

# sommaire du n° 105, avril 2016

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire EPFCL à Paris	
« Qu'est-ce qu'un analysant ? »	
Philippe Madet, Variantes de l'analysant type	5
Irène Tu Ton, Analysant : une éthique de la psychanalyse ?	15
■ Séminaire Champ lacanien à Paris	
« <i>Hystoriser, raconter, écrire l'histoire</i> »	
Marc Strauss, Écrits sur un mur d'incompréhension	23
Armando Cote, La pudeur de <i>l'hystoire</i>	29
■ Réseau institution et psychanalyse	
Jean-Pierre Drapier, L'institution au risque de la psychanalyse... et retour	43
■ Identité, identifications	
Éliane Pamart, Identité et identifications : de leur distinction à leurs conséquences	48
■ Connexions	
Xavier de La Porte, Le numérique et le langage	59

Directrice de la publication

**Agnès Metton**

Responsable de la rédaction

**Nicolas Bendrihen**

Comité éditorial

**Martine Capy**

**Lucile Cognard**

**Stéphanie Le Blan Subtil**

**Françoise Lespinasse**

**Fanny Matte**

**Marie Maurincomme**

**Kristèle Nonnet**

**Miyuki Oishi**

**Jean-Luc Vallet**

**Jérôme Vammalle**

Maquette

**Jérôme Laffay et Céline Delatouche**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## Billet de la rédaction

Sans fleurs, pas de couleurs ! Cette année les couleurs du printemps sont dans ce *Mensuel* autour de nombreuses questions : avec le séminaire École, « Qu'est-ce qu'un analysant ? », Irène Tu Ton questionne le changement grammatical que Lacan introduit en 1967 avec le signifiant « analysant » et la production du pas constructif pour les analystes concernant l'enseignement de la psychanalyse ; quant à Philippe Madet, il interroge et décline les variantes du signifiant analysant.

Dans la pièce de Wedekind *L'Éveil du printemps*, il est question de l'événement, de l'inédit. Dans le séminaire Champ lacanien, Marc Strauss questionne ce qui fait événement dans la psychanalyse, et les déplacements dans l'enseignement de Lacan. Quant à Armando Cote, il évoque la position du sujet qui pourrait être dans une position de pudeur, et la vertu de l'analyste à cet endroit.

La poésie est sans doute ce qui échappe le plus efficacement à toute définition, écrit André Velter dans *Le Parti pris des mots, poètes du xx<sup>e</sup> siècle*<sup>1</sup> ; le texte de Jean-Pierre Drapier rend compte lui aussi de cet impossible entre institution et psychanalyse. Quant à Éliane Pamart, son travail porte sur la distinction entre l'identité et les identifications à la lecture des enseignements de Freud et de Lacan.

Enfin, lors de la soirée Connexions, où la question concerne l'histoire des chiffres qui font les lettres, Xavier de La Porte a rendu compte du parcours qui a permis la rencontre entre le numérique et le langage.


Bon printemps à tous, et pour terminer quelques mots de Sôseki :

« Averse de printemps

l'un contre l'autre ils vont

Un parapluie pour deux. »

Fanny Matte

1.  *Télérama*, hors-série, février 2016.

# SÉMINAIRE

Séminaire EPFCL à Paris

---

*Qu'est-ce qu'un analysant ?*

## Philippe Madet

### Variantes de l'analysant type \*

Dans les *Écrits*, Lacan a cette formule : « [ils] ne s'entendent pas entre eux sur le sens d'un seul des termes qu'ils appliquent religieusement <sup>1</sup> ». Citation un peu dure à l'endroit des analystes mais qui rappelle combien il y a des évidences qui n'en sont pas, ou bien que, si évidences il y a, elles ne sont peut-être pas les mêmes pour chacun.

Analysant n'est pas un signifiant qui vient naturellement – pas d'évidence donc – et d'ailleurs il était absent dans les premières décennies de la psychanalyse. Pas d'évidence y compris pour Freud.

Si le signifiant est là depuis Lacan, l'analysant, pourtant, il me semble, se nomme encore rarement comme tel, alors qu'il est particulièrement concerné. Ce qui se dit plutôt c'est : je fais une analyse, je suis en analyse, je vois un analyste – formule paradoxale puisque l'analyste se soustrait au regard –, ou encore je suis suivi par un analyste, ce qui en dit déjà long sur l'idée qu'un sujet peut se faire de l'analyse et des places respectives de l'analyste et de l'analysant.

Outre qu'il ne s'approprie pas le terme, l'analysant s'interroge souvent de savoir s'il est bien en analyse, donc s'il est bien analysant. Une question névrotique probablement, mais son caractère structural ne l'annule pas.

Si mon hypothèse est juste, soit que les analysants, en proie à de multiples paradoxes, ne s'approprient pas le signifiant qui les désigne, est-ce le fait d'une résistance ? Est-ce le fait de variantes du sujet en analyse ? Et que faudrait-il pour qu'il se nomme comme tel ? D'ailleurs le faut-il ?

#### Un signifiant subversif

Si la question de ce qu'est un analysant m'avait été posée pendant le temps de ma cure, je crois bien que je n'aurais pas su répondre, en tout cas d'une manière suffisamment claire pour un interlocuteur non analysant. Quant à un interlocuteur analysant, j'aurais supposé qu'il en avait une idée, semblable à la mienne, que pourtant je n'avais pas.

Peut-être aurais-je répondu quelque chose du genre : c'est parler, à quelqu'un qui ne fait partie d'aucun de mes cercles, à quelqu'un de bien j'en suis sûr, qui va m'aider à y voir plus clair, me transférer un savoir. Dans un premier temps donc, je crois que j'aurais parlé de l'analyste pour mettre le transfert et l'action de son côté, soit exactement le contraire de ce qui m'attendait. Lacan le dit un peu différemment de cette manière : « Le sujet vient à l'analyse [...] pour savoir ce qu'il demande. Ce qui le mène, très précisément à cette voie de demander que l'autre lui demande quelque chose <sup>2</sup>. »

Analysant est bien un terme qui indique que le travail est du côté du sujet en analyse, ce qui est vrai mais ne va pas de soi. « Être en analyse » est une expression plus rassurante parce qu'elle inclut l'analyste dans ce qu'on entend. C'est cela qui va de soi pour l'analysant qui s'adresse à un analyste : il veut être entendu parce qu'il ne l'est pas, il veut le mettre au travail, lui, l'analyste. « Être suivi par un analyste » démontre combien le sujet qui vient en analyse ne veut pas être seul, y compris hors le temps des séances.

Tout aussi étonnant que la difficulté devant laquelle j'aurais été de répondre à notre question, à bien y repenser, je crois qu'elle ne m'a jamais été posée.

Je suis interrogé sur l'analyse, mais les questions ne portent pas tellement sur l'analysant, plutôt sur l'analyste, à tel point que j'ai été surpris et pris de court quand une personne d'une autre culture et très peu informée de la psychanalyse m'a récemment posé cette question ainsi : mais pourquoi as-tu fait une analyse ? Là pour le coup j'avais une réponse, je m'en souvenais parfaitement, mais je ne m'attendais plus à ce que cette question me soit posée directement, tant c'est sur l'analyste qu'il y a interrogation dans le discours commun : comment le choisir ? Comment est-on sûr que c'est un bon analyste ?

L'analysant, qui est pourtant celui qui fait aussi que le discours analytique existe, est oublié. Il n'a rien d'agalmatique. Alors que c'est l'analyste qui doit être en position d'objet, le discours commun place l'analysant comme objet du dispositif analytique, pain bénit pour la critique qui présente le transfert comme un pouvoir de l'analyste, voire une jouissance, et une soumission stupide de l'analysant.

Que l'analysant ne se nomme pas comme tel n'est donc pas si étonnant quand le terme lui-même engage déjà une subversion – ce qui s'engage dans l'analyse n'est pas ce qui était prévu par l'analysant –, et une subversion avant même que la cure commence et qui met le sujet dans une situation paradoxale.

## Une plongée dans un bain de paradoxes

Les paradoxes, l'analysant les cumule, avec des variantes.

Il vient pour parler et va parfois répéter qu'il n'a rien à dire.

Il parle alors que ce qu'il dit l'intéresse souvent peu.

Il vient par peur qu'il lui arrive quelque chose et, précisément, il va lui arriver quelque chose.

Il voudrait que cesse la répétition qu'il lui faudra pourtant affronter.

Il vient par amour de quelqu'un dont il devra se séparer. Il cherche un bon entendeur à qui il faudra dire salut.

Il est mobilisé par ce qui l'immobilise.

Il va voir quelqu'un qui se soustraira à son regard.

Il veut être libre, il se fait aliéné.

Il veut être aux commandes, il s'expose à l'inconscient et aux effets du langage.

Il veut se libérer d'une tutelle, c'est le croyant par excellence, l'analyste est son dieu, il est rivé à la magie du sujet supposé savoir. Lacan parle de « "pensée magique" pour désigner la foi naïve <sup>3</sup> ».

Il s'adresse à quelqu'un qu'il suppose savoir et qui pourtant doit ignorer ce qu'il sait <sup>4</sup>.

La liste pourrait s'allonger.

Autrement dit, le point de départ est un malentendu, pour ne pas dire une contradiction, mais c'est un point de départ nécessaire. Le sujet qui vient en analyse attend que le travailleur, ce soit l'analyste. Viendrait-il s'il le pensait autrement, s'il ne se trompait pas ?

C'est une tautologie de le dire ainsi : avant d'être analysant, un sujet ne l'est pas. Mais c'est donc précisément parce qu'il ne l'est pas qu'il peut le devenir. C'est une condition nécessaire. Sans le désir que ce soit l'analyste qui travaille et non pas lui, le sujet ne viendrait pas sonner à sa porte. Celui qui pense être analysant avant d'aller voir un analyste, qui pense pouvoir s'autoanalyser, ne va justement pas voir un analyste. Conséquence : les entretiens préliminaires sont incontournables et il est même impossible d'être analysant à la première séance. Analysant, on ne peut que le devenir.

Outre la réponse que j'aurais pu apporter personnellement à ce qui fait notre question, je suis alors allé voir sur le Net en inscrivant sur mon moteur de recherche : qu'est-ce qu'un analysant ? J'ai trouvé un forum de discussion duquel j'ai retenu deux réponses.

## Selon l'analyste ?

La première vient d'une femme qui s'interroge ainsi : « Je serais peut-être une autre analysante avec un autre psy. » Nous savons qu'il n'est pas possible de dissocier l'analysant de l'analyste, c'est le principe même du discours analytique, et c'est ce qu'a très bien compris cette femme. Mais la question qui est posée est : y a-t-il des variantes de l'analysant selon que l'analyste varie ?

Si, comme il a été dit lors de la précédente séance de ce séminaire, un sujet peut être analysant, parce que c'est lui qui travaille et qu'il peut être un travailleur tout aussi bien avec un analyste de l'IPA qu'avec un lacanien, la réponse est non : pas de variantes de l'analysant selon que l'analyste varie, non seulement selon sa personne mais y compris selon son école. On l'a dit également : l'analysant n'est pas le produit de l'analyste. Mais alors, pourquoi une orientation de l'analyste plutôt qu'une autre ?

Je propose cette réponse : être analysant est une chose, avoir terminé une cure en est une autre. C'est là que se situe la variante, toutefois non pas selon l'analyste mais selon son orientation.

L'analysé, celui qui a terminé sa cure, est séparé de l'analyste mais ne l'est pas selon ce dernier sinon il y aurait identification à l'analyste. Délivé de celui qui fut son analyste, il est orphelin comme on a pu le dire dans une séance précédente. L'analysant ne varie pas mais l'analysé oui, selon l'analyse, ce qui suppose, mais c'est une autre question, que l'analysé d'aujourd'hui serait différent de celui d'hier.

Pour l'analysant, y a-t-il des variantes qui colleraient aux variations du mouvement psychanalytique, y compris dans le cercle lacanien ?

Les sujets, au fond, n'ont pas tellement changé, alors que c'est le cas de la technique psychanalytique. Les analyses sont longues, les séances sont courtes, la cure est orientée par le réel, rien à voir avec l'époque de Freud. La tâche analysante a-t-elle changé pour autant ? Il me semble que non. L'analysant est au travail, en suivant le principe de l'association libre, principe qui, lui, n'a pas bougé. Il produit du savoir. Ce qui a changé c'est l'acte de l'analyste.

On pourrait dire que l'analysant ne connaît pas le temps, alors qu'il en fait durement l'épreuve avant de devenir analysé, éventuellement analyste dans le sens d'analyste de l'École.

Remarquons que le terme « analysant » amené par Lacan supplante celui d'analysé mais ne le supprime pas. Ce qu'est un analysant a pour conséquence de redéfinir ce qu'est un analysé, à différencier de l'analyste



donc. La fin de la cure produit l'analysé, mais pas forcément l'analyste de l'École, et on voit comment l'avancée de Lacan, en amenant le seul terme « analysant », a un effet qui fait bouger la façon de penser l'ensemble de la psychanalyse.

### Selon une croyance ?

La deuxième réponse que j'ai retenue de ce petit détour par le Net, je l'ai d'abord trouvée très drôle, mais elle dit en fait quelque chose qui nous intéresse et qui m'incite à remettre en jeu un débat que nous avons commencé lors de la séance de décembre sur la croyance à l'inconscient, et sur la croyance d'une manière plus générale. Cette réponse est : « Un analysant, c'est quelqu'un qui fait vœu de pauvreté pour un moment. »

Le parallèle avec la religion est évident.

