse au symptôme de l'autre-homme, à son objet-femme. Mais, plus largement, le DH est précieux pour notre lien d'École, pour le groupe des psychanalystes, puisqu'il n'est pas régi par le DA , « a » en place d'agent étant d'aversion à l'égard du semblant et que ce lien d'École on ne le veut régi ni par un guide suprême ni par le DU .

Mots-clés : dispositif/contre-dispositif, droits de l'homme, individualisme, déliaison, bandes, sectes, pouvoir, « la psychanalyse au chef du politique », sortie du capitalisme.

*↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Faire lien social dans le capitalisme contemporain ? », à Paris le 19 mars 2015.

- 1.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 106.
- 2.↑ J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 31.
- 3.↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 435.
- 4.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 189.
- 5.↑ J. Lacan, « Discours à l'université de Milan le 12 mai 1972 », paru dans l'ouvrage bilingue *Lacan in Italia 1953-1978, En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 32-55.
- 6.↑ G. Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Payot, 2008.
- 7.↑ G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Payot, 2007.
- 8.↑ *Ibid.*, p. 31.
- 9.↑ Heidegger, dans le cours de 1929-1930, reprend ce que son élève Uexküll a dégagé sur le milieu animal, – l'*Umwelt* propre à l'animal, qui se réduit à une étroite unité fonctionnelle entre ses « porteurs de significations », ses éléments, ses « marques » et les organes récepteurs de l'animal qui y réagissent. Heidegger traduit « cercle désinhibiteur » le milieu et « l'être-capable-de » les organes récepteurs qui le mettent en mouvement. Le mode d'être propre à l'animal est la « stupeur » en tant qu'il est intégralement étourdi, absorbé dans son propre désinhibiteur. « L'ouvert » propre à la stupeur est que ni le milieu ambiant de l'animal ni lui-même ne sont révélés en tant que quelque chose, en tant qu'« étant ». (Lacan dit que la seule chose que sa chienne ne sache pas, c'est qu'elle est elle-même.) C'est une ouverture qui ne dévoile jamais le

désinhibiteur en tant qu'« étant ». C'est une ouverture sans possibilités. Tandis que « l'ouvert » humain est la possibilité de se rapporter à telle ou telle chose en tant qu'« étant », la possibilité d'avoir un monde dans lequel il peut « avoir-à-faire », agir. Mais « l'ouvert » humain dans un monde et « l'ouvert » animal au désinhibiteur où il est expulsé vers un autre que lui semblent un instant se rejoindre sur le lieu de « l'ennui ». L'ennui est la *Stimmung* constitutive du *Dasein*, du vivant-homme qui se trouve livré à l'étant qui se refuse en entier sans pour autant disparaître. Remis à son propre être, le *Dasein* est alors en jachère. Le monde ne s'est ouvert pour l'homme que par l'interruption du rapport animal du vivant avec son désinhibiteur. Le *Dasein* est simplement un animal qui a appris à s'ennuyer, qui s'est réveillé de sa propre stupeur et à sa stupeur. (Cf. G. Agamben, *L'Ouvert, De l'homme et de l'animal*, Paris, Payot, 2006.)

10. ↑ G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, op. cit., p. 47.

11. ↑ Comment comprendre « rendre à l'usage commun » ? Il me semble que, le capitalisme dans sa phase actuelle étant un capitalisme de marché, dans une économie de marché dans laquelle la valeur économique n'est plus scindée entre l'échange et l'usage, la valeur d'échange généralisée, universelle, l'argent, primant sur les valeurs d'usage limitées et particulières, il ne se soucie pas de la logique sociale de l'usage mais uniquement de la valeur échangeable. Il forçlôt la valeur d'usage et la valeur travail. Il se veut alternative au pesant réalisme de la valeur travail. Sa stratégie escamote le rapport social de production d'où peut se déterminer la valeur d'usage. C'est cette dimension sociale, commune, de la valeur d'usage qu'il s'agit de restaurer par la profanation, démarche éminemment politique.

12. ↑ M. Gauchet, « Essais de psychologie contemporaine », *Le Débat*, 1998, n° 99, Paris, Gallimard, 2008, p. 164-181. Que j'ai essayé de vous résumer.

13. ↑ Pourquoi tous prolétaires ? Dans le dc de Lacan, il ne s'agit pas de la lutte des prolétaires contre le capitaliste, de la lutte des classes de Marx, laquelle faisait lien social entre eux sur le modèle du dm. Dans le circuit fermé de Lacan, le capitaliste est aussi bien entraîné dans le cycle qui n'a ni point d'origine ni rupture. Il ne jouit pas de l'argent accumulé, qui repart dans le circuit, alimentant sans fin le dc. Il est autant exilé du lien social que le prolétaire, d'où l'idée de Lacan : tous prolétaires, tous dépossédés du lien social. Petite devinette : qui est pris comme les autres dans le dc et n'est pas prolétaire ? Réponse : le saint qui « décharite », soit le psychanalyste, pour une sortie du capitalisme, « ce qui ne sera pas un progrès si c'est seulement pour certains ». C'est dire la portée politique de la psychanalyse.

14. ↑ M. Strauss, « Un discours sans semblant », *Mensuel*, n° 93, Paris, EFCL, janvier 2015.

15. ↑ S. Freud, *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, chap. v, p. 56, sur le « narcissisme des petites différences ».

16. ↑ J. Lacan, « La troisième », conférence au congrès de Rome, novembre 1974, *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, p. 177-203.

17. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

18. ↑ *Ibid.*

19. ↑ Les économistes de l'école marginaliste (l'Anglais Jevon, l'Autrichien Menger et le Français Walras) font dépendre la valeur de la valeur désir, subjective, variable, éphémère. C'est l'intensité du désir qui crée la valeur, d'où cette économie basée sur l'abondance et la pénurie, le surplus et la rareté, pour une demande infiniment élastique.

20. ↑ J. Lacan, « Pour un congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 736.

21. ↑ C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2003.

Armando Cote

Guerre, pudeur et discours du capitaliste *

Il existe un sujet qui est « d'avant toute nomination ¹ », un sujet dans le réel, un sujet du nœud, le sujet tel que celui de « la paix du soir ² ». Un sujet qui est réponse du réel où d'un coup on ne sait plus si le signifiant vient du dedans ou du dehors, soudain nous écoutons le silence. Je vais tenter de parler de ce trou « inviolable ³ » du nœud borroméen, où se loge la pudeur qui fonde l'acte analytique.

La guerre n'est pas un déchaînement de la nature humaine, au contraire, c'est une modalité de « commerce interhumain ⁴ ». Lacan part du principe que la guerre est un réel inéliminable du pouvoir : « Le pouvoir capitaliste a besoin d'une guerre tous les vingt ans ⁵. » Elle est une des plus anciennes formes de jouissance. La guerre et la civilisation vont main dans la main, elles se font le plus souvent au nom des plus hautes exigences de la civilisation : le bonheur, la justice et le progrès. De même, les progrès scientifiques, le discours de la science, transforment notre rapport à la guerre, Freud l'avait perçu : « Les hommes aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse ⁶. »

Si je me permets de parler de la guerre, c'est à partir de mon expérience de psychologue clinicien dans un centre de soins pour personnes victimes de la violence politique ⁷. Le Centre Primo Levi est le seul centre de soins spécifique orienté par la psychanalyse en Europe. Cette orientation détermine beaucoup de choses, entre autres l'indépendance financière. C'est dire qu'une grande majorité des centres de soins travaillent pour les États et dépendent financièrement d'eux. L'indépendance financière nous donne une fragilité, mais aussi toute la force pour pouvoir proposer des soins qui ne peuvent pas être proposés ailleurs.

Des notions de Lacan telles que le discours, le trou-matisme ou *lalan-gue*, en un seul mot, sont essentielles pour nous. Elles prennent un sens

nouveau à chaque suivi qui se fait dans une autre langue et avec la présence d'un interprète. Je vais tenter de vous donner quelques bribes de réflexions sur le thème qui nous réunit ce soir à partir des effets de la guerre et la position du discours analytique face à elle.

Dans les propos qui vont suivre, il s'agit de montrer comment la guerre de 1914-1918 a eu un impact sur la théorie de Freud et sur ses prises de position publiques concernant la guerre. Malgré la prudence de Freud face à la guerre, le dispositif bascule. Cependant, Freud a eu l'audace de remettre en question toute sa conception de l'appareil psychique pour introduire la pulsion de mort et insister sur la répétition comme élément essentiel dans la compréhension de l'inconscient.

L'expérience de la guerre pour Lacan a été autre. Je ne retiens que son voyage en Angleterre en 1945 parce qu'il a été déterminant pour la création de la structure des cartels et du dispositif de la passe, inventions pour lesquelles la question de l'absence du chef est au cœur. Pour nous, diverses questions restent ouvertes, nous vivons des formes inédites de rassemblements collectifs et de guerres. D'une certaine manière, Lacan a pu l'apercevoir ; l'invention du nœud en est la preuve. Il me semble que le nœud est une « manière de penser le temps de l'analyse et le temps dans l'analyse ⁸ », il est un outil avec lequel nous pouvons donner des coups à notre actualité pour tenter de transformer le présent. « Le coup du nœud » ouvre la voie de la pudeur.

Freud et la guerre

Freud, en 1915, ne s'intéresse pas tant à l'organisation des armées qu'à la dissolution du sens moral des foules en temps de guerre : « Tout se passe comme si, dès lors qu'on réunit une multitude, voire même des millions d'hommes, toutes les acquisitions morales des individus s'effaçaient et qu'il ne restât plus que les attitudes psychiques les plus primitives, les plus anciennes et les plus grossières ⁹. » Freud avait repéré que le principe d'unification dans des organisations collectives telles que l'armée était la haine et la crainte envers une personne ou une institution ¹⁰. L'identification au *leader* est une forme d'unification, mais la conclusion de Freud est, tout de même, que la foule reste instable du fait que l'amour pour le *leader* n'est pas toujours égal.

