

Université de Montréal

**Faire jardin à la française
L'instauration du discours analytique chez Jacques Lacan**

Par

Étienne Pelletier

Département de philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
maîtrise (M.A.) en philosophie, option recherche

Décembre 2017

© Étienne Pelletier, 2017

Résumé

La naissance de la psychanalyse freudienne est solidaire d'un geste critique de « dénaturalisation », à savoir un abord inédit de ce qui se présente à nous comme naturel. Cette démarche, de connivence avec d'autres entreprises philosophiques dans la foulée de Marx, se déploie dans le freudisme dans plusieurs sites de rupture théoriques et cliniques : l'inconscient, le symptôme, la pulsion et la sexualité. Autant de voies que Jacques Lacan tentera d'élargir dans une entreprise qu'il qualifie lui-même de « faire jardin à la française », un exemple par excellence d'une nature dénaturée. Nous soutenons que chez Lacan, le discours analytique est le nom donné à ce projet. À partir de la thèse du non-rapport sexuel et celle des rapports entre langage et jouissance, nous définissons la notion de discours dans la théorie lacanienne afin de cerner les spécificités du discours analytique. Nous nous attardons ensuite aux différentes modalités de restitution (restitution du dire de Freud et de la vérité hystérique) par lesquelles doit passer ce discours pour s'instituer. Enfin, nous proposons une lecture critique de l'ouvrage de Freud *Le malaise dans la culture*, qui entend donner un exemple de ce qu'est le « faire jardin français » au sens lacanien, soit une dénaturalisation ou démythification qui touche ici la théorie freudienne de la culture elle-même.

Mots-clés : psychanalyse, philosophie, Lacan, Freud, discours, inconscient, structure, langage, culture.

Abstract

Freudian psychoanalysis was born thanks to a critical stance toward what appears to us in the guise of “nature.” Freud’s “denaturalization”—in this sense not so far from Marx’s philosophical legacy—can be found in various theoretical and clinical sites: the notion of unconscious, the symptom, the concept of drives, and sexuality itself. Jacques Lacan broadened these notions in a way he called “making a French garden,” which is a perfect example of a denaturalized nature. We argue that in Lacanian psychoanalysis, the analytic discourse is a name for this project. Drawing from the relations between language and *jouissance*, as well as from Lacan’s famous saying, “there is no such thing as a sexual relationship,” we define the difficult notion of discourse in Lacanian theory, and we identify what are arguably the specific features of Lacanian analytic discourse. We then turn to different modalities of “restitution” (of Freud’s saying (*le dire de Freud*), and of the truth of the hysteric), which represent the conditions that said discourse must fulfill to be established. Finally, we suggest a critical reading of Freud’s *Civilisation and its Discontents* to provide an example of what “making a French garden” might possibly mean in a Lacanian perspective, that is, a denaturalized, or demystified one, which pertains to Freud’s theory of culture, as well.

Key words: psychoanalysis, philosophy, Lacan, Freud, discourse, unconscious, structure, language, culture.

Table des matières

Liste des abréviations.....	vi
Préambule	1
Introduction.....	2
1. La dysharmonie d'un jardin français	8
1.1. L'inconscient.....	8
1.2. Nature dénaturée	14
<i>La « dénaturalisation » freudienne</i>	15
<i>Sur le concept de « Naturgeschichte »</i>	17
1.3. Le non-rapport, le langage et la jouissance.....	22
<i>Langage et jouissance : l'origine en suppléance</i>	23
<i>Du rapport qu'il n'y a pas</i>	30
<i>Appoint sur le réel</i>	33
2. Les allée(s) du discours.....	38
2.1. Qu'est-ce qu'un discours ?.....	38
<i>Articulation de structure et lien social</i>	38
<i>Le quadripode et les quatre discours</i>	44
2.2. Du discours analytique.....	52
<i>Éclaircissement des lieux modaux</i>	53
<i>Un décantage du sens</i>	55
<i>Un nouveau type de lien social</i>	60
<i>Une éthique de la duperie</i>	63
3. Les torsions du discours analytique	66
3.1. Du retour à Freud... ..	67
<i>Un retour au sens de Freud</i>	67
3.2. ...à la restitution de son dire	69
<i>En quoi une restitution consiste</i>	69
<i>Le programme de « L'étourdit »</i>	74
3.3. Restituer sa vérité à l'hystérique.....	79
4. Faire jardin à la française : une lecture de <i>Le malaise dans la culture</i>	84
4.1. Les contradictions d'Éros	86
<i>Deux régimes de nécessité</i>	87

<i>L'énigme de la culture</i>	91
4.2. Œdipe et l' <i>Urvater</i> entre rêve et mythe	95
<i>La « schize »</i>	95
<i>Quel surmoi ?</i>	103
Conclusion	108
Bibliographie.....	111

Liste des abréviations

Jacques Lacan

- A.É *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- S.II *Le Séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978.
- S.IV *Le Séminaire, livre IV : La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.
- S.VI *Le Séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013.
- S.VII *Le Séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- S.XI *Le Séminaire, livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, coll. Points, 1973.
- S.XIV *Le Séminaire XIV : Logique du fantasme* (inédit).
- S.XVI *Le Séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.
- S.XVII *Le Séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.
- S.XVIII *Le Séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006.
- S.XIX *Le Séminaire, livre XIX : ...ou pire*, Paris, Seuil, 2011.
- S.XX *Le Séminaire, livre XX : Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- S.XXI *Le Séminaire XXI : Les non-dupes errent* (inédit).
- S.XXII *Le Séminaire XXII : R.S.I.* (inédit).
- S.XXIII *Le Séminaire, livre XXIII : Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005.
- S.XXIV *Le Séminaire XXIV : L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (inédit).
- S.XXV *Le Séminaire XXV : Le moment de conclure* (inédit).

Sigmund Freud

- MC *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995.
- PM « Psychologie des foules et analyse du moi » dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001.

Préambule

Le 14 janvier 1970, Lacan annonce qu'il vient de préfacier la première thèse universitaire consacrée à sa théorie psychanalytique¹. Élogieux à l'égard de l'auteure, il en profite néanmoins pour faire état de l'embarras à le traduire en langage universitaire, car il s'agit selon lui d'une « traduction en discours universitaire de quelque chose ayant ses lois propres ». Depuis, on ne compte plus les productions académiques qui touchent de près ou de loin la psychanalyse lacanienne. « Ces lois, poursuivait-il, il me faut les frayer. Ce sont celles qui prétendent donner au moins les conditions d'un discours proprement analytique² ». Le présent travail, en tant qu'énième récupération universitaire, entend prendre la mesure de cette affirmation en se centrant sur l'impératif que s'était imposé Lacan de frayer les conditions du discours analytique. Nous faisons le pari que la traduction de cette « légalité » psychanalytique, pour embarrassante qu'elle puisse être – et sans doute du fait même de l'être –, constitue un atout à la fois pour la philosophie et pour la psychanalyse.

¹ Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, paru plus tard aux Éditions Mardaga, 1978.

² S.XVII, p. 46.

Introduction

« On sait que j'avais dix ans pris soin de faire jardin à la française de ces voies à quoi Freud a su coller dans son dessin, le premier, quand pourtant de toujours ce qu'elles ont de tordu était repérable pour quiconque eût voulu en avoir le cœur net sur ce qui supplée au rapport sexuel³. »

Une décennie durant, Jacques Lacan aura fait jardin à la française du « fouillis » freudien, selon ses termes. Cette période s'amorce en 1953 avec le premier de son célèbre Séminaire en l'Hôpital Sainte-Anne⁴, contemporain du *Discours de Rome*, et elle s'achève en 1963 avec l'« excommunication » de Lacan de la Société française de psychanalyse (SFP)⁵. Au fil des années, celui-ci aura effectivement dégagé les voies frayées par Freud en faisant retour au sens de son discours, relisant ses écrits techniques et sa métapsychologie, analysant ses récits de cas, faisant sens de l'Œdipe et de la castration, s'interrogeant sur la fonction du père – tout en labourant son propre jardin avec, en plus des outils psychanalytiques, ceux de la linguistique et de la logique. Il s'agissait à cette époque de relire Freud hors des sentiers cahoteux des « jardins anglais » (Ernest Jones et la psychanalyse anglo-américaine, l'*ego psychology*). Ainsi Lacan peut-il dire à son audience en 1957 : « il s'agit pour moi de vous apprendre à imaginer la topographie d'un champ en dehors des itinéraires déjà parcourus [...] et de vous faire apercevoir du même coup les éléments du plan d'ensemble, de façon à ce que vous n'en soyez pas réduits à ce que j'appellerai, avec mention, le cérémonial des itinéraires repérés⁶ ». Établir d'autres itinéraires mais non sans itération – de Freud précisément. Lacan n'a cessé de rappeler que ce qu'on avait fait du discours freudien (le cérémonial) ne saturait pas les chemins qui s'y dessinaient ou qui attendaient qu'on les « jardine » un peu...

Avec la fondation de son École freudienne de Paris (EFP) en 1964, Lacan donne un souffle nouveau à son entreprise. Il se fait chef paysagiste et se donne la tâche d'une refonte de la psychanalyse qu'il juge désorganisée, dans l'impasse, à l'arrêt. La voie du retour à

³ « L'étourdit » (1972), AÉ, p. 457.

⁴ Un proto-séminaire avait eu lieu chez lui de 1951 à 1953, lors duquel il fut principalement question de deux cas de Freud, celui de « l'Homme aux rats » et celui de « l'Homme aux loups » (*Cinq psychanalyses*). Il n'en subsiste que quelques notes d'auditeurs.

⁵ Ce qui fut mis en récit comme une excommunication est plus nuancé. Lacan avait d'abord été rayé de la liste des didacticiens de la SFP et a ensuite décidé de s'en détacher pour fonder sa propre École.

⁶ S.IV, p. 249.

Freud s'infléchit d'abord en un retour au *désir* de Freud, à ce qui chez lui n'a pas été analysé⁷. À partir de cette époque, Lacan cherche à débusquer la vérité de Freud et il apparaît de plus en plus clairement qu'il s'agit pour lui du mythe du père tel qu'il en revêt la forme mythique pour la première fois dans *Totem et tabou*. Ce faisant, son enseignement s'attarde encore davantage à une certaine latence au fondement de la psychanalyse, à ses impensés, ses points d'énigme, ses ratés, ses taches aveugles – bref, à un certain inconscient du discours freudien. Cette période est marquée par une tentative de formalisation de l'expérience et de la théorie psychanalytiques. En interrogeant la formation des analystes et la transmission du savoir psychanalytique, Lacan se montre soucieux de donner le cap à ce qu'il juge être une bonne psychanalyse.

Au fil des années, le Séminaire logera à plus d'une enseigne. De l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, il sera contraint d'investir la Faculté de droit du Panthéon à la suite d'une éviction. Le public restreint du début (essentiellement des psychanalystes) s'élargit et rapidement, des étudiants en philosophie et d'ailleurs, des intellectuels et autres quidams viennent augmenter la masse d'auditeurs. Le « lacanisme » devient de surcroît un phénomène culturel français. Les procédures innovantes comme celle de la « passe » (1967) sont promues avant d'en constater le succès incertain. Finalement, les luttes intestines auront raison de l'EFP, que Lacan dissout en 1980. L'École de la cause freudienne (ECF), toujours vivante, est fondée par lui en 1981, l'année de sa mort.

Si le « faire jardin à la française » dont parle Lacan implique de réaménager ce que les voies freudiennes avaient de « tordu », il demeure que le résultat visé n'est nullement à l'image de Versailles ou de Vaux-le-Vicomte. En effet, comme nous le verrons au début du chapitre 1, il s'agit d'un étrange jardin français, puisqu'il dédaigne la symétrie et l'harmonie. Son objet principal, l'inconscient, ne permet pas une telle prétention à l'ordre, au contrôle et à la maîtrise. Nous ne rejetons pas pour autant la métaphore employée par Lacan en 1972 et essayons plutôt de penser un « faire jardin à la française » à partir de la dissymétrie et la dysharmonie – à partir du savoir inconscient et d'un savoir sur l'inconscient. En quoi ce jardinage, comme nous en reprendrons la métaphore, permettrait-il de mettre au jour « ce qui supplée au rapport sexuel » ? Nous aurons l'occasion de

⁷ S.XI, p. 21.

l'expliciter tout au long de ce travail, mais disons d'emblée que la formule canonique « il n'y a pas de rapport sexuel » représente un point d'aboutissement, chez Lacan, de la dénaturalisation d'abord opérée par Freud quant à la sexualité et l'inconscient. La logique de suppléance qu'y décèle Lacan tient à la fonction parasitaire du langage sur l'être humain et, qui plus est, à la structure de tout discours, notion au cœur de notre travail.

Le problème que nous avons fait nôtre pour rendre compte de ce jardinage à la française est celui de *l'instauration du discours analytique*. La raison en est simple. Notre hypothèse est que ce projet dont Lacan parle souvent en termes d'une tâche éreintante et qui l'incombe lui seul est la « voie royale » par laquelle il fait encore et encore retour à Freud. Loin d'être un simple artifice dont pourrait se passer la psychanalyse, Lacan prétend que le discours analytique doit nécessairement être posé pour réorienter convenablement l'acte analytique et sa théorie. Cette instauration serait également une sortie de crise dans le paysage psychanalytique de l'époque. En effet, bien qu'en 1967 il affirmait avoir constaté son échec, il soutenait malgré son défaitisme avoir déployé des « efforts pour dénouer l'arrêt de la pensée psychanalytique⁸ ». Le discours analytique est donc la réponse à un blocage, à un nœud dans la praxis analytique.

L'enseignement de Lacan s'étend sur plusieurs décennies et est en constant remaniement. Pour les fins de ce travail, nous nous concentrerons sur sa période plus tardive, sans toutefois s'interdire certains retours en arrière. La raison en est que la notion même de discours au cœur de notre travail commence à être théorisée de manière rigoureuse à partir de l'année 1969-1970 dans *L'envers de la psychanalyse* (et ce même si Lacan aborde l'univers du discours ou le discours de façon plus générale auparavant). De plus, les thèses nous permettant de traiter notre problématique furent surtout développées dans les années soixante-dix. L'on pourrait presque parler d'un changement de paradigme avec le « basculement » du Séminaire XX, *Encore*, lors duquel la primauté du signifiant, du discours et du désir de l'Autre, de même que l'aspiration à une logification de la psychanalyse visant sa transmission intégrale, sont toutes ou bien reléguées au second plan ou bien laissées de côté.

Là où il y avait une certaine antécédence du langage sur le corps, Lacan affirme désormais que la jouissance Une (celle d'un corps) prime sur le signifiant. Par jouissance,

⁸ « La psychanalyse. Raison d'un échec », AÉ, p. 349.

il faut ici simplement entendre un corps affecté et s'affectant (Lacan se demande même si une plante jouit), et non la jouissance sexuelle au sens restreint. Nous jouissons d'un corps au sens où nous en disposons de telle ou telle manière. Cela dit, il ne s'agit pas là de substituer une origine par une autre (le langage par la jouissance), puisque Lacan greffe à cette jouissance ce qu'il appelle *lalangue*. Celle-ci n'est pas *le langage* – qui est plutôt ce que l'on s'efforce d'attraper et de grammaticaliser de *lalangue* – mais bien l'effet de la langue sur le corps. Elle n'est pas plus *la langue*, mais l'impact de la langue maternelle sur le réel du corps⁹. Nous devons y entendre la *lallation*, le *bla-bla*, le *babill* de l'enfant qui ne sert nulle communication, mais sert la seule jouissance de l'inconscient¹⁰. Guy-Félix Duportail fait observer à ce propos que *lalangue* désigne aussi « le registre de *l'équivocité* en toute langue¹¹ », ce qui insère dans une langue un décalage avec elle-même.

Plusieurs enjeux sont remaniés du fait même de ce virage théorique, parmi lesquels la manière de concevoir la fin de l'analyse, la transmission de la psychanalyse, la compréhension du savoir inconscient, la portée de l'interprétation analytique, l'abord du symptôme, et même le rapport à Freud et à son héritage. Nous nous attarderons à quelques-uns de ces éléments chemin faisant, toujours dans l'optique de fournir des arguments pour soutenir notre hypothèse selon laquelle tout ce jardinage a un nom qui est « discours analytique ».

Puisque nous ne pouvons présumer de connaissances préalables du lecteur, le premier chapitre entend « mettre la table » en introduisant quelques idées essentielles de la psychanalyse lacanienne. Nous devons admettre la difficulté d'exposer certains concepts sans que, tirant sur un fil, toute l'étoffe ne se découpe. C'est pourquoi nous concentrerons nos efforts sur deux thèses centrales, touchant d'une part la relation du langage à la jouissance et d'autre part le non-rapport sexuel. Ce premier chapitre nous permettra aussi d'exposer le cadre critique dans lequel nous situons l'entreprise lacanienne au regard de la psychanalyse freudienne.

⁹ Dans *The Lacanian Subject* (p. 7), Bruce Fink condense cette idée dans l'expression « mOther tongue ». Ce n'est pas sans évoquer l'ambiguïté fondamentale de toute langue maternelle, à la fois celle qui est la nôtre et celle qui n'est pas la nôtre (« je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne », répète Derrida dans *Le monolinguisme de l'autre*).

¹⁰ Faisant écho à l'expression d'*Encore* (p. 95) : « l'inconscient, c'est que l'être, en parlant, jouisse, et j'ajoute, ne veuille rien en savoir de plus ».

¹¹ Duportail, *L'a priori littéral*, p. 73.

Le second chapitre aborde plus directement la question du discours. Nous y définirons ce concept chez Lacan et en exposerons la structure. Nous aborderons le statut du discours analytique et tenterons d'en dégager certaines spécificités, notamment l'éclairage qu'il permet de jeter sur les autres discours, un rapport inédit au sens, un nouveau type de lien social et une éthique de la duperie.

Notre troisième chapitre traite de l'instauration du discours analytique en lien avec les mouvements de retour ou de restitution qu'il implique. Notre hypothèse est que Lacan tente d'instaurer ce discours moyennant différentes modalités de retour à Freud (retour au « sens de Freud » dans les années cinquante et restitution du « dire » de Freud dans les années soixante-dix) ainsi qu'une restitution de la vérité de l'hystérique. Ce chapitre s'attardera donc aux torsions nécessaires à ce que le discours analytique s'institue.

Dans le quatrième et dernier chapitre, notre lecture de l'ouvrage *Le malaise dans la culture* entend proposer un exemple du « faire jardin français » lacanien. Nous y examinerons les thèses de Freud et soutiendrons que certaines impasses rencontrées dans ce texte relèvent de la théorie freudienne elle-même. Nous serons amenés à interroger des concepts de nécessité en opposition, la manière dont Freud aborde le rapport de l'individu et la culture, ainsi que l'instance du surmoi et l'appréhension que l'on peut en avoir aujourd'hui.

À travers ce parcours, notre espoir est finalement de mettre en évidence la portée « politique » de la psychanalyse, ou du moins, d'une certaine psychanalyse. Cela non pas en l'illustrant par des énoncés explicitement revendicateurs ou des prises de positions appuyées, mais en démontrant la subversion propre au geste psychanalytique, qui s'exprime autant dans certains concepts que dans ce que l'acte analytique a d'intimement politique. Côte à côte, nos chapitres premier et dernier nous confrontent à une hypothèse que nous soumettons au lecteur dès maintenant : la psychanalyse culturelle de Freud navigue en grande partie à contre-courant de ce que sa psychanalyse avait apporté de révolutionnaire quant à l'inconscient, à la sexualité et à la compréhension du symptôme. *La mystification et la naturalisation que nous diagnostiquons dans les thèses freudiennes sur la culture sont l'envers de la démystification et de la dénaturalisation qui avaient pourtant donné son coup d'envoi à la psychanalyse. C'est avec cette idée à l'esprit que nous faisons le pari d'un « faire jardin français » apte à dégager certaines allées jusqu'alors*

inaperçues, dévoiler des avenues autrefois impraticables, rendre saillante la culture que cache « l'invincible nature ». Tout cela tient essentiellement, pour Lacan, à l'effet du langage sur l'être humain, qu'on ne peut que qualifier de *parlêtre* dès lors que son être est tributaire du langage.

Chapitre 1

La dysharmonie d'un jardin français

Avant de s'attarder au discours psychanalytique, il importe de comprendre quelles en sont les aspirations. Elles sont diverses, mais celle qui nous semble centrale et qui fait office d'étoile du berger est sans contredit la tâche de rendre compte de l'inconscient tel que Freud l'entendait, voire de le porter au-delà de la théorie freudienne.

1.1. L'inconscient

L'on pourrait considérer qu'à travers les fluctuations et les changements de cap, l'œuvre de Lacan, son enseignement et ses péripéties institutionnelles ont toujours poursuivi l'objectif de rendre compte de l'inconscient. Le 11 juin 1974, il dit à son auditoire qu'« en somme, je ne me suis jamais attaché à autre chose qu'à ce qu'il en est de ce savoir dit inconscient ». En effet, son parcours est marqué par le souci constant de mettre en évidence l'inconscient tel que Freud l'a « découvert ».

Évidemment, Freud ne fut pas le premier à parler d'un inconscient, l'idée a une longue histoire. Toutefois, là où il s'agit d'un véritable point tournant, c'est qu'il n'est plus question (nous ne disons pas « comme autrefois » car ces idées persistent) d'une non-conscience, d'une conscience latente ou d'une inconscience conçues tour à tour comme animalité de l'homme, comme un réservoir pulsionnel sauvage, une profondeur insondable, un canal de communication avec la divinité, une activité purement instinctuelle, une force vitale, la part individuel d'un esprit ou d'une âme du monde, voire même une opération intellectuelle non-consciente (le schématisme kantien, par exemple). Ce pas non plus le subconscient de Janet, qui ne s'applique qu'au champ psychopathologique. L'inconscient tel que Freud tente de le cerner est bien plutôt ce qui éloigne l'être humain de toute naturalité ou animalité (étant ici entendue au sens d'une « première nature », d'une vie instinctuelle). L'inconscient freudien est davantage un parasite dans la relation de l'homme à son monde que le chaînon adéquat pour le lier à ce monde ; davantage le signe d'une dénature que la manifestation de quelque soubassement instinctuel.

En ce sens, Lacan n'a pas tort de s'y référer en parlant d'un « savoir sans sujet ». En effet, ce que Freud voit poindre dans les rêves, les lapsus, les actes manqués et les symptômes, ce n'est pas la mystérieuse ignorance du moi conscient et consciencieux, c'est du savoir, du savoir *à l'insu* de ce moi. Non seulement *ça sait*, mais ce savoir n'est pas sans effet sur chacun de nous ; l'inconscient nous détermine, « ce que vous faites, disait Lacan, sait ce que vous êtes, sait *vous*¹² ». C'est « le dire de ce savoir » que Lacan affirme ne pouvoir qu'entendre dans « le dire de Freud » (nous y reviendrons au chapitre 3)¹³ – signe, encore une fois, de l'importance de cette préoccupation.

La notion d'inconscient nous confronte à « une règle de pensée qui a à s'assurer de la non-pensée comme de ce qui peut être à sa cause¹⁴ ». C'est ce qui distingue, entre autres, la psychanalyse de la philosophie. Celle-ci s'efforce, selon Lacan, d'accorder la pensée avec elle-même, alors que la psychanalyse identifierait plutôt la pensée à « l'hors-de-sens » ou « l'entre-sens » des propos. Que la cause d'une pensée puisse être de la non-pensée signifie qu'elle peut être inconsciente. Or cette « cause » qui ne se présente pas à la conscience mais qui peut pourtant la régler implique que l'inconscient n'est pas anarchique, que de ses processus l'on peut inférer une logique, des lois, des régularités. Quelle est cette légalité de l'inconscient ? Pour mieux le saisir, un petit détour par Freud s'impose. Nous verrons en quoi la dissociation de l'inconscient avec quelque naturalité est fondamentale. « Qu'il y ait de l'inconscient, écrit Lacan, veut dire qu'il y a du savoir sans sujet. L'idée de l'instinct écrase la découverte : mais elle survit de ce que ce savoir ne s'avère jamais que d'être lisible¹⁵ ». Tout le pari du « jardinage » du savoir inconscient est d'en soutenir l'accès par sa lisibilité, ce qui implique que l'inconscient est en partie un savoir écrit, chiffré.

Très tôt, dès ses ouvrages consacrés au rêve (1899), au mot d'esprit (1901) et à la psychopathologie de la vie quotidienne (1905), Freud aborde l'inconscient par le biais de ce qui apparaît masqué, déguisé, codé, chiffré, à partir aussi des ratés, des bévues, des surgissements inattendus et souvent importuns dans les champs de la parole et de l'agir. En 1915, dans son article métapsychologique sur *L'inconscient*, il consolide sa théorie et

¹² S.XXI, 11 décembre 1973.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ S.XVI, p. 13. « Ce qui *peut être* à sa cause » signifie que toute pensée n'est pas nécessairement le simple épiphénomène de l'inconscient.

¹⁵ « L'acte psychanalytique », AÉ, p. 376. Gérard Pommier précise que « l'inconscient n'est pas en “dehors” du conscient, mais il est lisible à travers lui » (*Qu'est-ce que le réel ?*, p. 74).

réaffirme que l'inconscient se signale à travers les lacunes de la conscience¹⁶. En inférant certaines « règles » de fonctionnement de l'inconscient (associationisme, condensation, déplacement, etc.) à partir de ses manifestations (rêves, lapsus, actes manqués, symptômes, etc.), Freud établit une méthode pour interpréter ces dernières.

Ces éléments qui font rébus (dans le rêve), qui se substituent les uns aux autres, qui glissent l'un vers l'autre, qui interviennent dans une formation de symptôme, bref, qui constituent le chiffage de l'inconscient, sont ce que Lacan appelle des signifiants. Précisons tout de suite qu'un signifiant n'est pas nécessairement un mot. Non seulement un signifiant peut-il être beaucoup plus qu'un mot (le présent travail pourrait être un signifiant représentant son auteur¹⁷), mais il peut aussi n'avoir rien à voir avec ce qui est proféré. Pour le dire simplement, un signifiant est un élément qui s'enchaîne ou peut s'enchaîner avec d'autres éléments pour former une combinatoire. Mais ce n'est pas tout. Cet élément, en tant qu'il est un signifiant, ne peut pas se signifier lui-même – thèse classique de la linguistique saussurienne. Cela a des conséquences immenses si l'on considère que la structure de l'inconscient est celle d'un langage.

À cet égard, la formule canonique de son premier enseignement, « l'inconscient est structuré comme un langage », peut porter à confusion. D'abord, ce n'est pas que l'inconscient est structuré *par* un langage. Ensuite, affirmer qu'il se structure comme un langage n'implique pas que l'inconscient mime la structure des mots ou des phrases, mais qu'il est structuré par des signifiants qui s'enchaînent suivant les processus que Freud avait mis au jour et que nous avons mentionnés plus haut. Si un signifiant ne peut se signifier lui-même, alors aucun signifiant n'est apte à signifier « totalement ». Par conséquent, le simple fait de parler, d'enchaîner des signifiants, produit sans cesse du non-dit qui en appelle à un autre signifiant, puis un autre, etc. Du simple fait qu'un signifiant est décentré par rapport à lui-même, qu'il n'a de valeur que grâce à ce qui n'est pas lui (comme le +

¹⁶ Freud, *Métapsychologie*, pp. 66-74.

¹⁷ C'est la définition que répète souvent Lacan : « un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant » – formule calquée sur la définition du signe de C. S. Peirce : un signe est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un. Nous pouvons déjà apercevoir que le sujet est cet « entre deux signifiants », car aucun n'est apte à le représenter pleinement. Nous entrevoyons aussi que l'appellation de « sujet » est un produit du symbolique et non ce qui renvoie à une quelconque substance et certainement pas à une identité à soi-même.

suppose le – et le – suppose le +), du fait même de cette « ambiguïté » apparaît la loi¹⁸.
Qu'est-ce à dire ?

Il suffit de commencer à parler ou à écrire des symboles pour qu'apparaissent des règles, des lois¹⁹. Nous allons l'illustrer par un exemple que donne Lacan. Malgré son apparence absconse, nous l'avons grandement simplifié. La situation est la suivante : nous lançons une pièce puis nous associons les résultats, pile ou face, aux symboles + et –. Chaque résultat est aléatoire, nous ne pouvons prévoir de quel côté tombera la pièce. Supposons que nous avons obtenu ++– –+- –++. Nous regroupons ensuite ces symboles par trois et attribuons à ces regroupements une lettre : ++– (α), –+- (β), –++ (γ). Nous continuons nos tirs et notons les résultats : ... +-++++–, ce qui fait : +-+ (δ), +++ (ε) et notre symbole « – » qui nécessite deux autres tirs pour pouvoir constituer un groupe de trois symboles. À ce stade, le résultat de notre prochain tir demeure tout aussi arbitraire que les précédents (+ ou –), mais une chose est absolument certaine : nous ne pourrions écrire α (++–), puisque le dernier symbole obtenu est un – et que α commence par un +. Nous avons une impossibilité d'écriture.

Ce que montre cet exemple, c'est que le système symbolique le plus élémentaire engendre des contraintes d'écriture qui permettent et qui interdisent le surgissement de certains éléments, et cela « indépendamment de tout élément réel [empirique, intuitif]²⁰ ». Certes, nous avons tiré une pièce « réelle » mais les règles sont surgies de la combinatoire elle-même, par le simple enchaînement et regroupement de lettres que Lacan appelle souvent le jeu de l'écriture ou la manipulation de lettres. « Cela ne veut pas dire du tout, poursuit-il, que le hasard soit commandé, mais que la loi sort avec le signifiant, de façon interne, indépendante de toute expérience²¹. » Il ne faut pas se laisser leurrer par l'abstraction de ce détour (qui est bel et bien un moyen, pour Lacan, de nous décoller de l'imaginaire) et au contraire y voir ce qu'il y a de plus concret dans l'expérience analytique. Car nous avons rien moins, ici, que l'articulation des contingences et des nécessités dans la vie d'un sujet, des hasards qui font loi et deviennent contraintes.

¹⁸ S.IV, p. 234.

¹⁹ Nous renvoyons le lecteur aux leçons 15 et 16 du Séminaire II, à la leçon 14 du Séminaire IV et au « Séminaire sur “La lettre volée” » (ainsi qu'à sa « suite ») dans les *Écrits* pour les explications plus détaillées des matrices symboliques élaborées par Lacan.

²⁰ S.IV, p. 236.

²¹ *Ibid.*, pp. 236-237.

Cette question traverse d'ailleurs l'œuvre freudienne de part en part. Comment et pourquoi une parole entendue (souvent un malentendu), une pensée fugitive, une expérience banale, une idée anodine, comment et pourquoi ces hasards viennent-ils cristalliser un symptôme et introduisent-ils dans la vie d'un sujet un ou des points d'arrêt, de blocage, des stases ? L'objection commune aux cas cliniques de Freud peut se formuler ainsi : « Comment sait-il, Freud, que c'est *cet* événement en apparence si futile ou *cette* idée fortuite qui prit *ce* sens particulier pour son patient et que lui, Freud, suppose à l'origine de sa souffrance ? C'aurait pu être n'importe quoi ! » Nous avons autant besoin de cette protestation qu'elle est nuisible²². Certes, c'aurait pu être n'importe quoi... jusqu'à ce que la contingence des événements déclenche un symptôme qui s'imposera désormais comme nécessité (par exemple, le complexe « boutique ; attirance pour l'un des employés ; rires ; trauma sexuel survenu quelques années auparavant » qui déclenche une phobie d'entrer seule dans une boutique chez Emma²³). C'est une coïncidence au sens fort, un coïncidence (*cum-incidere*) – qui est, rappelons-le, l'équivalent latin du grec *symptoma*.

Preuve est faite que l'insistance de Lacan sur la logique du signifiant a des motifs on ne peut plus « concrets » et une incidence clinique évidente. Voilà donc pour l'inconscient tel que Lacan en a cultivé la notion jusqu'aux années soixante-dix. Retenons que son approche est celle d'un chiffrement-déchiffrement et son fonctionnement, celui d'une sorte de mémoire symbolique qui associe, enchaîne, manipule des signifiants sans avoir besoin de quelque sujet conscient pour ce faire. C'est l'inconscient que nous pourrions dire « symbolique » pour le distinguer de l'inconscient « réel » tel qu'il apparaît à partir du séminaire *Encore* (1972-1973) et que auquel nous allons maintenant brièvement introduire.

Qu'est-ce que cela implique, que l'inconscient soit structuré comme un langage, si le langage est « une élucubration de savoir sur lalangue²⁴ » ? Lacan soutient que la conséquence principale est que les « effets de lalangue » sont « déjà là comme savoir » avant toute « élucubration » du langage. Il n'abandonne pas l'inconscient chiffré-déchiffrable, mais il avance que sa structure est « un langage toujours hypothétique au

²² Paraphrasant Adorno qui commente la remarque : « ça, ce n'est pas de l'art ».

²³ Freud, *La naissance de la psychanalyse*, pp. 364-369.

²⁴ S.XX, p. 127. Sur lalangue, voir notre Introduction. Nous nous appuyons ici sur la lecture que fait Colette Soler de l'inconscient réel dans *Lacan, l'inconscient réinventé*.

regard de ce qui le soutient, à savoir lalangue²⁵ ». Autrement dit, l'inconscient tel que nous venons de le présenter est insuffisant – malgré son pouvoir d'explication – et c'est la raison pour laquelle Lacan développe la notion d'inconscient réel à partir du Séminaire XX. Mentionnons avant de poursuivre que, peu importe la conception lacanienne de l'inconscient, le point de doctrine est que seuls les êtres parlants en sont flanqués, puisque l'inconscient dépend du langage²⁶. En outre, ce développement ultérieur de la conception de l'inconscient n'annule pas la précédente.

L'inconscient structuré comme un langage, tel qu'il était promu jusqu'alors, pouvait laisser entendre qu'il était grammatical. Or l'introduction de lalangue pousse Lacan à affirmer que l'inconscient n'a pas de grammaire, c'est-à-dire qu'il « n'a pas de syntaxe productrice de signification, grammaticale [...] ; il est plutôt langue, soit multiplicité inconsistante d'éléments différentiels qui ne fixent pas le sens²⁷ ». Du coup, cet inconscient réel qui résiste au déchiffrement – non sans raison, puisqu'il n'est pas chiffré, il est jouissance hors-sens et hors-chaîne signifiante – a des incidences cliniques dont nous donnerons un aperçu au chapitre 2.2. Il faut préciser que la jouissance dont parle ici Lacan ne correspond pas à sa signification restreinte et usuelle d'orgasme. La jouissance correspond à l'au-delà du principe de plaisir freudien, c'est-à-dire qu'elle se signale par une compulsion de répétition et *elle n'est pas forcément – voire presque jamais – plaisante*. C'est ce que l'on doit postuler dès lors que l'on constate que nous répétons même le plus pénible ; c'est que nous en tirons une certaine jouissance²⁸. Aborder l'inconscient réel n'implique plus, comme nous l'avons fait plus haut, d'en faire la démonstration. Si nous nous en tenions à ce registre, nous ne pourrions que le qualifier de « principe d'incertitude », suivant Colette Soler²⁹. L'inconscient réel conçu comme effet de lalangue sur le vivant humain serait plutôt de l'ordre de ce qui se montre, de l'épiphanique³⁰, et il est dit réel parce que lié à la

²⁵ S.XX, p. 127.

²⁶ Voir « Télévision », AÉ, p. 511 : « Il n'y a d'inconscient que chez l'être parlant. Chez les autres, qui n'ont d'être qu'à ce qu'ils soient nommés bien qu'ils s'imposent du réel, il y a de l'instinct, soit le savoir qu'implique leur survie. Encore n'est-ce que pour notre pensée, peut-être là inadéquate. »

²⁷ Soler, Lacan, *l'inconscient réinventé*, p. 11.

²⁸ Voir Chemama, *La jouissance, enjeux et paradoxes*, p. 25.

²⁹ *Ibid.*, p. 60.

³⁰ *Ibid.*, p. 61 pour la référence à la notion d'épiphanie chez James Joyce. L'une des définitions qu'en donne Joyce est intéressante du fait de son voisinage avec la psychanalyse, mais elle demeure néanmoins trop chargée de signification pour être récupérée en bloc pour qualifier l'inconscient réel : « *little errors and gestures – mere straws in the wind – by which people betrayed the very things they were most careful to*

jouissance et non à la structure signifiante. Il n’y a donc pas chez Lacan de dictature du signifiant, celui-ci s’affairant plutôt à penser les effets de corps de cet ordre symbolique. Car la question directrice de son dernier enseignement pourrait être formulée ainsi : qu’advient-il du vivant humain dès lors – c’est-à-dire depuis toujours – qu’il est embarrassé du langage, soit des effets de la langue ?