Je ne pense pas que l'on puisse parler d'un vœu de pauvreté au sens d'une promesse solennelle adressée à d'autres qui serait de plus liée à un désir de partage. Être analysant n'implique pas de porter sandales et robe de bure, mais, pour accepter ce qui est bien une conséquence de l'analyse, soit une certaine pauvreté qui plus est à une époque où les offres de consommations se font sans cesse plus nombreuses, il y faut bien un peu de foi, car c'est effectivement pour un moment. Pour aller vers cet inconfort et d'autres liés à la cure, on peut faire l'hypothèse qu'une croyance singulière s'impose.

La croyance est une réponse, une solution face au réel vécu mais inconnu, à l'incomplétude de l'Autre. C'est une adresse à un Autre supposé donner une réponse. Ce fut toujours le cas, que ce soit avec les mythes, les religions, la science. Pourrait-on dire qu'avec la psychanalyse est apparue une forme de croyance, tout au moins une offre de croyance, inexistante auparavant ?

On l'a dit plusieurs fois : l'analysant est un croyant. Il croit en la parole probablement, sinon le questionnement ne serait pas possible. En la parole comme supposée pouvoir dire une vérité. Il croit donc en la vérité, laquelle mobilise la croyance. Il croit que ce qui le fait souffrir est déchiffrable, que le symbolique va opérer sur le réel. Il croit en Dieu, tout simplement. « Le sujet supposé savoir, c'est Dieu, un point c'est tout », dit Lacan <sup>5</sup>. Il croit que l'analyste va, selon sa foi, lui apporter la bonne parole, le délivrer de ses questions et de ses inhibitions, mais peut-être aussi de ses péchés. Du sujet supposé savoir, l'analysant attend ou craint un « dict » véritable, un verdict.

Pour Freud, la croyance de l'analysant concernait l'analyste. Il l'écrivait ainsi : « Le névrosé se met au travail parce qu'il accorde croyance à l'analyste <sup>6</sup>. » Lacan apporte une distinction dans le séminaire *L'Acte analytique* : « Je dirais même plus que du fait qu'il entre en analyse, il fait référence à un sujet supposé savoir mieux que les autres. Cela ne veut pas dire d'ailleurs, contrairement à ce qu'on croit qu'il l'identifie à son analyste <sup>7</sup>. »

Cela dit, le sujet supposé savoir n'est pas une particularité du discours analytique qui fait que les analystes peuvent occuper cette place, il y en a d'autres comme classiquement un maître ou un professeur, mais aussi une personnalité médiatique, par exemple. Croire en un sujet supposé savoir n'est donc pas suffisant pour faire un analysant, soit un travailleur. Il y faut un sujet supposé savoir sûrement comme les autres – l'analyste se recrute dans le commun des hommes – mais pas comme tout le monde, comme le formule Lacan <sup>8</sup>, soit un sujet supposé savoir qui donne à la parole une autre portée, qui interroge l'inconscient, qui n'est pas lui-même au travail dans le temps de la séance et dont la destinée est de choir.

C'est donc une croyance singulière qui n'est portée que dans le discours analytique finalement et qui implique la croyance en l'inconscient. Si le concept de l'inconscient est admis, dans le sens où il fait partie du discours commun, on ne peut pas dire que beaucoup s'y réfèrent. Nous l'avons dit, cette croyance à l'inconscient est requise pour passer du patient en attente d'une vérité à l'analysant travailleur. Mais la frontière n'est pas étanche. D'abord la croyance en une vérité ne tombe pas avec l'apparition de la croyance en l'inconscient, et la croyance en l'inconscient n'implique pas de le croire quand il se manifeste, car ce qui se dit, dans un lapsus par exemple, peut être incroyable dans le sens de l'inintelligible.

Il y a je pense une spécificité de l'analysant croyant, c'est de n'être pas content. L'analysant n'est pas un croyant béat, sinon comment et pourquoi travaillerait-il ? Pour reprendre la formule de Pessoa dans son poème « Le cinquième élément », « être homme c'est ne pas se contenter ». Être analysant suppose de ne pas se contenter, formule que l'on peut appliquer à l'analyste d'ailleurs, qui, s'il n'est pas un travailleur dans le temps des séances, l'est dans l'École. Pourquoi travaille-t-on si ce n'est parce qu'on n'est pas content ?

N'être pas content pourra amener l'analysant à l'incroyable, mais cette fois dans le sens d'extraordinaire, de ne pas en croire ses oreilles. Il pourra, de croyant, passer à « se faire la dupe », ce qui situe un tournant. Il pourra arriver à la satisfaction, à différencier du contentement.

L'expression « se faire la dupe », reprise d'une formule connue et à la fois invention de Lacan, permet de s'écarter du signifiant croyance, dont les équivoques peuvent signifier des contraires : croire est associé à la certitude mais dire « je crois » c'est aussi dire « je ne suis pas sûr ». Elle indique également une différence avec la croyance : je dirais que croire relève de la supposition, se faire la dupe de l'objectivation, soit le résultat d'une expérience, plus encore qu'une conviction, soit savoir y faire avec. De croyant, pour rester dans la métaphore religieuse, on pourrait dire que l'analysant devient pratiquant quand il se fait la dupe.

Il devient un croyant non crédule. La crédulité exclut le doute, lequel reste nécessaire pour être au travail : « On ne peut croire que ce dont on n'est pas sûr <sup>9</sup>. »

La croyance perdue et varie selon le cours de l'analyse.

Quand l'analysant commence à ne plus croire à une vérité qui lui serait délivrée par l'analyste – ce qui finit quand même par arriver avant la fin de l'analyse –, quand le sujet supposé savoir est au bord de la chute, quelle croyance reste-t-il à l'analysant pour poursuivre sa cure ? Je proposerai : la croyance que l'analyste sait y faire avec la fin de la cure. De sujet supposé savoir, sur soi, il devient sujet supposé savoir y faire. La croyance reste donc active, avec des variantes non pas de l'analysant mais de l'avancée de l'analyse.

Et elle reste active après la cure. Plus de croyance en un sujet supposé savoir mais en l'analyse. Cela dit, n'y a-t-il pas de l'identique ? Le sujet qui a terminé sa cure et choisi de poursuivre son travail dans une école ou comme analyste ne fait-il pas de l'analyse un nouveau savoir supposé à questionner, certes non pas un sujet, mais un supposé savoir de l'inconscient ? Sinon, comment pourrait-il prendre une position d'analysant qui n'enseigne pas mais pense la psychanalyse ?

### Des frontières non étanches ?

Analysants-analystes : les frontières ne sont pas étanches entre les uns et les autres. D'ailleurs beaucoup d'analystes sont analysants, encore en cure. C'est une autre variante de l'analysant. On n'est pas forcément soit l'un, soit l'autre, si ce n'est que pour l'analyste, au contraire de l'analysant – qui, au fond, n'a pas forcément à se nommer comme tel, ce n'est pas le travail qui lui est demandé que de se nommer ainsi –, pour l'analyste analysant, il est nécessaire de distinguer le moment où il est l'un du moment où il est l'autre. Et si le psychanalyste a terminé sa cure, il peut donc être non

plus analysant mais en position d'analysant. Analyse avec fin, analysant sans fin, c'est la formule qui m'est d'abord venue pour resserrer cette idée.

Pour l'analyste comme pour l'analysant, le savoir est au cœur de ce qui les anime. « Dans l'analyse, on est là pour savoir quelque chose <sup>10</sup> » disait Lacan dans le séminaire sur l'acte. « Dans l'analyse » peut s'entendre de différentes manières, soit pas seulement dans la cure.

Le névrosé, du fait de la division, est naturellement poussé vers les sujets supposés savoir, si bien que l'on pourrait dire que l'analysant qui fait le choix du savoir en s'adressant à un sujet supposé savoir est un névrosé comme les autres mais peut-être pas comme tout le monde, pour reprendre la formule de Lacan concernant les analystes. Il va se mettre au travail, passant du désir d'acquisition du savoir à la production, ce que font d'autres qui sont dans la création par exemple, si ce n'est que, pour l'artiste, il n'y a pas d'Autre qui donne une autre portée à la parole.

Pour avoir un tel attrait vers un sujet supposé savoir, un tel attrait vu le coût de l'analyse – non seulement le coût financier mais toutes les pertes que cela implique –, il faut avoir une sérieuse question. Mais l'analyste, je parle de celui qui n'est plus analysant, n'a-t-il plus de questions ? Il reste un parlêtre comme les autres. On n'entend pas dans les témoignages d'AE que ce qui a fait passage à l'analyste soit la fin des questions. La fin de certaines oui, mais d'autres s'ouvrent.

La question du savoir demeure. Bien sûr, il faut différencier désir du et désir de savoir, mais, dans les deux cas, et même s'il ne s'agit pas du même savoir, le signifiant est identique et peut indiquer quelques connivences. Dans les deux cas, de l'analyste et de l'analysant, il implique le travail et le risque d'aller vers ce qui ne va pas de soi. « Savoir est toujours par quelque côté croire savoir <sup>11</sup>. »

Ce qu'est la position d'analysant, pour l'analyste, est parfaitement démontré par Lacan quand il propose précisément que le terme analysant supplante celui d'analysé. Lorsqu'il amène ce signifiant, il produit un savoir sur la psychanalyse. Autrement dit il travaille. Il est un travailleur, comme on l'a dit de l'analysant. De celui qui répond et interprète, il passe à celui qui travaille, et réciproquement, d'après une torsion opérée selon qu'il est dans son cabinet ou dans l'École.

Le choix de Lacan, de faire séminaire, à voix haute et en présence d'un auditoire donc, confirme je crois cette position d'analysant, l'analysant auquel il est demandé de parler et d'être en présence de l'analyste.

Au début de la dixième leçon du *Séminaire XI*, Lacan reprend cette formule : « L'art d'écouter équivaut presque à celui de bien dire <sup>12</sup>. » Et il ajoute : « Cela répartit nos tâches. » Selon la façon dont on entend le « nos », et je fais l'hypothèse qu'il parle de lui, cela dit bien la torsion de l'analyste en position d'analysant et d'interprétant.

Après coup, la formule que j'ai avancée précédemment – analyse avec fin, analysant sans fin – ne m'est apparue pas tout à fait juste : être analysant et être en position d'analysant, ça n'est pas pareil, et pas seulement parce que, pour le premier, le travail porte sur son être, et pour le second sur la psychanalyse.

Les termes le disent eux-mêmes : la position pour l'analyste, ce n'est pas la supposition pour l'analysant. Si le savoir est ce qui anime analystes et analysants, il n'est pas supposé pour l'analyste, et *a fortiori* pas supposé chez un Autre.

Supposé, c'est se placer sous, on en revient à ce qu'avait évoqué Miyuki Oishi <sup>13</sup> de l'analysant soumis. Être en position d'analysant exclurait la supposition. Cela n'implique pas que l'analyste impose mais qu'il pose. Dans la cure, il pose l'inconscient et doit ignorer ce qu'il sait. Dans l'École, il pose son travail en position d'analysant, « avec ses pieds », il ne prend pas ses jambes à son cou, ce qui suppose de dire aussi ce qu'il ne sait pas, d'oser quelques inventions, situation tout aussi difficile que celle de l'analysant.

Pourquoi d'ailleurs Lacan n'a-t-il pas eu l'idée de supplanter le signifiant analyste, qui évoque plutôt une position statique, par un autre ? On l'a dit, l'analyste dans le dispositif de la cure n'est pas le travailleur mais il n'en est pas moins acteur : il répond, dans le sens d'être présent, avec son désir ; il répond donc souvent en se taisant, et il interprète. On pourrait parler d'une paire analysant-répondant, ou analysant-interprétant.















### Pour conclure

Que l'analysant ne s'approprie pas le signifiant qui le désigne, souvent et plus généralement en début d'analyse, ce n'est pas si grave mais cela indique que le terme, bien que vieux de quelques décennies maintenant, n'est pas acquis : raison de plus pour continuer de le mettre au travail.

Et c'est avec la question de l'invention que j'aimerais poursuivre et dont j'ai vu qu'elle avait fait le thème des journées nationales de 2002. « L'analysant, c'est celui qui invente » a pu dire Lacan dans une conférence aux États-Unis je crois – je n'ai pas retrouvé la référence. Inventer est toutefois un signifiant qui revient souvent dans ses séminaires, au cours desquels il procède d'ailleurs à des inventions, comme les néologismes.

Comment entendre ce terme pour l'analysant : est-ce celui qui fabule, qui invente avec le fantasme, ou bien est-ce celui qui crée ? Même si cela peut être tout cela à la fois, j'ai envie bien sûr de pencher pour la dernière hypothèse : au-delà d'être un travailleur, l'analysant peut-il être un créateur ? À suivre donc.