Nous constatons aujourd'hui qu'en effet les foules se rassemblent autour, non d'une personne, mais d'un signifiant. Soulignons l'importance de la transformation des rassemblements que les réseaux sociaux suscitent aujourd'hui, des groupes de discussions autour d'un intérêt commun. Grâce

aux smartphones, il est à présent possible de donner rendez-vous dans un lieu précis avec un objectif bien défini à des centaines de personnes, dans des rassemblements nommés *foules éclairs* ou *flashmob*. Aussitôt rassemblés, aussitôt dispersés, sans chef précis, mis à part le signifiant. Soulignons l'absence de panique après la dissolution, un changement produit par les gadgets qui ont participé à la transformation du circuit de la demande. Les smartphones permettent d'être connectés, branchés à l'Autre, d'entendre sa voix et même le voir, peu importe la distance. La panique collective est rare de nos jours, on parle plutôt d'attaque de panique individuelle.

Nous vivons dans une autre ère, dans une ère de la société mobile où le message électronique peut jouer un rôle décisif dans la chute d'un président ou le mouvement de tout un pays : par exemple le Printemps arabe de 2011 ¹¹. Le message électronique a introduit quelque chose de nouveau où la barrière psychologique de la peur est franchie.

À ma connaissance, Freud a été amené deux fois à s'exprimer sur la guerre. La première fois, c'était en octobre 1920 ¹², où il intervint au titre d'expert. Le lieutenant Kauders était accusé de simulation et il risquait la peine de mort. La conclusion que Freud tire de ce débat reste encore aujourd'hui une orientation-clé sur ce terrain toujours glissant de la « névrose de guerre ». Freud renverse le problème classique : « non-malade = simulateur », il dit : « Tous les névrosés sont des simulateurs, ils simulent sans le savoir et c'est leur maladie ¹³. » Mais, au-delà de la portée clinique, une question éthique était en jeu, le devoir du médecin de se mettre du côté du malade et non au service de l'État et de ses visées guerrières.

Un congrès eut lieu en 1918 à Budapest. Des militaires, des représentants des gouvernements hongrois, autrichien, allemand et des médecins militaires de haut rang étaient présents. Freud ¹⁴, Ferenczi, Abraham entre autres interviendront sur la question de la névrose de guerre. L'idée était d'ouvrir, après ce congrès, des services psychanalytiques dans les hôpitaux militaires, mais le mouvement analytique n'a pas pu aller jusqu'au bout, pour deux raisons, principalement : la disparition d'une grande partie des symptômes causés par la guerre lorsque la paix est revenue et l'intérêt des États pour la névrose de guerre ne trouvant aucun gain économique. Soulignons que ce n'est plus le cas aujourd'hui depuis le changement radical qui se produira avec la guerre du Viêtnam.

En 1921, Freud propose une base essentielle pour la construction de ce que Lacan, quelques années après, appellera le discours analytique ; il dit : « La psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale ¹⁵. » Lacan le traduira plus tard en ces termes : « Le

collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel ¹⁶. » Cela veut dire que, pour Freud, parler du social, du politique n'est pas parler d'un terrain annexe ou d'un lieu partagé, mais du cœur de la psychanalyse, et de l'inconscient. L'enjeu de Freud était à ce moment-là de dépasser les modalités morbides des foules artificielles.

La deuxième fois où Freud prend position sur la guerre est dans l'écrit intitulé « Pourquoi la guerre ¹⁷ ? ». Quand on lit ce texte aujourd'hui on se rend compte de l'importance de la théorie des quatre discours de Lacan, concernant la place de la psychanalyse face au réel. Je ne peux pas m'arrêter sur le contenu de cet écrit de Freud. Lacan dans son séminaire *Les non-dupes errent* dira de Freud qu'il était « dupe du réel » ; pour Freud le réel est de l'ordre de l'occulte ¹⁸, de l'impossible.

Le discours du capitaliste met à l'épreuve la demande et le sujet supposé savoir. Le piège est de tomber dans un discours d'expert comme Freud l'a été dans les années 1920, un expert devant le discours du maître. Lacan lance un appel à la prudence concernant toute prise de position sur les avancées de la science qui, entre autres, ont modifié notre rapport à la guerre : « L'occulte ne peut quand même pas seulement se définir par le fait enfin, qu'il soit rejeté par la science. Parce que [...] c'est fou tout ce que ça rejette, la science hein ! [...] à savoir la guerre. Ils sont là, tous les savants, à se creuser la tête : *Warum Krieg* ? Ah ! Ah ! Pourquoi la guerre ? Ils n'arrivent pas à comprendre ça, les pauvres... oui. Ils se mettent à deux pour ça, hein, Freud et Einstein. C'est pas en leur faveur ¹⁹.... » Lacan conclut en posant le principe du discours analytique : ce que Freud a appelé l'occulte est « l'absence de rapport ». La réponse de la psychanalyse à la question « pourquoi la guerre ? » est, selon Lacan, « l'absence de rapport sexuel ».

Lacan et la guerre

Revenons brièvement sur un texte qui n'est pas très souvent repris et qui me semble montrer déjà une position très différente de celle de Freud. Il s'agit de « La psychiatrie anglaise et la guerre ²⁰ ». Ce texte est un récit de voyage d'études en Angleterre de cinq semaines à la fin de 1945. Lacan tente de rendre compte de l'impact de la psychanalyse sur la méthode de la psychiatrie anglaise. C'est un compte-rendu de l'état du malaise dans la civilisation en 1945.

Lacan décrit un monde qui paraît loin, la sortie de l'enfer, alors que l'atmosphère est plutôt à l'utopie. Une conclusion résonne encore aujourd'hui au lendemain de cette guerre : la docilité ²¹ de l'homme moderne comme grand enseignement de la guerre.

Dans ce texte sur la psychiatrie anglaise, il y a un déplacement important ; Lacan montre déjà comment la problématique n'est pas un conflit entre les pulsions ou avec le père mais entre les discours. Un changement d'approche est déjà présent. Dans ce texte, Lacan procède à une véritable analyse de discours, il confronte deux approches très différentes d'un même conflit. Il faut souligner qu'il n'est plus question du collectif ni de l'individuel mais de discours. Même si ce terme n'a pas encore toute l'ampleur qu'il prendra à la fin des années 1960, l'impact du langage sur l'organisation collective est déjà présent.

Lacan montre d'un côté le monde dans lequel vivait la France à ce moment-là, un monde d'« d'irréalité ²² » dit-il, tandis que de l'autre côté de la Manche il y avait « un rapport véridique au réel ²³ ». Cette traversée de la Manche a été comme une traversée du miroir pour Lacan. En effet, il montre comment, dès que le réel de la guerre pointe son nez, deux formes de jouissance se mettent à l'œuvre : un « enchantement délétère » du côté français et un « ressort moral » du côté anglais. La critique de Lacan est sans aucune sorte de vergogne quant à la position des Français pendant l'Occupation, les mots le montrent bien : idéologie foraine, voire délire agonique avec grandeur, parent des radotages de la sénilité, et il finit par conclure que cette position ressemble à des fabulations compensatoires propres à l'enfance. Une présence démesurée d'un imaginaire surdimensionné.

La conclusion de Lacan sur laquelle il ne cessera de revenir dans son travail est que du côté français « ils ne voulaient rien savoir » – nous pouvons ajouter sur le réel –, ce qui est problématique parce que ce silence est une forme de collaboration. C'est la grande difficulté de trouver une position juste face à la misère du monde. Dans *Télévision*, Lacan dit : les « psycho – quels qu'ils soient » qui se coltinent la misère du monde ! Ils ne protestent pas mais « collaborent », et dire que la misère est la faute du « discours capitaliste » est une manière de renforcer. Pendant l'Occupation, cette position de refus de savoir était une manière de collaborer activement au délire paranoïaque sur lequel le nazisme était assis.

Dans le texte sur la psychiatrie anglaise, Lacan est très attentif à l'implication de la psychanalyse sur les effets de la guerre, il critique toute implication de la psychanalyse dans les efforts de guerre, ce qu'il développera ultérieurement sous le nom de discours du maître.

Qu'est-ce qui fait lien social ? Question lacanienne par excellence, il y a un déplacement entre la civilisation qui lutte pour le lien et la guerre qui le défait. Dans son article sur la psychiatrie anglaise, Lacan met justement

au centre la question de l'obéissance. C'est l'obéissance qui soutient le lien social, l'obéissance à un dire qui n'est pas de l'ordre de la parole.

Signalons le changement de position de Lacan par rapport à Freud. Ce dernier croyait à l'importance du *leader*, qui n'est rien d'autre qu'un représentant du père, du père mort de la horde. Lacan a insisté sur ce « rêve de Freud » qui était le meurtre du père comme condition pour fonder un lien social, mais il montre très tôt qu'il y a déjà un au-delà du père. Le point d'organisation des foules, des masses n'est plus l'identification, mais le rejet, *la peur du rejet par les autres*.

Avec la Seconde Guerre mondiale, il y a eu un changement de discours, relevé par Lacan, qu'on peut résumer ainsi : « Je m'affirme être un homme par peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme ²⁴. » C'est la fonction de la hâte qui pousse le sujet à quitter la position du non-savoir pour poser un acte, qui montre un manque à être et qui produit une affirmation.

C'est la logique de l'angoisse, de ce point d'angoisse qui existe dans toute formation collective, l'angoisse propre au groupe : « je suis » devient une urgence par peur d'être rejeté par l'ensemble. Je ne pourrai pas développer les changements radicaux qui se sont produits concernant les névroses de guerre jusqu'à nos jours, je vous renvoie au livre de Didier Fassin et Richard Rechtman qui ont bien montré qu'un empire est né, « l'empire du traumatisme ²⁵ ».

Le discours capitaliste a repris cette question de la guerre sous un angle qu'on sentait déjà venir depuis Freud. L'intervention des psychologues et des psychiatres sur le théâtre de la guerre et des catastrophes est devenue normale à nos yeux, mais il a fallu une transformation radicale. Avant, le traumatisme n'avait pas droit de cité comme à présent. À présent, une personne qui a rencontré le réel de la guerre ou qui a connu un accident peut réclamer une indemnisation, une réparation financière, au titre du trauma psychique. Cela montre bien comment le discours capitaliste chiffre toute rencontre avec le réel et que la question n'est plus d'ordre clinique, mais financière. C'est aussi le cas de la demande d'asile politique. Nous sommes passés d'un régime de vérité, dans lequel la mise en doute des symptômes présentés par le soldat ou la victime de guerre était quasi systématique par l'État, à un autre type de régime de vérité qui rend véridique la souffrance psychique et qui suscite une indemnisation ²⁶. Le faux devient vrai par une astuce du discours capitaliste. Nous sommes passés d'un régime de bio-politique à un régime de bio-légitimité, terme introduit par Didier Fassin.