Nous aurons l’occasion de revenir à la notion d’inconscient et ses transformations. Nous voulions mettre en évidence, pour commencer, que la tâche sous-jacente à l’enseignement de Lacan fut toujours de rendre compte de l’inconscient freudien d’abord, puis des inflexions qu’il lui apporta lui-même. Le jardin français qu’il entend faire à partir du legs de Freud est par conséquent guidé par une idée qui transgresse le type même de cet art topiaire : un « savoir dysharmonique », l’inconscient³¹. Certes, la métaphore qui nous sert de fil directeur éprouve ici ses limites, mais elle n’en demeure pas moins pertinente ; la psychanalyse lacanienne est un faire jardin français dont le mot d’ordre est dysharmonie. Elle est une mise en ordre de la théorie et de la clinique qui tient mordicus au postulat que nous sommes tous originellement « dénaturés », que pour l’être humain, toute harmonie, qu’elle soit préétablie ou recherchée, est impossible. Ce décalage, cette différence à l’origine explique, pour Lacan, l’inconscient. Cette dysharmonie doit par conséquent constituer notre point de départ – point de départ d’apparence difficile, mais qui ne l’est pas tant que cela car « la contre-nature est plus claire que le naturel », la nature étant « une notion excessivement vague³² »...

1.2. Nature dénaturée

Le jardin français procure au paysagiste, selon l’expression de Saint-Simon, un plaisir superbe à forcer la nature. Que serait ce forçage dans le contexte de la psychanalyse ? Nous répondons : rien moins que ses fondements, à savoir l’acception freudienne de l’inconscient, de la sexualité, de la pulsion et du symptôme.

conceal » (rapporté par son frère Stanislaus Joyce, *My Brother's Keeper*, New York, Viking Press, 1958, pp. 134-135).

³¹ S.XXI, 11 juin 1974.

³² S.XXIV, 19 avril 1977.

La « dénaturalisation » freudienne

Un très bref survol des thèses freudiennes suffira à appuyer cette affirmation. D'abord concernant l'inconscient, nous renvoyons à ce que nous en avons dit plus haut (section 1.1). Considérons ensuite les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* de 1905. Plusieurs thèses qui y sont introduites chemineront non sans bifurquer dans ses ouvrages ultérieurs. D'abord l'idée de pulsion (*Trieb*), distincte de celle d'instinct (*Instinkt*), permet de différencier ce qui relève d'une nécessité strictement biologique de ce qui relève d'une seconde nature³³. Ainsi peut-on concevoir la reprise non-naturelle de cette existence élémentaire par un corps culturalisé. Avec son concept de pulsion, Freud esquivait ce que la psychiatrie du XIX^e siècle qualifiait d'instinct génésique³⁴, concept qui maintenait une idée de la sexualité où un instinct avait un objet prédéterminé lui correspondant. C'est à partir de ce cadre naturaliste que des « déviations ou aberrations malades » de cet instinct ou sens génésique deviennent possibles – ce qui recevra à partir des années 1880 l'appellation de « perversions sexuelles³⁵ ».

Prenons un exemple simple afin d'illustrer la différence de l'instinct et de la pulsion. La faim est certainement instinctuelle et pourtant, un nourrisson peut refuser de s'alimenter. L'on peut aussi manger *avec plaisir* (un plaisir qui n'est pas le plaisir correspondant à la satisfaction de la pulsion d'autoconservation, satisfaction issue d'un abaissement des tensions conformément au principe homéostatique) ou encore au-delà de la satiété. Qu'en conclure sinon que l'activité humaine, et ce dès son origine, n'est pas en harmonie préétablie avec quelque programme de la nature ? Cet écart à l'origine, cette origine comme écart, motive l'un des postulats de la psychanalyse : l'entrée au monde de chaque être humain en état de total désaide (*Hilflosigkeit*). Complètement appendu à autrui, entièrement dépendant de ceux qui lui prodiguent des soins, les conséquences pour le petit humain sont déterminantes.

³³ Certaines traductions omettent encore aujourd'hui de différencier ces termes. C'est le cas de la récente édition complète des œuvres de Freud en portugais chez Companhia das Letras, qui rend *Trieb* par *instintos*. Ce choix éditorial ne nous semble pas du tout anodin et vient malheureusement gommer un aspect fondamental de la psychanalyse freudienne.

³⁴ Le Gaufey, *Hiatus sexualis*, p. 63.

³⁵ Chaperon, « Les fondements du savoir psychiatrique sur la sexualité déviante au XIX^e siècle », p. 275.

Freud décrira le relais des fonctions naturelles par un corps « civilisé » entre autres à l'aide de la notion d'étayage (*Anlehnung*). L'exemple princeps de la succion nous éclaire sur ce point : le nourrisson possède à la naissance des réflexes instinctuels³⁶ lui permettant d'assurer sa survie. Peu à peu, cependant, il tire un plaisir de la succion, plaisir qui excède le simple fait de s'alimenter (par exemple, le bébé continue de téter même lorsqu'il a terminé de boire). Ainsi, une satisfaction qui sera dite sexuelle s'étaye sur la satisfaction strictement vitale. Dans une réédition des *Trois essais*, Freud ajoute que « [la sexualité infantile] apparaît par *étayage* sur une des fonctions vitales du corps³⁷ ». C'est-à-dire que la sexualité et les pulsions dites sexuelles se développent à partir de la satisfaction issue des pulsions d'autoconservation. Au fil du développement psychosexuel de l'enfant, ce schème se reproduira dans toutes les sphères de son existence.

Voilà définie de manière expéditive la « sexualité infantile ». Nous constatons qu'il s'agit d'une description qui s'éloigne de la prétendue naturalité de la sexualité. L'activité pulsionnelle liée à la sexualité extrait cette dernière d'une « première nature ». Dès lors, elle est loin d'être simplement reproductrice. Si la poussée (*Drang*) de la pulsion est certes contraignante, en tant qu'il y a là un impératif de satisfaction (abaisser la tension), elle ne possède cependant pas d'objet prédéterminé qui assurerait sa satisfaction, aucun objet naturel adéquat qui fasse rapport, complément, *adequatio*, harmonie ; le dire freudien « brise toute harmonie préétablie entre la pulsion et son objet³⁸ ». De plus, ce qui est qualifié de pulsions partielles met en échec toute téléologie naturelle des pulsions, comme si elles devaient suivre un programme de la nature. Dans son Séminaire XI, Lacan a souligné ce point capital : « au regard de l'instance de la sexualité, tous les sujets sont à égalité, depuis l'enfant jusqu'à l'adulte [...] la sexualité ne se réalise que par l'opération des pulsions en tant qu'elles sont pulsions partielles, partielles au regard de la finalité biologique de la sexualité³⁹ ».

Le mouvement de dénaturalisation qu'a opéré Freud passe aussi par sa saisie du symptôme. En effet, il a postulé deux choses importantes : le symptôme est un *ersatz* et il

³⁶ De ces « réflexes archaïques » (le terme n'est pas de Freud), ceux qui nous intéressent sont le réflexe de succion et celui des points cardinaux, dit aussi réflexe de recherche (expliquant la rotation de la tête et l'ouverture de la bouche pour téter le sein). Ces réflexes disparaissent dans les mois suivant la naissance.

³⁷ Ajout de 1915. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 106. Voir aussi *Métapsychologie*, p. 24.

³⁸ Le Gaufey, *Le pastout de Lacan*, p. 145.

³⁹ S.XI, p. 198.

a un sens. Le symptôme est un substitut permettant, par voie détournée et plus ou moins handicapante, une satisfaction sexuelle⁴⁰. Bien entendu, cette satisfaction s'exprime comme une plainte, la personne en souffre, mais c'est là l'effet du conflit psychique qui a forcé la formation de symptôme⁴¹. En tant que formation de compromis, le symptôme permet un trognon de satisfaction, un pis-aller – mais une satisfaction tout de même, du moins pour un temps. Freud affirme en outre que le symptôme a un sens⁴², un sens qui n'apparaît pas en toute évidence mais qui peut être regagné via l'analyse, à la faveur d'un déchiffrement. Il faut dire que ce qui est devenu un point de doctrine était au début une conviction mal assumée et anxiogène ; en témoignent toutes les remarques d'incertitude qui parsèment les textes ainsi que les nombreux rêves dont l'interprétation débouche sur une inquiétude quant à sa science et ses propres compétences (dont le célèbre rêve de l'injection faite à Irma dans *L'interprétation du rêve*). Ainsi, dans la perspective freudienne, la visée de l'analyse est de rendre son sens au symptôme pour en éliminer le versant pathogène, puis de lever le refoulement qui avait motivé la formation de symptôme. Nous reviendrons au chapitre 2.2 sur les impasses que l'on rencontre si l'on s'en tient uniquement à cette conception du symptôme.

À travers la sexualité, la pulsion, l'inconscient et le symptôme, Freud révèle une brèche dans la « nature humaine ». Une dislocation originaire rend cet étrange animal encombré de langage inadéquat à tout programme de la nature, au point de rendre caduque l'idée même de nature humaine. En attirant l'attention sur ces notions en particulier, nous voulions montrer que Freud ébranle sérieusement leur prétendue naturalité et qu'il fraye un chemin que Lacan investira pour en faire une allée de son « jardin français ».

Sur le concept de « Naturgeschichte »

Nous approchons également le « pliage de la nature » à la lumière du concept, de prime abord étranger à la psychanalyse, de *Naturgeschichte* (nature-histoire ou histoire naturelle). Davantage qu'un concept, l'on pourrait dire qu'il caractérise plus généralement le geste

⁴⁰ Freud, *Introduction à la psychanalyse*, leçon XXIII. « Satisfaction sexuelle » signifie simplement une satisfaction qui ne se restreint pas au besoin (*i.e.*, instinctuelle).

⁴¹ *Ibid.*, p. 444.

⁴² Voir notamment *Introduction à la psychanalyse*, leçon XVII.

critique inauguré par Marx et relayé par les théoriciens affiliés à l'École de Francfort, notamment Walter Benjamin et Theodor Adorno. Ce dernier en résume le mot d'ordre dans son maître ouvrage : « voir toute nature – et tout ce qui peut en tenir lieu – comme histoire et toute histoire comme nature⁴³ ». L'intérêt de cette démarche est de dissiper ce qui semble s'imposer comme destinal, naturel, mythique ou impossible au sens fort en relevant ce qu'il y a au contraire de construit, d'historique, de contingent derrière. Pour nos fins, nous dirons qu'il s'agit de débusquer sous le masque de l'impossible que revêt l'impuissance ce qui rigidifie cette impossibilité et qui, une fois démystifié, permet d'en constater la contingence et ce faisant, de « faire jardin » à partir du fouillis initial.

Le jardin à la française est un exemple des plus évidents d'une nature « historicisée » ou, en d'autres termes, d'une nature qui est toujours déjà une seconde nature⁴⁴. L'art topiaire, et particulièrement le jardin français, rend saillant la non-naturalité de ce qui se présente comme nature. Nous introduirons brièvement à ce concept qui, bien qu'issu de la tradition philosophique, correspond assez bien à ce qu'effectue Lacan par rapport au discours freudien et à la psychanalyse de son temps. Ajoutons que la rédaction du présent travail s'est faite en partie sous l'influence de ce concept, qui n'est pas explicitement discuté mais qui constitue l'une des toiles de fond de notre réflexion autour de la psychanalyse lacanienne et dont le recours sera plus évident au chapitre 4.

Pour le comprendre, considérons d'abord la critique marxienne de la valeur comme chose en soi. C'est ce statut de chose en soi qui confère à la valeur son statut « naturel ». L'analyse de Marx vise à identifier puis à expliquer en quoi la naturalité de ce concept produit et perpétue une souffrance sociale vécue par toute une classe. Il suffit ensuite de déboulonner ce mythe d'une *loi de la nature* (Marx appelle « mystification » cette naturalisation) qui n'est véritablement qu'une *loi de la société*. Il s'agit en somme d'opérer une démystification. Comme le résume Adorno, la mystification consiste à « transformer en loi naturelle » ce qui est éminemment social, culturel ; « naturelle, cette loi l'est à cause

⁴³ Adorno, *Dialectique négative*, p. 436.

⁴⁴ L'idée de « seconde nature » est presque aussi ancienne que la philosophie. Nous l'employons ici dans la foulée de l'héritage hégélien comme dénotant la *culture* (qui n'est pas la « première nature », mais qui nous semble être tout aussi naturelle, d'où son caractère de *seconde nature*) ou la vie éthique (*Sittlichkeit*). La *Kultur* au cœur de l'essai de Freud *Das Unbehagen in der Kultur*, nous le verrons au chapitre 4, est une seconde nature qui s'impose comme naturelle, donc comme une première nature.

de son caractère d'inévitabilité⁴⁵ », ajoute-t-il. Ce que vise Adorno, c'est la « la naturalité de la société capitaliste », mais l'on peut à bon droit étendre la portée du geste critique à tout ce qui correspond à un devenir-nature de l'histoire, à tout ce qui par sa rigidité mythique exerce son action pétrifiante sur ce qui lui échappe. Importante est la doublure sous laquelle se présente à nous une telle naturalité : elle « est à la fois une réalité et cette illusion⁴⁶ ». Réelle, elle l'est assurément : en témoigne la contrainte ressentie par ceux qui y sont coincés. Il n'en demeure pas moins que c'est une nature illusoire qu'il convient de démasquer.

Nous retrouvons ici quelque chose de très près du symptôme en psychanalyse. Celui-ci est précisément *une réalité*, parce que le sujet en souffre, *et une illusion*, parce qu'il exprime quelque chose demeuré en souffrance. C'est ainsi que le thème le plus puissant de la théorie de Marx peut être dit celui de « la *possibilité* d'abolir ces lois [prétendument naturelles]⁴⁷ ». L'inéluctabilité de la nature entretient l'illusion de son impossible dépassement, de son impossible être-autrement. Par conséquent, le devenir-histoire du caractère naturel consiste pour sa part à injecter de la possibilité en lieu et place du règne de l'impossibilité, avant même tout égard pour un changement effectif.

L'on aurait tort d'y voir un dualisme entre nature et histoire ou culture. Il s'agit plutôt d'une dialectique. Du reste, ces catégories sont minées par la rigidité de leurs définitions. D'une part, l'on peut s'interroger sur l'existence ou la pertinence d'une « pure » immédiateté de la nature. Nous ne nions pas les processus dits naturels ou les phénomènes qui n'appartiennent pas à la « culture » ni ne sont engendrés par l'homme. Seulement, force est de constater que tout cela se présente toujours à nous dans un cadre non-naturel. Qui peut nier la naturalité de la « mauvaise herbe » ? Pourtant, elle n'a rien de « mauvais » et elle ne l'est que dans un contexte où l'on veut cultiver autre chose, où l'homme veut faire jardin. Pensons encore à l'exemple marxien du cerisier : on ne peut contester la part naturelle de la croissance des cerisiers. Toutefois, c'est oublier qu'il fût importé en Europe, vraisemblablement à des fins commerciales, qu'il fût cultivé et forcé

⁴⁵ Adorno, *Dialectique négative*, pp. 429-430.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* (nous soulignons).

de s'adapter à ce nouvel environnement ; bref, c'est oublier l'histoire, la culture, derrière ce qui se présente comme purement naturel.

D'autre part, l'histoire reproduit une « légalité naturelle », elle est encore *préhistoire* car elle perpétue le « manger et être mangé ». En cela l'histoire, la culture et ses institutions s'imposent comme une première nature, comme ce qui est sans pouvoir être autrement. L'on voit bien à présent le mouvement dialectique : le naturel cache l'histoire et l'histoire se présente comme nature. Enfin, cette fausse opposition de la nature et de l'histoire dit aussi la vérité sur ce que nous rejetons dans la première catégorie et qui fait cependant retour dans la seconde ; c'est le retour du refoulé, à entendre exactement au sens freudien où ce n'est que par son retour que l'on connaît le refoulé. Le refoulement « réussi » ne se signale pas par son insistance. Le retour dévoile par ce fait même un refoulement préalable ; ce qui se répète n'a jamais eu d'occurrence première à répéter. En ce sens, ce qui fait retour dans l'histoire n'a jamais véritablement été (ce pourquoi il s'agit toujours d'une *préhistoire*). Cela suggère du non-reconnu, du non-réalisé dans la culture et l'histoire⁴⁸. Ce point est capital pour notre chapitre 3.

Nous comprenons désormais mieux le fonctionnement de la *Naturgeschichte* : voir le contingent à même la (fausse) nécessité, la possibilité qui sommeille dans l'(apparente)impossibilité. Ajoutons que cette démarche n'est pas sans lien avec la problématique de la *restitution* que nous exposerons au chapitre 3. En effet, dans son étude sur le *Trauerspiel* (le drame baroque allemand), Walter Benjamin décrit ce mouvement en termes d'une restitution de l'origine : reconnaître et restituer à une possibilité bloquée, étouffée ou oubliée son ouverture, sa potentialité. Bref, faire parler ce qui demeure en souffrance, articuler la parole étouffée. Nous citerons d'abord un passage tiré de cette œuvre pour ensuite faire les éclaircissements nécessaires :

L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir [...] Elle demande à être reconnue d'une part comme restauration, une restitution,

⁴⁸ Ce qui fait écho à la compréhension lacanienne de la béance de l'inconscient : « ce n'est ni être, ni non-être, c'est du non-réalisé » (S.XI, p. 38).

d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert⁴⁹.

D'emblée, la notion d'« origine » requiert une compréhension qui ne renvoie pas à un *archè* ou quelque fondement, ni une *génénesis* d'où sourd toute chose. Benjamin précise qu'elle est une catégorie « tout à fait historique » et non mythique ou naturelle. « L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né », soit ce qui a été, le passé, l'histoire ancienne, « mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin », c'est-à-dire ce qui est encore en train d'éclorre ou ce qui n'est qu'à titre de possibilité (pas encore effective). Or cette naissance, ce devenir-effectif, est aussi dit avoir lieu dans « le déclin ». Pourquoi ? Le déclin comme écran de fumée qui voile la possibilité à l'état larvaire, ce qui de l'origine ne peut se déployer parce que l'on n'en aperçoit pas la possibilité ; la pensée du déclin, de la décadence, de l'impasse sociale renforce l'apparence d'impossibilité. C'est en quoi « l'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir », c'est-à-dire un blocage qui s'impose comme inéluctable, mais qui est néanmoins historique, produit, contingent : on ne s'y retrouve plus dans le tourbillon, mais il faut avoir conscience que celui-ci a lieu dans le fleuve du devenir et non dans une éternité mythique, statique.

En quoi cela est-il pertinent pour notre propos ? En ce qu'il y a dans le discours de Freud une telle « origine » – différente de l'origine qui l'obsédait tant – qui demande restitution. Ainsi le programme benjaminien consiste à restituer le « dire » des productions dramatiques regroupées sous le nom de *Trauerspiel* en explicitant ce qui n'y est pas *énoncé* comme tel, ce qui n'y est pas *dit*. L'origine qui naît dans le déclin, soit l'*éthos* même du *Trauerspiel* (vanité de la vie, impuissance de l'homme face au destin, fatalité, désespoir face à l'insondable divinité, etc.), renferme l'expression d'un blocage social, une capitulation, une plainte infinie face à ce qui s'impose comme indépassable. Il faut lier cette expression (le symptôme, dirons-nous, en tant que celui-ci est une vérité qui parle) à ce qui est exprimé, l'énonciation à ce qui est énoncé, le dire à ce qui est dit, pour apercevoir ce qui, du dit – notamment la croyance en une souffrance *naturelle*, nécessaire et indépassable – nourrit une apparente impossibilité. Voilà ce qu'il faut reconnaître, restaurer, restituer : *le non-réalisé qui demande à être reconnu*, à condition de lire ou d'entendre cette demande dans les interstices des énoncés, voire des plaintes par lesquelles

⁴⁹ Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, pp. 43-44 (nous soulignons).

elle s'émet. Enfin, ce processus devrait être perpétuellement inachevé, « toujours ouvert » en ce qu'il n'y a jamais de restitution définitive et dernière, de restauration pleine et complète – l'origine n'étant qu'un écart, un entre-deux (dixit Daniel Sibony).

1.3. Le non-rapport, le langage et la jouissance

Nous pouvons considérer les éléments du discours freudien présentés plus haut comme les « dits » de Freud. Or Lacan prétend lire à travers les énoncés de Freud le « dire » de celui-ci, ou si l'on veut, ce qui ne fut « jamais énoncé par lui évidemment, mais qui se laisse induire de tous les dits de l'inconscient qu'il a su recueillir⁵⁰ ». Nous aurons à déterminer si cette restitution du dire de Freud est justifiée et si elle permet une instauration du discours analytique.

Afin de donner son impulsion correcte au présent travail, il est nécessaire de s'attarder à deux thèses lacaniennes à nos yeux cruciales, qui nous permettront d'asseoir toutes les analyses que nous conduirons ensuite. Cela dit, pour indispensables qu'elles sont, il ne nous sera pas possible d'élaborer en détail tous leurs tenants et aboutissants. Il s'agit d'une part du non-rapport sexuel (énoncé par Lacan dans une formule célèbre : « il n'y a pas de rapport sexuel », formule à laquelle il faut adjoindre plusieurs compléments, notamment « ...chez l'être parlant », « ...qui puisse s'écrire », etc.) et, d'autre part, de la relation entre le langage et la jouissance. Précisons tout de suite que ces deux thèses ne vont pas l'une sans l'autre : la première découle de la seconde.

Il apparaîtra clairement que Lacan chemine dans le sillage freudien de la dénaturalisation du sexuel. Nous en trouvons par exemple une expression explicite dès le Séminaire IV, en 1957 : « la nature, telle qu'elle se présente à l'homme, telle qu'elle se coapte avec lui, est toujours profondément dénaturée⁵¹ ». Vingt années plus tard, il affirme toujours la même chose : « il est tout à fait clair que la nature n'est pas si naturelle que cela⁵² ». Nous irions jusqu'à dire que la psychanalyse ne prend son sens que de cette dislocation.

⁵⁰ Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, p. 128.

⁵¹ S.IV, p. 254.

⁵² S.XXIV, 17 mai 1977.

Certes, tout comme chez Freud – et le sens commun –, Lacan maintient qu’il y a un acte sexuel au sens strictement biologique. Toutefois, il ne faut pas s’arrêter là. Par exemple, la fonction du besoin reproducteur devrait paraître « irréductible dans le réel », c’est-à-dire purement naturelle, et pourtant la reproduction, comme le souligne Lacan⁵³, peut n’être pas « légitime ». Il se réfère aux questions de lignées royales et de « rajeunissement d’un sang », mais une pléthore d’exemples – de la planification des naissances aux théories dix-neuviémistes sur l’hérédité-dégénérescence – fait bien sentir que la reproduction humaine n’est pas si « irréductible dans le réel », pas si naturelle que cela. Ce que l’on appelle l’instinct sexuel, le besoin sexuel reproducteur en tant qu’irréductible du rapport sexuel, existe sans doute toujours, mais « il n’est pas mesurable » si ce n’est dans l’artefact de la relation à l’Autre. L’artifice de la Cour, par exemple, qui ordonne et distribue les modes de jouissance et de reproduction, permettrait une sorte de mesurabilité de cet irréductible. En dehors de l’artefact, cependant, ce besoin est un « élément d’indétermination où se signe ce qu’il y a de fondamental, c’est à savoir [...] que le rapport sexuel n’est pas inscriptible, fondable, comme rapport⁵⁴ ». Nous reviendrons au non-rapport sexuel après avoir examiné la thèse sur le langage et la jouissance.

Langage et jouissance : l’origine en suppléance

Nous abordons le rapport du langage et de la jouissance dans le cadre du dernier enseignement de Lacan⁵⁵. Interroger le rapport du langage à la jouissance, c’est poser une question relative à l’origine. Toutefois, il nous faut aborder l’origine comme entre-deux, comme différence, ou encore selon la temporalité psychanalytique de l’après-coup (*Nachträglichkeit*). Lacan recourt au rasoir d’Occam dans son approche du langage : « La

⁵³ S.XVIII, p. 131.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ce qui correspond globalement au sixième paradigme de la jouissance selon Jacques-Alain Miller, « Les six paradigmes de la jouissance ». On peut toutefois en retracer l’origine dans les Séminaire VII. Il y a d’ailleurs, selon la lecture millérienne, un changement étonnant entre la jouissance réelle introduite dans le Séminaire VII et la multiplication des objets *a* dans le Séminaire XI, ce qui suggère une sorte de fenêtre ouverte sur le réel dès 1959-1960, mais qui ne sera pleinement investie qu’une douzaine d’années plus tard, après un passage par une tentative de formalisation de la psychanalyse.

première de nos règles est de ne point interroger sur l'origine du langage⁵⁶ ». Nul besoin de s'empêtrer dans des théories anthropologiques, génétiques ou neurologiques pour rendre compte de l'origine du langage si nous peinons déjà assez à saisir les *effets* du langage sur le corps des parlants – ce qu'interroge précisément la psychanalyse dans sa déclinaison freudo-lacanianne.

Énonçons tout de suite le noyau de la thèse : « le langage *fonctionne d'origine en suppléance* de la jouissance sexuelle⁵⁷ ». Par jouissance, nous le rappelons, il faut entendre l'au-delà du principe de plaisir, ce qui se répète, insiste au-delà de toute satisfaction liée à l'abaissement des tensions. La jouissance est en ce sens une insatisfaction dont nous jouissons⁵⁸. Cela est particulièrement prégnant dans la clinique, où une part du symptôme est jouie et résiste à toute symbolisation, à tout déchiffrement (nous y reviendrons). La thèse citée plus haut pose donc une sorte de parasitage du langage, dès l'origine, sur le corps humain. Le processus se présente différemment chez Freud, qui parlait surtout d'étayage, c'est-à-dire d'une élaboration progressive des pulsions sexuelles et d'une satisfaction sexuelle à partir des pulsions d'autoconservation et de la satisfaction qu'elles permettent (section 1.2). Chez Lacan, il s'agit plutôt de la division du sujet instituée par l'entaille originaire du langage sur la jouissance du corps. La jouissance est « ce rapport dérangé [de l'être parlant] à son propre corps⁵⁹ », et dérangé précisément par l'incidence du langage sur ce corps.

Ce n'est pas là une pure invention de Lacan, c'est une implication tout à fait cohérente de la théorie freudienne. Il suffit de nous référer à un exemple tiré des *Études sur l'hystérie* (1895) où l'on constate déjà cette thèse, alors que Freud parle de « la formation possible des symptômes par simple symbolisation⁶⁰ ». Il mentionne quelques exemples de douleurs corporelles qui ne sont pas organiquement provoquées, mais qui ont plutôt une signification psychique. Le cas de Frau Cecile M... présente une variété de

⁵⁶ S.XVIII, p. 181. Il disait, lors de son séminaire précédent, que « pour structurer correctement un savoir, il est besoin de renoncer à la question des origines » (S.XVII, p. 18).

⁵⁷ S.XIX, p. 44 (nous soulignons). Cela n'est pas sans évoquer la « supplémentarité originaire » introduite par Derrida dès 1967 dans *La voix et le phénomène*, p. 98.

⁵⁸ Par exemple, les dépendances de toutes sortes (alcoolisme, toxicomanie, etc.) sont, selon cette définition, des modes du jouir, aussi étonnant que cela puisse paraître. L'on constate bien que la jouissance a donc bien peu à voir avec la banale notion de plaisir, serait-ce même un grand niveau de plaisir.

⁵⁹ S.XIX, p. 43.

⁶⁰ Freud, *Études sur l'hystérie*, p. 143.

symptômes où l'on aperçoit clairement le sceau du langage, le *sens littéral* de certaines expressions qui surgirent à des moments conflictuels : sensation de coup de poignard dans la région cardiaque (« ça m'a donné un coup au cœur »), sensation déplaisante dans la gorge (« me voilà obligée d'avaler ça »), ou encore une névralgie faciale (« c'est comme un coup reçu en plein visage »)⁶¹. Freud a toujours été réticent à admettre une causalité exclusivement psychique à des troubles physiologiques. Il n'a jamais soutenu une stricte causalité psychosomatique ; quelque chose de « psychique » (une phrase, une idée, une représentation, une émotion) s'arrime toujours à ce qui, dans le corps, présente une faiblesse, une prédisposition (dans le cas de la patiente ci-dessus, elle avait déjà des douleurs dentaires du fait de sa grossesse). Dans le freudisme, le rapport psyché-soma se compare à une « bonne occasion » d'investissement. Cela étant dit, il faut voir dans ce genre d'exemple la source freudienne de la théorie lacanienne quant à l'incidence du langage sur la jouissance du corps.

La reprise du rôle central du langage par Lacan constitue une sorte de radicalisation de la thèse freudienne. L'enfant baigne dès avant sa naissance dans l'océan du langage (on parle de lui, on lui donne un nom, on lui attribue des projets, une personnalité, bref, on le positionne dans les filets du langage tel qu'il n'en sortira jamais) et le corset langagier ne fera que se resserrer à mesure qu'il advient, comme sujet, au langage (*i.e.*, comme sujet du langage et assujetti au langage), qu'il apprend une langue et qu'on le force à exprimer ce qu'il ressent en mots. Ce bain de langage ne correspond pas nécessairement au parlé, au phrasé, à la verbalisation. Le désir, par exemple, est langagier mais peut se passer de la parole – il doit d'ailleurs souvent s'en passer parce qu'il a du mal à *y passer*. Lacan dira à ce propos dans le Séminaire XVIII qu'il y a du « langagièrement articulé » (*i.e.*, articulé avec des signifiants) qui n'est pas pour autant « articulable en parole⁶² ». Le désir glisse sous la demande, il est le résidu non-énoncé qui gruge la demande et signale que celle-ci est plus que ce qu'elle semble être. La réponse à la demande est d'ailleurs toujours inadéquate car elle porte justement sur la demande et non sur le désir qui lui est sous-jacent. Or, aucun signifiant ne peut tout dire du désir, d'une part parce que la valeur du signifiant est différentielle et qu'il y a déjà, dans le signifiant lui-même, une différence qui ruine toute

⁶¹ *Ibid.*, pp. 143-145.

⁶² S.XVIII, p. 163.

identité ou identification pleine du désir, et d'autre part car cette insuffisance du signifiant S1 appelle un autre signifiant S2, tout aussi inapte à énoncer sans reste le désir du sujet, et qu'ainsi la chaîne signifiante se poursuit (S_n) et ne se boucle jamais. Citons enfin pour résumer : « le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente (*Spaltung*)⁶³ ». Dans ce contexte, « le sexe chez le parlant n'est déterminé par aucun fond préalable au langage⁶⁴ », et ce parce que le fond est déjà langagier. Le fond que l'on supposerait naturel et antérieur à l'avènement du sexe chez le parlêtre est déjà le fonds non-naturel des signifiants (le trésor des signifiants au lieu de l'Autre), inaptes à signifier le sexe.

Face à ce trou d'origine, que faire ? Lacan soutient que c'est par le biais du symbolique que l'on peut faire fonction de bord au réel. C'est ce qu'il appelle tour à tour et dans des contextes assez divers que nous ne pouvons expliciter ici : le Nom-du-Père, la métaphore paternelle, la fonction phallique et le phallus. Dans une première phase de son enseignement, l'on peut comprendre le Nom-du-Père comme l'introduction d'un nom visant à neutraliser l'excès de jouissance qu'offrirait l'unité mère-enfant, puisque cette union (toujours en reste) est jugée dangereuse pour l'enfant que le désir maternel menace d'engloutir⁶⁵. Lacan en fournit une image étonnante dans *La relation d'objet* : le Nom-du-Père est ce qui permet de maintenir ouverte la gueule du crocodile qu'est le désir maternel, le désir de l'Autre⁶⁶. À partir des Séminaires III et IV, le Nom-du-Père est ce qui vient nommer l'énigme du désir maternel, du désir de l'Autre, et ce faisant, le « neutralise » pour ne pas y être englouti (idée solidaire d'une autre : le mot comme meurtre de la chose). Cette opération est aussi appelée la « métaphore paternelle ». Une métaphore vient se substituer à un élément qu'elle permet de signifier : ici, c'est le désir de la mère, figure dont les absences font énigmes pour l'enfant, qui est nommé, métaphorisé⁶⁷.

⁶³ « La signification du phallus », *Écrits*, p. 691.

⁶⁴ Fierens, *Lecture de l'Étourdit*, pp. 55-56.

⁶⁵ Voir Fink, *The Lacanian Subject*, p. 56. Évidemment, la « mère » peut être n'importe quelle figure de substitution pour autant qu'elle joue le rôle de cette personne avec qui l'enfant tant à fusionner et dont le désir est envahissant pour l'enfant, cette personne par rapport à laquelle l'enfant tente d'être l'objet apte à satisfaire le désir.

⁶⁶ Image donnée dans *La relation d'objet* et reprise dans S.XVII, p. 129.

⁶⁷ Voir « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, p. 557.

Comment comprendre le « phallus » ? C'est d'abord l'objet du désir. Par exemple, le petit Hans⁶⁸ est d'abord l'objet phallique de sa mère. Il la comble, la satisfait et ce, sans que M. Graf, son père, n'arrive à intervenir dans cette dyade. Il est tout à fait clair, à la lecture du cas relaté par Freud, que c'est Hans l'objet du désir maternel, le phallus de la mère, et nullement son mari. L'angoisse qui donnera lieu à la phobie surgit toutefois lorsque Hans est confronté au réel de son désir, lorsqu'il entrevoit la nécessité d'advenir comme *sujet désirant* et, de ce fait, de quitter la position confortable – quoique précaire et complètement dépendante de l'Autre – d'*objet du désir* de l'Autre. Le « phallogocentrisme » de ce processus est souligné par Lacan, mais il est selon lui « conditionné par l'intrusion du signifiant dans le psychisme » (le forçage du symbolique) et il n'est « strictement impossible à déduire d'aucune harmonie préétablie dudit psychisme à la nature qu'il exprime⁶⁹ ».

Dans un temps ultérieur de son enseignement, le phallus correspond plutôt à la capacité de signifier. Étonnant, dira-t-on ! À propos de son écrit « La signification du phallus⁷⁰ », Lacan précise que cette conférence avait été intitulée et communiquée en allemand. Ainsi le titre original est « *Die Bedeutung des Phallus* » et ce n'est pas anodin que de le souligner car selon lui, c'est là en réalité un pléonasme. « Il n'y a pas dans le langage d'autre *Bedeutung* que le phallus. Le langage, dans sa fonction d'existant, ne connote en dernière analyse que l'impossibilité de symboliser le rapport sexuel chez les êtres qui l'habitent, ce langage, en raison de ce que c'est de cet habitat qu'ils tiennent la parole⁷¹. » Il faut ici insister sur ce que cette thèse a d'incroyable. Le langage connote l'impossibilité de symboliser le rapport sexuel – et pourquoi ? Justement parce qu'il y a du langage, parce que cet être est parasité dès l'origine par le langage. Le langage exerce son effet de *pharmakon* du fait d'instituer un écart irréductible entre le sujet et sa jouissance et du fait de permettre au sujet de signifier, de *bedeuten* cet écart d'où sourd une impossibilité.

Nous nous trouvons devant le constat suivant : une impossibilité est produite par le pouvoir même de la signifier. Sans la prothèse d'origine qu'est le langage, en serait-il autrement ? Pourrions-nous symboliser le rapport sexuel si nous n'étions pas

⁶⁸ Freud, « Un cas de phobie infantile », *Cinq psychanalyse* ; Lacan, S.IV, leçons 12 à 24.

⁶⁹ « D'une question préliminaire... », *Écrits*, p. 554-555.

⁷⁰ *Écrits*, pp. 685-695.

⁷¹ S.XVIII, p. 148 (nous soulignons).

fondamentalement parlêtres, si nous n'étions pas toujours déjà clivés par le langage ? On voit à l'étrangeté de cette question qu'elle ne peut tout simplement pas être posée. S'il faut y répondre, nous devons dire que le manque est originaire, que ce qui est perdu l'a toujours été, que l'origine est ce blanc que l'on s'efforce de tapisser de semblants – d'en faire une origine *sans blanc*. Or la difficulté de penser la chose est due au fait que le manque est le corollaire du langage⁷², que le langage produit à la fois un écart entre la jouissance du corps et sa signification, et qu'il met en branle le fantasme des origines où la béance serait colmatée, comme elle l'a déjà mythiquement été.