*Mots-clés : analysant, paradoxe, croyance, travail, entretiens préliminaires.*

- 
- \*  Intervention au séminaire EPFCL « Qu'est-ce qu'un analysant ? », à Paris le 4 février 2016.
1.  J. Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 458.
  2.  J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 15 février 1967.
  3.  J. Lacan, « Variantes de la cure type », dans *Écrits, op. cit.*, p. 350.
  4.  *Ibid.*, p. 349.
  5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 280.
  6.  S. Freud, « La question de l'analyse profane » (1926), dans *Œuvres complètes*, vol. XVIII, Paris, PUF, 1994, p. 50.
  7.  J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, leçon du 29 novembre 1967.
  8.  J. Lacan, « Variantes de la cure type », art. cit., p. 350.
  9.  J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 19 mai 1965.
  10.  J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, leçon du 24 janvier 1968.
  11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 56.
  12.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 139.
  13.  M. Oishi, « Un-croyant in/soumis. Du psychanalysé de Freud au psychanalysant avec Lacan », *Mensuel*, n° 102, Paris, EPFCL, janvier 2016.

## Irène Tu Ton

### Analysant : une éthique de la psychanalyse \* ?

La question que pose le thème de notre séminaire École « Qu'est-ce qu'un analysant ? » m'a renvoyée à une autre question : pourquoi Jacques Lacan a-t-il pensé en 1967, à ce moment de son enseignement, que ce signifiant « analysant » était plus approprié que l'usuel « analysé » ? Qu'apporte ce passage à la manière de penser l'expérience analytique ? Relève-t-il d'une certaine éthique ?

C'est donc en 1967 que le terme d'analysant, ou psychanalysant, apparaît dans l'enseignement de Lacan. D'abord dans un écrit, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », puis au cours de la séance du 29 novembre 1967 du séminaire *L'Acte psychanalytique*, dans une transmission orale. Notre collègue Sol Aparicio en a relevé la dimension politique lors de la première soirée de notre séminaire <sup>1</sup>, rappelant notamment l'excommunication de Lacan par l'IPA en lien avec la fondation de son École, et je vous renvoie à l'intérêt de ses remarques.

Comment comprendre ce changement grammatical, de temporalité, du participe passé au participe présent, au moment où Lacan interroge la formation du psychanalyste, l'enseignement de la psychanalyse et l'acte analytique ? Serait-ce une manière de mieux préciser ce qui revient à chacun, analysant et analyste ? Un présent comme condition d'entrée et qui perdure jusqu'à la fin ? Une façon de souligner la nécessaire part active de celui qui s'y engage ? À cet égard, je me suis aussi demandé si l'introduction par Lacan de ce terme n'était pas une manière de rendre compte de la difficulté d'un tel engagement, c'est-à-dire du cap à tenir malgré et à cause de ce qui insiste de symptôme et de jouissance chez le parlêtre. Le participe présent désignerait cette insistance, voire une résistance à l'œuvre, tout le temps de l'analyse.

Notons également que ce changement intervient au moment où Lacan propose de « produire [...] un pas constructif <sup>2</sup> » pour son École, notamment concernant le dispositif de la passe. Il s'agit d'une proposition, le terme n'est

pas anodin. On peut demander de faire la passe ou pas. On peut demander une analyse et s'y engager ou pas. La question d'un désir se pose ici.

Dans le cas d'une demande d'analyse, les séances dites préliminaires offrent un temps pour mesurer ce qu'il en est d'un désir d'engagement de la personne qui formule cette demande. Ce temps, qui est à l'appréciation de l'analyste, est très variable selon les cas. À ce propos, dans la conférence qu'il a prononcée à Genève sur le symptôme, le 4 octobre 1975, Lacan invite les analystes à se « comporter dignement <sup>3</sup> », c'est-à-dire sans trop de hâte, afin que la demande puisse prendre forme. Mais, encore une fois, les expériences diffèrent beaucoup et elles sont autant d'indications cliniques à prendre en compte.

Considérer que ce temps préliminaire à l'entrée en analyse est à l'appréciation de l'analyste pourrait laisser supposer que celui-ci en est l'agent. Or, la clinique nous démontre que cela est plus complexe et les développements de Lacan sur l'acte dans son séminaire *L'Acte psychanalytique* rendent compte de cette complexité.

Selon Lacan, « il est sûr que nous rencontrons l'acte à l'entrée d'une psychanalyse <sup>4</sup> », au sens d'un « franchissement » possible, de « se décider à faire ce qu'on appelle une psychanalyse », décision qui « comporte un certain engagement » de la part du sujet. Pourtant, nous avons fait remarquer que ce franchissement relevait aussi d'une certaine appréciation de l'analyste. Alors, comment ce dernier se repère-t-il pour le déterminer ? À la capacité du sujet d'associer librement ? Proposition qui peut, parfois, lui être faite lors des séances préliminaires et qui, en tant que telle, offre une possibilité d'ouverture à ce qui échappe à sa maîtrise, c'est-à-dire aux productions de l'inconscient, frayant ainsi la voie à un au-delà de la demande, à ce que celle-ci recèle de désir. L'expérience montre cependant qu'associer librement ne va pas de soi et peut rencontrer des résistances, *a fortiori* en début de cure où le sujet peut hésiter à s'engager.

Le terme de production revient dans le discours de Lacan au cours de ce séminaire et également dans son écrit de la « Proposition... ». L'un des sens qu'il en donne désigne la tâche, le travail qui relève de l'analysant dans le cadre de la cure. À travers ses dits, il s'agit de produire un savoir qu'il ne calcule pas, où il arrive qu'il ne se reconnaisse pas et pourtant qui est sien puisqu'il l'a énoncé. Cela dans une adresse à l'Autre représenté par l'analyste. Et c'est peut-être dans une méconnaissance, une incompréhension de soi, parfois douloureuse, adressées à l'analyste, que peuvent se produire un franchissement et s'engager un transfert. L'association libre repose sur ce principe d'une production verbale de pensées dont Lacan souligne qu'elle



« se présente [...] dans son énoncé même, [...] comme admettant cette vérité foncière du *je ne pense pas* [...] inhérent au statut du sujet <sup>5</sup> ».

« Ce que l'on nous demande, il faut l'appeler d'un mot simple, c'est le bonheur <sup>6</sup> » nous dit Lacan dans le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*. Il l'écrit à l'occasion en deux mots, bon heur, et on peut l'entendre comme le fait d'être au rendez-vous de cette demande : s'y engager pour celui qui la formule, l'accueillir pour l'analyste, en connaissance de cause.

Pourquoi en connaissance de cause ? Parce que, lui, a fait l'expérience de la fin de sa propre analyse, d'un certain désêtre lié à l'évocation d'une vérité portant sur son rapport à la jouissance dans le fantasme et d'un désir empreint d'une perte avec la chute de *l'Autre supposé savoir*. Concernant cette fin, Lacan va jusqu'à parler de « désarroi absolu, au niveau duquel l'angoisse est déjà une protection <sup>7</sup> ». Cependant, cette expérience s'avère très différente d'un sujet à un autre, comme nous avons pu le constater lors du séminaire École de l'année dernière, « La durée des analyses, ses raisons ».

On peut dire que c'est donc avec un désir averti que l'analyste opère, à la différence de l'analysant. L'analyste donne ce qu'il a, à savoir son désir marqué d'une perte, d'une limite, rencontrées au terme de sa propre analyse. Répondre à la demande de l'analysant, c'est, il me semble, répondre de cette place, à une nuance près, celle qui inclut dans l'opération *l'Autre supposé savoir*, dit aussi *sujet supposé savoir*. Celui-ci renvoie à une notion complexe. En effet, j'avais tendance à penser que l'analyste était cet Autre-là en tant que l'analysant lui suppose un savoir sur son inconscient. Mais Lacan le définit autrement, relevant au passage le paradoxe qu'il comporte : « [...] celui qui donne support au transfert [...] le sait trop bien [...] qu'il n'est pas le *sujet supposé savoir* mais qu'il est rejoint par le désêtre que subit le *sujet supposé savoir*, qu'à la fin c'est lui, l'analyste, qui donne corps à ce que ce sujet devient sous la forme de l'objet petit *a* <sup>8</sup> ».

C'est « la position nécessaire de départ <sup>9</sup> » qui conditionne l'acte même de l'analyste. Néanmoins, celui-ci se fait le support de cet *Autre supposé savoir*, il feint de l'être par le truchement du transfert, que Lacan définit comme la mise en acte de l'inconscient, point d'orgue de toute analyse, et l'analysant y croit. Cette croyance, il me semble, transcende la personne même de l'analyste, elle est là d'avant l'analyse qui, par le choix de celui qui s'y engage, la met à l'épreuve, l'entame, l'interroge. Ce qu'il en reste après une analyse, c'est une question ; elle a été discutée lors d'une de nos soirées, à partir d'une contribution de Miyuki Oishi <sup>10</sup>. C'est très variable en fonction des individus et cela interroge ce temps d'après l'analyse, ce à quoi l'on continue de croire ou... ne pas croire.

On pourrait situer le paradoxe de la position de l'analyste en ce qu'il se fait le support d'une fonction, celle de l'*Autre supposé savoir*, dont il a saisi une fois le caractère fictif et la portée, à la fin de sa propre analyse : il sait alors que cette fonction est amenée à *dé-choir* et que l'effet de cette opération est au fondement même de son acte, le passage de l'analysant à l'analyste. Le savoir ne signifie pas nécessairement qu'il en a pleinement conscience, mais que cette expérience, dont on peut dire qu'elle est unique, s'est inscrite d'un trait indélébile. Peut-être même qu'il le sait moins qu'il ne l'éprouve. Chaque analyse, dès le début, serait donc prise dans ce paradoxe – ce semblant ? – et l'analysant, dans sa méconnaissance de croyant, le fait consister à partir de ses dits, de ses silences, de sa présence au rythme des séances, de ses manques. En d'autres termes, l'analysant serait celui qui produit l'*Autre supposé savoir* et l'analyste se propose comme garant de l'opération.

J'ai avancé précédemment, partant d'une remarque de Lacan, que l'acte pouvait se rencontrer à l'entrée d'une analyse, dans le sens d'un engagement du sujet au-delà des séances préliminaires. Or, Lacan note aussi ce que cet acte d'engagement de l'analysant implique chez lui de « démission de l'acte <sup>11</sup> ». Cela pose la question du statut de l'acte dans la cure analytique.

On a l'idée que la psychanalyse a introduit une nouvelle dimension de l'acte fondée sur le champ de la parole et du langage, avec Freud et la *talking cure*. Essayons de l'éclairer à partir de ce que Lacan qualifie d'acte symptomatique. Il nous intéresse car le ou les symptômes se rencontrent dès le début et durant une analyse, dans les plaintes de l'analysant, puis, à la fin, comme une réponse possible de celui-ci, voire une solution au traitement d'une jouissance entr'aperçue comme énigmatique. Et l'on peut se demander si les séances préliminaires ne seraient pas un temps dont le sujet peut se saisir pour se laisser accompagner dans ses questionnements sur ses symptômes, permettant ainsi la mise en place d'un transfert.

Mais quel rapport y a-t-il entre le symptôme et l'acte ? Pour Lacan, il se caractérise particulièrement dans le lapsus de la parole. Est-ce parce que, dans ce cas, un message est donné à entendre, révélant une équivoque, une faille dans la chaîne du discours, qui interpelle et requiert une lecture, dans l'après-coup ? Cette notion d'après-coup, présente dans l'œuvre de Freud et mise en relief par Lacan, peut apporter un certain éclairage sur ce qu'est un acte. Que « l'acte [soit] dans la lecture de l'acte <sup>12</sup> » suggère que l'acte dit quelque chose qui échappe au sujet dans la mesure où il nécessite une lecture dans l'après-coup. On pourrait dire que, tout comme le symptôme, l'acte dit quelque chose qui échappe au sujet. Si Lacan caractérise

l'acte symptomatique par le lapsus de la parole, c'est peut-être en tant qu'il apparaît comme ce qui de l'inconscient se manifeste au niveau du signifiant. Et une analyse serait un temps qui offre à l'analysant une possibilité de lecture de ses productions inconscientes.

Il me semble que cet abord de l'acte peut nous aider à saisir ce qui amène Lacan à considérer l'analysant du côté d'un « faire » et l'analyste du côté d'un « certain laisser-faire <sup>13</sup> ». Le premier donne à entendre ses symptômes par ses dits, l'autre lui offre la possibilité de les lire. L'un dans un « je pense empreint d'un je ne pense pas » produit des pensées, l'autre dans un « je ne pense pas » accueille ces productions par des scansions, des silences, des interprétations. Le laisser-faire de l'analyste est donc relatif et peut se comprendre comme la prise en compte d'une jouissance qui insiste, résiste et distingue l'analysant. J'ajouterai une question à cette réflexion : la démission de l'acte de l'analysant, évoquée précédemment, tient-elle au fait qu'il n'est d'acte que d'un « je ne pense pas » ?

Je souhaiterais revenir sur ce que j'ai évoqué au début de cette contribution concernant l'enseignement de la psychanalyse et interroger ce qui a amené Lacan à utiliser le terme d'analysant aussi dans ce cadre-là. En 1967, quand il introduit ce signifiant, il est manifestement très préoccupé par l'enseignement de la psychanalyse et par la formation des analystes. Est-ce possible d'enseigner la psychanalyse, où et de quelle place ?

