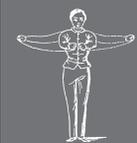


Institut du Champ freudien

Département de psychanalyse – Université de Paris VIII

L'a-graphe

L'inconscient et le corps

<i>Clinique psychanalytique des psychoses</i>	<i>Clinique psychanalytique des névroses</i>	<i>L'inconscient et le corps</i>	<i>Problématique du transfert</i>	<i>Les destins sexués du sujet</i>
<i>Formes contemporaines du symptôme</i>	<i>Déclenchement et non-déclenchement dans les psychoses</i>	<i>L'angoisse dans les structures cliniques</i>	<i>Le symptôme dans les structures cliniques</i>	<i>Des identifications</i>
<i>Le traitement psychanalytique</i>	<i>Le surmoi contemporain et ses incidences cliniques</i>		<i>Nouveaux usages des Noms du père</i>	<i>Clinique psychanalytique des délires</i>
<i>La foreclosure généralisée</i>	<i>Clinique psychanalytique des dépressions</i>	<i>Que fait-on du symptôme ?</i>	<i>La question de l'hystérie et la question du père dans la clinique</i>	<i>Névrose et perversion : les fantasmes dans la clinique contemporaine</i>

Section Clinique de Rennes 2012-2013

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Jacques-Alain Miller

COORDINATION DU VOLUME

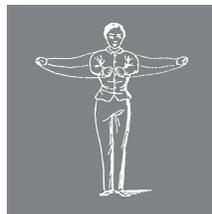
Jean Luc Monnier

RÉDACTRICE EN CHEF

Jeanne Joucla

ASSISTANTS D'ÉDITION

Anne Beaume, Solène Caron,
Jean-Noël Donnart, Noémie Jan, Claire Le Poitevin,
Christiane Page, Lucie Pinon



SECTION CLINIQUE DE RENNES

ASSOCIATION UFORCA

COORDINATION

Roger Cassin, Pierre-Gilles Guéguen, Jean Luc Monnier

2, rue Victor Hugo 35000 Rennes

mail : monnierj@orange.fr

www.sectionclinique-rennes.fr

L'INCONSCIENT ET LE CORPS

Sommaire

Séminaire théorique

<i>Encore</i> : belvédère sur la jouissance, <i>Pierre-Gilles Guéguen</i>	71
Chapitres IV et V d' <i>Encore</i> , <i>Roger Cassin</i>	83
L'Un et la sexuation, lecture des chapitres VI et VII d' <i>Encore</i> , <i>Sophie Marret-Maleval</i>	93
Chapitre VIII, commentaire, <i>Anne-Marie Le Mercier</i>	105
Leçons XI et X du Séminaire <i>Encore</i> , <i>Laurent Ottavi</i>	119
Le rat, le scientifique et <i>lalangue</i> , <i>Jean Luc Monnier</i>	137





SÉMINAIRE THÉORIQUE



***Encore* : belvédère sur la jouissance**

Pierre-Gilles Guéguen

Un renversement

On imagine mal aujourd'hui l'effet de sidération que le Séminaire *Encore*¹ a produit dans le milieu analytique et au-delà, lorsqu'il a été prononcé par Lacan en 1972*. C'est un moment en France où le débat du féminisme battait son plein, une époque où l'aspiration à « la libération sexuelle » dominait et où la question de l'égalité entre hommes et femmes faisait suite à la révolte culturelle de la jeunesse en 1968. Ce changement des mœurs correspondait aussi à des avancées comme la légalisation de la pilule contraceptive. Avec *Encore*, on peut aller jusqu'à dire que la parole de Lacan avait un caractère politique, puisqu'elle intervenait dans le débat socioculturel et politique si vif à l'époque.

Encore a souvent été incompris, en particulier par certains élèves de Lacan – Serge Leclair entre autres – qui ont saisi cette perche dans un sens qui n'était pas celui que Lacan aurait souhaité. Par exemple, les mouvements « Psychépo » se servaient de ses leçons pour pousser vers un féminisme exacerbé de la perte. D'autres variantes du féminisme français ont tenté de se régler sur Lacan mais assez maladroitement.

Par rapport au Séminaire précédent, *...ou pire*², Lacan intervenait là plus directement dans le grand débat des années soixante-dix sur la psychanalyse et la norme. En particulier, il répondait à Deleuze et Guattari, à leur *Anti-Œdipe*³, comme on peut le voir dans un passage du Séminaire qui fait référence au cas qui s'appelle « Le titre de la lettre » et où, la question de la norme est posée par Jean-Luc Nancy. Lacan a pris une position extrêmement différente de celle de Deleuze sur le rapport de la psychanalyse à la norme, précisément à la « norme mâle », comme il le disait, en un jeu de mot, de la norme phallique.

En 1958, dans ses « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine »⁴, Lacan avait indiqué des directions pour la psychanalyse alors en plein marasme, égarée par le post-freudisme concernant le désir des femmes. À cette époque, les thèmes dominants dans la psychanalyse, c'était la mère d'un côté, le *Penisneid* de l'autre. La mère exaltée par le kleinisme avec la femme réduite à son aspect maternel, et, chez les annafreudiens, la question du *Penisneid*.

Une autre problématique traverse *Encore*, celle du non-rapport sexuel, aujourd'hui certes un peu banalisée mais qui à l'époque fait scandale. Que le rapport sexuel n'existe pas ou même que *La* femme n'existe pas comme Lacan avait pu l'exprimer à Milan, c'était des bombes qu'il apportait dans un milieu pas du tout préparé. En cela, Lacan a contribué à modifier le féminisme à la française, à infléchir sa trajectoire par rapport au féminisme américain ou canadien et cela a eu des

* Texte non relu par l'auteur.

1 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975.

2 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XIX, *...ou pire*, Paris, Seuil, 2011.

3 Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

4 Lacan J., « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », *Écrits II*, Paris, Seuil, 1966.

conséquences sociales et politiques – bien au-delà des cercles de la psychanalyse – dans la société d'une manière générale.

Belvédère

Nous avons dans *Encore* les réponses que Lacan se fait à lui-même dans un contexte social absolument renouvelé. Nous qui sommes des fidèles de Lacan, c'est absolument remarquable de voir comment il a su s'adresser aux femmes et aux jeunes de l'époque. Il a apporté des propositions qui les ont séduits sans toutefois dévier de la ligne qu'il traçait pour la psychanalyse, sans l'infléchir sous la pression des idéaux sociaux du moment. Il est arrivé à Jacques-Alain Miller de qualifier ce Séminaire XX de « Belvédère ».

Il y a deux séminaires qui sont, chez Lacan, des étapes fondamentales de renouvellement de sa pensée. Des étapes où des concepts avancés par lui-même sont remis en question : Le Séminaire XI incontestablement et le couple *...ou pire* et *Encore*. Le Séminaire XX prenant appui sur des avancées de *...ou pire*. Là, nous avons de grands moments de l'invention lacanienne et la remise sur le métier des précédents acquis de la psychanalyse afin qu'elle puisse répondre à l'état de la société, à l'horizon subjectif du siècle en mouvement.

Enfin, notons que si le Séminaire a eu le succès qui a été le sien, c'est peut-être aussi que Lacan y était spécialement à son affaire en examinant le désir des femmes, lui qui avait commencé son entrée dans la carrière psychanalytique avec une femme, Aimée, qui lui avait fourni la matière de sa thèse.

La jouissance, voilà le programme

Quand vous ouvrez *Encore*, vous remarquerez que J.-A. Miller n'a pas mis d'exergue au premier chapitre comme il le fait pour tous les autres. Comme si le chapitre I constituait le manifeste pour *Encore*. C'est à mon avis que son titre – « De la jouissance » – suffit à lui seul pour présenter tout le chapitre, et finalement, j'en fais l'hypothèse, tout le séminaire : « la jouissance voilà le programme ! » En effet, *Encore* prend le terme de jouissance à bras le corps pour le sortir de l'usage commun et l'élever à la hauteur d'un concept psychanalytique dont le *Lust* freudien n'était qu'une pâle anticipation. Les traducteurs anglophones de Lacan l'ont bien saisi et ont reculé devant l'idée de transcrire le terme de jouissance. Ils ont mesuré la portée du concept, ce qu'il a de mystérieux, de lourd de résonance, en pensant qu'il fallait sagement en rester au terme français de « féminine jouissance ».

Remarquons ici que, tout un temps, l'enseignement de Lacan vaut pour les deux sexes : il est en quelque sorte – j'exagère un peu –, unisexe ! Si l'on excepte « Les propos directifs... », puisque le phallus, dans la période classique de Lacan, s'avère être la mesure commune, le signifiant de la jouissance également, comme il le dit dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », vaut pour les hommes comme pour les femmes. On trouve cela notamment dans « La signification du phallus ». Bien sûr, Lacan n'omet pas de préciser que l'abord n'en est pas le même, du côté de ceux qui ont l'organe ou du côté de celles qui doivent s'efforcer de l'être. Il n'omet pas non plus de dénoncer l'erreur de Joyce qui croyait qu'il y avait une complémentarité des sexes, mais dans toute cette première époque de l'enseignement de Lacan, on peut dire que la jouissance est phallique.

Le concept de phallus permet d'indiquer que dans le rapport sexuel, l'être humain n'entre que sous le signe de la castration – c'est pourquoi Lacan écrit presque toujours petit phi (ϕ) et moins petit phi ($-\phi$) – c'est-à-dire sous le signe d'un ratage, d'un rapport où la castration vient s'inscrire comme un manque. Lacan tirera cette remarque pour dire, à l'opposé de toute la tradition psychanalytique

anglo-saxonne et de la théorie de la relation d'objet, qu'on ne fait pas « Un » avec le partenaire sexué dans la jouissance. Il l'annonce dans *...ou pire*, mais le reprend et le réaffirme avec plus de détails concernant la sexualité féminine dans le Séminaire XX : on peut chercher à faire « Un » mais dans tous les cas ça tourne court.

À partir du Séminaire XI, en sus du phallus, Lacan avait introduit l'objet *a* pour donner un sens plus concret à la jouissance du corps et rendre compte du lien entre l'angoisse et le réel. Cette construction de l'objet *a* apporte énormément pour signifier que, là où les partenaires ne parviennent pas à faire « Un », il y a un reste. Et ce reste est défini comme un objet de bord, comme une partie signifiante du corps, où se concentre une jouissance cependant toujours affectée d'une négativité que Freud rapportait à la castration. L'objet *a*, ce sont des vacuoles sur le corps, des vacuoles que le signifiant dessine sur le corps du nom de l'objet perdu, comme disait Freud. Ainsi, Lacan continue et rénove la tradition freudienne de la pulsion dite partielle : la pulsion qui rate son but et signale l'activité sexuelle de l'être humain comme un effort toujours renouvelé pour récupérer cette part de lui-même perdue à jamais. Ça vaut, là encore, pour les deux sexes, et on pourrait dire que jusqu'au Séminaire *Encore*, le corps jouissant est tenu à distance par l'enseignement de Lacan qui repose davantage sur les effets du signifiant : le Séminaire XVII sur les effets de discours, puis le Séminaire XVIII sur la valeur des semblants. Mais, avec *...ou pire* et surtout avec *Encore*, le réel de la jouissance du corps cesse d'être considéré strictement à partir de l'Autre du signifiant. *Encore* effectue le renversement de toute une perspective soutenue par Lacan depuis « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse ». Dans un commentaire précieux de ce Séminaire XX, J.-A. Miller précisait l'ampleur du renversement qu'effectue *Encore*.

La jouissance, c'est ce qui ne sert à rien

D'abord, signale-t-il, essentiellement dans *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan a défini la jouissance comme interdite par l'Autre. La jouissance est dangereuse et limitée, c'est le signifiant qui la transforme et en désamorce la puissance nocive. Et, ce sera l'apport plus clairement spécifié des Séminaires X et XI. Si nous tenons Le Séminaire XI comme point pivot dans l'enseignement de Lacan, il y a pourtant un reste non éliminable et ce reste est ce qu'il désigne par l'objet *a*. Toute cette période de Lacan est caractérisée par le fait que pour lui, le signifiant mortifie la jouissance en excès, fait du corps, un désert de jouissance et la localise dans des zones particulières dites érogènes et qui concernent les objets partiels de la pulsion. Ce sont des choses connues, mais c'est important de voir à quel point cette perspective se renverse à partir de *Encore*. En effet, et c'est pour cela que ce tournant est fondamental, Lacan n'y définit plus la jouissance comme interdite ou comme coupable, il n'y a pas de transgression, affirme-t-il dans *...ou pire*. Il définit la jouissance, en tout cas dans cette première leçon, comme inutile.

« Qu'est-ce que c'est que la jouissance ? Elle se réduit ici à n'être qu'une instance négative. La jouissance, c'est ce qui ne sert à rien. Je pointe là la réserve qu'implique le champ du droit-à-la-jouissance »⁵. Puisque l'époque voulait ça : on réclamait le droit à la jouissance. « Rien ne force personne à jouir », dit Lacan, le droit n'est pas le devoir. « [...] sauf le surmoi. Le surmoi c'est l'impératif de la jouissance – *Jouis!* »⁶.

C'est la fonction immobile de la libido qui représente la jouissance. On pourrait lui opposer le désir qui en est la fonction mobile et mobilisatrice, d'où la bêtise de la jouissance, dont l'exemple même est la jouissance de l'idiot, comme Lacan qualifie la jouissance masturbatoire. La jouissance

5 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 10.

6 Lacan J., *ibid.*, p. 10.

est inutile, elle est inerte, et dans bien des cas, elle abrutit comme la drogue. Mais Lacan prend acte du slogan de 1968 « il est interdit d'interdire » et pense qu'en effet, les interdits qui pesaient sur la jouissance ne tiennent plus.

L'époque en France est à la fois celle de la dénonciation de l'interdit mais aussi celle de la dénonciation de la société de consommation. Lacan va marquer la contradiction qui existe à cette période et dire : « oui d'accord, il est interdit d'interdire »... mais il ne le dit pas comme cela, il dit simplement « la jouissance n'est pas interdite, elle est inutile ». Dans le Séminaire XVII, la société qu'on commence à appeler à l'époque, société de consommation – ou *La société du spectacle*⁷ avec Guy Debord – Lacan va y porter un intérêt particulier en soulignant qu'en effet, non seulement la jouissance n'est plus interdite, mais au contraire, toute la société pousse à jouir. Ça n'est plus « la jouissance est interdite parce que il y a l'Œdipe qui interdit, etc. ». Ce qui pousse à la jouissance, ça n'est pas l'interdit et la transgression, mais la société tout entière dans sa manière d'organiser la demande et d'entraîner les sujets vers une jouissance qu'il faut bien qualifier d'addictive avec l'essor du capitalisme, du marketing moderne et la pullulation des gadgets qui soi-disant permettent un épanouissement sexuel.

En se déjouant de ces pièges dans *Encore*, Lacan trace la voie d'une éthique renouvelée. C'est d'ailleurs ce qu'il signale en commençant cette première leçon : « Il m'est arrivé de ne pas publier *L'éthique de la psychanalyse*. [...] Avec le temps, j'ai appris que je pouvais en dire un peu plus »⁸. Et un peu plus, c'est donc ici qu'il nous le dit.

Une éthique du temps de l'Autre qui n'existe pas

Encore est un séminaire pour une éthique contemporaine, pour une éthique du temps de l'Autre qui n'existe pas. C'est en effet à cette période de son enseignement que Lacan insiste très fortement sur ce que veut dire cet Autre qui n'existe pas, en particulier le signifiant S de grand A barré (S(A)) et qui concerne la jouissance féminine.

Comme J.-A. Miller le fait remarquer, au moment de ce Séminaire de Lacan, il n'est plus nécessaire de promouvoir l'interdiction que fait peser la norme œdipienne, ni même la transgression qu'elle suscite, puisqu'« il n'y a pas de rapport sexuel »⁹. On peut tenter de le faire exister, en s'inventant des interdits, tenter de le soutenir en s'inventant des transgressions, ce que l'on trouve au bout, c'est qu'il n'existe pas. Pourtant, c'est l'articulation du séminaire : l'être humain du fait qu'il est sexué tend à faire de l'Un, à rêver de retrouver sa moitié perdue. S'interrogeant sur ce mouvement qui pousse les êtres humains à s'apparier, Lacan l'attribue à la dépendance de l'érotique humaine à l'existence du langage. Dans ce premier chapitre, Lacan reprend autrement ce que Freud avait recouvert de la bisexualité. Dans l'inconscient, les hommes et les femmes ça n'est pas véritablement établi, sinon par l'existence du langage lui-même.

Ce qui faisait jusque-là pour Lacan, la nécessité dans la psychanalyse de la castration va être supportée à partir de *Encore* par le langage lui-même. C'est parce que nous sommes des êtres parlants que nous sommes soumis à la castration. Ça n'est pas une loi paternelle qui vient nous la signifier, c'est l'existence même du langage, dit Lacan : « [...] l'Un ne tient que de l'essence du signifiant »¹⁰. Et, c'est cela qui supplée au rapport sexuel.

Il le dit pour les femmes : « L'être sexué de ces femmes pas-toutes ne passe pas par le corps, mais

7 Debord G., *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1967.

8 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 9.

9 *Ibid.*, p. 21.

10 *Ibid.*, p. 12.

par ce qui résulte d'une exigence logique dans la parole. »¹¹ Donc, ça n'est pas le corps, c'est une exigence logique de la parole : « Tout ce qui s'est articulé de l'être suppose qu'on puisse se refuser au prédicat et dire *l'homme est* par exemple sans dire quoi. Ce qu'il en est de l'être est étroitement relié à cette section du prédicat. Dès lors, rien ne peut en être dit sinon par des détours en impasse, des démonstrations d'impossibilité logique, par où aucun prédicat ne suffit. Ce qui est de l'être, d'un être qui se poserait comme absolu, n'est jamais que la fracture, la cassure, l'interruption de la formule *être sexué* en tant que l'être sexué est intéressé dans la jouissance. »¹²

Il va nous dépeindre les êtres sexués, les hommes et les femmes comme cherchant à récupérer de l'être, dans le discours, par le désir. C'est ce que J.-A. Miller a spécialement développé dans son dernier cours « L'Être et l'Un »¹³, où il place l'être du côté de la parole et comme jamais atteint dans la psychanalyse. On ne peut en quelque sorte jamais rejoindre ce qui serait son être.

La jouissance doit aller se faire voir au lieu de l'Autre

La jouissance, c'est de la pulsion contrainte, pour reprendre une formule : la jouissance est contrainte à aller se faire voir au lieu de l'Autre, c'est-à-dire qu'il faut en passer par les signifiants pour tenter de faire exister le rapport sexuel qui n'existe pas et pour se situer dans la sexualité. La jouissance doit aller se faire voir au lieu de l'Autre, c'est encore plus vrai dans le Séminaire *Encore* et c'est pourquoi le fantasme est nécessaire pour sexualiser cette jouissance inutile, pour faire exister le rapport sexuel qu'il n'y a pas, par le biais des semblants.

Lacan en avait déjà eu l'intuition lorsqu'il avait dit, en 1967 à des médecins que la sexualité ça n'était pas du tout le fonctionnement biologique de l'appariement, mais bien plus la façon dont les garçons et les filles se comportent les uns envers les autres. La façon dont on s'habille, etc. C'est à dire les semblants. Ce qui était à l'état d'ébauche dans les séminaires et discours de Lacan est vraiment thématiquement repris d'une manière essentielle. Par exemple, dans ce premier chapitre avec l'apologue de la perruche amoureuse de Picasso.

« Je peux vous dire un petit conte, celui d'une perruche qui était amoureuse de Picasso. A quoi cela se voyait-il ? A la façon dont elle lui mordillait le col de sa chemise et les battants de sa veste. Cette perruche était en effet amoureuse de ce qui est essentiel à l'homme, à savoir son accoutrement. Cette perruche était comme Descartes, pour qui des hommes, c'était des habits en... *pro-ménade*. Les habits, ça promet la ménade – quand on les quitte. Mais ce n'est qu'un mythe [...] »¹⁴ Cette petite perruche fait exister une sorte de rapport sexuel. C'est pour montrer dans ce chapitre, un premier aspect de l'amour que Lacan n'a jamais vraiment quitté, c'est que l'amour a toujours un fondement narcissique. L'amour s'adresse à l'apparence, l'amour s'adresse à l'image, à l'image de soi qu'on adore, comme il le développera dans le Séminaire XXIII.

Mais s'il reprend ce statut narcissique de l'amour dans cette première leçon, il va bien au-delà de ce premier versant encore très présent dans le Séminaire XI, quand il considère que l'amour de transfert est un amour trompeur. C'est que sous l'habit, il y a le reste, à savoir l'objet toujours perdu et qu'on cherche à récupérer pour en jouir.

L'objet a, véritable partenaire du sujet

Dans *Encore*, Lacan établit de façon quasi définitive que le véritable partenaire du sujet ce n'est pas l'Autre, puisque l'Autre n'existe pas, mais c'est l'objet *a*. J.-A. Miller commente ceci en disant : « il

¹¹ *Ibid.*, p. 15.

¹² *Ibid.*, p. 16.

¹³ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, inédit.

¹⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 12.

y a prélèvement de jouissance du côté de l'Un et cela se retrouve sous la forme de ce condensateur de jouissance qu'est l'objet petit *a* ». Et il ajoute : « C'est à ce niveau là que l'Autre tombe ». Ce qui fait choir l'Autre du symbolique, ce qui fait que le grand Autre est barré, c'est que quand il s'agit de qualifier la jouissance, l'Autre est impuissant.

Il y a dans ce Séminaire, ce renversement important : alors que dans « Radiophonie » en 1972, Lacan décrit l'Autre comme ce qui nous décerne un corps, dans *Encore*, c'est l'inverse. Ce n'est plus le mouvement de l'Autre vers le corps, c'est le mouvement du corps vers l'Autre – ce corps qui est blessé par l'Autre, traumatisé par l'Autre – pour tenter de donner une place à la jouissance, il faut faire ce détour par l'Autre.

C'est spécialement sensible du côté femme, du côté où l'amour est prévalent dans la quête sexuelle. À cet égard, J.-A. Miller nous a donné quelques distinctions concernant l'amour, dans un commentaire d'*Encore*. Il y distinguait trois formes de l'amour chez Lacan.

La première, c'est l'amour narcissique. Lacan s'est toujours moqué de la relation d'objet qui supposait qu'on pouvait obtenir à la fin de l'analyse, une capacité d'aimer oblativ, réciproque, parfaite entre l'homme et la femme. Il n'a jamais cru à ce mythe. L'amour est toujours narcissique : à ce niveau, c'est soi-même, son image qu'on aime dans l'Autre.

Une autre forme de l'amour chez Lacan, c'est non pas l'amour du prochain, mais l'amour du grand Autre, comme amour qui s'adresse à la personne qui protège, nourrit. C'est un aspect un peu développé dans les Séminaires IV et V. Il fait la distinction entre un amour imaginaire, qui s'adresse au semblable, et un amour qui serait symbolique, qui s'adresserait à un substitut du père.

La demande d'amour

Mais le plus important, ce sur quoi Lacan va s'appuyer dans le Séminaire XX, c'est qu'on ne peut pas parler d'amour sans parler de la demande d'amour. Et, c'est ce que dit J.-A. Miller : Dans *Encore*, même sous des formes fragmentaires, inchoatives à peine audibles, qui se laissent néanmoins saisir sous la forme d'opérations signifiantes, la demande d'amour mobilise l'appareil du langage.

J.-A. Miller souligne dans la discussion que la demande comporte en elle-même son propre dépassement, la demande de satisfaction du besoin ne peut qu'aller au-delà d'elle-même, dans la mesure où elle dépend de la réponse de l'Autre, celui qui est en mesure de satisfaire les besoins. C'est particulièrement vrai du côté du sujet féminin, la réponse de l'Autre vaut, en tant que telle, comme une satisfaction indépendamment de la substance satisfaisant les besoins.

Lacan dans ce Séminaire *Encore*, considère que tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par leur implication dans la demande d'amour. À tel point qu'il interroge jusqu'où peut aller cette demande d'amour. Est-ce qu'il faut la limiter au symbolique, au fait qu'il n'y a pas d'amour sans passer par le signifiant ? Ou peut-on même aller jusqu'à ce qui serait un amour dans le réel, un amour qui ne porterait même plus sur le désir de l'Autre mais sur la jouissance de l'Autre ?

J.-A. Miller signale que dans ce Séminaire, Lacan s'arrête là. Il va considérer les mystiques, mais il recule quand même devant ces saintes femmes qui faisaient porter l'amour sur le réel, sur l'objet déchet de la jouissance de l'Autre (Marie Alacoque). Il considère que c'est plutôt du côté de la perversion que du mysticisme. Mais il y a une frontière où la question de l'amour dans le réel se pose. C'est une question presque impensable et non traitée jusqu'au Séminaire *Encore* bien qu'elle soit abordée de façon papillonnante dans le Séminaire VII. Lacan ne nous dit pas qu'on peut faire porter, excéder la demande d'amour jusqu'au réel, mais il l'a considéré.

L'amour, nec plus ultra de la jouissance féminine

Lacan établit autre chose dans ce Séminaire. Ce qu'il faisait porter au concept de désir dans le Séminaire IV, comme l'appel de la jouissance vers l'Autre, ici il le fait porter à la question de l'amour. Pour reprendre les formulations de J.-A. Miller de 1998 (où nous avons évoqué J. Bentham dont il est question aussi dans ce premier chapitre), il n'est plus tellement question du désir, mais c'est davantage la question de l'amour qui est au premier plan. En effet, la jouissance est considérée comme auto-érotique et le seul moyen de faire passer cette jouissance au désir, c'est l'amour. Aussi bien du côté masculin que du côté féminin, mais pas de la même façon.

J.-A. Miller souligne que dans ce Séminaire, non seulement Lacan donne une place éminente à l'amour mais il en fait même le *nec plus ultra* de la jouissance féminine.

Dans ce chapitre, on a différentes versions. Après l'apologue de la perruche amoureuse de Picasso, il développe la face narcissique de l'amour. Freud avait défini cette jouissance féminine comme narcissique. Lacan reprend ça, en le modifiant : « Ce qui fait tenir l'image, c'est un reste. L'analyse démontre que l'amour dans son essence est narcissique, et dénonce que la substance du prétendu objectal – baratin – est en fait ce qui, dans le désir, est reste, à savoir sa cause, et le soutien de son insatisfaction, voire de son impossibilité.

L'amour est impuissant, quoiqu'il soit réciproque, parce qu'il ignore qu'il n'est que le désir d'être Un, ce qui nous conduit à l'impossible d'établir la relation d'eux. La relation *d'eux* qui ? – *deux sexes*. »¹⁵

Croire au symptôme

Auparavant, nous avons le désir impuissant, puisque toujours caractérisé par son insatisfaction ou son impossibilité. Ici, Lacan reporte cela sur l'amour. « L'amour qui permet à la jouissance de condescendre au désir »¹⁶ est aussi impuissant parce que trouvant sa butée dans l'impossible ou l'insatisfaction.

Lacan donne ici une indication précieuse. Éric Laurent l'a remarquablement reprise dans son exposé à Tel Aviv, sur les psychoses : « Croire au symptôme »¹⁷. Au fond, jusqu'à Freud et dans le premier enseignement de Lacan, le rapport de la civilisation et du symptôme était antithétique. Le symptôme est ce qui s'opposait à la civilisation. La perspective freudienne était de réduire le symptôme au profit de la culture. À partir du Lacan des quatre discours, on oscille entre il n'y a plus véritablement de Nom-du-Père et ce qu'on était censé combattre dans la première version du *Malaise dans la civilisation*, à savoir le symptôme.

Lacan dans *Encore*, va montrer que, puisque l'amour est impossible, qu'il n'y pas de rapport sexuel, le lien social est essentiel :

« La culture en tant que distincte de la société, ça n'existe pas. La culture, c'est justement que ça nous tient. Nous ne l'avons plus sur le dos que comme une vermine, parce que nous ne savons pas qu'en faire, sinon nous en épouiller. Moi, je vous conseille de la garder, parce que ça chatouille et que ça réveille. Ça réveillera vos sentiments qui tendent plutôt à devenir un peu abrutis, sous l'influence des circonstances ambiantes, c'est-à-dire de ce que les autres, qui viendront après, appelleront votre culture à vous. Ce sera devenu pour eux de la culture parce que depuis longtemps vous serez là-dessous, et avec vous tout ce que vous supportez de lien social. 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

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 209.

¹⁷ Laurent É., « Croire au symptôme », X^{ème} congrès de la NLS, Tel Aviv, 16-17 juin 2012.

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 »¹⁸.

En fin de compte, le lien social, « il n'y a que ça », car le partenaire fondamental du sujet est fait de sa propre perte de jouissance, son objet perdu. C'est ainsi qu'on peut considérer la question du mariage pour tous, à partir d'un fait de discours. Pas sur l'homosexualité comme symptôme ou sur la valeur symbolique du mariage. Dans la société, une cérémonie – même avec ses aspects pastiches – peut avoir pour certains sujets, une valeur dans leur économie psychique, pour fixer une jouissance erratique et leur permettre de symptomatiser leur relation.

L'être et le corps

Dans « Radiophonie », le corps est présenté comme suit : « Je reviens d'abord au corps du symbolique qu'il faut entendre comme de nulle métaphore. À preuve que rien que lui n'isole le corps à prendre au sens naïf, soit celui dont l'être qui s'en soutient ne sait pas que c'est le langage qui le lui décerne [...] Le premier corps fait le second de s'y incorporer »¹⁹.

Dans le Séminaire XVII, il est arrivé à Lacan de dire que le langage est une superstructure. Mais c'est vraiment dans *Encore* qu'il affirme que ce corps nous ne le tenons pas de l'Autre, car cet Autre est plus que jamais mis en question. Dans son commentaire, J.-A. Miller détache ce petit fragment comme central et en effet inattendu dans la bouche de Lacan : « le fait qu'existe le langage et qu'il est hors des corps qui en sont agités »²⁰. Si nous croyons tenir notre corps du langage, par incorporation, la distinction est ici sévère, ce sont nos corps qui sont agités par le langage.

Les récentes discussions à propos de l'autisme montrent combien ce retournement de Lacan est essentiel pour montrer à quoi ont affaire les enfants autistes : des corps que les mots blessent mais qui n'arrivent pas toujours à susciter un écho. Écho qu'il faut tenter de faire exister, non pas en se contentant que les corps en soient seulement agités, mais que quelque chose de l'ordre d'une demande à l'Autre puisse se mettre en route, et qui sera immédiatement demande d'amour. On ne peut pas expliquer cela de façon si peu voilée à des mères d'autiste, non pas qu'elles soient mauvaises mères, mais, la demande pour ces sujets ne parvient pas à se formuler. Là est la difficulté, le nœud de l'affaire et l'immense confusion qui en résulte. Et, ce n'est qu'à partir des thèses de Lacan dans *Encore* qu'on peut vraiment comprendre.

Finalement, l'être, Lacan va le situer du côté du désir, de la demande. Et, le corps comme substance jouissante. L'Un, c'est son corps.

Le sinthome, événement de corps

C'est également dans ce séminaire qu'apparaît cette chose incroyable pour les analystes de l'époque quand, pour la première fois, Lacan dit que le langage lui-même est contaminé par la jouissance. Cette fameuse jouissance du blabla, même dans la séance analytique.

Dans « Choses de finesse »²¹, J.-A. Miller commente ce moment tournant dans l'enseignement de Lacan :

« Il y a le moment de l'exploration de l'inconscient et de ses formations, dont le principe est que

18 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 51.

19 Lacan J., « Radiophonie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 409.

20 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 18.