Aucun compromis possible, la double action du langage est la lance qui blesse et ce qui panse (pense) la plaie. Parler, blablater, s'aliéner dans le langage, ce n'est que par cette voie que l'on peut espérer être, entendu que l'être n'est possible que grâce au langage qui le dit et le signifie. *Mais ce faisant, nous ne pouvons être au langage qu'en excluant la jouissance*. C'est en ce sens que Lacan pourra dire qu'en tant qu'êtres de langage, parler correspond pour nous à « la division sans remède de la jouissance et du semblant [du signifiant]⁷³ ». Ce qu'il appelle la fonction phallique et ce qui, étant solidaire du langage, pallie cette division, est « proprement ce qui obture le rapport sexuel⁷⁴ ».

C'est ce que Nestor Braunstein exprime fort bien lorsqu'il écrit qu'« il n'y a pas de mots pour symboliser *ce qui, grâce au mot, arrive à se produire* : l'impossible, le réel, la jouissance⁷⁵ ». Voilà condensé tout le problème du rapport entre langage et jouissance. Lacan utilise le mathème S(A) pour rendre compte de ce défaut de symbolisation : le signifiant du manque dans l'Autre (l'Autre en tant que lieu du langage) ; quelque chose échappe au langage et ce langage permet de cerner ce qui lui échappe, sans toutefois pouvoir y mettre le doigt. Qu'une matrice symbolique permette de signifier tout en produisant des impossibilités de structure, c'est ce dont témoigne ces espèces que l'on

⁷² D'abord parce qu'un signifiant ne peut se signifier lui-même (Lacan y insiste et tente d'en tirer les conséquences logiques dans S.XIV, 23 novembre 1966) et ensuite parce qu'un signifiant S1 en appelle à un S2 pour combler son insuffisance, mais du coup, S2 instaure un écart irréductible avec S1 que l'on tentera de suturer avec un S3, et ainsi de suite. La chaîne signifiante carbure au manque.

⁷³ S.XVIII, p. 151. Citons aussi la célèbre phrase de « Subversion du sujet et dialectique du désir » (*Écrits*, p. 861) : « la jouissance est interdite à qui parle comme tel ». Il faut bien saisir ici que la jouissance et *interdite* pour les parlêtres ; la jouissance est confinée aux interstices, aux blancs, aux espaces qui ponctuent et *permettent* tout langage.

⁷⁴ S.XIX, p. 45.

⁷⁵ Braunstein, *La jouissance, un concept lacanien*, p. 23 (nous soulignons).

appelle *paradoxes* et qui croissent comme de la mauvaise herbe dans les jardins de la logique et des mathématiques⁷⁶.

Ne nous empressons cependant pas de postuler un au-delà du langage qui nous conduirait vers un mysticisme de l'indicible. Nous retomberions encore une fois dans l'idéal de complétude : le langage est frappé d'incomplétude, d'inconsistance, il a ses points de réel... mais il y aurait un complément au-delà de ces impossibilités qui en permettrait la consistance. Que cet au-delà soit dit ou tu (à la Wittgenstein), la croyance persiste que derrière S(A), il y a quelque chose qui nous permettrait d'écrire S(A), le signifiant de l'Autre plein, sans manque, sans écart avec lui-même. Il nous semble donc que le couple dicible/indicible est tout aussi inadéquat pour la psychanalyse lacanienne que le tandem sens/non-sens (voir chapitre 2.2). Le langage est en décalage par rapport à lui-même, la nature différentielle du signifiant en témoigne, et c'est pourquoi tout peut être dit, toute vérité énoncée, mais « pas toute » : c'est ce que Lacan appelle le « mi-dit » de la vérité. Nous aurons l'occasion de revenir à ce « pastout » ultérieurement.

Ces développements sur le phallus, le langage et la jouissance nous permettent de clarifier ce qu'est la castration au sens lacanien : c'est l'effet même du symbolique sur le vivant humain. Par « castration », Lacan entend simplement l'imposition du langage sur la jouissance du corps ; la castration est *symbolique*, elle est *l'intrusion du symbolique* dans le réel du corps. Au fil de son enseignement, il est de plus en plus clair que ce rapport n'est pas à penser en termes chronologiques, comme si l'on avait en T₁ un corps non-affecté de langage puis en T₂ l'affectation du langage en tant que tel sur le corps. Nous sommes toujours déjà *affectés par le langage* en tant que sujets, avant même notre venue au monde. Nous serons plus tard, lors de l'apprentissage du langage, *affectés au langage*, requis, tenus d'y advenir comme sujet (S). Aborder les concepts de castration et de phallus n'était pas superflu, puisque c'est à partir d'eux qu'il faut repartir, selon Lacan, « si nous voulons que se maintienne un sens correct à ce qui s'inaugure du discours analytique⁷⁷ ».

⁷⁶ Qu'un ordre symbolique engendre, en conformité avec ses propres règles de fonctionnement, des cas que cet ordre exclut ou considère impossibles, nous en trouvons une explication des plus claires chez Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, notamment au chapitre 2, dans l'Appendice 1 et à la page 179 n. 6.

⁷⁷ S.XVIII, p. 168.

Du rapport qu'il n'y a pas

C'est à partir de ce cadre théorique que Lacan en viendra à affirmer, dans une formule célèbre (mais qui demeurera sans doute énigmatique tant qu'il y aura des parlants...), qu'*il n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant*.

Mais, pourrait-on tout de suite s'interroger, Freud ne parle-t-il pas du rapport sexuel en long et en large ? L'objection est pertinente, mais selon Lacan, Freud développe ce qu'il en est du rapport *sexué* et non pas du rapport *sexuel* : « par l'intermédiaire de l'inconscient, nous entrevoyons que tout ce qui est du langage a affaire avec le sexe, est dans un certain rapport avec le sexe, mais très précisément en ceci, que le rapport sexuel ne peut [...] d'aucune façon s'y inscrire⁷⁸ ». Il faut donc corriger dès maintenant une idée erronée sur la psychanalyse. Ce n'est pas que le sexuel est derrière chaque énoncé, omniprésent dans tout ce qui se dit par un sujet, marquant l'entièreté du langage et du sens de sa présence. Le sens des énoncés d'un sujet, qu'ils soient proférés en analyse ou ailleurs, ne se réduit pas à un sens sexuel, précisément parce que le sexuel est, selon Lacan, le grand absent du sens. Dans le Séminaire XXI, il affirme que « le sens n'est sexuel que parce que le sens *se substitue* justement au sexuel qui manque⁷⁹ ». C'est pourquoi il dira dans un texte de 1972, *L'étourdit*, que l'*ab-sens* désigne le sexe⁸⁰. C'est ainsi que Lacan articule le sens et le sexuel dans son « dernier » enseignement.

Nous comprenons que si le symptôme a pour Freud un « sens sexuel », c'est dans la mesure où il procure un substitut de satisfaction dite sexuelle (qui n'est pas la satisfaction d'un besoin). En ce sens, que « le sens supplée au sexuel qui manque », comme s'exprime Lacan, est un énoncé tout à fait conforme à la doctrine freudienne. Il signifie que là où le sexuel fait trou, un sens, c'est-à-dire un symptôme, s'inscrit en supplément. En bref, si « nous entrevoyons que tout ce qui est du langage a affaire avec le sexe », c'est que le sexe ne s'y inscrit jamais. Le réel du sexe est ininscriptible dans le langage, dans l'empire du sens, et c'est ce qui signale son « réel » (voir la section suivante). « Le signifiant n'est pas

⁷⁸ S.XVIII, p. 131.

⁷⁹ S.XXI, 11 juin 1974. Le rapport du sens au sexuel n'en est donc pas un d'expression (le sens exprimerait, refléterait le sexuel), mais de suppléance.

⁸⁰ « Freud nous met sur la voie de ce que l'ab-sens désigne le sexe : c'est à la gonfle de ce sens-absexe qu'une topologie se déploie où c'est le mot qui tranche » (« L'étourdit », AÉ, p. 452).

fait pour les rapports sexuels⁸¹. » Il y a une impossibilité à ce qu'il se constitue comme sens ; il ne hante le sens qu'en tant qu'il ne peut s'enter sur une chaîne signifiante. Dans sa reconfiguration de la modalité (possible, impossible, contingent, nécessaire), Lacan dira que l'impossible est *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*⁸², ce qui jamais ne s'écrit.

Mais où Lacan voit-il cela chez Freud ? Là où le sens fait défaut, où la signification s'embrouille, où le sujet nage dans des signifiants insensés, où ça ne fait plus sens, voilà le trou, le réel du sexe. Et pourquoi ? « Si Freud a centré les choses sur la sexualité, c'est dans la mesure où dans la sexualité, l'être parlant bafouille⁸³. » Quelque chose bute lorsque le parlêtre tente d'articuler ce qu'il en est du rapport sexuel. Nul doute qu'il y a des actes sexuels, mais là n'est pas la question.

Sans doute Freud s'arrête-t-il quand il a découvert le sens sexuel de la structure. Ce dont dans son œuvre on ne trouve que soupçon, il est vrai formulé, c'est que du sexe le test ne tient qu'au fait du sens, car nulle part, sous aucun signe, le sexe ne s'inscrit d'un rapport. C'est à bon droit pourtant que de ce rapport sexuel l'inscription pourrait être exigée : puisque le travail est reconnu, à l'inconscient, du chiffrage, – soit de ce que défait le déchiffrement⁸⁴.

Il est évident qu'il y a des actes sexuels. Mais c'est précisément la réussite de l'*acte* sexuel qui marque l'échec du *rapport*. On retrouve ici la logique psychanalytique du succès par l'échec, de la réalisation par ratage, décrite par Freud dans ses observations sur les actes manqués et les lapsus : la bourde, la bévue, ce qui est dit à l'encontre de l'intention du sujet est un ratage, mais ce qu'il y avait à dire ou à faire – au niveau de l'inconscient – fut dit ou fait, et en cela c'est une réussite. Réussite quant au désir ; échec pour le moi intentionnel et soucieux de ce qu'il dit, prétendument maître de ce qu'il *veut dire*. Or le sens commun du rapport sexuel – celui qui s'imagine, s'imaginarise et se symbolise – cache ceci, que tout ce que nous en rencontrons dans le réel, c'est son impossibilité. Il peut paraître pour le moins étonnant d'affirmer que dans la réalité sexuelle des hommes et des femmes il n'y a nulle trace d'un rapport sexuel. Il est évident que cet énoncé doit être problématisé via la question de l'écriture (Lacan répète que le rapport est ininscriptible, qu'il ne s'écrit pas,

⁸¹ S.XVII, p. 36.

⁸² Les énoncés modaux formulés en termes d'écriture apparaissent dans *Encore*. Nous devons cependant reporter leur analyse à un travail ultérieur.

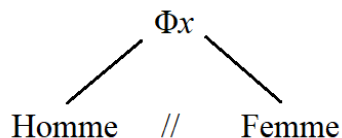
⁸³ Entretien à France Culture, juillet 1973.

⁸⁴ « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », AÉ, pp. 553-554.

etc.), mais nous avons choisi de reporter à un travail ultérieur notre étude du concept éminemment ambigu d'écriture chez Lacan. Nous ne pouvons que réitérer ce dont nous avons fait état jusqu'ici quant à la dénaturalisation du sexuel et des rapports entre langage et jouissance... « Est-ce qu'il ne vous vient pas à l'esprit que cette "réalité sexuelle" [...] est spécifiée dans l'homme de ceci, qu'il n'y a, entre l'homme mâle et femelle, *aucun rapport instinctuel*⁸⁵ ? »

Il y a donc une différence importante entre l'acte et le rapport. Par rapport sexuel, Lacan entend l'écriture d'une fonction tel que deux éléments (homme et femme, x et y) satisferaient à cette fonction. Dans ce cadre, le rapport ne peut s'écrire car une autre fonction, la fonction phallique (Φx) y fait barrage et que Φx exprime « ce que produit la relation du signifiant à la jouissance⁸⁶ ». Et Φ n'est pas autre chose que la fonction de la castration⁸⁷, soit l'intrusion du symbolique sur les corps parlants. Tout ce que cela signifie, c'est que *le rapport sexuel est impossible parce que l'homme et la femme (entendons : une structure psychique « homme » et une structure psychique « femme », indépendamment du sexe biologique⁸⁸) ne sont en rapport qu'avec la fonction phallique*. Il n'y a pas de rapport sexuel parce qu'il y a du langage et un type de jouissance (phallique, « langagière ») qui s'y inscrit comme fonction supplétive (Φx).

Ici, un bref détour par les « formules de la sexualité » s'impose. C'est surtout à travers les Séminaires XVIII, XIX et XX que Lacan développe ce que l'on connaît comme les « formules de la sexualité », qui visent à logicer ce qui supplée pour les hommes et les femmes au rapport sexuel. Précisons d'emblée deux choses : « homme » et « femme » n'ont que très peu à voir avec le genre ou le sexe biologique, il faut plutôt les considérer comme des structures ou des modes de jouissance, c'est-à-dire la manière qu'a un sujet de se rapporter à la fonction phallique. Deuxième chose, Lacan n'est pas fidèle à l'usage des quantificateurs en logique dite traditionnelle. Il cherchait justement à pallier ce qu'il jugeait



être les lacunes de cette logique à l'aide d'une autre logique, la sienne, la « bonne logique » mentionnée dans *L'étourdit*.

⁸⁵ Conférence de Genève sur « Le symptôme », p. 15.

⁸⁶ S.XIX, pp. 31-32.

⁸⁷ S.XIX, p. 33.

⁸⁸ Cela étant dit, il reste à débattre de la pertinence d'utiliser ici les termes « homme » et « femme » s'ils sont détachés de leurs référents biologiques.

Côté homme, il y a deux mathèmes : $\forall x\Phi x$ et $\exists x\overline{\Phi x}$. Le premier dit que tout parlêtre ayant une structure masculine est soumis à la fonction phallique. Le second mathème dit qu'il y en a un qui échappe à cette fonction : c'est le Père mythique de la horde que Freud a d'abord introduit dans *Totem et tabou*. Chez Lacan, cette figure devient l'exception logique qui fonde le tout phallique. Lacan illustre à quelques reprises ce point en recourant à la fonction du zéro : un rien qui, une fois symbolisé, permet d'instituer la suite des nombres cardinaux. Côté femme, deux mathèmes : $\overline{\exists x\Phi x}$ et $\forall x\Phi x$. Le premier correspond au premier mathème côté masculin : il n'en existe pas une qui échappe à la fonction phallique. On constate qu'aucun parlêtre, que sa structure soit masculine ou féminine, ne se soustrait à cette fonction ; une autre manière de dire que tous et toutes sont assujettis au langage et, partant, ont en commun un mode de jouissance que Lacan appelle phallique, une jouissance dépendante du langage et de la signification, une jouissance structurée comme un langage. Celle-ci sera aussi baptisée « jouissance sémiotique » : celle qui est « apportée par les sèmes », par ce qui fait sens⁸⁹. Enfin, le second mathème qui caractérise la sexualité féminine est à lire : ce n'est *pas toute* sa jouissance qui est phallique. Le quantificateur universel chapeauté d'une négation doit être lu à la manière de Lacan : il ne signifie pas « aucune », mais bien la fonction du « pastout ». En somme, *il n'y a pas de rapport sexuel qui s'écrive puisque les structures masculines et féminines ne sont en rapport qu'avec la fonction phallique* (et pour certaines, avec une jouissance « autre »⁹⁰). La fonction phallique est le médiateur permettant de suppléer le rapport qu'il n'y a pas.

Appoint sur le réel

Nous terminons ce chapitre avec quelques explications sur ce que Lacan appelle le réel. Partons de cette objection : mais l'on parle du réel, on le nomme, on le symbolise... N'est-ce pas là une entorse à l'idée même du réel qui n'est ni l'imaginaire, ni le symbolique ?

Lacan était bien au fait de cet enjeu. Au risque de décevoir, le problème n'est cependant pas d'ordre épistémologique. Le réel au sens lacanien n'est pas à connaître, ni à

⁸⁹ S.XXI, 11 juin 1974.

⁹⁰ Voir le Séminaire *Encore*. L'espace nous manque pour expliciter cet élément ici.

ne pas connaître. C'est pourquoi il ne correspond pas à la chose en soi kantienne, inconnaissable et tout à la fois condition de possibilité de la connaissance et de ce qui apparaît. Il n'est pas davantage plus « vrai » que le semblant qui masque le réel ; nous ne sommes pas dans une logique de gradation où le semblant aurait un degré de vérité moindre que le réel qu'il masque. Si l'on ne saisit pas d'emblée qu'il y a un réel du semblant et que le réel lui-même dépend de ce semblant⁹¹, on se restreint à une évaluation platonicienne du réel lacanien comme un « plus vrai », un « moins faux », etc. Cela dit, comment pouvons-nous aborder ce réel ? Nous en offrirons un bref aperçu en disant que le réel se rencontre, se montre et se démontre.

Le réel se rencontre. Au cours du Séminaire XI, Lacan tente de déterminer deux modalités de la répétition à partir des notions de *tuchè* et d'*automaton* tirées de la *Physique* d'Aristote (Livre II). Il traduit la *tuchè* par la « rencontre du réel », qui est « au-delà de l'*automaton*, du retour, de la revenue, de l'insistance des signes à quoi nous voyons commandés par le principe de plaisir⁹² ». Lacan situe clairement la rencontre du réel au-delà du champ couvert par le principe de plaisir. L'objet de satisfaction est toujours retrouvé, redécouvert, c'est-à-dire que nous en retrouvons les « signes », les coordonnées de satisfaction. Or, à cette étape de son enseignement, le réel s'impose comme rupture dans le symbolique, comme court-circuit dans ce processus de redécouverte signifiante. Lacan précise que la rencontre du réel est essentiellement « la rencontre manquée⁹³ », celle qui fait trou, trauma, traumatisme : rencontre de l'inassimilable, échec de symbolisation. Ainsi, « le réel fonctionne en exclusion » de la « réalité psychique » freudienne⁹⁴ ; cet impossible à symboliser ne cesse toutefois pas d'insister pour ce faire. La définition du réel comme impossible à symboliser ou à écrire s'explique par une référence appuyée aux mathématiques. C'est ainsi que Lacan dira que « le réel, c'est ce que vous rencontrez justement de ne pouvoir pas écrire n'importe quoi en mathématique⁹⁵ ». Voilà en apparence une étrange formulation, mais elle s'éclaire avec l'idée d'une « démonstration » du réel.

⁹¹ Comme l'exemplifie bien Alain Badiou à l'aide de l'anecdote de la mort de Molière (décédé pendant qu'il jouait le *Malade imaginaire*) dans *À la recherche du réel perdu*, Paris, Fayard, 2015. C'est, écrit-il, dans « la ruine d'un semblant que le réel se manifeste », mais il faut bien tenir compte du réel du semblant qui est ainsi démasqué, ce qui nous interdit de poser le réel comme « plus vrai » que le semblant qui le revêt.

⁹² S.XI, p. 64.

⁹³ *Ibid.*, p. 65.

⁹⁴ Pommier, *Qu'est-ce que le réel ?*, p. 59.

⁹⁵ S.XIX, pp. 29-30.

Le réel se démontre. Une autre définition princeps du réel est la suivante : « le réel ne saurait s’inscrire que d’une impasse de formalisation⁹⁶ ». Nous avons donc l’envers (et pas l’opposé) de ce qu’avançait la citation précédente. Ne pas pouvoir écrire n’importe quoi et se heurter à des impasses de formalisation supposent tous deux une ortho-graphe, une légalité scripturaire (section 1.1), bref des possibilités et des impossibilités d’écriture. Dans le Séminaire XX, Lacan nous dit que le réel est ce point où l’on rencontre une impossibilité littérale (l’impossible est défini comme *ce qui ne cesse pas de ne pas s’écrire*) et où *l’on inscrit cette impossibilité*. Ainsi, à un certain stade de son enseignement, Lacan soutient que tout ce que l’on peut écrire du réel, ce sont les échecs de son inscription. L’écriture du réel est un échec fait lettre, tout comme l’on dispose d’une écriture pour un nombre irrationnel (*i* comme dans $i=\sqrt{-1}$), pour un ensemble vide (\emptyset), pour l’infini comme impossible de l’arithmétique (∞), etc. D’ailleurs, dans *Le moment de conclure*, Lacan dit : « Ce que j’ai énoncé en formulant qu’il n’y a pas de rapport sexuel, ça veut seulement dire que chez l’homme [...] l’ensemble de ce qui pourrait être rapport sexuel [...] est un ensemble vide⁹⁷ ». Le rapport sexuel est donc un réel-impossible qui ne s’écrit pas mais dont le défaut d’écriture peut être marqué ; ce qu’il n’y a pas peut faire lettre.

Mais pourquoi les analystes devraient-ils, comme le leur suggère Lacan, privilégier le réel compris comme impossible, « en tant qu’il s’avère de la prise même du discours logicien » ? « Car, répond Lacan, il est le paradigme de ce qui met en question *ce qui peut* sortir du langage [revoilà la légalité]⁹⁸. » Ce qui s’avère et se reconnaît de la saisie du discours logicien nous porte à concevoir le réel comme ces impossibles produits par des règles issues du symbolique même. Dans les mathématiques, ce sont par exemple les paradoxes formulés par Gödel ; dans la clinique psychanalytique, ce sont ces stases où un sujet demeure coincé et qui sont produites par son univers symbolique (le récit qu’il fait de sa propre histoire, les signifiants électifs par lesquels il se représente, etc.). Ainsi, l’on ne peut espérer abandonner le réel à son impossibilité et ne pas s’en soucier. « Car, contrairement au proverbe qui veut qu’à l’impossible “nul ne soit tenu”, nous sommes obligés de l’affronter⁹⁹. »

⁹⁶ S.XX, p. 85.

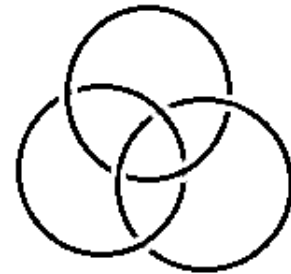
⁹⁷ S.XXV, 15 novembre 1978.

⁹⁸ S.XIX, p. 42 (nous soulignons).

⁹⁹ Pommier, *Qu’est-ce que le réel ?*, p. 60.

Le réel se montre. La période plus tardive de l'enseignement de Lacan est marquée par l'utilisation du nœud borroméen, introduit dans le Séminaire XX. La spécificité de ce nœud est qu'il consiste sans qu'aucun rond ne soit attaché à un autre (comme le sont les anneaux olympiques par exemple). De ce fait, si l'on coupe un seul de ces ronds, les trois se délient. Lacan y recourt pour essayer de montrer le réel en s'éloignant de sa symbolisation et de son imaginarisation, puisqu'il s'agit d'une monstration, d'un faire-nœud qu'il invite tout un chacun à essayer par soi-même.

L'on a coutume de périodiser l'enseignement de Lacan en termes de ce qui prime dans la triade RSI : une première période axée sur l'imaginaire, un virage où c'est le symbolique qui occupe le devant de la scène, et enfin un temps où c'est le réel qui a priorité. Or le recours au nœud borroméen permet d'articuler le réel, le symbolique et l'imaginaire en ne postulant aucune antécédence de l'un sur l'autre. Il en faut trois pour qu'il y ait consistance. Si Lacan attribuera à chaque rond une lettre (R, S, I), il faut faire attention de ne pas en conclure que le réel correspond à l'un des trois ronds ; il est avant tout *la consistance des trois*. En effet, deux ronds déliés (peu importe lesquels, puisqu'ils n'ont pas encore de nom) ne peuvent tenir ensemble que par l'intervention d'un troisième qui ne vient pas s'y fermer, mais permet ce que Lacan appelle un coinçage. Avant même leur différenciation en RSI, le troisième rond permet la consistance (non pas la concaténation) de l'ensemble. C'est pourquoi Lacan dira que le réel commence au trois ou que « triple est le réel¹⁰⁰ ».



mise à plat d'un nœud borroméen à trois ronds

La voie du nœud borroméen correspond aussi, selon Guy Le Gaufey, à un glissement insensible, entre 1972 et 1975, « de la négation sur le rapport sexuel, passant de “il n’y a pas de rapport” à “il y a un non-rapport”, de l’inexistence d’un tel rapport à l’existence d’un tel non-rapport¹⁰¹ ». La chaîne olympique avec ses anneaux concaténés supporte un « rapport », tandis que le nouage borroméen, où aucun rond ne passe dans un autre, montre, performe un « non-rapport ». Nous le verrons plus en détail dès le prochain chapitre, *le discours est compris comme lien social car il permet de lier les parlêtres malgré*

¹⁰⁰ S.XXI, 15 janvier 1974.

¹⁰¹ Le Gaufey, *Le pastout de Lacan*, p. 155.

le non-rapport, malgré l'absence de rapport. C'est précisément ce que montre le nœud borroméen : *un lien qui ne fait pas rapport*, et plus encore, « *ce type de lien à trois irréductible à des liaisons deux à deux*¹⁰² ». À la lumière de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous sommes à même de comprendre cet énoncé. Dans la théorie lacanienne, le langage (puis la langue comme son effet réel sur le corps) vient brouiller dès l'origine tout rapport dit naturel entre les parlêtres. L'inflexion imposée à la jouissance du corps produit une excroissance de jouissance, la jouissance phallique. C'est dans cette situation où de rapport sexuel il n'y a pas que les parlêtres ont à se lier, et à se lier en passant par ce tiers qu'est la fonction phallique (voir la section précédente) C'est la raison pour laquelle « tout sujet en tant que tel, puisque c'est là l'enjeu de ce discours [analytique], s'inscrit dans la fonction phallique pour parer à l'absence du rapport sexuel (la pratique de faire sens, c'est justement de se référer à cet ab-sens)¹⁰³ ».

La mise en place de tous ces repères théoriques était nécessaire pour aborder le discours analytique. Afin de nous permettre de passer au chapitre suivant, nous pouvons dès maintenant affirmer qu'un discours est une variation sur le thème d'une réponse à tout ce qui précède, réponse du type « malgré tout ». *Malgré* la division subjective qu'institue le langage sur la jouissance du corps, *malgré* l'impossibilité du rapport sexuel, *malgré* le réel qui fait trou... il y a du lien social. Un discours est ce qui permet de lier des parlêtres *malgré tout*. Ainsi, les différents discours sont des modalités de greffe du langage sur la jouissance, une greffe qui fait cependant grief, puisque ce clivage scelle pour les parlêtres l'impossibilité de faire Un. Nous avons situé dans ce chapitre la logique de la suppléance en jeu ici et elle nous permettra de saisir la fonction du discours dans le chapitre suivant, car « le rapport sexuel [qu'il n'y a pas], il faut le reconstituer par un discours¹⁰⁴ ». Une modalité de lien s'impose là où le rapport signe de son impossibilité.

¹⁰² *Ibid.*, p. 157.

¹⁰³ « L'étourdit », AÉ, p. 458.

¹⁰⁴ S.XXIV, 19 avril 1977.

Chapitre 2

Les allée(a)s du discours

2.1. Qu'est-ce qu'un discours ?

Il y a une cinquantaine d'années, dans le foisonnement intellectuel qui caractérisait le paysage français, l'on distinguait plusieurs variétés d'une même espèce conceptuelle : le discours. Michel Foucault, Roland Barthes, Louis Althusser, Jean-François Lyotard et d'autres jardiniers de la pensée cultivaient tous une variété de ce concept phare. Ainsi est-il nécessaire de bien comprendre ce que Lacan entend par cette notion dans son entreprise de faire jardin à la française de l'héritage freudien. Seulement ensuite pourrions-nous aborder le discours proprement analytique. Le « discours » devient un concept central dans l'enseignement de Lacan avec son introduction lors du séminaire *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), où il n'a plus la signification commune ou relâchée qu'il avait jusque-là, soit un ensemble d'énoncés, d'idées ou de pratiques (« le discours du patient », « le discours médical »). Il s'agit désormais, nous le verrons, de ce qui précipite un lien social chez les parlêtres.

Articulation de structure et lien social

Un discours n'est pas de prime abord ce que profère un sujet. Le discours n'est pas un ensemble d'énoncés. Dans son acception lacanienne, il ne renvoie pas à l'expression ni au contenu des énoncés¹⁰⁵ et il a peu à voir avec ce qui influencerait ou conditionnerait ce

¹⁰⁵ S.XVI, p. 31

contenu. Ce n'est pas non plus un ensemble d'énoncés *possibles*. Si tel était le cas, la structure restreindrait certains types d'énoncés et en permettrait d'autres. Nous nous rapprocherions alors de la conception foucauldienne du discours qui, sans être très éloignée de l'idée que s'en fait Lacan, s'attarde davantage aux contraintes liées aux discours qu'à leur matrice structurale¹⁰⁶. Le projet foucauldien tel qu'il est présenté l'année même de *L'envers de la psychanalyse* aspire à une description, dans un certain nombre d'énoncés, de « systèmes de dispersion » (entre objets, types d'énonciation, concepts, choix thématiques), afin de « définir une régularité (un ordre, des corrélations, des positions et des fonctionnements, des transformations) » ; ce qui serait ainsi cerné nous indiquerait une formation discursive¹⁰⁷. Non seulement y a-t-il divergence dans l'acception du concept de discours, mais la manière d'en rendre compte diffère elle aussi : pour Lacan, ce n'est pas une affaire d'énoncés, mais d'écriture (au sens mathématique, c'est pourquoi l'écriture des quatre discours que nous verrons plus loin en fait des « mathèmes »). Dans le même ordre d'idée, les différents discours chez Lacan ne correspondent pas non plus aux « genres de discours » tel que l'entend Lyotard lorsqu'il les définit comme un « ensemble de phrases possibles soumises à un groupe de règles de formation et d'enchaînement¹⁰⁸ ».

Un discours colore toutefois la signification des paroles qui y sont énoncées. Prenons deux discours, celui du maître et celui de l'université (que nous expliquerons dans la section suivante). L'on imagine par exemple la figure du maître s'adressant à l'esclave (ou au travailleur) en lui commandant de produire quelque chose : « fais tes preuves ! ». Le même énoncé pourrait être adressé, cette fois-ci dans le discours universitaire, de l'enseignant à l'étudiant en vue de produire un savoir au service de la machine universitaire : « fais tes preuves ! ». Même énoncé, mais la signification diffère selon la structure discursive dans laquelle il est proféré. Ainsi, l'on voit bien que les paroles (ou ses restrictions) ne sont pas l'enjeu premier des discours chez Lacan ; c'est la structure qui

¹⁰⁶ Lacan et Foucault partagent toutefois la conviction qu'un discours détermine un sujet, qu'il a des effets de subjectivité.

¹⁰⁷ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 53.

¹⁰⁸ Lyotard, *Le différend*, p. 141. Cette définition concerne *chaque* genre de discours et non *les* genres de discours ni les changements d'un genre à un autre. Il précise : « À l'intérieur d'un genre de discours, les enchaînements obéissent à des règles, qui déterminent des enjeux et des fins. *Mais d'un genre à l'autre on ne connaît pas de telles règles ni une fin générale* » (p. 53, nous soulignons).

prévaut. C'est d'ailleurs pourquoi le discours en général et l'analytique en particulier sont définis dès le séminaire *D'un Autre à l'autre* comme étant « sans parole¹⁰⁹ ».

S'il n'est pas constitué de l'ensemble des paroles d'un sujet, le discours n'est pas plus défini ou déterminé *par* ce sujet. Il « ne saurait d'aucune façon se repérer d'un sujet, bien que le discours le détermine¹¹⁰ ». C'est plutôt le sujet qui est déterminé par les effets de discours, lui qui est inclus dans le fonctionnement d'un discours, mais il ne permet pas d'en dégager la structure. La thèse d'une détermination du sujet par un ou des discours, voire dont l'entité « sujet » *est* le produit d'effets discursifs, n'est pas propre à Lacan. Il nous semble cependant important de mentionner que ce dernier n'adopte pas une approche rigoureusement structuraliste. En effet, ce n'est pas à un sujet « structural » auquel a affaire la psychanalyse. « Celui qu'elle accueille et qu'elle traite, c'est celui qui souffre, et pas de n'importe quoi, d'une souffrance liée à la vérité, la vérité qui engage l'objet de son fantasme, et même un peu plus : le vivant marqué par le langage¹¹¹. » Que la chaîne signifiante – ses connexions de signifiants, ses effets de sens, ses espacements, ses ratés, ses répétitions – détermine un sujet ne doit pas nous dissimuler le fait que le changement subjectif qui a lieu dans une analyse est à la charge de l'analysant et que ce dernier n'est pas réductible au simple effet du signifiant. Ce changement n'immunise personne contre les effets du symbolique (qui continueront de déterminer le sujet), mais cela suffit déjà à démontrer que l'ordre symbolique n'est pas tout-puissant et que ce n'est pas le sujet comme effet de discours qui vient trouver l'analyste (bien que ce soit un vivant qui pâtit du langage).

Jusqu'à présent, nous avons pu récolter quelques traits du discours au sens lacanien : il est sans parole, il n'est pas la condition de possibilité ou d'impossibilité de certains énoncés, il a une structure et celle-ci ne dépend pas du sujet qui s'y insère, et le sujet n'en est pas l'architecte. Nous avons à première vue ce qui semble être une *structure* au sens du structuralisme le plus orthodoxe. Il faut pourtant s'en écarter. D'abord parce que – et cette idée est peut-être compatible avec ce que sont ou furent l'anthropologie et la linguistique structurales – les structures discursives sont, chez Lacan, clairement

¹⁰⁹ S.XVI, p. 11, réitéré dans S.XVII, p. 11.

¹¹⁰ S.XVIII, p. 10.

¹¹¹ Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, p. 5.

historiques (nous y reviendrons). La « nécessité de structure » est donc, en un certain sens, contingente, c'est-à-dire qu'elle n'est pas *a priori* et qu'elle est bien plutôt une nécessité... contingente – exactement comme un symptôme est contingent et s'impose comme nécessité au sujet qui en pâtit (chapitre 1.1). D'autre part, elle n'a pas la prétention de cerner un ensemble de phénomènes, comme par exemple les structures de la parenté qui régissent *toutes* les unions et les échanges envisageables dans une communauté. La structure a chez Lacan un statut réel¹¹², pas le discours. Un discours est plutôt une « articulation de structure¹¹³ », c'est-à-dire une manière de *faire avec* un certain réel, avec une impossibilité structurelle. C'est ainsi que nous nous expliquons à la fois sa nécessité *et* sa contingence : un discours n'est pas une structure au même titre qu'une structure grammaticale, il s'articule plutôt *autour* d'un fait de structure qui a trait, nous le verrons, au réel.

À ce premier élément définitionnel (un discours est une articulation de structure), il faut en ajouter un second qui lui est intimement lié. Pour citer *Encore* : « cette notion de discours est à prendre comme *lien social* fondé sur le langage¹¹⁴ ». L'idée du discours comme lien social est fondamentale. Lacan s'y réfère de diverses manières, disant tour à tour que le discours *est* un lien social, qu'il *fait* lien, qu'il *instaure* un lien social¹¹⁵, qu'il *supporte* le lien social¹¹⁶, ou qu'il *précipite* un lien « par l'effet pur et simple du langage¹¹⁷ ». Il semble néanmoins qu'interroger l'antériorité, en fait (dans une anthropologie) ou en droit (en tant que condition de possibilité), de l'un sur l'autre (lien social et discours) nous mènerait dans la mauvaise direction. Il faut tenter de les penser ensemble, intriqués et interdépendants. « J'ai la tâche, écrit Lacan, de frayer un discours

¹¹² Par exemple S.XVI, p. 30 : « La structure, c'est donc réel. Ça se détermine en général par convergence vers une impossibilité ».

¹¹³ S.XXI, 11 décembre 1973.

¹¹⁴ S.XX, p. 22 (nous soulignons). L'édition du Seuil omet cette partie, que l'on entend par ailleurs très bien dans l'enregistrement audio : « ...et différenciant ses fonctions à propos de cet usage du langage... ». Ces mots délaissés dans la transcription nous indiquent que les fonctions discursives sont formées à partir de l'usage du langage tel qu'il fait lien social. Ces fonctions sont essentiellement les quatre discours épinglés par Lacan : celui du maître, de l'universitaire, de l'hystérique et de l'analyste. Nous verrons en quoi ces fonctions sont à comprendre comme différentes modalités d'appareillage du langage à la jouissance ; les structures du discours sont diverses manières de distribuer des fonctions langagières au regard de la jouissance, différents modes d'inscription du supplément d'origine qu'est le langage.

¹¹⁵ S.XIX, p. 42.

¹¹⁶ S.XX, p. 73.

¹¹⁷ S.XIX, p. 152.

[analytique], là où je situe qu'il y a... du discours : et je le situe du lien social à quoi se soumettent les corps qui, ce discours, labitent¹¹⁸. » Non seulement cet extrait nous informe-t-il de la fameuse tâche que s'était imposée Lacan, il nous indique en outre que l'élaboration du discours analytique doit aussi emprunter la voie de tout discours, celle du lien social. Par conséquent, cette tâche n'est pas une lubie ni une gymnastique abstraite, mais représente un défi bien concret, celui de déterminer un nouveau type de discours que des corps affectés par le langage habitent et ce, du fait même de labiter, d'y grouiller.