Dans le séminaire *L'Acte psychanalytique*, Lacan revient à différents moments sur ce que les analystes pourraient transmettre de leur expérience, insiste sur la pertinence de cette transmission et juge leurs productions souvent insuffisantes. Dans « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », écrit contemporain de ce séminaire, il y est question de « produire un pas constructif <sup>14</sup> », et Lacan invite les analystes à « produire l'appareil <sup>15</sup> » de l'École avec notamment le dispositif de la passe. C'est une façon d'interroger le désir de l'analyste et son désir d'engagement dans une école. Interroger c'est mettre au débat, offrir la possibilité d'une prise de parole, d'un écrit, d'une production. Avec l'idée de production dans le cadre d'une école de psychanalyse, on retrouve celle de l'analysant enseignant la psychanalyse et apparaît aussi qu'en dehors du dispositif de la cure, il n'y a pas d'analyste (puisque nous avons vu qu'il était produit par l'analysant, dans le temps d'une analyse et uniquement dans ce temps-là).

On pourrait être troublé par une certaine analogie des termes qu'emploie Lacan pour parler des analysants et des analystes. J'avoue l'avoir été en travaillant le thème de ce séminaire. Un effort est nécessaire pour comprendre ce qui revient à chacun des termes. La différence est pourtant là

mais il s'agit de la démontrer. Il me semble que ce qui est en jeu ici est de l'ordre d'une éthique de la psychanalyse, celle d'un « bien dire » que chacun traite comme il peut, avec son manque, son inconscient qui le travaille à travers ses symptômes, ce qui insiste de jouissance. Chaque production suscite cette question portant sur quoi dire et comment. Elle convoque la dimension du désir et celui-ci ne se calcule pas, il se constate dans ses productions, au sein d'une école de psychanalyse ou en dehors, dans notre quotidien. Il est vivant, donc l'objet d'une certaine variabilité propre à chacun.

Envisager d'enseigner la psychanalyse à l'Université rencontre cette difficulté d'un « bien dire », d'autant plus qu'y domine souvent le discours du maître, alors que Lacan enseignant a voulu s'en démarquer. À son auditoire ne disait-il pas : « [...] nous ne sommes pas sur le plan des prestations de service universitaires. Je ne peux rien vous apporter en échange de votre présence. Ce qui vous amuse, c'est que vous sentez bien qu'il se passe quelque chose <sup>16</sup>. »

Néanmoins, dans un texte de 1975, « Peut-être à Vincennes... », il propose un programme en quatre points (linguistique, logique, topologie, antiphilosophie) dont il précise les termes. Préciser les termes me semble relever d'une éthique d'un « bien dire ». Lacan s'y est employé, nous laissant un enseignement que nous tentons de redéfinir, de comprendre et surtout d'élaborer, chacun différemment mais aussi avec quelques autres. Il me semble que dans ses propositions, formules et inventions, tel le terme d'analysant, il y avait une recherche toujours plus poussée de ce qui nous anime, au-delà du sens, soit un réel ? Alors, tentons de savoir y faire, tâchons d'être inventif... dont acte.

*Mots-clés : acte et psychanalyse, autre supposé savoir, production, éthique, bien dire.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « Qu'est-ce qu'un analysant ? », à Paris le 4 février 2016.

1. ↑ S. Aparicio, « On ne naît pas psychanalysant... », *Mensuel*, n° 101, Paris, EPFCL, décembre 2015, p. 6-14.

2. [↑](#) J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 243.
3. [↑](#) J. Lacan, « Le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 5-23.
4. [↑](#) J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1967.
5. [↑](#) *Ibid.*, leçon du 17 janvier 1968.
6. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 338.
7. [↑](#) *Ibid.*, p. 351.
8. [↑](#) J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, leçon du 17 janvier 1968.
9. [↑](#) *Ibid.*
10. [↑](#) M. Oishi, « Un-croyant in/soumis. Du psychanalysé de Freud au psychanalysant avec Lacan », *Mensuel*, n° 102, Paris, EPFCL, janvier 2016, p. 14-23.
11. [↑](#) J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, leçon du 10 janvier 1968.
12. [↑](#) *Ibid.*, leçon du 22 novembre 1967.
13. [↑](#) *Ibid.*, leçon du 29 novembre 1967.
14. [↑](#) J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », art. cit., p. 243.
15. [↑](#) *Ibid.*
16. [↑](#) J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit, leçon du 24 janvier 1968.

# SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

---

*Hystoriser, raconter, écrire l'histoire*

Marc Strauss

## Écrits sur un mur d'incompréhension \*

De quelle histoire s'agit-il dans le très beau et très borroméen titre de notre année ? Ce n'est pas l'histoire que les historiens prennent pour objet puisqu'il ne s'y passe rien, selon Lacan lui-même. Alors, qu'est-ce qui fait événement dans la psychanalyse ?

Lacan répond à cette question dans *Les non-dupes errent*, à la leçon VI du 15 janvier 1974. Il définit l'événement d'abord : « L'événement ne se produit que dans l'ordre du symbolique. Il n'y a d'événement que de dire. » Puis il l'oppose à « cette pluie d'informations » dont nous sommes abreuvés. Il interpelle alors ses auditeurs : « [...] on peut s'étonner que vous subsistiez encore, que vous gardiez votre jugeote, à savoir que vous ne vous en fassiez, finalement, pas trop, hein, de ce que le journal vous annonce tous les matins. Dieu merci, ça vous passe, comme on dit, comme de l'eau sur les plumes d'un canard... Sans ça, où iriez-vous ? »

Il poursuit un peu plus loin : « [...] ce à quoi nous avons affaire dans le politique, c'est à un type d'informations dont le sens n'a d'autre portée que l'impératif, à savoir le signifiant Un. » Il conclut : « C'est pour nous commander, autrement dit, pour que le bout du nez suive, que toute information, à notre époque, est déversée comme telle. »

L'information qui nous est déversée ne sert donc qu'à véhiculer un message caché, destiné à nous désarmer. Il ne reste alors qu'à se soumettre de soi-même, servitude volontaire, à l'impératif unique du politique : « Obéis ! » Le message est bien simple : « À ce qui se passe vous ne pouvez rien, constatez votre impuissance et soumettez-vous. »

Il y a néanmoins une histoire qui est à faire, celle de la servitude, de la façon dont les places des dires de commandement ont été occupées. Il s'agit avec Lacan de substituer à l'histoire des historiens, qui ne sert qu'à justifier des finalités prédéterminées, l'histoire des discours et de leurs configurations diverses.

Lacan a esquissé cette histoire des discours, jusqu'à l'apparition récente de celui de l'analyste. Les trois discours qui précèdent ce dernier, ceux disons traditionnels, partagent ce même dire, ce même impératif d'obéissance. Ils l'énoncent au nom de l'Un que chacun de ces discours constitue. Ce Un est différent selon le discours, mais dans chacun il répond de la même méconnaissance, celle de sa structure quadripartite, la seule à en rendre compte logiquement.

Mais l'obéissance n'est-elle pas aussi en fonction comme impératif dans le discours de l'analyste ? Oui, ce qui s'en produit est aussi rigoureusement déterminé que dans les autres discours. À quel ordre alors y est-il fait obéissance ? Ce qui distingue la place de l'ordre dans le discours analytique par rapport aux autres discours, c'est qu'il ne peut être énoncé par personne d'autre que par le sujet lui-même. Le maître et l'esclave, le maître et l'hystérique, le maître et l'élève forment des couples, socialement représentés pas un couple de corps. En revanche, l'ordre de l'inconscient, *a*, est une part constituante du parlêtre, au même titre que le sujet. C'est ce *a* qui commande au dire, un dire qui est produit par le discours analytique et qui représente la réalité dernière du sujet, celle des contingences qui ont marqué de façon indélébile son histoire.

Dans les autres discours, le dire se produit aussi, mais il se voile d'un mensonge, le mensonge de la vérité qui se prétend une, c'est-à-dire toute. Faute de promettre cette vérité toute, le discours analytique se paye de n'être recyclable dans aucun collectif, et aucun psychanalyste ne peut, du coup, se faire passer pour un maître du dire.

Mais les psychanalystes ne prônent pas la désobéissance sociale, il leur suffit de prendre acte de l'impuissance des autres discours. Obéissez tant que vous voulez à votre maître de fiction, l'inconscient qui vous habite et vous dirige à votre insu est une trace fixée, qui n'obéit à rien d'autre qu'à elle-même. Cette trace est une écriture lisible. Elle est la trace d'un Un de jouissance qui s'est faite lettre, et qui a valeur de réel pour le sujet.

Notre expérience montre que ce réel ne flotte pas n'importe où pour chacun. L'inconscient, c'est une suite ouverte d'emblèmes distincts qui portent chacun une représentation fixée de l'Un, une représentation de ce qui a fait pour le sujet rencontre avec l'événement, un-dire. Cet emblème est la trace de cette rencontre, inscrite dans la chair du parlant, qui est le lieu du dire. Contre cette trace, le sujet édifie le roman du tout phallique et il ne peut du coup que la rejeter comme faute originaire, l'oublier pour que ce tout fonctionne. C'est pourtant contre elle aussi que le sujet trouve à se supporter quand il est perdu.



Le sens, même et surtout phallique, n'est en effet qu'une des faces du signifiant, dont la prise sur le parlêtre constitue le paradoxe de l'Un. Un signifiant, c'est ce qui à la fois a une valeur strictement identique à tous les autres et est complètement différent des autres, une différence qui est sa seule raison d'exister dans la langue. Ce paradoxe du signifiant répond au réel de sa structure, mais son impasse logique se résout si l'on part du fait que l'Un ne procède pas du deux unifiant de l'amour, mais du trois qui fait sa place au réel de la coupure. L'Un ne peut fonctionner comme tel que s'il s'y met à trois, trois Uns noués.

Et le sujet, même s'il doit son existence à cette triangulation, ne veut pas croire à l'incurable perte, puisqu'il consiste à se supposer être un Un d'exception. Il va donc penser contre, tout contre les points où la perte s'est manifestée pour lui comme rencontre avec le réel d'un dire.

Passons sur les développements auxquels procède Freud à propos du roman familial sur le fait que penser, c'est d'abord penser contre une signification d'injustice donnée par le sujet à ce qui lui fait éprouver la perte de son exceptionnalité.

Une première question se pose à partir de ce que nous avons évoqué jusqu'à présent comme écriture. En effet, nous avons défini deux écritures distinctes. L'une consiste en ces traces qui font l'inconscient réellement singulier à chacun, et l'autre est celle des discours, dont nous sommes partis. Elles semblent s'opposer puisque les traces qui constituent l'inconscient sont contingentes, donc propres à chacun, et ne relèvent pas d'une déduction vraisemblable, voire compréhensible. Les discours en revanche sont des formules, au même titre que celles de Descartes ou de Newton ; elles déterminent un réel, et par là elles ont des conséquences logiques, que nous pouvons interpréter, sur l'organisation du collectif, avec tout ce que cela suppose de perturbations et d'inconnues.

Dans la pratique, le discours analytique par définition ne nous permet pas d'organiser un quelconque collectif ; notre objet est la production de l'inconscient, soit de ces traces dont on peut démontrer qu'elles sont au départ de toutes les histoires qu'un sujet se raconte pour s'en supporter. Le sujet *s'historise* à partir d'elles, il les reconnaît comme telles et en interroge le sens à partir du rapport sexuel qu'il leur suppose. Il se raconte donc leur sens sur la scène de son fantasme.

La question est celle de l'existence d'un rapport éventuel entre cette dimension d'événement qui fait trace, écriture, et qui affecte chacun, d'une part, et, d'autre part, la nécessité ou la passion qu'ont certains sujets plus que d'autres à écrire, jusqu'à la pathologie quelquefois.

Quoi qu'il en soit, le sujet n'en sera pas moins dans sa vie porteur des effets de répétition de ces traces, et même les transmettra à son insu à ses descendants.

À propos de cette transmission générationnelle, je donnerai un exemple clinique. Il est emprunté à Lacan dans « La psychanalyse et son enseignement », une conférence donnée le 23 février 1957, il y a cinquante-neuf ans. Le passage figure à la page 448 des *Écrits*. Lacan part d'une référence à la Bible, en l'occurrence le proverbe sur les raisins verts mangés par les pères, qui agacent les dents des enfants, dans Jérémie 31:29. Lacan s'amuse de ce que cette référence pouvait très bien être entendue à l'époque où il écrivait comme l'indication d'un numéro de téléphone.

Je cite, de façon un peu abrégée : « Bon ou mauvais ce joke, vous penserez que ce n'est pas par hasard que je le risque si éperdument lié à la lettre, car c'est par la marque d'arbitraire propre à celle-ci que s'explique l'extraordinaire contingence des accidents qui donnent à l'inconscient sa véritable figure. » Il l'illustre ensuite d'une forme précise d'injure, une gifle qui « se reproduit à travers plusieurs générations, violence passionnelle d'abord, puis de plus en plus énigmatique en se répétant dans des scénarios compulsifs, jusqu'à n'être plus que l'impulsion ponctuant de sa syncope une méfiance du sexe quasi paranoïaque [...]. » Cette gifle, ajoute Lacan, « nous en dira plus long, de s'insérer comme signifiant, [...], pour former les figures du tarot d'où sera sorti réellement quoique à son insu pour le sujet, les choix, décisifs pour sa destinée, d'objets dès lors chargés pour lui des plus déroutantes valences ».