C'est un point essentiel, parce que le discours du capitaliste introduit dans le discours de la guerre un nouveau langage, qui vient faire suppléance à l'absence d'un discours du guerrier ou du héros d'antan. Nous avons perdu ainsi, comme le soulignait Lacan, le sens du tragique.

Le discours de la science est venu bouleverser l'art de la guerre, la conception du soldat comme esclave. Le soldat n'est plus un esclave, ni un soldat au sens antique parce qu'il n'a plus un savoir-faire, ce savoir-faire lui a été soustrait par le maître ²⁷. Mais le discours du maître moderne trouve son fin mot dans le discours du capitaliste, à travers la curieuse copulation avec la science. En effet, le discours du capitaliste n'est pas un discours à part entière mais une version du discours du maître moderne.

Le changement est radical, le soldat moderne n'a plus un savoir-faire, il est un simple élément parmi d'autres, sa singularité, son savoir singulier n'est plus reconnu par l'Autre, le discours capitaliste s'en moque : il le « rend inutile ²⁸ », dit Lacan. Il y a destitution subjective, il devient simple exécutant.

On parle de corps docile, de dressage. Foucault est peut-être celui qui a montré le mieux ce corps docile de la guerre où finalement le soldat idéal est le robot, c'est une machine de mort. Lacan, dans le séminaire *L'Envers*, parle de « matériel humain ²⁹ », ce qui rejoint l'idée d'un commerce humain ; les sujets sont au service de la machine. La guerre aujourd'hui est au service de l'arme la plus puissante, le corps à corps c'est fini, le réel de la guerre est l'arrivée de l'imprévu par des moyens scientifiques et techniques de plus en plus sophistiqués. Le soldat n'est pas seulement dressé par la machine, mais devient lui-même machine de guerre.

La promesse du discours capitaliste est la réduction de la mort à zéro, le « zéro mort ». Le soldat moderne n'est plus régi par l'idéal phallique mais est remplacé par un idéal de consommation. Au crime se substitue le suicide. Nous assistons à une guerre dématérialisée, une guerre sans trace, comme en Tchétchénie, où le corps disparaît sans laisser de trace.

La nouvelle guerre est menée par Argos ³⁰, le géant à cent yeux de la mythologie grecque, c'est le nom donné au système de gestion des drones employés par l'armée américaine. En effet, le soldat moderne a été vidé de son corps, les pilotes dirigent, à présent, des avions sur des écrans qui vont tuer dans la réalité. Le technocapitalisme ne s'encombre plus avec le prisonnier de guerre, la devise est « tuer plutôt que capturer ». La devise de Foucault n'est plus d'actualité, surveiller ne s'ensuit pas de punir, on surveille pour *éliminer*. Les drones militaires ne sont pas simplement des yeux qui regardent mais des yeux qui peuvent tuer, ils sont des prédateurs.

Mais on sait bien qu'un œil ne peut pas tout voir, il existe un angle mort, un point de capiton, et c'est à ce point que se trouve le réel de ce regard. Si les drones ont le pouvoir de tout voir, de l'autre côté la société réclame un désir réciproque de tout montrer. C'est sur ce point qu'il me semble que Lacan a introduit la question de la pudeur.

La pudeur

La pudeur chez Lacan est en lien avec ce point d'évanouissement du sujet où le sujet disparaît derrière le signifiant. « L'objet a cette fonction précisément, dit Lacan, de signifier ce point où le sujet ne peut se nommer, où la pudeur est la forme royale de ce qui se monnaie dans le symptôme entre honte et dégoût ³¹ ». Dans le séminaire *L'Éthique*, Lacan va marquer un changement essentiel quant à la pudeur et la honte ; la pudeur est essentielle, dit Lacan, « à produire ³² ». La cure produit la pudeur qui sera vérifiée par le dispositif de la passe. Lacan poursuit en disant que « l'omission de cette barrière » de la pudeur aura une incidence directe sur la question de « la conjonction sexuelle » et aussi sur la question de la sexualité féminine ³³. C'est une manière de dire que c'est le non-rapport sexuel qui est au centre. La pudeur est une barrière qui sépare et délimite tout accès direct à l'impossible.

Seule la pudeur fait barrière face au réel indicible. Une autre fonction de la pudeur est d'être la gardienne de la castration et garante de la fonction du phallus dès que le voile est violé. Dans le séminaire *Le Transfert*, l'exemple que donne Lacan est celui d'Alcibiade, sa confession publique, nous dit-il, n'est possible que si on « franchit les bornes de la pudeur ³⁴ ». L'effet de honte est alors secondaire au dévoilement de la pudeur. La pudeur se loge dans un lieu précis et elle a une fonction importante, Lacan parle d'une « pudeur originelle ³⁵ ».

En 1974, Lacan posait une question sur le nœud borroméen : le Bien a-t-il une place dans le nœud ? Il répond par la négative, il dit que si le Vrai et le Beau n'ont pas tenu le coup du nœud, il ne voit pas pourquoi le Bien tiendrait le coup. Mais il ne s'arrête pas là, après ce constat il va ouvrir la voie vers un autre horizon, celui de retrouver le nœud dans l'absence du Vrai, du Beau et du Bien. La seule vertu qui reste dans le nœud est la pudeur. La pudeur est l'effet du *non-rapport sexuel*, elle gouverne le bien-dire. Le bien-dire ne viole pas la pudeur, il produit un choc, mais la préserve. Elle est donc une limite invisible à l'action du nœud.

Lacan va compléter Freud quant à la pudeur, ce dernier n'ayant pu que montrer la face imaginaire, l'impasse visuelle de la pudeur. L'histoire du voile, de l'habillage montre comment l'espèce humaine est la seule qui

cherche à se cacher, à cacher son corps, sa nudité. Pour Freud, la pudeur est une limite nécessaire, une résistance. La pudeur est la mise en place du refoulement dans la langue, c'est-à-dire la mise en place d'un type de jouissance autre que la jouissance phallique. Elle est une sorte de silence nécessaire, de mutisme où le discours sert de coupure effective, c'est un refoulement sans ratage.

Lacan va faire la différence entre la pudeur et la honte. Pour lui, la honte est une vicissitude de la pudeur, c'est la structure de la pudeur qui est essentielle au discours analytique. La pudeur est en lien avec la barre qui vient frapper le signifié pour produire la division du sujet, entre le signifiant et le signifié. La signification phallique, quand elle frappe, fait apparaître d'un côté l'être du sujet et de l'autre côté l'irréalité de l'avoir.

Le voile de la pudeur est constitutif du sujet, le sujet n'est jamais un, il est toujours divisé. Chaque fois que le sujet est en position d'objet, apparaît la pudeur, ce qui est différent de la honte. La pudeur veille sur le point d'horreur face à l'inexistence du rapport sexuel. L'inexistence du rapport sexuel est en lien avec l'horreur du savoir, parce qu'il n'y a pas d'inscription qui permette le rapport à l'autre sexe, au centre il n'y a qu'un vide.

La pudeur, chez Lacan, est l'équivalent du rêve chez Freud. Le discours capitaliste se sert de l'astuce du voyeur, de l'exhibitionniste et du sadique qui consiste à violer le point de la pudeur. Entre ces trois figures que l'on trouve omniprésentes dans nos sociétés, les questions de l'amour sont laissées de côté, parler de l'amour c'est parler de la pudeur. Il n'y a pas de place non plus pour le savoir, pour l'amour du savoir, mais plutôt pour une jouissance. Pour qu'il y ait désir de savoir il faut qu'un voile vienne couvrir quelque chose pour faire surgir un manque dans le savoir.

Le discours du capitaliste a trouvé la manière de coincer le sujet dans une volonté de donner à voir qui l'empêche de savoir. Le voyeur nous distrait du savoir, il fait chuter le savoir. Nous sommes soumis à l'image, il n'y a plus d'intérêt pour le savoir mais pour le voir, ce qui est une manière de déconnecter le sujet de son inconscient. Il me semble que l'insistance de Lacan sur la définition de l'inconscient comme un savoir individuel va dans ce sens.

La violation de la pudeur laisse le sujet nu, sans recours possible. Freud avait trouvé le terme intraduisible d'*Hilflosigkeit*. Le sujet est mis en position de débilité, dans une fragilité mentale, entre deux discours qui produisent l'effet de colère et d'indignation.

Une fraternité s'établit entre la science et la technologie pour violer la pudeur. Le discours capitaliste possède le « secret du savoir » sur le sexe.

L'astuce du discours capitaliste est donnée à voir à la place du savoir, le spectacle de la mort. Au cœur de notre malaise dans la civilisation existe ce que Freud a appelé le masochisme primordial, une violence fondamentale qui oscille entre l'autodestruction et l'hétérodestruction. Cette violence est constamment remaniée par les discours en tant que structure du lien social.

La politique, le droit n'éliminent pas la violence, ils la mettent en suspens, ils cherchent une dérivation mais elle est insoluble. Ce que Freud appelait la pulsion de mort est une force constante et insoluble. Bien qu'il la présente sous la forme d'un mythe, Lacan a retenu la part qui advient au réel. L'espèce humaine est régie par cette force constante qu'est la pulsion de mort. Tout n'est pas langage, le discours analytique est un discours sans parole, ce qui est un signe de la pudeur, seule vertu propre au discours analytique.

Dans sa théorie des discours, Lacan insiste sur la dépendance de tous les discours au discours du maître et notamment au rapport entre les corps. Mais dès qu'on entre dans le discours analytique « il n'est pas question de corps ³⁶ » : les entretiens préliminaires sont là justement pour défaire ce corps à corps et introduire le sujet dans un autre type de lien social où ce qui le fonde est le dire. « Le dire c'est le discours ³⁷ », la réalité découle du dire.

Mots-clés : guerre, pudeur, discours, capitalisme.

* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Faire lien social dans le capitalisme contemporain ? », à Paris le 19 mars 2015.

1. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, 10 janvier 1962.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 157.
3. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, 15 avril 1975.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 2005, séance du 11 décembre 1957.
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 242.
6. ↑ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1976, p. 101.
7. ↑ Centre de soins Primo Levi à Paris, www.primolevi.org

8. ↑ M. Bousseyroux, *Lacan le Borroméen, Creuser le nœud*, Toulouse, Érès, 2014, p. 72.
9. ↑ S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 13-14.
10. ↑ *Ibid.*, p. 24.
11. ↑ F. Encel, *Géopolitique du Printemps arabe*, Paris, PUF, 2014.
12. ↑ K. R. Eissler, *Freud sur le front des névroses de guerre*, Paris, PUF, 1979.
13. ↑ *Ibid.*, p. 44.
14. ↑ S. Freud, *Résultat, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984, p. 243-244.
15. ↑ S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse, op. cit.*, p. 123.
16. ↑ J. Lacan, « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée, un nouveau sophisme », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
17. ↑ S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985.
18. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 11 décembre 1973.
19. ↑ *Ibid.*, séance du 20 novembre 1973.
20. ↑ J. Lacan, « La psychiatrie anglaise et la guerre », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
21. ↑ *Ibid.*, p. 120.
22. ↑ *Ibid.*, p. 101.
23. ↑ *Ibid.*
24. ↑ J. Lacan, « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée... », art. cit., p. 213.
25. ↑ D. Fassin et R. Rechtman, *L’Empire du traumatisme, Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.
26. ↑ Sur ce point voir M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », cours au Collège de France 1976, Paris, Seuil, 1997.
27. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L’Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 21.
28. ↑ *Ibid.*, p. 34.
29. ↑ *Ibid.*, p. 35.
30. ↑ ARGOS (*Advanced Research and Global Observation Satellite*) est un satellite développé par le département de la Défense américain et lancé en 1999. L’objectif de sa mission est de mettre au point des instruments et des équipements destinés à voler sur des satellites d’observation de la Terre et des observatoires spatiaux ainsi que de mener des études sur l’environnement spatial.
31. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Éditions de la Martinière, 2013, p. 488.
32. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L’Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 345.
33. ↑ *Ibid.*
34. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 194.
35. ↑ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, 19 mai 1965.
36. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 228.
37. ↑ *Ibid.*, p. 230.

LA PASSE

Nadine Cordova-Naitali

Autour de ce que la passe peut enseigner sur les « effets » d'une analyse *

Je ne peux pas débiter cet après-midi sans convoquer les événements de la semaine dernière qui ont rencontré le réel. Le réel, que chacun aborde comme il peut... parce que ce qui a frappé le pays réveille en chacun au-delà de l'aspect collectif, politique, voire religieux, ce qui le vise dans son intimité : l'horreur, sa propre horreur de savoir qui peut se nouer à ce qui s'est passé, à son passé. Il y a quelque temps, je repensais à ce qui avait surgi dans la dernière ligne droite de mon analyse, ce quelque chose de mon histoire, ma petite histoire qui rencontrait la grande histoire des années 1960 en France. Ce moment fracassant a été au cœur même de ce qui a fait surprise dans ma cure, et qui en a annoncé le terme. Je portais en moi une vérité qui m'était étrangère, et qui appartenait aussi à l'Histoire avec un grand H. Ce qui me rongeaient, et qui m'était insupportable, je ne le savais pas, et je le savais car je le portais dans mon symptôme. L'analyse fait toucher du doigt son propre ennemi/haine-mi, et ses effets ravageants.

La surprise, c'est quand c'est sorti de ma bouche, quand ça m'a traversée, c'est quand cette rencontre du singulier et de l'histoire s'est manifestée dans une qualité de signifiant que je ne connaissais pas. Serait-ce cela la *motérialité* ? Témoignerait-elle de ce qui nous pousse chez l'analyste, le danger d'un signifiant, quelque chose qui pourrait avoir des conséquences ? Cela rejoindrait ce que Lacan écrit dans la « Proposition du 9 octobre 1967 » : « Faire interdiction de ce qui s'impose de notre être, c'est nous offrir à un retour de destinée qui est malédiction. » Il ajoutera ce qu'il appellera le « verdict lacanien » : « Ce qui est refusé dans le symbolique, [...] reparait dans le réel. »

L'analyse a été pour moi la rencontre avec quelque chose de ça. Ce ça qui grippe dans la chaîne, dans le déroulé de la parole, et qui se déchaîne plus ou moins sournoisement dans notre vie. Le symptôme d'entrée enveloppé de linges contenait à la fin ce presque rien, lourd, qui fait la différence absolue.

*

J'ai choisi cet après-midi d'écrire un court texte, un peu au fil de la plume comme un tremplin pour prendre le temps de dialoguer avec vous, parce que vos questions, vos remarques permettent aussi de donner une direction à ce que Lacan appelait « témoigner » pour celui qui est nommé AE. Lacan emploie le terme de *témoigner* dans deux de nos textes fondateurs qui concernent la passe. D'abord dès sa « Proposition », je le cite : « L'AE, ou analyste de l'École, auquel on impute d'être de ceux qui peuvent témoigner des problèmes cruciaux aux points vifs où ils en sont pour l'analyse [...]. » Puis il l'évoque tardivement le 23 octobre 1980 dans *La Lettre de la Cause freudienne* : « La passe produira l'AE nouveau – toujours nouveau de l'être pour le temps de témoigner dans l'École, soit trois ans. »

Vous savez sûrement qu'il y a dans le terme de *témoigner* l'idée de la preuve, de ce qui sert de preuve. Et *témoigner*, Lacan l'a aussi utilisé dans le *Séminaire III* quand il parle des psychoses. *Testis*, trouve-t-on à l'origine de *témoigner* : « Lorsqu'on témoigne, on témoigne sur ses couilles », dit Lacan, c'est-à-dire sur du corps. *Témoigner*, c'est être témoin d'un réel, de ce qui ne s'interprète pas, de ce qui s'éprouve, dont on peut juste dire : ça s'est passé. Je me disais avant de faire la passe qu'il fallait un certain courage pour parler de sa cure avec pudeur. Comment parler de ce qui ne peut se dire, mais aussi de ce qui est obscène dans la jouissance ? Parce que c'est de cette rencontre avec l'impudeur de la jouissance qui fait bouchon de sens que surgit l'insensé.

Revenons au titre, et je vous remercie de l'avoir énoncé en ces termes car cela m'a mise au travail et m'a permis de penser encore autrement cette expérience. Je le rappelle : « Autour de ce que la passe peut enseigner sur les "effets" d'une analyse ».

Cette formulation, je l'ai d'abord saisie comme l'après-coup de l'expérience de la passe : en d'autres termes, par rapport aux « effets » d'une analyse vérifiée par la procédure de la passe qui conduit ou non à une nomination. Il peut y avoir eu une analyse avec « ses effets », mais quelque chose peut ne pas passer *du psychanalyste*. L'École enseigne donc à partir des expériences de passes entendues sur « les effets » d'une analyse.

J'y ai aussi entendu les « effets » de *la passe*, c'est-à-dire du signifiant lui-même, et de façon plus large du dispositif, sur la psychanalyse en cours. Cela voudrait dire que la passe, l'offre faite par l'École, enseigne l'analysant, et pourrait avoir des effets sur la cure elle-même ; voire pourrait créer la demande de passe. Cela convoque la direction de la cure, le désir de l'analyste, son lien à l'École, et bien sûr l'analysant. Ce dernier peut être

travaillé dans sa cure par les « effets » que devrait produire son analyse, par ce qu'il imagine de la passe, ce qui veut dire qu'il est déjà sensibilisé à la question de l'École.

Enfin, la passe enseigne le passant, les passeurs, les membres du cartel sur « les effets » d'une analyse dans la passe en cours, celle-ci se nouant au cadre du dispositif. Dans ce moment du témoignage, il existe un battement entre l'expérience d'un sujet, l'École *via* les passeurs et un élément impossible à prévoir : la contingence des rencontres. C'est quelque chose qui a été assez fort lors de mon témoignage, j'y ai senti l'importance et la fragilité de ce qui se passait, la présence du dispositif : quelque chose s'éloignait de mon analyse, passait à l'École, et il y avait un « je ne sais pas ». Il y a un risque à s'offrir à la passe. Je dis un risque, mais en même temps le sujet le souhaite, il fait le choix de soumettre son expérience, de s'engager d'une certaine façon dans l'École, car le passant peut vouloir cette garantie, même si elle n'est pas-toute, il l'a expérimentée. L'École offre le dispositif, et lui offre son expérience.

Car je continue de penser que faire la passe, c'est témoigner des « effets » d'une analyse. Mais, plus largement encore, montrer l'efficace d'une direction et d'un désir qui concernent aussi bien l'analysant que l'analysé. La formule « le désir du psychanalyste » laisse entendre que le psychanalyste a du désir, mais aussi que c'est *du psychanalyste* qui est désiré. Si Lacan précise qu'il se garde de l'imposer à tous, c'est parce qu'il n'y a pas de tous à l'occasion ; c'est que c'est un choix, je crois, noué au symptôme de l'épars désassorti qui décide de se présenter à la passe, qui cherche à clore son expérience pour passer à autre chose, qui trouve une solution pour loger quelque chose de son symptôme. Cet épars a rencontré de façon coupante quelque chose du rebut, non pas du côté de la plainte, pas même du côté du dégoût qui choit, mais du côté de l'horreur en soi. Et passé l'horreur, ce sont les effets inédits qui annoncent qu'a bien eu lieu un événement. La passe est un effet de l'analyse, serait-elle un effet de la structure du langage qui rencontre le réel ?

Il me semble que votre titre met en valeur ces trois aspects qui se tissent de façon subtile. Et je crois que c'est ce nouage qui nous intéresse, entre l'expérience singulière d'un analysant et l'École comme « organisme où doit s'accomplir un travail ¹ » pour la psychanalyse, avec des uns qui travaillent chacun à sa mesure et avec son symptôme pour que se maintienne *du psychanalyste* et que ça puisse un peu s'élaborer et produire aussi des effets dans le monde. J'ajouterai que j'ai été surprise dans votre intitulé de ce « effets » entre guillemets comme s'il y avait là une question, une

incertitude. Y a-t-il des effets, quels en sont la nature, de quoi s'agit-il ? Ce serait à discuter.

*

Quelques mots à présent de cette articulation que je viens de décliner à partir de mon expérience. Quand j'ai commencé à lire et à entendre parler de la passe pendant mon analyse, je restais plutôt fixée sur *moi*, toute à ma cure, même si mon engagement dans l'École se faisait progressivement.