« En fin de compte, il n'y a que ça, le lien social. Je le désigne du terme de discours parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de le désigner dès qu'on s'est aperçu que *le lien social ne s'instaure que de s'ancrer dans la façon dont le langage se situe et s'imprime, se situe sur ce qui grouille, à savoir l'être parlant*¹¹⁹. » Nous attirons ici l'attention sur le terme « façon », ce qui suggère plusieurs modalités de lien social possibles. En effet, les différents discours sont, dirons-nous, des modalités d'appareillage et d'impression du langage sur les corps parlants, des manières d'être liés socialement *malgré tout* (chapitre 1.3). C'est pourquoi il y a plusieurs discours. Lacan suggère qu'il y en eu plusieurs et qu'il y en aura d'autres. De ces discours, certains nous sont désormais difficilement pensables, on a du mal à les entendre, même qu'on ne peut plus les entendre. Nous pourrions dire que la restitution du discours de l'analyste tel qu'inauguré par Freud est la tentative de Lacan pour le sauver de ce genre de *malentendu*. De plus, précisons que le lien de discours, s'il peut bel et bien se manifester dans une relation d'un sujet à un autre (par exemple, entre l'enseignant et son élève [S2→a] ou entre la sorcière et son juge [S→S1]), ne se restreint pas aux personnes en jeu ; celles-ci sont déterminées en tant que sujets par les places qu'elles occupent et ces éléments de structure ne dépendent pas de la « personnalité » de chacun, mais ont une histoire et résultent de différentes configurations sociales.

Citons en entier l'extrait que nous avons commenté plus haut : le discours est « une articulation de structure qui se confirme être tout ce qui existe de lien entre les êtres parlants. Pas d'autres liens entre eux que le lien de discours. » Avant d'ajouter : « Ça veut

¹¹⁸ « L'étourdit », AÉ, p. 474.

¹¹⁹ S.XX, p. 51 (nous soulignons).

pas dire, naturellement, qu'on n'*imagine* pas autre chose¹²⁰ ». Pas qu'on ne *croit* pas autre chose, mais qu'on n'*imagine* pas autre chose. Peut-être cette remarque semble-t-elle anodine, mais elle énonce en fait un point de doctrine des plus importants, à savoir que le lien social ne relève pas de prime abord de l'ordre imaginaire. Cette affirmation est contre-intuitive. En effet, l'on est porté à concevoir le lien social en termes des relations imaginaires les plus diverses : rivalités, identifications, reconnaissance, agressivité, idéalisation, bref, toutes sortes de modes de relation au semblable (au petit autre, *i(a)*). Ce que Lacan a tôt fait de corriger dans cette grille de lecture, c'est l'insuffisance de la relation duelle. Évidemment, la dimension imaginaire de la relation à l'autre est très importante, là n'est pas la question. Ce qui importe davantage émerge du moment où un troisième terme est introduit dans ce genre de relation duelle, où la dimension symbolique est prise en compte. D'où que le lien social peut bien se figurer sous divers modes de relations intersubjectives, mais c'est un lien qui demeure imaginaire¹²¹ tant que l'on n'y introduit pas la fonction du langage. C'est dire qu'un discours ne lie pas, dans la théorie lacanienne, des « personnes » ou des egos conscients, mais, comme le rappelle Paul Audi, des sujets de l'inconscient¹²². Autrement dit, la notion de discours est mobilisée pour rendre compte du lien social au niveau non des egos conscients, des sujets libéraux, autonomes et rationnels, mais des sujets de l'inconscient. L'on ne s'insère pas *volontairement* dans un discours ; le lien en question n'est pas un contrat social ni un choix délibéré.

Enfin, ce que l'on *imagine* comme lien autre que le lien de discours, c'est aussi le lien social chez Freud, c'est-à-dire le lien libidinal commandé par Éros et qui doit rassembler les individus en unités toujours plus grandes. Lacan a consacré une partie du séminaire ...*ou pire* à cet Un imaginaire qui, lorsque l'on postule une force derrière, fusionne, unifie, agrège. Nous y reviendrons au chapitre 4.

¹²⁰ S.XXI, 11 décembre 1973.

¹²¹ Voir ce qu'il dit par exemple du « leurre intersubjectif », qui relève de la relation imaginaire, dans S.IV, pp. 224-225 et 258.

¹²² Audi, *Lacan ironiste*, p. 44.

Le quadripode et les quatre discours

Des dizaines d'ouvrages consacrent aux fameux « quatre discours » introduits lors du Séminaire XVII des présentations, explications et développements auxquels nous renvoyons le lecteur. Étant donné l'efflorescence d'écrits sur ces discours, sans doute l'un des éléments les plus commentés chez Lacan, nous nous contenterons d'en donner une explication sommaire pour le lecteur qui ne serait pas familier avec les discours du maître, de l'université, de l'hystérique et de l'analyste.

U	M	H	A
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\mathcal{J}}$	$\frac{S_1}{\mathcal{J}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\mathcal{J}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\mathcal{J}}{S_1}$

*La première écriture des quatre discours dans L'envers de la psychanalyse
De droite à gauche : le discours de l'université, du maître, de l'hystérique et de l'analyste*

Précisons d'emblée que cette structure tétradique, le « quadripode », Lacan n'a jamais eu la prétention d'en déduire ou d'en inférer une quelconque nécessité transcendantale. C'est manifestement une invention et cela ne prétend pas être autre chose. L'intérêt n'est pas de savoir si une telle structure « existe » vraiment, mais de constater ce qu'elle peut produire en tant que dispositif théorique (pas si théorique, comme nous le verrons). Ainsi, il s'agit moins de remonter la chaîne causale d'un énoncé pour connaître sa structure discursive (un ordre, par exemple, n'est pas un énoncé qui ne se rapporte qu'au discours du maître, il peut être proféré dans les quatre discours) qu'il ne s'agit de voir quels effets ou quel genre de lien social un discours peut précipiter. Cette matrice des discours n'est pas, comme s'exprime Lacan, la table tournante de l'histoire. L'on peut s'en servir, voir si cela mène quelque part, jouer avec... C'est un « appareil » qui pourrait servir, dit-il, de levier, de pince, qui pourrait se visser¹²³. Mais pour ce faire, il faut d'abord saisir son fonctionnement.

¹²³ S.XVII, p. 196.

Il y a d'abord des places (qui ne bougent pas) et puis des mathèmes (qui sont mobiles). Les places sont celles de l'agent (dite plus tard la place du semblant), de l'autre, de la production et de la vérité. Les mathèmes sont S1, le signifiant-maître (le signifiant délié, hors chaîne signifiante), S2, le savoir (des signifiants liés, une chaîne signifiante), \mathcal{S} , le sujet divisé, et a (l'objet a cause du désir, la perte, la fonction du manque, ou encore le plus-de-jour)¹²⁴. Il suffit de faire tourner (par progrès ou régression, soit dans le sens horaire ou antihoraire) ces derniers pour parvenir à un autre discours. La lecture de tout discours se fait en sens horaire (voir nos explications plus bas). Ce sont « les tours du dit », qui feront le titre d'un texte fameux en 1972 (*L'étourdit*).

<u>agent</u>	<u>autre</u>
vérité	production

L'agent en position de semblant s'adresse toujours à l'autre du discours. Toutefois, nous ne sommes pas dans une théorie de la communication où l'agent est un émetteur ou destinataire s'adressant à un récepteur ou destinataire. Le terme d'agent est d'ailleurs quelque peu trompeur car il suggère une autonomie ou une volonté qui en ferait l'auteur du discours en question. Or Lacan est clair : « l'agent n'est pas du tout forcément celui qui fait, mais celui qui *est fait agir*¹²⁵ ». Nous verrons que cela s'explique par la place de la vérité qui soutient celle de l'agent.

Voyons ce que cela donne pour chacun des quatre discours. Dans le discours du maître, celui-ci s'adresse à l'esclave et, plus précisément, au savoir de l'esclave (S1 → S2). Savoir comme *savoir-faire* qui sera mis à profit par le maître, qui lui ne sait pas. Le premier livre de *La politique* d'Aristote en est un bon exemple, alors que sont naturalisés les rôles du commandement (maître) et de l'instrument (esclave). Manifestement, le savoir-faire est du côté du second, le premier n'ayant pour seule volonté que tout fonctionne. Mais le savoir de l'esclave est aussi un savoir sur le désir du maître qui, lui, le méconnaît. À ce propos, pensons à tous ces valets du théâtre moliéresque qui ont une longueur d'avance sur le savoir de leur maître, qui connaissent mieux le désir du maître que lui-même. Ensuite, dans le discours de l'université, c'est le savoir qui s'adresse à l'étudiant ou à l'objet d'étude, à ce

¹²⁴ Guy-Félix Duportail les appelle des « catégories littérales » dans son analyse rigoureuse de la littéralité des discours (voir *L'« a priori » littéral. Une approche phénoménologique de Lacan et Intentionnalité et Trauma. Lacan et Levinas*, Deuxième partie, chap. I et II). Nous avons choisi de reporter à un travail ultérieur la question de l'écriture et les nombreux problèmes qu'elle implique, ce pourquoi les thèses de Duportail ne seront pas examinées en détail ici. Notre lecture des discours est toutefois influencée en partie par la sienne.

¹²⁵ S.XVII, p. 197 (nous soulignons).

qui manque de savoir ($S2 \rightarrow a$). Nous voyons que dans le cas du discours de l'hystérique, c'est le sujet qui s'adresse au maître ($\$ \rightarrow S1$). Quant au discours de l'analyste, le a en position de semblant signifie que le psychanalyste assume la position de l'objet a , l'objet du désir, de manière à être cette place « vide » qui cause le désir de l'analysant, « objet » destiné à devenir le déchet du processus analytique, à être abjecté au terme de l'analyse. Il s'adresse à $\$, l'analysant ($a \rightarrow \$$).$

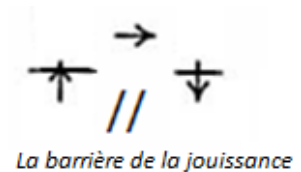
Dans chaque discours, l'agent s'adresse à l'autre pour que cet autre produise quelque chose (en bas à droite). C'est la production de tout discours, et puisqu'un discours est un appareil supplétif à la jouissance, ce qu'il peut produire ne peut qu'être une perte de jouissance, un plus-de-jouir (doublée d'une impulsion à un *plus* de jouir). Le paradigme de la production dans le discours magistral, où le maître passe par le savoir de l'autre, c'est celui de la valeur ($S1 \rightarrow S2 / a$). Ici, Lacan est également marqué par le contexte marxiste de l'époque, puisque cette valeur est comprise, dans le développement moderne du discours du maître qu'est le capitalisme, à la lumière de la plus-value. Ce que le travailleur produit à partir de son savoir, comme l'esclave antique, c'est une certaine valeur, mais sous le mode de la perte¹²⁶. Le plus-de-jouir est à la fois une dépossession (« plus » au sens d'une soustraction) de la valeur produite et une injonction à produire *plus*. Pour sa part, le discours universitaire, en exigeant de l'autre (étudiant ou objet d'étude) un bout de savoir (une thèse par exemple), ne fait que produire des $\$$ ($S2 \rightarrow a / \$$). Ces $\$$ sont les sujets du savoir, des sujets bien compétents, aptes à rédiger, transmettre, répéter, appuyer leur dire de mille notes et citations, mais des sujets néanmoins divisés ; la production de savoir, de savoir sur le savoir, *laisse à désirer...* Quant à l'hystérique, ce qu'il ou elle somme le

¹²⁶ La perte produite, le plus-de-jouir, a une positivité en tant que perte. Marx l'exprime bien dans les *Manuscrits de 1844* lorsqu'il décrit comment l'appauvrissement de l'ouvrier croît à mesure qu'il produit plus de richesse. La double perte (celle de l'objet produit et celle de l'activité de production) n'en est pas moins une forme de « surplus » – un en-trop qui lui est soustrait, mais qui subsiste néanmoins pour la simple raison qu'elle est vécue, subie, pâtie ; c'est d'ailleurs ce qui l'empêche d'être un simple « rien ». Pour Lacan, c'est là un des apports pertinents de Marx : la perte n'est pas rien. Le hic, c'est que Marx a fait de la plus-value quelque chose de comptabilisable. Du coup, la perte aurait la possibilité d'être réappropriée grâce à une répartition plus juste et une réorganisation de la production. Pour Lacan, c'est là que Marx « restitue au discours du capital » la plus-value qu'il y avait auparavant prélevée, et il permet ce faisant à la production capitaliste de perdurer, de faire « durer son dur désir » (« Radiophonie », AÉ, pp. 434-435). Pour sa part, Lacan conçoit la perte qu'est le plus-de-jouir comme n'étant pas quantifiable. L'économie de la jouissance n'est pas comptabilisable et c'est d'ailleurs pourquoi le modèle énergétique freudien est lui aussi insuffisant (cf. S.XX, p. 105).

maître de produire, c'est un savoir sans faille ($\$ \rightarrow S1 / S2$). Toutefois l'hystérique s'en insatisfait à tout coup. Il ou elle est dans un *double bind* : désir que le maître en sache un bout *et* que ce savoir porte précisément sur son désir ; l'hystérique désire un maître qui sache en même temps qu'il ou elle incarne ce qui *résiste* à ce savoir magistral¹²⁷. C'est d'ailleurs pourquoi Lacan avait repris à Freud l'insatisfaction comme modalité désirante dans l'hystérie¹²⁸. Enfin, ce que l'analyste enjoint l'analysant à produire, ce sont des S1, des signifiants déliés, hors chaîne ; c'est ce qui est produit au fil de l'association libre ($a \rightarrow \$ / S1$).

Venons-en maintenant à la place de la vérité (en bas à gauche). C'est en quelque sorte la tache aveugle de l'agent : la division subjective du maître (le maître qui méconnaît son désir), le sous-bassement magistral de l'université (ce qui commande au noble savoir universitaire désintéressé), la vérité du désir hystérique (l'objet-cause de son désir), et le savoir inconscient ou « le savoir de la structure¹²⁹ » pour l'analyste. Nous verrons que ce qui fait le privilège du discours analytique pour Lacan, ce n'est pas qu'il accède à cette vérité tandis que celle de chaque discours se dérobe à eux, mais qu'il rend compte de l'impossibilité structurelle d'y accéder – quel que soit le discours –, en plus d'éclairer ce lieu modal pour chacun des discours (section 2.2).

Il y a une « barrière de la jouissance » entre les deux places au bas du quadripode, celles de la vérité et de la production. Lacan dit dans *Radiophonie*, un entretien contemporain du Séminaire XVII, que « la structure de chaque discours y nécessite une impuissance, définie par la barrière de la jouissance¹³⁰ ». Celle-ci montre que *le produit d'un discours n'en est pas la vérité*, qu'il y a un écart irréductible entre les deux. Ainsi, dans l'ordre : ce que l'esclave produit n'est pas la vérité du maître, sa division subjective, la production universitaire n'est pas la vérité de ce qui commande au savoir, le savoir du maître ne peut rejoindre la vérité du désir, et les signifiants déliés issus de l'association libre ne disent pas tout du savoir inconscient. Nous constatons que cette « impuissance » peut être comprise de diverses façons. Dans le discours magistral, c'est l'impuissance de



¹²⁷ D'où l'affirmation que l'hystérique désire un maître sur lequel régner (S.XVII, p. 150).

¹²⁸ Cf. par exemple S.VI, pp. 504-505.

¹²⁹ AÉ, p. 445.

¹³⁰ « Radiophonie », AÉ, p. 445.

ce que produit l'esclave ou le travailleur à révéler le fait que le maître soit un sujet désirant, manquant ($\$//a$). Pour le discours hystérique, c'est l'impuissance d'un savoir quant au désir et la cause de ce désir ($a//S_1$). Quant au discours universitaire, c'est l'impuissance du sujet à commander au savoir, ou encore l'écart entre la jouissance du sujet et l'autorité savante ($S_1//\$$), le savoir n'appendant qu'à jouissance¹³¹, n'étant qu'un appareil qui s'y greffe, qui y pendouille. Enfin, dans le discours de l'analyste, la barrière sépare ce que l'analysant ($\$$) dit et ce qu'il sait ($S_2//S_1$), marquant l'impuissance de son discours à livrer complètement ce qu'il en est du savoir inconscient.

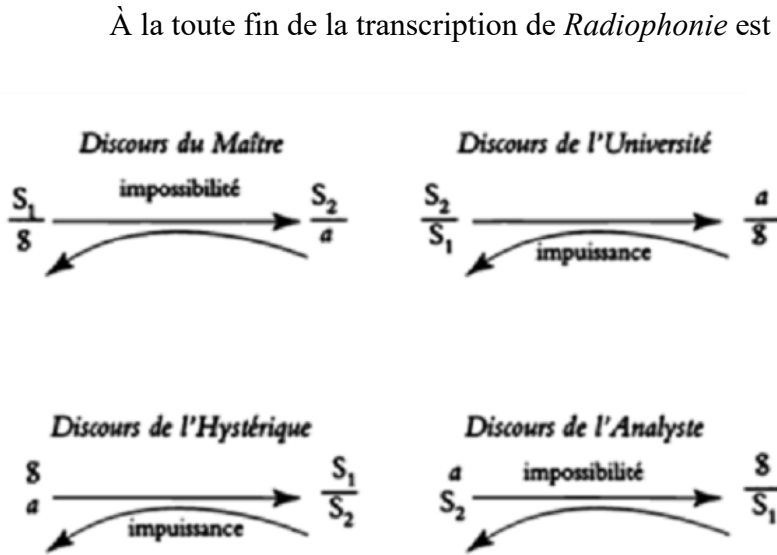


Schéma des quatre discours dans Radiophonie

discours où nous apercevons l'ajout des termes « impossibilité » et « impuissance ». Quelle en est la signification ? D'une part, Lacan prétend que le discours analytique éclaire le discours du maître. « Par l'analyse, l'analyse [...] que l'impossibilité de

gouverner ce qu'on ne maîtrise pas », c'est-à-dire de « commander au savoir. Pour l'inconscient, c'est coton¹³² ». En d'autres termes, il n'y a, par l'analyse, que dissolution de cette possibilité de commander au savoir (inconscient) ; difficile – impossible – de maîtriser l'inconscient, « c'est coton » ! C'est donc l'échec de toute possibilité de commander au savoir ($S_1 \rightarrow S_2$), dont le discours de l'analyste démontre l'impossibilité ($a \rightarrow \$$), ce qui serait prétendre commander au savoir inconscient de l'analysant. Cette dernière impossibilité marque l'incompatibilité de la suggestion avec la psychanalyse¹³³, et nous

¹³¹ S.XVI, p. 334.

¹³² « Radiophonie », AÉ, p. 444.

¹³³ Bruno, *Lacan, passeur de Marx*, p. 197.

savons que Freud a dû se défaire de la suggestion hypnotique pour pouvoir instituer la psychanalyse telle que nous la connaissons.

D'autre part, le discours hystérique viendrait éclairer celui de l'université. « Pour l'hystérique, c'est l'impuissance du savoir que provoque son discours, à s'animer du désir, – qui livre en quoi éduquer échoue¹³⁴. » L'impuissance du savoir au regard de l'objet *a*, l'objet-cause du désir, est assez clair : ce que l'hystérique commande au maître (S1) de produire comme savoir (S2) s'avère impuissant à la satisfaire. L'hystérique jouit précisément de voir ce savoir faillir, de relever le défaut dans la production du maître, de produire son impuissance du fait d'incarner ce qui fuit son insertion dans la production du savoir (*a*). C'est l'exemple de Dora, mettant à l'épreuve le maître Freud qu'elle somme de produire un savoir sur sa condition, sur son désir, qui en montre l'impuissance et s'en va. C'est aussi l'histoire multimillénaire de l'hystérie, dont les rapports avec la figure magistrale (médecin, juge, ecclésiastique) sont toujours marqués d'une impuissance du maître à faire corps de doctrine avec tous ces corps hystériques ou hystérisés. Chaque chapitre de l'histoire de l'hystérie répète les efforts ratés de consolidation de ce trouble, l'échec de sa récupération dans un savoir de maître – aujourd'hui encore, le « trouble somatoforme » du DSM-IV (remanié en « trouble de symptôme somatique et troubles connexes » dans le DSM-V) est à nos yeux le nom même de cet échec. Jean-Pierre Falret, alors médecin chef à la Salpêtrière, s'emportait dans les années 1860 en écrivant que des hystériques qu'elles étaient de « véritables comédiennes », des « trompeuses » qui « exagèrent ». Il ajoutait que « la vie des hystériques n'est qu'un perpétuel mensonge » et qu'elles « se livrent aux actes les plus désordonnés¹³⁵ ». Or qui trompent-elles sinon les médecins qui voient la vérité leur glisser entre les doigts ? Que viennent-elle désordonner sinon le savoir médical qui aspire à l'ordre ? Le maître se sent floué ; l'hystérique en sait peut-être plus que lui...

Comment cela éclaire-t-il le discours universitaire ? Nous y voyons entre \S et S1 une « béance » qui se lit comme suit : le sujet produit par ce discours doit « supposer un auteur au savoir¹³⁶ ». Ce sujet, produit de l'université, ne peut fixer de signifiant-maître qui

¹³⁴ « Radiophonie », AÉ, p. 444.

¹³⁵ Cité dans Melman, *Nouvelles études sur l'hystérie*, pp. 60-61.

¹³⁶ « Radiophonie », AÉ, p. 445.

assurera la vérité. Pierre Bruno le résume ainsi : « Quiconque n'est pas en mesure d'occuper cette place de commandement (S1 dans le discours du maître) se dissimule derrière un savoir. Une des conséquences de ce positionnement est *la méconnaissance de l'inconscient*, c'est-à-dire de l'incompatibilité entre savoir et sujet¹³⁷ ». Puisqu'il n'y a pas de sujet qui commande au savoir, tout ce que l'on peut y mettre pour tenter de le solidifier un peu, ce sont des noms propres. Ainsi pour plusieurs, Freud est ce nom en place de vérité qui assure le savoir psychanalytique. Nous verrons au chapitre 3 en quoi la restitution du dire de Freud entreprise par Lacan diffère de cette dépendance au nom propre.

Le discours de l'université est qualifié de « discours du maître pervers¹³⁸ », en ce qu'il place le savoir (S2) en position de commandement et ignore de ce fait le signifiant-maître (S1) dont il se soutient en vérité. Le maître, au moins, assume le commandement sans prétendre à la vérité de ce commandement ; suffit que « ça marche », c'est tout ce qu'il veut. Le discours universitaire, en revanche, tient à cette union du savoir et de la vérité, et il la garantit entre autres par le nom d'auteur¹³⁹. De plus, en ignorant sa vérité (S1), le discours universitaire saisit mal que sa marche vers le tout-savoir (qui n'est rien d'autre qu'un savoir de type bureaucratique¹⁴⁰) obéit au commandement : « *Continue. Marche. Continue à toujours plus savoir*¹⁴¹ » – impératif qui se passe très bien d'une personne en chair pour s'énoncer.

Mais, pourrait-on objecter, n'y a-t-il pas aussi un savoir du côté de l'analyste ? Certes, l'analyste est placé en position de « sujet supposé savoir » par l'analysant, mais c'est une nécessité pour que transfère il y ait. Cela ne veut pas dire que l'analyste ait une véritable prétention à « savoir la vérité ». « Sa discipline le pénètre de ce que le réel n'est pas d'abord pour être su [...] Le savoir s'ajoute au réel¹⁴² » (chapitre 1.3). Autrement dit, l'analyste s'affaire à traquer le réel dans la parole de l'analysant, non pour en faire un savoir ou un objet connu, mais pour relever à l'analysant ce qu'il y rencontre d'impasse et

¹³⁷ Bruno, *Lacan, passeur de Marx*, pp. 186-187 (nous soulignons). Voir notre chapitre 1.1 à propos du savoir sans sujet.

¹³⁸ S.XVII, p. 212.

¹³⁹ Lacan s'inspire sans doute de la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? », prononcée par Foucault en février 1969 et à laquelle il avait assisté. En outre, la littérature psychanalytique, même lorsqu'elle s'inscrit dans le sillage lacanien, n'est pas du tout exempte de ce recours universitaire au nom d'auteur.

¹⁴⁰ S.XVII, p. 34.

¹⁴¹ S.XVII, p. 120.

¹⁴² S.XVII, p. 215.

d'énigme, ce qui a point, là, à l'instant, dans son discours. Un savoir sur ce réel ne saurait qu'être en surcroît par rapport au réel. Nous verrons plus loin ce qu'implique pour le discours analytique de mettre le savoir inconscient (S2) à la place de la vérité.

Comprenons que la vérité de chacun des discours leur est inaccessible sans pour autant être ineffective. Le discours analytique n'y fait pas exception et c'est d'ailleurs pourquoi il « situe le savoir comme ce qui efface la vérité au fur et à mesure qu'elle se renouvelle dans et par la parole¹⁴³ », c'est-à-dire qu'il ne tient pas comme l'universitaire à l'union du savoir et de la vérité, mais en constate plutôt l'inévitable déphasage et entend « faire avec ». Notons enfin que la « méconnaissance de l'inconscient » mentionnée par Pierre Bruno – et méconnaissance n'équivaut pas à ne pas connaître ou ignorer – à propos du discours universitaire s'applique aussi bien aux discours magistral et hystérique. Le maître, pour être maître, nécessite cette méconnaissance de sa propre part d'insu. Quant à l'hystérique, il ou elle a beau appâter le maître avec l'objet de son désir (*a*) qui court, passe et repasse comme le furet de la comptine, il n'en demeure pas moins que ce *a* fuyant lui est tout aussi méconnu. Des quatre discours, seul celui de l'analyste ne pêche pas par méconnaissance de l'inconscient ; ce qui ne signifie pas que pour lui tout est limpide, mais plutôt qu'il aborde l'inconscient autrement. Lacan affirmait que tout discours se juge « à la lumière de son ressort inconscient¹⁴⁴ » et que le discours analytique était « de [s]on ressort¹⁴⁵ ». C'est dire qu'au sein du discours analytique, il n'y a pas méconnaissance de ce ressort, mais tentative, justement, d'en savoir un bout – à condition d'accepter que ce ne sera jamais qu'un bout.

Pour conclure cette section, rappelons qu'un discours est « ce qui est fait de relations, et qui [nous] tiennent tous et chacun ensemble¹⁴⁶ ». Qu'il s'agisse d'un « accrochage social¹⁴⁷ » montre bien que ce n'est pas un lien naturel ou qui fasse rapport. Faute de faire Un, il faut s'accrocher, se relier, prendre prise. Nous faisons donc lien par voie de discours avec ce qui, pourtant, signe l'impossibilité du lien « naturel », le langage.

¹⁴³ Bruno, *Lacan, passeur de Marx*, pp. 177-178.

¹⁴⁴ S.XVIII, p. 10.

¹⁴⁵ « L'étourdit », AÉ, p. 457.

¹⁴⁶ S.XIX, p. 230.

¹⁴⁷ *Ibid.*

Sa condition d'impossibilité devient la condition de possibilité de sa suppléance¹⁴⁸. Comme l'a justement souligné Guy-Félix Duportail, le discours satisfait à cette exigence de supplément : la « notion de discours [...] semble être une bonne candidate pour illustrer le rôle supplétif du langage [..., ce dernier ayant] la possibilité d'être cet "appareil de jouissance" qui crée un lien social en lieu place de l'abîme du réel qui sépare les parlêtres¹⁴⁹ ». En effet, les structures discursives sont différentes configurations permettant aux parlêtres de composer avec l'irréductible réel qui les sépare et ce, à l'aide du langage. Répétons que le discours analytique ne fait pas exception quant à sa structure. Comme tout « discours, quel qu'il soit, [lui aussi] se fonde d'exclure ce que le langage y apporte d'impossible, à savoir le rapport sexuel¹⁵⁰ ». La différence cruciale, c'est que cette exclusion n'est pas une méconnaissance – il met au contraire ce savoir fuyant au cœur de son dispositif. Ajoutons enfin que même les analystes de certaines sociétés (Lacan pense à la SFP dont il s'est détachée) font montre d'une telle méconnaissance : « je dirais que c'est actuellement une société d'assistance mutuelle *contre* le discours analytique [...] Ils ne veulent donc rien savoir du discours qui les conditionne. Mais ça ne les en exclut pas : bien loin de là [...] À ce discours donc, ils satisfont, même si certains de ses effets sont par eux méconnus¹⁵¹ ».

2.2. Du discours analytique

Au cours de notre explication des discours, nous avons pu voir comment fonctionne le discours de l'analyste, qui avait d'abord été proposé à l'auditoire comme un « discours hypothétique¹⁵² » (non sans résonance, croyons-nous, avec un impératif hypothétique kantien). Nous nous tournons à présent vers ses spécificités au-delà de l'articulation de structure qu'il institue. Loin de prétendre à l'exhaustivité, nous avons choisi de survoler

¹⁴⁸ Ce n'est pas sans évoquer la différence entre l'Un (au sens parménidien) et la formule « Y'a d'l'Un » promue dans le Séminaire XIX : il y a du lien social sans pour autant que cela ne fasse Un, fusion, union commandée par Éros (voir notre chapitre 4). En d'autres termes, il y a le signifiant « Un », le dire de l'Un, qui n'est pas une « pensée de l'Un » (« ...ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », AÉ, p. 547), l'Un imaginaire insuffisant pour saisir le fonctionnement et les impasses des liens sociaux.

¹⁴⁹ Duportail, *L'a priori littéral*, p. 50.

¹⁵⁰ « L'étourdit », AÉ, p. 487.

¹⁵¹ « Télévision », AÉ, p. 519 (nous soulignons).

¹⁵² S.XVII, p. 47.

quatre éléments qui participent à nos yeux de la « nouveauté » du discours analytique. D'abord, il éclaire la structure (les « lieux modaux ») même des autres discours et détermine leur statut. Ensuite, il permet une approche inédite du sens, en plus d'inaugurer un nouveau type lien social. Enfin, nous y relevons une éthique de la duperie.

Éclaircissement des lieux modaux

En 1972, Lacan avance que le « jour rasant que le discours analytique apporte aux autres [discours] » c'est d'y « révé[er] les lieux modaux dont leur ronde s'accomplit¹⁵³ ». L'idée est que le discours de l'analyste serait, des quatre, le « dernier venu » : le discours du maître et celui de l'hystérique sont anciens – Socrate est un exemple récurrent de l'hystérique¹⁵⁴ – et quant au discours de l'université, il serait apparu, évidemment, autour du XII^e siècle. Or, selon la thèse de Lacan, ces diverses articulations de structure n'ont pu être mises au jour rétrospectivement que par le tout nouveau, voire encore embryonnaire, discours de l'analyste. C'est ce qui est exprimé dans *Encore* : ce discours supporte et complète les autres¹⁵⁵. L'apport essentiel qui lui permet ce support, c'est d'avoir dégagé le réel autour de quoi les discours tournent. Ce faisant, c'est une conception inédite du discours, dès lors compris comme « *ce qui fait avec* le réel de la jouissance, au lieu, comme le discours au sens commun de la rhétorique, de vouloir n'en rien savoir¹⁵⁶ », qui du coup rend possible la révélation de leurs lieux modaux. Enfin, le discours analytique complète les trois autres en ce qu'il vient boucler leur ronde¹⁵⁷.

Pour ce qui est du premier élément (le réel autour de quoi s'articulent les discours), nous pouvons aisément le comprendre à la lumière de tout ce que nous avons dit depuis le chapitre 1.3. À défaut de quelque rapport naturel entre les parlêtres, les discours viennent suppléer en établissant un lien de discours (qui, rappelons-le, n'est pas fait de paroles). Le support du discours de l'analyste, c'est la vérité du non-rapport, et c'est précisément ce qui lui permet de repérer certaines configurations discursives qui ne se soutiennent pas de cette

¹⁵³ « L'étourdit », AÉ, p. 453.

¹⁵⁴ Voir AÉ, pp. 302, 436, 548, 558, 569, etc.

¹⁵⁵ S.XX, p. 47.

¹⁵⁶ Bruno, *Lacan, passeur de Marx*, p. 176

¹⁵⁷ Selon la configuration exposée par Lacan et que nous avons expliquée plus haut, il est la quatrième et dernière possibilité si tant est que l'on ne réordonne pas les mathèmes.

vérité, mais qui l'articulent néanmoins en toute méconnaissance : « le discours analytique ne se soutient que de l'énoncé qu'il n'y a pas, qu'il est impossible de poser le rapport sexuel [...] et c'est par là [que le discours analytique] détermine ce qu'il en est réellement du statut de tous les autres discours¹⁵⁸ ». Toutefois, « il n'y a pas eu besoin du discours analytique pour que [...] soit annoncé *comme vérité* qu'il n'y a pas de rapport sexuel¹⁵⁹ », puisque l'hystérique l'énonce selon Lacan depuis des lustres (chapitre 3.3).

Nous constatons donc que le discours analytique ne se contente pas seulement d'énoncer qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Il permettrait en plus « de dire [pour chaque discours] ce qui, pour ce qui est du rapport sexuel, y coule, remplit la rainure¹⁶⁰ » ; il permettrait de dégager les différentes modalités du « faire avec » ce réel. Bref, étant lui-même supplément mais sans le méconnaître, ce discours nouveau venu serait apte à éclaircir les modes de suppléances historiquement institués, c'est-à-dire d'explicitier ce qui coule dans ces rainures : le savoir en tant qu'inconscient.

Pour ce qui est du second apport (éclaircissement des lieux modaux), l'écriture même des discours en est le témoignage. Par lieux modaux, Lacan entend ce que nous avons appelé les places ou les positions (immobiles, contrairement aux lettres) dans un discours. Ainsi, ce que le discours analytique viendrait expliciter, c'est la matrice de tout discours, soit ses lieux modaux indépendamment du mathème qui vient s'y loger. C'est ce qui nous a permis de définir ainsi un discours en fonction de ses places : *l'agent en position de semblant s'adresse ou met au travail un autre en vue de produire quelque chose, mais ce produit du discours ne nous donne pas accès à la vérité de celui-ci, demeurant plutôt opaque*. Voilà la « mise au jour » dont parle Lacan. Le maître met au travail le savoir de l'esclave en vue de produire une valeur sans que celle-ci ne révèle la division subjective du maître. L'hystérique somme le maître de produire un savoir solide en même temps qu'il ou elle conteste cette prétention en incarnant l'objet *a* inassimilable audit savoir. Le savoir universitaire met au travail l'étudiant et il en résulte un sujet universitaire divisé, toujours en manque de savoir, sans que le sous-bassement magistral du savoir n'eut été montré.

¹⁵⁸ S.XX, p. 14.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 17 (nous soulignons).

¹⁶⁰ S.XXI, 15 janvier 1974.

Enfin l'analyste met au travail l'analysant en l'invitant à produire des signifiants déliés, hors chaîne, qui en disent un bout sur la vérité du savoir inconscient, mais pas tout.

Un décanterage du sens

Alors qu'il prônait un retour au *sens* de Freud dans les années cinquante, Lacan effectue un virage important dans les années soixante-dix sur la question du sens. En effet, le discours analytique s'annonce désormais d'un « décanterage du sens », soit « de la condensation de ce qui, du sens, se concentre par ce discours, de ceci que le sens – le sens des mots – ne fait qu'appareil » pour le rapport qu'il n'y a pas¹⁶¹. Qu'est-ce que décanter sinon une opération qui, en séparant les impuretés d'une substance, produit un dépôt¹⁶² ? Décanter le sens, c'est y recueillir ce qui en est exclu, récupérer le déchet du sens, ce qui ne participe pas du sens. Ce que le discours analytique réussit à récupérer de cette opération, c'est ce qui se concentre *par* lui, ce qu'il permet d'isoler, à savoir que la jouissance phallique/sémiotique peut n'être *pas toute*. Le versant phallique de la jouissance, celle qui est solidaire du sens, nous l'avons déjà vu, est ce qui supplée le non-rapport sexuel. Par conséquent, le résidu que le discours analytique en extrait est ce réel autour de quoi tourne tout discours, du fait même d'être discours, c'est-à-dire modalités de lien pour des corps frappés de langage, corps en différence avec eux-mêmes du fait de la langue.