Cet inconscient comme trace écrite a donc une dimension implacable, intraitable. Lacan y insiste dans son séminaire *Les non-dupes errent*, lors de la leçon III du 11 décembre 1973 :

« Ce que répond le discours analytique, c'est ceci : ce que vous faites, bien loin d'être le fait de l'ignorance, est toujours déterminé déjà par quelque chose qui est savoir, et que nous appelons l'inconscient. Ce que vous faites, sait – sait, *s, a, i, t* – sait ce que vous êtes, sait vous. Vous... ne sentez pas assez... à quel point cet énoncé, c'est du nouveau. Jamais personne des... des grands guignols qui se sont occupés de la question du savoir, et Dieu sait que ce n'est pas sans malaise que j'y range Pascal aussi qui est le plus grand de tous les grands guignols ! Jamais personne n'avait osé ce verdict, dont je vous fais remarquer ceci : la réponse de l'inconscient implique le sans pardon, et même sans circonstances atténuantes. Ce que vous faites est savoir, parfaitement déterminé. En quoi, en quoi le fait que ce soit déterminé d'une articulation supportée par la génération d'avant ne vous excuse en rien, puisque ce n'est, le dire, le dire de ce savoir, que le faire savoir plus endurci, si je puis dire. »

Passons sur les commentaires du faire savoir plus endurci, qui peuvent faire résonner aussi bien l'érection phallique du savoir que le mur qui fait écho à la forclusion. Attachons-nous plutôt à la question que nous a posée ici Jean-Jacques Gorog : « Savoir comment le fait de revisiter le récit modifie la position subjective. » Jean-Jacques Gorog nous disait : « Quand on lit Lacan on s'aperçoit que le franchissement est toujours défaillant, incompli, labile, etc., d'où la très grande prudence affichée sur le devenir de l'histoire qu'on se raconte. »

Lacan donne un élément de réponse, dans la suite de ses propos sur la gifle : « J'ajoute que c'est seulement ainsi que ces affinités, sources de désordres immaîtrisables tant qu'elles restent latentes, pourront être reconnues, etc. » Il laisse donc supposer que les désordres occasionnés, non pas disparaissent, mais peuvent être maîtrisables, si les sources des affinités cessent d'être latentes et sont reconnues.

Nous pouvons du coup faire un bond à l'extrême fin de l'enseignement de Lacan, quand il parle d'un autre désordre, *l'esp d'un laps*, qui n'a plus aucune portée de sens dans l'inconscient. En particulier, il n'a pas le sens de l'Un du rapport sexuel, même si ce rapport est un de ses effets de sens dans le discours du maître, celui de l'inconscient structuré comme un langage.

En quoi la reconnaissance du désordre, du non-sens que porte l'inconscient, modifie-t-elle sa portée subjective ? Peut-on par exemple échapper à la malédiction de la répétition, dans sa vie et à travers les générations ? Ou, plus modestement peut-être, est-il possible de se faire aux signifiants de sa traverse, sans demander un pardon ou des circonstances atténuantes, autrement dit sans en remettre le sort à un Autre qui n'existe pas, sinon comme contingence ?

Lacan propose de modifier non l'existence de ces signifiants, mais leurs effets, en cessant d'attendre d'eux ce qu'ils ne peuvent pas donner. Ce n'est que par mensonge, même s'il est partagé, que le sujet leur donne la portée d'un emblème, un emblème qui écrirait l'Un du rapport sexuel. Il s'agit ainsi par une analyse de produire ces signifiants, déshabillés si nous pouvons dire de leur mise en scène fantasmatique.

Nous le savons, d'un côté, n'importe quel signifiant peut faire fonction d'emblème de l'Un, d'un autre côté, un emblème peut redevenir un signifiant quelconque, pour peu qu'il soit remplacé par un autre emblème. Peut-on pour autant par une analyse destituer ces signifiants de leur statut d'exception et les ranger au rayon des accessoires communs, au même titre que n'importe quel signifiant ? Cessent-ils de supporter le dire d'un sujet, de se faire cause des événements de sa vie ? En effet, la question n'est pas

de savoir si on peut trouver les bons emblèmes, qui n'existent pas, mais si on peut se passer d'emblèmes, enlever aux signifiants leur portée de sens, leur portée de roman du rapport sexuel.

C'est là me semble-t-il le pari qu'a voulu faire Lacan : la réduction de l'emblème à la logique de son fonctionnement, avec la désubjectivation qui l'accompagne. C'est ce qu'il a fait en passant de la lecture de la gifle comme lettre à l'écriture de *a*, puis à l'écriture des discours, et enfin à celle du nœud borroméen. On passe ainsi de la trace d'un événement, qui est une écriture sans sujet, à la lecture qu'en fait le sujet qui s'en assure comme signe de son exception, et enfin on passe de cette lecture à l'écriture d'un savoir logique, donc désubjectivé et transmissible, sur l'événement. Pour le dire autrement, l'écriture des discours donne la raison de la lecture du symptôme comme écriture de l'Un.


Lacan a pu dire qu'il avait donné sépulture décente à Freud. Pouvons-nous dire qu'une psychanalyse a pour visée de donner sépulture décente aux parents, ou au parent traumatique ?

Cela n'est pas sans conséquences d'apaisement. Mais nous pouvons aussi nous souvenir que la destitution du sujet entraîne une dévaluation de la jouissance, et que du coup, comme le précise Lacan dans *Les non-dupes*, toujours, la jouissance en prend un coup.

Cela dit, l'apaisement n'empêche pas la place du désir, et sa dimension contingente reste préservée puisque cette opération de dévaluation, pour logique qu'elle soit, ne va pas sans dire préalable, au moins ceux de Freud et celui de Lacan.

*Mots-clés : histoire, événement, trace, non-sens, répétition, transmission.*

---

\*  Intervention au séminaire Champ lacanien « *Hystoriser, raconter, écrire l'histoire* », à Paris, le 18 février 2016.

## Armando Cote

### La pudeur de l'*hystoire* \*

« Je voudrais ici introduire, en parallèle à la fonction du beau, une autre fonction que j'ai déjà ici nommée à plusieurs reprises sans jamais trop insister, mais qui me paraît pourtant *essentielle à produire*, et que nous appellerons [...] Ἁϊδώς [Aidôs], autrement dit la pudeur <sup>1</sup>. »

Jacques Lacan

La pudeur échappe à toute tentative de maîtrise, « elle ne défend pas un jardin secret contre les atteintes d'autrui. Ce qu'elle défend, avec intransigence, c'est de se prêter au semblant. Ce qu'elle fuit, c'est la complaisance de commande et l'exhibition forcée <sup>2</sup> ». Voilà une tentative de définition que donne Patrick Hochart de la pudeur. Pour Lacan, elle est la seule vertu *essentielle à produire* comme effet du discours analytique. Les développements qui vont suivre, en trois temps, vont tenter de montrer, dans un premier temps, la place particulière que Freud a dû occuper dans la clinique, contre le discours de son époque, pour produire une coupure majeure. Dans un deuxième temps, ils examineront la manière dont Foucault a voulu faire de l'événement Freud une simple discontinuité dans l'histoire, contre Lacan qui démontre en quoi c'est une coupure. Pour conclure, dans un troisième moment, j'aborderai la question du témoignage de la passe et de la pudeur.

J'ai emprunté mon titre à Jorge Luis Borges <sup>3</sup>, mis à part bien entendu le « y », qui, comme vous le savez, est la proposition d'écriture que Lacan fait de l'histoire <sup>4</sup>. Dans son bref texte, Borges fait une opposition entre deux mouvements de l'histoire. Il fait allusion à la bataille de Valmy en 1792, à partir de laquelle, selon lui, « les journées historiques ont abondé ». Depuis cette date, une des fonctions du pouvoir sera de fabriquer ou même simuler de telles journées à partir de la propagande ou de la publicité. Borges oppose ce type d'histoire plutôt d'origine journalistique à celle qu'il

appelle la « véritable histoire », qu'il qualifie de « pudique » et dont les dates restent souvent longtemps secrètes <sup>5</sup>. C'est une façon de dire que la « vraie » histoire échappe à la grande histoire. Il me semble que Lacan dans son retour à Freud a fait une proposition similaire quand il propose une lecture inédite de la grande histoire à partir de l'*hystoire*, la « vraie » histoire du sujet.

Le savoir propre au discours analytique se construit dans l'obscurité de l'ignorance et non dans la lumière de la vérité. Le savoir du psychanalyste est un savoir inscrit dans le réel, un savoir inédit qui porte les marques du savoir scientifique. La science n'a transmis au discours analytique que le rebut de *la docte ignorance*, c'est-à-dire « un désir inédit <sup>6</sup> », dans le sens qu'il s'agit d'un désir à venir, *ineditus*, qui n'a pas été publié et qui est inconnu <sup>7</sup>.

### La préhistoire du discours analytique

Il me semble qu'un désir propre au discours analytique est un désir qui n'est pas en lien avec l'événement historique, il ne s'oriente pas vers la grande Histoire mais vers autre chose que Lacan appelle le réel. Rappelons deux mouvements majeurs chez Freud de cette orientation par le réel. Le premier se situe en 1896, quand Freud abandonne l'hypnose, à la suite de la découverte de la résistance, dépassant ainsi l'idéologie du secret et de l'aveu de son époque ; c'est un premier acte de Freud. Le deuxième est l'abandon de sa « *neurotica* <sup>8</sup> ». Il faut souligner la portée historique de ces mouvements de Freud qui vont contre la pensée scientifique de son temps, c'est-à-dire contre le factuel et l'événement. Il propose alors une théorie sur la sexualité infantile, comme traumatique, et le complexe d'Œdipe.

La théorie du trauma sera relayée à son tour par celle du fantasme. Le désir de Freud est à ce moment-là d'accéder à la première scène, la scène traumatique fantasmée, un désir comme celui d'un archéologue qui fait sortir de l'oubli une ville engloutie à partir d'un seul fragment du passé. C'est alors qu'il va se confronter à l'hystérie. Avant cette rencontre, nous pouvons dire que Freud n'était pas freudien, c'est Dora qui le mettra sur le chemin, guidé par le réel.

Dans sa quête des premières scènes traumatiques de l'enfance, Freud va trouver un nouveau réel, le récit fictif : « Lorsque les hystériques rattachent leurs symptômes à des traumatismes inventés, le fait nouveau consiste précisément en ce qu'ils imaginent ces scènes, ce qui nous oblige à tenir compte de la réalité psychique, autant que de la pratique <sup>9</sup>. »

Freud est à la dérive face à cette nouvelle découverte qui est un indice du réel. Dans sa « neurotica », ce qui était caché c'était le réel du père. Freud a abandonné l'idée de la séduction par le père, de l'hystérie, pour retrouver la haine pour le père, liée au désir de parricide, ce qui est abject, impudique, mais réel.

Nous savons aujourd'hui qu'en proposant à Dora sa théorie de la masturbation infantile, Freud suivait son propre fantasme d'une reconstruction historique possible à partir d'une idée de profondeur et du secret. Le fantasme ou le faux souvenir sont présents chez Dora mais aussi chez l'Homme aux loups pour cacher un secret. Le cas de Dora a permis de mettre au jour la relation qui existe entre le symptôme, la structure, et la position de l'analyste dans la cure. Le 4 mai 1972, Lacan rappelait que « l'analyse est une reproduction de la névrose <sup>10</sup> », c'est-à-dire qu'elle crée une névrose de transfert, ce qui laisse de côté la question de savoir si la rencontre avec « ses parents traumatiques », comme les nomme Lacan, a été de l'ordre de la réalité ou du fantasme, l'important étant la place que l'analyste vient occuper dans la cure, en tant qu'objet.

À partir du cas Dora, Freud va pouvoir mettre en évidence la structure propre à l'inconscient concernant l'oubli. Il existe un travail d'oubli mais la clef de ce travail échappe au sujet lui-même. Un des points essentiels, il me semble, de cette rencontre avec l'hystérie est la mise à plat de la « somme de ces préjugés » concernant la féminité. Freud reconnaît que l'intérêt de l'observation de Dora n'a pas été le travail analytique, donc technique, mais la mise au jour du lien entre le symptôme et la structure. Il va laisser tomber au cours du traitement son désir de guérir le symptôme pour s'occuper de la manière dont l'inconscient met en place un ordre chronologique particulier propre au travail de l'oubli. Freud manquait d'un élément essentiel concernant la place qu'il occupait lui-même dans le transfert. La succession et la répétition des scènes viennent délester la répétition du même fait.

Le préjugé de Freud concernant Dora était qu'une fille est faite pour aimer les garçons. Il renoue avec la *doxa* pour laquelle une « inclination précoce de la fille pour son père et du fils pour sa mère <sup>11</sup> » va de soi. Lacan signale que le savoir de Freud fait résistance à la mise en lumière par Dora de la dissymétrie du rapport entre les sexes, la résistance est donc du côté de l'analyste : « Il n'y a qu'une seule résistance, c'est la résistance de l'analyste <sup>12</sup>. »

Soulignons le déplacement que produit Lacan pour mettre à sa place la responsabilité de l'analyste dans le transfert. Lacan rassemble le désir et l'interprétation, le désir de l'analyste : « C'est en somme, dit-il, l'interprétation

elle-même <sup>13</sup>. » Cela veut dire que le défi pour chaque analyste est de surmonter les préjugés propres à son époque pour accomplir sa tâche. Le désir de Freud, d'après l'interprétation de Lacan, était celui d'occuper une place de « maître du transfert <sup>14</sup> », mais en occupant cette place, le réel mis en jeu dans l'histoire lui en échappait.