21 Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Choses de finesse », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 17 décembre 2008, inédit.
<http://www.causefreudienne.net/etudier/le-cours-de-jacques-alain-miller/choses-de-finesse-en-psychanalyse-cours-2008-2009/cours-du-17-decembre-2008.html>.

le symptôme a un sens, que tout ce qui fait symptôme – lapsus, acte manqué et la suite – a un sens et peut être déchiffré. Comment ne passerait-on pas par ce moment pour ceux qui ne sont pas désabonnés de l'inconscient ? Bien sûr qu'on s'en passe pour Joyce, qui en plus ne s'est pas allongé, la question ne s'est pas posée, la question ne pouvait pas se poser. L'orientation vers le singulier ne veut pas dire qu'on ne déchiffre pas l'inconscient. Elle veut dire que cette exploration rencontre nécessairement une butée, que le déchiffrement s'arrête sur le hors-sens de la jouissance, à côté de l'inconscient, où ça parle – et où ça parle à chacun, parce que l'inconscient c'est toujours du sens commun –, à côté de l'inconscient, il y a le singulier du sinthome, où ça ne parle à personne ». C'est pourquoi, dit-il, « Lacan le qualifie d'événement de corps. Ce n'est pas un événement de pensée, ce n'est pas un événement de langage, c'est un événement de corps : encore faut-il savoir de quel corps. Ce n'est pas un événement du corps spéculaire, ce n'est pas un événement qui a lieu là où se déploie la forme leurrante du corps qui vous aspire dans le stade du miroir. C'est un événement du corps substantiel, celui qui a consistance de jouissance. Là, nous sommes à un niveau qui n'est pas celui de l'inconscient pour autant que la découverte de Freud telle que la formule Lacan c'est que l'inconscient est entièrement réductible à un savoir. La réduction de l'inconscient à un savoir c'est-à-dire à une articulation de signifiants – qu'on est amené à supposer à partir de l'interprétation, du caractère interprétable de ce qui fait symptôme –, cette qualité d'être un savoir est exclusive de l'événement. »

Il faut bien comprendre ça « événement de corps ». Il faut donner à cette expression tout son poids. Événement de corps, ce n'est pas un symptôme transitoire comme un mal de tête, c'est un événement du corps substantiel. L'événement ne peut pas se déchiffrer, ne peut pas se placer dans un savoir, c'est un pur trauma.

« Alors, sans doute ce que Lacan a pu formuler à propos du sinthome peut-il par endroits rappeler ce qu'il a dit de l'objet *petit a*. Mais ce qu'il appelait l'objet *petit a* c'était toujours un élément de jouissance pensé à partir de l'inconscient, pensé à partir du savoir, alors que le point de vue du sinthome consiste à penser l'inconscient à partir de la jouissance »²². Sans doute, là où ça parle, ça jouit, mais l'orientation vers le sinthome met l'accent sur « ça jouit là où ça ne parle pas », ça jouit là où ça ne fait pas sens.

La jouissance du corps de l'Autre n'est pas le signe de l'amour

Pour beaucoup *Encore* est le Séminaire où Lacan a le plus parlé de l'amour, il en renouvelle la thématique. Il pose d'abord ceci que la jouissance du corps et l'amour sont deux choses distinctes : « *La jouissance de l'Autre, de l'Autre avec un grand A, du corps de l'Autre qui le symbolise, n'est pas le signe de l'amour* »²³. La jouissance en tant que sexuelle est phallique, cela vaut pour l'homme comme pour la femme. La jouissance du corps de l'Autre n'est pas le signe de l'amour. En effet, on peut très bien avoir des relations sexuelles avec quelqu'un qu'on n'aime pas. Mais sans doute pas de la même façon pour les hommes que pour les femmes.

D'un autre côté, Lacan distingue bien amour et sexualité : quand on aime il ne s'agit pas de sexe, l'amour s'adresse à l'Autre, attend la réponse de l'Autre et c'est de cette réponse qu'il se satisfait. Lacan peut aussi bien dire que l'amour est narcissique : « l'amour est toujours réciproque », en signalant que « C'est pour autant que l'objet *a* joue quelque part – et d'un départ, d'un seul, du mâle – le rôle de ce qui vient à la place du partenaire manquant, que se constitue ce que nous avons l'usage de voir surgir aussi à la place du réel, à savoir le fantasme »²⁴.

22 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 79.

23 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 11.

24 *Ibid.*, p. 81.

C'est pourquoi les fameuses formules de la sexualité que nous trouvons dans ce Séminaire, comportent cette flèche qui part du côté masculin pour aller vers le côté féminin où se situe l'objet petit *a*. L'homme croit atteindre la femme, mais ce à quoi il a affaire c'est l'objet *a* et la jouissance. « Je vais un peu plus loin – la jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas, dirai-je, à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit, c'est de la jouissance de l'organe »²⁵. Ce qui donne à la sexualité masculine une allure quasi autistique qui ne conduit pas vraiment vers l'Autre, les hommes sont sans doute moins sociables que les femmes, « homo jusqu'à la garde »²⁶.

Du côté féminin, Lacan dessine dès ce premier chapitre une jouissance sexuelle qui s'oriente vers le phallus comme objet, mais qui le cherche à l'envi de la sexualité des hommes et se calque d'ailleurs sur le fantasme masculin. Il ajoute qu'il y a dans la jouissance féminine, une ouverture sur l'Autre, il n'oppose pas la jouissance fermée, masculine, à la jouissance ouverte des femmes, il établit plutôt que du côté femme c'est quand même une jouissance fermée dans laquelle se glisse un supplément de jouissance ouverte, et ceci évoque l'invention du *pas-tout* lacanien.

La femme est « à plein [dans la jouissance phallique]. Mais il y a quelque chose en plus [...] une jouissance du corps *au-delà du phallus* »²⁷. Si la femme a une jouissance phallique, c'est une jouissance de l'objet *a* qu'elle est pour l'homme. Et si elle ouvre en même temps vers l'Autre et plus spécialement vers le point d'incomplétude de l'Autre, $S(A)$, il en résulte trois choses. Premièrement, une jouissance qui paraît folle, sans limites, mais Lacan précise qu'elle est ponctuelle, toujours à retrouver (sauf dans la folie clinique). Deuxièmement, cette jouissance ne se range pas sous un signifiant, qui dans l'inconscient définirait la femme (puisqu'elle vise le manque dans l'Autre et c'est toute l'affaire du *one par one* et du Don Juan que Lacan décrit comme un fantasme féminin, c'est-à-dire celui qui pourrait les avoir toutes mais une par une).

L'apologue de Zénon

Lacan reprend dans ce premier chapitre, l'apologue d'Achille et la tortue : l'apologue de Zénon d'Elée. Lacan indique que selon la façon dont on l'aborde, *il y a* ou *il n'y a pas* un manque dans l'Autre. Zénon montre qu'il y a un manque dans l'Autre si l'on croit que l'Un peut être compact du côté féminin.

Enfin, troisièmement, c'est une jouissance qui demande l'amour de l'Autre, encore et encore, qui peut aller jusqu'à l'extase. C'est spécialement du côté féminin (mais les hommes peuvent se ranger là-dessous aussi) que l'on peut aimer l'Autre plus que soi-même.

Évidemment, en contradiction avec le côté narcissique de l'amour (je veux être aimé pour moi-même, pour mon image, j'aime pour être aimé), il y a du côté féminin, sans aller peut-être jusqu'à l'amour dans le réel, cette possibilité que l'amour mène au-delà de soi-même. C'est ce que montre le ravage – maternel ou du partenaire.

Donc, pas de totalisation possible, *one par one*, et chaque femme est une exception. Dans une intervention au cours de J.-A. Miller²⁸, Éric Laurent commentait : « Du côté féminin, le rapport du sujet femme avec le trou dans l'Autre fait que du côté de l'extase féminine, on a non seulement un rapport avec petit *a* mais un rapport au contraire avec ce qui ouvre à l'Autre. »

Et, J.-A. Miller, en 1996 évoquait cela comme un mixte de jouissance et d'amour, d'amour extatique, comme une ouverture à l'Autre.

²⁵ *Ibid.*, p. 13.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 69.

²⁸ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Pièces détachées », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 1^{er} juin 2005, inédit.

Ce n'est pas sans doute ce qui a le moins surpris quand Lacan a prononcé ce Séminaire : pour la première fois en effet, on parlait de la jouissance mystique autrement que comme un symptôme hystérique. Et, pour la première fois aussi, on considérait qu'un homme, en dépit de son anatomie, pouvait se ranger du côté féminin de la sexualité. Ces affirmations de Lacan n'ont pas fini de faire réfléchir les analystes, et les conséquences de ce Séminaire d'être explorées, Lacan est encore bien vivant.



Chapitres IV et V d'Encore

Roger Cassin

Chapitre IV, L'amour et le signifiant

Nous suivrons Lacan, pas à pas*.

En tête de ce chapitre, Lacan reprend la phrase déjà prononcée au début de son Séminaire¹ : « la jouissance de l'Autre, que j'ai dit symbolisé par le corps, n'est pas un signe de l'amour. » Et il ajoute : « Il y a là-dedans des termes qui méritent d'être commentés. »

La jouissance, dit-il, c'est ce que « j'essaie de rendre présent ».

L'Autre, c'est « le terme qui se supporte de ce que c'est moi qui parle, qui ne puis parler que d'où je suis, identifié à un pur signifiant »².

À partir du moment où l'on parle, on parle à un Autre... qui n'existe pas. « L'homme, une femme, [...] ce ne sont rien que signifiants. C'est de là, du dire en tant qu'incarnation distincte du sexe, qu'ils prennent leur fonction »³. Autrement dit, ce n'est pas à partir de l'anatomie. C'est pourquoi dans les tableaux de la sexualité Lacan parle de « positions » féminine ou masculine car un homme peut très bien occuper la position féminine [...] et une femme la position masculine, ça on le sait avec l'hystérie.

« Un homme ce n'est rien d'autre qu'un signifiant. Une femme cherche un homme au titre de signifiant. Un homme cherche une femme au titre [...] de ce qui ne se situe que du discours, puisque, si ce que j'avance est vrai, à savoir que la femme n'est pas-toute, il y a toujours quelque chose qui chez elle échappe au discours. »⁴

« À cette jouissance qu'elle n'est pas toute, c'est-à-dire qui la fait quelque part absente d'elle-même, absente en tant que sujet, elle trouvera le bouchon de ce *a* que sera son enfant »⁵.

Que la femme soit absente, c'est mystérieux ; absente dans la relation sexuelle en particulier. Éluard signale cela dans un poème à son aimée. Il dit qu'elle s'absente quand il la croit là. Elle s'absente parce qu'elle est prise d'une part, comme l'homme, par la jouissance phallique, mais que d'autre part, il y a cette autre jouissance qui la mène ailleurs, qui la mène vers le grand Autre qui n'existe pas, ou plutôt le signifiant du grand Autre qui n'existe pas.

L'Autre, « cela ne peut donc être que l'Autre sexe »⁶.

Qu'en est-il de l'Autre au regard de la jouissance, demande Lacan ? Jouissance que l'analyse a indiquée comme fonction du phallus, fonction qui ne s'articule « que de faits d'absence ». Le phallus c'est en tant qu'il manque [...] et donc cette jouissance phallique est énigmatique. On dit toujours que la jouissance féminine supplémentaire est énigmatique, mais la jouissance phallique

* Texte non relu par l'auteur.

1 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 11.

2 Lacan J., *ibid.*, p. 39.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 34.

5 *Ibid.*, p. 36.

6 *Ibid.*, p. 40.

aussi puisqu'il s'agit de jouir d'un organe parce qu'il s'efface. La fonction du phallus, c'est la fonction de la barre, dit Lacan dans le chapitre précédent, la barre qui sépare signifiant et signifié, S/s. Au-dessus de la barre il y a du signifiant qui passe et ça montre comment il s'injecte dans le signifié par la fonction phallique.

Après la jouissance, Lacan nous parle de l'amour en précisant « qu'il est au cœur du discours philosophique... ce qui assurément doit nous mettre en garde, dit-il, parce que toute la philosophie est « une variante du discours du maître »⁷, le discours fait tout ce qu'il faut pour que ça continue de tourner en rond pour la production du *plus-de-jouir*. Non seulement ça travaille, mais pour obtenir du travail ça accepte de se serrer la ceinture.

« L'amour vise l'être ». Dans son Séminaire ... *ou pire*, Lacan nous a montré la différence entre l'être et l'existence. « L'être est ce qui, dans le langage, se dérobe le plus » et, ajoute Lacan, cet être est peut-être tout près du signifiant *m'êtré*. À vouloir être, ce qu'on cherche c'est la maîtrise.

Lacan, à ce moment, évoque la lecture, d'un théologien du XII^e siècle, Richard de Saint-Victor⁸ personnage important à l'époque de la Reconquista espagnole quand Tolède a été prise et que la pensée des philosophes juifs et arabes d'Andalousie passe très rapidement en Europe.

La pensée d'Averroès et ses écrits sont connus en France de son vivant. R. de Saint-Victor fait partie d'un groupe de théologiens qui se sont installés à l'abbaye Saint-Victor. C'est un personnage évoqué par Dante dans le Chant x du *Paradis* où il le place au *ciel du Soleil* en compagnie de Thomas d'Aquin, Albert de Cologne, Pierre, Augustin, Isidore de Bède, de Brabant dans un groupe de bienheureux docteurs.

Le passage fait allusion au regard perdu de Béatrice qui déclencha l'amour de Dante, amour qui dura toute sa vie.

R. de Saint-Victor se situe au centre des connaissances de son temps, son œuvre principale est *De trinitate*. Lacan pointe ce raisonnement : « Il y a [...] l'être qui, éternel, l'est de lui-même, l'être qui, éternel, ne l'est pas de lui-même, l'être qui, non-éternel, n'a pas cet être fragile, voire inexistant, ne l'a pas de lui-même. Mais l'être non éternel qui est de lui-même, il n'y en a pas »⁹. On a une alternance négative et positive de l'éternel et du *lui-même*. Où veut-il en venir ? Au signifiant, « à savoir qu'aucun signifiant ne se produit comme éternel. »¹⁰

C'est la position créationniste de Lacan qui reprend l'idée platonicienne de la création *ex nihilo*. Il évoque la Genèse, création à partir de rien, « de rien d'autre que de signifiants »¹¹. Lacan reprend cet acte de la Genèse où Dieu demande au premier homme de nommer les bêtes, de « crier leur nom », selon la traduction de Chouraqui. « Dès que cette création surgit, elle s'articule à la nomination de ce qui est »¹².

Pour Aristote, les choses ont toujours été là. Tout est éternel, il n'y a pas de création.

La réputation de l'école de Saint-Victor dura une cinquantaine d'années pendant la petite Renaissance du XII^e siècle et disparut quand triompha Abélard qui lui, avait comme maître Guillaume de Champeaux, mais qui s'inspirait beaucoup plus d'Averroès et avait mis en place une scholastique dialectique en élaborant des questions avec son *Sic et non*, en suivant une logique. Il sera condamné par la hiérarchie de l'Église, avec pour conséquence la disparition de cette petite

7 *Ibid.*, p. 40.

8 Voir Gauvard C., de Libera A., Zink M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Éd. PUF, 2002.

9 Lacan J., *op. cit.*, p. 40.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 41.

12 *Ibid.*

Renaissance et de ses différentes écoles qui préfiguraient les universités, nourries d'études d'Aristote : le tombeau de la pensée se referme, l'Église assise sur le couvercle !

Ce qui fut le plus intéressant à cette période, c'est l'étude des paradoxes qui vont durer jusqu'aux logiciens actuels (paradoxe du menteur, paradoxe du barbier...)

Lacan, ensuite, passe à Ptolémée. Pourquoi ?

La découverte psychanalytique est-elle une révolution ? Freud le disait, après la révolution copernicienne. Lacan n'est pas d'accord [...] avec le fait que Copernic soit un auteur révolutionnaire. « La révolution copernicienne n'est nullement une révolution »¹³. La révolution pour Copernic est celle des planètes qui tournent. Que le soleil, et non plus la terre comme dans le système de Ptolémée, soit au centre de la révolution des planètes, est une découverte. Ceci n'a pas empêché, dit Lacan, que nous continuions à vivre dans une conception du monde qui reste sphérique. Quelle sphère ? « Une sphère où « Le signifié trouve son centre où que vous le portiez. Et ce n'est pas jusqu'à nouvel ordre le discours analytique, si difficile à soutenir dans son décentrement et qui n'a pas fait encore son entrée dans la conscience commune, qui peut d'aucune façon subvertir quoi que ce soit. »¹⁴

Lacan continue sur les planètes en disant que l'important n'est pas de changer de centre mais que ça tourne. « La subversion si elle a existé quelque part et à un moment, n'est pas d'avoir changé le point de virée de ce qui tourne, c'est d'avoir substitué au ça tourne un ça tombe »¹⁵.

Pour Copernic, la révolution se faisait selon des sphères. Kepler découvre que la révolution se fait en ellipse. Pour Lacan c'est un grand progrès parce que pour Kepler, il y a deux foyers, un soleil à l'un, et à l'autre, foyer de l'ellipse, il n'y a rien. La traduction des lois de Kepler, c'est la formule de Newton de l'attraction terrestre.

Le monde sphérique c'est le monde imaginaire tel que le construisent les effets de signifié. Le corrélat de ce monde sphérique centré et conçu comme un tout, c'est la supposition de l'être : « Ce monde conçu comme le tout, avec ce que ce mot comporte, quelque ouverture qu'on lui donne, de limité, reste une conception [...] une vue, un regard, une prise imaginaire. Et de cela résulte ceci qui reste étrange, que quelqu'un, une partie de ce monde, est au départ supposé pouvoir en prendre connaissance. »¹⁶ Impasse. Au centre de ce monde imaginaire, le Un c'est nous. La vraie révolution est de montrer que ça ne tourne pas en rond comme ça. Que ça tombe. Le discours analytique ne nous introduit-il pas « à ceci que toute subsistance, toute persistance du monde comme tel doit être abandonnée ? »¹⁷

Il n'y a pas que le monde sphérique, il y a le langage et le signifiant.

Nous allons voir avec Lacan ce qu'il y a au-delà et en-deçà du langage.

Au-delà il y a l'écrit. C'est la lettre qui indique la grammaire. Et au-delà de la grammaire il y a la mathématique qui se supporte seulement de l'écrit.

Au-delà du langage c'est le signifiant pur. En-deçà, c'est l'effet du signifié.

Cet en-deçà supposé, c'est l'être, et « de l'être nous n'avons jamais rien »¹⁸. Lacan propose de substituer à l'être, le *par-être* – l'être à côté : « C'est bien en relation avec le par-être que nous devons articuler ce qui supplée au rapport sexuel en tant qu'inexistant. »¹⁹ Ce qui supplée au rapport

13 *Ibid.*, p. 42.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 43.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, p. 44.

19 *Ibid.*

sexuel, c'est l'amour. L'amour c'est mettre l'Autre comme lieu de la vérité. Mais c'est aussi la seule place « que nous pouvons donner au terme de l'être divin. [...] Dieu est proprement le lieu où... se produit le *dieu* - le *dieur* - le *dire*... Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. »²⁰

Athée ou pas, le sujet en analyse est croyant. Il croit que son analyste sait quelque chose de plus que lui. C'est déjà une croyance. Il croit que son analyste sait quelle pourrait être pour lui la jouissance qu'il faudrait. À la fin de l'analyse il y a une chute de cette croyance qui se paye parfois par un passage dépressif... et parfois par un passage hypomaniaque.

Lacan dit que les véritables athées sont les théologiens, parce qu'ils parlent de Dieu.

Nous n'avons rien d'autre à faire que de lire les effets du dire nous dit Lacan : « Ces effets nous voyons bien en quoi ça agite, ça remue, ça tracasse les êtres parlants » pour servir « à ce qu'ils s'accommodent, à ce que [...] ils arrivent quand même à donner une ombre de petite vie à ce sentiment dit de l'amour. »²¹

Mais un autre effet du langage, c'est l'écrit. C'est là que Lacan amène les cailloux du Mas d'Azil, ces petits galets peints de différentes façons, avec des traits, des taches, et que certains préhistoriens repèrent comme une toute première écriture. Il y a le même type de signes, tectiformes, sur les parois des grottes peintes. Il n'est pas sûr que ce soit une écriture, mais ce sont des signes. Ces galets peints, datent de plus de 14 000 ans. L'écriture est apparue beaucoup plus tard, aux alentours de 3 300 ans avant J.-C. en Mésopotamie, plus tard en Égypte, encore plus tard en Amérique centrale, puis en Chine.

Lacan nous invite, plus qu'à l'histoire, à nous intéresser aux mathématiques et à ce qu'il y est fait des lettres dans la théorie des ensembles, pour pouvoir aborder l'Un d'une autre façon que fusionnelle. Le fusionnel c'est faire du Un avec deux. C'est la proposition d'amour. L'idée d'amour part de l'idée de ne faire qu'un, « façon la plus grossière de donner au rapport sexuel [...] son signifié »²², dit Lacan. Freud a mis en évidence la fonction narcissique de l'amour : je me vois aimable dans ce que me renvoie l'autre et c'est ce qui me fait l'aimer. Je me mire dans l'autre et je m'y admire. C'est le mirage de l'un que l'on croit être : « Cet Un dont tout le monde a plein la bouche est d'abord de la nature de ce mirage de l'Un qu'on se croit être. »²³

La théorie des ensembles pose ceci : « parlons de l'Un pour des choses qui n'ont entre elles [...] aucun rapport. »²⁴ On assemble des choses hétéroclites et on désigne cet assemblage par une lettre : « Assemblons ces choses absolument hétéroclites, et donnons-nous le droit de désigner cet assemblage par une lettre. »²⁵ Il s'agit de prendre le langage comme ce qui fonctionne pour suppléer à l'absence du rapport sexuel. Les lettres *sont*, et non pas *désignent*, l'assemblage même, précise Lacan.

J.-A. Miller, dans son dernier cours, a expliqué clairement la différence entre être et exister. L'amour s'adresse à l'être de l'autre et croit le rencontrer et peut-être un instant l'entrevoit. Mais il n'y a d'être que de langage. Il n'y a d'être que d'être dit : « Il est certain qu'il n'y a du dit que de l'être. »²⁶ L'existence elle, est celle du Un. Le signifiant réel qui est la condition même de la parole. Le *Ya d'Un* que répéta Lacan pendant deux ou trois ans, ce n'est pas le Un comptable du 1, 2, 3, 4, c'est le Un supposé par le zéro. Pour dire zéro, il faut supposer qu'il y a quelque chose et c'est ça le Un.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 45.

22 *Ibid.*, p. 46.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 92.

Ce Un, c'est un *il existe*.

Le référent Bedeutung

« La fiction qui par excellence supplée à ce qui ici n'existe pas, c'est l'amour... L'amour crée, fait être un Un imaginaire, isole un seul être, celui qui, quand il vous manque, fait que *tout est dépeuplé* – c'est un vers de Lamartine, et c'est le seul vers de Lamartine que j'aime, parce que c'est un vers lacanien et qui vise très juste... L'amour a cette propriété d'isoler un Un... Le transfert analytique, à cet égard, est fait de la même étoffe que cet amour-là, l'amour vrai – pour ce que vaut la vérité. Il est fait de la même étoffe, c'est-à-dire d'une étoffe de *par-être*. L'amour ne vous donne pas accès à l'existence, il ne vous donne accès qu'à l'être et c'est pourquoi l'être éternel, on s'imagine qu'il exige votre amour... »²⁷. Le Un d'amour est tout à fait différent du Un d'existence. Le Un d'existence est un Un d'écriture uniquement.

Lacan nous rappelle son écrit d'après-guerre, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée » avec le paradoxe des trois prisonniers²⁸ et il nous propose d'y lire que la fonction de la hâte met en évidence l'objet petit *a*. Dans le raisonnement en effet, tout se supporte du regard que portent les prisonniers les uns sur les autres, soit l'objet *a*. « Ils sont trois, mais en réalité ils sont deux plus *a*. Ce deux plus *a* [...] se réduit, non pas aux deux autres, mais à un Un plus *a* »²⁹. Pourquoi ? « Entre deux, quels qu'ils soient, il y a toujours l'Un et l'Autre »³⁰ et leur rapport d'inadéquation.

En ce qui concerne le signe dans sa différence avec le signifiant, Lacan rappelle que « le signifiant se caractérise de représenter un sujet pour un autre signifiant. »³¹. Le signe, lui n'est « pas signe de quelque chose, mais d'un effet qui est ce qui se suppose en tant que tel d'un fonctionnement du signifiant »³², et nous passons du signe de l'adage *pas de fumée sans feu*, au signe de *pas de fumée sans fumeur*, autrement dit, « si vous voyez une fumée au moment où vous abordez une île déserte, vous vous dites tout de suite qu'il y a toutes les chances qu'il y ait là quelqu'un qui sache faire du feu. »³³ « Nous ne connaissons pas d'autre support par où soit introduit dans le monde le Un, si ce n'est le signifiant en tant que tel, c'est-à-dire en tant que nous apprenons à le séparer de ses effets de signifié. »³⁴

Dans l'amour ce qui est visé c'est le sujet comme tel. Le sujet n'a pas grand chose à faire avec la jouissance. Mais son signe est susceptible de provoquer le désir. Là est le ressort de l'amour.

Un exemple tiré des romans de celles qui, après l'amour courtois et les Précieuses, ont inventé l'amour moderne, c'est-à-dire le début du roman classique : par exemple Madame de La Fayette avec *La Princesse de Clèves* ou *La Princesse de Montpensier*. Il y a encore beaucoup de préciosités dans ces romans, beaucoup d'intermédiaires, des lettres perdues, des objets dérobés, des confidences, des aveux captés par des tiers et des secrets. L'amour doit rester secret comme dans l'amour courtois. Dans *La Princesse de Clèves*, avant que l'amour (adultère) soit avoué, il y a un échange de signes, un objet dérobé. À cette époque on ne se déclarait pas sans cet échange de signes. Le Duc de Nemours vole le portrait de la Princesse de Clèves dans une réception, sous les yeux de la Princesse elle-même et celle-ci ne dit rien ; chacun alors se sait aimé.

27 Miller J.-A., « L'être et l'Un », à paraître.

28 Lacan J., « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 197-214.

29 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 47.

30 *Ibid.*, p. 48.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

Chapitre v, L'autre satisfaction

Dans le chapitre v, intitulé « L'autre satisfaction », ce sont des allers et retours permanents entre *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote et les « Formulations sur les deux principes de l'activité psychique » de Freud (1911)³⁵, pour en souligner les concordances.

Du côté d'Aristote, c'est la recherche du Souverain Bien.

Pour Freud c'est le plaisir, le moi-plaisir, le *Lust-ich*.

« Tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans une autre satisfaction [...] à quoi ils peuvent faire défaut »³⁶. Phrase compliquée... il y a une opposition entre satisfaction et besoin. L'autre satisfaction est « ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient » structuré comme un langage. « La jouissance dont dépend cette autre satisfaction » est « celle qui se supporte du langage. »³⁷.

Lacan dans son Séminaire VII, *L'Éthique*, a commenté longuement *L'Éthique à Nicomaque*. Il voulait publier ce séminaire mais ne l'a pas fait car il ne voulait pas qu'il soit récupéré par ceux qui l'avaient chassé de l'IPA. « J'ai empêché cette éthique de paraître. Je m'y suis refusé à partir de l'idée que les gens qui ne veulent pas de moi, moi je ne cherche pas à les convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas »³⁸.

L'éthique d'Aristote vise le bonheur. Le Souverain Bien est un terme qu'il emprunte à Platon, en en faisant un concept moins idéique que Platon. Le moyen de parvenir à ce Souverain Bien, c'est le « discours droit », *orthos logos*. Le Bien comporte un plaisir en son centre, un plaisir recherché. C'est le signe de l'épanouissement d'une action, c'est une visée volontaire. On y parvient par le *mesotes*, le « juste milieu », évitement des erreurs et des excès. Les petits bonheurs, particuliers empêchent d'aller vers le Souverain Bien, universel.

C'est une éthique de maître disait Lacan dans le Séminaire VII, Aristote est un maître, c'est une éthique pour une société de maîtres qui ne travaillent pas.

« Cette autre satisfaction [...] impossible d'y échapper si vous vous mettez au pied du truc – des universaux du Bien, du Vrai, du Beau. »³⁹

Lu et relu, Aristote intraduisible, dont on ne peut se saisir. « Pourquoi est-ce qu'il se tracassait comme ça ? » « Où est-ce qu'il y aurait eu faute à une certaine jouissance ? »⁴⁰, car le Souverain Bien ça laisse entendre qu'on n'y parvient pas. Il y a quelque chose, « faute, défaut, quelque chose qui ne va pas, quelque chose dérape dans ce qui manifestement est visé »⁴¹.

Lacan repasse à Freud et affirme : « *La réalité est abordée avec les appareils de jouissance* [...], d'appareil il n'y en a pas d'autre que le langage. C'est comme ça que, chez l'être parlant, la jouissance est appareillée. C'est ce que dit Freud, si nous corrigeons l'énoncé du principe de plaisir [...] la conjonction d'Aristote avec Freud aide à ce repérage. »⁴² Lacan ajoute qu'il faut que quelque chose du côté de la jouissance soit « en défaut », « boîte ».

Un malentendu tient au fait que Freud a parlé de développement de l'enfant, ce qui prête à croire que la jouissance est antérieure à la réalité. Il y a un *Lust-Ich* avant un *Real-Ich* nous dit Freud. Le

35 Freud, S., *Résultats, idées, problèmes*, 1890-1920, (1905) Tome 1, Paris, PUF. 1991.

36 *Ibid.*, p. 49.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, p. 50.

39 *Ibid.*, p. 51.

40 *Ibid.*, p. 52.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

bébé est représenté comme isolé, sans aucun contact avec la réalité dans le plaisir d'une jouissance qui serait totale. « Quant à moi, dit Lacan, je n'ai jamais regardé un bébé en ayant le sentiment qu'il n'y avait pas pour lui de monde extérieur. Il est tout à fait manifeste qu'il ne regarde que ça et que ça l'excite... »⁴³.

Le *Lust-Ich* n'est donc pas premier pour Lacan qui nous propose d'éviter cette ornière du développement qui n'est qu'une hypothèse de maîtrise. D'ailleurs, Freud dit que le *Lust-Ich* est une satisfaction hallucinatoire, laquelle, insatisfaisante, fait que le bébé se tourne vers la réalité.

Freud rejoint ici Aristote pour lequel la voie du *mesotes* est la maîtrise de soi.

Le *Lustprinzip* de Freud, nous dit Lacan, c'est « ce qui se satisfait du blablabla. »⁴⁴

L'univers – la sphère dont nous parlions tout à l'heure – c'est là où « tout réussit ». « Réussit à quoi ?... à faire rater le rapport sexuel, de la manière mâle »⁴⁵.

Lacan ensuite évoque deux façons de tourner autour du fait que ça rate, autour du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

L'épithalame (le chant de noces), le duo, la lettre d'amour : la façon mâle.

Et la façon femelle, elle, qui s'élabore du pas-tout.

Le ratage est la seule forme de réalisation de ce rapport sexuel. Du côté masculin TOUT réussit. Du côté féminin, le PAS-TOUT réussit. Mais de la même manière ça réussit parce que ça rate.

Le ratage, c'est l'objet petit *a*. du côté mâle. Ce n'est pas la jouissance du corps de l'autre qui est obtenue, mais ce qui est rencontré c'est l'objet petit *a*, l'objet cause du désir que l'homme situe à la place d'une femme. Ce n'est ni le bon ni le mauvais objet ni le bien nous dit Lacan : « L'objet c'est un raté. L'essence de l'objet c'est le ratage. »⁴⁶

Lacan en arrive au fait de sa démonstration après ce qu'il appelle tout ce « piétinement grec autour de l'eudémonisme » c'est « la découverte de l'utilitarisme... »⁴⁷. Utilitarisme n'est pas l'utilitaire, nous prévient-il, et la lecture de *Theory of fictions* de Jeremy Bentham s'impose.

Bentham montre la nécessité des fictions, c'est-à-dire de constructions utiles au raisonnement, différentes des raisons fallacieuses que sont les croyances, les principes moraux, les sentiments ou tout autre *a priori*. Les fictions sont utiles dans la mesure où elles appuient un raisonnement qui conduit à une conclusion efficace.