À un auditeur qui lui lance le reproche suivant : « Ce que vous dites est toujours décentré par rapport au sens, vous fuyez le sens », Lacan répond : « C'est la structure du discours analytique que d'être ainsi¹⁶³ ». L'interlocuteur accuse Lacan de jouer au faux-fuyant par rapport au sens. Or son discours fuit le sens pour ne pas faire fuite de sens, jaillissement incessant de sens – exactement comme le symptôme dont nous avons eu l'occasion de mentionner qu'il pouvait s'abreuver de sens à perpétuité, qu'il résiste en partie à l'interprétation, au déchiffrement (précisément la part qui relève du réel de la jouissance). Dans une préface datée de 1973, Lacan l'énonce encore plus clairement : « Le

¹⁶¹ S.XXI, 18 décembre 1974

¹⁶² Une autre signification de « décanter » est toutefois pertinente pour notre travail : mettre de l'ordre, clarifier. Bref, faire jardin à la française... de la notion de sens.

¹⁶³ S.XVII, p. 171.

sens du sens dans *ma* pratique se saisit (*Begriff*) de ce qu'il fuie : à entendre comme d'un tonneau, non d'une détalade¹⁶⁴ ». Ainsi la « fuite du sens » est-elle à comprendre comme ce qui s'écoule, ce qui s'évide et force le remplissage, et non comme ce qui détale, ce qui s'esquive. Par exemple, nourrir sans cesse de sens le symptôme, c'est rejouer le mythe des Danaïdes. C'est pourquoi l'équivoque ou l'énigme seront la réponse interprétative privilégiée au sens qui fuit : « Le comble du sens, il est sensible que c'est l'énigme¹⁶⁵ ».

Rappelons les deux traits du symptôme tel que Freud l'approche que nous avons exposé au chapitre 1.2 : une formation de compromis qui le fait substituer d'une satisfaction sexuelle et qui a un sens. Clairement, nous pouvons comprendre l'affirmation de Lacan que le sens se substitue au sexuel qui manque. Comme nous l'avons annoncé au chapitre 1.2, Freud s'est aperçu sur le tard que l'analyse ainsi conçue pouvait être *unendlich*. Pour quelle raison ? La supposition de l'analyse depuis ses débuts, c'est que *si le symptôme a un sens, l'incidence que l'on peut espérer avoir sur lui doit aussi passer par le sens*. En d'autres termes, comme le résume Lacan, « c'est en tant qu'il est accroché au langage que le symptôme *subsiste*, au moins *si nous croyons* que nous pouvons modifier quelque chose au symptôme par une manipulation dite interprétative, c'est-à-dire *en jouant sur le sens*¹⁶⁶ ». Le symptôme subsiste donc appendu au langage, c'est-à-dire qu'il tire du langage, du déchiffrement, le sens nécessaire à sa subsistance ; il en tire une joui-sens. Cependant, Lacan dira dans *La troisième* « qu'à nourrir le symptôme, le réel, de sens, on ne fait que lui donner continuité de subsistance ». Et puisque le réel (lié ici à cette part indéchiffrable du symptôme, indéchiffrable parce que non-chiffrée, non-symbolique, mais réelle : la part qui se jouit) est l'exclu du sens, qu'il ex-siste au sens, alors l'influence que l'analyste peut espérer exercer sur ce réel par une opération sémantique est limitée et s'avère insuffisante.

Comme ce fut le cas pour Freud, la clinique confronta éventuellement Lacan au défaut de l'analyse campée sur le terrain du sens. Ayant toujours refusé l'*Unendlichkeit* de l'analyse, il a théorisé au fil des années plusieurs fins possibles d'une analyse, jusqu'à défendre une « identification au symptôme », c'est-à-dire une assomption subjective de

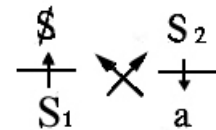
¹⁶⁴ « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », AÉ, p. 553.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ S.XXIII, p. 39 (nous soulignons). Lacan ajoute plus loin que le sens, c'est « l'objet de la réponse de l'analyste à l'exposé, par l'analysant, tout au long de son symptôme » (p. 73).

l'inéliminable du symptôme, l'appropriation de ce qui me sera à jamais impropre, de ce qui ne fait pas propriété – précisément son réel, l'exclu du sens. Dans cette optique, le mieux que l'on puisse espérer d'une analyse terminée, c'est de « savoir y faire » avec son symptôme (ce qui met à mal les catégories existantes de « guérison » et d'« efficacité » comprises à l'intérieur de certains discours dominants et non-psychanalytiques). À ce stade, la voie privilégiée de l'interprétation est celle de l'équivoque¹⁶⁷, à savoir ce qui met en déroute le sens, ce qui peut opérer sur le corps même (*cf.* la langue, Introduction). C'est pourquoi lors de son séminaire *Les non-dupes errent*, Lacan affirme que le discours analytique procède d'un décanage du sens¹⁶⁸. Le résidu, le déchet produit au terme du décanage est le réel du symptôme, ce qui ne se symbolise pas ni ne s'imaginarise, la jouissance hors-sens du symptôme. C'est pour cette raison que Lacan propose dans *Le sinthome* qu'aborder cette part du symptôme n'implique pas la voie interprétative, mais demande plutôt un « savoir y faire » avec.

Nous suggérons que cette approche inédite du symptôme individuel par Lacan éclaire sa conception du discours. En effet, nous avons admis que le discours est une articulation de structure, soit un mode de lien social nonobstant le réel-impossible du rapport sexuel, bref un « savoir y faire » social avec ce réel. De là, il suffit d'un pas pour affirmer qu'*un discours est un symptôme social* – à condition de mobiliser une définition large du symptôme, non comme simple problème donc, mais comme quelque chose de construit, une articulation visant à composer avec un certain réel. Dans *La troisième*, Lacan dit qu'« il n'y a qu'un seul symptôme social : chaque individu est réellement un prolétaire, c'est-à-dire n'a nul discours de quoi faire lien social, autrement dit semblant ». En effleurant le problème du sujet révolutionnaire, toujours actuel (*i.e.*, s'il n'y a plus de « prolétariat » au sens où le discours marxien l'a conçu et qui assurait le lien social entre les prolétaires, alors il ne reste que des prolétaires déliés, hors lien), Lacan nous renvoie au « discours du capitaliste », un cinquième discours ébauché notamment lors d'une conférence de 1972 à l'Université de Milan et dans *Télévision*. Nous



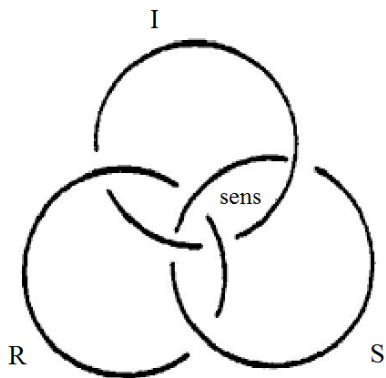
Le discours du capitaliste
Conférence de Milan, 1972

¹⁶⁷ Seule « arme contre le symptôme » (S.XXIII, p. 17).

¹⁶⁸ Il parlera également, dans le séminaire suivant, de la *réduction du sens* qu'opère la pratique analytique (S.XXII, 10 décembre 1974).

ne nous attarderons pas à ce discours, mais il nous permet d'éclairer la citation précédente. Le terme de prolétaire ne désigne pas le travailleur, mais une position subjective eu égard au lien social aujourd'hui. Nous avons défini plus haut le discours comme précipitant un lien social. Or le discours capitaliste, qui s'obtient par un réordonnement des mathèmes, a cette particularité d'être un discours qui met à mal tout lien social, voire qui ne permet pas de faire lien. On constate d'ailleurs que la flèche reliant l'agent et l'autre de tout discours est absente de celui-là. Le changement de position des mathèmes est motivé par le fait que l'esclave antique puis le travailleur exploité des derniers siècles est devenu de surcroît un consommateur ; c'est ce qui explique que le sujet $\$$ soit en dominante du discours. Ainsi, que nous soyons des corps de plus en plus prolétarisés signifie que ce discours, à mesure qu'il s'impose, rend difficile le rôle supplétif même qui incombe à tout discours, celui de faire lien social¹⁶⁹.

Revenons un peu en arrière. C'est entre autres avec l'introduction du nœud borroméen en 1973 que Lacan entend creuser la voie du réel comme ex-sistant au sens.



Dans sa mise à plat du nœud, il situe le sens à l'intersection de l'imaginaire et du symbolique, pouvant ainsi dire que le réel ex-siste au sens. Il ne s'agit nullement d'un culte du non-sens ni d'un éloge de l'absurde, mais de la prise en compte d'un élément crucial pour la psychanalyse, car « si nous partons du principe que quelque chose qui n'a pas de sens ne peut pas être essentiel dans le développement d'un discours,

nous perdons tout simplement le fil¹⁷⁰ ». À quoi ex-siste le réel ? À l'imaginaire (l'image et l'idée du corps) et au symbolique, qui tous deux constituent le sens, le sens étant défini par Lacan comme la copulation entre le langage (symbolique) et notre corps (imaginaire)¹⁷¹. Dans *R.S.I.*, il énumère plusieurs déterminations du réel qui valent que nous nous y attardions : « le réel, faut concevoir que c'est l'expulsé du sens ; c'est l'impossible comme tel ; c'est l'aversion du sens ; c'est aussi, si vous voulez, l'aversion du

¹⁶⁹ Voir par exemple Bruno, *Lacan, passeur de Marx* pour une discussion plus longue de ce discours.

¹⁷⁰ S.XVIII, p. 59.

¹⁷¹ S.XXIII, p. 122.

sens dans l'anti-sens et l'ante-sens ; c'est le choc en retour du verbe, en tant que le verbe n'est là que pour ça¹⁷² ». La première affirmation se constate dans le schéma ci-dessus et se base sur ce que nous avons dit au chapitre 1.3, à savoir que le réel est la goutte d'huile dans l'océan du sens. Si le réel n'est pas à connaître ni à ne pas connaître, si l'enjeu n'est pas épistémologique, alors son statut d'expulsé du sens n'en fait pas pour autant un inconnaissable, une chose en soi inatteignable (sous-entendue : par les voies du sens). Ensuite, nous sommes déjà familiers avec la seconde détermination de l'impossible (chapitre 1.3). La troisième reprend en quelque sorte la première : le sens expulse le réel et le réel abhorre le sens. Quant à la cinquième, elle réitère une thèse qui ne nous est plus étrangère à ce stade : le verbe n'est « là que pour ça », c'est-à-dire pour greffer du langage sur le réel. Or, comme nous l'avons déjà dit, cette greffe ne prend pas toute, elle produit un « choc en retour ». Cette butée est précisément le réel que le verbe – depuis le commencement – vise à digérer.

La quatrième détermination nous indique quelque chose d'important : l'expulsion ou l'aversion du sens n'est pas un détournement vers l'anti-sens, le non-sens ou l'ante-sens, c'est-à-dire ce qui précéderait le sens, le sens en devenir. C'est la raison pour laquelle Lacan forge le terme *ab-sens* dans *L'étourdit* afin de se soustraire au couple sens/non-sens qui séjourne toujours dans le domaine du sens, car le second élément est tributaire du sens en tant qu'il n'en est que la négation, le sens raturé. Comme on peut le déduire à ce stade-ci, l'*ab-sens* vise autre chose. Est-ce toutefois aussi évident ? Alain Badiou souligne justement un problème : « si le réel est définissable à partir de l'absence de sens, le sens est impliqué dans la définition du réel, fût-ce dans la modalité de l'absence : *ab-sens*¹⁷³ ». Comment s'en dépêtrer ? Drôle de question, car il est pour le moins difficile d'éclairer l'*ab-sens* sans y forcer du sens ! C'est là selon Lacan la démarche philosophique, celle qu'il choisit de ne pas emprunter. Alors peut-être pourrions-nous mieux répondre en éclairant ce que le préfixe *ab-* retranche. Il désigne l'hors-sens, l'exclu du sens, c'est-à-dire le réel du sexe car « le sexe ne se présente pas en énoncé¹⁷⁴ ». C'est pourquoi Badiou croit lire une synonymie entre ce que Lacan nomme l'*ab-sens* et le *sens ab-sexe* : le sens retranche le

¹⁷² S.XXII, 11 mars 1975.

¹⁷³ Badiou, *Lacan, l'antiphilosophie* 3, p. 92.

¹⁷⁴ Fierens, *Le discours psychanalytique*, p. 42.

sexe et le sexe est le sens retranché, « l'absence de sens n'est pas non-sens parce qu'elle est sens ab-sexe¹⁷⁵ ». Dire que le sexe n'a pas de sens, c'est en partie contester sa naturalité et la prévalence de l'instinct. Tout sens attribué au sexe, tout sème venant combler cette béance tamponne ce qu'il en est de son réel. Impossible, donc, de renouer avec quelque sens naturaliste en disant par exemple qu'il y a là un rapport, mais tout aussi impossible de lui coller un sens en ne le retranchant pas, en n'esquivant pas ce réel. C'est pourquoi le discours dans son acception lacanienne n'est pas conçu à partir du modèle du rapport, mais bien du lien supplétif au non-rapport.

Un nouveau type de lien social

Il devrait être clair à présent que le discours analytique ne désigne pas ce qui est énoncé par l'analysant, pas plus qu'il ne désigne les énoncés qui s'échangent en cours d'analyse. Néanmoins, Lacan suggère que le discours analytique précipite un lien social entre ces deux partis et que c'est ce qui différencie son étoffe des autres discours. Il affirme dans *La troisième* que « la psychanalyse socialement a une autre consistance que les autres discours. Elle est un lien à deux. » Pas de un à un qui fasse rapport, mais un lien de discours entre deux parlêtres. Une définition en est d'ailleurs donnée dans *Télévision* : « Le discours que je dis analytique, c'est le lien social déterminé par la pratique d'une analyse¹⁷⁶ ». En ce sens, le discours analytique comme lien social tire sa nouveauté de cette pratique nouvelle, instituée par Freud, qu'est l'analyse.

Le discours analytique est toutefois envisagé d'une autre façon : en tant que lien entre les analystes. La difficulté, c'est que Freud n'a pas façonné ce discours tel qu'il serait apte à faire lien social entre eux. Lacan soutient que « Freud, faute d'avoir forgé avec le discours de l'analyste, le lien dont auraient tenu les sociétés de psychanalyse, les a situées d'autres discours qui barrent son dire nécessairement¹⁷⁷ ». Ces autres discours sont essentiellement le discours positiviste (l'acharnement de Freud à faire de la psychanalyse

¹⁷⁵ Badiou, « Formules de "L'Étourdit" » dans *Il n'y a pas de rapport sexuel*, p. 112. Christian Fierens conteste ce rapprochement (*Le discours psychanalytique*, pp. 41-42).

¹⁷⁶ AÉ, p. 518.

¹⁷⁷ « L'étourdit », AÉ, p. 454.

une science au même titre que la neurologie), mais surtout le discours mythique (l'*Urvater* et l'*Œdipe*). Nous y reviendrons aux chapitres 3 et 4.

Cela dit, le lien dont tiendraient les analystes est-il si différent du lien analyste-analysant qu'institue ce discours ? Pas si évident, du moment que l'on admet le statut de perpétuel analysant : « l'analyste *est* encore et toujours un analysant ; c'est ainsi qu'il se forme et ne cesse jamais de se former, continûment¹⁷⁸ ». En tant qu'analysant, l'analyste s'insère aussi dans la ronde des discours. Rappelons que l'analysant peut passer tour à tour du maître à l'universitaire, puis à l'hystérique : celui qui fait fi de sa division subjective, qui fait le petit maître, le moi qui en sait un bout¹⁷⁹ ; celui qui discourt sous le masque du savoir ; celui qui hystéricise son discours, peu importe sa structure clinique (phobique, obsessionnelle, etc.). D'ailleurs, Lacan soutient dans *L'envers de la psychanalyse* que le discours de l'analyste institue « l'hystérisation du discours¹⁸⁰ », c'est-à-dire ce qui se déploie dans l'analyse du fait du dispositif comme tel. Le cadre des séances (le cadre matériel, temporel, financier, etc.) et surtout la « règle du jeu¹⁸¹ », celle de la libre association, forcent le passage de tout analysant par le discours de l'hystérique.

Si nous revenons au lien social entre analystes, comment comprendre l'affirmation qu'il s'agirait d'un lien sans nécessité de groupe¹⁸² ? Ce serait un type de lien social ne passant pas par la nécessité imaginaire de l'Un, de l'union, de l'entité surnuméraire aux individus qui compose un « tout ». Mais plus encore, cette précision établissant une distinction entre un *lien* et un *groupe* signifierait que le discours analytique devrait privilégier le premier mode, ou plutôt s'en *contenter*. Ainsi, il faudrait entendre le « groupe » selon la signification qu'il a dans les mathématiques, à savoir un ensemble ayant une loi de composition interne – modèle correspondant à l'Éros freudien, tel que nous le verrons au chapitre 4. Un groupe contient en outre un élément neutre qui, lorsqu'associé à tout autre élément de ce groupe, n'y change rien (ex. le 0 pour l'addition en arithmétique). Pour Christian Fierens¹⁸³, cet impossible du groupe analytique est dû au fait qu'il ne possède pas un tel élément neutre stabilisant. L'absence d'un tel élément ne permet donc

¹⁷⁸ Fierens, *Lecture de l'Étourdit*, p. 210.

¹⁷⁹ Cf. S.XVII, p. 32.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸² « L'étourdit », AÉ, p. 474.

¹⁸³ Fierens, *Lecture de l'Étourdit*, p. 210.

pas la symétrie – autre élément définitionnel d’un groupe mathématique – des protagonistes associés (maître-esclave, enseignant-enseigné, hystérique-maître), puisque non seulement l’analyste *et* l’analysant sont appelés à occuper la place d’agent de chacun des discours (maître, universitaire, hystérique), mais tous deux demeurent encore et toujours des analysants, comme nous l’avons dit plus haut. Par conséquent, le *lien* compris comme *effet de discours* se distingue du *groupe* compris comme *formation imaginaire* : « je mesure l’effet de groupe à ce qu’il rajoute d’obscénité imaginaire à l’effet de discours¹⁸⁴ ». Nous l’avons abondamment appuyé au fil de ce chapitre, le discours analytique ne fait pas exception à la structure de tout discours et c’est pourquoi il produit lui aussi des effets de discours. *Pour Lacan, les analystes devraient se limiter à ces effets, à ce lien social résultant d’un certain mode d’articulation du réel* (car en effet, c’est de prendre appui sur son impossibilité groupale que le discours analytique peut fonctionner) *sans recourir au verni imaginaire et leurrant qu’il perçoit dans le groupe*. Le lien sans nécessité de groupe, c’est le lien sans le postulat imaginaire d’un tout plus grand que la somme de ses parties. Obstiné singularisme de la psychanalyse...

Alors comment tiennent les sociétés de psychanalyse ? Y répondre fait partie, semble-t-il, de la tâche même d’instauration du discours analytique. Reste qu’historiquement, ça n’a pas tenu. À la suite de la dissolution par Lacan de son École en 1980, geste qui visait précisément à couper court les « effets de colle » imaginaires, le statut du discours analytique devient incertain. En déplorant l’« effet de groupe consolidé, aux dépens de l’effet de discours attendu de l’expérience, quand elle est freudienne¹⁸⁵ », Lacan constate de nouveau la difficulté de frayer un discours tel que celui de l’analyste. Nous pourrions soutenir avec Badiou que la dissolution devint ainsi le mode même d’instauration du lien entre les analystes : « la dissolution continue et continuera parce qu’il n’y a pas eu d’instauration autre que celle-là¹⁸⁶ ». C’est d’ailleurs le fonctionnement même du mode de travail qu’est le « cartel » (promu dès 1964) : trois à cinq personnes se lient pour une période déterminée et travaillent sur des questions qui leur sont propres autour d’un texte commun, pour ensuite dissoudre leur groupe de travail. C’était pour Lacan une manière de court-

¹⁸⁴ « L’étourdit », AÉ, p. 474.

¹⁸⁵ « Lettre de dissolution », AÉ, p. 318.

¹⁸⁶ Badiou, *Lacan, l’antiphilosophie* 3, p. 155.

circuiter les effets imaginaires de toute association se sédimentant tranquillement en Église. Voilà sans doute un exemple de solution liante en l'absence de toute « nécessité de groupe ».

Une éthique de la duperie

Ayant conclu, dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), que le discours analytique était lui aussi du semblant¹⁸⁷, c'est-à-dire qu'il n'était pas plus « réel » que les autres, qu'il était fait de la même étoffe que tout discours, Lacan poursuit cette réflexion au fil des séminaires suivants. Au cours du Séminaire XXII, il en vient à la conclusion que le discours, même analytique, implique une forme de duperie. Qu'y comprendre ? Résumons avant tout en une formule l'une des idées directrices du séminaire précédent, *Les non-dupes errent* : il faut en être dupe, sans quoi l'on erre.

Les non-dupes sont « ceux qui ne jouent pas le jeu d'un discours, [et] qui se trouvent en passe d'errer¹⁸⁸ ». Nous suggérons que les ébauches du discours du capitaliste et la prolétarianisation du discours énoncée dans *La troisième* sont à rapprocher de l'errance des non-dupes. En effet, si le discours du capitaliste met à mal tout lien social et que d'autre part nous sommes des corps de plus en plus prolétaires, à savoir incapables de faire lien ou aptes à ne se lier que précairement, alors nous sommes en passe d'errer. Ce qui ne peut signifier dans ce contexte qu'une difficulté grandissante de faire avec le réel de l'inconscient, une cécité quant au travail de l'inconscient, un refus de « faire semblant » (de faire lien social), et le maintien d'une illusion de saturation du manque-à-jour (la diagonale $a \rightarrow \mathcal{S}$ qui n'est pas marquée d'une impossibilité comme dans le discours de l'analyste). Pas étonnant que des phénomènes d'une actualité brûlante comme le racisme ou la haine identitaire nous donne du fil à retordre. À ne les considérer que sous l'angle de la rationalité, à vouloir raisonner et contre-argumenter malgré un constat d'inefficacité, bref à ne pas inclure dans nos analyses la jouissance réelle qu'implique tout racisme en tant

¹⁸⁷ S.XVIII, p. 146 : « il n'est de discours que de semblant ». Le discours analytique fait semblant, mais il ne méconnaît cependant pas la fonction et les effets de ce « faire semblant », cela parce qu'il contribue à l'élucidation des effets du signifiant ou du semblant sur les parlêtres.

¹⁸⁸ S.XXII, 19 novembre 1974. Vouloir n'être pas dupe, c'est vouloir ne rien savoir de l'inconscient, ne rien savoir de ce savoir qui nous tient malgré nous.

qu'il est un mode du jouir, l'on ne peut que s'égarer dans une régression à l'infini¹⁸⁹. Voilà peut-être l'un des apports politiques possibles du discours analytique. Lacan appelait cela le « champ de la jouissance ».

Nous soutenons que, bien qu'il qualifie d'abord le lien social qui s'institue entre l'analyste et l'analysant, puis celui qui vise à lier les analystes entre eux, le discours analytique peut néanmoins avoir une portée sociale et politique. À partir de ce que nous venons de dire, l'une de ces extensions serait son éthique de la duperie. Il faut toutefois mettre en garde contre une interprétation erronée de cette idée. Contrairement à ce que l'on peut croire, la duperie n'est pas ici une tromperie, une illusion ou un piège qui nous barrerait l'accès à quelque vérité épurée. En fait, ce n'est pas tant une position épistémologique qu'éthique. Lacan a d'abord parlé d'une « éthique qui se fonderait sur le refus d'être non-dupe¹⁹⁰ ». Cela a de quoi surprendre, mais il n'est, encore ici, pas question de connaître ou de ne pas connaître quelque chose. Ce n'est pas une apologie de l'ignorance. Se faire la dupe, ce n'est pas ne rien vouloir savoir ; c'est consentir à ne pas tout savoir, à se laisser guider par un savoir qui en sait plus qu'on ne le soupçonne – par l'inconscient. Ainsi l'on se fait la dupe de « ce savoir, de cet inconscient, qui en fin de compte est notre seul lot de savoir¹⁹¹ ». L'inconscient est un savoir sans sujet et par conséquent, il a toujours une longueur d'avance sur celui qui prétendrait n'en être pas dupe. C'est ce que signifie le S2 en position de vérité dans le mathème du discours de l'analyste. De plus, nous l'avons vu, cet inconscient échappe en partie au travail de déchiffrement. À partir des thèses sur la langue, il faut admettre qu'il y a un inconscient réel qui se jouit au-delà de tout sens. Par conséquent, être dupe pour ne pas errer, c'est « coller à la structure », ce qui veut dire pour notre propos : « coller assez au discours analytique¹⁹² ». Rappelons que les trois discours du maître, de l'université et de l'hystérique avaient ce point commun de méconnaître le travail de l'inconscient, de n'en rien vouloir savoir (section 2.1).

¹⁸⁹ Voir à ce sujet Daniel Sibony, *Le « racisme », une haine identitaire*, Paris, Christian Bourgois, 2008.

¹⁹⁰ S.XXI, 13 novembre 1973. L'année suivante, il soumit à son auditoire l'hypothèse suivante : « il n'y a d'autre éthique que de jouer le jeu selon la structure d'un discours », et « ceux qui ne jouent pas le jeu d'un discours se trouvent en passe d'errer » (S.XXII, 19 novembre 1974).

¹⁹¹ S.XXI, 13 novembre 1973.

¹⁹² S.XXI, 13 et 20 novembre 1973.

Au cours du séminaire *Le sinthome* de l'année suivante, Lacan poursuit en filigrane sa réflexion sur le statut du discours analytique. Il dit :

Il faut se briser, si je puis dire, à un nouvel imaginaire [concernant] le sens. C'est ce que j'essaie d'instaurer avec mon langage, qui a l'avantage de parier sur la psychanalyse en tant que j'essaie de l'instituer comme discours, c'est-à-dire comme le semblant le plus vraisemblable. La psychanalyse, en somme, n'est rien de plus que court-circuit passant par le sens¹⁹³.

Tout d'abord, quel est ce « nouvel imaginaire concernant le sens » ? C'est le nœud borroméen que Lacan considère comme son dire à lui¹⁹⁴. Nouveau parce que ne se situant pas à la jonction de l'imaginaire et du symbolique, donc hors du domaine langagier, imagé, idéal, fantasmatique, signifiant. Cet extrait nous indique que la psychanalyse doit en passer par le sens, mais qu'elle ne fait qu'y passer pour ne pas être en passe d'errer. Il y a une différence entre passer par le circuit du sens et y passer comme court-circuit. Passer par le circuit du sens, ce serait encore se cantonner au « cérémonial des itinéraires repérés », tandis que passer *comme court-circuit* par le sens suppose que l'on n'y est *pas tout*. C'est parce que le discours analytique opte pour le second qu'il est dit le plus vraisemblable des semblants – quoique semblant lui aussi.

Nous avons vu que catégorie lacanienne du discours conçu comme lien social supplétif au non-rapport n'était articulable qu'à partir d'un dernier venu, le discours de l'analyste. Celui-ci permet de dégager une matrice du discours et de repérer, pour chaque discours, son mode de suppléance au réel qui fait trou. Le discours analytique rend possible une approche inédite du sens dont les implications touchent autant la théorie que la clinique et la politique. Sa tentative de liaison, que Lacan veut inédite, semble cependant demeurer précaire. Pour faire suite à ces considérations, il nous faut à présent étudier comment l'instauration de ce discours dépend de différents mouvements de restitution.

¹⁹³ S.XXIII, pp. 121-122 (nous soulignons ; modifié d'après la transcription de l'enregistrement audio).

¹⁹⁴ S.XXI, 8 janvier 1974.

Chapitre 3

Les torsions du discours analytique

L'hypothèse à la base de ce chapitre est que le travail d'instauration du discours analytique ne peut se faire qu'à la faveur de plusieurs torsions : mouvements de retour et de restitution. Il est bien connu que Lacan a porté, dans les années cinquante, l'étendard d'un « retour à Freud ». Or ce retour n'était pas une banale copie d'un état antérieur, ni le retour à une origine « intacte », une *restitutio in integrum*. Lacan ne cessera de faire retour à Freud, mais il le fera de différentes manières et sans jamais se prosterner devant l'œuvre freudienne (en témoignent ses critiques) ni tenter de revenir à un freudisme originel, inaltéré, éternel – mort. Ce n'est pas plus une servilité à l'égard du discours freudien qu'un dépassement qui rendrait caduque ce discours. Comme il s'exprime dans *L'éthique de la psychanalyse* : « On ne dépasse pas Freud non plus. On n'en fait pas non plus – quel intérêt ? – le cubage, le bilan. On s'en sert. On se déplace à l'intérieur. On se guide avec ce qu'il nous a donné comme directions¹⁹⁵. »

¹⁹⁵ S.VII, p. 245.

Nous nous attarderons à la torsion emblématique des années soixante-dix, mais avant d'y parvenir, nous donnerons un aperçu du fameux retour à Freud des années cinquante. Pour Lacan, il s'agissait d'abord de faire retour au « sens de Freud », à la lettre du texte freudien, pour en extraire un sens dont s'éloignaient les écoles de psychanalyses à cette époque, pour contrer un blocage, une sclérose dans la psychanalyse, mais aussi pour y relever un sens latent, ce qui veut dire : qui n'a pas été explicitement formulé par Freud mais qui habite néanmoins ses écrits. La modalité de retour est exprimée différemment dans *L'étourdit* en 1972 : il s'agit de restituer le dire de Freud, c'est-à-dire ce qui ne se réduit pas à ses dits. Nous pouvons déjà apercevoir que la torsion nécessaire implique souvent le repérage d'une latence, de ce qui n'était pas effectif ou explicite, d'un insu ; bref, il est toujours question d'aborder l'« inconscient » (le « non-réalisé ») du legs freudien.

Mais il y a une autre torsion que le discours analytique se doit de faire pour s'instaurer. Cette seconde condition, nous la repérons dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant* lorsque Lacan affirme que « le discours analytique s'instaure de cette restitution de sa vérité à l'hystérique¹⁹⁶ ». La vérité en question, c'est celle du non-rapport sexuel. En un sens, cette condition constitue l'envers de la première (les différentes modalités du retour à Freud) car elle vise à restituer à l'hystérique ce qui ne le fut pas par le discours freudien. La vérité de l'hystérique constitue ainsi le reste, le précipité des dits freudiens une fois décantés.

3.1. Du retour à Freud...

Un retour au sens de Freud

Le retour tant prôné au texte de Freud s'énonce clairement dans *La chose freudienne* : « Le sens d'un retour à Freud, c'est un retour au sens de Freud¹⁹⁷ ». Cet aspect ayant été abondamment commenté et analysé, nous passerons très rapidement afin de nous attarder plus longuement à la *restitution du dire* de Freud.

¹⁹⁶ S.XVIII, p. 156 (nous soulignons).

¹⁹⁷ *Écrits*, p. 405.

Commençons par nous demander pourquoi il faut faire retour au sens d'une œuvre, d'un discours ou d'une praxis si ce parce qu'on juge que ce sens fut occulté ou trahi ? Toutefois, il semble qu'il y ait une distinction entre cette « déviation » et une forme de « refoulement ». Lacan affirme que « ce n'est pas d'un retour du refoulé qu'il s'agit pour nous [*i.e.*, regagner ce qui fut refoulé], mais de prendre appui dans l'antithèse que constitue la phase parcourue depuis la mort de Freud dans le mouvement psychanalytique, pour démontrer ce que la psychanalyse n'est pas¹⁹⁸ ». Bref, le post-freudisme – qui prenait déjà son envol du vivant de Freud – n'a pas tant refoulé le sens de son œuvre qu'il n'a nié (antithèse) ce qui était au cœur de la découverte à l'origine de la psychanalyse.

L'*ego psychology* contre laquelle Lacan est parti en croisade ne refoule donc pas tant la mise au jour de l'inconscient qu'elle en nie l'importance, procédant par l'analyse des résistances du moi et se donnant comme objectif le renforcement du moi, jusqu'à prôner une identification au « moi fort » de l'analyste en fin de cure. Le « faire jardin français » de Lacan s'appuie donc sur cette psychanalyse antithétique pour en révéler la déviation de sens. C'est pourquoi Elisabeth Roudinesco a pu qualifier à juste titre cette entreprise de « relève orthodoxe du freudisme¹⁹⁹ ». À terme, ce ne sera pas une psychanalyse « originelle » (momifiée dans la lettre de Freud) qui sera retrouvée, mais une psychanalyse enrichie de son antithèse adaptative (*l'ego psychology*)²⁰⁰. Fort de ce paradigme dialectique (Lacan a assisté avec enthousiasme aux cours influents de Kojève sur Hegel), il aspire certes à faire retour au sens de Freud, mais cela suggère qu'il n'y aura pas de retour sans altération. En effet, le retour au sens de Freud implique la critique de Freud. C'est pourquoi les dix premiers séminaires à Sainte-Anne ne sont pas exempts d'une refonte critique du legs freudien. Nous avons eu l'occasion de mentionner quelques remaniements au fil de ce travail, notamment quant à la castration et au phallus, à la compréhension de l'inconscient et au désir.

Philippe Julien souligne qu'avant 1953, année du *Discours de Rome* et de la rupture institutionnelle avec la SPP, Lacan est « lacanien » en ce sens qu'il fait comme tous les analystes : il sélectionne ce qui lui convient dans le texte freudien, prenant ce qui semble

¹⁹⁸ *Écrits*, p. 403.

¹⁹⁹ Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 2.

²⁰⁰ Lacan parlait à ce propos du « détournement [de la psychanalyse] à des fins de suggestion sociale et d'assujettissement psychologique » (« La psychanalyse vraie, et la fausse », AÉ, p. 170).

pertinent et laissant ce qui le semble moins. Après 1953, Lacan devient « freudien » car il « prend *tout* le texte freudien », moins pour l’interroger que pour se laisser poser des questions par le texte, « par ce qui manque en ses lignes ; en retour, Lacan a à *faire* répondre le texte même à ces questions²⁰¹ ». Comme réponse, notons d’abord la tripartition de l’imaginaire, du symbolique et du réel, issue du texte freudien dans qu’elle n’y figure comme tel. C’est de cette période qu’il dira en 1972 dans *L’étourdit* avoir fait jardin à la française des voies défrichées par Freud.

De ce bref aperçu, que retenir pour notre propos ? D’abord, qu’il s’agit déjà de tirer quelque chose de l’oubli. Ensuite, que le retour n’est pas un retour vers une origine intouchée ; que Lacan qualifie son entreprise de « nouvelle alliance » suffit à montrer en quoi ce retour inaugure autre chose. Enfin, que la dimension critique à l’œuvre dans le retour de Lacan au sens de Freud pointe déjà vers la torsion propre à son rapport au fondateur de la psychanalyse : y entendre ce qui ne s’énonce pas comme tel mais qui est néanmoins là et qui demande à être entendu. La première décennie du Séminaire s’achève par une rupture avec la SFP. Du coup, Lacan fonde une École et réoriente son rapport à l’œuvre de Freud. En soutenant que le mythe du père est *le* mythe du discours freudien et qu’il constitue la vérité de Freud, le cap est désormais mis moins vers un remaniement de la doctrine que sur son impensé. Cette démarche pourrait être qualifiée de « lecture symptomale », reprenant l’expression d’Althusser. Elle ne désigne pas tant le décèlement d’un sens caché entre les lignes, mais une lecture qui prend compte de la structure d’une œuvre afin d’y voir ce qu’elle permet et ce qu’elle écarte, ce qu’elle révèle dans la manière même dont elle se structure. En identifiant le mythe du père comme le fait de structure par excellence autour de quoi tourne le discours freudien, Lacan effectue selon nous ce genre de lecture symptomale.

3.2. ...à la restitution de son dire

En quoi une restitution consiste

Une première acception du terme « restituer » est simplement de rendre ce qui fut prêté. Il y a également le sens juridique de ce terme (Littré) qui désigne la réhabilitation d’un

²⁰¹ Julien, *Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*, pp. 63-64.

condamné, c'est-à-dire un changement de statut par restitution de son état civil. (Lacan fera grand cas du statut de la psychanalyse, à entendre au sens juridique²⁰².) Mais la dynamique qui nous intéresse ne consiste pas à ramener à un état antérieur, elle consiste plutôt à produire du nouveau par un mouvement de retour, de torsion. L'on touche de plus près ce mouvement lorsqu'on parle d'une restitution en termes de ce qui fut dérobé, perdu, acquis indument, hérité illégitimement, ou encore de la restauration d'un objet détérioré. Ces significations suggèrent toutes une faute ou un défaut qui appelle ou demande réparation, retour à la bonne personne, au lieu qui convient, au véritable propriétaire, etc. Cette signification laisse aussi entendre que la restitution vise quelque chose qui ne s'est pas effectué (ex. l'héritage qui ne fut jamais transmis à son héritier légitime).