Les hystériques sont bien placés pour dire la vérité sur le rapport sexuel, et Freud venait occuper la place de maître de vérité. L'adéquation de la psychanalyse à la réalité n'est pas mesurable à partir du *fait réel* mais d'un autre terme qui est majeur chez Freud : *Gewiszheit*, certitude, terme cartésien : « Il s'agit de ce dont on peut être certain <sup>15</sup>. » Freud produit une coupure inédite dans l'histoire de la pensée, il déduit la vérité du mensonge et des scansion de la parole. La science en revanche s'appuie sur les certitudes de dates <sup>16</sup> et non de faits vécus.

Dans ce sens-là, la science est une idéologie de la suppression du sujet et la réintroduction par Freud de la question du désir de la science ou du désir du savant est une coupure dite majeure dans l'histoire. Freud et Lacan sont subversifs par rapport à tout l'édifice culturel, ils ordonnent les valeurs du *bien*, du *beau* et du *vrai*, Lacan en ajoutant une quatrième propre au discours analytique, la *pudeur*, nous reviendrons à la fin sur ce point.

### La construction de l'histoire

Continuons encore avec Freud, et son idée de construction. Le cas de l'Homme aux rats montre les étapes de montage auxquelles Freud procède pour reconstruire l'histoire. Il signale comment le destin de cet homme ne dépend pas seulement d'une série d'événements vécus, mais aussi du *mythe* véhiculé par l'histoire de ses parents. En effet, la dette du père est infinie et impossible à éteindre <sup>17</sup>. Il est très frappant de voir comment Freud est à l'aise dans la description du cas, une fois qu'il a trouvé les signifiants-clefs de l'histoire du sujet, qui sont en lien avec les expériences vécues et non pas avec la réalité.

C'est donc un travail de construction de l'histoire qui se fait *via* le transfert. Dans le cas de l'Homme aux rats, Freud montre comment la réalité psychique a plus d'importance que la réalité matérielle, c'est la réalité psychique qui la détermine. Lacan le souligne clairement : la reconstruction de l'histoire de l'Homme aux rats est « matériellement inexacte <sup>18</sup> ». Avec ce cas, Freud prend la mesure de la dimension *mythique* présente de façon épique dans le cas. Le principe de réalité est dirigé par une fonction qui est en lien avec le père des origines, la réalité psychique est suspendue à la fonction paternelle.



Dans l'analyse de Schreber, Freud emploie le terme de reconstruction, mais reconstruction d'une manière opposée à la défense, comme une tentative de retour à la réalité. Le délire succède à la perte de réalité. Freud écrit : « Ce que nous prenons pour une production morbide, la formation du délire, est en réalité une tentative de guérison, une reconstruction <sup>19</sup>. »

Un rapport étroit entre l'écriture et la construction de l'histoire fait dire à Lacan que c'est « la reconstruction complète de l'histoire du sujet qui est l'élément essentiel, constitutif, structural, du progrès analytique <sup>20</sup>. »

Pour conclure cette partie de mon exposé, je voudrais évoquer ce mouvement de Lacan concernant Socrate, « précurseur de l'analyse ». Dans son *Séminaire VIII* sur le transfert, Lacan prend comme exemple la confession publique d'Alcibiade, qu'il considère comme un franchissement des « bornes de la pudeur <sup>21</sup> ». Ce témoignage public est obscène et son effet est marqué par la honte <sup>22</sup>. C'est dans ce sens que Lacan dit qu'Alcibiade est le démon de Socrate <sup>23</sup>. La question qui se pose est : quelle place doit occuper l'analyste dans le transfert pour éviter ce franchissement ? La question de l'identification à l'analyste à la fin de la cure est derrière ces développements.

Lacan positionne Socrate, dans sa ronde des discours, dans le discours hystérique, puisqu'il se dérobe à être désiré comme objet *a*, il est à la place du désirant. Ce mouvement de Lacan va ouvrir un champ nouveau : la place du discours analytique dans l'histoire. Pour cela, il a fallu attendre qu'il puisse inventer l'objet petit *a* et ensuite qu'il puisse proposer le discours analytique pour montrer la nouveauté de la découverte freudienne.

### Une querelle entre Foucault et Lacan

Depuis la naissance du discours analytique, un désir et un fantasme autour de sa disparition planent de façon régulière et sous des formes différentes. Dans les années 1970, il y eut une flambée assez importante de ce mouvement. Nous pouvons trouver de manière condensée ce que Michel Foucault pensait de la psychanalyse à ce moment-là en reprenant ce qu'il formule à propos du livre de Deleuze et Guattari *L'Anti-Œdipe* <sup>24</sup> :

« Ce qu'il y a d'essentiel dans le livre de Deleuze est la mise en question de la relation de pouvoir qui s'établit, dans la cure psychanalytique, entre le psychanalyste et le patient : relation de pouvoir assez semblable à celle qui existe dans la psychiatrie classique. Je crois que l'essentiel du livre consiste même à montrer comment l'Œdipe, le triangle œdipien, loin d'être ce qui est découvert par la psychanalyse, ce qui est libéré par le discours du patient sur le divan, est au contraire une espèce d'instrument de blocage par lequel la psychanalyse empêche la pulsion et le désir du malade de se libérer, de s'exprimer <sup>25</sup>. »

Un texte qui reste fondamental pour comprendre la démarche de Foucault concernant l'histoire est « Nietzsche, la généalogie, l'histoire <sup>26</sup> ». Foucault appose la généalogie à la recherche historique des origines, pour cela il convoque les différents mots utilisés par Nietzsche pour parler de l'origine (*Ursprung, Ensthung, Herkunft, Gehurt*). Foucault se pose la question de savoir pourquoi Nietzsche a dû s'imposer cette rigueur dans l'emploi de termes différents pour parler de l'origine <sup>27</sup>. La démarche généalogique de Foucault ne prétend pas remonter l'histoire pour reconstruire une continuité dans le temps, il ne s'agit pas de prouver que les éléments du passé sont bien là, dans le présent, rien à voir avec l'idée de nature ou d'évolution. La notion d'événement est ici essentielle. Pour le philosophe, un « événement » est l'irruption d'une singularité historique. Foucault a eu affaire à beaucoup de critiques de la part des historiens à cause de cette conception de l'événement <sup>28</sup>.

Une caractéristique de Foucault est qu'il a tenu compte du corps. Pour lui, le corps est une surface où l'événement historique s'inscrit, il définit la généalogie comme « l'analyse de la provenance (*Herkunft*), et donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et histoire ruinant le corps <sup>29</sup>. » Mais, pour lui, même le corps n'est pas suffisamment fixe, stable, pour que les hommes puissent se reconnaître entre eux, il faut introduire le discontinu pour que l'histoire puisse être effective, le discontinu dans l'être même.

Jean-Claude Milner a repris cette question de la discontinuité comme une version particulière d'une opération qui n'a rien de nouveau. Selon lui <sup>30</sup>, dans les années 1960, avec l'irruption du structuralisme, un axiome fait son retour, « il y a des coupures ». Une des manières de lire l'histoire est de parler de l'avant et de l'après un événement spécifique. Milner fait la différence entre Foucault et Lacan par rapport à cet axiome. En effet, d'après lui, Foucault n'accepte pas l'axiome selon lequel « il y a des coupures », mais propose plutôt l'existence des « hétérogénéités entre discours <sup>31</sup> » qui laissent des traces repérables et datables dans une chronologie, telles qu'il est possible de constituer une archive. La particularité de ces traces est qu'elles ne peuvent pas être rassemblées ou généralisées. Foucault reste « sceptique » quant à l'existence de coupures, il tente de démontrer l'hétérogénéité des discours et leurs discontinuités qui n'affectent pas forcément les autres discours.

Lacan, en revanche, accepte l'existence d'une coupure que Milner appelle majeure, en ce sens que, d'après les thèses qu'Alexandre Koyré développe dans ses *Études d'histoire de la pensée scientifique* <sup>32</sup> et celles

d'Alexandre Kojève dans « L'origine chrétienne de la science moderne <sup>33</sup> », il y aurait une certaine coupure qui affecte non seulement un discours mais plusieurs autres. Le sujet de la psychanalyse dépend en quelque sorte de cette coupure. À partir de là, Lacan propose que « le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne puisse être que le sujet de la science <sup>34</sup> ».

Chez Foucault, nous ne retrouvons pas cette coïncidence dans les coupures, il y a une certaine impossibilité à corréler une coupure avec une autre. Chaque discontinuité, qui n'implique pas forcément une coupure dans le sens de Kojève et de Koyré, est indépendante des autres, c'est pour cette raison qu'il est amené à écrire une histoire pour chaque discontinuité historique : une histoire de la folie, une archéologie des sciences humaines, etc.

Ce qui fait coupure est l'orientation non *vers* le réel mais *par* le réel, ce qui change tout le sens de l'histoire. Avec l'y de l'*histoire*, Lacan introduit une nouvelle temporalité dans la structure : les heures, les années tournent autour du vide central du désir laissé par Freud. À partir de ce vide central, Michel Bousseyroux propose de lire l'*histoire* comme « rien d'autre que le tore <sup>35</sup> » étant donné que la rencontre avec le tore produit des contraintes propres qui font que le temps n'est réel qu'en tant qu'il est rentré dans un tore. Je vous renvoie aux travaux de M. Bousseyroux sur ce point.

Lacan tient beaucoup à cette coupure historique mais aussi à la coupure propre à la tâche analytique qu'est l'interprétation. L'effet de coupure est un effet topologique qui permet de montrer l'envers du discours. C'est donc l'interprétation qui met au jour la structure de l'inconscient.

Ce point n'est pas une coquetterie intellectuelle, c'est grâce à Lacan et à la mise en place de ses théories des discours que le discours analytique n'est pas une simple discontinuité de l'histoire comme le voudrait Foucault ou un avatar de la science moderne. Le discours analytique possède un objet qui lui est propre, un dispositif lui est dédié, Lacan l'a inventé pour montrer la particularité du savoir propre à la psychanalyse, qui ne ressemble à aucun autre. Ce dispositif est la passe, nous en parlerons plus loin.

### Quelques remarques sur la pudeur chez Lacan

Dans son séminaire *R.S.I.*, lors de la leçon du 11 février 1975, Lacan fait allusion à l'origine de la découverte de l'inconscient et à l'effet de réveil que cela a produit à l'époque de la reine Victoria, temps d'excès de passion pour la moralité bourgeoise et le refoulement. Il fallait le ravage de la morale pour faire place à l'inconscient. Mais la libération produite par l'arrivée du discours analytique est plus du côté du langage que de celui des

mœurs, la psychanalyse permet de traiter certains sujets loin du moralisme et de la fausse pudeur, mais avec l'audace du bien-dire.

L'introduction du terme pudeur est en lien avec la question des langues. La première fois que Lacan y fait allusion est dans son texte « La signification du phallus », en 1958. Il ne parle pas de pudeur directement mais d'*aidôs* et à côté il écrit *Scham*, qui en allemand, comme *shame* en anglais, signifiait à la fois honte et pudeur. Lacan se décale de Freud et propose de montrer la place et l'importance de la pudeur.

La même année, dans le *Séminaire VI, Le Désir et son interprétation*, Lacan donne l'exemple tiré du film de Jean Renoir, *La Règle du jeu*. Un personnage joué par Marcel Dalio, qui est un collectionneur notamment de boîtes de musique, dévoile un soir devant une assistance nombreuse sa dernière trouvaille, une des plus belles boîtes à musique. Nous sommes au bord, dans un moment de dévoilement d'un secret. Lacan note : « Le personnage est littéralement dans une position qui est celle de ce que nous pouvons [...] appeler la pudeur. [...] Ce que le sujet montre [...] c'est justement ce que le sujet ne peut dévoiler. Fût-ce à lui-même. C'est ce quelque chose qui est au bord même du plus grand secret <sup>36</sup>. » À la fin de l'expérience analytique, ce que le passant vient montrer, il me semble, est de cet ordre, une partie de lui-même qui est la plus intime et en même temps la plus extérieure à lui-même, *extime*, dit Lacan.

Lacan ne disposait pas à ce moment-là de son enseignement de l'objet petit *a*, mais par la pudeur il a pu anticiper un bout de cet objet et son lien avec l'évanouissement du sujet quand il fait son apparition. Quand l'objet petit *a* se montre, le sujet ne peut se nommer, d'où l'importance de la nomination par un autre extérieur à lui. Je cite Lacan toujours dans le *Séminaire VI* : « Le sujet ne peut se nommer. C'est en quoi où la pudeur est, dirai-je, la forme royale de ce qui se monnaie dans les symptômes en honte et en dégoût <sup>37</sup>. »

La pudeur est une indication précieuse de la part de Lacan concernant la place que doit occuper l'analyste dans la cure. Dans le *Séminaire VII*, la pudeur est « essentielle à produire <sup>38</sup> », comme nous l'avons déjà souligné, et dans le *Séminaire VIII* – avec le trio Agathon, Alcibiade, Socrate – Lacan a pu démontrer l'importance de cette barrière invisible de la pudeur, à ne pas franchir. Si la pudeur est violée, cela veut dire que le but, la fin recherchée dans l'amour était « la chute de l'Autre <sup>39</sup> ». Alcibiade a échoué dans son entreprise, il a été couvert de honte comme M. Dalio <sup>40</sup> devant son objet. Un lien entre la confession publique et le témoignage est à faire sur ce point.