Un exemple précis et clair : en mathématiques, on a la fiction des nombres imaginaires. Ainsi racine de moins un : $\sqrt{-1}$. Ça n'existe pas mais ça rend service. Freud, je crois, au-delà du développement de l'enfant, savait que le *Lust-Ich* était une fiction, comme l'indique cette note : « On m'objectera à bon droit, qu'une telle organisation qui est entièrement soumise au principe de plaisir et qui néglige la réalité du monde extérieur ne pourrait pas se maintenir en vie, ne fût-ce qu'un instant, de sorte qu'elle n'aurait absolument pas pu apparaître. Mais l'utilisation d'une fiction de ce genre se justifie... »⁴⁸.

Le Souverain Bien et le bonheur comme visée, et le *Lust-Ich*, supposé à l'entrée dans la vie, à quoi servent ces fictions de Freud et d'Aristote ? Elles servent à ce qu'il y ait la jouissance qu'il faut, « à traduire la jouissance qu'il ne faut pas »⁴⁹. Lacan équivoque entre *faillir* et *falloir*. C'est la jouissance qu'il ne faudrait pas qui nous mène...

43 *Ibid.*, p. 53.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

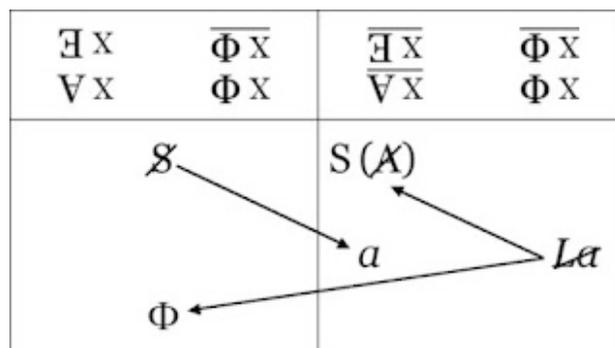
46 *Ibid.*, p. 55.

47 *Ibid.*

48 Freud S., « Formulations sur... » *Résultats, idées, problèmes, op. cit.*, note p. 136-137.

49 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore, op. cit.*, p. 55.

Il n'y a pas de rapport sexuel qui s'écrive (en particulier dans une formule mathématique).



Le nécessaire est ce qui ne cesse pas de s'écrire. Il existe un x qui dit non à la fonction phallique, à la castration. C'est nécessaire et en même temps ça n'existe pas, ça ne cesse pas de s'écrire.

Ça ne cesse pas de s'écrire, donc ça s'écrit sans cesse : c'est la place du père, du père de *Totem et Tabou*, du père qui jouirait de toutes les femmes, non soumis à la castration. C'est aussi une fiction, nécessaire.

Lacan répartit ainsi quatre catégories modales : possible, nécessaire, impossible, contingent, en *cesse de s'écrire*, *ne cesse pas de s'écrire*, *cesse de ne pas s'écrire* et *ne cesse pas de ne pas s'écrire*.

Ce qui s'oppose au nécessaire, ici c'est l'impossible. La jouissance qu'on souhaite, à laquelle on rêve et qu'il ne faudrait pas. C'est ce qui *ne cesse pas, de ne pas s'écrire*.

La jouissance toute, le Souverain Bien, la jouissance du *Lust-Ich*... si ça existait, ce serait la mort : plus de désir possible si rien ne manque dans le monde.

Avec la phrase, « la jouissance... s'il y en avait une autre que la jouissance phallique, il ne faudrait pas que ce soit celle-là »⁵⁰, Lacan suggère ensuite : « sauf celle sur laquelle la femme ne souffle mot, peut-être parce qu'elle ne la connaît pas, celle qui la fait pas-toute. »⁵¹

Lacan ici, met en réserve la jouissance spécifique de la position féminine. La jouissance pour les deux sexes et la jouissance phallique, en logique, devraient se déduire du faux.

Du faux se déduit du vrai, c'est l'intérêt des fictions. « Supposez qu'il y en ait une autre – mais justement il n'y en a pas, et que c'est de ça que dépend le *il ne faudrait pas*, que le couperet n'en tombe pas moins sur celle dont nous sommes partis. Il faut que celle-ci soit, faute – ... »⁵²

Revenons à la jouissance qu'il ne faudrait pas, fictionnelle, parce qu'il ne faudrait pas qu'elle soit dite. « On la refoule, ladite jouissance, parce qu'il ne convient pas qu'elle soit dite... par ce biais qu'elle n'est pas celle qu'il faut, mais celle qu'il ne faut pas. »⁵³ Le refoulement l'atteste, dont l'effet est « qu'on parle d'autre chose. C'est ce qui fait de la métaphore le ressort. »⁵⁴

« C'est utilitaire, nous dit Lacan. Ça vous rend capable de servir à quelque chose, et cela faute de savoir jouir autrement qu'à être joui, ou joué... »⁵⁵.

Dans la quatrième partie du chapitre v, Lacan revient à Aristote et à Freud : « Il nous faudrait interroger comment leurs dires pourraient bien s'épingler l'un l'autre », dit-il.⁵⁶

⁵⁰ *Ibid.* p. 56.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

« Aristote au livre sept de *L'Éthique à Nicomaque* pose la question du plaisir [...] qui ne peut que se distinguer des besoins [...] Aristote, en effet, a mis au centre de son monde [...] le moteur immobile, après quoi vient immédiatement le mouvement qu'il cause [...] C'est là que les besoins se situent. Les besoins, ça se satisfait par le mouvement. »⁵⁷ Freud, lui, pose le principe de plaisir articulé à ce qui « ne s'évoque que de ce qui vient d'excitation... et de ce qu'elle provoque de mouvement pour s'y dérober. »⁵⁸ Le plaisir pour Aristote est une activité : le « voir », plaisir suprême, ensuite « l'olfactif », l'*odor*, dit Lacan, et troisièmement, « l'entendre ».

Nous avons là les objets petit *a*... au moins du côté mâle : « C'est pour autant que l'objet *a* joue quelque part [...] le rôle de ce qui vient à la place du partenaire manquant, que se constitue ce que nous avons l'usage de voir surgir aussi à la place du réel, à savoir le fantasme. »⁵⁹

« Du côté de *La* femme c'est d'autre chose que de l'objet *a* qu'il s'agit dans ce qui vient à suppléer ce rapport sexuel qui n'est pas. »⁶⁰ C'est la jouissance supplémentaire que les femmes peuvent ressentir mais dont elles ne peuvent rien dire. C'est une jouissance adressée au signifiant de l'Autre qui n'existe pas. On peut en saisir quelque chose dans la poésie des mystiques : Hildegarde de Bingen, Thérèse d'Avila quand elles évoquent l'amour qu'elles vouent à Dieu. Jean de la Croix aussi bien, ce qui montre que la position féminine n'est pas liée à l'anatomie.

Amour et contingence... La jouissance supplémentaire n'est pas à confondre avec la jouissance toute, ni avec la jouissance du corps de l'autre, ni avec le Souverain Bien, ni avec le *Lust-Ich*. Il faut le préciser à cause de cette imaginisation de la jouissance féminine avec une jouissance qu'il ne faudrait pas...

La contingence, c'est au niveau du pas-tout, du *cesse de ne pas s'écrire*... Qu'est ce qui cesse de ne pas s'écrire ? Par l'affect qui résulte de cette béance, quelque chose se rencontre, qui un instant, donne l'illusion que le rapport sexuel cesse de ne pas s'écrire. Illusion que quelque chose, non seulement s'articule mais s'inscrit dans la destinée de chacun. Parfois, pendant un temps de suspension, ce qui serait le rapport sexuel trouve chez l'être qui parle sa trace et sa voie de mirage. Tout amour ne peut subsister que du *cesse de ne pas s'écrire*, tend à faire passer la négation au *ne cesse pas de s'écrire*, c'est l'amour toujours...

Qu'est-ce qui cesse de ne pas s'écrire ? La rencontre avec l'être de l'autre qui est une illusion. La jouissance de l'autre n'est que mentale. Mais cette rencontre est un événement dans la vie du sujet. L'amour, c'est d'une position féminine qu'il s'élève. L'homme, aime, quand il est femme, dit encore Lacan dans son Séminaire XXV.

Il n'y a rien d'autre que rencontre : la rencontre chez le partenaire, des symptômes, des affects, de tout ce qui chez chacun marque la trace de son exil, non comme sujet mais comme parole.

Vignette clinique sur la jouissance qu'il ne faudrait pas

Il s'agit d'une femme qui a trouvé une solution originale : elle n'aime pas les hommes avec lesquels elle vit, elle aime ailleurs. Ces compagnons elle les a châtés. Deux unions d'une dizaine d'années chacune sur le même mode. À chaque fois un homme aimé, rencontré à l'étranger, en voyage, puis perdu de vue, occupe ses pensées, ses rêveries, éternisé. « Étranger », « voyage » représentent ses conditions d'amour, d'un amour vécu dans une brève contingence.

Cette femme maintient de toutes ses forces la fiction de la jouissance qu'il ne faudrait pas. Elle est passée à côté de sa vie, elle le sait, et l'amour dont elle parle est un amour mort.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 59.

L'Un et la sexuation, lecture des chapitres VI et VII d'*Encore*

Sophie Marret-Maleval

Dans *Encore*, en 1972-73, Lacan situe la question de la sexualité féminine sur un autre plan que celui de la logique phallique. Là où la différence entre fille et garçon était finalement réduite dans *Les formations de l'inconscient* – sauf à considérer les formations imaginaires distinctes, pour l'un et l'autre des deux sexes et l'issue de l'Œdipe en termes d'identification à l'Idéal du moi pour laquelle la fille s'avère divisée entre être et avoir – *Encore* introduit une différence de position logique au regard de la différence des sexes.

D'une part, Lacan énonce que la jouissance sexuelle est phallique, c'est-à-dire qu'elle « ne se rapporte pas à l'Autre comme tel »¹, à entendre ici comme l'Autre sexe. On ne jouit pas du corps de l'Autre comme tel, ainsi que le précise Lacan dans le début du Séminaire. La jouissance du corps de l'Autre part de l'amour, énonce Lacan, soit de « ce qui apparaît en signes bizarres sur le corps »², elle part de traces sur le corps, des traces signifiantes. Lacan distingue l'amour (le mur du langage, sous l'espèce de ces traces, auxquelles s'attache la jouissance) de l'amour qui part de la faille de l'Autre, soit de la supposition d'un désir à l'Autre. On le demande encore, dit-il. Le phallus est au pivot de la relation entre les sexes³. On ne peut jouir du corps que par le signifiant, soit le signifiant phallique, ce qui le conduit à poser que le signifiant est la cause de la jouissance, et que l'homme jouit, non du corps de l'Autre mais de l'organe. Tels sont les jalons posés dans les premières leçons.

Les formules de la sexuation

Par ailleurs, il pose que « l'être sexué de ces femmes pas-toutes ne passe pas par le corps, mais par ce qui résulte d'une exigence logique dans la parole »⁴. La question en jeu autour de la possession du phallus ne concerne pas l'organe (le phallus imaginaire), mais le phallus comme symbole de la différence des sexes, comme signifiant. Lacan en déduit qu'il manque un signifiant pour dire *Là* femme, dans le sens où le féminin ne se repère qu'en rapport au signifiant phallique, par rapport à un « il n'y a pas ». C'est ce qui fait que la femme n'est « pas-toute », indique Lacan, pas-toute dans la fonction phallique, pas toute dans la dépendance du phallus, du signifiant. « Un homme, ce n'est rien d'autre qu'un signifiant »⁵, énonce-t-il. L'affirmation d'un « il y a », support de l'identification. D'une part, l'être femme se repère par rapport à ce signifiant, mais, de l'autre, se repérant comme n'ayant pas et, du fait du manque d'un signifiant pour dire son être, d'un défaut d'identification, elle n'est pas-toute dans la sujétion du phallus et du signifiant. C'est ce que marquent les formules

1 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 14.

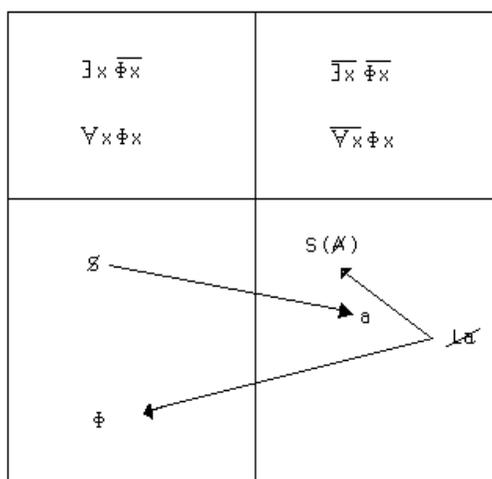
2 *Ibid.*, p. 11.

3 *Ibid.*, p. 40.

4 *Ibid.*, p. 15.

5 *Ibid.*, p. 34.

de la sexuation (introduites dans le chapitre VII).



Commentons rapidement le haut du tableau :

Côté homme, Lacan part de l'idée que l'ensemble des hommes forme un tout. Tous les hommes sont soumis à l'universel de la fonction phallique, de la castration. Pour fermer un ensemble, pour dire le tout, c'est une loi mathématique, il faut postuler une exception qui sort de l'ensemble. Donc l'exception, c'est $\exists x \bar{\Phi}x$ (« il existe un x tel que non phi de x »). C'est l'exception paternelle, une existence mythique, mais qui permet de concevoir ce « tous les hommes ». L'universel « tous les hommes » se conçoit à l'aune du fait qu'il y aurait le père qui échapperait à la fonction phallique, à la castration. Ainsi Lacan indique :

« À gauche, la ligne inférieure, $\forall x \Phi x$, indique que c'est par la fonction phallique que l'homme comme tout prend son inscription, à ceci près que cette fonction trouve sa limite dans l'existence d'un x par quoi la fonction Φx est niée, $\exists x \bar{\Phi}x$. C'est là ce qu'on appelle la fonction du père –, d'où procède par la négation la proposition $\bar{\Phi}x$, ce qui fonde l'exercice de ce qui supplée, par la castration au rapport sexuel – en tant que celui-ci n'est d'aucune façon inscriptible. Le tout repose donc ici sur l'exception posée comme terme sur ce qui, ce Φx , le nie intégralement »⁶.

Côté femme, la formule du haut indique que les sujets femmes ont un certain rapport au signifiant phallique, qui reste le seul signifiant de la différence des sexes. Toutefois, on ne peut pas fermer l'ensemble des femmes, justement parce qu'une part d'elles-mêmes ne se laisse pas contraindre ou identifier par le signifiant, ne se laisse pas fermer par le signifiant (Lacan indique qu'on ne peut les prendre qu'une par une). Il écrit $\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$, formule qui se lit : « il n'existe pas de x tel que non phi de x ». C'est-à-dire qu'il n'existe pas de sujet qui ne soit pas soumis à la fonction phallique. Lacan indique :

« En face, vous avez l'inscription de la part femme des êtres parlants. À tout être parlant, comme il se formule expressément dans la théorie freudienne, il est permis, quel qu'il soit, qu'il soit ou non pourvu des attributs de la masculinité – attributs qui restent à déterminer – de s'inscrire dans cette partie. S'il s'y inscrit, il ne permettra aucune universalité, il sera ce pas-tout, en tant qu'il a le choix

⁶ *Ibid.*, p. 74.

de se poser dans le Φx ou bien de n'en pas être »⁷.

En effet, le pendant de cette formule côté femme, c'est la seconde formule $\overline{\forall x} \Phi x$ « pas tout x phi de x » qui indique que néanmoins, la position féminine ne se repère pas intégralement, pas toute, par rapport à la fonction phallique. Lacan en déduit l'existence d'une jouissance supplémentaire côté femme, qui ne relève pas de la jouissance phallique.

Du fait que le rapport entre les deux sexes en passe par la médiation du phallus (que chacun des deux sexes se repère par rapport à ce signifiant), qu'il n'y a pas de rapport naturel de l'un à l'autre (puisque l'on ne jouit pas du corps de l'Autre, mais que la jouissance dépend du phallus), qu'il n'y a pas de signifiant pour dire *La femme*, Lacan déduit « Il n'y a pas de rapport sexuel », soit pas d'écriture d'un rapport logique entre hommes et femmes du type xRy . Cela nécessiterait déjà de pouvoir écrire « y » (soit le signifiant de *La femme* qu'il n'y a pas). Par ailleurs, il n'y a pas de relation à l'Autre sexe comme tel, mais pour chacun au phallus.

Dans le chapitre VI, Lacan propose d'articuler la conséquence « de ce fait qu'entre les sexes chez l'être parlant le rapport ne se fait pas, pour autant que c'est à partir de là seulement [de l'articulation de cette conséquence] que se peut énoncer ce qui, à ce rapport, supplée »⁸. Son programme pour ce chapitre, consiste à articuler la conséquence du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, dans la perspective d'énoncer ce qui supplée au rapport sexuel dans le chapitre suivant.

Pas de rapport sexuel, conséquence de ce qu'il Y'a d'Un : le glas de l'ontologie

Dans ce chapitre, il énonce « *Y'a d'Un* »⁹ (affirmation déjà posée dans ... *ou pire*), indiquant que pour Freud, le Un est d'abord conséquence de l'Éros, « fusion qui du deux fait un », renvoyant au mythe d'Aristophane et sa recherche de la moitié perdue, mais que celui-ci introduit Thanatos comme objection à la fusion de l'Éros, soulignant que cette fusion est impossible. Lacan note que Thanatos, la réduction à la poussière, vient dire cet impossible :

« Il y a longtemps que j'ai scandé d'un certain *Y'a d'Un* ce qui fait le premier pas dans cette démarche. Ce *Y'a d'Un* n'est pas simple – c'est le cas de le dire. Dans la psychanalyse, ou plus exactement dans le discours de Freud, cela s'annonce de l'Éros défini comme fusion qui du deux fait un, de l'Éros qui, de proche en proche, est censé tendre à ne faire qu'un d'une multitude immense. Mais, comme il est clair que même vous tous, tant que vous êtes ici, multitude assurément, non seulement ne faites pas un, mais n'avez aucune chance d'y parvenir – comme il ne se démontre que trop, et tous les jours, fût-ce à communier dans ma parole – il faut bien que Freud fasse surgir un autre facteur à faire obstacle à cet Éros universel, sous la forme de Thanatos, la réduction à la poussière.

C'est évidemment métaphore permise à Freud par la bienheureuse découverte des deux unités du germe, l'ovule et le spermatozoïde, dont grossièrement l'on pourrait dire que c'est de leur fusion que s'engendre quoi ? – un nouvel être. A ceci près que la chose ne va pas sans une méiose, sans une soustraction tout à fait manifeste, au moins pour l'un des deux, juste d'avant le moment même où la conjonction se produit, une soustraction de certains éléments qui ne sont pas pour rien dans l'opération finale »¹⁰.

Lacan invite donc à interroger l'Un « si l'inconscient est bien ce que je dis, d'être structuré comme

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

un langage, c'est au niveau de la langue qu'il nous faut interroger cet Un »¹¹. Le sujet est ce qu'un signifiant représente auprès d'un autre signifiant, Le Un (S_1), au niveau du sujet est corrélé au S_2 , mais il affirme qu'il y a aussi de l'Un tout seul (le S_1) et que « c'est de là que se saisit le nerf de [...] l'amour »¹² (c'est à dire qu'on ne peut pas penser en termes d' $1+1=1$).

Il fait alors le lien entre le transfert et l'amour, indiquant que « celui à qui je suppose le savoir, je l'aime »¹³ (notant aussi que la haine s'attache à une dé-supposition de savoir). Il va souligner que la condition de la cure, c'est la lecture, c'est-à-dire précisément viser cette dé-supposition de savoir : il ne s'agit pas de prendre appui sur le S_2 , le sens, mais sur le réel. Quand il affirme ce *Ya d' l'Un* tout seul, c'est dans ce moment où il oriente la cure vers une autre lecture, comme il a pu le poser dans un chapitre antérieur, intitulé « fonction de l'écrit », c'est-à-dire une lecture qui ne soit pas un déchiffrement, une articulation S_1-S_2 , mais une lecture qui vise le réel, qui soit une articulation S_1-a .

En effet, ce chapitre est écrit alors qu'il vient de lire un récent ouvrage de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. *Le Titre de la lettre*¹⁴, commentaire de « L'instance de la lettre » (1957). Lacan énonce que c'est un modèle de bonne lecture, mais ayant déjà changé de paradigme, il objecte à Lacoue-Labarthe et Nancy d'avoir négligé la dimension de la lettre dans son rapport au réel, ce sur quoi ouvre son propre enseignement. Dans ce chapitre, il pointe l'ambivalence des auteurs à son égard, et indique que l'impasse à laquelle le discours de Lacan mène, leur a échappé¹⁵. Lacoue-Labarthe et Nancy lui reprochent l'influence d'Heidegger, d'avoir conservé une ontologie, une adhésion à un idéal de vérité et « ils lui supposent un système » qui s'inscrit dans l'ontologie générale¹⁶.

Or c'est précisément le moment où Lacan va se démarquer radicalement de l'ontologie. Dans son cours de 2011, « L'Être et l'Un », Jacques-Alain Miller retrace cette dernière rupture de Lacan avec l'ontologie. Dans le chapitre VI d'*Encore*, Lacan énonce qu'à l'être, il oppose que « nous sommes joués par la jouissance »¹⁷. « La pensée est jouissance. Ce qu'apporte le discours analytique, c'est [qu'] il y a jouissance de l'être »¹⁸. Il avancera finalement que l'être, c'est petit *a*.

J.-A. Miller indique donc, dans son cours, que c'est le moment où Lacan pose *Ya d' l'Un*, qu'il renonce à toute référence à l'ontologie, marquant le passage de l'ontologie à l'ontique. Le chapitre VIII du Séminaire XX, est « le moment où il devient patent que Lacan renonce à la référence à l'être, renonce à l'ontologie, y compris à la sienne, à son ontologie modifiée, pour privilégier le registre du réel »¹⁹. L'opposition de ces deux catégories (ontologie et ontique) vient d'Heidegger. L'ontique relève de ce qui est, de l'étant, tandis que l'ontologie concerne l'être de l'étant. Dans « L'Être et l'Un », J.-A. Miller indique : « l'ontologie, on part du sens, et on croit que cela suffit pour faire Être. On définit, et on croit que cela suffit pour faire Être. On suppose. Une ontique c'est autre chose. On part de ce qu'il y a et on a bien du mal à trouver du sens »²⁰. Donc l'ontique est du côté de l'existence, du « il y a ». Le *Ya d' l'Un*, c'est ça, affirmer l'existence, l'existant, mais disjoint de l'être, du sens. Miller précise que la seule ontique permise aux psychanalystes est l'ontique

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 64.

13 *Ibid.*

14 Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L., *Le Titre de la lettre*, Paris, Galilée, 1990.

15 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 62.

16 *Ibid.*, p. 66.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 9 mars 2011, inédit.

20 À paraître rentrée 2013.

de la jouissance. Ce qu'il y a, c'est la jouissance. Je renvoie sur cette question à un petit texte qui sera publié dans le prochain *Accès*²¹. Miller précise que Lacan s'inscrit alors dans la tradition de l'hénologie, « de la doctrine de l'Un », *Ya d' l'Un*. Il est un « Un tout seul », son corrélat est l'inexistence du rapport sexuel (c'est-à-dire qu'il n'y a pas de deux, ou tout du moins pas au même niveau que l'Un, le deux est du registre de l'être). Le Un prend forme dans l'enseignement de Lacan sous l'espèce du S_1 dans sa fonction de lettre (de connexion à la jouissance), il s'agit d'une pure existence logique donc d'un réel dont dépend l'être qui surgit de la connexion S_1-S_2 . Le privilège est donné à la marque initiale du signifiant, de la langue sur le corps, qui produit la jouissance. Finalement, dans le dernier enseignement, ce qu'il y a de plus réel, c'est que le *parlêtre* est un être de langage et donc qu'il dépend de cette marque sur le corps qui produit la jouissance. Voilà ce que Lacan vise quand il pose *Ya d' l'Un*. Ce qu'il y a de plus réel devient cette marque même.

Dans le chapitre VI d'*Encore*, ce qui se lit dans l'expérience analytique, c'est la jouissance, le réel, « ce qui, du langage, existe, à savoir ce qui vient à se tramer d'effet de son ravinement »²². Il reprend ce qu'il a indiqué à la fin du Séminaire XVIII lorsqu'il rédige « Lituraterre », le langage est ravinement, il creuse un sillon dans le réel. Dans « Lituraterre », il a recours à l'image du nuage. Il pose que le nuage est un semblant qui se rompt. Le semblant est du côté de l'articulation S_1-S_2 . Le semblant se rompt, il pleut, et la pluie creuse un sillon. Il indique que ce sillon est « godet prêt toujours à faire accueil à la jouissance »²³. Le langage creuse un trou, il creuse un sillon dans le réel, il y produit de la jouissance d'une part, de l'existence de l'autre, du Un.

Lacan indique que dans « L'instance de la lettre », l'émergence de la notion de l'Autre, était un moyen d'exorciser Dieu, c'est-à-dire l'Être. Le concept d'Autre apparaît pour la première fois dans « Fonction et champ de la parole et du langage », mais il est élaboré de façon plus précise dans « l'Instance de la lettre », moment où Lacan va se décaler de la relation imaginaire pour affirmer le primat du symbolique. La lettre reste alors entre symbolique et imaginaire. Il s'agit à cette époque des signifiants qui désignent le sujet, des signifiants particuliers qui émergent du discours, du récit en analyse, et qui pointent vers la vérité du sujet. Lacan a besoin de ce concept d'Autre pour indiquer que la relation $a-a'$, la relation imaginaire, est médiée par l'instance symbolique. C'est pourquoi il affirme que l'émergence de la notion d'Autre, à ce moment là était un moyen d'exorciser Dieu, c'est à dire l'être (soit la consistance imaginaire).

Il pose ici « Je m'en vais peut-être plutôt vous montrer aujourd'hui en quoi justement il existe, ce bon vieux Dieu »²⁴. La question de Dieu est déplacée de l'Être à l'existence. Dieu se situe au niveau de l'existence, du Un (ce qui se retrouve dans les formules de la sexualité où la place du père s'écrit : $\exists x \overline{\Phi}x$, (il existe un x tel que non phi de x). C'est-à-dire qu'il situe Dieu au niveau du réel, d'une pure existence logique, mythique, nécessaire à fermer l'ensemble « pour tous ». « Cet Autre, s'il n'y en a qu'un tout seul, doit bien avoir quelque rapport avec ce qui apparaît de l'autre sexe »²⁵, affirme-t-il. Dieu, l'Autre, le père sont réduits au Un, au S_1 , ce que pointe encore l'expression *Ya d' l'Un*, tandis que dans le même mouvement, l'Autre est également réduit à l'Autre sexe, consacrant encore l'inexistence du rapport sexuel (puisqu'il n'y a pas l'Un et l'Autre mais que l'Autre est l'Un). À partir de là, il pose que l'amour courtois est une « façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence

21 Marret-Maleval S., « L'hénologie de Lacan : de l'ontologie à l'ontique », *Accès*, Bulletin de l'Association de la Cause freudienne Val de Loire-Bretagne, n° 5, juin 2013, p. 225-230.

22 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 64.

23 Lacan J., « Lituraterre », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 19.

24 *Ibid.*, p. 65.

25 *Ibid.*

de rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettons l'obstacle »²⁶.

Dans le passage qui suit, il précise que la pensée est jouissance, qu'il y a jouissance de l'être ; que le premier être dont nous ayons le sentiment, c'est notre être ; que tout ce qui sera pour le bien de notre être sera jouissance de Dieu ; qu'en aimant Dieu, c'est nous-mêmes que nous aimons ; que l'être, c'est l'être de la signifiante ; que la raison de l'être de la signifiante est la jouissance du corps ; enfin que le corps est un élément de signifiante. L'on y entend encore la réduction de l'Autre au Un et la dépendance de l'être à l'existence (Dieu), au S_1 , cause de la jouissance.

La dissymétrie des positions sexuées

Dès la fin du chapitre v, dans le contexte où l'accent est mis sur l'existence, le Un s'avère le pendant de l'inexistence du rapport sexuel. Lacan précisera la dissymétrie entre les deux sexes : « Côté mâle, [...] l'objet [...] se met à la place de ce qui, de l'Autre, ne saurait être aperçu »²⁷.

En effet, Lacan précise dans une leçon antérieure que, si la jouissance part des traces sur le corps, pour autant, elle n'en dépend pas. Ce dont elle dépend, c'est de l'objet placé dans l'Autre qui gît derrière l'habit, l'image du corps. L'homme jouit de la jouissance de l'organe, mais cette jouissance dépend de l'objet cause du désir placé dans l'Autre. L'objet est aussi bouchon au trou dans l'Autre, à la castration. C'est ainsi que Lacan peut dire qu'il vient à la place de ce qui, de l'Autre, ne saurait être aperçu, soit la faille dans l'Autre. Il ajoute que l'objet vient à la place du partenaire manquant (au sens où il n'y a pas de complétude entre les sexes). « C'est pour autant que l'objet *a* joue quelque part [...] le rôle de ce qui vient à la place du partenaire manquant, que se constitue ce que nous avons l'usage de voir surgir aussi à la place du réel, à savoir le fantasme »²⁸, affirme-t-il. L'objet est le moteur du fantasme, un semblant au cœur du fantasme, qui civilise la jouissance. Lacan soulignera sa nature de semblant dans les chapitres suivants.

Il reprend la question de la position masculine dans le chapitre vi. Indiquant que ce que le sujet mâle aborde, « c'est la cause de son désir »²⁹, l'objet *a*, il évoque l'acte d'amour comme perversion polymorphe du mâle, le terme de perversion évoquant le fait que l'objet du désir est toujours un objet de substitution³⁰.

Par « côté mâle », dit Lacan, il faut entendre, côté jouissance sexuelle, phallique, donc valable aussi partiellement pour la femme qui a elle aussi rapport à l'objet *a* et au fantasme. Position masculine et féminine sont des positions logiques. Il précise :

« Prenons d'abord les choses où tout x est fonction de Φx , c'est-à-dire du côté où se range l'homme. On s'y range, en somme, par choix – libre aux femmes de s'y placer si ça leur fait plaisir. Chacun sait qu'il y a des femmes phalliques, et que la fonction phallique n'empêche pas les hommes d'être homosexuels. Mais c'est aussi bien elle qui leur sert à se situer comme hommes, et aborder la femme »³¹.

Ou encore plus loin :

« Moi, je n'emploie pas le mot mystique comme l'employait Péguy. La mystique, ce n'est pas tout ce qui n'est pas la politique. C'est quelque chose de sérieux, sur quoi nous renseignent quelques personnes, et le plus souvent des femmes, ou bien des gens doués comme saint Jean de la Croix – parce qu'on n'est pas forcé quand on est mâle, de se mettre du côté du $\forall x \Phi x$. On peut aussi se mettre du côté du pas-tout. Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes. Ça arrive. Et

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 58-59.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

²⁹ *Ibid.*, p. 67-68.

³⁰ Cf. Miller J.-A., « L'économie de la jouissance », *La Cause freudienne*, n° 77, février 2011, p. 160-161.

³¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre xx, *Encore*, op. cit., p. 67.

qui du même coup s'en trouvent aussi bien. Malgré, je ne dis pas leur phallus, malgré ce qui les encombre à ce titre, ils entrevoient, ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. C'est ça, ce qu'on appelle des mystiques »³².

Lacan indique d'ailleurs, côté femme : « Ce n'est pas parce qu'elle est pas-toute dans la fonction phallique qu'elle y est pas du tout. Elle y est *pas* pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus »³³. Mais Lacan précise que « du côté de *La* femme, c'est d'autre chose que de l'objet *a* qu'il s'agit dans ce qui vient à suppléer ce rapport sexuel qui n'est pas »³⁴ (où l'on entend encore que le (*a*) pour l'homme, le bouchon de sa castration, est ce qui vient suppléer au rapport sexuel). Le rapport à la jouissance phallique des sujets féminins en passe par Φ plutôt que *a* d'une part (ce qui supplée à la jouissance sexuelle qu'il n'y a pas) ; d'autre part, les femmes sont divisées entre jouissance phallique et jouissance féminine.