Comment comprendre un retour apte à produire du nouveau ? « Instaurer », n'est-ce pas *cela*, davantage que la restitution, qui aspire à produire du nouveau ? Pour avoir du nouveau, ne faudrait-il pas regarder du côté de l'instauration conçu comme point de départ, fondation, institutionnalisation ? Non seulement l'instauration n'est pas une nouveauté *sui generis*, mais la restitution n'est pas non plus qu'un retour du même. Étymologiquement, « instaurer » comporte la dimension du renouvellement, de l'itération (au sens derridien de l'itération qui n'est jamais celle d'une identité pleine²⁰³) : célébrer de nouveau, renouveler, recommencer. Instaurer, c'est donc faire acte de fondation, mais cet acte dépend d'un renouvellement, d'un retour, d'un recommencement *engendrant néanmoins de la nouveauté* (comme la peinture restaurée n'est plus l'originale – si d'« originale » il y eue jamais – ou le *Don Quichotte* de Pierre Ménard n'est pas celui de Cervantès). Par conséquent, restituer et instaurer ne correspondent pas aux concepts de retour du même et

²⁰² S.XVII, p. 17 : « ...il s'agit cette année de prendre la psychanalyse à l'envers, et peut-être, justement, de lui donner son statut, au sens du terme qu'on appelle juridique. Cela, en tout cas, a sûrement toujours eu affaire, et au dernier point, avec la structure du discours. Si le droit, ce n'est pas ça, si ce n'est pas là que l'on touche comment le discours structure le monde, où sera-ce ? »

²⁰³ Comme le souligne Derrida afin d'insister sur l'impossibilité d'une itération du même : « *iterum*, de nouveau, ne vient-il pas du sanscrit *itara*, autre ? » (*De la grammatologie*, p. 298). Considérons également le rapprochement qu'il effectue entre la « citationnalité » et l'itération ruinant toute pureté possible des « énoncés-événements singuliers et originaux » desquels les énoncés citationnels ne seraient que des itérations. Par la structure même de l'itération, il y a rupture dans la présence prétendument pleine de l'énonciation à elle-même et à son contenu. « L'itération qui la [l'intention qui anime l'énonciation] structure a priori y introduit une déhiscence et une brisure essentielles » (*Marges de la philosophie*, pp. 387-388). Chez Lacan, l'énonciation peut être conçue en des termes très semblables : comme non-adéquation avec elle-même, l'énonciation est une coupure instituant une différence originaire (en cela elle est différence). Elle devance ce qui s'énonce, seulement pour disparaître derrière les énoncés produits, et elle ne se saisit que dans son après-coup ; tel est le trop tôt/trop tard de l'énonciation – la manifestation de l'inconscient.

de nouveauté *sui generis*, et c'est à partir de leur torsion (le nouveau comme renouvellement et la restitution comme productrice de nouveauté) que nous devons penser le rapport de Lacan à Freud. Le concept psychanalytique de répétition nous donne une bonne idée de cette dynamique.

En quoi restituer est ou n'est pas répéter ? Dans le champ qui nous occupe, la restitution aurait tout à voir avec la répétition au sens psychanalytique. Lacan nous rappelle dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* comment l'on devrait penser ce concept : « il ne s'agit dans Freud d'aucune répétition qui s'associe dans le naturel, d'aucun retour du besoin. Le retour du besoin vise à la consommation mise au service de l'appétit. *La répétition demande du nouveau*²⁰⁴. » Qu'est-ce à dire ? Avant tout, que la répétition ne peut se contenter du même. Mais retournons plus loin encore. Lors du Séminaire II, Lacan abordait la répétition dans le cadre d'une discussion sur les états de désir et leur compréhension, chez Freud, en termes de redécouverte (*Wiederzufindung*) de l'objet de satisfaction. Lacan y contrastait la répétition avec la réminiscence, cette dernière supposant une harmonie de l'homme avec le monde des objets, puisque ce qu'il reconnaît, il le connaît depuis toujours²⁰⁵. En revanche, il y a dysharmonie dans le cas de la répétition, car « ce qui se présente à [l'homme] ne coïncide que partiellement avec ce qui lui a déjà procuré satisfaction²⁰⁶ ». Partant, l'objet « retrouvé » en vue de répéter une expérience de satisfaction n'est jamais « le bon » et le sujet n'engendre que des « objets substitutifs ». Plus l'on tend à répéter le même, plus l'on échoue en produisant de la différence. D'où le complément à la thèse de la répétition qui « demande du nouveau », formulé plus tard dans le Séminaire XI cité plus haut : « la fonction du ratage est au centre de la répétition analytique²⁰⁷ ». Cette idée était déjà effective dans le Séminaire II : il était question d'une compulsion à répéter ce qui est impossible à répéter comme tel, à répéter en termes de mêmeté ou d'identité. La répétition de A ne peut que produire A', A'', A''', Aⁿ. Cette idée sera reprise de diverses manières au fil de son enseignement²⁰⁸. À un stade ultérieur, cette thèse de la répétition comme renouvellement d'un échec s'articule à la jouissance. La

²⁰⁴ Lacan, S.XI, p. 72 (nous soulignons).

²⁰⁵ S.II, p. 124.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁷ S.XI, p. 144.

²⁰⁸ Notamment dans les premières leçons du Séminaire XIV sur la *Logique du fantasme*.

répétition est ce qui se fonde sur le retour de la jouissance, entendu comme le retour de son échec, de son défaut²⁰⁹. C'est le renouvellement, la commémoration d'un ratage, l'itération d'une marque qui n'est d'aucune présence²¹⁰. Selon cette perspective, nous pourrions affirmer que toute torsion restituante ne peut, par définition, répéter le même. S'il y a une répétition de Freud, c'est dans la mesure où elle ne peut en conserver l'identité. Lacan, nous l'avons dit, ne cherche pas à restituer un discours freudien originel ni même le restituer en le parsemant de quelques critiques de bon aloi, comme c'est le cas de certains courants psychanalytiques. Bien au fait de cette impossibilité, il tente plutôt d'en tirer du nouveau à partir de ce qu'il appelle le « dire » de Freud, l'événement de son dire²¹¹. Et c'est précisément là ce qui soutient l'impossibilité d'une itération inaltérée de Freud : *son dire est déjà différence, il y a un écart qui en ruine l'identité à soi et c'est cette béance du dire qu'investit la restitution lacanienne.*

Si nous faisons grand cas de la restitution voulue par Lacan, c'est que nous y voyons le processus même du « faire jardin à la française ». Nous avons choisi d'insister sur ce programme, restituer le dire de Freud, mais il n'y a pas dans les travaux de Lacan de discussion ou de définition claire d'un tel concept. Nous soutenons toutefois qu'il est possible d'en dégager une signification en conformité avec la théorie lacanienne. Pour ce faire, il faut selon nous partir de la distinction qu'il établit entre le dire et le dit.

« Dire d'autre part que le réel, c'est l'impossible, c'est aussi énoncer que c'est seulement le serrage le plus extrême du dire, en tant que le dire introduit l'impossible et non pas simplement l'énoncé²¹². » Non seulement le dire en tant qu'énonciation comporte de l'impossible, mais il « l'introduit », c'est-à-dire que c'est le fait de dire qui produit l'impossible qui accompagne l'énonciation. L'impossible n'est pas déjà là, n'est pas l'objet de l'énoncé ou l'énoncé lui-même ; en disant, je *performe* malgré moi la limite de mon dire, son réel. C'est pour cette raison que le réel du dire, sa limite, n'est pas externe (vers un mysticisme de l'indicible), mais bien interne au langage.

²⁰⁹ S.XVII, p. 51.

²¹⁰ Derrida l'a aussi souligné, la répétition n'est jamais chez Freud la récurrence d'une présence pleine (voir par exemple *L'écriture et la différence*, p. 334).

²¹¹ S.XXI, 15 janvier 1974.

²¹² S.XVI, p. 66.

La distinction du dire et du dit correspond à celle de l'énoncé et l'énonciation. Dans la théorie lacanienne de la subjectivité, un type de sujet est lié à chacun : le sujet de l'énoncé, c'est le moi, tandis que le sujet de l'énonciation, c'est ce qui est appelé le « sujet de l'inconscient », ce qui parle au-delà de mon intention, qui fait fi des considérations du moi, etc. Un reste subsiste dans tout dire et ce reste constitue la vérité : « Ce qui du fait *ne peut se dire* est désigné, mais *dans le dire*, par son manque, et c'est cela, la vérité²¹³ ». La vérité « s'insinue » ou s'inscrit « entre les lignes ». Le dire, par le fait même de dire, désigne (*bedeutet*) un manque, un impossible à dire qui lui est *inhérent*. « La substance de la vérité est justement ce qui pâtit du signifiant », ajoute Lacan, c'est-à-dire que la vérité ne peut faire sans le recours au signifiant (il faut passer par le langage), mais de ce fait même, elle s'en trouve écornée (ce pourquoi elle ne peut qu'être mi-dite). La vérité ne serait pas l'au-delà indicible de tout dire, mais son trou, sa faille, et ce, du fait même que le dire doit transiter par des signifiants. Le dit, c'est donc la cristallisation signifiante d'un dire dans un énoncé isolable, citable, objectivé. En ce sens, le dit éclipse le dire : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit [...]»²¹⁴ ». Par conséquent, restituer le dire de Freud, ce ne peut être faire retour à ce qu'il énonce de signification, puisque « le dire [...] n'est pas opération de signification²¹⁵ ».

Si le dire ne correspond pas à un énoncé porteur de signification et qu'il ne peut produire qu'une vérité mi-dite, alors que restitue-t-on, au juste, lorsqu'on restitue un dire ? Nous risquons l'hypothèse que la restitution tente d'attraper quelque chose qui, de cette vérité, n'en est pas le mi-dit. Il ne s'agirait pas, répétons-le, de récupérer « l'autre moitié » de cette opération, mais bien la *coupure* elle-même. Ce serait, comme Lacan s'exprime dans son *Acte de fondation* (1964), d'accomplir un travail qui, « dans le champ que Freud a ouvert, restaure le soc tranchant de sa vérité²¹⁶ ». (Fait inouï, cette expression inaugurale de son École sera reprise mot pour mot, en 1980, dans la lettre qui la dissout²¹⁷.) Il s'agit bien de restituer la *coupure d'un dire* – un soc n'étant rien d'autre qu'un appareil servant

²¹³ S.XVI, p. 67 (nous soulignons).

²¹⁴ « L'étourdit », AÉ, p. 449.

²¹⁵ S.XVI, p. 90.

²¹⁶ AÉ, p. 229.

²¹⁷ « Lettre de dissolution », AÉ, p. 317.

à frayer un sillon dans la terre. Ce qu'il s'agit de restaurer, ce n'est donc pas une vérité dite, une parole révélée, mais le geste de coupure produite par cette vérité.

Avec ces considérations en tête, nous pouvons tenter une définition de la restitution en un sens lacanien : restituer, c'est arracher à l'oubli ce qu'il y a derrière le dit. Ainsi, *la restitution porte nécessairement sur un dire*. Nous retrouvons au passage le geste de restitution de l'origine tel que Walter Benjamin la conçoit (chapitre 1.2), à savoir comme l'éveil d'un non-dit sommeillant dans les interstices de ce qui fut dit, la mise au jour d'une possibilité demeurée inactualisée, passée inaperçue ou jusqu'alors restreinte. Le défi de cette restitution n'est pas mince. Nous l'avons vu plus haut, le sens exclut le réel. Or il s'agit ici pour Lacan de restituer le dire de Freud, soit *ce qui ne se réduit pas au sens des dits*. Comment donc procède-t-il et qu'y gagnons-nous ? Nous essaierons d'y répondre en parcourant un important texte qui adresse ces questions.

Le programme de « L'étourdit »

Avant la leçon du Séminaire ...ou pire du 21 juin 1972, Lacan inscrit au tableau la phrase d'ouverture de son texte *L'étourdit*, dont la rédaction s'achèvera le mois suivant. Ce jour-là, il donne à ses auditeurs une précision quant au dit et au dire. « Ce qui est dit n'est pas ailleurs que dans ce qui s'entend. C'est ça, la parole. Le dire, c'est un autre truc, c'est un autre plan, c'est le discours²¹⁸. » La restitution du dire de Freud est par conséquent la restitution de son discours, mais pas le discours qu'il a tenu ; plutôt le discours qui le tenait, lui. Il s'agit donc de voir ce qui demeure retenu dans le discours auquel Freud s'en est tenu.

Probablement le texte le plus abscond du corpus lacanien, *L'étourdit* est principalement consacré au discours analytique. Sa difficulté tient aux diverses stratégies textuelles déployées dans une tentative d'accorder ce qui est dit au dire lui-même. Si l'idée est de récupérer quelque chose de l'énonciation qui ne se trouve pas dans les énoncés, quelque chose du dire qui ne se trouve pas dans les dits, alors comment faire s'il s'agit précisément d'écrire un texte, de produire des énoncés écrits dans lesquels le dire ne pourra que se dérober ? L'expérience de lecture qu'offre *L'étourdit* est une réponse tout à fait singulière à ce problème. Malgré sa cinquantaine de pages, nous ne pouvons le parcourir

²¹⁸ S.XIX, p. 230.

en entier, ne serait-ce que superficiellement. C'est pourquoi nous nous en tiendrons au « programme » qui y est exposé à l'aide de quelques extraits.

La restitution dont nous parlons depuis quelque temps s'énonce ainsi dans ce texte : « Le dire de Freud s'infère de la logique qui prend de source le dit de l'inconscient. C'est en tant que Freud a découvert ce dit qu'il [le dire de Freud] existe. En restituer ce dire, est nécessaire à ce que le discours se constitue de l'analyse (ce à quoi j'aide) [...]»²¹⁹ ». Afin de l'explicitier, nous concentrerons nos efforts sur deux éléments qui se croisent et par rapport auxquels ladite restitution s'opère : la logique et le discours mythique. Il faut pour cela aborder le remaniement logique de Lacan et l'un des discours « étrangers » à celui de l'analyste, discours auxquels Freud s'en serait remis et qui « barrent son dire nécessairement²²⁰ ».

Muni de sa logique, de ses « quanteurs » et de ses formules de la sexuation, Lacan peut, en 1972, relever le problème du discours freudien : il se cantonne dans les formules côté homme, soit « tout homme répond à la fonction phallique » ($\forall x \Phi x$) et « il y en a un qui ne répond pas à la fonction phallique » ($\exists x \overline{\Phi x}$, le père mythique). Ce pourquoi Lacan s'exprime ainsi : « sa touthommie [à Freud] avoue sa vérité du mythe qu'il crée dans *Totem et tabou*²²¹ ». Autrement dit, la vérité de l'universelle phallique dépend de la particulière, de l'exception du père originel qui, lui, n'était pas sous le coup de la castration. *Ce mythe, lu par Lacan comme un fait de structure drapé dans une narration mythique, est le réel du discours freudien, la condition de possibilité de sa logique phallique (de sa touthommie), mais la condition en tant qu'impossibilité* – un peu comme l'infini en arithmétique. « Il y a donc deux dit-mensions du pourtouthomme, celle du discours dont il se pourtoute [$\forall x \Phi x$] et celle des lieux dont ça se thomme [$\exists x \overline{\Phi x}$]. Le discours psychanalytique s'inspire du dire de Freud à procéder de la seconde d'abord²²² ». Qu'est-ce à dire ? Il y a une dit-mension de tout discours qui procède de l'universelle phallique, mais le discours analytique procède *d'abord* de la particulière, de l'exception à la fonction phallique, et cela signifie

²¹⁹ « L'étourdit », AÉ, p. 454.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*, p. 462.

²²² *Ibid.*, p. 460.

qu'il « accepte d'emblée une déperdition de sens²²³ ». C'est là une affirmation importante car elle nous informe sur le fait que le discours analytique n'échappe pas à cette déperdition. Ainsi son statut distinct des autres discours n'est pas issu de ce qu'il l'éviterait, mais de ce qu'il l'aborde différemment, de ce qu'il en mesure les effets.

Lacan poursuit : « Nous avons jusqu'ici suivi Freud sans plus sur ce qui de la fonction sexuelle s'énonce d'un *pourtout*, mais aussi bien à en rester à une moitié, des deux qu'il repère, quant à lui, de la même toise d'y reporter dit-mensions les mêmes²²⁴ ». L'universalisation de l'Œdipe implique que la structure « femme » se mesure avec la même toise, la même règle (et ici la « règle » signifie aussi ce qui organise, normalise le développement œdipien) que celle de l'homme ; les dimensions devraient donc être les mêmes. C'est toutefois là un forçage. La toise, en tant qu'outil de jardinage permettant de tracer des sillons parallèles, permet en ce sens de faire jardin français en toisant autrement, de repasser les sillons tracés par Freud pour y voir plus clair. Pour Lacan, cela signifie un abord « logique » inédit qui cherche à rendre compte de la moitié lésée (côté femme). Ainsi les formules de la sexuation côté femme ne nient pas la fonction phallique, à laquelle satisfont aussi les parlantes (« aucune qui ne soit soumise à la fonction phallique », $\bar{\exists}x\bar{\Phi}x$), mais en ajoutant que certaines s'inscrivent aussi dans la formule $\forall x\Phi x$ (« ce n'est pas toute leur jouissance qui est phallique »), Lacan pave une voie de sortie au *pourtout* : celle du *pastout*.

Ce *pastout* est l'instrument logique²²⁵ qui lui sert d'esquive à l'universelle affirmative qui commande les dits de Freud et lui permet de ne pas tomber dans une pensée totalisante : le *pastout* « ne dit pas qu'il n'y a rien, mais que ce qu'il y a ne donne forme à aucun tout²²⁶ ». Ce rebut de la logique traditionnelle nous permet aussi d'éviter les écueils de l'imaginaire dans l'approche du réel (imaginariser le réel, comme dans le mythe de *Totem et tabou* énoncé en 1913 et qui colore le discours de Freud jusqu'à la toute fin), mais aussi du symbolique (se contenter d'une nomination, d'une attribution de signification²²⁷).

²²³ Fierens, *Lecture de l'Étourdit*, p. 124. Pour une critique de l'usage de l'universelle dans les formules de la sexuation, voir Monique David-Ménard, *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, Philosophie*, Paris, PUF, 1997, chapitre 5.

²²⁴ *Ibid.*, p. 463.

²²⁵ Dont Lacan dit qu'il fut exclu d'emblée par Aristote, S.XIX, pp. 20-21.

²²⁶ Le Gaufey, *Le pastout de Lacan*, p. 75

²²⁷ Demeurant dans « l'aporie de la nomination du réel » (Duportail, *Du réel*, pp. 50-51).

Il sert à « montrer l'issue hors des fictions de la Mondanité » et ce faisant, de « faire fixation autre du réel²²⁸ ». À l'aide du pastout, l'on peut espérer attraper un bout de réel et le fixer sans en faire fiction, c'est-à-dire le fixer en dehors de tout recours au mythe. Or, Lacan restitue au mythe chez Freud son « soc tranchant », la coupure de sa vérité, à savoir sa véritable fonction au-delà l'énoncé du mythe. *La restitution porte sur le dire du mythe de Freud, non sur les dits qui le narrent. C'est pourquoi le pastout permet de « bien tracer la voie dont se retrouve en chaque discours le réel dont il s'enroule, et renvoyer les mythes dont il se supplée ordinairement²²⁹ »*. Le réel dont s'enroule chaque discours, nous l'avons déjà vu, est l'impossible du rapport sexuel que les discours suppléent. Ainsi le pastout comme instrument du discours analytique permet-il de repérer le tracé de chaque discours autour de ce réel et cela, sans s'appuyer sur le discours mythique comme chez Freud, discours auquel il s'en est remis et qui « barre » son dire.

Mais Lacan énonce-t-il quelque chose de nouveau en dénonçant l'universalisme freudien ? L'on pourrait objecter que l'universalisme du phallus et l'hégémonie du schéma œdipien furent contestés dès les années trente (Karen Horney, Helene Deutsch, Ernst Jones, etc.). Toutefois, ce fut pour Lacan « le scandale du discours analytique » que d'être « étouffé » par ces contestations. Ce qui est essentiellement déploré ici, c'est la cristallisation du débat sur le phallus *autour de l'organe réel* ; Horney et Deutsch voulant redonner son importance au sexe féminin, Jones disant « exactement le contraire de Freud... tout en ayant l'air de dire la même chose²³⁰ ». En effet, Lacan a très tôt logicié le phallus, le considérant dans son rapport à la castration non pas comme un organe présent ou absent²³¹, mais comme une fonction ; le naturalisme de l'organe concret obstrue sa véritable fonction d'*organon*. Le phallus, s'il n'est pas l'organe concret, est plutôt un signifiant qui circule entre les parlêtres. C'est ce que découvre le petit Hans : le phallus n'est pas tant ce qu'il a entre les jambes que ce qui est accroché et qui peut se perforer, se visser, se dévisser, bref ce qui est amovible, ce qui entre dans un jeu d'échange ; c'est un signifiant pris dans le jeu du symbolique²³². Avec ces remaniements en tête, l'on peut

²²⁸ « L'étourdit », AÉ, p. 479.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 464

²³¹ Ni selon la différence anatomique entre les sexes que Freud, dans un texte de 1925, tenait pour déterminante.

²³² S.IV, pp. 265-266 ; S.XIX, p. 13.

affirmer que la critique lacanienne ne suit pas les allées de la critique des dits de Freud inaugurée par la première génération de psychanalystes.

« Dans son pessimisme », Freud s'en serait « délibérément remis » à « la contention » afin de sauver son discours. Ce faisant, il n'a fait que le perdre²³³. Cette contention, c'est la momification de ses dits dans et par l'IPA (International Psychoanalytic Association), une institution par lui-même fondée. Ce faisant, Freud ne pouvait que perdre son dire au profit de la survie de ses énoncés comme lettres mortes, dits qui seront dès lors ce qui se transmet de la psychanalyse tout en laissant oublié leur dire comme origine (au sens benjaminien). « Confier la transmission des *dits* analytiques à d'autres discours c'était en "perdre" le *dire*²³⁴. » Il est donc clair que la restitution du dire de Freud ne cherche pas à regagner ce qui se sédimente dans l'IPA, puisque ces dits mentent. La voie lacanienne est autre. Tirer de l'oubli un dire étouffé peut se comprendre à la lumière du projet benjaminien (chapitre 1.2) : aussitôt recouvert des dits, le dire de Freud est toujours « en train de naître », il est l'origine qui demande à être restituée, sans que cela n'en signe la clôture. Mais la préoccupation de Lacan n'est pas une coquetterie théorique. À preuve, elle touche aussi la question cruciale de la formation des analystes. Il soutient à cet égard qu'« il n'y a pas de formation de l'analyste concevable hors du maintien de ce dire²³⁵ ». Si le dire est événement²³⁶, alors la formation des analystes consisterait en un continuel retour à l'événement du dire de Freud. Alain Badiou l'entend au sens d'une procédure de vérité qu'il appelle « assignation événementielle²³⁷ ». Celle-ci viserait à « pouvoir affirmer que son acte propre a eu lieu²³⁸ », qu'il y a eu de l'analyse et que cela s'atteste dans la transmission du savoir psychanalytique.

La restitution du dire de Freud, tel qu'annoncée dans *L'étourdit*, est à notre avis la formule emblématique du faire jardin à la française de Lacan. Elle permet de « sauver » une part du dire de Freud, dire recouvert par ses propres dits (par exemple dans un discours mythique et, comme nous le verrons au chapitre suivant, dans une conception naturaliste

²³³ « L'étourdit », AÉ, p. 463.

²³⁴ Fierens, *Lecture de l'Étourdit*, p. 136.

²³⁵ « L'étourdit », AÉ, p. 454.

²³⁶ S.XXI, 18 décembre 1973.

²³⁷ Badiou, *Lacan, l'antiphilosophie 3*, p. 110.

²³⁸ *Ibid.*, p. 104.

de la culture). C'est en ce sens que le geste lacanien est solidaire, croyons-nous, de la dialectique nature-histoire (chapitre 1.2).

3.3. Restituer sa vérité à l'hystérique

Si un dire prend son sens de la place du semblant²³⁹, le dire de Freud n'échapperait donc pas à cette affirmation. Reste à savoir le semblant de quel discours ce dire assure-t-il tour à tour. Par exemple, le dire prend un sens magistral lorsque Freud n'écoute plus Dora et que les interprétations hâtives et autres préjugés²⁴⁰ étouffent cette patiente dont tout l'enjeu est justement d'avoir une parole en souffrance. Trop soucieux d'appuyer ses toutes récentes théories du rêve et de la sexualité en méconnaissant la division subjective ($\$$) qui le soutient et que l'hystérique révèle, Freud somme Dora en position subalterne (S1→S2) d'acquiescer à ses interventions, affirmant du coup la valeur (a) de celles-ci, la justesse de son savoir. Cette référence à l'hystérie nous permet de passer à une autre torsion restitutive.

Nous soutenons qu'il y a une restitution complémentaire à celle du dire de Freud. Non moins essentielle que cette dernière, elle sous-entend selon nous que la restitution du dire de Freud est insuffisante, pour des raisons que nous verrons ci-dessous. Nous décelons la nécessité de cette seconde restitution dans une leçon du Séminaire XVIII : « Le discours analytique s'instaure de cette restitution de sa vérité à l'hystérique²⁴¹ ». Cette restitution correspond à l'introduction, par l'hystérique, de la fonction du *pastout* que nous avons vu dans la section précédente, à savoir, en d'autres termes, le réel du non-rapport sexuel.

La vérité de l'hystérique tiendrait à ceci : « de n'écrire jamais le rapport sexuel en lui-même, sinon dans le manque de son désir²⁴² ». *L'il n'y a pas de rapport sexuel*, qui n'apparaît nulle part chez Freud *en tant qu'énoncé*, serait donc la vérité dont parle Lacan et qui demanderait à être restituée à l'hystérique. Or, nous sommes renvoyés de nouveau à une allée de ce jardin français que nous connaissons bien : l'énonciation d'une dislocation originaire dans tout ce qui, chez l'humain, touche au sexuel. Car la formule consacrée de Lacan sur le non-rapport signifie que pour l'espèce humaine, la sexualité est

²³⁹ « L'étourdit », AÉ, p. 451.

²⁴⁰ Dont le fameux : « une fille s'arrange toute seule avec ces choses-là » (se référant aux avances forcées de M. K), que rappelle d'ailleurs Lacan dans S.XVII, pp. 107-108.

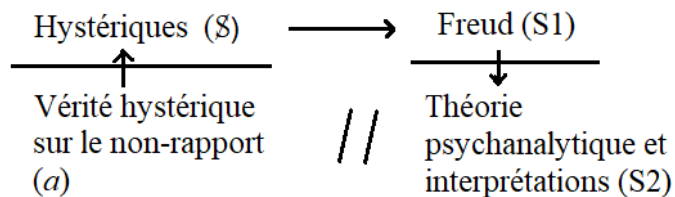
²⁴¹ S.XVIII, p. 156.

²⁴² S.XXI, 15 janvier 1974.

« anormale²⁴³ », n'est pas normée, n'est pas naturelle. C'est d'ailleurs le point de départ de la psychanalyse culturelle de Freud (chapitre 4).

Mais en quoi serait-ce le privilège de l'hystérique que de le signaler dans le manque de son désir ? Nous répondons que l'hystérique présentifie cette anormalité, la rend patente par ses symptômes et sa modalité désirante. La condition de sa restitution tient, à nos yeux, à ce que de cette présentification, Freud ne s'est saisi que d'une part (l'insatisfaction comme configuration de désir) et a tenté d'en forcer l'autre dans la logique phallique de son discours, comme nous l'avons vu précédemment. La restitution de sa vérité à l'hystérique s'inscrit par conséquent dans la critique de la logique phallique dont dépendait le discours freudien (section 3.2). En effet, la vérité en question met en échec le discours dans lequel Freud tente d'insérer ce savoir recueilli du dire hystérique. « Il y a dans Freud [...] prosternation, si je puis dire, devant la jouissance phallique²⁴⁴ », lance Lacan dans *R.S.I.* Ainsi, entre Freud et ses hystériques, la vérité sur le non-rapport fait discord : *alors que l'hystérique n'en produit pas l'énoncé, Freud n'arrive pas à le lire dans son énonciation.* Nous soutenons que la double torsion restitutive, que nous jugeons nécessaires à l'instauration du discours analytique, celle du dire de Freud et de la vérité de l'hystérique, entend retrouver ce qui ne fut pas dit d'une part et ce qui ne fut pas entendu d'autre part.

Sans doute y a-t-il encore ici du non-réalisé qui « travaille » le discours analytique. Cette seconde restitution répondrait à quelque préjudice, peut-être au dire lésé de l'hystérique. Pour mieux le comprendre, demandons-nous quel lien social se forme entre ces hystériques et Freud, ce dernier occupant ici la fonction de maître. L'on peut aisément en proposer une lecture qui s'appuie sur le discours hystérique tel que Lacan en a proposé l'écriture. Les patientes hystériques somment Freud, le sujet supposé au savoir, le maître représentant de l'autorité médicale, à produire un savoir sur



Le discours de l'hystérique appliqué au lien entre Freud et ses patientes

²⁴³ S.XXIV, 19 avril 1977.

²⁴⁴ S.XXII, 17 décembre 1974.

leur condition protéiforme. Ce savoir, c'est à la fois l'élaboration de la technique et de la théorie psychanalytiques, de même que les interprétations faites lors des séances. Enfin, ce savoir magistral se voit barrer l'accès à la vérité qui sous-tend les sujets hystériques, qui dit ce qu'il en est du non-rapport sexuel. Il suffit pour s'en convaincre d'écouter les propos (ou plutôt de lire les paroles rapportées) des patient(e)s. Nous y entendons distinctement l'adresse de l'hystérique au maître. Citons d'abord un exemple tiré du Manuscrit L où Freud relate le rêve de Herr E., un de ses patients. Les propos rapportés commencent ainsi : « “Vous allez, je pense, déclarer qu'il s'agit là d'un rêve de désir, me dit E...”²⁴⁵ » Nous constatons la même attitude d'anticipation doublée de bravade chez une patiente dont Freud analyse le rêve (dit le rêve du caviar) : « “Vous dites toujours que le rêve est un désir satisfait”, commence une patiente pleine d'esprit. “Eh bien, je vais vous raconter un rêve dont le contenu au contraire va entièrement dans un sens où un de mes désirs *n'est pas* satisfait. Comment conciliez-vous ça avec votre théorie ?”²⁴⁶ ». Freud admettait que certains rêves pouvaient être contraires au désir (*Gegenwuschträume*), soit parce qu'ils contiennent le refus d'un désir, soit parce qu'ils contiennent des événements peu désirables. Il évoque alors l'une des « forces pulsionnelles de ces rêves », qui serait « *le désir que j'aie tort*²⁴⁷ ». Ainsi, la contestation hystérique du savoir du maître peut être telle qu'elle voile le véritable désir qui donne son mouvement au rêve, le désir de révéler la faille du maître. Partant, il nous faut admettre que même le rêve peut s'insérer dans une structure discursive !

À cet effet, le célèbre rêve de l'injection d'Irma représente en quelque sorte l'envers de ces rêves d'hystériques. Sur fond de doute quant à ses théories sur l'étiologie de l'hystérie (est-ce de nature organique ou pas ? me serais-je trompé en diagnostiquant un trouble hystérique alors qu'il y avait véritablement un trouble organique ? etc.), Freud rejette à Irma, sa patiente, la responsabilité de ses maux : « la phrase que je dis en rêve à Irma me donne l'impression que je ne veux surtout pas être responsable²⁴⁸ ». Il y a substitution de la figure d'Irma par son amie, une patiente que Freud imagine plus docile,

²⁴⁵ Freud, *La naissance de la psychanalyse*, p. 176 ; repris dans *L'interprétation des rêves*, p. 141. Notons qu'il s'agit d'un cas d'hystérie masculine (cf. pp. 116-117) dont Freud dira à Fließ, dans une lettre du 21 décembre 1899, qu'il « a réussi à me démontrer à moi-même la réalité de ma doctrine » (p. 272).

²⁴⁶ Freud, *L'interprétation des rêves*, p. 133 (traduction modifiée, nous soulignons).

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 143 (nous soulignons).

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 101.

c'est-à-dire plus encline à confirmer son savoir (« je souhaitais cette substitution »). Les collègues médecins qui peuplent le rêve sont l'étonnante image en miroir des femmes, toutes des patientes. Ces médecins sont à la fois les ombres menaçantes du savoir médical qui viennent recouvrir les incertitudes de Freud sur ses propres idées et sont les têtes de turc qui « ignorent l'hystérie ». C'est entre l'arbre magistral/universitaire et l'écorce hystérique qu'il sera donné à Freud la possibilité de frayer un nouveau discours.

C'est pour cette raison qu'il ne faut pas s'empresse de coller à Freud l'étiquette de maître et clore le dossier. S'il y a de l'analyse, si la possibilité du discours de l'analyste fut inaugurée, c'est qu'il y a davantage à cette histoire. À la suite d'une déception par rapport au cas du juriste E... mentionné plus haut, Freud se confie à Fließ. « Lorsque je ne suis ni bien disposé, ni maître de moi, chacun de mes malades devient pour moi un esprit malfaisant. J'ai vraiment cru que j'allais devoir succomber, mais je me suis tiré d'affaire en renonçant à tout travail mental conscient pour continuer seulement à tâtonner aveuglément au milieu des énigmes. Depuis lors, je travaille peut-être avec plus d'habileté qu'auparavant, mais sans savoir très bien ce que je fais²⁴⁹. » C'est sans doute ce que Lacan a en vue lorsqu'il aborde, dans le Séminaire XI, le geste freudien que l'on pourrait qualifier d'esquive au discours magistral et instituant justement un autre type de discours. Ce que soutient Lacan dans ce séminaire, en somme, c'est le « cartésianisme » de Freud, à savoir la certitude issue du doute radical. Là où il doute, là où quelque chose se signale par son absence, Freud est certain qu'il faut y chercher la vérité de ce qui s'énonce. La confiance citée à l'instant condense étonnamment bien la ronde des discours dans laquelle tourne Freud, pour finalement articuler autrement le réel dont « s'enroule » chacun d'eux. Lorsque la maîtrise défaille, l'autre apparaît trompeur ; mais à se contenter de cette dynamique autour du savoir (savoir en échec, être trompé quant au savoir), l'on ne peut que rater ce qui, précisément, relève d'un savoir sans sujet. Ainsi tâtonne-t-il *aveuglément* puisqu'il n'est question désormais que d'écoute, et l'énigme en son équivocité est l'exemple par excellence de la coupure du dit et du dire. La certitude fondée sur le doute se traduit par une « habileté » soutenue par un doute quant à savoir « ce que je fais ».

Ainsi donc, la restitution de sa vérité à l'hystérique est nécessaire, mais le discours de l'analyste ne l'a pas attendue pour s'articuler à l'aube de la psychanalyse. La double

²⁴⁹ Lettre à Fließ du 11 mars 1900, *La naissance de la psychanalyse*, p. 277.

restitution que nous avons explicitée au fil de ce chapitre vise à instaurer le discours analytique grâce à ce qui demeurait oublié du dire de Freud et ce qui fut lésé dans celui des hystériques.

Chapitre 4

Faire jardin à la française : une lecture de *Le malaise dans la culture*

À ce stade de notre parcours, nous avons pu sillonner les sentiers du discours analytique tel que Lacan a tenté d'en désherber les allées. Ce discours s'élabore d'une part en suivant la nécessité de rendre compte du savoir inconscient, et d'autre part en affrontant le fouillis psychanalytique qui, faute d'en faire jardin, menace de maintenir toute une discipline dans ses impasses. Nous avons vu qu'en paysagiste de la psychanalyse, Lacan a pu cerner plusieurs articulations de structure que sont les différents discours, et ce grâce au discours de l'analyste, encore précaire du fait de sa nouveauté historique. Chemin faisant, nous avons dégagé les spécificités de ce discours. Nous avons identifié le retour fondateur à Freud, qui peu à peu devient restitution critique du dire de Freud, de même que la restitution de sa vérité à l'hystérique comme deux impératifs de l'instauration du discours en question.

Au terme de notre travail, parvenus à ce point du jardin où les dispositifs de perspective nous donnent à voir un certain portrait d'ensemble, il convient de fournir un exemple étoffé de ce en quoi consiste selon nous ce « faire jardin à la française », avec la signification que nous attribuons à cette expression. En suivant certaines indications de Lacan, nous proposons en guise de clôture une lecture critique de l'ouvrage *Le malaise dans la culture* (1930) comme exemple du « jardinage » que nous avons présenté dans ces pages. Le choix de ce texte a au moins deux motifs : en tant qu'il s'attarde au lien social, il doit nous intéresser puisque le discours au sens lacanien est ce qui fait lien social, ensuite parce que nous décelons dans la psychanalyse culturelle de Freud ce qui semble aller à l'encontre de ses thèses fondatrices présentées au chapitre 1.2. C'est ainsi que nous serons amenés à questionner le lien social tel qu'il apparaît dans l'extension sociale de la psychanalyse freudienne et à interroger ses impasses et ses impensés.