Je commencerai avec « les effets » de la passe pendant l'analyse. Parce que, au niveau du temps logique, c'est comme ça que ça s'est joué pour moi. À partir du moment où j'ai rencontré l'École des Forums, et le signifiant *passé*, ce dernier a été durant l'analyse une sorte d'énigme avec ses effets agalmatiques, comme s'il contenait un mystère, une vérité concernant l'analyse. Le signifiant *passé*, avec ses équivoques, a été un symptôme, voire une obsession, comme l'a été le signifiant psychanalyste. Ce dernier était un idéal social, un signifiant de garantie. Le signifiant *passé* s'est attaché tout simplement à celui de *psychanalyste*. Ils localisaient l'un et l'autre à la fois une sorte de fascination dont je prendrai conscience bien plus tard ; ils prenaient en compte la question du corps, et quelque chose résonnait dans mon symptôme. Il fallait que ces signifiants déconsistent, eux aussi.

C'est dans ce contexte que j'ai fait une première demande de passe, il me semblait que je vivais un moment clef dans ma cure. Je dirai aujourd'hui que cette demande était juste dans son fond, mais j'étais dans « l'œil du cyclone », comme on me l'avait renvoyé. Ce fut un *acting out* nécessaire, et bénéfique, qui a créé une coupure ; et quelque chose a chuté par rapport au signifiant *passé*. Je demandais une garantie quant à ma cure, et surtout j'avais peur, cette précipitation n'était qu'une autre version de mes fuites successives, c'est moi qui voulais une coupure, je suis allée la chercher. Le message de refus qui m'a été renvoyé : « Ce n'est pas une demande de passe » m'a réveillée et a relancé mon analyse. Je me suis dit que quelque chose dans l'affect d'enthousiasme était pour moi trompeur, il fallait s'en méfier. La question de l'École, de mon engagement s'est posée autrement, je lâchais progressivement l'absolu de la passe.

Ce qui est important à souligner ici c'est bien les « effets » de la passe dans ma cure. Je voulais aller à la rencontre de cette expérience, peut-être pour bien faire. Il y avait quelque chose où je me trompais, fixée, aveuglée. Il s'agissait en fait de mon positionnement subjectif qui affectait l'ensemble de mes choix, celui-là compris. Ce *non* qui s'affirmait là m'a rappelée à

l'ordre... On ne joue pas avec le réel. Je nuancerai toutefois cette lecture, car la passe restera toujours en filigrane. N'était-ce pas une façon déjà de penser la fin, une certaine fin ? Même si la passe n'est pas forcément la fin d'une analyse, elle en est l'annonce.

*

À la suite des diverses interprétations que j'ai pu mettre au travail après ce « non », qui visait mon analyse, et donc le transfert, quelque chose commençait à tomber du côté du sujet supposé savoir, il y avait un insupportable ; j'en cherchais un ailleurs, à l'École, et sûrement auprès de l'analyste qui recevait alors ma demande de passe. Ce qui n'était pas sans lien avec mon analyste. Dans ce moment se jouait une répétition plus masquée que les autres fois. Je cherchais une garantie, à tout prix... la peur, la terreur de rencontrer l'Autre manquant.

Chemin faisant, il a fallu encore du temps, des tours et plusieurs années. C'est quand j'ai franchi le passage inattendu, dans un espace-temps ramassé, que j'ai éprouvé ce qu'était la coupure, cette fois-ci radicale et qui ne ressemblait à aucune autre. Ça a été comme une sorte de découpe dans mon analyse, ça y laissait et un trou et un trop qui s'en détachaient. Le surgissement d'un signifiant qui a fait surprise a eu pour effet l'arrêt de la signification, la rencontre d'une butée. À partir de ce moment, quelque chose n'a plus été comme avant, la quête du sens était terminée. Ça s'est simplifié. On ne le sait que quand on le traverse, mais il y a encore un reste, celui de quitter l'objet qui est « son analyste ».

J'ai fini mon analyse avant de me présenter à la passe. J'ai laissé le temps œuvrer. Je me disais que c'était possible de lâcher l'idée de m'y présenter. Puis ça a insisté, sans précipitation, un lapsus « calami ² » a fait le reste. C'était le temps. Une passe en deux temps.

Je voudrais enfin m'arrêter sur ce que la passe enseigne sur « les effets » d'une analyse dans le passage même du témoignage de passe. Ce témoignage, c'est essayer de dire ce qui a mené à ce tournant radical, ou plus exactement comment ça s'est articulé, parce que ça ne se calcule pas. Il y faut l'après-coup. Lors du témoignage avec le premier passeur, malgré ma mémoire défaillante, j'ai été étonnée de m'entendre dérouler une longue analyse, ponctuée de points d'articulation précis, de temps logiques identifiés. Le livre s'est ouvert, puis s'est refermé. Il n'y avait plus rien à dire, à écrire. C'était fini. Mon analyse se terminait là.

Et pourtant, il fallait recommencer avec le second passeur, cela allait me demander un effort supplémentaire. Peut-être, la peur que ça se termine,

cette fois-ci pour de bon. Dans ce second témoignage, je ne sais plus... si ce n'est un reste plus désagréable. De l'affect... Deux styles d'écoute, deux façons pour le passant de dire. Je fais aujourd'hui l'hypothèse de la nécessité de deux passeurs car ce « deux » réactualise la question de la division. Et c'est à partir de deux témoignages de passeurs que quelque chose passera ou pas. Comment ? Ce que j'ai identifié comme passe dans mon analyse n'est peut-être pas ce qui a fait que s'est passé...

La passe, dans son dispositif, peut donc nous enseigner sur « les effets » d'une analyse. Il est important que les cartels de la passe essaient d'enseigner à l'École ce qui peut produire l'AE, quels effets sont passés dans ce nouage « passant-passeur-cartel ».

Pour conclure, j'insisterai sur le fait que la passe proposée par Lacan s'appuie sur l'expérience. Les témoignages singuliers accueillis par l'École ont pour effets de nous mettre au travail. Si Lacan insiste tant dès son « Acte de fondation » sur le tarissement du travail, c'est qu'il en va de la survie de la psychanalyse, car « il y a du refoulé. Toujours. C'est irréductible » écrit-il dans la lettre déjà citée. D'ailleurs, je sens bien le poids du refoulement qui m'éloigne de l'expérience, et pourtant il y a la texture de ce moment de passage qui ne s'oublie pas et dont les effets demeurent. À ce titre, je me suis demandé comment *du psychanalyste* pouvait opérer dans les cures que nous menons. J'espère que ces quelques lignes ont pu enseigner quelque chose des « effets d'une analyse ».

Mots-clés : passe, effets, témoigner.

*↑ Texte extrait d'une intervention à Marseille, Pôle Aix-Marseille-Corse, le 17 janvier 2015.

1.↑ J. Lacan, « Acte de fondation » (21 juin 1964), dans *Annuaire EPFL-France 2013*, p. 93.

2.↑ « Mon ordi est en *passé* ».

LECTURE

Adèle Jacquet-Lagrèze

L'ensemble vide, ou l'identité du sujet déjeté *

À propos de la leçon du 17 janvier 1962

du séminaire *L'identification*, de Jacques Lacan

Tout d'abord, ce préambule, écrit avec tout le brouillard qui précède l'écriture... Ce quadrant de Peirce si lumineux soit-il dans ce qu'il apporte de nouveau par rapport à la logique classique ne me disait rien de la raison pour laquelle Lacan s'était donné tant de mal à en expliquer les trouvailles. Relisant le chapitre, il y avait bien sûr cette question de la négation, qui dans la langue française a la particularité de se composer de plusieurs éléments et qui fait apparaître des questions sur une certaine subjectivité qui affleure dans un énoncé apparemment objectif. La question de l'absence et de la présence est ainsi connexe à ce joint entre identité et négation, puisque, une fois la chose disparue, quels sont mes points d'appui pour identifier une réapparition de la chose ? Quels traits me permettent un tel jugement ? Et que faire du sujet qui participe de ce jugement ?

L'identification, titre du séminaire d'où est tirée cette leçon du 17 janvier 1962, pose donc la question de l'identité, mais également du sujet qui s'en assure de manière erronée. Ce sont donc deux vastes champs qui s'ouvrent ici pouvant s'appuyer sur cet outil de la logique formelle : celui du trait unaire dans lequel on cherche à saisir la trace du sujet d'une part, et celui de l'absence de la chose et des catégories du manque qui en découlent : privation, frustration et castration, d'autre part.

Introduction

Ce séminaire s'inscrit dans un contexte historique et culturel ¹ et met en question l'identification, « identification de signifiants ² » qui nourrit la clinique psychanalytique. Lacan en critique d'ailleurs le détournement idéologique dans l'institution psychanalytique internationale comme signe d'une cure qui serait aboutie lorsque l'identification « au moi fort de l'analyste » aurait été atteinte par le moi débile venu adresser sa demande !

Lacan précise qu'il va s'atteler à une forme d'identification qui se distancie de l'identification imaginaire qu'il a développée avec le stade du miroir. Quelles questions surgissent alors ?

D'abord, la question du sujet, de sa définition et de son autonomie au regard de l'inconscient qui divise celui-ci. Lacan nous rappelle ainsi que dans la formule *je pense, donc je suis* « il est bien clair que ce *je* reste à l'état problématique ³ ». Si Freud a utilisé le mot *Ich*, dans sa deuxième topique, traduit par « moi », ce signifiant est également pronom sujet dans la langue allemande. Ainsi, une certaine confusion sur l'autonomie de ce sujet implique la question de sa topologie : d'où ça parle, ça pense ? Lacan cherche à mieux définir la notion de sujet à partir du texte de Freud en repartant de l'acte d'énonciation de Descartes qui interroge la réalité de ce sujet. Avec sa méthode du doute pour asseoir son rapport au savoir, Descartes fait le pas de questionner l'existence de ce sujet qui cherche à concevoir ses connaissances. S'il délègue la garantie de la vérité à Dieu, il a néanmoins ouvert le champ de l'articulation entre la vérité qui implique un sujet qui parle, qui distingue les choses, et la réalité, conjuguant ainsi la question de l'être et celle du sujet.