Il souligne d'abord que « lorsqu'un être parlant quelconque se range sous la bannière des femmes, c'est à partir de ceci qu'il se fonde de n'être pas-tout, à se placer dans la fonction phallique ».

Il n'y a pas *La* femme, avec un article défini désignant l'Universel, car il n'y a pas le signifiant de la femme. « Il n'y a de femme qu'exclue par la nature des choses qui est la nature des mots »³⁵, elle est pas toute « par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique ». Il en postule côté femme, une jouissance supplémentaire³⁶. Elle est à plein dans la fonction phallique, dit-il.

« Le phallus, son homme, [...] on sait que ça ne lui est pas indifférent. Seulement, toute la question est là, elle a divers modes de l'aborder, ce phallus et de se le garder », nous y reviendrons. Il dira par ailleurs : « Il y a une jouissance [...] du corps, qui est [...] au-delà du phallus »³⁷ (corps dont il a rappelé qu'il est un élément de signifiante³⁸).

Cette jouissance supplémentaire, dit-il, la femme n'en sait rien, c'est-à-dire qu'elle ne relève pas du dicible, du signifiant, mais qu'elle est jouissance du manque d'un signifiant³⁹. Il souligne encore « qu'elle ne signifie rien », qu'elle n'est pas corrélée au signifiant, au phallus. Il précise que c'est la jouissance des mystiques. Il l'attache à $S(\mathbb{A})$, soit le signifiant du manque dans l'Autre, indiquant que la jouissance féminine est jouissance du manque d'un signifiant dans l'Autre pour dire la femme.

Cette jouissance, qu'on éprouve et dont on ne sait rien, « n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? » poursuit-il. C'est-à-dire qu'elle met sur la voie de l'existence, disjointe de l'être, c'est-à-dire de Dieu qui apparaît là comme *A*. D'où cet énoncé à la fin du chapitre VI : « Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ? ». Le sujet qui se situe côté femme, jouit du signifiant du manque dans l'Autre et fait ainsi exister *A*, Dieu.

Je renvoie sur ce point à l'ouvrage d'Armand Zaloszcyc intitulé *Freud et l'énigme de la jouissance*. Il précise l'expérience d'infinitisation qu'implique le pas-tout, et qu'au tout fermé et borné, il faut opposer Dieu comme existence. Le Dieu de la Bible est infini et réel, c'est-à-dire qu'il existe. C'est à cela que va s'intéresser Lacan. Ce Dieu infini et réel se situe plutôt du côté femme, en tous cas la jouissance féminine met sur cette voie. « La Différente, l'Autre à jamais dans sa jouissance » est

32 *Ibid.*, p. 70.

33 *Ibid.*, p. 69.

34 *Ibid.*, p. 58-59.

35 *Ibid.*, p. 68.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, p. 69.

38 *Ibid.*, p. 67.

39 *Ibid.*

l'assise du Nom de Dieu, que Dieu n'est que Nom de cette Autre jouissance »⁴⁰. Dans la mesure où Dieu est un innommable dont le nom est Dieu, l'Autre jouissance est une forme de l'infini actuel non dénombrable⁴¹. Il précise encore : « c'est en tant que sa jouissance est radicalement Autre que la femme a davantage rapport à Dieu. »⁴² L'Autre par son incomplétude se trouve déporté du côté du pas-tout, de l'infinitude, du non borné, de l'existence, du féminin. Lacan précise toutefois que cela ne se produit que « grâce à l'être de la signifiante »⁴³, A, la jouissance féminine reste conséquence de l'incidence du signifiant, de l'Autre du langage (dans son incomplétude).

Dans le chapitre VII, Lacan précise la division de la jouissance féminine entre phallus et jouissance Autre. Il écrit les formules de la sexuation, et commence par poser que le savoir, le S_2 va plus loin qu'une secondarité par rapport au S_1 . Il indique que discours analytique vise au sens, ce sens est du semblant, ce sens est sexuel, il a affaire au phallus donc. Il précise néanmoins : « Si le discours analytique indique que ce sens est sexuel, ce ne peut être qu'à rendre raison de sa limite. Il n'y a nulle part de dernier mot si ce n'est au sens ou *mot c'est motus [...] pas de réponse, mot*, dit quelque part La Fontaine. Le sens indique la direction vers laquelle il échoue. »⁴⁴

Il rappelle que l'expérience analytique en passe par le sens, mais que c'est ainsi que les limites du sens vont s'éprouver. Mot, c'est motus, pas de réponse, le passage du sens à ses limites, au point où il échoue, est donc au cœur de la division entre Φ et jouissance supplémentaire. Le sujet femme est divisé entre la jouissance sexuelle liée au signifiant phallique et cette jouissance supplémentaire qui tient à ce que le langage pointe vers ses limites. Ces limites sont d'une part petit a , de l'autre, $S(A)$. Ainsi les deux sexes ont-ils rapport au phallus, le sens est sexuel, phallique, l'analyse va en passer par le sens sexuel pour pointer d'un côté vers petit a , de l'autre vers $S(A)$, vers ses limites. Mais seul le langage peut pointer vers ces limites, ainsi l'analyse reste-t-elle intimement et essentiellement expérience de parole.

Après un commentaire des lignes supérieures du tableau et de la position masculine (comme nous l'avons vu antérieurement), Lacan interroge enfin la position féminine.

La position féminine, entre Φ et $S(A)$

En ce qui concerne le rapport à Φ , Lacan évoque « l'autre satisfaction » qu'est la satisfaction de la parole. Dans le chapitre précédent, il introduit la notion d'autre satisfaction, en opposition à celle des besoins. La notion d'autre satisfaction n'a donc rien à voir avec la jouissance féminine, mais plutôt avec la jouissance phallique, c'est la jouissance de la parole :

« *Tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans une autre satisfaction – soulignez ces trois mots – à quoi ils peuvent faire défaut.*

Cette première phrase que, en me réveillant ce matin, j'ai mise sur le papier pour que vous l'écriviez – cette première phrase emporte l'opposition d'une autre satisfaction et des besoins – si tant est que ce terme dont le recours est commun puisse si aisément se saisir, puisqu'après tout il ne se saisit qu'à faire défaut à cette autre satisfaction.

L'autre satisfaction, vous devez l'entendre, c'est ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient – et pour autant que quelque chose s'y dit et ne s'y dit pas, s'il est vrai qu'il est structuré comme un langage.

Je reprends là ce à quoi depuis un moment je me réfère, c'est à savoir la jouissance dont dépend

40 Zaloszyk A., *Freud et l'énigme de la jouissance*, Nice, Éditions du losange, 2009, p. 91.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*, p. 77.

43 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 71.

44 *Ibid.*, p. 74.

cette autre satisfaction, celle qui se supporte du langage »⁴⁵.

Il y a donc une autre satisfaction que celle des besoins et qui est liée au langage.

Dans le chapitre VI, il revient sur cette question : « Une autre satisfaction, c'est celle qui répond à la jouissance qu'il fallait juste, juste pour que ça se passe entre ce que j'abrègerai de les appeler l'homme et la femme. C'est-à-dire celle qui répond à la jouissance phallique.

Notez ici la modification qu'introduit ce mot – *juste*. Ce *juste*, ce *justement* est un tout *juste*, un *tout juste réussi*, ce qui donne l'envers du raté – ça réussit tout juste. Nous voyons déjà là justifié ce qu'Aristote apporte de la notion de la justice comme le juste milieu »⁴⁶.

Il dit donc que l'autre satisfaction, c'est celle qui répond à la jouissance phallique, indiquant au passage que ça réussit tout juste entre l'homme et la femme, et que ce tout juste est contingent au phallus. Et il évoque également le fait que la question féminine nous emmène du tout, de l'universel d'Aristote vers le pas-tout.

Il précise par ailleurs que Φ est « le signifiant qui n'a pas de signifié, et qui quant au sens, en symbolise l'échec ». C'est donc le phallus qui pointe vers l'échec du sens.

Précisant que « Freud avance qu'il n'y a de libido que masculine »⁴⁷, Lacan en déduit qu'un champ est ignoré, celui de la femme, dont il rappelle qu'il n'y a pas *Lā* femme, « Ce *Lā* a rapport, [...] avec le signifiant de A en tant que barré »⁴⁸. Autrement dit, la libido est corélée au phallus, au signifiant. L'« ignorance » du champ de la femme tient à ses affinités avec A, c'est-à-dire au manque d'un signifiant dans l'Autre pour dire la femme. Il indique ensuite que « la femme est ce qui a rapport à cet Autre » :

« La femme a rapport au signifiant de cet Autre, en tant que, comme Autre, il ne peut rester que toujours Autre. Je ne puis ici que supposer que vous évoquerez mon énoncé qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. L'Autre, ce lieu où vient s'inscrire tout ce qui peut s'articuler du signifiant, est, dans son fondement, radicalement l'Autre. C'est pour cela que ce signifiant, avec cette parenthèse ouverte, marque l'Autre comme barré – $S(\text{A})$ »⁴⁹.

Il n'y a pas d'Autre de l'Autre, pas de signifiant de l'Autre, l'Autre est toujours radicalement Autre, ce que marque encore $S(\text{A})$. A est encore situé en rapport à l'Autre sexe, au manque d'un signifiant pour dire la femme. Il poursuit : « Rien ne peut se dire de la femme. La femme a rapport à $S(\text{A})$ et c'est en cela déjà qu'elle se dédouble, qu'elle n'est pas toute, puisque, d'autre part, elle peut avoir rapport avec Φ . »⁵⁰

Il reprend, et c'est un point complexe, que Φ est « le signifiant qui n'a pas de signifié, celui qui se supporte chez l'homme de la jouissance phallique » que Lacan qualifie de « jouissance de l'idiot »⁵¹, évoquant la masturbation. D'une part donc, la jouissance de l'organe côté homme (comme il le précise à l'orée du Séminaire), mais côté femme, un rapport au phallus comme signifiant sans signifié.

Il indique alors qu'il va devoir parler d'amour, et que cela s'avère peu compatible en apparence avec l'idée de la scientificité de la psychanalyse, marquant encore l'écart dans son dernier enseignement

45 *Ibid.*, p. 49.

46 *Ibid.*, p. 61.

47 *Ibid.*, p. 75.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

avec la prétention à toute scientificité de la psychanalyse⁵². Dans le même temps, il rappelle que la psychanalyse est le produit du discours de la science qui subvertit celui de la philosophie et met en question l'ontologie⁵³. La psychanalyse est donc le produit de la science, mais elle traite de ce qui excède son discours. Ainsi retrouve-t-elle, pour partie, les voies de la métaphysique de Dieu, mais une métaphysique renouvelée : « c'est en tant que sa jouissance est radicalement Autre que la femme a davantage rapport à Dieu », précise-t-il, c'est-à-dire qu'il marque la rupture avec toute ontologie.

La fin de son enseignement, implique de dissocier *a* de *A* : « le Symbolique est le support de ce qui a été fait Dieu » note-t-il, tandis que, « l'imaginaire se supporte du reflet du semblable au semblable » et pourtant « *a* a pu prêter confusion avec *S(A)*, [...] et cela, par le biais de la fonction de l'être »⁵⁴, c'est-à-dire que *a* est situé de nouveau comme issu de l'autre spéculaire, soit du côté de l'être, du semblant d'être, comme il le précise plus tard. C'est le moment où *a* devient un semblant⁵⁵, mais aussi où s'avère son lien persistant à l'être, à l'ontologie.

Ce que va dégager Lacan de l'ontologie, c'est l'inexistence du rapport sexuel. Le *Ya d' l'Un*, c'est-à-dire pas de deux. En rupture avec la logique de l'être, avec l'ontologie, Lacan mettra alors plutôt l'accent sur *S(A)*, sur l'ex-sistence, puis sur le réel « sans loi », le *sinthome*, avec le tout dernier enseignement.

En quoi parler d'amour concerne-t-il la psychanalyse ? reprend-il alors. « On ne fait que ça dans le discours analytique », mais au regard du discours scientifique, il indique que cela peut passer pour une perte de temps. Il ajoute toutefois : « ce que le discours analytique apporte – et c'est peut-être ça, après tout, la raison de son émergence en un certain point du discours scientifique – c'est que parler d'amour est une jouissance »⁵⁶.

En un certain point du discours scientifique émerge le discours analytique, mais ce dernier va plus loin et pointant la dimension de la jouissance, jouissance attachée à la parole même, au langage. Il ajoute qu'avec *S(A)*, qui désigne la jouissance de la femme, Dieu n'a pas fait son exit⁵⁷. C'est-à-dire que la science (au moins celle du XIX^e siècle) impliquait le déclin de la métaphysique et visait la réduction de la causalité divine à la cause rationnelle. La psychanalyse est le produit du discours de la science, mais elle enseigne sur la fonction de la jouissance exclue du discours de la science et rappelle donc que Dieu n'a pas fait son exit⁵⁸. C'est pourquoi saisir la question de la position féminine, nécessite d'en passer par la question de l'amour. « La seule chose qu'on peut faire d'un peu sérieux, la lettre d'amour », affirme-t-il ou encore l'existence de l'âme est « un effet de l'amour »⁵⁹. « Tant en effet que l'âme âme l'âme, il n'y a pas de sexe dans l'affaire. Le sexe n'y compte pas. L'élaboration dont elle résulte est *hommosexuelle* »⁶⁰, avec deux « m ». C'est que l'âme est une production signifiante, ce qui se joue au niveau de l'amour, de la jouissance phallique, là où la femme est prise dans la fonction phallique, d'où la référence à l'« hommosexuelle » avec deux « m ». Côté femme, la jouissance se divise donc entre la jouissance supplémentaire, jouissance du manque d'un signifiant dans l'Autre, de l'autre, la jouissance phallique, corrélée à la parole d'amour, qui

52 *Ibid.*, p. 76.

53 *Ibid.*, p. 76-77.

54 *Ibid.*, p. 77.

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*, p. 78.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*

concerne donc la manière spécifique dont la femme est prise dans la fonction phallique.

Les femmes aiment l'âme, indique Lacan, « il se trouve que les femmes aussi sont *âmoreuses*, c'est-à-dire qu'elles *âment* l'âme »⁶¹. L'âme qu'elles aiment dans leur partenaire ne peut que conduire à les faire homme, dit Lacan. Elles « se mêment dans l'Autre »⁶², elles cherchent dans le partenaire un supplément d'âme, « une âme à l'occasion aimable quand quelque chose veut bien l'aimer »⁶³, qui leur est donné par la parole d'amour, soit par un usage du phallus propre à leur conférer un supplément d'être, là où manque précisément un signifiant pour dire *La* femme. Là où en général, on la diffâme (dit-femme). Telle est la manière dont la femme résout la question du manque d'un signifiant pour dire la femme. D'un côté, la jouissance supplémentaire qui est liée à ce manque même, mais de l'autre, la recherche de quelque chose qui la nommerait. Et ce qui la nomme, c'est le phallus, attrapé à travers la parole d'amour. D'où le jeu de mot de Lacan sur diffamer : la dire femme, c'est en général la diffamer, pointer le manque. Alors elle va chercher un petit supplément d'âme, du côté de la parole d'amour.

Il avance également que l'âmorabilité de la conduite sexuelle, le trait de perversion des névroses, c'est de s'orienter sur *a* (où la névrose apparaît comme rêve de perversion), situant la sexualité entre âme et âmorabilité, entre Φ et *a*. L'âme résulte enfin de la supposition que dans l'Autre, ça sait : du sens (phallique), du langage. L'âme est aussi ce qui supporte le corps :

« L'imputation d'une âme à l'animal fait du savoir l'acte par excellence de rien d'autre que le corps – vous voyez qu'Aristote n'était pas si à côté de la plaque – à ceci près que le corps est fait pour une activité, [...] une *ενεργεια*, et que quelque part l'entéléchie de ce corps se supporte de cette substance qu'il appelle l'âme. »⁶⁴

Le corps se supporte de l'identification phallique, contigente au trait unaire, à la mise en place du S_1 : « Qui ne voit que l'âme, ce n'est rien d'autre que son identité supposée, à ce corps »⁶⁵, indique Lacan. Il conclut : « La femme ne peut aimer en l'homme, ai-je dit, que la façon dont il fait face au savoir dont il âme »⁶⁶, soit à un certain savoir-faire avec le phallus, avec le signifiant marqué par le manque, avec la parole.

Lacan précise en effet que l'amour s'adresse au semblant (entre S et R), au semblant d'être supposé à *a* soit à *i(a)* comme trace de cet être : l'habillage de l'image de soi vient envelopper l'objet cause du désir. C'est ainsi que l'amour, la parole d'amour qui s'adresse à ce semblant d'être, peut conférer aux femmes ce supplément qu'elles y recherchent.

L'âme est liée au savoir ; la jouissance féminine à A, aux limites du savoir. Lacan oppose le savoir dont il âme et le savoir dont il est. Donc il situe le savoir, l'âme d'un côté, ainsi que le phallus, petit *a*, l'être, et de l'autre côté le savoir dont il est, l'Autre, l'existence, $S(A)$, la jouissance féminine.

Du côté de l'être, il y a une jouissance du signifiant sans signifié d'une part, et du côté de l'existence, du côté femme, une jouissance de ce manque même. Lacan indique que sa jouissance « il n'est pas possible de dire si la femme peut en dire quelque chose – si elle peut en dire ce qu'elle en sait », elle objecte au savoir⁶⁷, elle est corrélée au défaut de savoir dans l'Autre, à savoir $S(A)$.

« Côté femme », la jouissance supplémentaire est « une jouissance à *elle*, qui n'existe pas et ne

61 *Ibid.*, p. 79.

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*, p. 81.

64 *Ibid.*, p. 81

65 *Ibid.*, p. 100.

66 *Ibid.*, p. 81-82.

67 *Ibid.*, p. 82.

signifie rien »⁶⁸, soit une jouissance qui n'est pas dans la dépendance du phallus. Si elle n'existe pas et ne signifie rien, c'est dans la mesure où précisément il n'existe pas le signifiant de La femme, que cette jouissance proprement féminine est relative donc à un défaut d'existence, d'être et de sens, elle jouit du manque d'un signifiant pour dire son être, du manque dans l'Autre.

Il termine avec la question du défaut de savoir de Dieu. Il énonce que Dieu ne connaît pas la haine, alors il ne connaît pas l'amour. C'est à dire que ce qui manque à Dieu, c'est précisément le phallus. Dieu situé en A, du côté de la jouissance féminine, au-delà du phallus, du signifiant, du savoir, du sens. Il conclut le chapitre VII par cette phrase : « plus l'homme peut prêter à la femme à confusion avec Dieu, c'est-à-dire ce dont elle jouit, moins il hait, moins il est [...] et, puisqu'après tout il n'y a pas d'amour sans haine, moins il aime »⁶⁹.

Cette belle phrase ramasse la complexité du propos de ces chapitres et du Séminaire. « plus l'homme prête à la femme à confusion avec Dieu, c'est-à-dire ce dont elle jouit », indique que plus l'homme idéalise la femme, qu'elle est Autre pour lui, mais donc A, plus il prête à la femme confusion avec ce dont elle jouit, soit $S(A)$. Alors « moins il hait », puisque la haine concerne l'être, pas le manque dans l'Autre, « moins il est », la jouissance féminine au-delà du phallus annule l'être en quelque sorte, elle n'est pas de ce registre – « et puisqu'après tout il n'y a pas d'amour sans haine, moins il aime »⁷⁰. L'amour part de la faille dans l'Autre, précise-t-il encore dans ce Séminaire et s'adresse à a , au semblant d'être qu'est a .

68 *Ibid.*, p. 69.

69 *Ibid.*, p. 82.

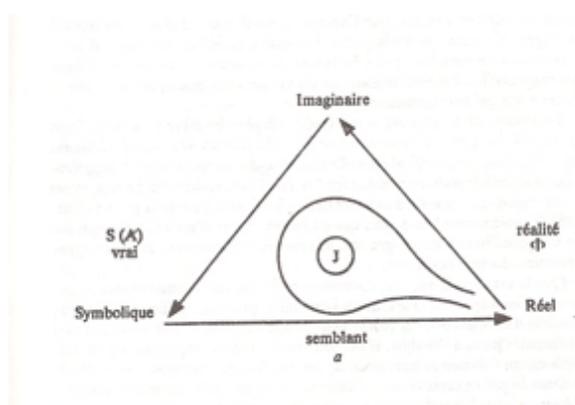
70 *Ibid.*

Chapitre VIII, commentaire

Anne-Marie Le Mercier

Ce chapitre du Séminaire xx, intitulé « Le savoir et la vérité », débute par un graphique¹. Lacan parle de graphisation pour éviter le terme de graphe emprunté aux mathématiques, ce qui indique qu'il s'écarte de l'écriture mathématique comme il le précise à la fin du chapitre ix : « Le truc analytique ne sera pas mathématique. C'est bien pour ça que le discours analytique se distingue du discours scientifique »². Effectivement, au fil de ce chapitre, il a recours à la logique. Son élaboration indique en quoi le réel de la psychanalyse et celui de la science ne sont pas les mêmes, au sens où la psychanalyse ne prétend pas réunir réel et sens.

Pour lire ce chapitre je m'aiderai du cours de Jacques-Alain Miller, intitulé « De la nature des semblants »³, et de son dernier cours « L'Être et l'Un »⁴.



Le schéma de Lacan implique une circulation orientée, vectorisée, entre les trois registres, Symbolique, Réel, Imaginaire. Ainsi, entre le symbolique et le réel, il y a deux termes, deux voies possibles – ce repérage peut être précieux au plan clinique : l'imaginaire (sur le vecteur $R \rightarrow I \rightarrow S$) d'une part, et d'autre part le terme de semblant qui apparaît sur ce schéma, sur le vecteur $S \rightarrow R$, entre le symbolique et le réel. Il surplombe l'objet a , ce qui nous indique que dans ce chapitre, l'objet a change de statut. Là où l'on avait pu croire qu'il était, au moins pour une part, réel, il prend un statut de semblant, en tant qu'il est produit par le symbolique. Entre l'Imaginaire et le Symbolique, on trouve le vrai, que surplombe $S(\bar{A})$. Ceci montre que le vrai est issu du symbolique et qu'il s'agit d'un signifiant, le signifiant de l'Autre barré, le signifiant du manque dans l'Autre. De façon homologue, entre Réel et Imaginaire, Lacan inscrit la réalité qui surplombe le phallus Φ , ce qui indique que la réalité est appréhendée à partir du phallus, et qu'elle ne se confond pas avec le

1 Lacan J., *Le Séminaire*, livre xx, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 83.

2 *Ibid.*, p. 105.

3 Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. De la nature des semblants », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université de Paris VIII, 1991-1992, inédit.

4 Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université de Paris VIII, 2010-2011, à paraître.

réel. À un autre moment de son enseignement, Lacan a pu dire que la réalité du sujet est aliénée par le fantasme (entre symbolique et imaginaire).

Ce schéma n'indique pas de hiérarchie entre R, S, et I. Non seulement nous ne sommes plus dans la période de la prééminence du symbolique, ni dans la particularisation du réel, mais nous sommes dans l'époque de l'équivalence entre les trois registres et dans les préliminaires du nouage.

À l'intérieur du schéma, le Réel est en lien avec une vacuole centrée par le J de la jouissance. Ceci indique que le réel relève de la jouissance, qui elle, ne serait ni réalité, ni semblant, ni vrai. Le graphique qui ouvre ce chapitre va orienter toute l'élaboration de Lacan concernant le savoir, la vérité et le semblant.

L'hainamoration

Après avoir parlé de l'amour et de la haine dans le précédent chapitre, Lacan introduit ici l'*hainamoration*, néologisme fabriqué à partir de la haine et de l'amour, et plus encore, à partir de l'énamoration, phénomène amoureux qui centre le transfert, ce qui permet à Lacan de dire que la psychanalyse situe la zone de son expérience dans l'hainamoration. Pas d'amour sans haine, ce qui n'équivaut pas à l'ambivalence, terme bâtard dit Lacan, qui justement ne donne pas de relief à ce qui de la haine – en tant qu'elle vise l'être – est tuant. Et Lacan revient sur ce qui terminait sa leçon précédente : « Freud s'arme du dit d'Empédocle que Dieu doit être le plus ignorant de tous les êtres, de ne point connaître la haine »⁵. Freud lisait Empédocle qui lui a servi dans son élaboration sur la pulsion de mort et Lacan, dans « L'étourdit », dit que ce n'est pas la meilleure des références⁶. Empédocle n'est pas seulement celui dont on dit qu'il est mort en se précipitant dans l'Etna. Ce fut, au v^e siècle avant J.-C. un philosophe, un médecin, un ingénieur et un poète qui cherchait à comprendre le changement, l'évolution. Son poème « De la nature » traduit sa thèse : à l'origine, le monde est issu d'une sphère où tout est mélangé et indéterminé. Eau, air, terre et feu forment une sphère de toute jouissance et de tout amour, dont aucune connaissance ne peut émaner. Empédocle suppose ce temps dominé par un dieu tout amour. On pourrait l'écrire S(A) au sens où c'est très proche du dieu d'Aristote, immobile et moteur de tout mouvement, dont parlait Lacan dans la leçon précédente : « C'est à la place, opaque, de la jouissance de l'Autre, de cet Autre en tant que pourrait l'être, si elle existait, la femme, qu'est situé cet Être suprême, mythique manifestement chez Aristote, cette sphère immobile d'où procèdent tous les mouvements, quels qu'ils soient, changements, générations, mouvements, translations, augmentations, etc. »⁷ Ce qui donne naissance au monde chez Empédocle est un mouvement de dissociation, de division dans la haine⁸ : des êtres qui ne sont pas encore des hommes se séparent de l'ensemble, se mettent en quête de leur être, se répartissent en sexes. La haine qui sépare est un principe lié au mouvement du cosmos et n'a, chez lui, aucune connotation de faute ou de péché, elle fait que les éléments de la sphère originare ne communiquent plus entre eux. Au fur et à mesure que s'épuise la haine, un autre cycle commence, l'amour la combat et en triomphe. Mais, puisqu'il y a eu apparition de nouvelles formes, de nouveaux êtres et de connaissances, cet amour ne pourra jamais retrouver la sphère première. On a ici un mythe qui traduit la fonction séparatrice du signifiant entamant la jouissance, et la haine comme principe de séparation permettant l'accès à un savoir restant cependant radicalement séparé de la jouissance première.

5 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore, op. cit.*, p. 84.

6 Lacan J., « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 480.

7 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore, op. cit.*, p. 77.

8 Paturet J.-B., « PHILIA et NEIKOS : Freud et Lacan », *Quarto*, n° 64, p. 56-59.

Le savoir sur la vérité

Lacan relève ici le lien entre l'amour et le savoir. Savoir que dans l'amour il y a la haine incluse, c'est la condition humaine et donc si Dieu ne connaît pas la haine, il en sait moins que les mortels, dit-il, à la fin du chapitre VII. Lacan entend rénover la fonction du savoir en remettant la haine à sa place. On y trouve une allusion dans le chapitre VI où il indique, à propos du livre de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, combien le transfert négatif permet de bien le lire, dans un souci de savoir. J.-A. Miller a travaillé ce point dans son séminaire sur le transfert négatif⁹ où deux versants de la haine sont traités : la haine comme désupposition de savoir et la haine qui vise l'être. Le lien entre la haine et le savoir apparaît¹⁰ lorsque J.-A. Miller note que le transfert négatif en tant qu'il implique la désupposition de savoir permet de bien lire, ce qui lui donne un caractère fécond.

Pour mettre la haine à sa place dans le savoir, Lacan revient sur la phrase par laquelle il a terminé la dernière leçon – « plus l'homme peut prêter à la femme à confusion avec Dieu »¹¹ – en la reformulant autrement : « *plus l'homme prête à la femme de le confondre avec Dieu* »¹² : donc, plus l'homme suppose que la femme le met, lui, en place de $S(\mathbb{A})$, de l'inconsistance du vrai, de l'inexistence de l'Autre de l'Autre ;

C'est-à-dire ce dont elle jouit : la jouissance supplémentaire côté féminin est au-delà du phallus alors que l'homme lui, est limité par la fonction phallique, il est du côté du tout et non du côté du pas-tout ;

Moins il hait : ça l'écarterait de la haine qui vise l'être, qui a rapport au phallus et à a , donc de la haine par laquelle il viserait l'être, a chez le partenaire féminin ;

Et du même coup *moins il est* : s'il se prête à croire qu'il est en position de $S(\mathbb{A})$ cela l'écarte de a , qui tient à l'être, qui est du ressort de l'ontologie, au sens où la jouissance féminine pour une part s'adresse à l'inexistence de l'Autre, au sans substance (alors que l'objet a lui, a une substance épisodique) ;

C'est-à-dire que dans cette affaire *moins il aime* : au sens où l'amour, celui dont on peut savoir quelque chose, est corrélé à l'objet qui vient, comme semblant, en place de réel... Le désir, corrélé à cet objet est défense contre la jouissance, y compris la jouissance sans limite de la femme. Et donc si l'homme se laisse aller à croire qu'il peut être identifié au $S(\mathbb{A})$, il y perd l'amour comme témoin et effet de son propre rapport à la castration.

De cette phrase, Lacan déduit son orientation pour la leçon du jour : distinguer le vrai et le réel. Le vrai vise le réel, ce qui veut dire qu'ils ne se recouvrent pas au sens où on ne peut pas dire toute la vérité en raison de ce qui ne peut pas s'écrire du rapport homme – femme. Si le vrai atteignait le réel il y aurait l'Autre de l'Autre, or c'est impossible. Dès lors, dans l'analyse on ne peut que constituer un savoir sur la vérité. Et Lacan précise que dans le mathème du discours de l'analyste¹³, le savoir est en place de vérité. Le S_1 qui est produit dans ce discours est le signifiant permettant au sujet barré, en *manque-à-être* donc, « de résoudre son rapport à la vérité »¹⁴, dit-il. Autrement dit, ce S_1 est dans le signifiant, la limite que l'analysant peut atteindre, quand la chaîne signifiante se trouve, de structure, suspendue.

La vérité a affaire avec la jouissance et c'est en cela qu'une part ne peut se dire. De l'analyse on

9 Miller J.-A., *Le transfert négatif*, Navarin, Diffusion Seuil, 2005.

10 *Ibid.*, p. 108.

11 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 82.

12 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 84.

13 Lacan J., « Radiophonie », *Autres écrits*, op. cit., p. 447.

14 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 84.

n'obtient qu'un signifiant, du savoir donc, qui tient lieu de vérité. Ici Lacan revient sur l'impératif kantien qui impose au sujet de dire toute la vérité, quoiqu'il en coûte, même si l'autre doit en mourir. L'erreur kantienne tient à une méprise quant à l'injonction de dire toute la vérité. C'est impossible, dit Lacan dans les *Écrits*¹⁵. Kant veut absolument méconnaître la jouissance, et l'impératif moral se révèle chez lui dans « Tu es qui s'évoque du fonds tuant de tout impératif. »¹⁶

Lacan ajoute que si l'on ne peut dire toute la vérité, c'est parce que « la jouissance est une limite »¹⁷. Ceci est lié au fait que la jouissance ne peut s'aborder qu'à partir de l'appareillage du langage, donc à partir du semblant. Le semblant phallique d'une part, l'objet *a* d'autre part. Et même le *a*, dit-il, est semblant d'être. Lacan fait ici retour sur son élaboration concernant *a* : « Ne devons-nous pas retrouver ici cette trace, qu'en tant que tel il répond à quelque imaginaire ? »¹⁸ L'imaginaire, dit-il, « ce n'est que de l'habillement de l'image de soi qui vient envelopper la cause du désir ». Il faut différencier, dans le parcours de Lacan, *a* dans l'image et *a* cause du désir en tant que semblant de jouissance qui tient au corps vivant. Après le stade du miroir (1949), Lacan pose que *a* ne peut pas être qu'imaginaire, car la relation imaginaire en tant qu'elle est effet du langage est également prise dans le symbolique ; alors que *i(a)* c'est de l'imaginaire où l'idéal enveloppe l'objet qui n'est pas encore l'objet cause. Et Lacan se démarque là de la psychanalyse de la relation d'objet qui laisse une part trop importante à l'imaginaire insistant sur *l'affinité du a à son enveloppe*. D'où *le point de suspicion* introduit selon lui par la psychanalyse. C'est ce dont traite sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » écrite en 1960¹⁹. J.-A. Miller commente ce point sensible : « l'objet est une partie du corps. Mais comment rendre compte [...] de la place de ces parties du corps dans la dimension du désir, et précisément quand ce désir est lié à une négativité ? La seule façon d'articuler l'imaginaire et le symbolique, un symbolique qui le domine, c'est nécessairement de montrer que l'objet est centré par un vide »²⁰. Dans la suite de l'élaboration de Lacan, *a* devenant objet cause du désir est connecté à la jouissance pulsionnelle, et il lui donne avec la logique du fantasme (1966-67), un statut de réel. Ici, dans le Séminaire xx, en 1973 il indique que le petit *a ne se soutient pas dans l'abord du réel*²¹, ce n'est comme le dit J.-A. Miller, qu'un semblant d'être qui se fait prendre pour un être.