Dans le séminaire *Les non-dupes errent*, Lacan revient sur cette question de la pudeur pour anticiper ce que nous connaissons aujourd'hui, sa presque disparition. Il insistait sur son importance dans l'histoire du nœud borroméen : « Est-ce que le *Bien*, dans cette histoire de nœud borroméen, peut se situer quelque part ? [...] si le *Vrai* et le *Beau* n'ont pas tenu le coup, je ne vois pas pourquoi le *Bien* s'en tirerait mieux. La seule vertu que je vois sortir de cette interrogation... je vous l'indique là pendant qu'il en est temps, parce que, on ne la verra plus... la seule vertu, s'il n'y a pas de rapport sexuel, comme je l'énonce, c'est la *pudeur* <sup>41</sup>. » Il me semble que dans le dispositif de la passe Lacan fait une proposition dans laquelle la barrière de la pudeur est essentielle à produire, nécessaire. La pudeur n'est pas seulement un affect mais une vertu dans le sens d'Aristote, c'est-à-dire que « la politique et la prudence sont une seule et même disposition <sup>42</sup> ». Il me semble que Lacan, quand il propose de ranger la pudeur du côté de la vertu, emprunte le chemin des stoïciens pour que l'action même implique la vertu, ce qui est différent de la science qui s'oppose à la prudence.

### Le témoignage ou la pédagogie de la mémoire

Anne-Lise Stern, psychanalyste, déportée en 1944 à Auschwitz-Birkenau, dans son livre *Le Savoir-déporté* <sup>43</sup>, résume cette tendance propre aux discours qui consiste à traiter le sujet comme un *document vivant*. Elle dit qu'un impératif se dégage de manière très riche des effets pervers de la *pédagogie de la mémoire* : « Sois déportée et... témoigne <sup>44</sup> ! » Mettre les fers à la langue et la faire cracher ce qu'elle a dit, c'est du côté de l'obscénité.

Lacan, quand il fait sa proposition de la passe, a dû réfléchir à la question du témoignage. À la fin de son enseignement, il définit la passe comme un récit, devenu une simple histoire à raconter. C'est une *histoire* pleine de détails, d'objets agalmatiques. Il était conscient du moment délicat de ce passage du privé au public qu'implique le témoignage de la passe, être à la hauteur suppose que l'analyste de l'École « l'ouvre », disait-il en 1980 dans le séminaire « Dissolution », mais pas n'importe comment, il faut le *bien-dire* qui « n'est gouverné que par la pudeur <sup>45</sup> ».

Pour Lacan, la personne qui peut témoigner est justement celle qui est « à la tâche », sur la brèche de résoudre son transfert. Le témoignage est en lien avec un moment de *l'histoire* du sujet bien particulier, on ne peut pas témoigner n'importe quand, parce qu'il s'agit de *produire la pudeur*. Il n'y a pas d'incitation possible, mais un choix, un choix éthique de la part de l'analyste pour proposer un analysant, pour qu'il devienne éventuellement passeur, et de la part du passeur accepter cette désignation comme un acte

de transmission. La structure à trois est prédominante dans le dispositif de la passe, témoigner relève de la transmission, le quatrième élément étant l'objet petit *a*, comme le rebut de l'expérience, comme le seul élément qui a pu passer de la jouissance « à l'inconscient, c'est-à-dire à la comptabilité <sup>46</sup> », dans le double sens où on peut le compter et le raconter. Le *bien-dire* va contre le *tout-dire*, lui permettant de trouver une juste distance avec la vérité : « Si le bien-dire n'est gouverné que par la pudeur, et bien ça choque forcément. Ça choque mais ça ne viole pas la pudeur <sup>47</sup>. »

Le lien avec l'objet petit *a* est évident, l'enjeu de la passe étant de montrer, à travers un dire, ce qui a eu lieu. Le discours analytique est une sorte de réponse à l'irreprésentable, à l'indicible et à l'impudique de *lalangue*. Le lien entre *lalangue* et l'objet petit *a* est d'origine, Lacan parle même d'une « pudeur originelle <sup>48</sup> » qui est le point le plus important où prend gîte le pur défaut du sexe. C'est dire la place justement où le désir de l'analyste est en jeu : « L'objet *a* et son rapport [...] à la division du sujet, c'est le patient qui sait y faire [...] L'analyste est le lieu où se vérifie, d'une façon radicale parce qu'elle en montre la superposition stricte, que le désir est le désir de l'Autre. Non pas parce qu'au patient est dicté le désir de l'analyste, mais parce que l'analyste se fait le désir du patient. [...] Or, c'est là que gît le suprême de la ruse analytique, et c'est seulement là qu'elle peut être rejointe [...] C'est seulement au point où va au maximum ce qui fait que le savoir se constitue comme le garde, mais entendez-le au sens de servant, de ce refus de la réalité sexuelle, de cette plus intime Αἰδώς, de cette pudeur radicale, c'est justement en ce point que cette pudeur peut se trahir <sup>49</sup>. »

Le moment où le démon de la pudeur montre sa barre est justement le moment où l'analysant est encore impliqué par le transfert mais en même temps détaché, c'est le moment de conclure, la hâte de conclure, le moment où il n'y a plus rien à voir. Au « Circulez, il n'y a plus rien à voir », qui est l'impératif du discours de la science, la réponse de la psychanalyse est : oui, il y a la passe. Une fin pudique qui dévoile sans violer le plus intime du sujet. La procédure produit un nettoyage de la pruderie et de la honte qui souvent précède le témoignage et qui fait barrière, résistance pendant la cure. Le témoignage est en lien avec la question du style, et les deux demandent une extrême audace.

Il s'agit de n'avoir plus honte de dire, de le dire par une opération langagière qui lui permette de mettre le voile sur ce qui a été mis à nu, dénudé des semblants. Freud a été le premier à dévoiler sa vie privée, à livrer au monde scientifique ses rêves les plus intimes, pour inventer une expérience. Le discours analytique a produit cet inédit supplémentaire qui

est la limite du dire, le prix à payer du dire est le dévoilement logique et topologique de l'objet petit *a*.

Dans l'acte du témoignage de la passe il y a une dimension historique et en même temps une dimension intime, les deux étant nouées par l'acceptation que tout n'est pas symbolique, qu'il existe un réel sans loi, mais aussi l'acceptation qu'à partir du symbolique le sujet peut mentir et qu'au fond le symbolique est lié à la jouissance du corps parlant. Le symbolique n'est pas simplement une structure mais aussi un appareil. Je ne peux pas le développer ici mais le passage de la structure du langage vers l'appareil du langage marque aussi chez Lacan un moment d'élaboration où la langue devient *lalangue* en un mot, la lettre devient *lituraterre* et la parole *l'apparole*.

Le risque aujourd'hui est de devenir *document vivant* de son misérable petit secret. *Le savoir déporté* est, selon Anne-Lise Stern, un savoir sur le déchet, la loque. La conclusion est que l'objet déchet fait partie de la structure psychique de tout un chacun. Anne-Lise Stern rapportait que dans l'acte du témoignage elle éprouvait parfois « un sentiment d'impuissance – parfois d'obscénité <sup>50</sup> », et que grâce au film *Shoah* elle en a été délivrée, dit-elle, parce que justement « on ne voit aucune horreur, aucun document d'archives ». Ce film a fait fonction d'interprétation.

























La tâche de l'analyste peut, *via* l'interprétation, délivrer le sujet de la honte et du dégoût. La passe ne s'occupe pas du passé, mais d'autre chose, de ce moment où l'analysant devient analyste. Mais être le témoignage n'est pas être le témoin de ce mouvement : « Il y a du psychanalyste dont, par exemple moi, dit Lacan, j'étais le témoignage ; ça ne veut pas dire pour autant qu'il y a un psychanalyste <sup>51</sup>. » Désir de quoi alors ? Désir du psychanalyste ? Désir qu'il y ait du psychanalyste ? Ou désir d'un désir d'autre chose ?

*Mots-clés : pudeur, témoignage, coupure, Foucault.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « *Hystoriser, raconter, écrire l'histoire* », à Paris, le 18 février 2016.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 345.

2.  P. Hochard, « L'espace intime », dans *La Pudeur*, n° 9, Paris, Autrement, octobre 1992, p. 188.
3.  J. L. Borges, « La pudeur de l'histoire », dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 796.
4.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571.
5.  J. L. Borges, « La pudeur de l'histoire », art. cit., p. 797.
6.  J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 309.
7.  A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2010, p. 714.
8.  S. Freud, « Lettres à W. Fliess », n° 69, 21 septembre 1897, dans *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p. 190. C'est sous ce terme que Freud désigne sa conception du trauma sexuel par la séduction infantile.
9.  S. Freud, « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », dans *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1973, p. 83-84.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 151.
11.  S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie "Dora" », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1988, p. 40.
12.  J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 595.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 161.
14.  S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie "Dora" », art. cit., p. 88.
15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 36.
16.  J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, op. cit., p. 256.
17.  *Ibid.*, p. 302.
18.  *Ibid.*
19.  S. Freud, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Le Président Schreber) », dans *Cinq psychanalyses*, op. cit., p. 315.
20.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 18.
21.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 162.
22.  *Ibid.*, p. 209.
23.  *Ibid.*, p. 193.
24.  G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
25.  M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », dans *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, 2001, p. 623.
26.  M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Dits et écrits*, op. cit., p. 136-156.
27.  « Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est



essayer de retrouver “ce qui était déjà”, de “cela même” d’une image exactement adéquate à soi ; c’est tenir pour adversaires toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements ; c’est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première. » *Ibid.*, p. 138.

28. ↑ M. Foucault, « Dialogue sur le pouvoir », dans *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 467-468. « Le fait que je considère le discours comme une série d’événements nous place automatiquement dans la dimension de l’histoire [...]. Je ne suis pas un historien au sens strict du terme, mais les historiens et moi avons en commun un intérêt pour l’événement [...]. Ni la logique du sens ni la logique de la structure est pertinente pour ce type de recherche. »

29. ↑ M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l’histoire », art. cit., p. 143.

30. ↑ On consultera J.-C. Milner, *L’Œuvre claire*, Paris, Seuil, 1995, notamment le chapitre III.

31. ↑ *Ibid.*, p. 81.

32. ↑ A. Koyré, *Études d’histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.

33. ↑ A. Kojève, « L’origine chrétienne de la science moderne », dans *L’Aventure de l’esprit*, Paris, Hermann, 1964.

34. ↑ J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, op. cit., p. 858. Sur ce point, je vous invite à lire le livre de Frédéric Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014, notamment les chapitres IV et VI.

35. ↑ M. Bousseyroux, *Structure et histoire*, Toulouse, Éditions de l’En-je lacanien, 2007, p. 20.

36. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Éditions de la Martinière, 2013, p. 109.

37. ↑ *Ibid.*, p. 488.

38. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L’Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 345.

39. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 209.

40. ↑ Jacques Lacan reprend l’exemple du film de Renoir pour montrer son rapport avec Alcibiade et la honte, dans *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, op. cit., p. 162.

41. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 12 mars 1974.

42. ↑ B. Cassin (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, Le Robert, 2004, p. 939.

43. ↑ A.-L. Stern, *Le Savoir-déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Paris, Seuil, 2004.

44. ↑ *Ibid.*, p. 105.

45. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, op. cit.

46. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 420. « Faire passer la jouissance à l’inconscient, c’est à dire à la comptabilité, c’est en effet un sacré déplacement. »

47. ↑ Lacan, *Les non-dupes errent*, op. cit.

48. ↑ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 19 mai 1965.

49. ↑ *Ibid.*

50. ↑ A.-L. Stern, *Le Savoir-déporté*, op. cit., p. 113.

51. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 9 avril 1974.

# RÉSEAU INSTITUTION ET PSYCHANALYSE

---

## Jean-Pierre Drapier

### L'institution au risque de la psychanalyse... et retour \*

Le sujet, la personne, l'individu, le résident, le patient... le corps parlant, le parlêtre... La multiplicité des termes employés ou suggérés dans l'argument de la journée suffit à éclairer la complexité des rapports de l'analyse avec l'institution et l'embarras du praticien, j'entends par là quiconque a une pratique orientée par la psychanalyse. La psychanalyse embarrasse car elle nous complotte la donne.

Une institution se fonde par un signifiant maître, un S1, un idéal, une injonction : soigner, éduquer, punir, rééduquer, réinsérer... Bref, un mandat est confié par la société à une institution pour l'appliquer à un individu ou à une collection d'individus. Il s'agit de produire un objet remanufacturé ou une perte, en quelque sorte de recycler l'objet cause du désir (discours du maître). Quoi de plus antinomique au discours de l'analyste, qui vise à mettre cet objet aux commandes dans la singularité de chaque sujet ? Voilà l'embarras auquel je me suis trouvé confronté en prenant la direction du centre médico-psycho-pédagogique d'Orly il y a un peu plus de trente ans.