« Disons-le parce que même Maurice Merleau-Ponty ne semble pas franchir ce pas : pourquoi ne pas entériner le fait que la théorie de la perception n'intéresse plus la structure de la réalité à quoi la science nous a fait accéder en physique ? Rien de plus contestable, tant dans l'histoire de la science que dans son produit fini, que ce motif dont il se prend à autoriser sa recherche qu'issue de la perception, la construction scientifique y devrait toujours revenir. Bien plutôt tout nous montre-t-il que c'est en refusant les intuitions perçues du pondéral et de l'impetus ⁴ que la dynamique galiléenne a annexé les cieux à la terre, mais au prix d'y introduire ce que nous touchons aujourd'hui dans l'expérience du cosmonaute : un corps qui peut s'ouvrir et se fermer sans peser en rien ni sur rien ⁵. »

Ainsi, Lacan reproche aux sciences ainsi qu'à la phénoménologie de méconnaître l'incidence purement subjective en jeu dans leur formalisation, malgré la tentative d'objectivation de la perception. Il repart donc de cette question de l'identité du sujet, à partir du trait qui permet de distinguer quelque chose de l'ordre d'un événement nouveau et en même temps de repérer quelque chose de l'ordre d'une répétition qui nécessite cette coupure ⁶. Il repère les limites de la logique classique jusqu'à Kant et pense que la théorie des ensembles de la logique formelle aurait épargné à Descartes le recours à Dieu par le fait que le sens est entièrement ordonné par la logique de celui qui en crée l'écriture. La notion elle-même de sujet est avec le quadrant de Peirce suspendue à une puissance épistémique plus

qu'à une existence. C'est pourquoi Lacan cherche non l'origine du sujet – ce qui supposerait un sujet historique, biologique –, mais sa position, ce qui le constitue dans son efficace notamment clinique ; soit qui déterminerait une certaine répétition à l'œuvre dans la vie concrète de l'individu, faisant signe d'une singularité difficile à attraper mais qui constitue un des enjeux de la psychanalyse.

Passer par la logique formelle, c'est tenter d'utiliser des outils idéalement épurés des équivoques du langage pour distinguer ces éléments. C'est aussi tenter de penser l'articulation entre le collectif et l'individuel, le particulier et l'universel, le corps et l'esprit pour reprendre les termes qui occupent une part de la philosophie... *Idéalement*, car elle ne peut échapper à l'interprétation de celui qui en crée l'écriture. Ainsi Lacan revient-il sur ce joint intime entre langage et écriture.

Il va s'appuyer sur le cas particulier de la négation. Est-ce un jugement d'existence par rapport à l'affirmation d'une absence – quelque chose existant comme représentation qui peut être ou non retrouvé dans la perception ? Est-elle trace d'un refoulement ? Ces questions ne sont pas sans renvoyer au texte de Freud « Die Verneinung », faisant de la *Bejahung* un jugement d'existence qui précède le jugement d'attribution.

De la logique des catégories à celle d'une lecture des ensembles par le quadrant de Peirce, un pas est franchi et un déplacement est opéré de l'objet au sujet. C'est dire que le focus s'est déplacé de « chercher à déterminer les attributs se rapportant à un sujet » au rapport du sujet face à ses objets, introduisant « les droits du rien ». L'ensemble vide a en effet permis d'opérer de nouvelles combinaisons qui rompent avec une logique binaire.

Position du sujet au regard de la parole

Lacan, reprenant le deuxième type d'identification rencontré dans le chapitre VII de *Psychologie des masses et analyse du moi* de Freud, comme « identification, régressive, au trait unaire de l'Autre ⁷ », cherche à définir ce qu'est le *Un* et rappelle le passage, dans l'écriture, des idéogrammes à l'usage phonétique de la lettre. On passe de l'idéogramme ciel, par exemple, à l'usage de celui-ci pour désigner la syllabe *ciel* pouvant apparaître dans un mot comme « partiel ». Ce passage à la phonétisation est une tentative de symbolisation du langage lui-même qui donne un autre statut au trait : « En d'autres termes, ce que représente l'avènement de l'écriture est ceci : que quelque chose qui est déjà écriture, étant nommé, vient à pouvoir servir à supporter ce fameux son [...]. La caractéristique du nom propre est toujours plus ou moins liée à ce trait de sa liaison, non pas au son, mais

à l'écriture⁸. » Ainsi, avec ce trajet de l'écrit à l'oral avec retour à l'écrit, on obtient une nouvelle forme de trace qui permet de distinguer autrement les choses et apporte notamment la possibilité de donner un nom propre, inscrivait quelque chose d'une pure singularité (cf. Frege) qui peut se repérer dans la répétition du trait unaire.

« Mais s'il apparaît à ce niveau que justement, le nom propre, en tant qu'il spécifie comme tel l'enracinement du sujet, est plus spécialement lié qu'un autre, non pas à la phonétisation comme telle, à la structure du langage, mais à ce qui déjà dans le langage est prêt, si l'on peut dire, à recevoir cette information du trait [...], est-ce que ceci n'est pas fait pour nous faire nous interroger sur ce qu'il en est en ce point radical, archaïque, qu'il nous faut de toute nécessité supposer à l'origine de l'inconscient, c'est-à-dire de ce quelque chose par quoi, en tant que le sujet parle, il ne peut faire que de s'avancer toujours plus avant dans la chaîne, dans le déroulement des énoncés, mais que, se dirigeant vers les énoncés, de ce fait même, dans l'énonciation il élide quelque chose qui est à proprement parler ce qu'il ne peut savoir, à savoir : le nom de ce qu'il est en tant que sujet de l'énonciation⁹. »

Ainsi, Lacan reprend sa thèse qu'il développa dans le graphe du désir, qui est le fait que le sujet, quand il parle, « se nomme sans le savoir¹⁰ », du fait de son implication particulière dans la chaîne de ses énoncés. Qu'au-delà de toute demande énoncée, l'énonciation véhicule un certain rapport du sujet aux signifiants impliquant son désir, soit son rapport singulier à ce qui manque au lieu de l'Autre.

Parallèlement, Lacan rapporte de manière ramassée le rapport des trois instances de la première topique, conscient-inconscient-préconscient, et leur mode d'utilisation des signifiants avec l'identité de pensée nécessaire pour progresser dans l'appréhension de la réalité. « Le monde donc, ce monde dont la fonction de réalité est liée à la fonction perceptive, est tout de même ce autour de quoi nous ne progressons dans notre savoir que par la voie de l'identité des pensées¹¹. »

Reprenant le *cogito* de Descartes, Lacan déduit de la mise en série du « je pense » qui cherche à cerner « je suis » un impossible. Ce « je pense » constitue en quelque sorte le trait unaire du « je suis », du sujet qui se nomme. « C'est-à-dire que c'est en tant que ce "Je pense" impossible passe à quelque chose qui est de l'ordre du préconscient, qu'il implique comme signifié... et non pas comme conséquence, comme détermination ontologique... qu'il implique comme signifié que ce "Je pense" renvoie à un "... je suis" qui désormais n'est plus que le "X" de ce sujet que nous cherchons, à savoir de ce qu'il y a au départ pour que puisse se produire l'identification de ce "Je pense"¹². »

Il aboutit à une écriture mathématique du sujet comme $\sqrt{-1}$, écriture du nombre imaginaire.

$$\ll \frac{S \text{ (signifiant)}}{s \text{ (signifié)}} = s \text{ (l'énoncé)}, \text{ avec } S = -1, \text{ on a } s = \sqrt{-1}$$

C'est ce qui manque au sujet pour se penser épuisé par son cogito, à savoir ce qu'il est d'impensable¹³. »

Ainsi, la progression pour cerner le sujet n'est pas sans nous amener sur des chemins qui vont à l'encontre d'une ontologie du sujet, comme développée par les philosophes contemporains de Lacan.

« Je veux dire qu'à se rappeler la démarche cartésienne elle-même, on ne peut oublier ce à quoi cette démarche mène son auteur.

Le voilà parti d'un bon pas vers la vérité. Plus encore, cette vérité n'est nullement, chez lui comme chez nous, mise en la parenthèse d'une dimension qui la distingue de la réalité. Cette vérité sur quoi Descartes s'avance de son pas conquérant, c'est bien de celle de la chose qu'il s'agit.

Et ceci nous mène à quoi ? À vider le monde jusqu'à n'en plus laisser que ce vide qui s'appelle "l'étendue"¹⁴. »

Lacan indique que la théorie des ensembles aurait permis à Descartes de faire l'économie de l'appel à Dieu pour garantir la vérité, remarquant que les mathématiciens qui ont inventé de nouveaux outils, tel Cantor son *transfini*, ne l'ont pas fait sans en payer le prix : celui d'affronter « non le vide de l'étendue mais celui du vide de l'Autre¹⁵ ».

De même que Freud revient sur son *Totem et tabou* pour poser la question de la transmission du caractère d'exception du père en reconnaissant sa construction *via* le poète créant le héros, Lacan va ici poser la question non de l'origine du sujet – peut-être parce que l'origine suppose toujours un mythe quand on cherche à la dire – mais de sa position. Pour définir celle-ci, Lacan cherche à préciser ce moment particulier où la parole s'insère dans une structure de langage, c'est-à-dire où elle prend son efficace¹⁶.

Reprenant l'articulation du sujet tel qu'il se construit dans son graphe, d'un « étant ayant été », Lacan insiste sur le fait que le sujet ne se saisit qu'à opérer « un profond retournement », opération délicate qui suppose non pas de déduire son être, du fait de penser (référence au *cogito*), mais de saisir après coup les effets d'avoir été, à l'attraper dans les formations de l'inconscient par le travail d'analyse – c'est comme ça que je comprends d'ailleurs que l'identification est un concept propre aux effets d'un travail dans l'analyse du fait qu'elle consiste à tenter de pointer « un étant, ayant été ». Car, au moment de penser, le sujet n'y est pas. « Il suffit en effet que le jeu se réitère pour constituer ce je qui, de le répéter, dit ce je qui s'y fait. Mais ce

je ne sait pas qu'il le dit, rejeté qu'il est comme en arrière, par le geste, dans l'être que le jet substitue à l'objet qu'il rejette. Ainsi je qui dis ne peut être qu'inconscient de ce que je fais, quand je ne sais pas ce que faisant je dis ¹⁷. »

Cela ouvre la question de ce qui fonde l'affirmation et la négation. Car cette nécessité du retournement suppose-t-elle l'existence de quelque chose qui « a été ôté » ? Reprenant Bergson, qui voit dans « l'objet n'existant pas » la nécessité de l'idée de l'objet existant « avec en plus la représentation de cette exclusion de l'objet de la réalité actuelle ¹⁸ », Lacan va réfléchir à l'usage de la négation et de ses effets.