Lacan insiste sur le fait que le réel ne s'aborde que d'une impasse de la formalisation, c'est-à-dire que c'est une déduction logique à partir de ce qui ne peut pas s'écrire, d'où son recours à l'écriture mathématique. Le réel ne s'observe pas, il se déduit d'une écriture formalisée. Dans l'écriture, quelque chose du réel, mais pas tout du réel, tente de passer au symbolique. « C'est en cela que je ne crois pas vain d'en être venu à l'écriture du *a*, du *S*, du signifiant, du *A* et du *Φ*. Leur écriture même constitue un support qui va au-delà de la parole, sans sortir des effets mêmes du langage »²². Avec la formalisation en mathèmes, Lacan veut s'écarter de tout risque imaginaire et se tenir au plus près du réel de la structure. Mais on verra que la formalisation mathématique bute aussi sur une impasse, ce qui l'amènera à s'orienter vers la topologie des nœuds.

Contingence de la fonction phallique

Donc Lacan travaille à partir des catégories logiques, les catégories modales de ce qui s'écrit et de

15 Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, p. 781-82.

16 *Ibid.*, p. 771.

17 Lacan J., *Le Séminaire*, livre xx, *Encore*, op. cit., p. 85.

18 *Ibid.*

19 Lacan J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, p. 647-684.

20 Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. De la nature des semblants », op. cit., leçon du 5 février 1992.

21 Lacan J., *Le Séminaire*, livre xx, *Encore*, op. cit., p. 87.

22 Lacan J., *Le Séminaire*, livre xx, *Encore*, op. cit., p. 86.

ce qui ne s'écrit pas.

D'abord la contingence parce que, dit-il, « l'analyse présume du désir qu'il s'inscrit d'une contingence corporelle »²³. La contingence est ce qui, à la faveur d'une rencontre cesse de ne pas s'écrire. La contingence corporelle est celle de la rencontre de la première marque signifiante avec le corps, qui fait trace de jouissance sur le corps. C'est la prise de la jouissance phallique sur le corps. Et Lacan indique que c'est le terme de l'analyse quand un signifiant, jusque là refoulé vient à s'écrire S_1 , *signifiant de la jouissance*, même la plus idiote, dit-il, un S_1 tout seul, le Un dont le sujet jouit tout seul et de façon singulière. Le S_1 ne s'interprète pas, ne véhicule pas de sens, il fonctionne comme une lettre, trace de jouissance, écho du réel dans le symbolique.

Le nécessaire c'est le ne cesse pas de s'écrire, et c'est la référence au phallus, nécessité dans tout ce qui se raconte. Ce n'est que parce que le phallus exerce sa fonction que nous pouvons savoir quelque chose de la jouissance. Mais Lacan apporte une nuance : « C'est bien à cette nécessité que nous mène apparemment l'analyse de la référence au phallus »²⁴. Le cours de J.-A. Miller de 2011 nous indique qu'ensuite pour Lacan, le nécessaire c'est ce qui relève du Un, de l'Existence, car le Un est le seul nécessaire à fonder le discours. Le discours tient à l'être et relève de l'ontologie. Le nécessaire, lui, relève de l'ontique.

L'impossible est ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, soit le rapport sexuel qui est affaire d'écriture et non de corps. Le rapport sexuel qui ne s'écrit pas ne se résorbe pas dans la jouissance des corps, dans la relation sexuelle. Il traite d'entités logiques qui appartiennent à des ensembles – fermé pour l'un ou, ouvert pour l'autre – qui concernent l'existence et l'inexistence, en termes logiques, et non les corps sexués. Là, Lacan a une phrase un peu particulière : « de ce fait l'apparente nécessité de la fonction phallique se découvre n'être que contingente »²⁵. Il fait allusion au fait que les femmes ne sont pas obligées « d'auner au chaussoir de la castration la gaine charmante qu'elles n'élèvent pas au signifiant », comme il le dit dans « L'étourdit ». Et ceci, du fait de l'impossible du rapport sexuel... Les femmes peuvent se passer du rapport à l'autre sexe pour une raison de logique. « Ce n'est que comme contingence que, par la psychanalyse, le phallus, réservé dans les temps antiques aux Mystères, a cessé de ne pas s'écrire »²⁶. La psychanalyse, avec Lacan et le non-rapport sexuel fait du phallus un semblant qui ne relève finalement pas du nécessaire, pas plus que de l'impossible. « La contingence est ce en quoi se résume ce qui soumet le rapport sexuel à n'être, pour l'être parlant, que le régime de la rencontre »²⁷. Autrement dit, il n'est pas automatique que pour chacun il y ait sa chacune, et réciproquement. Le phallus ne relève ni du nécessaire, ni de l'impossible. Au fond, on pourrait dire que la clinique contemporaine en témoigne largement, maintenant que le Nom-du-père n'est plus ce qui régit la plupart des positions subjectives auxquelles nous avons affaire, et pas seulement dans le cas des femmes. Et c'est justement à partir de la sexuation féminine que Lacan a pu déplier cet au-delà de l'Œdipe.

Scission entre $S(\mathbb{A})$ et a

Alors qu'en est-il du vrai ? Lacan indique que le vrai met en garde contre l'imaginaire. Soit ! Mais s'il n'est pas à confondre avec le réel, alors quelle est sa nature ? Lacan répond curieusement : *il a beaucoup à faire avec l'a-natomie*. Le vrai aurait donc affaire avec l'objet a , avec ce qui cause le

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 87.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Lacan J., « L'étourdit », *Autres écrits*, op. cit., p. 465.

²⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 87.

désir et avec la jouissance en tant que jouissance de corps, comme effet de la fonction phallique, effet de la prise du signifiant sur le corps. Au fond, nous n'avons que cela à nous mettre sous la dent pour appréhender quelque chose du vrai, semble dire Lacan. On a vu que c'est ce que rejette radicalement Kant, lorsqu'il veut que le sujet dise toute la vérité. Cependant sur le graphique de Lacan, le vrai c'est ce qui caractérise $S(\mathbb{A})$. Lacan va revenir, mais d'une autre façon, sur ce qu'il a esquissé dans la leçon précédente : « a a pu prêter à confusion avec le $S(\mathbb{A})$, en dessous de quoi il s'inscrit au tableau, et cela, par le biais de la fonction de l'être. C'est ici qu'une scission, un décollement, reste à faire. C'est en ce point que la psychanalyse est autre chose qu'une psychologie. Car la psychologie, c'est cette scission inaccomplie. »²⁸ Il reprend cela page 87 en indiquant que le a pourrait être confondu avec l'être. Ceci est à lire dans le sens où a apparaît sous ce que J.-A. Miller appelle diverses substances épisodiques : regard, voix, fèces, sein... Mais c'est un échec, l'objet a « ne peut se soutenir dans l'abord du réel ».

Le réel ce n'est pas l'objet a qui n'en est que le bouchon. La psychologie opère entre symbolique et imaginaire. Lacan indique qu'il y a une autre dimension, celle du réel dont l'objet n'est que le semblant. Et dans l'analyse, l'analyste doit mettre l'objet a à la place du semblant, pour *pouvoir interroger comme du savoir ce qu'il en est de la vérité*, car la vérité ne s'atteignant pas directement, ni toute, il n'y a que cela à faire. Il ne doit pas se prendre pour cause du désir. « Nous ne sommes même pas semblant. Nous sommes à l'occasion ce qui peut en occuper la place, et y faire régner quoi ? – L'objet a »²⁹. C'est en ce sens que Lacan critique Balint dans *La relation d'objet*. On a ici une allusion à tout ce qui concerne le contre-transfert d'une part et d'autre part, l'analyse de la relation objectale, par exemple celle de Bouvet puis de Marty. Le vrai n'est pas de ce côté. Il est à saisir à partir de la logique d'où se déduit $S(\mathbb{A})$, à ceci près qu'on ne peut pas dire la jouissance dont il s'agit là. Le vrai, là où l'ontologie a voulu mettre Dieu, ne parle pas, c'est *motus*, dit Lacan dans « L'étourdit ». Et il souligne que ces mathèmes ne servent au fond qu'à indiquer ce qui du réel ne peut s'atteindre. La réalité qui concerne Φ s'enracine dans le fantasme, effet de la fonction phallique. $S(\mathbb{A})$, c'est le signifiant de l'impossibilité de dire tout le vrai. Et a n'est que semblant d'être, couverture du *manque-à-être*. Le réel, ce n'est ni Φ , ni a , ni $S(\mathbb{A})$ qui, certes ont un pied dans le réel³⁰ en tant que, comme l'indiquait Sophie Marret, ce sont des limites du langage. Mais en même temps ce sont des semblants du réel. Le réel ne se donne toujours que comme *encorné*, laissant à désirer *Encore*, en – corps comme l'indique J.-A. Miller... C'est ce qui fait la différence entre l'Un de la jouissance, qui lui, est réel, relève de l'existence et tout ce qui, à titre d'imaginaire ou de symbolique, relève de l'être. C'est ce chantier que Lacan ouvre avec le Séminaire XX, qu'il mettra plus avant au travail avec le *sinthome* et *lalangue*.

Jouir du savoir

« L'analyse est venue nous annoncer qu'il y a du savoir qui ne se sait pas, un savoir qui se supporte du signifiant comme tel »³¹. Il s'agit de le lire. Lacan fait ici un lien entre la lecture des rêves comme des anagrammes par Freud et la lecture que fait Saussure des anagrammes dans les langues indo-européennes. « C'est là où Saussure attend Freud »³², dit-il. Saussure avait un rêve secret qui n'apparaît pas dans son cours de linguistique générale, celui de trouver le secret des langues indo-européennes à partir des inscriptions épigraphiques et des textes datant du IV^e au II^e siècle

28 *Ibid.*, p. 77.

29 *Ibid.*, p. 88.

30 On peut se reporter au schéma R.S.I de la page 72, in *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005.

31 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 88.

32 *Ibid.*

avant J.-C. Il a cherché à comprendre le fonctionnement des langues indo-européennes à partir du vers saturnien, soit un vers caractérisé par la répétition, en chaque vers, de tout phonème, indifféremment, voyelle ou consonne, en nombre pair, et jamais en nombre impair. Mais en plus, les phonèmes qui se répètent imitent un mot caché. Donc l'hypothèse de Saussure est fondée sur l'anagramme d'un nom caché dans des phonèmes appariés dont se structure le vers saturnien. Saussure suppose que le poète a l'intention de parler d'un dieu en parlant d'autre chose dans le vers. Mais il pose aussi la question de savoir si l'anagramme apparaît là par hasard... Autrement dit, est-ce l'intention de l'auteur ou celle du lecteur qui cause la mise en évidence de l'anagramme ? Et en élargissant sa recherche à d'autres textes, il va s'apercevoir que l'anagramme « ruisselle » partout dans les langues anciennes. Il en repère dans les textes du XVIII^e siècle... Il commence à douter de son hypothèse sur l'intention du poète dans les anagrammes et il finit par interroger un contemporain (Giovanni Pascoli de l'université de Bologne) qui versifie en latin, en lui indiquant les anagrammes qu'il a repérés dans ses vers. Celui-ci ne lui répond pas. Et Saussure abandonne là sa recherche, car il ne peut entendre que l'anagramme qu'il déchiffre dans les vers saturniens soit le fait du hasard. Michel Arrivé note : « On pourrait se demander à quoi précisément Saussure, dans cette recherche, donne le nom de hasard. Ne faudrait-il pas se tourner du côté de l'inconscient ? »³³ On comprend pourquoi Lacan fait le lien entre la recherche de Saussure sur les anagrammes et l'apport freudien d'un savoir qui ne se sait pas. « L'inconscient est la condition de la linguistique », dit-il, dans « Radiophonie »³⁴. Jean-Claude Milner a commenté ce travail secret de Saussure dans son ouvrage *L'amour de la langue*³⁵. Il explique que l'anagramme est bien objet de la recherche linguistique en ce qu'il montre l'appartenance de l'homophonie à la langue, mais que d'autre part il se situe en excès par rapport à la recherche qui centre la linguistique. « Il dénomme un réel qui excède toute phonologie possible : par là, par l'incontournable de son réel, il met la langue en excès, qu'on la prenne en elle-même ou dans sa représentation calculable : cette fonction d'excès nous l'appelons lalangue »³⁶.

J.-C. Milner décrypte le désir de Saussure comme celui de trouver la vérité de la langue et de la fonder en savoir. Il voulait écrire intégralement les anagrammes. Il a buté sur lalangue. « Le fondamental est que Saussure ait posé en termes de savoir subjectivable le point où lalangue se noue à la langue. Savoir imaginaire sans doute, puisqu'il ne fait guère que colmater le pas infranchissable qui sépare l'une de l'autre »³⁷. Et J.-C. Milner d'indiquer que ceci a porté Saussure aux confins de la folie. Il voulait conjoindre l'Un de lalangue et l'Autre de la langue, alors que lalangue rend impossible de faire de la langue un ensemble fini.

Donc c'est avec l'inconscient comme savoir insu que se renouvelle la question du savoir, dit Lacan. J.-C. Milner, lui, montrera plus loin qu'avec lalangue et le trou dans l'ordonnement du symbolique, la linguistique rencontre sa limite et ce qui vient interroger la pertinence de son savoir. La charité de Freud avec la lecture de l'inconscient c'est de faire valoir le langage comme transcendant la misère humaine, là où on mettait Dieu. Le langage donne la raison de ce qui ne va pas dans le réel, et consentir à cela est plus sage que de courir vainement après la sagesse qui entend exclure la jouissance.

Ainsi le savoir est dans l'Autre comme lieu du signifiant. Il s'apprend au sens où dans l'analyse le

33 Arrivé M., *L'anagramme au sens saussurien*, Revue des linguistes de université Paris Ouest – Nanterre – La Défense, n° 60, p. 17-30. On peut consulter cette référence sur internet. <http://linx.revues.org/671#text>, fiche n° 9, « Intention ou hasard ? La recherche de la preuve ».

34 Lacan J., « Radiophonie », *op. cit.*, p. 406.

35 Milner J.-C., *L'amour de la langue*, Paris, Seuil, 1978, p. 85-98.

36 *Ibid.*, p. 93.

37 *Ibid.*, p. 95.

sujet apprend à lire ce qui dans l'Autre le détermine. Et ceci a un coût de jouissance : « la fondation d'un savoir est que la jouissance de son exercice est la même que celle de son acquisition »³⁸. Le savoir ne tient pas dans l'information, il tient dans la jouissance mise en jeu pour l'acquérir, ce qui, ce faisant, est aussi jouissance de son exercice. Dans l'analyse le savoir se construit en même temps que le sujet jouit du savoir acquis. De ce fait le savoir de l'inconscient, qui se construit dans l'analyse est un savoir singulier qui ne peut se réduire à de l'information ni à une valeur d'échange, car il tient à la jouissance propre du sujet et aux conséquences qu'il tire de son énonciation. « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend », écrit Lacan dans « L'étourdit »³⁹. On ne peut faire commerce du savoir de l'inconscient. « Il n'y a pas d'information qui tienne, sinon de la mesure d'un formé à l'usage »⁴⁰. Lacan a interrogé plusieurs fois la valeur du savoir dont font état ceux qui se précipitent à son séminaire mais sans payer le prix de son enseignement par l'analyse⁴¹.

Le savoir et la lettre

C'est l'analyse qui a renouvelé la question du savoir dit Lacan. Comment ? *Le savoir est dans l'Autre, et ne doit rien à l'être si ce n'est que celui-ci en a véhiculé la lettre*, dit-il⁴². Le savoir en tant que savoir inconscient ne doit rien à l'être : il ne se fonde pas dans l'imaginaire, il ne se fonde pas non plus dans la personne du maître, ni ne relève d'une sagesse à acquérir, car il est troué par la jouissance. Il est à considérer à partir de ce qui se lit, et ce qui se lit est de l'ordre de la logique. Ceci permet d'extraire un bout de vérité au titre de semblant, à partir de la lettre à prendre comme lettre de jouissance, marque première d'un signifiant qui rencontre le corps. En ce sens, la lettre a à voir avec l'objet et avec la marque du trait unaire. La vraie sagesse selon Lacan, c'est celle qui se fie à la lecture des traces et des équivoques de la langue. L'Autre, le symbolique est donc le lieu du savoir, mais pas celui de la vérité. Et c'est à partir de ce savoir extrait dans l'Autre que se déduit que la vérité n'est pas toute. Pas de *dit-mension* de la vérité souligne Lacan, la vérité ne réside pas dans le dit. Dans la résidence du dit, dans l'Autre comme dépôt du signifiant, est mentionné ce qui est à lire, mais là ça ment aussi bien en ce qui concerne la vérité, au sens où nous sommes piégés dans notre lecture par le fantasme, il le dira dans la leçon suivante ! Croire au vrai, c'est ramener la réalité au fantasme et méconnaître que le symbolique est troué par le réel. Freud a véhiculé la lettre du savoir de l'inconscient qu'il nous a appris à lire. « D'où il résulte que l'être puisse tuer là où la lettre reproduit, mais reproduit jamais le même, jamais le même être de savoir »⁴³, dit Lacan. Si l'être peut tuer là où la lettre reproduit, c'est de ce que pulsion de vie et pulsion de mort sont intriquées dans la pratique même du signifiant et du savoir. C'est ainsi qu'on peut lire le poème d'Empédocle. Lacan ne place pas la lettre du côté d'un message à décrypter mais du côté d'un réel, *analogue d'un germe*, dit-il. Le germe, (déjà présent dans l'élaboration de Freud) c'est l'ensemble des cellules reproductrices qui contiennent les caractéristiques héréditaires d'un être vivant. Le germe ce n'est donc pas le corps, c'est ce qui permet la constitution des corps, et qui, dit Lacan, *véhicule vie et mort tout ensemble*... Donc la lettre, c'est la racine de tout discours, c'est la trace première, connotée à la fois de vie et de mort. Une autre façon de dire serait de reprendre ce que Lacan évoque à partir de « Litraterre », la lettre est objet mais aussi bien, elle fait trou. La lettre reproduit au sens où elle permet d'embrancher le discours, mais jamais le même être de savoir, parce que la répétition ne permet jamais de revenir à la marque première, initiatrice du discours. On trouve ici un écho de

38 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 89.

39 Lacan J., « L'étourdit », op. cit., p. 449.

40 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 89.

41 Par exemple dans *Donc vous aurez entendu Lacan*, « Mon enseignement », Paris, Seuil, 2005, p. 138.

42 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 89.

43 *Ibid.*

« Position de l'inconscient » avec le dire que dans la langue se retrouve la trace de cette collusion vie – mort de la reproduction à travers la dénégation et la répétition.

L'apport de Freud et Lacan comme celui de Marx et Lénine, c'est qu'il y a dans l'Autre un savoir qui travaille, sans qu'on le sache forcément, un savoir qui ne peut être équivalent à une valeur d'échange car il est toujours singulier.

Pour les uns et les autres il y a un « ça travaille » dont ils ont, chacun dans leur registre de savoir, déployé la logique. Pour parvenir à lire la logique du travail dans le discours capitaliste et celle du discours de l'inconscient, ils se sont éloignés des passions de l'être telles que l'amour ou la haine. « Ceux qui arrivent à faire de ces sortes de rejets d'être, encore, c'est plutôt ceux qui participent du mépris »⁴⁴. Ici Lacan indique qu'il faut une certaine indifférence aux affects pour faire avancer le savoir. C'est une version de la passion de l'ignorance comme condition du savoir, et Lacan insiste sur le fait que le plus difficile est de concevoir qu'il y a un trou dans le savoir. Selon lui, avoir mis Dieu à la place de ce trou, l'avoir fait objet d'amour et de haine, c'est sauver le père. Et la charité de Freud c'est de remettre les choses à leur place en offrant le savoir inconscient, comme savoir qui ne se sait pas, à la place de Dieu.

« C'est l'Autre qui fait le pas-tout » dit Lacan. Au sens où s'il y a du savoir dans l'Autre, l'Autre pour autant ne le sait pas. « Il est la part du pas-savant-du-tout dans ce pas-tout »⁴⁵. Ce qui s'écrit $S(A)$. Et une façon de le rendre consistant, et même de le faire exister, c'est de loger Dieu là où il n'y a pas La femme, ou encore, c'est de le rendre responsable de ce à quoi aboutit l'analyse : une béance entre l'Un côté homme et l'Autre côté femme. Et tenter d'identifier La femme c'est recouvrir une femme par la mère, ce qui la ramène sur le versant de la jouissance phallique : *Si la libido n'est que masculine*, autrement dit du côté Pour tous, du côté de la fonction phallique, du côté du Un, comme phallus donc. Et, dit Lacan, « la chère femme ce n'est que de là où elle est toute, c'est-à-dire là d'où la voit l'homme, comme phallus donc, rien que de là que la chère femme peut avoir un inconscient » « ça lui sert à n'exister que comme mère »⁴⁶. Ce n'est donc que du côté de la fonction phallique que la femme peut être saisie comme sujet de l'inconscient. Et cela se traduit chez elle par la substitution de l'enfant au phallus comme modalité du désir d'une part – version du *penisneid* freudien, et d'autre part par l'équivalence de l'enfant et de l'objet *a* comme modalité du fantasme⁴⁷. Ici c'est l'inconscient *hommosexuel*, au sens où une femme peut très bien être du côté du phallus. Côté hétérosexuel, il s'agit de l'Autre sexe, et là, Lacan indique que l'inconscient ne fait pas la partie belle à la femme parce qu'elle n'en sait rien, sinon que ça se manifeste d'un sans limite. J.-A. Miller, lors d'un congrès à Lausanne sur la mère et l'enfant⁴⁸, insiste sur le fait que l'enfant met en évidence, voire exacerbe la division chez le sujet féminin, entre mère et femme.

Lacan revient sur la dernière partie de la phrase qui clôt la dernière leçon et introduit celle-ci : *moins il hait, et du même coup moins il est...* Si on se réfère à ce qu'il vient de dire de l'amour et de la haine pour Dieu, – *quand on pouvait le haïr on pouvait croire qu'il nous aimait* – on en déduit que amour et haine donnent substance, un être à Dieu. Si on le hait on le fait être. Ici il ne s'agit pas de la haine qui porte à la connaissance. Il s'agit de la haine qui vise l'être. Lacan revient à Aristote et à saint Thomas d'Aquin qui dans la *Somme* contre les Gentils indique que Dieu confère aux choses toutes les perfections et que la créature reçoit de Dieu de quoi lui ressembler : Dieu créa l'homme

44 Lacan J., *Le Séminaire*, livre xx, *Encore*, op. cit., p. 90.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 Brousse M.-H., *Femme ou mère ?*, *La Cause freudienne*, 1993, n° 24, p. 32-33.

48 Miller J.-A., *L'enfant et l'objet*, colloque de l'École Européenne de psychanalyse, Lausanne, 2 juin 1996. Paru dans *La petite girafe*, Bulletin du Champ freudien, n° 18, décembre 2003.

à son image. Mais la tradition juive, elle n'introduit pas de continuité entre Dieu et sa créature. Dieu est parfait et sa créature radicalement imparfaite. Dieu impose donc à sa créature des devoirs, une loi, une rigueur. Et ce que dit Lacan c'est que les juifs, pour pouvoir continuer à désirer, ont choisi la trahison plutôt que la haine de Dieu : *de le trahir bien mieux que de l'être-haïr*⁴⁹, trahison n'annule pas l'être. Si on considère l'Ancien testament on peut y lire en effet que le lien entre Dieu et son peuple n'est fait que d'allers-retours entre obéissance, trahison, appel et réconciliation. Par exemple, dans le Livre I de Samuel, même quand les juifs veulent un roi, Dieu reste référent. Lacan pose que la haine s'adresse à l'être, que l'être peut provoquer la haine. Il y a dans la haine, plus que la jalousie issue de la jouissance imaginaire, – *jalousissance* dit Lacan – liée à l'avoir que l'on prête à l'autre. Il y a dans la haine quelque chose qui tient à l'être même de l'autre, mais qui ne s'atteint que via le semblant, l'objet. La haine vise l'être en souhaitant viser le réel de l'autre. Mais tout le dernier enseignement de Lacan, à partir de ce chapitre VIII du Séminaire XX indique que l'être ce n'est pas le réel et que même l'objet *ne se soutient pas dans l'abord du réel*. Là encore, il faut lire cette page avec le dernier cours de J.-A. Miller sur l'être et l'Un où il indique que ce qui ressortit au réel, c'est l'existence, ce qui s'écrit du \exists , il existe. C'est une écriture hors sens. Il s'agit du Un, du signifiant premier, préalable à tout discours, noyau nécessaire pour qu'il y ait discours. Tout le reste tient au discours, aux signifiants qui se déposent dans l'Autre, et aussi bien Dieu que *a* sont du domaine de l'être. Et là ce qui s'entend c'est le jouis-sens ou le j'ouis sens.

Complément

La séance suivante du 10 avril 1973, est occupée par deux interventions : l'une de J.-C. Milner sur la position du linguiste, la seconde de François Recanati sur l'Autre et l'Un.

Lacan introduit la séance en annonçant son texte « *L'étourdit*, qui part de la distance qu'il y a du dire au dit. »⁵⁰ Il n'y a du dit – de l'énoncé – que de l'être. Mais l'être, lui, n'est-il que dans le dit ? Lacan laisse la question en suspens.

« [...] ce qui est mon dire, c'est qu'il n'y a de l'inconscient que du dit. Nous ne pouvons traiter de l'inconscient qu'à partir du dit, et du dit de l'analysant »⁵¹. Et Lacan ajoute : « ça c'est un dire ». Dire qu'il n'y a d'inconscient que du dit de l'analysant, ça indique que ce que déroule l'analysant est du registre de l'être, et le dire de Lacan, son acte c'est d'énoncer cela. Le dire est un acte, un acte d'énonciation. Le dit est un énoncé. « On ne peut pas dire n'importe comment, » dit Lacan. L'énonciation se doit de se tenir aussi près que possible de la structure, du point d'où s'énoncent les dits. Et l'analysant doit entrevoir le mouvement qui soutient ses dits, le point d'où il parle, car c'est là que se tient sa singularité de sujet en ce que ça concerne sa position de jouissance. C'est ce que Lacan va amener dans « Télévision » à propos du bien dire : s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure et raser le sens d'aussi près que possible⁵².

Jean-Claude Milner : « La position du linguiste »

L'intervention de J.-C. Milner concerne la différence entre la linguistique du linguiste et la linguisterie de Lacan. J.-C. Milner évoque une crise de la linguistique. Celle-ci tient au fait même que pour avancer il lui faudrait intégrer dans son exploration de la langue une donnée qui rend dissymétriques locuteur et interlocuteur, autrement dit la part du sujet. Mais si la linguistique intègre cette donnée, elle se déconstruit comme science, ou en tout cas elle sape le fondement même

49 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 91.

50 *Ibid.*, p. 92.

51 *Ibid.*

52 Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, op. cit., p. 526.

de ce qui a permis son exploration. Et J.-C. Milner de dire que la linguistique est contemporaine de la psychanalyse mais qu'il se pourrait qu'elle ne soit plus là au moment de le réaliser. J.-C. Milner a développé son propos dans *L'amour de la langue* (1978) dans *Les noms indistincts* (1983) mais aussi dans *L'œuvre claire*, qui traite de l'œuvre de Lacan. Il repère avec Lacan que la langue est trouée d'un pas-tout, moyennant quoi la linguistique comme science du langage se trouve en crise. Je citerai juste une phrase de *L'amour de la langue* qui explicite, à mon sens, ce qu'il indiquait dans son court propos lors du séminaire de Lacan : « La langue n'autorise aucune universalité ; La langue n'existe pas, mais seulement ce "plusieurs" où Mallarmé repérait son manque ; malgré les totalisations emboîtées que permettent les célèbres parties du discours et les strates, pas davantage n'existent La locution, ni Le mot ; c'est le règne des ensembles ouverts et que pourtant l'on compte »⁵³. J.-C. Milner insiste sur le fait que la linguistique ne peut se développer qu'en niant toute jouissance de *lalangue*, alors que « lalangue sait » et que pour durer et être moins ennuyeuse, la linguistique devrait s'en préoccuper, reconnaître qu'il y a un réel en jeu dans ce dont elle traite, de même que la femme ne s'inscrit pas dans le rapport sexuel, dit-il, lalangue ne s'inscrit pas dans la communication.

François Recanati : l'Un pas sans l'Autre, l'Autre sans l'Un

François Recanati pose une question de logique : comment articuler le rapport entre la fonction père, $\exists x \Phi x$ et $S(A)$ écriture de l'impossibilité d'inscrire Φx , du fait de l'inexistence d'une exception ? (Il n'existe pas de x tel que non Φx). L'une et l'autre écritures sont dans l'Autre au titre d'un hors champ par rapport au Φ , mais pas de la même façon. Et la différence logique entre ces deux écritures permet de saisir pourquoi au plan logique il n'y a pas de rapport sexuel qui s'écrit. Le pas-tout semble impliquer l'existence du Un qui fait exception, mais en fait ce n'est pas le cas. Autrement dit, l'hystérie et le pas-tout ne ressortissent pas à la même logique. L'Autre barré n'implique pas l'Un.

Le parcours de F. Recanati aboutit à ceci : la femme n'est pas l'Un mais ceci n'implique pas qu'elle soit l'Autre. Elle n'est ni l'Un ni l'Autre, elle est dans un rapport d'indécidable à l'Autre barré. Il y a de son côté une indétermination, dit-il. L'homme, tout inscrit dans la fonction phallique, se sert de *La* femme en tant que pas-tout pour avoir accès à l'Autre, dit-il, au sens où il croit, à travers la *pas-tout* rejoindre l'Autre, ce qui revient à entretenir un modèle imaginaire de l'Autre de l'Autre. Mais son rêve de rapport entre l'Un et l'Autre bute sur l'absence d'existence côté féminin. Il n'aborde la femme que dans le défilé des objets a et une fois que s'épuise sa quête, il peut éventuellement consentir à ne rencontrer la femme que comme support de l'Autre barré. C'est ce à quoi ne parvient pas Don Juan qui s'expose au retour du Un incarné dans la statue.