Néanmoins, les thèses élaborées dans les écrits « culturels » de Freud ne sont pas sans lien avec sa dénaturalisation du sexuel. Nous avons vu au chapitre 1 que la conséquence fut de jeter un doute sur nos idées d'une sexualité naturelle, harmonieuse, ayant ses objets préétablis et donc adéquats, bref d'une sexualité qui fasse rapport. Dans ce contexte, la *Kultur* intervient comme un symptôme visant à pallier ce manque de norme, cette anomalie. Lacan l'a d'ailleurs fait observer : « Il y a des normes sociales faute de toute

norme sexuelle, voilà ce que nous dit Freud²⁵⁰ ». Pour Lacan, Freud indique dans *Le malaise dans la culture* que, concernant les rapports sexuels, une « fatalité » s'inscrit et « rend nécessaire ce qui alors apparaît comme étant les moyens, les ponts, les passerelles, les édifices, les constructions, pour tout dire, qui répondent à la carence du rapport sexuel²⁵¹ ». Ce n'est donc pas sans raison qu'il associe le non-rapport sexuel à l'absence de norme sexuelle. Nous le mentionnons afin de souligner à nouveau que *l'il n'y a pas de rapport sexuel* est issu à la fois du dire de Freud et de la vérité de l'hystérique (chapitre 3).

Dans *Le malaise dans la culture*, nous le verrons, c'est parce qu'une certaine jouissance est frappée d'un *il ne faut pas* que la culture nécessite les renoncements à partir desquels elle s'érige et se maintient. Le renoncement pulsionnel en question appelle, selon l'économie freudienne, un gain compensatoire. Le dédommagement de cette jouissance interdite, c'est justement la culture et ses institutions²⁵². L'édification de la loi, d'institutions, bref de l'ordre symbolique est, en termes lacaniens, la définition même de la castration, comme nous avons eu l'occasion de le voir au chapitre 1.

Freud postule dans cet essai qu'un *double renoncement* est la condition de développement de la culture : d'abord une restriction de la vie sexuelle, ensuite un renoncement à l'agressivité qu'induit ce premier renoncement. Quant au sens du « malaise », il faut tout simplement dire qu'il s'agit d'une insatisfaction, d'un mécontentement (*Unbehagen*) qu'explique ce double renoncement²⁵³. Toutefois, si *Unbehagen* peut se traduire en français par « insatisfaction », ce n'est pas le terme qu'emploie habituellement Freud lorsqu'il parle de satisfaction et d'insatisfaction

²⁵⁰ Entretien à France Culture, juillet 1973.

²⁵¹ S.XVIII, p. 167. Il écrivait dans « La signification du phallus » : « On sait que Freud, dans *Le malaise dans la civilisation*, a été jusqu'à suggérer un dérangement *non pas contingent, mais essentiel* de la sexualité humaine » (*Écrits*, p. 685, nous soulignons).

²⁵² La définition de la culture fournie par Freud dans cet essai est la suivante : « la somme totale des réalisations et des dispositifs par lesquels nos vies s'éloignent de celles de nos ancêtres animaux et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux » (MC, pp. 32-33). Le « pas culturel décisif » se fait lorsque la puissance de l'individu est remplacée par celle de la communauté (p. 38). Il se garde toutefois de considérer la culture d'un point de vue téléologique, comme processus de « perfectionnement » (pp. 39-40).

²⁵³ L'agressivité est dite « naturelle » chez l'homme (MC, p. 64). Il est important de noter que l'origine de la haine et de l'agressivité était dite « inconnue » en 1921 dans « Psychologie des foules et analyse du moi » (p. 184). Il y a donc une prise de position, en l'espace d'une décennie, qui tend vers une naturalisation de l'agressivité. Freud avait jusqu'alors refusé d'admettre qu'il puisse y avoir une pulsion d'agression (d'abord avancée par Alfred Adler). Or nous avons vu au chapitre 1 que la pulsion était l'un des concepts clés de la dénaturalisation au cœur du projet freudien. Du coup, il est étonnant qu'en admettant l'existence d'une *pulsion d'agression*, celle-ci soit aussi dite *naturelle*.

pulsionnelles (il utilise respectivement *Befriedigung* et *Unbefriedigung*). « Malaise » dans la culture ne signifie donc pas « insatisfaction pulsionnelle » dans la culture (au sens métapsychologique), contrairement à ce que l'on peut penser. Nous soutenons que ce qui explique en partie ce mécontentement, c'est la conception de la culture défendue par Freud. Ainsi dirons-nous que le malaise en question, c'est l'effet de la culture sur l'individu.

Lorsqu'il fait l'hypothèse du lien social assuré par Éros en 1921, Freud se risque à la fonder sur ceci que « l'individu isolé dans la foule abandonne sa singularité et se laisse suggestionner par les autres [...] parce que le besoin existe en lui d'être avec eux en accord, plutôt qu'en opposition²⁵⁴ ». C'est précisément, pensons-nous, le problème qui resurgit neuf années plus tard : l'individu n'abandonne pas vraiment sa singularité. Il en cède plutôt une part par le biais du double renoncement mentionné à l'instant, mais force est d'admettre qu'il ne se fond pas non plus avec la masse. *La culture ne compense pas assez le renoncement qu'elle exige de l'individu*, d'où le malaise. Cette remarque est fort importante pour notre propos, car le discours au sens lacanien est précisément une manière de lier les parlants en l'absence de tout lien naturel, de tout rapport sexuel.

Freud se heurte sans cesse au fait criant que la culture procède bien davantage de la discorde que de l'accord. C'est parce que cet accord, cet abandon de soi dans la masse n'aboutit pas que les impasses du texte de 1930 sont si saillantes. De plus, la force qui devrait procéder à la cohésion, Éros, demeure entourée de mystère. Freud nous dit que les regroupements humains toujours plus grands sont « l'œuvre d'Éros », une pulsion ou force liante, mais il avoue son manque d'explication quant à la tendance vers la cohésion sociale : « Pourquoi faut-il que cela arrive, nous ne le savons pas. Disons que c'est précisément l'œuvre d'Éros ».

4.1. Les contradictions d'Éros

Le pessimisme qui émane de cette œuvre a souvent été souligné et ce, malgré l'espoir exprimé par Freud en une certaine unité éthique de la communauté : le « combat entre l'individu et la société [...] signifie une discorde dans l'économie de la libido²⁵⁵ [...] et il

²⁵⁴ PM, p. 169.

²⁵⁵ Freud définit ainsi la libido en 1921 : « l'énergie, considérée comme grandeur quantitative – quoique pour l'instant non mesurable –, de ces pulsions qui ont affaire avec tout ce que nous résumons sous le nom

autorise un *équilibre final* chez l'individu [dans son conflit entre l'attribution narcissique et objectale de sa libido], tout comme aussi, nous l'espérons, dans l'avenir de la culture²⁵⁶ ». Outre les problèmes inhérents à la manière de conceptualiser l'individu et la société en termes d'une opposition presque métaphysique (nous y reviendrons), nous estimons que les impasses rencontrées par Freud dans *Le malaise dans la culture* et qui en alimentent le pessimisme sont générées en partie par sa propre théorie.

Nous entendons démontrer que le nœud est dû à *deux formes de nécessité toutes deux commandées par Éros et qui entrent en contradiction* : la nécessité pour l'individu d'être heureux et la nécessité culturelle d'agglomérer les individus en unités toujours plus grandes. De plus, non seulement y a-t-il deux nécessités en conflit, mais Freud nous met face à l'étrangeté, dans les deux cas, d'une *nécessité qui ne se réalise pas*. Nous devons interroger l'impuissance qu'il exprime face à ce qui s'impose comme une impossibilité et nous demander si cette impossibilité n'en a pas que les apparences. Voilà un exemple de la démarche que nomme le concept de *Naturgeschichte* exposé au chapitre 1.2. Nous nous attarderons ensuite à la contradiction apparemment indépassable de la conception symptomatique de la culture.

Deux régimes de nécessité

La première forme de nécessité exposée par Freud au début de son texte est celle que le « programme » du principe de plaisir « nous impose » : « devenir heureux²⁵⁷ ». C'est donc une nécessité intrinsèque à ce principe qui commande l'atteinte d'un but pour chacun, celui d'être heureux. Pourtant, Freud est très au fait que quelque chose cloche, puisqu'il ajoute aussitôt que ce programme « ne peut être accompli, et pourtant il n'est pas permis – non, il n'est pas possible – d'abandonner nos efforts pour le rapprocher d'une façon ou d'une autre de son accomplissement²⁵⁸ ». Nous détectons déjà le nœud du conflit : nous avons d'abord une nécessité qui ne peut se réaliser, et ensuite le double énoncé de cette impasse : « il n'est

d'amour », que ce soit l'amour de soi, filial, parental, amical, objectal, pour son prochain, ou visant l'union sexuelle (PM, p. 127).

²⁵⁶ MC, p. 84.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁵⁸ *Ibid.*

pas permis » et « il n'est pas possible » de renoncer à sa réalisation²⁵⁹. Impossible d'y renoncer, mais tout aussi impossible de le réaliser. À quel genre de nécessité avons-nous donc affaire ici ?

Peut-être faudrait-il, avant d'y répondre, expliquer plus en détail les raisons de ce conflit. Il est d'emblée assez clair que certaines des échappées de Freud devant ce problème relèvent presque d'une plainte digne du *Trauerspiel*. Par exemple, il affirme que la première nécessité ne peut se réaliser car elle est « en désaccord avec le monde entier, avec le macrocosme tout aussi bien qu'avec le microcosme », avant de poursuivre que ce programme « n'est pas réalisable, tous les dispositifs du Tout s'oppose à lui²⁶⁰ ». Il n'abandonne pas pour autant cette nécessité. Néanmoins nous ne discréditons pas ces énoncés, puisqu'ils sont *vrais* : ils sont la vérité de l'énonciation de Freud, de son dire, mais ils sont également la vérité d'une certaine configuration symptomatique du Tout, ou du moins de la manière de le concevoir. Autrement dit, *cette plainte doit être entendue comme une parole névrotique*, c'est-à-dire comme vérité, mais une vérité symptomatique qui jaillit d'un blocage et qui le nourrit. En outre, il est probable que Freud répète ou reconduise une conception du Tout qui, malgré les contradictions qui y sont détectées, conserve son aspect monolithique, tyrannique et radicalement externe à l'individu.

Une ambiguïté s'ajoute lorsque l'on considère que le bonheur « au sens le plus strict » n'est « d'après sa nature [...] possible que comme phénomène épisodique ». On ne peut « jouir intensément que de ce qui est contraste » et c'est pourquoi demeurer dans la stance du plaisir (de la moindre tension) ne nous permettrait pas plus d'atteindre le but en question. Bref, le bonheur emprunte inévitablement les voies de la jouissance qui déroge au principe de plaisir, soit le principe même qui commandait la visée du bonheur ! C'est bien peu, mais ce trognon de bonheur est ce que l'on peut espérer de mieux – et encore, ce n'est qu'au niveau de « l'économie libidinale individuelle²⁶¹ » ; le bonheur collectif semble hors de portée. De l'intoxication à la sublimation, Freud explore les voies d'évitement du déplaisir, soutenant que la constitution psychique de chacun est déterminante dans ce

²⁵⁹ Une autre traduction possible serait : « on ne doit pas » et « on ne peut pas » (les verbes sont respectivement *dürfen* et *können*).

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 18.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 26. Et ce parce que toutes les sources de souffrance (le corps propre, le monde externe et les autres humains) sont tout aussi « destinales » dans leur inéluctabilité (p. 19).

choix. Parmi ces avenues, la fuite névrotique est également une voie substitutive – la théorie freudienne emprunte selon nous cette voie.

La seconde forme de nécessité en jeu dans ce texte est inhérente au travail de la culture et s'énonce ainsi : « l'une des tendances principales de la culture est d'agglomérer les hommes en de grandes unités²⁶² », la culture « obéit à une impulsion érotique intérieure qui lui ordonne de réunir les hommes en une masse intimement liée²⁶³ ». La formation d'unités toujours plus grandes obéirait ainsi à une nécessité interne à Éros – l'on pourrait même affirmer que le mouvement d'Éros est lui-même cette nécessité. La culture serait le « parcours de développement *nécessaire* menant de la famille à l'humanité²⁶⁴ ». Il faut bien entendu considérer Éros au sens large, comme une force liante, agrégative. Ainsi est rendu possible le renforcement des « liens de la communauté par des relations d'amitié [érotiques] ». Ce renforcement procède grâce à l'usage d'une « libido inhibée quant au but », ce qui implique en contrepartie une inévitable « restriction de la vie sexuelle²⁶⁵ ». Culture et sexualité sont donc opposées et la direction contraire qu'emprunte la culture obéit à une « nécessité » dont la compréhension nous manque encore²⁶⁶. Or il nous semble pour le moins bizarre que Freud y lise une *opposition*, alors que le rapport de la culture à la sexualité nous apparaît plutôt, et ce à partir du propos même de Freud, comme un rapport de *suppléance* : la culture pallie la fêlure qui marque la sexualité.

Le conflit que nous avons rendu manifeste entre les deux nécessités tient à ce que Freud défend que *ce n'est que par une intensification du sentiment de culpabilité qu'Éros peut lier les individus en unités*, ruinant du même coup la nécessité *elle aussi impartie à Éros* de réaliser le bonheur de l'individu. « Comme la culture obéit à une impulsion érotique intérieure qui lui ordonne de réunir les hommes en une masse intimement liée, elle ne peut atteindre ce but que par la voie d'un renforcement toujours croissant du sentiment de culpabilité [issue d'un renversement de l'agressivité]²⁶⁷. » Bref, *si la seconde nécessité doit se réaliser, elle doit le faire en contrevenant à la nécessaire réalisation de la première*,

²⁶² *Ibid.*, p. 46. Voir aussi p. 64.

²⁶³ *Ibid.*, p. 76.

²⁶⁴ *Ibid.* (nous soulignons).

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 50-51.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 76.

puisque le moyen de sa réalisation repose sur l'entretien du sentiment de culpabilité, incompatible avec l'impératif de bonheur individuel.

Nous voyons clairement ici la structure névrotique de la théorie freudienne, à laquelle nous reviendrons dans la section suivante. Nous verrons que cette idée est solidaire du mythe freudien du père, puisqu'il poursuit le passage cité à l'instant en disant que « ce qui fut commencé avec le père s'achève avec la masse ». Pour l'instant, contentons-nous de noter cette thèse importante et originale de Freud : le surmoi continue dans l'individu le travail de la culture, il est l'internalisation de l'autorité²⁶⁸. Mais du coup, ce processus porte aussi avec lui l'*ambivalence* (amour et haine) face à l'autorité. C'est dire que l'agressivité induite par les limitations imposées par l'autorité constituera le point de friction dans la « rencontre » de l'individu avec la culture²⁶⁹.

Il est de plus en plus évident que l'édifice freudien de la *Kultur* est une sorte de blocage, un devenir-nature selon ce que nous avons présenté comme la dialectique de la *Naturgeschichte* (chapitre 1.2). « Je comprendrais très bien », écrit Freud, que l'on soutienne le « caractère contraint » du procès de la culture et que l'on s'incline devant toutes les restrictions exigées « *comme si c'étaient des nécessités naturelles*²⁷⁰ ». Toutefois, il admet l'objection que l'on peut faire à cette position, à savoir que ce que l'on a historiquement considéré comme insurmontable a pu être écarté (*i.e.*, que l'apparente nécessité qui sous-tendait une impossibilité n'était en fait que contingente et, conséquemment, que l'impossibilité n'en avait que l'apparence). Là-dessus, cependant, Freud ne prend pas position et se contente d'exprimer son incapacité à deviner la suite des choses.

Nous constatons toutefois que ces remarques insérées en clôture de l'ouvrage semblent confirmer le problème que nous avons cru y déceler : la nécessité qui commande Éros *devrait* réaliser ce qui, pourtant, ne se réalise pas – voire seulement dans l'idée libérale d'une « humanité » abstraite – car Freud y lit un conflit éternel avec *une autre nécessité*, elle aussi l'œuvre d'Éros, celle qui commande à l'individu d'être heureux. L'aboutissement

²⁶⁸ Thèse déjà articulée dans « Le Moi et le Ça » (1923), *Essais de psychanalyse*.

²⁶⁹ À ce propos, Pierre-Henri Castel (*La fin des coupables*, p. 114) fait observer que le biais idéologique de Freud est explicite sur la question de l'agressivité et de sa naturalisation : « Car une chose lui paraît hors de doute. *La fonction de la société est d'endiguer l'agressivité des individus qui la composent.* »

²⁷⁰ MC, p. 88 (nous soulignons).

à une impossible conciliation nous apparaît plutôt comme le signe d'une impossibilité produite et soutenue par la théorie freudienne, attribuable au « comme si » d'une nécessité naturelle trop peu questionnée, ainsi qu'au recours indispensable à la culpabilité au service d'Éros, culpabilité du reste naturalisée²⁷¹.

Freud semble tenir mordicus à Éros et Thanatos, et leur incompatibilité se « phénoménalise » dans un mécontentement vécu par les membres d'une communauté. *Ce conflit n'est présenté de manière si sombre que parce qu'il y a quelque chose qui ne se réalise pas, quelque chose de l'ordre du nécessaire qui est entravé.* Plutôt que de s'arrêter à ce constat, il faut risquer l'hypothèse, comme nous l'avons fait, que ce sont les termes même du dilemme qui nourrissent le problème (nous verrons plus loin que la structure de ce dilemme peut s'éclairer à l'aide de la théorie et la clinique des névroses).

À ce stade de notre lecture, que dire pour la défense de Freud ? Au moins ceci : qu'il ne colmate pas la brèche. Pas de fausse unité éthique de la communauté qui enfouirait sous le vernis de la conciliation les contradictions sociales. Ajoutons aussi que Freud ose diagnostiquer le malaise à même la culture, dans l'homme « civilisé », et qui plus est, il pointe vers la culture elle-même comme cause de ce malaise²⁷². L'effet pathogène de la culture (ou d'une culture donnée), voilà l'« ennemi intérieur » que nous ne pouvons que repérer dans ce texte. Freud arrive presque à le formuler, mais il semble capituler et se résoudre à l'impuissance, une impuissance dont nous devons démystifier le véritable motif. Tournons-nous donc vers ce qui fait énigme, pour Freud, dans le procès la culture.

L'énigme de la culture

Devant l'énigme de la culture, Freud ne peut jouer l'Œdipe. Ce qui répond au deux-trois-quatre pattes de la Sphinge est précisément ce qui reconduit, pour Freud, l'énigme elle-

²⁷¹ Dans son étude sur l'histoire des obsessions et de la contrainte intérieure, Pierre-Henri Castel soutient que cette naturalisation de la culpabilité a poursuivi son chemin au cours du XX^e siècle, jusqu'à s'épuiser dans la conception neuroscientifique aujourd'hui largement répandue d'un « parasite intérieur » qui n'a plus grand-chose à voir avec le sujet qui l'éprouve, et qui attribue plutôt les « embarras de l'agir » comme la culpabilité aux « mécanismes » défaillants dans le cerveau. Voir *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés*, p. 41.

²⁷² Non sans connivence avec d'autres entreprises critiques de l'époque qui ont identifié l'origine du problème au cœur même de ce qu'il fallait prétendument défendre au nom de certaines valeurs, notamment les valeurs civilisatrices des Lumières. Nous pensons entre autres à *Dialektik der Aufklärung* de T. Adorno et M. Horkheimer.

même : l'homme. La peste persiste dans la cité tant que l'analyste s'embarrasse du malaise que cette culture engendre. On ne peut la solutionner pour lui, mais peut-être pourra-t-on en formuler autrement l'énoncé et ainsi éviter à l'analyste la dévoration.

Tel qu'il se déroule au niveau de l'espèce humaine, le développement de la culture est pour Freud un « combat entre Éros et mort, pulsion de vie et pulsion de destruction. Ce combat est le contenu essentiel de la vie en général²⁷³ ». Bien qu'il semble de toute éternité, ce « combat vital de l'espèce humaine²⁷⁴ » a, selon ce que Freud précise dans une note, « dû prendre forme à partir d'un certain événement qui reste encore à deviner ». La question de l'origine ressurgit ici, mais l'origine ne s'exprime souvent à travers les textes de Freud que par le mythe, comme si l'origine réelle recherchée ne pouvait se présenter que sous une forme mythique. *C'est dans cette perspective que ce qui sourd de la culture est considéré naturel*. Voilà le sens de la « naturalisation », de la mystification que nous avons présentée au chapitre 1 et qui consiste, rappelons-le, à transformer le culturel en loi naturelle ou donnée comme telle, « naturelle » car empreinte d'un « caractère d'inévitabilité²⁷⁵ ». Voilà peut-être l'un des exemples d'une certaine pensée mythique chez Freud qui ne s'affiche pas à proprement dit.

Dans cette perspective, la souffrance sociale s'impose comme une contradiction qui fait énigme : « nous ne pouvons discerner pourquoi les dispositifs créés par nous-mêmes ne devraient pas être bien plutôt une protection et un bienfait pour nous tous²⁷⁶ ». Freud propose aussitôt que « là-dedans pourrait aussi se cacher une part de l'*invincible nature*, cette fois-ci une part de notre propre complexion psychique²⁷⁷ ». Ce serait la raison pour laquelle la culture (nos « dispositifs ») « porte la responsabilité de notre misère ». Ainsi, « tout ce par quoi nous tentons de nous protéger contre la menace émanant des sources de la souffrance ressortit justement à cette même culture²⁷⁸ », menace pour la première

²⁷³ MC, pp. 64-65. Lacan ne mâche pas ses mots et appelle à « contrebattre cette mythologie grossière », à « exorciser l'Éros » freudien et « la chère Thanatos aussi, avec laquelle on nous emmerde depuis assez longtemps » (S.XIX, p. 157).

²⁷⁴ MC, p. 65. Il faut prendre au pied de la lettre le combat *vital*. Freud écrivait dans « Le Moi et le Ça » (*op. cit.*, p. 289) que « tout le bruit de la vie provient surtout de l'Éros [...] *et du combat contre l'Éros !* » (nous soulignons). Pour Freud, donc, la vie *est* ce déchirement, cet éternel conflit ; elle est Éros et sa contradiction, Éros dans sa contradiction.

²⁷⁵ Adorno, *Dialectique négative*, pp. 429-430.

²⁷⁶ MC, p. 29.

²⁷⁷ *Ibid.* (nous soulignons).

²⁷⁸ *Ibid.*

nécessité dont nous avons fait état. Ce que nous notons ici, c'est que l'approche freudienne de la culture est parfaitement analogue à celle du symptôme individuel : un *pharmakon*, une formation de compromis qui fait office de remède et de poison.

Cette idée du symptôme comme rempart et emmurement, solution et problème, est la raison pour laquelle il faut lire *Le malaise dans la culture* non comme une analyse des symptômes de mécontentement dans la culture, mais plutôt comme une analyse de *la culture comme symptôme*. Cela est évident lorsque Freud suggère que « ce n'est pas seulement la pression de la culture, mais quelque chose tenant à *l'essence de la fonction* [de la culture] *elle-même* qui nous refuse la pleine satisfaction et nous pousse sur d'autres voies²⁷⁹ ». Cet essentialisme participe d'une notion figée, naturalisante de la culture. Selon cette thèse, l'impasse serait inscrite à même la nature, elle-même l'essence de la culture. Dès lors, il n'est pas étonnant que la culture s'impose comme un Tout menaçant, puisqu'elle est conçue comme un dérivé de la nature.

Il ne faudrait toutefois pas s'arrêter au volet théorique, car ladite contradiction est véritablement *vécue* par les membres de la communauté. Ce n'est donc pas qu'une banale contradiction logique que nous mettons ici au jour. C'est une tension on ne peut plus concrète et qui fait cercle vicieux : la théorisation freudienne reconduit des configurations socio-politiques problématiques, et celles-ci sont nourries à leur tour par leur théorisation, qui en entrave certaines possibilités de dépassement. Les concepts d'individu et de culture tels que Freud les définit et les emploie y sont sans doute aussi pour quelque chose. Bien qu'il y ait une tentative de concevoir un enchevêtrement de l'individu et de la culture, force est de constater que leur rapport est sans cesse présenté comme la rencontre d'une monade pulsionnelle avec un dehors. C'est ainsi que Pierre-Henri Castel, parmi d'autres, exprime ce constat : « L'individu rencontre donc, chez Freud, la société comme une chose hors de lui, comme un ennemi qui brime ses "pulsions constitutionnelles", contre laquelle il se bat et qui lui impose pour finir des "renoncements"²⁸⁰ ». Dans ce contexte, *le surmoi est l'expression même du noyau problématique*, il « exemplifie en effet les impasses où bute la réflexion dès qu'elle oublie l'indissociabilité de l'individuel et du social²⁸¹ » (nous

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 48 (nous soulignons). Sur l'essentialisme, voir aussi p. 68 : « il y a des difficultés qui sont inhérentes à l'essence de la culture et qui ne céderont à aucune tentative de réforme ».

²⁸⁰ Castel, *La fin des coupables*, p. 115.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 108.

reviendrons plus bas au problème du surmoi). Mais plus encore, c'est le rôle électif conféré à la culpabilité qui nourrit l'énigme de la culture. Freud écrit : « la conscience de culpabilité engendrée par la culture n'est pas, elle non plus, reconnue comme telle, qu'elle reste pour une grande part inconscience ou qu'elle se fait jour comme un malaise [*Unbehagen*], un mécontentement, pour lesquels on cherche d'autres motivations²⁸² ». En d'autres termes, *le malaise est la manifestation de la conscience de culpabilité*, ce qui doit précisément permettre à la nécessité érotique de se réaliser dans la culture. Revoilà le nerf du conflit que nous avons exposé plus haut.

Cela dit, nous sommes frappés par le fait que Freud, dont nous avons eu l'occasion de rappeler le mouvement de dénaturalisation caractéristique de son travail (chapitre 1.2), échoue à adopter dans son analyse de la culture la même approche, se leurrant au contraire dans le mirage d'une impossibilité mythique. Pourtant, tout porte à croire que le symptôme « culturel » est apparu, ce qui signifie qu'il n'y a donc rien de naturel ou de destinal dans la souffrance sociale qu'il constate bien. Il n'est pas étonnant que Freud se soit finalement arrêté sur l'intitulé « *Unbehagen* dans la culture » : c'est dire que le symptôme qu'est la culture est, comme tout symptôme, insatisfaisant, qu'il crée du mécontentement et que la satisfaction de substitution qu'il offre est insuffisante. Le malaise en question est, au niveau individuel, l'expression du mécontentement de l'individu face à son symptôme. Au niveau collectif, il est, comme le réaffirme sans cesse Freud dans son essai, le mécontentement des membres de la communauté face à la culture-symptôme, à la *Pharmakultur*, si nous est permise cette expression. Rappelons cependant toute l'ambiguïté de la formation de symptôme : il procure une relative satisfaction, quoique pouvant être handicapant ; bref le sujet jouit de son symptôme et cela explique pourquoi il y tient.

Nous en concluons donc que pour Freud, l'énigme de la culture se rapporte à l'idée qu'elle est le « parcours de développement nécessaire menant de la famille à l'humanité » et que le sentiment de culpabilité dû à « l'éternel désaccord entre amour et tendance à la mort » en serait le moteur. Deux principes métaphysiques irréconciliables servent donc d'explication à cette impasse. Freud le présente même comme un combat entre deux

²⁸² *Ibid.*, pp. 78-79.

« puissances célestes » immortelles²⁸³ ! Rappelons enfin le rôle central de la culpabilité qui vient s'insérer dans ce combat imaginaire et qui rend caduque la réalisation des deux nécessités que nous avons explicitées ci-haut. Le contraste est en fin de compte frappant entre les théories freudiennes sur l'inconscient, la pulsion, le symptôme et la sexualité, et celles sur la culture. Nous risquons même l'affirmation suivante : *dans son approche de la culture, Freud reconduit une « nature » qu'il avait par ailleurs contribué à démystifier*. Un examen des sources naturalisées de la culpabilité nous en convaincra. C'est ce que nous allons voir dans la section suivante.

4.2. Œdipe et l'Urvater entre rêve et mythe

Nous tenterons d'éclairer les impasses mises en évidence jusqu'ici à l'aide de certaines remarques de Lacan relativement à l'Œdipe et au mythe de l'Urvater chez Freud. Toutefois, avant de ce faire, nous devons situer la fonction et la place de ceux-ci dans *Le malaise dans la culture*.

La « schize »

Freud fait un usage significatif du mythe du père dans son essai de 1930, tandis que le complexe d'Œdipe y est, lui, plutôt discret²⁸⁴. Comment cela se présente-t-il ? Le meurtre du père, dit Freud, qu'il soit effectif ou supposé tel, génère de la culpabilité car il est l'expression du conflit d'ambivalence à l'endroit du père, soit « du combat éternel entre l'Éros et la pulsion de destruction ou de mort²⁸⁵ ». Tant que le niveau d'analyse se confine à la communauté familiale, ce combat prend la forme du complexe œdipien, mais lorsqu'on l'étend à la formation d'une communauté plus grande, le même conflit « se renforce dans des formes qui sont dépendantes du passé [*i.e.*, phylogénétiquement – c'est le mythe du

²⁸³ *Ibid.*, p. 89. En 1938, dans *Analyse finie et analyse infinie* (chap. IV), il écrit que « Les deux principes fondamentaux d'Empédocle, φιλία et νεῖκος sont, par le nom comme par la fonction, les équivalents de nos deux pulsions primordiales, Éros et destruction ». Lacan est sensible à ce recours au présocratique Empédocle, affirmant même que Freud « s'en pourlèche » (« L'étourdit », AÉ, p. 480).

²⁸⁴ Comme le souligne Jacques André dans sa préface, MC, p. xv. L'on peut tout de même en voir quelques traces dans l'essai, mais c'est le mythe du père qui fait clairement office de boussole pour les analyses de Freud.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 76.

père originel] ». En fait, le sentiment de culpabilité vu plus haut est subordonné à l'Œdipe, qui est lui-même un dérivé du mythe du père : « *Nous ne pouvons pas échapper à l'hypothèse que le sentiment de culpabilité de l'humanité est issu du complexe d'Œdipe et fut acquis lors de la mise à mort du père par l'union des frères*²⁸⁶ ».

L'articulation de l'Œdipe et du mythe du père mime le rapport analogique que défend Freud entre l'individu et la culture. Pour lui, en effet, il ne s'agit pas seulement de deux niveaux d'analyse, tel que nous venons de le mentionner, c'est aussi d'un point de vue métapsychologique – non sans implications méthodologiques – le même schème pour « le procès culturel et [pour] la voie de développement de l'individu²⁸⁷ ». C'est d'ailleurs cette analogie qui soutient l'espoir en une unité éthique de la communauté, mais nous voyons qu'elle soutient aussi bien l'idée d'une éternelle discorde entre Éros et la destruction. Cependant, la position de Freud a ceci d'important qu'elle lui permet de parler d'un surmoi culturel : « la communauté, elle aussi, produit un sur-moi, sous l'influence duquel s'effectue le développement de la culture²⁸⁸ ». Le surmoi ainsi produit n'est évidemment pas une entité indépendante ni quelque substance. Il faudrait plutôt l'entendre comme le constat que la culture est en partie surmoïquement structurée et que le surmoi de chacun est l'enracinement individuel de l'autorité culturelle.

Ce que l'on peut à bon droit appeler, dans l'essai de 1930, la primauté du mythe du père sur l'Œdipe n'est pas sans conséquence. En effet, Freud ancre le surmoi dans un mythe (une autre manière de parler d'une structure) éminemment problématique. Que dit Lacan à ce propos ? C'est dans les Séminaires XVII et XVIII qu'il aborde plus critiqueusement l'Œdipe et le mythe du père. Il se propose, d'une part, de considérer le complexe d'Œdipe comme le « rêve de Freud²⁸⁹ ». Or le rêve n'est pas ici une simple lubie ou un délire personnel ; « comme tout rêve, ajoute-t-il, il a besoin d'être interprété²⁹⁰ ». D'autre part, il avance que le récit du parricide est un mythe de Freud et qu'il constitue la vérité de Freud – une thèse annoncée dès 1963 et qui constituera un motif central de son dernier enseignement. Lors du séminaire interrompu sur *Les Noms du Père*, le 20 novembre 1963,

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 74 (nous soulignons).

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 84. Concernant l'analogie individu/masse, voir aussi PM, pp. 162 et 185.

²⁸⁸ MC, pp. 84-85.

²⁸⁹ S.XVIII, p. 135.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 159.

Lacan dit : « Il est clair que si Freud, au centre de sa doctrine, met le mythe du père, c'est en raison de l'inévitabilité de cette question. Il n'est pas moins clair que, si toute la théorie et la praxis de la psychanalyse nous apparaissent aujourd'hui comme en panne, c'est pour n'avoir pas osé sur cette question, aller plus loin que Freud ». Par conséquent, le fameux blocage nécessitant un « jardinage » dans la psychanalyse serait attribuable à la « voie royale » du discours freudien, celle du père, qui est demeurée trop peu ou pas questionnée.

Par conséquent, il y aurait une « schize » entre Œdipe et le mythe de l'*Urvater* : « le premier est dicté à Freud par l'insatisfaction de l'hystérique, le second par ses propres impasses²⁹¹ ». Nous avons vu aux chapitres précédents ce que Freud récolte du dire des hystériques concernant l'insatisfaction du désir. Il s'agissait déjà d'une réception qui impliquait une certaine violence, ou du moins un forçage qui nécessite que l'on en restitue la vérité (chapitre 3.3). La pertinence du propos de Lacan est de souligner que le mythe du père n'explique pas l'interdit ou l'origine de la loi : Freud n'y « justifie pas mythiquement cet interdit²⁹² ». Lacan fait observer que ce mythe pose l'antériorité d'une jouissance réelle sur la loi, c'est-à-dire qu'*il a une structure exactement inverse à celle de l'Œdipe*, où la loi instaure plutôt un interdit qui porte sur une jouissance – irréalisable.

Nous constatons que les *fonctions* de l'Œdipe et du mythe du père sont différentes. Clarifions-les : dans le complexe d'Œdipe, *la loi est antérieure à la jouissance* et l'interdit d'inceste précède en fait et en droit toute inceste. L'on pourrait même dire que le paulinisme de ce mythe est de provoquer le désir de (re)gagner une jouissance perdue ou prohibée, précisément en la frappant d'un interdit – de la loi jaillit la « profusion de la jouissance ». A contrario, dans le mythe du père originaire, *la loi est consécutive à la jouissance*. La jouissance réelle du père qui oppresse la communauté des fils les pousse au parricide. S'ensuit l'édification de la loi comme rempart contre une telle jouissance « pleine » et l'admission, par la communauté, de sa propre castration. Dans les termes de

²⁹¹ S.XVIII, p. 158.

²⁹² *Ibid.*, p. 159. À lire aussi comme suit : « il n'y justifie pas *structurellement* cet interdit ». Le lecteur commence à s'apercevoir que les mythes freudiens sont lus par Lacan comme des récits destinés à rendre compte de structures et surtout d'impossibilités structurelles. Dans cet extrait, il faut comprendre que l'interdit voile en vérité une impossibilité ; *le symbolique de la loi vient normer le réel d'une jouissance impossible*. L'on comprend les réticences qu'avaient Lacan quant aux événements de mai 68 (« l'émoi de mai ») et au climat révolutionnaire de ces années en France. Ce n'est pas la protestation d'un réactionnaire, mais la mise en garde non seulement contre l'érection de nouveaux maîtres, mais surtout contre les conséquences de « l'interdit d'interdire » ; gare à l'impossible, gare au réel que vous frapperez au-delà de l'interdit ! En Actéon vous voulez voir Diane – très bien, mais gare aux chiens...

la logique de la sexualité lacanienne, il y a là le passage d'une exception à la jouissance phallique, à la castration ($\exists x \overline{\Phi x}$), vers l'universalisation de la jouissance phallique, bornée, dépendante de la castration ($\forall x \Phi x$).