Traces du sujet dans la parole. Cas particulier de la négation

Reprenant les remarques de Damourette et Pichon, auteurs d'une utile grammaire, Lacan pointe la différence entre la négation telle qu'utilisée dans la langue allemande par exemple, où le mot *nicht* vient en bout de phrase à raturer comme vrai ce qui jusqu'au terme de l'énonciation pouvait prendre une valeur affirmative pour l'auditeur, et la particularité de la négation française qui s'appuie sur deux éléments, le *ne* d'une part et un auxiliaire d'autre part. Le *ne* se voit attribuer par ces auteurs une fonction *discordantielle*, qui indique à l'auditeur qu'il y a un doute sur ce qui va suivre, qui induit une vacillation, confirmée ensuite par l'*auxiliaire*, ayant lui une fonction d'exclusion. La particularité de notre langue permet ainsi des phrases où le *ne* a un emploi explétif d'où résulte une incertitude, comme dans la phrase « je crains qu'il ne vienne ». Lacan y voit la trace d'une certaine ambivalence qui permet l'expression conjointe du *je* de l'énoncé et du *je* de l'énonciation, celui-ci étant alors tout entier dans ce *ne*. Il se pose alors la question de ce que viendrait à désigner chaque *je* si une telle phrase était employée sans référence à un tiers comme dans cet exemple : « *Je crains que je ne me sois fourvoyée...* »

Avec ce petit détour, Lacan indique les différents supports possibles pour le *je* de l'énonciation. Ainsi, un « ch'sais pas » ne dit pas la même chose qu'un « je ne sais pas », que l'on peut raccourcir à un « je ne sais » quant à la position du sujet dans son rapport au savoir. Dans le « ch'sais pas », on retrouve la formule allemande où l'accent est mis sur l'objet de la phrase qui est négativé. Lacan dit que le sujet est collapsé, il disparaît au profit de son dit. Dans le « je ne sais », au contraire, le *ne* tend à « je-iser ¹⁹ » la formule, à introduire un doute, « un aveu voilé » – le phallus, comme signifiant voilé de tout énoncé :

I(A) – moi idéal – a (objet) ²⁰

Phallus (Φ)

Lacan parle de « significatisation subjective » à propos de ces groupes de mots en tête de phrase, « je le lui », « je ne le », etc., car ils accentuent la position du sujet.

Mais Lacan nuance l'affirmation des fonctions ainsi définies par Damourette et Pichon entre le *ne* discordantiel et le mot servant à l'exclusion parfois très imaginairement limpide de la trace (comme dans le « je n'y vois goutte », qui trace l'absence de sillon d'aucune goutte...) du fait que l'ordre des mots peut inverser les fonctions. Par exemple, dans la phrase « pas un homme qui ne mente », le *pas* est plutôt discordantiel et ne met pas en question ce qui manque, comme dans l'affirmation « il n'y a pas un chat ²¹ ».

Avec tous ces développements sur la négation, Lacan en arrive au point où l'on s'aperçoit que la négation n'est pas seulement l'instrument d'une affirmation sur l'objet qui est ou qui manque, mais implique également d'autres enjeux et notamment celui des effets du signifiant sur celui qui engage sa parole, sur le sujet insu qui en découle. Lacan va maintenant se pencher plus avant sur la logique classique qui permettait de classer en catégories certains attributs du sujet, afin d'en dénoncer les limites au regard d'une nouvelle aperception du *support signifiant de la négation*.

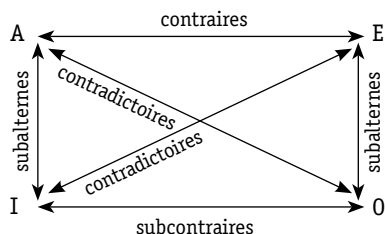
Il projette de la confronter aux matrices de la privation, de la frustration et de la castration, dont il poursuit le développement dans ce séminaire pour en venir à spécifier l'objet petit *a*, objet de la psychanalyse comme objet de la castration ²².

Des catégories d'Aristote au quadrant de Peirce, introduction de l'ensemble vide

La logique des classes, au fondement de la logique dite aristotélienne, définit la vérité dans l'attribution d'un prédicat à un sujet ²³. Le sujet est pris sous la forme de la qualité et l'attribut sous l'angle de la quantité. Lacan remarque que ces catégories perdurent jusqu'à Kant, qui dans sa *Critique de la raison pure* les divise de manière ternaire d'après son principe analytique où tout principe de contradiction doit posséder une partie synthétique : quantité : universel-particulier-singulier et qualité : affirmatif-négatif-indéfini. Lacan désignera cette logique aristotélienne de « logique de privation », puisqu'une classe d'objet est constituée en fonction de la privation du trait unaire ²⁴ : ce qui n'est pas X est non-X – il rappelle les observations de Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, où une autre logique permet de désigner comme « musaraigne, marmotte ou autre chose ce qui n'est pas hérisson, là où la logique aristotélienne classe ce qui n'est pas hérisson en non-hérisson ²⁵ ».

Lacan s'étonne de cette fascination pour la logique des classes, il en situe la méconnaissance profonde du fait qu'elle se constitue de poser le principe d'identité $a = a$ ²⁶, alors même que « le signifiant, d'essence est différent de lui-même, c'est à dire que rien du sujet ne saurait s'y identifier sans s'en exclure²⁷ ».

Cette question de l'identité est ce qui pose problème à la constitution d'une classe en questionnant le trait commun qui pourrait constituer une classe en tant que telle. Lacan va utiliser le quadrant de Peirce pour formaliser le rapport au trait unaire (trait vertical du schéma) et montrer comment son usage permet de dépasser les contradictions de la logique des classes d'Aristote. Et cela, afin, nous dit-il de répondre « à la question qui lie, justement, la définition du sujet comme tel, à celle de l'affirmation ou de la négation dans lequel il entre dans l'opération de cette division propositionnelle²⁸ ».



A : universelle affirmative
 E : universelle négative
 I : particulière affirmative
 O : particulière négative

Pour rappel, la logique d'Aristote fonctionne ainsi :

A : *omnis homo mendax / nullus homo non mendax*

E : *omnis homo non mendax / nullus homo mendax*

O : *quidam homo non mendax / non omnis homo mendax*

I : *quidam (aliquis) homo mendax / non omnis homo non mendax*

Les propositions contraires A et E ne peuvent pas être vraies en même temps.

Les propositions subcontraires I et O ne peuvent être fausses en même temps.

Les propositions contradictoires A et O de même que E et I : si l'une est fautive alors l'autre est vraie, et inversement.

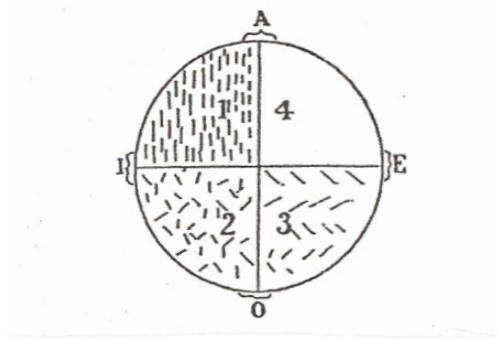
Lacan fait remarquer le caractère embarrassant de ces définitions. En effet, Aristote avait insisté pour que la négation ne puisse porter sur la qualification de l'universel, soit le *omnis*. Les catégories particulières sont

donc classiquement formulées avec l'expression « quelqu' » plutôt qu'avec celle de « pas tout » et ce sont ces formulations qui entraînent ces rapports de contradiction, contrariété et subcontrariété. Or Lacan pointe qu'en changeant les énoncés de manière équivalente au niveau du sens (par exemple, « quidam (aliquis) homo mendax » → « non omnis homo non mendax »), ces rapports vont se trouver remis en cause.

Avec le quadrant de Peirce, les relations entre universelles et particulières vont changer. Lacan précise que dans ce schéma la fonction *trait* va remplir celle du sujet et la fonction *vertical* celle d'attribut.

Les catégories dites universelles et particulières²⁹ vont différer selon la « lexis » dont la fonction est d'extraire (*to pick out*), de choisir un signifiant (*tellway*, mode narratif) et les catégories affirmatives et négatives selon la « phasis » qui est l'engagement de la parole quant à l'existence de quelque chose mise en cause dans la « lexis » (voie discursive qui répond à la question : Que dites-vous : *oui ou non ?*, qui est à la base de l'affirmation/négation).

La grande différence avec la logique classique est que les propositions universelles n'impliquent pas ici l'existence de leur sujet. Peirce dit qu'Aristote « a lui-même l'air d'oublier le cas où il n'y a pas d'S du tout³⁰ ».



De là, les propositions A, E, I et O peuvent être vraies pour deux quadrants simultanément :

- A : vraie pour 1 et 4, fausse pour 2 et 3.
- E : vraie pour 3 et 4, fausse pour 1 et 2.
- I : vraie pour 1 et 2, fausse pour 3 et 4.
- O : vraie pour 2 et 3, fausse pour 1 et 4

A et O se nient de même que E et I comme dans la logique classique.

Mais A et E peuvent être vraies ensemble quand aucun S n'existe et fausses ensemble quand une partie seulement des S est P (S sujet, P prédicat).

I et O sont vraies et fausses ensemble précisément dans les conditions opposées (là où dans la logique classique elles ne pouvaient être fausses en même temps).

A et I sont vraies ensemble (quand « S sont tous P ») et fausses ensemble (quand « aucun S n'est P »).

E et O sont vraies et fausses ensemble dans des circonstances opposées.

La dimension temporelle est en quelque sorte introduite ici avec l'opposition des points de vue philonien, qui est l'implication « pour maintenant », et diodorien, qui vise une implication intégrale : « Le problème porte sur la valeur de vérité à donner au conditionnel "si p alors q" lorsque l'antécédent p est faux. Dans la conception dite philonienne, celui-ci est vrai, tandis que dans la conception dite diodorienne, il est faux ³¹. » Diodore introduit la notion modale de possibilité qui prend en compte la nuance temporelle :

Est possible ce qui est vrai ou sera vrai.