F. Recanati prend deux exemples pour aborder cette question de l'articulation entre l'Un et l'Autre malgré l'impossibilité logique en jeu. Il fait d'abord référence à Berkeley pour montrer comment, tout en repérant l'impossibilité du rapport entre l'Autre et l'Un, celui-ci tente dans son étude de la connaissance, de conjointre l'Un et l'Autre, via le rapport de la mystique à Dieu. Berkeley, évêque et philosophe du XVIII^e est connu pour sa thèse de l'immatérialisme : L'erreur des physiciens et des mathématiciens est de penser qu'ils travaillent sur une matière qui existe alors qu'ils nomment ce qui n'est pas, leur langage et leur raisonnement sont sans objet. Pour Berkeley « être c'est être perçu ou percevoir » nous ne percevons donc pas la matière, nous ne percevons que des idées. Ce que nous percevons est perçu à travers un système de signes structurés sur le même mode que le langage, un système de signes sensibles arbitraires. Ceci permet de produire des significations

⁵³ Milner J.-C., *L'amour de la langue*, op. cit., p. 130.

et des descriptions. « Nous ne voyons pas un homme, si par homme on entend ce qui vit, se meut, perçoit et pense comme nous le faisons [...] nous voyons seulement une certaine collection d'idées telles qu'elle nous ont conduit à penser qu'il y a là un principe distinct de la pensée et du mouvement, semblable à nous, qui l'accompagne et qu'elle représente. Et c'est de la même manière que nous voyons Dieu »⁵⁴. Selon Berkeley l'arbitraire du signe est le fait de Dieu, c'est la preuve de l'existence de Dieu. « C'est lui seul qui, soutenant toutes les choses par le Verbe de son pouvoir, maintient le commerce entre les intelligences, qui les rend capables de percevoir mutuellement leur existence »⁵⁵. F. Recanati insiste sur un point de la théorie de Berkeley : le signifiant, soit le domaine de la matière qui est le domaine de Dieu, est radicalement séparé du domaine des significations (perceptions). Dès que le signifiant rencontre le sujet, le sujet est séparé du signifiant, il déploie son existence dans un autre champ, et rentre dans la signification, dans le langage. Une façon d'écrire cela, c'est de dire en suivant l'élaboration d'Armand Zaloszyc⁵⁶, que la jouissance de l'Un, le $\exists x \bar{\Phi}x$ est radicalement séparée de la jouissance des éléments qui relèvent de son effet, c'est-à-dire l'énumération infinie des facettes de l'objet *a*. Dieu est la condition nécessaire du langage en tant que c'est lui le signifiant, et que c'est de lui que vient l'arbitraire du signe. Dieu est donc l'exception nécessaire au langage et au rapport signifiant-signifié dont le sujet n'est pas maître. L'exception tient au fait que le signifiant est radicalement séparé de la signification, il est impossible qu'il se déploie en signification mais il est nécessaire à celle-ci. Le signifié, lui, est nécessairement séparé du signifiant, et il est contingent. Et pourtant Dieu est perçu dans le champ de la signification. Donc il n'y a pas de rapport entre signifiant et signifié au sens où le signifié ne peut se déployer que dans la contingence mais pas sans le signifiant. Par contre, il est impossible que le signifiant se déploie en signification sans se perdre en tant que signifiant. Ce que F. Recanati résume en « pas l'Un sans l'Autre mais l'Autre sans l'Un ». L'arbitraire du signe veut dire que « quelque chose est impossible et pourtant c'est effectif. Cela signifie que la conjonction de l'impossibilité et de la réalité effective, qui est l'espace humain, est une manifestation de la providence, c'est tout à fait providentiel que ces deux trucs divergents se réunissent quand même, et que l'interprétation de ce rapport à son terme inaccessible [...] conduit à Dieu. [...] Mais aussi l'homme ne peut en aucune manière mener à son terme cette interprétation infinie qui serait une transgression de son espace [...] », puisqu'il est lui-même issu de la rencontre contingente entre signifiant et signifié qui sont séparés. « Tout ce qu'il peut faire est d'idéaliser un point de convergence et d'en former ce que Berkeley appelle une idée de Dieu »⁵⁷. Cette « idée de Dieu », c'est le signifiant de l'Éternité soit la renonciation au langage par le langage, une version de l'infini de $S(A)$ en quelque sorte. Le mystique se situe dans cet espace de grâce, dit F. Recanati, où il se voue à l'interprétation infinie entre l'universel et l'existence qui le fonde...

F. Recanati prend ensuite l'exemple de Kierkegaard. Celui-ci avait l'idée qu'il entretenait un rapport personnel et d'exception avec Dieu, rapport hérité du lien particulier de son père à Dieu, rapport fondé sur une faute du père. Kierkegaard, amoureux de Régine Olsen compte l'épouser mais quatre mois avant le mariage, il rompt. Il est la proie d'un choix impossible : s'il se marie, soit il doit révéler à Régine sa relation personnelle à Dieu et dès lors celle-ci ne sera plus personnelle, soit il ne lui dit rien mais dès lors c'est le rapport du couple à Dieu qui sera mis à mal. Régine refuse la séparation, elle l'aime, elle veut l'épouser. Il rompt et il passera sa vie à cultiver un amour de Dieu qui sera tout empreint de son amour pour Régine, façon pour lui de tenter d'unir l'Un et l'Autre. Si l'on suit la

54 Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, Paris, Flammarion, 1991, p. 163.

55 *Ibid.*, p. 162.

56 Zaloszyc A., *La lettre entre être et jouissance*, « Suites et variations », Bureau de Rennes de l'ACF-VLB 2004-2005, p. 36-39.

57 On peut lire l'intervention de François Recanati sur le site internet de Lutecium, en se reportant au texte intégral de la séance du *Séminaire* xx de Lacan, du 10 avril 1973.

réponse de Lacan, l'erreur logique de Kierkegaard c'est de vouloir être l'Un pour rejoindre l'Autre, en se passant de la relation à une femme.

F. Recanati se demande si une femme peut choisir entre être ou ne pas être hystérique (cultivant l'Un), entre savoir et semblant. Il note que l'homme ne peut pas se passer de la relation au pas-tout dans sa relation à l'Autre, mais qu'une femme, elle, peut très bien être seule dans une relation personnelle à Dieu, un rapport privilégié à l'Autre. L'homme passe par la femme qu'il appréhende en tant qu'objet *a*, ce qui peut éventuellement le mener à percevoir l'écart entre leurs positions de jouissance respectives, et à consentir au fait qu'elle n'est pas toute.

Le « Il existe », côté masculin, et le il n'existe pas, côté féminin.

Lacan répond à F. Recanati en distinguant le registre du fini et celui de l'infini. Le *Il existe* côté masculin c'est l'au moins Une existence, c'est le point d'où peut s'énoncer qu'il y a des dits, c'est le dire qui permet que s'écrive la fonction phallique, et qui permet l'ensemble fini du côté de l'ontologie, de l'être, « car le propre du dit c'est l'être », dit Lacan⁵⁸. Ici nous sommes du côté de l'ensemble fini. L'ensemble est analogue à l'ensemble infini dénombrable des nombres entiers naturels. Comme l'explique A. Zaloszc, Φ fait partie de cet ensemble, mais si Φ comme jouissance Une est infini, dès que la castration le fait passer au statut d'élément séparé, il se décline comme *a*, et on passe au registre du fini.

Lacan différencie l'existence de l'exception, de l'ex-sistence du pas-tout, d'une objection à l'universel $\forall x \Phi x$, car, dit-il, côté pas-tout, côté, ex-sistence, nous sommes en logique du côté de l'infini et non pas du fini. Donc, $\exists x$, le « il n'existe pas » côté féminin, d'où se produit le $S(A)$, n'est pas équivalent à $\exists x \overline{\Phi x}$, parce que dans l'infini on ne peut pas poser un « il existe » qui produise une négation. Pour pouvoir produire la négation de ce qui existe, il faut être dans la logique d'un ensemble fini. Lacan, reprenant le terme de F. Recanati, dit que ce qui viendrait ici serait à la rigueur de l'indéterminé mais pas de la négation. Le « pas-tout » de *La femme n'existe pas* n'est pas de même nature que le « dire que non » du il existe un *x* qui dit non à Φx . C'est ce qui ex-siste au sens de pouvoir être écrit que comme n'étant pas. Tout juste peut-on l'écrire. « [...] dès que vous avez affaire à un ensemble infini, vous ne sauriez poser que le pas-tout comporte l'existence de quelque chose qui se produise d'une négation, d'une contradiction. Vous pouvez à la rigueur le poser comme d'une existence indéterminée »⁵⁹. A. Zaloszc qui a très finement travaillé la distinction entre fini et infini, reprend à ce sujet « le non savoir comme forme la plus élaborée du savoir »⁶⁰. Entre fini et infini, il y a une indétermination, dit Lacan. Et il revient sur la position de Régine Olsen pour Kierkegaard, qu'il appréhende entre le $\exists x$ d'une existence qui s'affirme et le « il n'existe pas » de la femme, en tant qu'elle ne se trouve pas. On revient donc au fait que si la femme peut avoir rapport au phallus et à l'exception côté ensemble fini, si elle peut cultiver le rapport au Un de l'exception, ceci ne lève pas l'indétermination de son existence puis qu'elle a aussi rapport à l'infini, d'où un rapport particulier de la femme avec les semblants.

58 Lacan J., *Le Séminaire*, livre xx, *Encore*, op. cit., p. 93.

59 *Ibid.*, p. 94.

60 Zaloszc A., *Freud et l'énigme de la jouissance*, Éditions du Losange, 2009, p. 51. (On trouve dans cet ouvrage la conférence précédemment citée.)

Leçons IX et X du Séminaire *Encore*

Laurent Ottavi

Voilà deux leçons très... contrastées, qui s'intitulent respectivement, « Du baroque » et « Ronds de ficelle ». Elles prennent place dans l'ensemble du Séminaire comme dans une sorte de « contrepoint » – référence du baroque en musique s'il en est. C'est un contrepoint aux leçons précédentes, que je vous propose, pour la forme justement, de regrouper, et ceci trois par trois :

- « De la jouissance » (bêtise, précise après-coup Lacan), jusqu'à – « la fonction de l'écrit » ;
- « L'amour et le signifiant » jusqu'à « Aristote et Freud : l'autre satisfaction » ;
- « *Là* femme » au « Savoir et à la vérité ».

Les retournements pluriels sont déjà là, dans cette série.

Du baroque

Et débute alors la leçon IX sur le baroque : elle vient comme en abîme, dans ces références que j'esquisse, mais aussi avec une structure double : celle du contrepoint – le baroque musical – et en retournements internes – le verbe baroque en littérature – et ceci, dès l'incipit même de la leçon : « Je pense à vous. Ça ne veut pas dire que je vous pense » : le contrepoint entre le « je » et le « pense » s'organise sur ce pivot du « vous », du « toi », lequel se développe aussitôt : « *j'aime à vous* », ce qui ne veut donc pas dire que « je vous aime », ni bien évidemment qu'une telle parole vous atteindrait pleinement...

Alors, dès avant de suivre ces lignes, prenons un axe, un pivot, un point de déplacement « note contre note », un point de glissement thème à thème, celui qui fait que Lacan parle non seulement du baroque, – « Lacan pense au baroque » ou « Lacan parle du baroque », mais plutôt énonce celui-ci – « Lacan baroque » et ceci, sans aucune prétention de saisie totale ou subordination de celui-ci. Un peu comme si le baroque n'est pas à l'image de la pensée de Lacan, peut-on dire. Bien au contraire,

« Je me range – qui me range ? –, est-ce que c'est lui ou est-ce que c'est moi ? finesse de lalangue – je me range plutôt du côté du baroque »¹.

Le point pivot que je vous propose, c'est celui qui ne cesse d'être entre-aperçu dans son retour, ses déclinaisons au fil des pages : c'est un signifiant et ses retournements : c'est le manche, la pensée, le *dit*, *dimanche*, *samedi*, etc., et je vais m'en servir plutôt que de tenter l'expliquer lourdement.

Si c'est le « *je vous pense* », je fais la science, la science humaine de votre existence, cette science non pas moderne, mais telle que définie par et depuis Aristote. Mais Lacan « *pense à vous* », ça veut dire autre chose, qui implique qu'une autre science soit définie, qui est nécessaire pour prendre en compte l'avènement du discours analytique : « par quelles voies peuvent alors frayer cette science nouvelle qui est la nôtre ? »²

Aristote *vs* discours psychanalytique. Et pourquoi Aristote et quel Aristote ? C'est celui de l'*Organon*, dans lequel l'accent est mis sur les modalités de la pensée et de la démonstration, comme condition de la science. La question n'est donc pas celle de la science moderne, avec Descartes et

¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 97.

² *Ibid.*, p. 95.

Newton, mais celle de la catégorie, des modes de classement et de précession entre le genre et l'individu, l'espèce, et la classe et l'individu. Ce sont les « Catégories, Interprétation, premiers et seconds analytiques, Topiques » : toutes ces modalités du verbe qui contraignent celui-ci à se spécifier pour classer le monde : afin, pour ce qui est de nous autres, auxquels il pense, pour *nous penser*.

Alors, pour bien distribuer les choses, Lacan devra nous parler du christianisme, et j'ai envie de dire, le christianisme dans son essence révélée ou accomplie tardivement : c'est celui de la contre-réforme, celui des volutes et des encens chargés, celui du XVI^e et XVII^e : le christianisme baroque, monumental, l'instrument de la papauté. Ce christianisme qui se disait lui, classique, car ce n'est qu'à la fin du XIX^e qu'il va être identifié de baroque, et non par ses contemporains.

Lacan commence par des formules : « *L'inconscient ce n'est pas que l'être pense* » – cela ce serait une formule antérieure, sa formule, lacanienne, c'est « *l'inconscient c'est que l'être en parlant, jouisse et, Lacan en rajoute, ne veuille rien en savoir de plus : ça veut dire, ne rien savoir du tout* ». Du coup, Freud doit être amené à un pas complémentaire, il faut faire un pas de plus : non il n'y a pas de désir de savoir, puisque l'Inconscient en parlant jouit et ne veut rien savoir. Car avec cet inconscient on sait tout ce qu'on doit savoir, et ce savoir est limité à une jouissance insuffisante, celle de la parole. Si c'est vrai, alors certes, on peut saisir qu'il faut aller de l'avant et prononcer une sorte d'exit la science qui pense l'être, en effet. Voyons cela.

La physique d'Aristote c'est la science introductrice, le « livre fondamental de la pensée occidentale », comme le pointait Heidegger, qui débute par l'étude des quatre causes (matérielle, motrice, formelle et finale), leurs modalités, leurs corollaires, leurs incidences. Lacan vise droit au cœur : quelle est la faute de cette physique ? Celle de poser que le pensé – *les quatre causes* – est à l'image de la pensée – *la physique*.

En effet, c'est le déroulement ordonné des formes de la pensée qui catégorise son objet qui est justement pensé, et cela crée un fléau qui mesure l'être pensant en tant qu'il est et sait l'objet pensé. Appliqué à nous autres, cela donne quoi ? Que nous savons les rapports humains ? Mais s'ils sont vivables nous rappelle Lacan, c'est justement qu'on n'y pense pas. En effet, et au-delà il nous amène à remarquer que c'est même sur ce fait que s'est posé le behaviourisme : avec lui, la conduite s'éclaire par sa fin (cause finale) et cela fonderait ainsi les « sciences humaines », fondées en deçà de toute intention calculée du sujet... Mais il faut bien penser cette finalité et la poser ou la supposer à l'œuvre quelque part, aussi, avec le behaviourisme, rien ne sert de s'angoisser : il la situe dans le système nerveux qui devient alors une imputation de la finalité, mais bien imaginaire au fond – et ajoutons que Lacan dévoile les contorsions behaviouristes pour faire tenir tout cela dans le cadre d'un certain aristotélisme, et sans pourtant que cela soit clairement mesuré, il se range sans le savoir dans le champ d'une application aristotélicienne de la causalité en matière de fait humain...

Et l'ennui, mais amusant au fond, alors, c'est que ce système nerveux behaviouriste est construit comme intégrant, nécessairement, et de force pourrait-on dire, tout ce qu'Aristote a pu spécifier de l'âme, Περὶ Ψυχῆς / *Peri psychès*, c'est à dire la forme ou l'essence de l'être en tant que vivant : autrement dit l'âme comme acte premier de l'être organisé. Cette définition de l'âme n'a pas grand-chose à voir avec ce resserrement chrétien que l'on voit se redéployer dans le baroque, elle est beaucoup plus large et servait plutôt à spécifier la qualité même du vivant, animaux, plantes, humains...

Je termine là la page 96, sur ces remarques que Lacan avance doucement : ce behaviourisme ne s'est distingué par aucun bouleversement de l'éthique, des habitudes fondamentales : l'homme n'est qu'un objet, il ne sert qu'une cause et se fonde de sa cause finale, c'est-à-dire de vivre – ou survivre, c'est-à-dire d'atormoyer sur la mort et de dominer son rival... Pourquoi cette remarque ? Ou plutôt comment ne pas relever que Lacan indique en quoi ce behaviourisme, on peut le dire comme ça,

ne vaut pas tripette : il suffit de penser aux premières pages de « Kant avec Sade », dans les *Écrits* : une science nouvelle advient « en rectifiant la position de l'éthique »³. Elle ne vaut rien et le critère de cela, c'est qu'elle maintient intacte l'équivalence pensée et du pensé, de la chose pensée et du *res cogitans* pourrait-on dire : c'est la *Weltanschauung* la plus courante... C'est le classissime de la pensée traditionnelle, c'est-à-dire sa soumission à la logique de la classe, qui ordonne les genres et les espèces depuis Aristote : on arrive au final, par degré successifs, à l'individu.

Le classicisme est la promotion de l'individu spécifié : il en résulte une esthétique tandis que l'éthique s'en ordonne, et ne se dépasse pas. Esthétique d'un côté, esthétique de l'adéquation à sa fin : une chose est belle en ce qu'elle se présente comme adaptée à sa fin ; et éthique de l'autre – le goût ou la satisfaction s'ordonne de la cause finale, et l'indivisible constitue alors le point d'équilibre ou de référence de ce fléau.

Qu'est-ce qui s'en déduit ? Que la pensée est du côté du manche, ou que le manche est le *modus operandi* ; le manche de la pioche qui laboure la terre, et le pensé, ou la chose est de l'autre côté. Voilà un premier déplié du signifiant manche de ces quelques pages : c'est *dit-manche* en l'occurrence, avec sa dimension d'abrutissement à la Queneau.

Pas évident au premier abord souligne Lacan dans ce haut de la page 97, ce « dimanche » abrutissant, qu'Alexandre Kojève, lui aussi, reconnaît comme l'expression même du « savoir absolu », c'est-à-dire la fin des fins, chez Hegel : car à la fin on atteindra tous ensemble ce savoir absolu, et le divin, enfin, c'est ce qu'il assignait à la réalisation de la dialectique de la « Phénoménologie de l'esprit ».

Laissons ce manche comme un signifiant en attente de son déploiement, laissons-le à « dimanche », et nous le retrouverons bientôt décliné : « le manche » – « *dit-manche* » – « la manche »

Lacan se range du côté du baroque, c'est-à-dire non pas du côté « du » manche, mais de « la » manche, et ce n'est plus *res cogitans*, celui qui fonde le *dit-manche*, mais plutôt le « je » non actif, autrement dit le sujet, le sujet-effet du signifiant et non pas l'ordonnateur suprême, posé au nom de la classe aristotélicienne. Cela amène Lacan à parler du christianisme. Et, comme il s'en amuse, on confirme qu'on ne s'y attendait pas en effet !

C'est que le baroque, pointe-t-il, c'est au départ la petite histoire du Christ, c'est-à-dire d'un homme. « Ne vous frappez pas, dit Lacan, c'est lui-même qui s'est désigné comme le Fils de l'Homme ». Les évangiles annoncent moins la *bonne nouvelle*, que *la nouvelle des annonceurs* – (Matthieu, Marc, Luc, Jean) *bons pour la nouvelle*... en effet, et l'on sait que c'est le *diatessaron*, vers 175, qui a fixé la ligne de partage entre les Évangiles et textes apocryphes, et qui a procédé à la lecture comparée des quatre : *synoptique*... car tout cela est écrit de telle sorte qu'il n'y a pas un seul fait, s'amuse Lacan, qui ne puisse être contesté – même si et peut-être justement parce que les trois critères dégagés pour l'établissement mis en série étaient : – témoigner directement, – être écrit par un apôtre, – et être déjà reçu par un nombre large de chrétiens...

... Et pourtant, ainsi toujours contestables, ces textes n'en sont pas moins « ce qui va au cœur de la vérité, la vérité comme telle, jusques et y compris le fait, que moi j'énonce qu'on ne peut la dire qu'à moitié »⁴. C'est une indication, et Lacan use encore de ce ton tellement plaisant : « Cette éblouissante réussite impliquerait que je prenne les textes et que je vous fasse des leçons sur les Évangiles. Vous voyez où ça nous entraînerait... »

Car les Évangiles ne se serrent au plus près qu'à la lumière des catégories du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

3 Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, p. 765. « Que l'œuvre de Sade anticipe Freud, fût-ce au regard du catalogue des perversions, est une sottise, qui se reedit dans les lettres, de quoi la faute, comme toujours, revient aux spécialistes. Par contre nous tenons que le boudoir sadien s'égale à ces lieux dont les écoles de la philosophie antique prirent leur nom : Académie, Lycée, Stoa. Ici comme là, on prépare la science en rectifiant la position de l'éthique. »

4 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit. p. 97.

Et nous retrouvons alors le « dit », ici le « dit-mension » : la vérité, c'est la dit-mension : la mension du dit. Et dans le genre, les Évangiles, on ne peut pas mieux dire, on ne peut mieux dire la vérité. C'est-à-dire mieux repousser la réalité du fantasme. Car avant eux, avec Rome, la jouissance est fort prisée : « Nous ne pouvons plus avoir aucune espèce d'idée à quel point, pour ce qui est de jouir, c'était le pompon »⁵, dit Lacan.

C'est que le christianisme a opéré comme une sorte de reclassement du monde : il a relayé sur un autre mode cette propension romaine à l'appareillement de la jouissance, sa culture, et l'a combinée dans un drôle de monde : dans l'im-monde, plus exactement il l'a ramené à l'abjection considérée comme monde. Du coup la qualité de « *Vraie religion* », ainsi que le christianisme s'appelle lui-même, peut en effet lui être attribuée, et ce n'est pas une prétention excessive, justement au regard du vrai lui-même.

« Dans ce registre du vrai, quand on y rentre, on n'en sort plus. Pour minoriser la vérité comme elle le mérite, il faut être entré dans le discours analytique [...] qui met la vérité à sa place, mais ne l'ébranle pas »⁶. Elle se voit réduite, mais reste indispensable, et rien ne prévaut contre elle, même ainsi contenue, sauf à s'en détourner, comme le font les quelques sagesse anciennes, préalables, encore substantives : le taoïsme qui promeut la voie et non pas la vérité. La voix du Tao n'est point la vérité du verbe.

C'est que la petite histoire, la petite historiologie du Christ est une entreprise qui a été menée, non pas pour sauver les hommes, mais plutôt pour sauver Dieu. Et Lacan développe, sous la forme d'un syllogisme non complexe qui est assez éblouissant, une remarque fondatrice : car de deux choses l'une, puisque Dieu est indissolublement trois (je rappelle pour les impies : la Sainte Trinité : Dieu le père, le fils et le Saint-Esprit), il nous faut penser ou bien préjuger que le trois lui pré-existe : ou bien c'est vrai, et son unité est alors problématique, ou bien c'est faux, ou plutôt n'apparaît qu'après la révolution christique, et alors c'est son être même qui en prend un coup.

Tout se joue entre l'unité et l'être donc : et il est alors fort concevable que le salut même de Dieu soit assez précaire, et livré au bon vouloir des chrétiens. Cette logique du « un », qui fait le fond et la visée de l'œuvre plotinienne est amenée ici sans crier gare par Lacan, dans la tension entre Être et Un. Il ne faut pas boudier notre plaisir : c'est éblouissant de saisie immédiate.

L'amusant, poursuit Lacan, c'est que l'athéisme ne soit évidemment soutenable que par les clercs, et non par les laïcs, qui ne sont jamais que de complets innocents là-dessus et à ce propos, le brillant et caustique Voltaire ; un « type malin, agile, rusé, extraordinairement sautilleur » est bon pour le « vide-poches d'à côté », c'est-à-dire le Panthéon...

Par ailleurs, Freud, qui, s'amuse Lacan, a promu le meurtre du fils – pourquoi le fils se dit-on, c'est bien le père que Freud a situé là ? – le meurtre du fils – et certes pointe Lacan *Freud ne l'a pas dit tout à fait comme ça* –, mais il a marqué que le meurtre est un mode de dénégation qui constitue une forme possible de l'aveu de la vérité. Pour le comprendre, ramenons cette assertion à la formule logique de la dénégation, dans *Résultats, idées, problèmes*⁸. Logique qui tient en la dissociation de l'affirmation thétiq, laquelle reçoit secondairement l'ajout d'une formule négative : « Ce n'est pas ma mère » = « c'est ma mère » (+ formule de la négation : « ne pas » : c'est ma mère que je n'accepte pas, que je nie donc).

Appliquons cette logique à notre formule : « le père est tué », puis, second temps de l'article la dénégation, soustrayons la négation qui n'est jamais que seconde par rapport à l'affirmation thétiq : « C'est ma mère » ; et ici « le père existe » : nous avons la forme affirmative, la *Bejahung*,

⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸ Freud S., « La négation », *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, 1992, p.135.

ici du père : « Il y a le père ».

C'est ainsi que Freud sauve à nouveau le Père, en quoi il imite Jésus-Christ, mais sans y mettre lui *toute la gomme* : il y contribue comme un bon juif pas tout à fait à la page... donc pas à la page du christianisme, c'est-à-dire qu'il reste plutôt au Dieu premier, Yahvé, avec tout son arsenal de passions extrêmes...

Il y a quand même quelque chose que Lacan veut approcher dans cette leçon concernant l'essence du christianisme. « Vous allez aujourd'hui là-dessus en baver »⁹ dit-il.

Bon, on va en baver donc. Alors, allons-y. On va retrouver le *manche* ici :

« L'âme – il faut lire Aristote – c'est évidemment à quoi aboutit la pensée du manche ». Ce qu'élabore cette dernière, ce sont invariablement des pensées sur le corps.

Lacan est précis – et baroque – de révéler le fond de notre pensée, et on en baverais déjà en effet plus que de raison si ce n'avait été là, dans cette formule à la concision admirable, comme une reprise de ce qu'il a avancé plus haut, sur le mode baroque toujours. Car, complément qui redouble l'effet, c'est une pensée « *du manche* », qui implique et procède de l'âme, d'autant plus nécessairement que ce sont des pensées sur le corps. Rappelons-nous alors que l'âme est, chez Aristote, comme l'essence même du vivant, son côté spécifique, partagé avec toute la nature. L'âme signale la vie, corporelle, comme son aura même, son principe, sa qualité d'être, d'être corporéisé donc.

Alors, on ne s'étonne pas que Lacan passe immédiatement à ce constat simple : « le corps, ça devrait vous épater plus » : comment un corps peut-il marcher comme ça, comment peut-il fonctionner, à partir du moment où il doit se suffire à lui-même dans le fonctionnement de son existence même. Si quelque chose se détraque, alors tout se détraque : « supposez que ça ne pleure plus, que ça ne jute plus, la glande lacrymale – vous aurez des emmerdements ». Mais par ailleurs, si on vous marche sur le pied, ça pleurniche : ça vous affecte corporellement, imaginaires ou symboliquement. Quel rapport entre pleurnicher et se barrer, c'est-à-dire parer à l'imprévu... forme vulgaire du se barrer, qui concerne le sujet, sujet barré : « Le sujet se barre, en effet, je l'ai dit, et plus souvent qu'à son tour »¹⁰. Ici, le $\$$ est *barré* par l'affect.

Passons sur la distinction du mouvement et de $\lambda\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\pi\sigma\iota\varsigma$ / *l'alloiosis*, et la finesse des distributions aristotéliennes, car l'important c'est que tout cela fonctionne selon les catégories RSI, et assez pour que le corps subsiste, sauf accident, interne ou externe. Le corps est pris pour ce qu'il se présente être c'est-à-dire un corps fermé.

Alors « qui ne voit que son âme, c'est justement son identité supposée à ce corps, avec dedans, tout ce qu'on pense pour l'expliquer. Bref l'âme, c'est ce qu'on pense à propos du corps – du côté du manche »... revoilà le manche de tout à l'heure, celui du *dit-manche*, mais on reste toutefois étonné que Lacan n'ait pas mentionné ici le corps comme consistant, pour rendre ces notions de fermé, subsistant, constant, mais on comprend parfaitement que cette conjonction de l'âme et du corps est le moyen aristotélien pris pour y insérer le savoir sur sa consistance, justement, y compris qu'il soit affecté, que le sujet se barre, et qu'on se rassure à penser qu'il reste le même, au travers ses changements certes, et ses dimensions aussi, revoilà une phrase très drôle de Lacan que je vous donne in extenso :

« Quand il est supposé penser secret, il a des sécrétions – quand il est supposé penser concret, il a des concrétions – quand il supposé penser information, il a des hormones. Et puis encore il s'adonne à l'ADN, à l'Adonis ». Lacan baroque en effet, qui atteint plus sûrement le mi-dire de ce style même... Si le mathème transmet, sans reste, le langage, comme fondement de la structure, témoigne lui d'une inertie, d'un reste, d'un non transmis, qui gagne même le mathème, car celui-ci ne s'effectue

⁹ Lacan J., *op. cit.*, p. 99.

¹⁰ *Ibid.*

que par le langage : c'est la boiterie du système, pointe Lacan. Ceci mis à part, ce sont les modalités du *dit-manche* du savoir sur le corps que Lacan égrène là, et ce corps, il souligne que c'est quand même ce qui fonde autre chose, c'est-à-dire l'Être, et Aristote, pointe Lacan, ne s'y est pas trompé. Reprenons la visée de Lacan : « vous n'avez pas lu le *De Anima*, malgré mes supplications »¹¹ : c'est le nom latin du traité grec déjà cité plus haut, le Περὶ Ψυχῆς / *Peri psychès*. Lacan insiste donc, c'est qu'on ne comprend pas toujours bien : Aristote pointe que l'Homme pense *avec* – instrument dit-il, donc *dit-manche* — il pense avec son âme : Anima, Περὶ Ψυχῆς / *Peri psychès*.

Lacan se réfère sans nul doute à la partie particulière du « de Anima » d'Aristote qui développe la *théorie de* « l'intellect agent », qui est le principe actif permettant qu'on saisisse l'intelligible, distinct de l'intellect passif qui reçoit lui la forme des objets connus. C'est le départ de lecture de Thomas d'Aquin, et je vous recommande la lecture *De l'unité de l'intellect contre Averroès*¹² traduit par le très grand Alain de Libera.

Aristote n'est nullement mécaniste là, à la différence de nous autres : ni concrétions, ni sécrétions, ni ADN : l'homme pense avec son âme, cela veut dire que l'homme pense avec la pensée, bien sûr celle d'Aristote. Conséquence : si le corps n'est pas ramené à sa concrétion, il l'est à son âme et la pensée est bien du côté du manche – *dit-manche* !

Évidemment, pointe Lacan, depuis Aristote on a tenté des pistes complémentaires sur le corps : par exemple l'énergétique et l'idée d'homéostasie : qu'est-ce là, sinon l'idée, avancée d'ailleurs par Claude Bernard, que le corps se maintient, se suffit, se stabilise dans son équilibre de fonctionnement en dépit des contraintes qui lui sont extérieures. C'est au fond la base des constructions métapsychologiques freudiennes, cette énergétique que Lacan va tirer du côté du symbolique, et je vous renvoie à la très belle leçon de « Freud, Hegel et la machine », du Séminaire II si je ne m'abuse. Car l'*énergétique* [qui n'est pas à ranger du côté de la physique ou du physicalisme] « c'est faire sortir de l'énergie non pas des quantités, mais des chiffres choisis de façon arbitraire »¹³, et il reste toujours une constante. Pour l'inertie, « nous sommes forcés de la prendre au niveau du langage lui-même » : ces chiffres donc.

Alors la question est de savoir quel est le rapport entre une articulation de langage et la jouissance, qui est la substance de la pensée ? Cette jouissance est celle qui fait que Dieu, c'est l'être suprême, cet être suprême que la pensée, et la réflexion d'Aristote, ne peut poser autrement que comme le lieu d'où se sait – *dit-manche* divin ajouterons-nous – quel est le bien de tous. Cette jouissance-là fait qu'il « n'est pas très étonnant qu'on n'ait pas su comment serrer, coincer, faire couiner la jouissance en se servant de ce qui paraît le mieux pour supporter l'inertie du langage, à savoir l'idée de la chaîne, les bouts de ficelle qui font des ronds et qui, on ne sait trop comment, se prennent les uns avec les autres »¹⁴.