En résumé, le complexe d'Œdipe pose que la jouissance découle de la loi et que l'interdit engendre la jouissance perdue, tandis que le mythe du père pose que la loi est seconde par rapport à la jouissance et qu'une jouissance réelle doit être interdite. *La voie de la culture telle que présentée par Freud correspond au second mythe. C'est un choix qui est solidaire d'une certaine structure névrotique. « Totem et tabou est un produit névrotique, [...] sans que pour cela je mette en rien en cause la vérité de la construction [...] elle est témoignage de la vérité²⁹³. »* L'élaboration du mythe du père et sa place dans le discours freudien seraient donc « névrotiques », mais sans que cela ne le condamne à la poubelle. Fidèle au geste qui anime sa restitution du dire de Freud, Lacan conserve cette construction en sa valeur de témoignage d'une vérité. Laquelle ? « C'est au témoignage que l'obsessionnel apporte de sa structure, à ce qui du rapport sexuel s'avère comme impossible à formuler dans le discours, que nous devons le mythe de Freud²⁹⁴. » Il faut ici garder en tête ce à quoi s'attèle Lacan dans les années soixante-dix par rapport à la logique dite traditionnelle, celle des propositions, cette logique « précaire » et insuffisante pour le psychanalyste. À prendre les énoncés et leur valeur de vérité (vrai ou faux), l'on ne peut que passer à côté de la vérité d'une énonciation. Suffit-il de rappeler le virage effectué par Freud en 1897, lorsqu'il avoue à Wilhelm Fließ qu'il ne croit plus à ses *neurotica*²⁹⁵ ? L'abandon de sa théorie de la « séduction » – qui postulait l'occurrence réel, dans l'enfance, d'un traumatisme sexuel comme explication étiologique de tous les cas d'hystérie – a plusieurs motifs. Le plus important, toutefois, est que Freud s'était aperçu que les événements relatés par ses analysantes étaient parfois fantasmatiques et non réels. Dès lors, problème : il n'a aucun moyen de savoir si toutes ses paroles sont vraies ou pas, c'est-à-dire qu'il est incapable d'attribuer aux énoncés de ses patientes une valeur de vérité (au sens de la logique des propositions : V ou F). Il en conclut qu'il n'y a aucun « indice de réalité » dans l'inconscient. La solution sera de *déplacer le focus, dans l'analyse, de la*

²⁹³ *Ibid.*, p. 161.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Lettre à Fließ du 21 septembre 1897, *La naissance de la psychanalyse*, pp. 190-193.

valeur de vérité des dits, des énoncés, à la vérité comme dire, comme énonciation. Partant, tout ce qui est émis comme parole est vérité quant à la réalité psychique et nonobstant la vérité factuelle des énoncés. Signalons que Freud, du même coup, s'éloigne de la psychologie des facultés (qui s'attardait à la volonté, au jugement, à l'attention, etc.) en *écoutant* ce que disent ses patient(e)s. L'attention portée à la littéralité du discours est très tôt défendue, par exemple, dans son approche de la névrose obsessionnelle : « il se confirme que c'est par la *représentation verbale* [*Wortvorstellung* ; le signifiant] et non par le concept lié à cette dernière [le signifié] que le refoulé fait irruption (plus précisément par le souvenir verbal). C'est pour cette raison que, dans les cas d'idées obsédantes, les choses les plus disparates se trouvent unies sous un vocable à significations multiples [un signifiant-maître]²⁹⁶ ». Nous constatons que déjà chez Freud c'est le signifiant qui prime sur les significations qui s'y rattachent. La « matérialité » (*motérialité*, dira Lacan) du signifiant rend possible l'agrégation de plusieurs significations, créant dans ce cas-ci un complexe obsédant.

Après cette parenthèse, demandons-nous ce que cela implique pour notre étude de la restitution du dire de Freud si l'on admet que ce dernier est un *dire névrotique* ? Tout comme il y a du non-réalisé dans une névrose, restituer un dire névrotique implique d'en dégager une potentialité bloquée. Ce témoignage que recueille Lacan *en tant que vérité d'un dire, vérité d'une énonciation*, et non – comme c'est trop souvent le cas, notamment dans plusieurs des critiques épistémologiques du freudisme – *en tant que fausseté de ses dits, en tant qu'énoncés faux*, nous renseigne sur un certain réel tout en invitant son surmontement.

Dans ce contexte, relisons le mythe freudien. Ce que Freud nous énonce, ce n'est pas que la jouissance de la mère précède le meurtre (fantasmé) du père comme solution à l'obstacle qu'il représente (c'est l'Œdipe), mais plutôt que « c'est à partir de la mort du père que s'édifie l'interdiction de cette jouissance comme étant première²⁹⁷ » (c'est l'*Urvater*). Autrement dit, c'est le meurtre du père qui pose rétroactivement une jouissance antécédente – comme interdite. Par conséquent, aucune jouissance déjà éprouvée qui serait désormais

²⁹⁶ Freud, *La naissance de la psychanalyse*, p. 212 (lettre à Fließ du 22 décembre 1897).

²⁹⁷ S.XVIII, p. 139.

prohibée, mais une jouissance *impossible* qui serait posée rétroactivement comme *interdite* : « Le mythe d'Œdipe, au niveau tragique où Freud se l'approprie, montre bien que le meurtre du père est la condition de la jouissance²⁹⁸ » et non une défense contre elle, comme dans mythe du père originel.

Par conséquent, il nous faut dire que la vérité qui accompagne le produit névrotique freudien soutient le développement d'*une conception de la culture où la loi est la réponse à une jouissance réelle*. Que le parricide soit véritablement historique ou pas (Freud, d'ailleurs, finit par concéder que ce récit n'est probablement pas factuel), peu nous importe, car la jouissance du père a néanmoins un statut et des effets *réels*²⁹⁹. Or, si le travail de Freud sur la culture est un produit névrotique (ce n'est pas une insulte, seulement sa structure), il n'est pas étonnant que *la notion de culture qu'il élabore est analogue à un symptôme névrotique*. C'est pourquoi nous avons pu dire (section 4.1) que le malaise dans la culture que nous présente Freud n'est pas une analyse des symptômes dans la culture, mais que c'est le malaise engendré par la culture comme symptôme. Pas question ici d'un jugement sur la personne de Freud ni d'une tentative d'expliquer son œuvre par de prétendues considérations sur sa psychologie individuelle. L'on est cependant en droit de s'interroger sur ce que signifie un « produit névrotique ».

Pour en fournir la réponse, il faut revenir au rôle fondamental de la culpabilité dans le procès de la culture (section 4.1). Celle-ci est, nous l'avons expliqué, solidaire du surmoi, l'instance formée par l'internalisation de l'autorité et qui carbure à la culpabilité. Notons qu'évidemment, la conscience de culpabilité n'a nul besoin d'une faute morale pour opérer³⁰⁰. L'ordonnance du surmoi « s'origine précisément de ce Père originel, plus que mythique, de cet *appel comme tel à la jouissance pure*, c'est-à-dire aussi à la non-castration³⁰¹ ». Prenons la mesure de cette affirmation. Le surmoi est essentiellement l'impératif, l'injonction, le commandement, et cette fonction d'ordonnance s'enracine dans le père mythique tel qu'il représente une jouissance pleine, « non-castrée », c'est-à-dire échappant à sa division subjective, comme tout sujet désirant. Mais cette jouissance à

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ Ou « structurel[s] » (S.XVIII, p. 143).

³⁰⁰ D'ailleurs, Freud a souvent souligné que le surmoi est plus tyrannique chez les individus moralement irréprochables.

³⁰¹ S.XVIII, p. 177-178 (nous soulignons).

laquelle on est appelé est aussi la jouissance interdite. C'est pourquoi Lacan pourra dire que le surmoi est à la fois la loi et la destruction de la loi. Peu nous importe, donc, si le meurtre du père originel est un fait historique ou un récit ; *l'appel*, lui, est bien réel et ses effets le sont tout autant. C'est à partir de cet appel que nous assistons chez Freud à la construction d'un mythe de l'origine visant à rendre compte d'un fait de structure.

De quel fait de structure s'agit-il donc ? Rien moins que la castration. L'*au moins un* qui échappe à la fonction phallique, le père de *Totem et tabou*, le père mort, fait office de mythe, et ce mythe « est fait de la façon la plus patente pour que l'on puisse parler de *tout homme* comme étant sujet à la castration³⁰² ». Voilà la structure à laquelle Lacan fait référence. Pour que la fonction phallique soit universelle, il en faut *au moins un* qui y échappe. En cela, le père fonctionne comme le zéro dans la suite des entiers naturels³⁰³. Cet « au moins un » mythique permet de confirmer le *pourtout* de la fonction phallique. Que le procès de la culture débute avec la mort du père (le 0) ne signifie que ceci : la castration symbolique (Φx) est rendue possible par une exception à cette fonction ($\exists x \overline{\Phi x}$). Partant, il faut affirmer que, tout comme l'ensemble vide pour la théorie des ensembles et l'infini pour l'arithmétique (chapitre 1.3), le père originel est le réel permettant de poser le *pourtout*, soit l'universalité de la castration.

Si nous avons convenu que la culture se définissait par la castration symbolique, alors *le malaise proprement névrotique consiste à opposer à cette culture l'appel de l'impossible, de la « jouissance pure »*. Le névrosé est un appelé qui ne peut pas ne pas répondre, mais qui ne peut non plus répondre... à la mesure du père. Il est convoqué à l'impossible. Le titre « Le malaise dans la culture » pourrait donc se traduire ainsi : « L'impossible non-castration dans l'état de castration ». Le mécontentement en question est engendré par l'appel à suturer l'opération de la castration *et* l'impuissance à ce faire. Toutefois, comme nous l'avons vu, il s'agit d'une impossibilité, et ce qui nourrit l'insatisfaction de ne pouvoir réaliser la non-castration, de s'excepter du langage, de ne pas participer de la jouissance phallique³⁰⁴, c'est précisément cette croyance qu'une telle

³⁰² S.XIX, p. 203.

³⁰³ Cf. S.XVIII, p. 176.

³⁰⁴ Rappelons que dans les formules de la sexualité, les structures masculine *et* féminine participent de ce type de jouissance : $\forall x \Phi x$ (tous remplissent la fonction phallique) et $\exists x \overline{\Phi x}$ (pas une qui ne remplissent la fonction phallique).

réalisation est possible. Défaire ce nœud, c'est le sens de la formule lacanienne d'« élever l'impuissance à l'impossible » : élever ce qui est vécu comme impuissance au réel de son impossibilité et dissiper de ce fait l'impuissance en question, cet « alibi » de l'impossible³⁰⁵.

Dans le cadre de la psychanalyse culturelle, tous ces arguments nous permettent d'éclairer ce que nous avons démontré plus haut (section 4.1). Le « c'est ainsi et c'est immuable » au cœur de la *Kultur* présentée par Freud ne résulte pas d'une nécessité de structure, mais de sa théorie de l'origine de la culture. Cette dernière est la tension, le déchirement typique de la névrose : ou bien le renoncement pour parer la jouissance (c'est la culture), ou bien les institutions symboliques de la culture sont abandonnées et alors c'est la jouissance qui nous engloutit³⁰⁶. La position subjective du névrosé face à cette tension consiste à maintenir *à la fois* la culture (rempart contre la jouissance) *et* le malaise qu'elle engendre. Le symptôme cherche à accommoder cette conjonction, et l'on peut lire les heurts de *Le malaise dans la culture* comme étant symptomatiques, c'est-à-dire vérité de ce qui ne peut se formuler, car en effet, la tension au sein même du texte s'exprime « en marge » du texte. Et symptomatique de quoi sinon d'une croyance en une jouissance réelle et perdue – donc possible, donc retrouvable, et donc potentiellement destructrice si la culture n'y pare pas?

À ce stade, nous avons montré le noyau mythique au sein de la théorie culturelle freudienne, que nous pourrions résumer ainsi : suppléer un manque avec une perte, suppléer le manque originaire de la jouissance réelle avec sa perte effective, voilà la mystification. Cette substitution prend corps dans le mythe du père, ce produit névrotique, et le recours essentiel à la culpabilité dépend de ce mythe. Est-ce à dire que l'on devrait oublier ce mythe comme un mauvais rêve ? Pour Lacan, la question ne se pose pas en ces termes. La leçon qu'il nous enseigne est de considérer le mythe du père (soit « l'équivalence du père mort et de la jouissance ») comme un « opérateur structural³⁰⁷ ».

³⁰⁵ Cf. S.XVI, p. 333.

³⁰⁶ Pour étonnant que cela puisse paraître, nous pourrions reprendre ici à notre compte ce que Deleuze et Guattari, dans *L'anti-Edipe*, appellent l'usage exclusif des disjonctions et que l'on peut formaliser ainsi : $(A \vee B) \wedge \neg(A \wedge B)$. Ce mode de fonctionnement, que l'on pourrait appeler le « *vel* névrotique », caractérise fort bien la névrose, à l'exception que le névrosé ne choisit jamais A ou B ; il soutient tour à tour A et B, jusqu'au point où l'un est sur le point de se réaliser – alors il s'empresse de soutenir l'autre. Daniel Sibony en offre un exposé exemplaire dans *La haine du désir*, Paris, Christian Bourgois, 1994, chapitre II.

³⁰⁷ S.XVII, p. 143.

Le fait que « le père mort soit la jouissance se présente à nous comme *le signe de l'impossible même*³⁰⁸ », un impossible auquel tient néanmoins Freud. Ainsi le mythe est selon Lacan un « énoncé de l'impossible³⁰⁹ ». Ce mythe et sa lecture lacanienne est un très bon exemple de la restitution du dire de Freud. En effet, en tant qu'énoncé de l'impossible, donc en tant que *dit*, il requiert que l'on en reconnaisse l'origine (au sens benjaminien). *Le dit du mythe est, véritablement, un dire de l'impossible*. Et en tant qu'impossible, il désigne le réel.

Quel surmoi ?

Les remarques des dernières pages nous poussent à interroger le statut du surmoi. En effet, à la lecture des thèses freudiennes, nous nous demandons si ce qui y est décrit est toujours pertinent pour nous aujourd'hui.

Dans la théorie freudienne, la culture est un rempart contre la libre satisfaction des pulsions et contre l'agressivité dite « naturelle » de l'homme en réponse auxdites contraintes. Mais que faire d'une culture qui *forcerait* la libre satisfaction pulsionnelle ? Lacan l'avait bien vu et nous ne pouvons que le constater : la fonction du surmoi s'est transformée. Partant, le surmoi ne se manifeste plus de façon prévalente sous forme de l'autorité paternelle, de l'agent de la prohibition, de l'interdiction, de la restriction et du renoncement, mais plutôt sous forme d'une tyrannie du jour³¹⁰. L'énoncé du surmoi n'est plus tant le « Non ! » de l'interdit qu'un « Jouis ! » masquant ce que cette injonction à d'irréalisable.

Nous pourrions à bon droit nous demander si, le pouvoir autoritaire du surmoi freudien (et de toute une époque) se dissipant, nous ne serions pas dans ou en chemin vers une culture sans surmoi... Mais ce que cela devrait impliquer, c'est une culture sans malaise, sans angoisse, sans malheur³¹¹. Ce n'est manifestement pas le cas. Il faut par

³⁰⁸ *Ibid.* (nous soulignons). Il ajoute : « Nous reconnaissons bien là en effet, *au-delà du mythe d'Œdipe*, un opérateur structurel, celui dit du père réel [...] qui met au centre de l'énonciation de Freud un terme de l'impossible ».

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 145.

³¹⁰ Ainsi « rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi » (S.XX, p. 10).

³¹¹ Leguil, « Lire le *Malaise dans la civilisation* à l'ère du Surmoi hédoniste et évaluationniste », p. 139.

conséquent affirmer qu'une forme du surmoi subsiste bel et bien, mais que ses modalités sont différentes.

Dans la théorie freudienne, nous l'avons dit, la conscience morale (*Gewissen*), composante du surmoi, résulte de l'agression introjectée et renvoyée sur le moi. La sévérité du surmoi s'exerce sur le moi comme conscience de culpabilité (*Schuldbewußtsein*)³¹². Celle-ci agit comme garde-fou contre le désir d'agression que la culture cherche à maîtriser – désir que Freud tient pour naturel – et qui provient du premier renoncement pulsionnel. La source du sentiment de culpabilité est double : l'angoisse devant l'autorité, qui pousse à un renoncement pulsionnel, puis, ultérieurement, l'angoisse devant le surmoi, qui pousse à la punition. Nous voyons clairement ici le mouvement d'internalisation dont parle Freud dès 1923 dans *Le Moi et le Ça*. « À l'origine, le renoncement pulsionnel est en effet la conséquence de l'angoisse devant l'autorité externe ; on renonce aux satisfactions pour ne pas perdre son amour³¹³. » La réaction aux premiers renoncements pulsionnels, lorsque l'on observe l'enfant, est une forte agressivité corrélative à la sévérité du surmoi. Ce modèle est selon Freud phylogénétique et si parfois cette réaction peut sembler inadaptée à l'actuel, cela s'explique parce que « le père des temps préhistoriques était assurément terrible³¹⁴ » et que l'écho phylogénétique explique notre réaction à cette agressivité primordiale. Il y a une étroite relation entre les explications génétiques de la conscience morale aux niveaux individuel et transgénérationnel – ou, en d'autres termes, entre le complexe d'Œdipe et le mythe du père.

Cependant, tout surmoi n'implique pas nécessairement l'énonciation d'une exigence morale ou d'un impératif de conformité sociale. Nestor Braunstein a avancé que les surmois lacanien et freudien se distinguent en ce que « l'impératif du premier n'est pas d'obéir mais de jouir et la jouissance est, précisément, ce que le surmoi freudien interdit³¹⁵ ». Nous admettons cette disparité, mais nous prétendons que le véritable noyau du surmoi, peu importe qu'il soit lacanien ou freudien, *c'est l'impératif lui-même*, la forme de l'injonction, la grammaire du commandement : « il faut », « tu dois », etc. Ainsi, il n'est pas du tout incompatible avec la conception du surmoi que son énoncé exemplaire ou son

³¹² MC, p. 66.

³¹³ *Ibid.*, p. 77.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 74.

³¹⁵ Braunstein, *La jouissance, un concept lacanien*, p. 317.

syllogisme soit : « Il faut jouir ; tu dois jouir ; jouis ! ». En tenant compte des métamorphoses culturelles du surmoi, force est de constater que le naturalisme qui lui collait encore à la peau chez Freud s'étiole. Cela parce que le surmoi, Lacan croit bon de le souligner au passage dans le Séminaire XXIV, « n'a rien à faire avec aucune condition qu'on puisse désigner du naturel³¹⁶ ».

Dans la conception freudienne, l'interdit dont est frappé la jouissance était un rempart, nous l'avons vu, contre un déluge de jouissance. Mais nous pouvons désormais affirmer que l'interdit, la loi, les institutions, les normes culturelles, juridiques et symboliques, tout cela sert bien plutôt de rempart contre *l'impossibilité inhérente à la jouissance*. La restitution du dire de Freud montre que cela y était déjà énoncé : c'est l'équivalence du père mort et de la jouissance comme signe de l'impossible. C'est pourquoi notre culture et son impératif de jouissance, loin de provoquer l'effet de libération escompté, intensifie plutôt le malaise d'un *impossible que l'on doit réaliser*. Lacan parlait à ce propos d'un ordre surmoïque impossible à satisfaire³¹⁷. Autrement dit, nous lisons dans cette tyrannie du jouir une intensification du refoulement de la castration, un solide désir de la masquer, de n'en rien savoir. Nous nous heurtons à l'impossible de la jouissance, dépouillée qu'elle est des habits de la prohibition, de l'interdit, de la loi, de l'autorité morale. Le discours capitaliste, présenté brièvement au chapitre 2.2, soutient d'ailleurs cet état de fait : le signifiant-maître S1 (disons *jouis !*) sous-tend le sujet travailleur-consommateur ($\$$), qui somme l'autre de produire des objets plus-de-jouir en toc pour combler son désir. L'impossible que l'on doit réaliser se lit dans $a \rightarrow S$ (la flèche de l'impossibilité dans le discours de l'analyste), alimentant la fausse possibilité d'un objet adéquat au désir.

Dans la névrose obsessionnelle, le commandement prend une forme impersonnelle : « peut-être ta castration s'annulera-t-elle si tu rejoins cette jouissance pleine... alors réalise-la ! ». Le problème du névrosé tient à ce qu'il voit que quelque chose cloche, qu'il n'y croit qu'à moitié, ce pourquoi il diffère indéfiniment sa jouissance (si la modalité désirante de l'hystérique est l'insatisfaction, celle de l'obsessionnel est le désir impossible). Mais le commandement « impersonnel » est bien sûr son propre

³¹⁶ S.XXIV, 8 février 1977.

³¹⁷ S.XVIII, p. 178.

commandement. Seulement, l'incapacité d'assumer son désir le conduit à se le faire imposer par une instance extime.

L'injonction « *Jouis !* » est le « corrélat de la castration³¹⁸ ». Plus la castration se fait sentir, plus la voix du commandement s'intensifie – analogue à la version freudienne du surmoi dont la sévérité s'accroît plus l'individu s'y plie. Le surmoi issu de l'internalisation de la culture est d'autant plus tyrannique qu'il incite non pas à la renonciation, tel que l'avance Freud, mais à se noyer dans la jouissance. Du coup, la culpabilité avec laquelle carbure le surmoi ne mène plus à la contrition comme dans la théorie freudienne ; la culpabilité est plutôt induite par un défaut de jouissance, par l'impuissance à jouir sans entrave. La croyance qu'une telle réalisation est possible ne fait que renforcer le sentiment de culpabilité. Beaucoup de cliniciens l'attestent aujourd'hui, les plaintes entendues se rapportent de plus en plus à une incapacité à jouir, au fait de ne pas jouir assez, de jouir mal, etc. Ce détour par les métamorphoses du surmoi est loin d'être accessoire pour notre propos, puisqu'il est arrivé à Lacan d'affirmer que l'impératif de la jouissance est le point tournant qu'interroge le discours analytique³¹⁹, cela parce qu'il permet d'en poser la question en d'autres termes que ceux de Freud.

Si nous faisons retour à la section 4.1, pourrait-on concevoir les deux nécessités en jeu tout en évitant le piège freudien ? Risquons une hypothèse. Suivant Lacan, le lien social impliquerait l'ex-sistence du sexuel, le discours servant à lier des parlants malgré l'ab-sens de tout rapport. La nécessité qui commande le lien social est donc corrélée à ce que Freud appelle Éros. Mais tandis qu'Éros ordonnait l'union des individus en unités toujours plus grandes, le lien social au sens où l'entend Lacan n'est nul principe, nulle force pulsionnelle-métaphysique qui assurerait une cohésion libidinale entre les individus d'une culture. Il n'y a aucune puissance mythologisée sous-jacente au lien social ; celui-ci est plutôt ce qui vient *suppléer* l'absence de tout principe de ce genre. Dans *Le malaise dans la culture*, c'est plutôt le commandement du surmoi qui supplée une incapacité due à l'impuissance du travail de la culture (revoilà la nécessité qui ne se réalise pas)³²⁰, c'est-à-dire que le surmoi poursuit le travail de la culture au-delà des capacités de la culture. Au contraire, chez Lacan

³¹⁸ S.XX, p. 13.

³¹⁹ S.XX, p. 10.

³²⁰ MC, p. 86.

le supplément est, nous l'avons vu, d'origine. Certes, dans les deux cas un supplément pallie une carence, mais chez Lacan ce n'est pas la contradiction d'un principe (Éros) dont la nécessité ne se réalise pas qui force la suppléance, c'est le fait même du langage qui met en échec tout rapport naturel. Le supplément y est d'origine, il n'est pas produit comme le sont la morale en tant que système de contraintes et la conscience morale en tant que garante de l'*auto*contrainte, c'est-à-dire produit comme le relais intrapsychique des contraintes culturels qui font la condition de l'être « civilisé ».

Quant à la nécessité que commande le principe de plaisir, celle d'être heureux, à la suite de ce que nous venons d'émettre comme hypothèse, elle ne serait plus incompatible avec la liaison des parlêtres, eux qui sont toujours déjà des exilés de la jouissance en terre langagière. Ainsi, le malaise dans la culture qui s'impose comme une fatalité serait plutôt chez Freud le signe d'un impensé. Derrière cette « invincible nature », il convient de lire quelque chose d'éminemment historique, de culturel, conformément à la dialectique de la *Naturgeschichte*.

En fournissant un exemple détaillé de ce que serait une restitution du dire de Freud, notre lecture de *Le malaise dans la culture* nous a amené à voir, au-delà des dits d'une théorie de la culture et de son rapport à l'individu, un dire qui fait impasse et que nous avons qualifié pour cette raison de névrotique. L'idée n'était pas de regagner quelque vérité originelle, mais de « reconnaître » ce qui est « en train de naître » (Benjamin) dans cette impasse. Que cette dernière se traduise par une naturalisation (de la culture, de l'agressivité, de la culpabilité) et aille à l'encontre de la dénaturalisation à l'origine de la psychanalyse (chapitre 1.2), c'est ce que nous a permis le mouvement restituitif inspiré de Lacan.

Conclusion

Le discours analytique, entendu comme ce qui désigne le processus même du « faire jardin à la française » de Lacan, fut pour ce dernier une tentative d'articuler, pour la psychanalyse, son mode de suppléance au rapport sexuel qu'il n'y a pas et ce, à partir de la possibilité inaugurée par Freud d'un discours nouveau. Cela dit, il nous faut ajouter pour conclure que le discours analytique n'est pas que le nom de ce processus d'ordonnement et de dénaturalisation, comme nous l'avancions en Introduction, et que la torsion restitutive que nous avons exposée en constitue le moteur principal. Sans cette dimension, soutenons-nous, il n'y a tout simplement pas de discours analytique tel que Lacan l'entend. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il fustige, dans *Télévision*, les associations psychanalytiques qui méconnaissent ce discours (cf. n. 125) et travaillent plutôt à son encontre, c'est-à-dire sans que leur rapport au discours freudien en soit un de restitution, selon le sens que nous avons conféré à cette notion aux chapitres 3 et 4.

Bien que Lacan ait souvent fait remarquer la précarité de ce discours en cours d'élaboration, ses particularités (chapitre 2.2) sont indéniables et constituent un terreau pour toute psychanalyse se réclamant de l'orientation lacanienne. En ce sens, les torsions institutantes du discours analytique (chapitre 3) sont toujours effectives, elles se poursuivent et font de ce discours quelque chose d'« inachevé, toujours ouvert », ainsi que s'exprime Benjamin (chapitre 1.2). Notre analyse de l'essai *Le malaise dans la culture* (chapitre 4) entendait démontrer ce que peut être un tel geste de restitution du dire de Freud.

Nous avons démontré que l'entreprise d'instauration du discours analytique ne devait pas passer pour Lacan par une critique, pas plus que par une répétition des dits de Freud, mais qu'elle devait plutôt arracher à ces dits leur dire. Nous avons vu que depuis son évocation sous la forme d'un « impératif hypothétique » (chapitre 2.2), le discours analytique – indissociable de la *pratique* analytique – fait de sa précarité le moteur de son instauration. En 1977, lors d'une des dernières leçons du Séminaire XXIV, Lacan est toujours aussi « programmatique » lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'il faudrait instituer :

Un mot d'esprit [*Witz*] n'est pas beau, il ne se tient que d'une équivoque ou, comme le dit Freud, d'une « économie ». Rien de plus ambigu que cette notion d'économie. Mais tout de même, l'économie fonde la valeur. *Une pratique sans valeur, voilà ce qu'il s'agirait pour nous d'instituer*³²¹.

Nous avons admis que Freud avait inauguré la possibilité d'un discours nouveau. Toutefois, les torsions qui caractérisent le rapport de l'enseignement de Lacan au legs freudien nous montrent clairement qu'il y a de l'inachevé dans cette inauguration, qu'une « origine » demande restitution – une opération qui touche l'économie libidinale au cœur même du freudisme... Que l'économie des pulsions fonde la valeur des objets pulsionnels, voilà une thèse qui fut déjà ébranlée dans les années vingt avec l'exploration d'un au-delà du principe de plaisir (1920), le masochisme (1924) et les remaniements de la théorie de l'angoisse (1926). Le concept lacanien de jouissance et le champ qu'il ouvre³²² sont la réponse à ce déphasage (*cf.* n. 127). La « pratique sans valeur » (avec le discours qui y est corrélé) serait par conséquent une pratique ou une praxis dont l'économie freudienne ne peut fonder la valeur ; « sans valeur », donc, tant que l'on demeure dans le champ étroit d'une économie qui prend son modèle de la physique (un autre discours qui « barre » le dire de Freud, *cf.* chapitre 3.2).

Nous prétendons que la notion de discours théorisée par Lacan et exposée au chapitre 2 a une portée politique indéniable. Il le disait d'ailleurs dans *L'envers de la psychanalyse* : « L'intrusion dans le politique ne peut se faire qu'à reconnaître qu'il n'y a de discours, et pas seulement l'analytique, que de la jouissance³²³ ». L'extension politique de ce concept fut à quelques reprises soulignée³²⁴, mais elle demeure à nos yeux restreinte, quoique grosse de potentiel. Peut-être cette restriction est-elle en partie attribuable à l'exigence de concrétude et de pragmatisme posée aujourd'hui à toute théorie, à un sentiment d'urgence qui désire des actes et non des « pensées ». C'est évidemment ignorer l'intrication de la théorie et de la pratique psychanalytiques, mais surtout, c'est méconnaître les effets réels de ce qui ne se réduit pas à l'agir. Car si nous admettons avec Lacan qu'un discours structure le monde, alors la théorie qui s'y penche est on ne peut plus « concrète ».

³²¹ S.XXIV, 19 avril 1977.

³²² S.XVII, p. 93 sur le « champ de la jouissance ».

³²³ S.XVII, p. 90.

³²⁴ Outre l'extrait cité plus haut, voir aussi S.XXI, 21 mai 1974 : « [...] ce discours [analytique] est où se situe un lien social *et donc, il faut le dire, politique* ».

Si la psychanalyse peut investir le champ politique, ce n'est pas en versant dans la psychanalyse sauvage³²⁵, pas plus qu'en forçant l'entrée en analyse de tout un chacun... Ce ne sera pas dans un parti politique et ce sera sans tambour ni trompette. La dimension politique de cette psychanalyse se signale par exemple dans son processus de dénaturalisation (chapitre 1), dans son approche de l'inconscient, du symptôme et du sens, ou encore dans ce que le concept de « réel » nous enseigne. En outre, il faudrait avant tout apercevoir ce qu'il y a d'éminemment politique dans le fait même de maintenir une conception de la « maladie » qui n'est pas un dysfonctionnement, mais davantage une occasion de vérité subjective, qui n'assaille pas du dehors tel un parasite, mais qui concerne le sujet et avec quoi ce dernier est de connivence. Plus encore, le « champ de la jouissance » développé par Lacan est hautement pertinent pour ces phénomènes sociaux dont nous avons connaissance, dont nous savons l'urgence (changements climatiques, famine, inégalités sociales, exploitation, haine identitaire, etc.) et pour lesquels nous ne faisons rien ou si peu. Que le racisme n'entende pas raison parce qu'il est déjà rationnel ou que la famine endémique persiste en toute conscience et malgré notre indignation montrent bien que le côté « déchiffrement » d'un symptôme (social), celui qui relève du sens, de la connaissance et du savoir *ne suffit pas*. Si l'on méconnaît que le racisme est un mode du jouir (*cf.* Sibony, n. 190), qu'il y a une part de nous qui tire quelque jouissance de ce genre de problème, qui en tire un plaisir-souffrance au-delà du sens, alors leur insistance dans une répétition compulsive est vouée à un avenir florissant. Toutefois, s'il n'y a de discours que de la jouissance, c'est dire que l'approche de cette jouissance est néanmoins possible par la mise au jour de ce qu'un discours articule de réel, du réel qu'il fixe au-delà des fictions qu'il institue (chapitre 3.2). Voilà autant d'allées rendues praticables par toute cette entreprise de faire jardin à la française et qui dessinent un paysage ne se réduisant pas au jardin intime de chacun, dont les avenues peuvent s'insinuer en toute dysharmonie dans un champ plus vaste.

³²⁵ *La wilde Psychoanalyse* dont parle Freud dans un article de 1910.

Bibliographie

LACAN, Jacques

Autres écrits, Paris, Seuil, 2001.

Écrits, Paris, Seuil, 1966.

Entretien à France Culture de juillet 1973 in *Le Coq-Héron*, n° 46/47, 1974.

« Du discours psychanalytique » in *Lacan in Italia/Lacan en Italie (1953-1978)*, Rome, La Salamandra, 1978.

Les Noms du Père, leçon unique du 20 novembre 1963 (transcription).

Le Séminaire, livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1978.

Le Séminaire, livre IV : La relation d'objet, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1994.

Le Séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2013.

Le Séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986.

Le Séminaire, livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, coll. Points, 1973.

Le Séminaire XIV : Logique du fantasme (inédit)

Le Séminaire, livre XVI : D'un Autre à l'autre, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006.

Le Séminaire, livre XVII : L'envers de la psychanalyse, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1991.

Le Séminaire, livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006.

Le Séminaire, livre XIX : ...ou pire, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2011.

Le Séminaire, livre XX : Encore, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975.

Le Séminaire XXI : Les non-dupes errent (inédit)

Le Séminaire XXII : R.S.I. (inédit)

Le Séminaire, livre XXIII : Le sinthome, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2005.

Le Séminaire XXIV : L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (inédit)

Le Séminaire XXV : Le moment de conclure (inédit)

« Le symptôme » in *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985.

« La troisième » in *Lettre de l'École freudienne*, no. 16, 1975.

FREUD, Sigmund

Cinq psychanalyses, Paris, PUF, 2008.

Essais de psychanalyse, Paris, Payot & Rivages, 2001.

Études sur l'hystérie, Paris, PUF, 1956.

L'interprétation des rêves, Paris, PUF, 1971.

Le malaise dans la culture, Paris, PUF, 1995.

Métapsychologie, Paris, PUF, 1968.

La naissance de la psychanalyse, Paris, PUF, 1956.

Trois essais sur la théorie sexuelle, Paris, Folio Gallimard, 1987.

Littérature secondaire

ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages, 2003.

AUDI, Paul, *Lacan ironiste*, Éditions Mimésis, 2015.

BADIOU, Alain, *Lacan. L'antiphilosophie 3, 1994-1995*, Paris, Fayard, 2013.

BADIOU, Alain et CASSIN, Barbara, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur « L'Étourdit » de Lacan*, Paris, Fayard, 2010.

BRAUNSTEIN, Nestor, *La jouissance, un concept lacanien*, Toulouse, Point hors ligne, 1992.

BENJAMIN, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 2000.

BRUNO, Pierre, *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*, Toulouse, Éditions érès, 2010.

CASTEL, Pierre-Henri, *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés. Obsessions et contrainte intérieure de l'Antiquité à Freud*, vol. 1, Paris, Ithaque, 2011.

_____, *La fin des coupables. Obsessions et contrainte intérieure de la psychanalyse aux neurosciences, suivi de Le cas Paramord*, vol. 2, Paris, Ithaque, 2012.

- CHAPERON, Sylvie, « Les fondements du savoir psychiatrique sur la sexualité déviante au XIX^e siècle » dans *Recherches en psychanalyse*, n° 10, 2010.
- CHEMAMA, Roland, *La jouissance, enjeux et paradoxes*, Toulouse, Éditions érès, 2007.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. Points, 1967.
- _____, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- _____, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- DUPORTAIL, Guy-Félix, *L'« a priori » littéral. Une approche phénoménologique de Lacan*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.
- _____, *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- _____, *Du réel*, Paris, Éditions Hermann, 2017.
- FIERENS, Christian, *Le discours psychanalytique. Une deuxième lecture de L'étourdit de Lacan*, Toulouse, Éditions érès, 2012.
- _____, *Lecture de l'Étourdit. Lacan 1972*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- FINK, Bruce, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- JULIEN, Philippe, *Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*, Paris, EPEL/Points, 1990.
- LE GAUFEY, Guy, *Hiatus sexualis. Du non-rapport sexuel selon Lacan*, Paris, EPEL, 2013.
- _____, *Le pastout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques*, Paris, EPEL, 2006.
- LEGUIL, Clotilde, « Lire le *Malaise dans la civilisation* à l'ère du Surmoi hédoniste et évaluationniste » in *Lire depuis Le Malaise dans la culture* (dir. Alfandary, I., Delourme, C. et Pedot, R.), Paris, Hermann, 2012.
- LYOTARD, Jean-François, *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- MELMAN, Charles, *Nouvelles études sur l'hystérie*, Paris, Éditions Joseph Clims, 1984.
- MILLER, Jacques-Alain, « Six paradigmes de la jouissance » in *La Cause freudienne* n°43, octobre 1999.
- POMMIER, Gérard, *Qu'est-ce que le « réel » ? Essai psychanalytique*, Toulouse, Éditions érès, 2004.

ROUDINESCO, Elisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France* vol. 2, Paris, Fayard, 1994.

SOLER, Colette, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.