Est impossible ce qui est faux et ne sera pas vrai.

Est nécessaire ce qui est vrai et ne sera pas faux.

Est non nécessaire (contingent) ce qui est faux ou sera faux.

Ces nuances nous renvoient à la question de l'identité de perception, et à ce qui est considéré comme le même une fois disparu et réapparu (cf. le jeu du *Fort-Da*, etc.).

Quelques conséquences pour une identification du sujet

Ainsi, Lacan qui cherche à cerner ce qu'il se passe dans l'identification au niveau de la structure du sujet, s'est servi de ces plans de *phasis* et de *lexis* pour saisir les propositions universelles autrement qu'avec la logique d'*extension* et de *compréhension (intension)* ³², dont il pointe la difficulté : qu'apporte comme accès à la compréhension la valeur commune, autorisée à fonder une classe ? Il reprend la proposition « tout père est Dieu » pour saisir cette vérité du *sujet Freud* avec une lecture de cette proposition universelle grâce au quadrant de Peirce.

		⇐ Phasis ⇒	
Lexis ⇕	A – Tout père est Dieu	E – Aucun père est (qui soit) Dieu	
	I – Quelque père remplit la fonction de Dieu	O – Quelque père ne remplit pas la fonction de Dieu (pas tout père Dieu / quelque père est non Dieu)	

La proposition A équivaut à « il n’y a d’autre père que Dieu ».

La notion de fonction du Nom-du-Père implique cette affirmation universelle dans sa lecture du quadrant au niveau de la lexis : Freud a extrait cette fonction de Dieu comme attribut du père, mais il en revient à l’autre (par exemple, celui qui se sert de cette proposition, comme l’analyste) de vérifier au niveau de la phasis l’affirmation ou non de son existence. Le quadrant vide permet à cette proposition de rester universellement vraie, même en l’absence de cas remplissant cette fonction. C’est une fonction symbolique qui se vérifie ou non par les secteurs 3 et 4 : « Il y en a qui, il y en a qui ne... pas ³³ ». Ce dernier n’enlève rien à l’affirmation universelle, venant au contraire la soutenir par la possibilité « qu’il y en ait qui ne supporte pas cette fonction dans tous les cas ».

Lacan illustre son propos avec la fonction du professeur dans son rapport à la lettre. En effet, cette fonction se rapporte à la lettre en tant qu’attribut du professeur comme celui qui transmet celle-ci. Si le professeur n’est pas « tout lettre » (secteur 3), cela n’enlève rien à l’affirmation universelle (portée par le secteur 1). Au contraire, insiste Lacan de manière logique, l’affirmation universelle ne nous apprend quelque chose que du fait qu’elle sous-tend la possibilité de ce quadrant vide. En cela elle n’est pas tautologique. S’il ne pouvait y avoir de professeur analphabète, alors énoncer « le professeur est lettré » serait une égalité ($a = a$) sans vérité, car tautologique. La fonction négative, représentée dans le secteur 4, ne fonctionne donc pas seule, mais « comme corrélatrice essentielle de la définition de l’universalité ³⁴ ».

Lacan revient pour finir sur cette fonction du Nom-du-Père (dont il ne donnera qu’une leçon un an et demi plus tard), qu’il remet d’une certaine manière en cause dans le sens du constat clinique mais pour mieux réaffirmer l’efficacité de sa fonction, par le fait que cette catégorie particulière du quadrant vide (fonction du père comme « de pure perte, le père non-père, la cause perdue ³⁵ ») implique « une première *lexis*, qui est celle du Nom-du-Père ³⁶ ».

Ces deux exemples permettent ainsi à Lacan de délimiter petit à petit ce lieu possible du sujet, dans ce quadrant vide d'où il exercera les « droits du rien... à fonder un tout ³⁷ », et d'en affirmer le support algorithmique comme « sujet en exclusion interne à son objet ³⁸ ».





























Bibliographie


- ARISTOTE. *Organon*, I, II, *Catégories, De l'interprétation*, Paris, Flammarion, 2007.
- BERGSON, H. (1907). *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941.
- DAMOURETTE, J. ; PICHON, E. *Des mots à la pensée*.
- FREUD, S. (1921). *Psychologie des masses et analyse du moi*, Paris, PUF, coll. « Quadrige grands textes », 2010.
- FREUD, S. (1925). « La négation », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985.
- KANT, (1781). *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- LACAN, J. *Séminaire l'identification, 1961-1962*, Sainte-Anne, inédit, Paris, version Roussan, 1992.
- LACAN, J. (1960). « Maurice Merleau-Ponty », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- LACAN, J. (1960-1966). « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits II*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1971.
- PEIRCE, C. S. (1931). *Collected Papers*, vol. II, *Elements of Logic*, Cambridge, Harvard univ. Press, 1931.
- PELLION, F. *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014.
- PELLION, F. « Figures cartésiennes de l'«exclusion interne» », *Cliniques méditerranéennes*, Toulouse, Érès, 2007, n° 76, p. 207-216.


Mots-clés : négation, identification, sujet, quadrant de Peirce, proposition universelle.


*↑ Texte tiré d'un exposé au séminaire « $a \neq a$ », ou le scandaleux objet de Lacan de Frédéric Pellion, le 5 février 2015.

1.↑ Cf. *La Dernière Bande* de Beckett ou *Rhinocéros* de Ionesco, avec des syllogismes, un dérèglement du langage..., créées en 1960.


2.  J. Lacan, *L'Identification*, leçon du 22 novembre 1961, inédit, version Roussan, 1992, p. 19.
3.  *Ibid.*, p. 23.
4.  Wikipédia : « Selon cette théorie, l'action initiale effectuée sur la pierre lui communique un impetus, et c'est cet impetus qui entretient le mouvement. L'impetus perd peu à peu de sa force à cause de la pénétration de la pierre dans le milieu aérien, et une fois cet impetus épuisé, la pierre prend son mouvement naturel et tombe. Parmi les savants ayant développé cette théorie de l'impetus, on peut citer en premier lieu Jean Philopon (philosophe de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie) dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* de 517 puis dans *La Création du Monde*, puis Avicenne, Avempace, Al-Tusi, Buridan, Oresme, Nicolas de Cues et elle est encore perceptible chez Tartaglia. »
5.  J. Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 176.
6.  Cf. les dimensions de sérialité et de discrétion.
7.  J. Lacan, *L'Identification*, *op. cit.*, leçon du 10 janvier 1962, p. 69.
8.  *Ibid.*, leçon du 20 décembre 1961, p. 67.
9.  *Ibid.*, leçon du 10 janvier 1962, p. 73.
10.  *Ibid.*, p. 74.
11.  *Ibid.*, p. 77.
12.  *Ibid.*
13.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971, p. 300.
14.  J. Lacan, *L'Identification*, *op. cit.*, leçon du 17 janvier 1962.
15.  *Ibid.*
16.  Au sens physique : « le moment d'une force par rapport à un point donné détermine son aptitude à faire tourner une mécanique autour de ce point », notes de la séance de clôture du séminaire de F. Pellion 2013-2014.
17.  J. Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », *art. cit.*, p. 181.
18.  J. Lacan, *L'Identification*, *op. cit.*, p. 84.
19.  *Ibid.*, p. 87.
20.  C. Soler, notes du séminaire au collège clinique de Paris, 2014-2015.
21.  J. Lacan, *L'Identification*, *op. cit.*, p. 87-88.
22.  *Ibid.*, leçon 27 juin 1962.
23.  Cf. les deux premiers traités de *l'Organon*, *Catégories* et *De l'interprétation*.
24.  J. Lacan, *L'Identification*, *op. cit.*, leçon 20 juin 1962, p. 289.
25.  *Ibid.*, leçon du 27 juin 1962, p. 293.
26.  *Ibid.*, leçon du 20 juin 1962, p. 290.
27.  *Ibid.*
28.  *Ibid.*, leçon du 17 janvier 1962, p. 90.
29.  Terminologie introduite dans les textes d'Apulée.


30.  C. S. Peirce, « § 3 Le quadrant, Chapitre 1 La syllogistique aristotélicienne, Vol. II *Elements of Logic*, dans *Collected Papers* », Annexe IV du séminaire *L'Identification*, *op. cit.*, p. 341.

31.  O. Derooy, *Peirce, le pragmatisme et les Grecs : dépendance à la réponse généralisée et réalisme*, thèse sous la dir. de Claudine Tiercelin, université Paris-Est, 2008, p. 239.

32.  J. Lacan, *L'Identification*, *op. cit.*, leçon du 17 janvier 1962, p. 92.


Wikipédia : « L'intension (ou compréhension chez les auteurs les plus anciens) et l'extension sont des concepts logiques qui ont été utilisés par la philosophie ancienne et médiévale, et repris aujourd'hui, par la philosophie du langage. L'usage moderne de cette distinction correspond à la distinction frégréenne entre sens et dénotation. Selon la logique aristotélicienne, l'extension se réfère à l'ensemble des objets auxquels s'appliquent ces caractères (objets de la classe) et l'intension (ou compréhension) désigne l'ensemble des prédicats qui appartiennent à un concept (prédicats du sujet). »


33.  J. Lacan, *L'Identification*, *op. cit.*, leçon du 17 janvier 1962, p. 92.

34.  *Ibid.*, p. 93.

35.  *Ibid.*

36.  *Ibid.*

37.  F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014, p. 123.

38.  J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 861, cité par F. Pellion, « Figures cartésiennes de l'«exclusion interne" », *Cliniques méditerranéennes*, n° 76, Toulouse, Érès, 2007, p. 208.

Bulletin d'abonnement

au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version : NUMÉRIQUE 30 €
 PAPIER 80 €

Par chèque à l'ordre de : Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Rappel : la cotisation à l'EPFCL ou l'inscription à un collège clinique inclut l'abonnement à la **version numérique** du *Mensuel*.

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

- Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €
- Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €
- Prix spécial pour 5 numéros : 25 €
- Numéros spéciaux : 8 €
 - n° 12 - Politique et santé mentale
 - n° 15 - L'adolescence
 - n° 16 - La passe
 - n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation
 - n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse
 - n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €
Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :
EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :
www.champlacanianfrance.net