Et la formule qui supporte le nœud borroméen – je crois qu'un film, un polar est sorti cette année : Moebius, où l'envers d'une intrigue est le prolongement de son endroit : alors quelle articulation entre Moebius et borroméen : c'est une question que je laisse en suspens ici, mentionnant juste que Lacan y revient longuement dans ses deux derniers Séminaires, « Le moment de conclure » (77/78) et « La topologie et le temps » (78/79) — c'est le « *Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça* »

« *Ce n'est pas ça* – voilà le cri par où se distingue la jouissance obtenue, de celle attendue »¹⁵. C'est où se spécifie ce qui peut se dire dans le langage, ajoute-t-il, et à propos de la jouissance, peut-on

11 *Ibid.*, p. 100.

12 *Contre Averroès*. trad. A. de Libéra, Flammarion, 1995.

13 *Ibid.*, p. 101.

14 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit. p. 101.

15 *Ibid.*

ajouter, de la distinction entre cette jouissance et sa satisfaction, comme une sorte de mise en abîme. Et Lacan d'ajouter : « la négation a toute semblance de venir de là »¹⁶ : de là la distinction entre la jouissance obtenue et celle espérée. Voilà une phrase de Lacan qui devrait être reprise et commentée au regard de trois textes : « La dénégation » de Freud, le « Commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung » et la « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite » dans les *Écrits*.

Rassemblons et précisons : cette structure de nœud, par où se localise l'inertie énergétique du langage, qui procède de la négation dans son rapport à la jouissance, le « *ce n'est pas ça* ». Ce « *ce n'est pas ça* » localise précisément une autre jouissance.

Voilà, dit Lacan, « cette dit-mension – je me répète, mais nous sommes dans un domaine où justement la loi, c'est la répétition – cette dit-mension, c'est le dire de Freud ». Voilà qui est éblouissant : Lacan attrape Freud, tout Freud, Freud du signifiant, du *Sprachapparat*, de l'interprétation – des rêves – à partir de cette répétition, du nœud de la jouissance dont se supporte le langage, mais du côté du dire freudien, de l'acte freudien. On comprend parfaitement pourquoi d'une part il faut en passer par ses signifiants, mais aussi pourquoi c'est à ses principes qu'il faut recourir, et non au gommage de son dire, « Pour retrouver l'effet de la parole de Freud, ce n'est pas à ses termes que nous recourons, mais aux principes qui la gouvernent »¹⁷, écrit-il dans « Fonction et champ de la parole et du langage ». Si l'on peut bien répéter en effet, il ne s'agit pas de le faire comme si on pouvait neutraliser l'acte de parole. Sans doute, à nous autres de faire de même.

C'est donc le dire « qu'on dise, reste oublié, derrière ce qui se dit, dans ce qu'on entend »¹⁸ qui ne se répète pas, non le signifiant. « C'est même la preuve de l'existence de Freud – Lacan reste baroque là encore – dans un certain nombre d'années, il en faudra une ». Et que l'on repense alors à la phrase de la « Proposition d'octobre », qui met en garde également, un peu différemment : « le jour où la psychanalyse aura rendu les armes devant les impasses croissantes de la civilisation »¹⁹.

Mais revenons à ce haut de la page 102. Il a plus haut rapproché Freud du Christ : la preuve de l'existence du Christ, c'est le christianisme ; celle de Freud c'est *la dérive* : entendons par ce terme la traduction lacanienne de *Trieb* : la *pulsion*, « mixte entre organique et psychique » disait Freud, « *dérive de jouissance* » accrochée au nœud de l'inertie du symbolique, éclaire Lacan. Et Aristote était assez intelligent pour isoler dans l'intellect-agent le symbolique lui-même, mais pas assez pourtant parce qu'il n'a pas joui de la révélation chrétienne qui fait de la jouissance un monde plein, pour penser [le *dit-manche*] que la parole, fut-ce la sienne, à désigner le «*νοῦς*», le « nous » l'esprit, l'intelligence, concerne la jouissance, dans sa structure même. Et ceci, alors qu'Aristote ne cesse de la désigner *métaphoriquement partout* : confère ses distinctions de la matière et de la forme, qui suggère beaucoup, en particulier sur la copulation. Mais Lacan vient de serrer davantage la jouissance : celle *qui n'est pas sexuelle*, celle du *immonde*, mis en place par le christianisme, celle de la tension du rond de ficelle, image même de l'inertie du langage, et toute jouissance est au fond irréductible au rapport sexuel.

Mais Lacan en revient au Christ et au thème baroque. *Une petite coulée* de plus : « quelle importance cela a-t-il [...] que le Christ ait une âme ? »²⁰. Attention, après avoir tant serré l'Anima aristotélicienne, qu'est-ce que Lacan évoque ou invoque là ? Il remarque en effet que la doctrine chrétienne ne parle que de l'incarnation de Dieu dans un corps, et non d'âme ; que le Christ, même ressuscité, ne vaut que par son corps, lequel est le truchement par où la communion est justement incorporation : *ceci est mon corps, ceci est mon sang*. Et Lacan de nous attraper par le sourire qu'il suscite, avec son

16 *Ibid.*

17 Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 292.

18 Lacan J., « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449.

19 Lacan J., « Proposition du 9 octobre ... », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 243.

20 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 102.

énonciation brillante : « *pulsion orale* » dit-il de la communion « dont l'épouse du Christ, Église comme on l'appelle, se contente fort bien, n'ayant rien à attendre d'une copulation »²¹. En somme, il reprend la métaphore religieuse de l'Église « *épouse du christ* », marquée par Jean de la Croix, mais déjà présente bien avant, dans la colère de Yahvé le passionné, à propos du Veau d'or. Et il l'actualise dans la chrétienté : l'épouse-Église ne jouit pas du sexuel, mais du corps – du Christ.

Et dans le baroque, tout est exhibition de corps évoquant la jouissance – et notons bien, une jouissance qui ne se ramène pas au rapport sexuel. Et Lacan accepte d'être *habillé de baroque*, car « tout est exhibition de corps évoquant la jouissance – croyez-en le témoignage de quelqu'un qui revient d'une orgie d'églises en Italie », dit-il. « Tout n'y est que Jouissance », oui, mais « à la copulation près. Ce n'est pas pour des prunes [...] Elle y est aussi hors champ qu'elle l'est dans la réalité humaine qu'elle sustente pourtant des fantasmes dont elle est constituée ».

Remarquons l'inversion présente dans cette formule du haut de la page 103, et qu'on pourrait rater : avec elle, ce n'est pas le sexuel qui fait jouir, mais au contraire c'est la jouissance qui sustente le sexuel par le fantasme. L'air de rien, il y a là toute la différence entre la construction analytique et les diverses psychologies ou comportementalisme qui ont la vie dure...

Donc, tout est exhibition de corps évoquant la jouissance, et l'œuvre d'art s'y révèle de façon patente pour ce qu'elle est : obscénité. Je me permets une remarque ou un témoignage personnel : obscénité, c'est-à-dire évocation, hors monde, ob-scène ; j'avais ainsi qualifié un tableau de Frida Kahlo qui la représente avec la poitrine découverte, mais aussi sa colonne vertébrale, mise à ciel ouvert, et l'on avait cru que mon qualificatif concernait la vision de ses seins. Non point : c'était bien sa colonne vertébrale que je désignais, non visible, im-monde, ob-scène, et pourtant indiquée...

La dit-mension d'obscénité, voilà ce par quoi le christianisme ravive la religion, la religion comme telle, qui n'a que peu à voir avec ce que l'histoire des religions, ou de l'art, peut désigner...

C'est qu'il y a un trou, et ce trou s'appelle l'Autre. Pourquoi ? Parce que l'âme, ce n'est rien que la pensée supposable au penser même, et l'Autre comme lieu de la parole : le penser, est supposé, et fonde la vérité – et avec elle le pacte qui supplée à l'inexistence du rapport sexuel en tant que celui-ci pourrait être pensé « pensé pensable » donc. Le rapport sexuel n'est pas résorbable dans la pensée pensée, et Lacan en profite pour opposer Parménide à Héraclite.

Je vous fais grâce de cette évocation, je mentionne seulement que Lacan poursuit vraisemblablement son dialogue avec Heidegger à propos, pour autant qu'Heidegger est largement revenu dans son Séminaire de 66-67²² sur le fragment 93 d'Héraclite²³ : Lacan propose la traduction suivante : « le dieu n'avoue ni ne cache, il signifie », et ce à la place de la traduction : « Le dieu dont l'oracle est à Delphes ne révèle pas, ne cache pas, mais il indique »²⁴.

Plus à notre adresse, les phrases suivantes : « Vous savez l'histoire folle, celle qui fait quant à moi le délire de mon admiration ? je me mets en huit par terre quand je lis saint Thomas »²⁵... en huit par terre ? Pas évident comme fin du fin du comique pourtant, saint Thomas n'est pas un Coluche au Moyen-Âge quand même... non, mais c'est « parce que c'est rudement bien foutu ». Saint Thomas a en effet réinjecté Aristote dans le monde chrétien, et cela ne peut s'expliquer que parce que les chrétiens ont « horreur de ce qui leur a été révélé ». Et ils ont bien raison rajoute Lacan.

Cela nécessiterait beaucoup plus de temps pour le développer, aussi je noterai seulement qu'en

21 *Ibid.*

22 Heidegger M., « Héraclite ». Séminaire du semestre d'hiver 66-67, trad. launay et Lévy, Paris Gallimard 1973

23 ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. : 93. Le dieu dont l'oracle est à Delphes ne révèle pas, ne cache pas, mais il indique.

24 Cf. Vernant J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, la Découverte, 1990.

25 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 103.

cinquante ans, au XIII^e siècle, il a repris en effet tout Aristote, déclenché nombre de polémiques et de disputes au Moyen-Âge, mais l'Église s'est officiellement reconnue dans sa combinaison du christianisme et de la pensée d'Aristote, canonisé dès 1360, sa *Somme théologique*²⁶ est le fondement de l'enseignement catholique. Mais ici, il s'agit de quoi ?

Je vous propose, c'est tout à fait hypothétique et n'engage que moi, d'épingler cet enjeu que pointe Lacan au moyen de cet aphorisme thomiste : *Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*²⁷. Je le rapporterai en le tordant un peu : rien n'est dans l'intelligence qui n'est également dans les sens, mais en prenant ceux-ci du côté de la jouissance, précisément cette jouissance que pointe Lacan tout au long de cette leçon, nouée, articulée du penser.

« Cette jouissance dit-mension du corps » : celle qui rejaillit, dit Lacan, avec Freud : « Là où ça parle, ça jouit »²⁸. Et ça ne veut pas dire que ça sache, et jusqu'à nouvel ordre, l'inconscient ne nous a rien révélé de la *physiologie du système nerveux*, ni sur « bandage », dit-il, ni sur l'éjaculation précoce.

Dieu ne se manifeste lui que des Écritures Saintes, saintes en ceci qu'elles ne cessent de répéter l'échec des sagesse – « lisez Salomon, un maître des maîtres, un senti-maître, un type dans le genre Lacan », dit-il... C'est le Roi Salomon, *Sage parmi les hommes*, mais qui a connu une fin de règne assez tristounette, car ses sept cent épouses, à la fin de son règne, le détournèrent quelque peu de Dieu : l'être n'est pas le témoignage d'une sagesse...

Ainsi le taoïsme, Lacan en a pratiqué les textes, qui fait l'économie de la jouissance sexuelle, le bouddhisme, exemple du renoncement à la pensée, et ce qu'il y a de mieux dans le bouddhisme, c'est le Zen, et le Ze, « ça consiste à ça : à te répondre par un aboiement, mon petit ami » écrit-il... c'est le mieux pour sortir de la pensée et du langage...

Par contre, la mythologie, confère les travaux de Levi-Strauss, est parvenue à quelque chose dans le genre de la psychanalyse : les dieux, et dans la mythologie il y en avait à la pelle, certains étaient fort présents, c'est-à-dire qu'ils baisaient convenablement leur *une chacune*, s'amuse encore Lacan : et c'était des représentations un peu consistantes de l'Autre... mieux qu'en psychanalyse donc, pointe-t-il, et Lacan passe...

Chose singulière, ces dieux grecs ou barbares sont revenus en masse à la Renaissance : la Contre-Réforme s'est élevée vigoureusement contre cette idolâtrie païenne, tandis que le baroque – le revoilà – c'en est au contraire l'étalage : le baroque – définition, c'est « la régulation de l'âme par la scopie corporelle »²⁹. Magnifique définition, magnifique épinglage de toute cette leçon qui s'achève. Avec elle, Lacan pourrait un jour parler de musique, du contre-point donc, de Bach, etc., mais il s'attarde un peu plus sur le corps et sa représentation : qu'est-ce que cet étalage de martyrs, de corps martyrisés, ouverts, découpés, démembrés, jouissants, etc. pourrait faire à un ancien chinois ? Le martyr est un témoin, c'est son étymologie, témoin d'une souffrance plus ou moins pure. C'était là le cœur de notre peinture occidentale. L'église par là montre les témoins martyrs, elle témoigne de l'humanité et de l'espèce humaine jusqu'à la fin des temps.

Et de conclure :

« L'économie de la jouissance, voilà ce qui n'est pas encore près du bout de nos doigts. Ça aurait son petit intérêt qu'on y arrive. Ce qu'on en voit à partir du discours analytique, c'est que, peut-être, on a une petite chance de trouver quelque chose là-dessus, de temps en temps, par des voies essentiellement contingentes »³⁰.

Et si son discours de cette leçon n'était pas absolument et entièrement négatif, Lacan tremblerait

26 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 4 volumes, Ed. du Cerf.

27 Thomas d'Aquin, *De veritate*, Question 2, art. 3, argument 19.

28 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 104.

29 *Ibid.*, p. 105.

30 *Ibid.*

d'avoir fait de la philosophie. Négatif oui, car cette jouissance dont il parle est infra-monde, mais dans le monde.

Je vais maintenant préciser les points de suite, de nouage, de la leçon IX à la leçon X du Séminaire *Encore* : de cette leçon baroque, tellement importante, à la leçon X.

Le nœud, la jonction a en effet à voir avec le baroque, cette contre-réforme qui ne s'en tient pas à la dénonciation d'une réforme progressiste en matière de religion, progressiste en son recours à la pensée, à l'argumentaire, à la démonstration, mais qui plutôt vient la déborder, l'envelopper, la noyer sous une profusion d'angelots, de volutes, de recours aux thématiques non pas contemporaines, qui sont contestées, mais beaucoup plus anciennes : la mythologie grecque même y étant appelée à titre de représentations, la surprise de la pensée y étant toujours cultivée, la rupture du continuum en musique s'en fait l'écho. Et certes, ce n'est qu'un goût personnel, mais quand même, la volupté de la musique vocale baroque la range pour moi tout en haut des catégories musicales.

L'émotion, et non la pensée, la sensation et la volupté contre la raison et la démonstration : c'est le registre même du penser qui est baroquement débordé.

C'est le « Je pense » la chose – en l'occurrence, mon rapport à Dieu – par exemple « Je pense à Dieu », qui est dérouter par une sorte de jouissance de l'élévation de l'âme. Au « je pense Dieu » de la Réforme – la science – s'oppose un « Je pense à Dieu », un « j'aime à Dieu ».

Et si dans cette leçon Lacan spécifie directement la science en tant que la science depuis Aristote, ce serait une erreur de se précipiter sur le « discours de la science » : (attention au baroque lacanien !) : parler de la science comme étant le produit de la pensée ; spécifier l'objet dont elle traite en tant qu'il est façonné par les catégories (Catégorie d'Aristote dans l'*Organon*) qualifie cette pensée comme expressément le produit du discours du Maître, et non de la science, telle qu'elle émerge avec Newton et Descartes. Car le sujet n'y est pas là évincé, bien au contraire, il est la marque même des constructions. C'est bien plutôt le discours du maître, c'est le fléau qui mesure l'être pensant en tant qu'il est et sait l'objet pensé. Ce n'est pas le discours de la science et l'âme, Περὶ Ψυχῆς / *Peri psychês*, c'est la forme ou l'essence du maître, l'acte premier qui en construit le discours.

Mais « l'inconscient c'est que l'être en parlant, jouisse et, Lacan en rajoute, ne veut rien en savoir : ça veut dire, ne rien savoir du tout ».

Lacan se range du côté du baroque, c'est-à-dire non pas du côté du *res cogitans*, mais du « je » non actif, du sujet, le sujet-effet du signifiant et qui n'est pas l'ordonnateur suprême, posé au nom de la classe aristotélicienne : le baroque – magnifique définition, c'est « la régulation de l'âme par la scopie corporelle »³¹.

C'est bien la question de la jouissance et non de la pensée seule que Lacan serre là, cette jouissance nouée au penser : qui est la substance de la pensée ? Cette jouissance est celle qui fait que Dieu apparaît comme l'être suprême. Cette jouissance qu'il « n'est pas très étonnant qu'on n'ait pas su comment serrer, coincer, faire couiner », et il faut alors se servir « de ce qui paraît le mieux pour supporter l'inertie du langage », à savoir « la chaîne, les bouts de ficelle qui font des ronds et se prennent les uns dans les autres ».

Et de conclure : comme je le citais la dernière fois, que c'est autour de la question de la jouissance, son économie, que la psychanalyse est attendue, et elle seule sur ce chapitre.

31 *Ibid.*, p. 105.

Ronds de ficelle

Et nous voici à l'orée de la leçon X. Et Lacan a bien avancé : en IX il pensait à nous, mais en X, plus tellement au fond :

« J'ai rêvé cette nuit que, quand je venais ici, il n'y avait personne »³² commence-t-il. C'est un vœu inconscient bien sûr, dont il se montre d'ailleurs assez outré, pour la bonne raison qu'il venait de travailler jusqu'à quatre heures du matin. Mais ce vœu a quand même un côté assez plaisant : il l'informe pourtant qu'il n'a plus qu'à se tourner les pouces, puisqu'il n'y a personne...

Donc, il le répète : « *Il n'y a pas de métalangage* ».

« Pas de langage de l'être. Mais il y a-t-il l'être ? [...] ce que je dis, c'est ce qu'il n'y a pas. L'être est, comme on dit, et le non-être n'est pas. Il y a ou il n'y a pas. Cet être, on ne fait que le supposer à certains mots – individu par exemple, ou substance »³³. Remarquons ici deux choses, que je vais présenter dans l'ordre. D'abord que la thèse sur les mots est une thèse qui les articule à l'infini, comme dans une séparation d'avec la chose dite, ici l'être et le non-être : la thèse en question, c'est celle de Guillaume d'Occam au XIII^e siècle, que Lacan convoque ici, autour de la *subpositio* « *pro aliquo* » et de la *sub-stancia* : dans les deux cas les mots d'une part, et à partir d'eux, ce qui se pose, ou bien se « stanche » pourrait-on dire, et en dessous. C'est qui forme la base même du nominalisme médiéval, qu'il convoque par exemple dans la « Proposition d'octobre 1967 ».

Mais il y a un deuxième point, qu'il ne faut surtout pas rater, je pense : c'est que son commentaire porte ou s'arrime moins de Guillaume d'Occam que de Plotin, comme scansion de l'enseignement aristotélicien. La leçon « Du baroque » était une préparation à l'utilisation plotinienne d'Aristote. En quoi ? Nous avons ici la première trace : la séparation de la question de l'être : L'être lui-même, être et non-être, est posé ici dans une sorte de séparation : on n'en attrape quelque chose non pas spécifiquement, ou de l'intérieur, mais d'abord à partir des mots. Pour aborder un langage que je tenterai d'expliquer davantage plus loin, il y a d'abord l'intelligence : les mots, puis la question de l'être, comme dans un champ – une hypostase – distinct.

Revenons pour l'heure au premier niveau des mots. Il y a fiction à partir du mot, on n'est pas dans le registre de l'être, de son éternisation. Et en effet, ce n'est pas parce que Lacan a visé une épure du langage, avec le mathème par exemple, transmissible, qu'il s'en affranchit pour autant. D'ailleurs le mathème, au-delà de sa forme, son écrit précisément, emprunte aux mots pour se dire. C'est là qu'est l'objection, non pas formelle au mathème, mais d'expérience : l'objection à la transmission intégrale du mathème lui-même.

Le symbolique n'est donc absolument pas l'être, il s'en distingue, il subsiste comme ex-sistence du dire : le symbolique se réalise comme chaîne en puissance, c'est ce que « L'étourdit » signifie en pointant que le symbolique ne se supporte que de l'ex-sistence. Et non de l'Être ou du non-être. Lacan est là plotinien, on va le voir.

Lacan poursuit la leçon précédente, qui apparaît tout à coup comme un long commentaire de Plotin, qui déjà reprenait d'Aristote la question du savoir – l'intelligence – et qu'il place comme une hypostase, et Lacan alors nous rendait sensible cette précession des hypostases en se décalant du savoir, du manche, du *dit-manche* : je parle, sans savoir.

Le savoir c'est le manche. Je parle avec mon corps, et ceci sans le savoir. Je dis toujours plus que je n'en sais. C'est ce que désigne le mot « sujet » : c'est ce qui parle sans le savoir qui fait « je », sujet du verbe. Ça ne suffit pas à me faire être, et c'est plutôt ce que Platon nommait la forme : le savoir qui se remplit d'être. La forme n'en sait pas plus que ce qu'elle dit : « le discours de l'être suppose

³² *Ibid.*, p. 107.

³³ *Ibid.*

que l'être soit, et c'est ce qui le tient »³⁴. Je souligne à nouveau qu'il n'y a aucun scandale dans cette proposition qui étonne souvent. C'est l'application même de cette logique de la *suppositio personalis*, dépliée à partir des syllogismes d'Aristote : le verbe suppose son objet, suppose le monde. Mais l'ensemble est déjà repris via la thèse plotinienne.

Toujours est-il qu'avec ce trait de la supposition, arrive cette chose curieuse : quelque chose – quoi que ce soit – ne peut être démontré, ne peut être dit vrai, que sur la base d'une supposition. C'est ainsi que s'ouvre une sorte de vérité – le démontré –, c'est la seule vérité qui nous soit accessible : une vérité sur le non-savoir, le non-savoir faire.

« Je ne sais pas comment m'y prendre avec la vérité – pas plus qu'avec la femme », ajoute-t-il. Et il poursuit : « J'ai dit que l'une et l'autre, au moins pour l'homme, c'était la même chose. Ça fait le même embarras. Il se trouve cet accident que j'ai du goût aussi bien pour l'une que pour l'autre, malgré tout ce qu'on en dit. »³⁵...

Le « je » n'est pas un être, c'est supposé à ce qui parle, qui n'a à faire qu'avec la solitude : tout à la fois quant au sexuel, qui ne peut pas s'écrire ; quant à la solitude elle-même qui est, par excellence, ce qui s'écrit. C'est ce qui d'une disjonction du savoir et de l'être, d'une précession du signifiant, laisse trace, justement. S'il n'y a pas de métalangage, on peut dire d'une certaine manière que sa place vacante est occupée par l'écriture, la trace et l'effacement.

C'est en effet ce que pointe « Lituraterre ». *La nuée du langage fait écriture* : traces métaphoriques d'une écriture, qui prend tout son poids dans l'impossible d'écrire le rapport sexuel. Le corps parlant ne peut réussir à se reproduire que grâce à un malentendu de jouissance, que nous avons vu plus haut. Il ne se reproduit que de ce ratage donc : rater la jouissance (différence entre l'attendue et l'obtenue, le « ce n'est pas ça », il la rate c'est-à-dire qu'il baise et c'est justement ce qu'il ne veut pas faire, baiser) : « ça ne cesse pas de ne pas s'écrire » pour reprendre un point de la discussion de l'autre jour, cela signifie que le ratage ne cesse pas, mais la cause elle ne se situe pas à ce niveau-là : ce n'est pas le sexuel qui fait jouir, mais au contraire c'est la jouissance qui sustente le sexuel par le fantasme, tandis que le ratage logique invite à la répétition qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Et ce qu'il y a d'amusant, dit Lacan, c'est que si on le laisse tout seul, ce sujet passe son temps à sublimer : il voit le Beau, le Bon, le Bien – sans compter le Vrai. C'est que le partenaire de l'autre sexe reste l'Autre. Du coup les deux passions, que sont l'amour et la haine, se déclinent ainsi : l'amour n'a strictement rien à faire avec le savoir, et la haine est ce qui s'approche le plus de l'ex-sistence : rien ne comporte plus de haine que ce dire où se situe l'ex-sistence.

« L'écriture donc est une trace où se lit un effet de langage »³⁶. C'est ce par quoi Lacan va instruire la série des nœuds qu'il approche en cette leçon. Mais notons-le, cette série de ronds de ficelle d'abord convoqués comme lignes, comme écriture, vont ensuite s'en distinguer. Pourquoi ? L'écriture est plane, elle ne se déploie que sur la dimension de la feuille de papier, dans son aplat, tandis que les ronds de ficelles déterminent eux une épaisseur qui s'affranchit de la surface plane : la ficelle génère un nouveau type d'espace, précisément parce que les brins passent, soit en dessous, soit en dessus : avec cet espace nouveau, par rapport à celui de l'écriture, ils deviennent plus qu'écriture ou alors, écriture-ronds-de-ficelle.

D'abord le plus simple : la ligne et la surface : ce pourrait être une lettre, mais ses extrémités indiquent une surface puisque soit ça passe en dessous, soit au-dessus :

³⁴ *Ibid.*, p. 108.

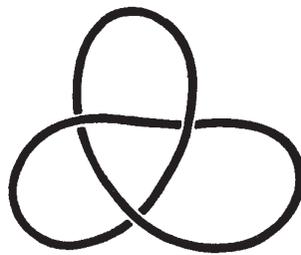
³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 110.

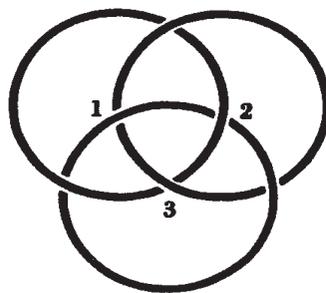


Ceci est une écriture qui représente la mise à plat d'un nœud. Et la figure suivante fonctionne en révélant que ce qui s'enferme dans un tore n'a rien à voir avec ce qui s'enferme dans une bulle : la surface n'y est pas de même nature.

Et Lacan de proposer la figure 2, suivante : « *C'est l'image, aussi sec, de la trinité : une et trois d'un seul jet* » : en effet, il faut la ficelle, et plus seulement l'écriture à plat.

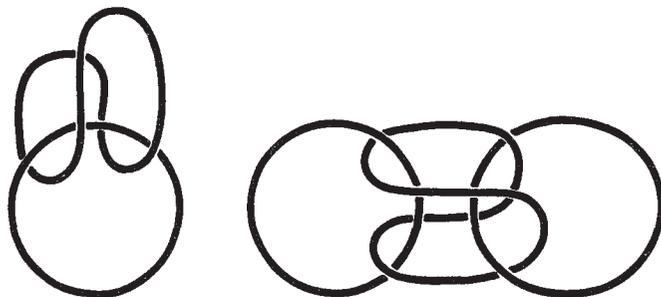


Contribution théologique de Lacan ? pour partie, mais Lacan poursuit avec le nœud borroméen : il commence par réunir une ficelle en seul rond : ce n'est donc pas la même figure, puis il applique sa consigne : comment faire, avec trois ronds de ficelle (pas un seul, comme plus haut), une figure telle qu'avec elle les trois tiennent ensemble, mais que si on en coupe un, les trois deviennent libres :

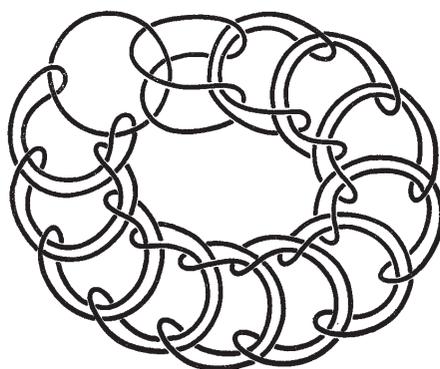


Remarquons bien qu'entre l'image de la trinité : une seule ligne, et celle-ci, il y a une différence de structure.

Alors il reprend le rond de ficelle mettons le 1, le plie et le passe dans le deux de la manière suivante, puis il prend le troisième rond et le place également....



C'est une suite indéfinie alors qui commence, à partir du 3 : le rond extrême reste simple rond, les autres, pliés : en bouclant la série, on peut arriver à confondre le premier et le dernier



Mais le nouage final, qui boucle forme, la résorption en un des deux extrêmes, le fait de fermer la figure laisse pourtant une trace : au milieu les brins sont et restent affrontés deux à deux, noués, alors que dans le rond simple, unique, qui boucle la figure, les brins sont affrontés au cercle. Mais ensuite cette trace peut être effacée, et on obtient une chaîne homogène de ronds pliés.

Quel est l'enjeu de Lacan à ce moment de sa dixième leçon ?

C'est celui de reprendre, sur un autre plan le :

« *Je te demande – quoi ? – de refuser – quoi ? – ce que je t'offre – pourquoi ? – par ce que ce n'est pas ça – ça, vous savez ce que c'est, c'est l'objet *a*.* » L'objet *a* n'est aucun être. L'objet *a*, c'est ce que suppose de vide une demande, donc ce n'est qu'à la situer par la métonymie, c'est-à-dire la pure continuité assurée du commencement à la fin de la phrase, que nous pouvons imaginer ce qu'il peut en être : un désir sans autre substance que celle qui s'assure des nœuds même.

Cela signifie que dans le désir de toute demande, il n'y a que la requête de l'objet *a*, celui qui viendrait satisfaire la jouissance, laquelle serait alors la *Lustbefriedigung* : la « satisfaction sexuelle de plaisir », peut-on traduire un peu librement, « supposée dans ce qu'on appelle improprement dans le discours psychanalytique la pulsion génitale, celle où s'inscrirait un rapport qui serait le rapport plein, inscriptible, de l'un, avec ce qui reste irréductiblement l'Autre »³⁷.

Mais le partenaire du sujet, ce n'est pas l'Autre, « c'est ce qui vient se substituer à lui sous la forme de la cause du désir, que j'ai diversifié en quatre, [...] selon la découverte freudienne, de l'objet de la succion, de l'objet de l'excrétion, du regard et de la voix. C'est en tant que substituts de l'Autre, que ces objets sont réclamés et sont faits cause du désir »³⁸. Et le sujet se représente les objets sur fond qu'il n'y a pas de rapport sexuel, il n'y a que des corps parlants.

Alors, la cause du désir, pour l'être parlant, est strictement équivalente à sa pliure, ce que Lacan a appelé la division du sujet. Le sujet se représente les objets en tant qu'il n'y a pas de relation sexuelle : il n'y a que des corps parlants. Le monde de l'être fait de savoir (Aristote) est un rêve : un rêve de corps en tant qu'il parle. Et le monde est le parfait symétrique du sujet. En effet, la transformation des nœuds, par pliage, peut se faire de façons symétriques : de même la réciprocité entre le sujet et l'objet *a* est-elle totale. Et c'est ce fonctionnement symétrique du sujet et de l'objet qui a conduit, depuis Aristote, à établir cette échelle des êtres ordonnés qui supposait qu'il y ait un Être, dit Être suprême, Dieu, qui équivalait au bien de tous. De ce point de vue, Dieu apparaît non seulement comme consolation de l'impossible rapport sexuel, mais comme réinscription de l'Autre. De

³⁷ *Ibid.*, p. 114.

³⁸ *Ibid.*

là cette référence à Freud qu'avance Lacan :

« C'est en quoi l'Autre comme tel reste – non sans que nous puissions y avancer un peu plus – reste dans la théorie freudienne un problème, celui qui s'est exprimé dans la question que répétait Freud – *Que veut la femme ?* –, la femme étant dans l'occasion l'équivalent de la vérité »³⁹.

Dieu, la femme et l'impossible rapport sexuel...

La leçon se poursuit en passant des ronds de ficelle aux surfaces moebiennes, le nœud borroméen avec les articulations nouvelles qu'ils permettent à propos de l'articulation du « nous » aristotélicien, l'esprit vivant et du monde, de l'Un, l'Un plotinien enfin...

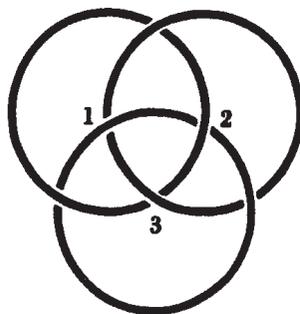
Prenons juste un exemple : le rond de ficelle n'enferme au fond qu'un trou : c'est la plus éminente représentation de l'Un.

Mais de quel Un parle-t-il là ? Est-ce du « Un » plotinien, ce Plotin néo-platonicien, qui s'appuie sur Aristote, et dessine le registre du Un, dans les Ennéades, en tant qu'il est au-delà de l'intelligence ou du savoir. Ce Plotin qui distribue l'univers dans ses de trois réalités fondamentales qu'il distingue dans cette série : l'Un, l'Intelligence et l'Âme.

L'homme qui fait partie du monde sensible, du plus bas, doit donc, par introspection, remonter de l'Âme à l'Intelligence, puis de l'Intelligence à l'Un et accomplir ainsi une union avec le dieu. Il parcourt en ordre inversé ces trois « hypostases », telles que les dénommera Porphyre plus tard. Relevons qu'elles sont logifiées par Plotin et qu'il recourt pour ce faire à plusieurs dialogues socratiques, (Parménide, le Sophiste, Théétète, etc.), tout en mobilisant les ressources aristotéliciennes des classes et des genres. L'Un donc est le principe suprême, qui contient en lui-même sa propre raison et propre cause : c'est l'Un tout seul, celui qui déborde même toute raison et tout savoir. Au-delà de l'Être ou du non-Être, et l'intelligence en découle par hypostase, et non l'inverse, pour déboucher enfin, dans l'âme, qui a son fondement dans l'intelligence et est au principe du monde sensible. C'est bien ce que Lacan, avec sa chansonnette du manche et du savoir avait seriné lors de la précédente leçon.

Donc l'Un, encerclé dans le trou du rond de ficelle, est-ce l'Un de Plotin ? Oui, ou du moins son image, ou son esquisse, car l'Un de Plotin est plutôt du côté de la non-consistance, du non-être – et remarquons au passage qu'en identifiant Dieu avec l'Un, l'ensemble des preuves ontologiques de l'existence ou de la non-existence de Dieu n'ont plus aucun fondement ou légitimité...

Alors l'Un dans le rien du vide du rond de ficelle, mais alors, et le nœud borroméen ?



Nun will ich... maintenant je vais me...

Sie sollen nämlich... vous devez en personne...

Ce sont des phrases interrompues, de Schreber, que Lacan appelle message de code, qui laissent en suspens on ne sait quelle substance : c'est l'exigence d'une phrase, quelle qu'elle soit, qui soit telle qu'un de ses chaînons, de manquer, libère tous les autres, soit leur retire le Un.

³⁹ *Ibid.*, p. 115.

C'est donc au point de soustraction d'un des cercles que les autres se défont, et finalement il y a comme sorte d'équivalence formelle entre un des cercles en tant qu'il tient l'ensemble des trois, et le vide enserré par le nœud de ficelle, que Lacan fait apparaître là : autant dire que ce vide au cœur du nœud de ficelle, le Un, a la même valeur qu'un des ronds, c'est-à-dire une valeur formelle de tenue, de maintien, de série, de consistance...

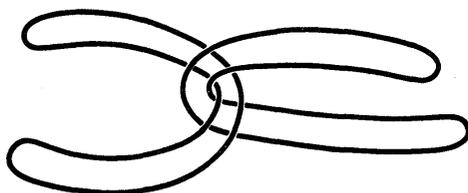
C'est ce qui apparaît en mathématiques : ratez un seul des termes d'une formule, quelle qu'elle soit, et tout fout le camp, on ne peut plus agir avec la formule : cela démontre parfaitement, indique Lacan, que nous ne tenons que du Un, présentifié dans ce qui assure le nouage des éléments.

Je ne rentre pas dans le problème passionnant alors d'accorder le Lacan de la chaîne signifiante, du binaire S_1-S_2 , et ce Lacan de l'Un qui est au principe même de la consistance.

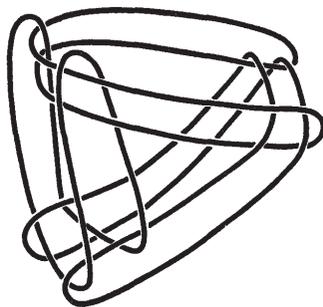
L'un donc engendre la science. Ce n'est pas le Un de la mesure, celui de la série 1,2,3,4 etc. Et ce qui distingue science moderne et science antique – on en revient à la précaution que je prenais tout à l'heure, c'est que la seconde assure la réciprocité du «vo υς», le «nous», l'esprit, l'intelligence, qui concerne la jouissance, avec le monde. La science moderne, elle, inscrit le Un comme point pivot, et le Un tout seul ne s'articule pas à l'Autre, à l'autre sexuel. Même dans la chaîne, il n'y a rien d'autre que du Un non pluralisable. *Y a d' l'Un...* alors comment situer la fonction de l'Autre ? Il ne s'additionne pas ; il s'en différencie, le champ de l'Autre se différencie de l'Un : l'autre, c'est l'*Un-en-moins*. C'est pourquoi la femme est pour l'homme, perçue sous l'angle de l'*Une-en-moins*... Don Juan en réalise l'inversion comptable.

Lacan poursuit en posant qu'il faut trouver la solution générale au problème des nœuds borroméens, pour un nombre infini de ceux-ci : or il n'y a, à ce jour aucune théorie des nœuds, aucune formalisation mathématique.

Premier dessin :



Qu'il déplie avec un troisième rond, là encore aplati sur lui-même, pour en observer la propriété borroméenne : si l'on sectionne n'importe lequel des ronds, les autres sont libres.



Dans la chaîne ils sont tous homogènes et aucun ne se distingue des autres. Il s'agit d'obtenir un modèle de formalisation mathématique qui distingue par exemple torsion et flexion présentes dans ces nœuds-là et la question, que Lacan laisse ouverte, serait de savoir comment mettre une limite aux solutions du problème borroméen. C'est qu'il s'agit d'obtenir un modèle de formalisation

mathématique, et la formalisation, c'est la substitution à un nombre quelconque d'une lettre. C'est ainsi que s'approche la logique de ce qui s'écrit.

Ce qui s'écrit ce sont les conditions de la jouissance. Et ce qui compte ce sont les résidus de jouissance, et Lacan l'articule avec les modes de présence de l'objet *a*, qui apparaît alors déterminé au-delà de la différence des sexes : Lacan le dit a-sexué, en l'inscrivant du côté d'un au-delà de l'Autre, de la femme par exemple. L'homme croit créer – il croit-croit-croit ... vraiment donc, il cré-crée-crée. En réalité il se met au travail de l'Un, c'est pourquoi il se disjoint de l'Autre, l'Autre de la vérité où s'inscrit l'articulation du langage, champ de l'Autre : et ainsi l'Autre est barré par l'*un-en-moins* : le signifiant de l'Autre barré, c'est cela ce que ça veut dire. C'est en quoi Lacan pose la question de faire de l'Un quelque chose qui tienne, en soi, c'est-à-dire qui compte sans Être.

La mathématisation atteint au réel, – compatible donc avec la psychanalyse – un réel très différent de ce qui a été décrit jusque là, confondu avec la réalité, qui est fantasme.

Le réel, c'est le mystère du corps parlant, c'est-à-dire le mystère de l'inconscient.



Le rat, le scientifique et *lalangue*

Jean Luc Monnier

Je vais donc ce soir commenter le chapitre XI, le dernier du Séminaire *Encore* et conclure cette année de travail.

Encore est le séminaire qui introduit le dernier enseignement de Lacan, c'est le séminaire de la jouissance. Non pas de la jouissance en tant qu'elle est opposée au signifiant, au contraire, mais le séminaire de la jouissance du signifiant.

C'est aussi le séminaire du *parlêtre*, dans lequel Lacan unifie le sujet et son corps jouissant, son corps comme substance jouissante. Ce n'est plus le *manque-à-être* qui est aux commandes, mais l'être parlant.

C'est aussi le séminaire du non-rapport et de la jouissance Une, disjointe de l'Autre : une jouissance sans Autre. Dans *Encore*, Lacan a inversé sa perspective, il ne part plus de l'Autre, de la relation du sujet à l'Autre comme inaugurale mais il considère la jouissance comme première : il y a le corps vivant d'abord, un corps vivant qui se jouit, dit-il, et qui parle.

Pourquoi Lacan avance-t-il cela ? Jacques-Alain Miller nous dit que, du côté de l'Autre il n'y a qu'articulation signifiante, renvois et représentations, il n'y a aucune chance de trouver de la substance ; la substance, elle, se trouve du côté de la jouissance, une jouissance qui ex-siste. Cette *jouissance Une*, comme il le rappelle dans son cours intitulé : « L'expérience du réel dans la cure analytique »¹, est une jouissance qui se décline de plusieurs manières : en jouissance du corps propre, en jouissance phallique et en jouissance de la parole.

Encore est aussi le séminaire de l'amour. Lacan y met l'amour à une place tout à fait distinguée (ou distincte plutôt ?). D'une part, c'est le contrepoint contingent à la nécessité du non-rapport et d'autre part, l'amour prend une part essentielle à la jouissance féminine qui est, si l'on peut dire, une jouissance de l'amour². C'est enfin le séminaire de la jouissance féminine, comme jouissance supplémentaire, isolée, propre à une femme, débordant l'Œdipe et la castration qui se dédouble en événement de corps passant par le phallus d'un côté mais ne s'y réduisant pas et de l'autre, en une jouissance de la parole, ceci au sens où, contrairement à l'homme, son objet est convoqué à dire.

Ajoutons que c'est le séminaire du *pas-tout* et de l'infini, cernés à partir de cette jouissance féminine sur son versant illimité. Aussi bien du côté de l'événement de corps que du côté de la parole. Dans son texte intitulé : « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine » dans les *Écrits*, Lacan désigne parfaitement ce versant illimité quand il souligne le caractère d'enveloppement et de contiguïté de la jouissance féminine.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que la jouissance féminine n'est pas concentrée en un point hors corps comme la jouissance masculine sur le phallus, mais qu'au contraire, elle prend tout le corps, mais en tant que ce corps est Autre pour le sujet féminin lui-même³.

1 Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'expérience du réel dans la cure analytique », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 7 avril 1999, inédit.

2 Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Le partenaire-symptôme », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 1^{er} avril 1998, inédit.

3 Miller J.-A., *op. cit.*, leçon du 27 mai 1998.

En suivant la chronologie du texte, commençons par la partie I, intitulée par J.-A. Miller : « Le langage est un savoir élucubré sur *lalangue* ».

Lacan souligne d'abord dans son introduction qu'il est parti d'une proposition, d'une formule qui lui paraissait un peu mince, « la jouissance de l'Autre n'est pas le signe de l'amour ». Au-delà de la compréhension intuitive que l'on peut en avoir, que veut dire cette formule ?⁴

D'abord soulignons que l'on peut l'entendre de deux façons, selon le statut que l'on donne à la préposition *de* : *l'Autre jouit-il ?* ou bien *jouit-on de l'Autre ?*

Certes dans les deux cas, la réponse est la même : on ne peut jouir de l'Autre dans la mesure où on ne jouit que du corps propre : on ne jouit donc pas de l'Autre et l'Autre ne jouit pas... Et si signe d'amour il y a, ce n'est pas dans la jouissance qu'il faut le trouver mais dans la parole qui répond à une demande.

Le savoir, le langage, lalangue

« Le langage est un savoir élucubré sur *lalangue* », au premier abord la formule n'est pas révoltante (ou révolutionnaire ?) ! En effet, on peut facilement considérer que le langage est un savoir si l'on identifie savoir et signifiant, à l'instar de Lacan lorsqu'il traduit, après Freud, l'inconscient freudien. La fameuse expression – « L'inconscient est structuré comme un langage » – ne veut pas dire autre chose. Condensation-déplacement et leur traduction en terme linguistique, métaphore-métonymie, impliquent que l'inconscient est un savoir déjà-là, mais un savoir codé, chiffré, à déchiffrer.

Dans ce cadre-là, c'est aussi un savoir de l'Autre, qui se constitue de l'Autre, dans une adresse à l'Autre. Rappelons le schéma simple illustrant la façon dont le cri de l'infans se transforme en demande, du fait de l'interprétation qu'en fait l'Autre en tant qu'il se constitue comme adresse de ce cri.

Mais s'agit-il de ce savoir-là dans le Séminaire Encore ?

Non ! Il s'agit d'un savoir pris en charge par le langage, mais *qui ne lui est pas homogène*. C'est un savoir issu de *lalangue*, c'est-à-dire un savoir dont la pointe est l'ignorance en tant qu'il est imprégné du réel, tissé dans le réel.

Et cette ignorance n'est pas non plus l'aporie discursive des quatre discours dans lesquels la jouissance fait limite au savoir, mais une ignorance en accointance avec la jouissance féminine qui s'éprouve mais dont une femme ne *sait* rien. (Dans la mesure où elle ex-siste à la jouissance phallique.)

Ce savoir qui se prend dans la relation « intersubjective », est un écho de *lalangue* dans le langage en tant que celui-ci sert « aussi » à la communication !

« Le langage, dit Lacan, n'est que ce qu'élabore le discours scientifique pour rendre compte de ce que j'appelle *lalangue* »⁵. Par discours scientifique, il faut entendre je pense, la linguistique, mais Lacan montrera plus loin que par extension c'est tout le discours scientifique qui est en cause.

Il évoque à cet endroit Bateson, d'abord zoologue puis anthropologue américain qui fut un temps (de 1938 à 1950) le mari de Margaret Mead, célèbre anthropologue américaine connue notamment pour son ouvrage, *Mœurs et sexualité en Océanie*.

Bateson conçoit la communication comme le fondement explicatif de l'être humain à partir de la cybernétique. Il initie le projet Bateson de Palo Alto (non loin de San Francisco) au Veteran Administration Hospital, dont s'inspireront les thérapies familiales systémiques dites de l'école de Palo Alto. Il s'occupe de la communication verbale et non verbale et crée ce terme de *métalogue*

4 On peut se référer à plusieurs cours de J.-A. Miller : « Choses de finesse en psychanalyse » du 8 avril 2009 ; « L'expérience du réel dans la cure analytique » du 9 juin 1999 ; ou encore, le cours du 11 mars 1998 « Le partenaire-symptôme ».

5 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, p. 126.

dont se moque Lacan⁶. Qu'est-ce qu'un *métalogue* selon Bateson : « Un *métalogue*, explique-t-il, est une sorte de conversation dans laquelle la structure du dialogue éclaire le problème traité tout autant que le contenu des messages. » Lacan ramène cela à ce qu'il considère comme le paradigme du dialogue, le dialogue platonicien, et plus précisément le *Ménon* qui n'est justement pas un dialogue puisqu'il s'agit d'incarner dans l'autre, la réponse qui est déjà-là.

Mais c'est toujours de communication dont il s'agit, même si celle-ci est infra-verbale, puisque l'autre est impliqué. Lacan avait déjà réglé son compte à Bateson et à sa théorie du *double bind*, ou double contrainte, mode de communication paradoxal, qui sera élevé au rang d'explication de la schizophrénie, notamment dans le cadre des interactions mère-enfant. Dans Le Séminaire v, il faisait valoir que le système de Bateson péchait, car centré sur la signification en négligeant ce que le signifiant a de constituant pour la signification⁷.

Donc Bateson ne va pas plus loin que Lacan et son « inconscient est structuré comme un langage » ; on peut même dire qu'il est en régression car d'une part il s'agit de communication puisque l'Autre est impliqué, et d'autre part le signifiant passe à la trappe puisqu'il ne s'agit que de signification.

Dans ce chapitre XI, Lacan change radicalement son fusil d'épaule, il considère que le langage n'est pas dédié à la communication, c'est une illusion, viable certes, puisqu'on réussit tout de même à s'entendre un peu, mais qu'il est un moyen de jouissance. Le signifiant sert à jouir et pour démarquer cette fonction essentielle de l'artefact communicationnel, Lacan invente le concept de lalangue.

Lalangue leste le langage qui prend alors statut d'élucubration de savoir, d'hypothèse sur lalangue. C'est particulièrement clair dans la cure analytique où ce que vise l'analysant en parlant, c'est l'élucidation des effets énigmatiques de lalangue.

Qu'est-ce que lalangue ?

Lalangue c'est le soubassement du langage, c'est le signifiant non plus dédié à la communication mais à la jouissance. Dans son cours du 29 novembre 2006, J.-A. Miller précise, je le cite : « lalangue - en un mot - c'est la chaîne symbolique et ses trois dimensions réduites au réel, réduites au bruit que ça fait. » C'est en ce sens que le langage est une élucubration de savoir et qu'il n'est qu'hypothèse au regard de ce qui le soutient, au regard de lalangue : c'est une fiction scientifique, dit encore Miller dans le même cours. Pourquoi une fiction scientifique ? Parce que le langage n'est que ce qu'élabore le discours scientifique (la linguistique entre autres...) pour tenter de rendre compte de lalangue en termes de savoir... sans y parvenir.

La rupture entre le langage en tant qu'il fait du commun, et le langage en tant qu'élucubration de savoir sur la langue, repose comme on l'a vu, la question même de ce qu'est le savoir. C'est ce que la science méconnaît, dit-il, au point que cette méconnaissance l'a conduit « à interroger comment l'être peut savoir quoi que ce soit. »

Et puisque la science échoue avec l'être parlant, elle entreprend d'interroger un rat, un rat qu'elle place dans un labyrinthe.

Mais à ce point se produit deux choses que la science, disons cette science-là, a ignorées ou forcloses, deux choses que Lacan signale dans la deuxième partie.

D'une part, l'être est identifié à son corps, l'être du rat c'est le corps du rat ; si c'est normal pour le rat, ça l'est moins pour l'être humain dont le corps relève de l'avoir et non de l'être ! Et d'autre part, le savoir est réduit à un *apprendre*. À un apprendre quoi ? Apprendre à donner un signe de sa présence d'unité ratière en appuyant sur un clapet, dit Lacan. Mais rien ne vient confirmer que

⁶ *Ibid.* p. 126.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre v, *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, p. 145.

le rat a saisi quoi que ce soit du montage, de la façon dont se « prend » le mécanisme. Tout ça lui vient de l'extérieur, c'est l'expérimentateur qui sait, et dit Lacan « s'il n'était pas quelqu'un pour qui le rapport au savoir est fondé sur un rapport à lalangue, sur l'habitation de lalangue, ou la cohabitation avec, il n'y aurait pas ce montage »⁸.

Et la réponse du rat n'est que *le message sous sa forme inversée* qui revient à l'expérimentateur de la façon dont son propre savoir inconscient se débrouille avec lalangue, lalangue à partir de laquelle l'expérience est cogitée⁹. Tout le monde, en effet, n'est pas éthologue auprès de rats et chaque éthologue auprès de rats a son empreinte singulière, dans le montage et dans son rapport à « l'unité ratière » en exercice.

Le savoir, lalangue et le signifiant-maître

À partir de là, Lacan va préciser la *connexion effective* entre le langage et lalangue d'où naît le savoir. Ce n'est pas sans faire écho à la question du refoulement originaire. C'est-à-dire à « un noyau de savoir hors de portée du sujet »¹⁰ : du sujet en tant qu'être de langage – mais à portée d'élucubration en tant que c'est un savoir qui ne s'inscrit pas.

C'est a priori ce que forclo la science, puisque son discours ne se fonde que d'un savoir transmissible intégralement (le discours de la science forclo l'inconscient). Mais, dit Lacan, ce n'est pas parce que le discours scientifique prétend se transmettre intégralement que pour autant il ne se bâtit pas d'abord sur une hypothèse (on peut même dire que la science ne fonctionne que sur fond d'hypothèse) : tout comme Freud, et avec lui Lacan le fait concernant l'inconscient. Quel que soit le discours concernant le savoir, un discours qui interroge le savoir – on pourrait dire tout discours épistémologique – se doit d'interroger le savoir en tant que c'est « dans le gîte de lalangue qu'il repose »¹¹, c'est-à-dire l'inconscient.

Et c'est pour autant qu'il y a le langage, c'est-à-dire, la supposition d'un sujet en tant qu'il est représenté par un signifiant pour un autre signifiant, que peut s'extraire de lalangue ce qu'il en est du signifiant comme signe. Signe de quoi ? Signe que le sujet est aussi l'individu parlant qui le supporte. C'est-à-dire que l'hypothèse du sujet ne se fonde que du langage et se vérifie par lalangue d'où peut s'extraire un-signifiant-tout-seul, comme signe... du vivant, de la jouissance. Le sujet n'est alors plus une hypothèse mais une hypothèse constatée du fait de la connexion de ce sujet avec la jouissance.

Cela change la nature du savoir : ce n'est plus un savoir issu de l'articulation S_1 - S_2 , de la copulation du S_1 avec le S_2 mais un savoir isolé dans l'opération d'extraction du S_1 de lalangue dans son rapport à la jouissance d'un corps.

Toutes les analyses voient se détacher un savoir nouveau à partir de l'extraction d'un signifiant-maître.

Ainsi pour cette patiente, dont le prénom évoque à la fois beauté et unicité, photographe et silencieuse depuis toujours¹² et souffrant d'un eczéma fort embarrassant, c'est le signifiant « solitaire » qui surgit sans prévenir à l'évocation d'une chanson – « que ses parents n'écoutaient pas ». Pour une autre, qui a toujours été profondément conforme en tout, dévouée à ses parents et à son prochain, venue consulter « parce qu'elle ne peut être invitée en ville à manger sans vomir » c'est

8 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op cit., p. 128.

9 *Ibid.*, p. 129.

10 Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Extimité », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, p. 232, inédit.

11 Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op cit., p. 129.

12 Son lien à sa mère dont ce cauchemar d'enfance témoigne : « un raz-de-marée qui vient du haut de la maison dont l'eau quand on la touche ronge la peau » associé à son appétence à montrer plutôt qu'à dire qui lui vient, dit-elle, de quand elle était petite et malade car sa mère ne la croyait pas, situe l'enjeu du phénomène psychosomatique.

le signifiant « restaurant » qui se dégagera pour nouer sa position de jouissance et son symptôme. Pour une autre encore, enseignante, qui n'est, selon ses dires pourtant pas un ogre, complice de sa mère à qui elle demandait parfois son aval, c'est le signifiant « ravalier » qui vient nouer la jouissance orale à la petite joie sadique de retenir les mots qui blessent.

« Le signifiant Un n'est pas un signifiant quelconque. Il est l'ordre signifiant en tant qu'il s'instaure de l'enveloppement par où toute la chaîne subsiste »¹³, dit Lacan.

Cet enveloppement dont parle Lacan évoque la façon dont il qualifie par ailleurs la jouissance féminine, jouissance d'enveloppement et de contiguïté. C'est une référence topologique pour qualifier ce S_1 qui bourdonne, bruit de fond de l'univers humain, « bruissement de lalangue » qui enveloppe le *parlêtre*. Ce S_1 est radicalement séparé du S_2 et si l'une de ses deux faces est de langage, l'autre est de lalangue en tant qu'elle se connecte, cette face, à la jouissance.

C'est-à-dire à l'endroit, au point d'insertion, où la langue cesse d'être langue morte.

Je cite Lacan dans « La Troisième » : « Ce n'est qu'à partir du moment où quelque chose s'en décape qu'on peut trouver un principe d'identité de soi à soi. Ceci ne se produit pas au niveau de l'Autre, mais de la logique. C'est en tant qu'on arrive à réduire toute espèce de sens qu'on arrive à cette sublime formule mathématique de l'identité de soi à soi, qui s'écrit $x = x$. »¹⁴

Le savoir, l'amour, la contingence et la nécessité

« Tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients ». Lacan ne parle pas de communication d'inconscient à inconscient comme parfois on a pu l'entendre ailleurs. Mais il dit rapport entre deux savoirs inconscients. C'est-à-dire que chacun est affecté par son chacun ou sa chacune en rapport avec ce fait que ce chacun ou cette chacune fait signe de la façon dont il ou elle est affecté du savoir inconscient : c'est-à-dire par sa façon de savoir-faire avec lalangue, ou si l'on veut avec la jouissance.

On comprend ainsi pourquoi l'amour vient à la place du non-rapport sexuel. Je vous rappelle ce que dit Lacan : le rapport sexuel n'existe pas car la jouissance ne se partage pas ! Elle est autiste dans la mesure où, si elle est du corps, c'est en tant qu'il se jouit.

D'un côté l'Autre se trouve réduit perversément à l'objet *a*, de l'Autre, il s'agit d'une jouissance folle, énigmatique. En tout état de cause, le phallus se met entre les deux et s'il y a rapport, c'est uniquement avec le phallus.

Donc l'amour transpose, élève l'impossible du rapport sexuel – il ne s'écrit pas, *il ne cesse pas de ne pas s'écrire* – au rapport de sujet à sujet en tant qu'effet du savoir inconscient, qui lui, ce rapport, *cesse de ne pas s'écrire* (s'arrête de ne pas s'écrire), c'est-à-dire qu'il s'élève au registre du contingent : la rencontre fait que *cela cesse de ne pas s'écrire*, autrement dit ça s'écrit. Mais ce n'est pas si simple, car au moment où l'amour semble subvertir le non-rapport sexuel, dans le rapport de sujet à sujet qu'il implique, dans la rencontre heureuse elle-même et dans sa contingence, ce que le sujet rencontre c'est précisément le réel du non-rapport sexuel. C'est aussi ce que Lacan appelle ailleurs la *tuché*... C'est aussi ce qu'il avance à propos de la contingence : « Car il n'y a là rien d'autre que rencontre, la rencontre chez le partenaire des symptômes, des affects de tout ce qui chez chacun marque la trace de son exil, non comme sujet mais comme parlant, de son exil du rapport sexuel. »¹⁵

C'est-à-dire que l'amour fait d'eux Un, fait d'eux deux *Un* : avec du deux, on fait du Un, c'est-à-dire que contrairement au discours du Banquet et du mythe d'Aristophane, l'amour ne produit pas du *Un* mais deux *Un* : deux solitudes. Il fait d'eux solitude... C'est peut-être cela, au-delà de

13 Lacan J., *Le Séminaire*, livre xx, *Encore*, op cit., p. 131.

14 Lacan J., « La Troisième », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin, n° 79, septembre 2011, p. 32.

15 Lacan J., *Encore*, op. cit. p. 132.

l'illusion, le versant réel de l'amour...

Illusion car par sa grâce, le rapport sexuel pourrait bien *cesser de ne pas s'écrire* et même, par la voie de l'inconscient *ne pas cesser de s'écrire* en s'articulant dans le destin de chacun, s'inscrire dans la nécessité.

Illusion du *cesse de ne pas s'écrire* – le rapport sexuel s'écrirait donc et aussi bien illusion du *ne cesse pas de s'écrire*, dans la mesure où la destinée n'est aussi que le mirage d'un programme qui ne tient, que d'un discours, qui ne tient qu'à être suivi et dont l'enjeu de l'analyse est d'en dissoudre la nocivité.

Disons-le avec un exemple : une femme mariée avec un homme à la profession improbable au regard de la sienne justifiait sa rencontre avec son mari ainsi : « Si jamais j'avais pris un autre avion, je n'aurais jamais rencontré mon mari. » Ça, c'est la contingence.

La nécessité étant que si elle avait pris un autre avion, elle aurait rencontré tout de même son mari, mais pas le même homme...

Et Lacan termine sur la haine

Disons quelques mots de la haine.

Pour Freud, la haine est un concept à plusieurs entrées, un peu comme l'angoisse, sans la netteté du renversement doctrinal auquel il procède dans *Inhibition, symptôme et angoisse*. La haine chez Freud mettrait plutôt ses pas dans ceux de l'identification. Comme il y a la première identification ou identification primordiale et la seconde identification ou identification au trait unaire, il y a en quelque sorte une haine primaire et une haine secondaire. Ces deux types de haine ne sont bien sûr pas sans rapport. À ces deux types, il faut ajouter deux catégories au premier abord distinctes : la haine de soi et la haine de l'autre.

La haine primaire : on en trouve le socle dans ce grand texte intitulé *L'Entwurf* dans ce que Freud appelle le *complexe du prochain*, en même temps premier secours de l'infans en détresse et premier objet hostile puisque sa présence même réveille la douleur d'une perte radicale de jouissance. Dans son texte de 1915, intitulé « Pulsions et destin des pulsions », Freud admet clairement que la haine est antérieure à l'amour, « elle provient », dit-il, « du refus originaire que le moi narcissique oppose au monde extérieur, prodiguant les excitations ».

Mais à cette époque, la distinction entre les « deux haines » n'est pas formellement établie ; la haine reste univoque et voyage de conserve avec l'amour sous la bannière de l'ambivalence.

Il faudra attendre le grand texte de 1920, *Au-delà du principe de plaisir*, suivi de celui de 1923, *Le moi et le ça* et le texte de 1929, *Malaise dans la civilisation* pour voir la haine « prendre son indépendance » par rapport à l'amour et se réclamer directement de la pulsion de mort : à l'origine la haine n'a rien à voir avec l'amour, c'est secondairement, quand elle est prise dans les rets du surmoi post-œdipien, érotisée dans le sadisme ou le masochisme par exemple que la haine s'apparie à l'amour. Mais ce n'est pas une nécessité comme le rappelle Freud dans le chapitre VI de *Malaise dans la civilisation* : « mais je ne comprends plus que nous puissions rester aveugles à l'ubiquité de l'agression et de la destruction non érotisées et négliger de leur accorder la place qu'elles méritent dans l'interprétation des phénomènes de la vie ». Et Freud ajoute : « Mais lorsqu'il entre en scène sans propos sexuel, même dans l'accès le plus aveugle de rage destructrice, on ne peut méconnaître que son assouvissement s'accompagne là encore d'un plaisir narcissique extraordinairement prononcé, en tant qu'il montre au Moi ses vœux anciens de toute-puissance réalisés. »

Lacan invente dans ce séminaire même le concept d'hainamoration pour indiquer d'une part que *la haine est primaire*, qu'elle « provient du refus primordial que le *Lust-Ich* oppose au monde extérieur » et que d'autre part, on ne peut pas aimer sans haïr aussi ; qu'à l'horizon même de

l'amour se profile la haine : « L'abord de l'être, n'est-ce pas là que réside l'extrême de l'amour, la vraie amour ? Et la vraie amour – assurément ce n'est pas l'expérience analytique qui a fait cette découverte, dont la modulation éternelle des thèmes sur l'amour porte suffisamment le reflet – la vraie amour débouche sur la haine. »¹⁶ Ce qui est une autre façon de reprendre ce que Freud avance à la fin de son texte *Au-delà du principe de plaisir* : « que le principe du plaisir semble être en fait au service des pulsions de mort. »¹⁷

Il s'agit là de la racine de la haine de l'Autre, l'Autre absolu, étranger voire primordialement hostile en tant qu'il est venu représenter pour l'infans, une privation radicale de jouissance. Cette jouissance – mythique –, ravie par l'Autre, a un résidu, *das Ding*, la Chose, produit de l'opération, qui sera, au-delà du principe *Lust-Unlust*, la trace et le rappel interne et perpétuel de cette jouissance à jamais perdue et toujours à retrouver.

Le rat, que le concierge rature d'un coup, qu'il ne rate jamais, par sa proximité avec le déchet dont il jouit, est le paradigme de la chose. L'être du rat est identifié au rat : cela rend les choses plus facile ! Mais quand une mère dit à son enfant, je t'aime tant que je te mangerais... on approche très bien aussi ce que Lacan veut dire...

16 *Ibid.*, p. 133.

17 Freud S., « Au-delà du principe de plaisir » (1920), *Essais de psychanalyse*, pbb, 1982, p. 114.