Prendre la direction de, c'est vouloir donner une direction à, diriger vers. Donc, en tant qu'analyste, bien jeune à l'époque, mon désir était que cette institution soit orientée vers, c'est-à-dire par, la psychanalyse. Mais mettre « psychanalyse » comme nouveau signifiant maître, c'est inévitablement mettre la psychanalyse en place de maître et repasser du discours de l'analyste à celui du maître. Et, aussi bien, à vouloir trop destituer le maître on se retrouve dans la position de l'hystérique qui veut un maître sur qui régner. En même temps, une institution ne peut d'une part faire l'économie de sujets qui disent « je », d'autre part faire l'économie de l'hystérisation.

De fait, en tant qu'analyste, je ne pouvais qu'être sensible à la présence et aux effets universalisants du discours universitaire dans l'institution, celui que Lacan appelle aussi le « Discours Unis-vers Cythère ». Discours pacifiant, reposant, qui permet de réduire le sujet à un objet de connaissance, de le ranger sur des rayons classificatoires, et, au nom d'un

idéal de transparence et de partage, que tous les soignants de l'institution sachent tout sur tous les patients.

Dans le fond, que suis-je en train de vous dire ? Que l'on ne peut bâtir une institution sur un seul discours, bien plus, qu'une institution qui veut s'orienter avec la psychanalyse ne peut le faire qu'à prendre en compte les quatre discours qui font lien social (le discours du maître, celui de l'hystérique, celui de l'universitaire et celui de l'analyste) en tâchant de bien les repérer, les séparer et de permettre le passage de l'un à l'autre, passage qui suscite toujours une émergence du discours de l'analyste.

À toutes ces raisons précédentes j'en ajouterai deux autres :

- toute institution, de la plus petite (la famille par exemple) à la plus importante (l'hôpital ou l'Éducation nationale), en tant que formation sociale, en tant que cristallisation des effets langagiers du lien social, est le résultat d'un nouage des quatre discours qui fondent ce lien social. Présence parfois virtuelle mais toujours potentiellement émergente. D'où la nécessité de faire avec tous les discours, ce qui ne veut pas dire faire la même chose avec tous ;

- le discours du maître, c'est le discours de l'inconscient. Je rappelle brièvement : l'être de chair, rugissant, dans son procès d'humanisation et de subjectivation, va subir deux opérations, l'aliénation et la séparation. L'aliénation signifiante veut dire qu'il va se faire représenter par un S1, signifiant maître, un essaim de S1 :

$$\uparrow \frac{S1}{\$}$$

Il n'y aura d'entrée dans le discours, dans le lien social, qu'à condition que ce S1 s'articule à un S2, qu'ils fassent chaîne signifiante. Cette opération de séparation a un prix : une perte de jouissance, la chute et la constitution de l'objet *a*. Cela s'écrit :

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a} \downarrow$$

Et cette écriture du discours de l'inconscient est exactement l'écriture du discours du maître, cela est vrai pour le névrosé. En effet, on peut être dans le langage sans être dans le discours, parce que le procès s'est arrêté à l'aliénation :

$$\uparrow \frac{S1}{\$}$$

Mathème de la psychose, position qui rend fous des sujets aussi bien que certaines institutions figées sous un signifiant : que ce soit soigner ou psychanalyser ne change pas grand-chose.

Mais la psychanalyse comme signifiant maître, ou agent du savoir, ou le psychanalyste en position de maître, d'universitaire ou de sujet contestant le maître, peut être parfaitement pris(e) dans d'autres discours que le sien : celui du maître, de l'universitaire ou du bouffon hystérique. Voie étroite que celle du désir de l'analyste, désir d'au moins un, désir sous lequel ne peut s'écrire la présence de l'analyste, voie étroite où le désir de l'analyste peut aller de Charybde en Scylla. Le désir de l'analyste peut se fourvoyer et, de même que l'amour ne suffit pas, le désir ne suffit pas.

Il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille qu'à un analyste de le rester en institution. Cela est tellement vrai que même les institutions fondées par des psychanalystes et pour la psychanalyse, sociétés, associations ou écoles, les fourvoient et se fourvoient régulièrement dans la complicité avec le maître ou dans sa contestation, conteste qui, comme au rugby, a pour but la conquête du ballon.

Séparer et respecter les discours, cela peut se traduire, par exemple, dans le fait que chaque professionnel travaille de sa place et selon le signifiant maître qui fonde sa fonction – il est souhaitable qu'une orthophoniste ou un kinésithérapeute fassent des rééducations et non pas des psychothérapies. Qu'ils exercent leur profession, mais comme sujets avertis de l'existence et même de l'ek-sistence, du surgissement de l'inconscient (celui de leur patient ou le leur). Le fait que l'orthophoniste ou le kinésithérapeute fassent des rééducations ne les empêchent pas de savoir qu'il y a toujours du transfert, des manifestations de l'inconscient, ces fameuses formations de l'inconscient, de savoir repérer une demande, de savoir adresser, etc.

Une clinique sous transfert n'est pas nécessairement une clinique de l'interprétation, en tout cas pas de l'interprétation du contenu, mais du contenant, pas de l'énoncé mais de l'énonciation. Interprétation minimaliste qui ne se préoccupe pas du sens mais de l'intention : « Tu pourrais aller en parler à ... »

Quoi que puisse être sa formation, il me semble important que le non-analyste puisse se limiter, s'autolimiter à n'être qu'orientateur. D'où naît, nécessairement, une frustration. Et c'est là que la psychanalyse en institution rejoint un des grands principes de la psychothérapie institutionnelle : on ne peut soigner les patients sans soigner les soignants.

Autrement dit, il faut que cela puisse se parler : la frustration, la nécessaire différenciation des fonctions, les places des discours, l'orientation

analytique, l'usage de la clinique analytique... En créant des temps institutionnels : réunions institutionnelles, cliniques, unité clinique, préparation de conférences ouvertes (par exemple), mais aussi des moments informels, lieux de convivialité et d'échanges au long de la journée aussi bien que le midi : là aussi je rejoins Jean Oury sur l'importance de la cuisine pour qu'advienne le sujet !

*Mots-clés : institution, signifiant maître, discours, transfert, psychanalyse.*

---

\*[↑](#) Texte d'une intervention à Arrens-Marsous, en octobre 2015, à l'initiative du Pôle 8 et en lien avec le Réseau institution et psychanalyse.

# IDENTITÉ, IDENTIFICATIONS

---

Éliane Pamart

## Identité et identifications : de leur distinction à leurs conséquences \*

Au cours de l'année 2015, les collèges cliniques ont travaillé sur « identité et identifications » et je me suis avancée avec ce titre pour les distinguer tout en dégageant leurs conséquences cliniques.

### De l'identification à la constitution subjective

L'identité se distingue des identifications toujours plurielles, puisque l'identité épingle un sujet sous une nomination, nomination qui identifie le sujet à son point singulier de jouissance reconnu de l'Autre, tel Joyce.

Bien qu'elle ne soit pas un terme relevant de la psychanalyse comme les identifications, si Lacan avance que « les identifications cristallisent l'identité », c'est bien une manière de nouer le désir du sujet à son mode de jouissance.

Les événements traumatiques qui ont marqué nos mémoires, nos chairs pour certains, en divers lieux au cours de cette dernière année, ont suscité terreur, angoisse face à ces « actes de barbarie » nommant ce réel impensable. Ils nous rappellent que nous ne sommes pas à l'abri de l'horreur, où l'homme peut être réduit en toute circonstance à son corps, à sa valeur marchande d'otage, de monstration de force, objet de haine et d'appel au racisme. Ces événements résonnent avec notre Histoire où, contrairement à la Shoah, on ne dissimule pas sa volonté de tuer mais on l'expose au monde entier par des images de panique et de corps meurtris. Sans doute est-ce lié aux nouvelles technologies qui diffusent en peu de temps l'insoutenable qui provoque la sidération. Choc des images, manipulation de la masse par un simple regard, elles font le tour du monde en quelques clics.

Lacan nous avait mis en garde contre la montée du racisme dans *Télévision* (à la fin du chapitre v) où il répondait à la question suivante : « D'où vous vient par ailleurs l'assurance de prophétiser la montée du racisme ? Et pourquoi diable le dire ? » Réponse de Lacan : « Parce que ce ne me paraît



pas drôle et pourtant c'est vrai. Dans l'égaré de notre jouissance, il n'y a que l'Autre qui la situe, mais c'est en tant que nous en sommes séparés. D'où des fantasmes, inédits quand on ne se mêlait pas. Laisser cet Autre à son mode de jouissance, c'est ce qui ne se pourrait qu'à ne pas lui imposer le nôtre, à ne pas le tenir pour un sous-développé. S'y ajoutant la précarité de notre mode, qui désormais ne se situe que du plus-de-jouir, qui même ne s'énonce plus autrement, comment espérer que se poursuive l'humanitarisme de commande dont s'habillaient nos exactions ? Dieu, à en reprendre de la force, finirait-il par ex-sister, ça ne présage rien de meilleur qu'un retour de son passé funeste <sup>1</sup>. »

Retenons ces dernières phrases. La civilisation vise, au-delà de la survie, la socialisation qui implique des jugements de valeurs, justifiant ces exactions, ces actes posés dans nos ex-colonies auprès des peuples dits sauvages, qualifiés également de « barbares », parce qu'ils n'avaient pas les mêmes dieux ou les mêmes *habitus* de vie, c'est-à-dire tout simplement qu'ils ne partageaient pas les mêmes jouissances que nos « colons dévoués » à une cause capitaliste déguisée en mission d'humanisation. Lacan y fait référence dans ce passage quand il dénonce « l'humanitarisme de commande dont s'habillaient nos exactions » ; ce néologisme d'« humanitarisme » désigne les effets de ces plus-values attendues des colonisations, où les richesses naturelles étaient pillées et ces « sauvages » exploités et maltraités comme des objets de production, sous couvert de conversion religieuse. Pouvons-nous dire que, bien qu'il n'y ait plus de colonisation agissant sur le même registre, nous en avons un retour dans le réel avec un Dieu qui reprend de la force, là où les semblants du père ne fonctionnent plus ? C'est-à-dire que là où il ne fait plus fonction d'Autre de l'Autre dans le discours, une vérité absolue s'impose, par la voix des fondamentalistes ou intégristes de tout bord (cf. le livre de Marc Trévidic <sup>2</sup>).

Dans « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », un texte de 1950, Lacan écrit : « Mais cette cruauté même implique l'humanité. C'est un semblable qu'elle vise. [...] c'est dans la lutte à mort de pur prestige que l'homme se fait reconnaître par l'homme <sup>3</sup>. » Il acquiert au regard de l'Autre son identité, par cette captation, cette fascination du regard face à l'horreur, dans une lutte mortifère. N'est-ce pas ce qui nous est imposé par ce déferlement d'images dans les médias ?

Sans parler des vidéos de décapitation que les djihadistes projettent devant des enfants et des adolescents durant leur « formation », pour qu'ils s'habituent à ce réel en s'identifiant aux bourreaux, suscitant leur idéal par un discours où ils sont promus « serviteurs » ou « soldats » d'un Dieu justicier.

Au terme de leur formation, ils sont mis à l'épreuve de la mort de l'un de leurs compagnons avant de se voir confier des responsabilités, tels Abraham et son fils Isaac, mais ici ce n'est pas Dieu qui commande mais un chef.

En recrutant leurs soldats auprès de jeunes enfants ou d'adolescents qui structurellement sont en quête identitaire, ils les aliènent à une cause commune, où le meurtre de celui qui ose penser différemment est encouragé, les hissant au statut de héros, leur faisant un escabeau. Le crime apparaît « comme une révélation des figures du destin <sup>4</sup> », assurant au sujet son identité.

Si les politiques s'interrogent sur les mesures à prendre, nous savons, nous psychanalystes, que « la constitution subjective <sup>5</sup> » s'établit dans le discours de l'Autre à partir de ce qu'un sujet choisira d'y attraper, prenant à son insu un dire d'ex-sistence, impliquant son aliénation dans sa chaîne signifiante.

Si la psychanalyse se spécifie de traiter de l'effet du langage sur le parlant, faisant de celui-ci l'essence de l'homme, ce dernier a toujours été dépassé par des facteurs transcendants en raison de son angoisse structurale de manque à être, faisant appel aux oracles et aux dieux qui ont traversé nos civilisations, pour répondre de l'inconscient, « affligé du réel <sup>6</sup> ». Donc, c'est *in-humain*, ces actes où des hommes portent atteinte à la vie de quelques autres au nom d'un Dieu qui ne demande rien de tel.

Lacan, dans « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », souligne : « L'un de nous a décrit dans l'identification du sujet *infans* à l'image spéculaire le modèle qu'il tient pour le plus significatif, en même temps que le moment le plus originel, du rapport fondamentalement aliénant où l'être de l'homme se constitue dialectiquement <sup>7</sup> », et un peu plus loin : « Or la notion fondamentale de l'agressivité corrélative à toute identification aliénante permet d'apercevoir qu'il doit y avoir dans les phénomènes d'assimilation sociale à partir d'une certaine échelle quantitative une limite, où les tensions agressives uniformisées doivent se précipiter en des points où la masse se rompt et se polarise <sup>8</sup>. »

Ce n'est pas sans nous rappeler le texte de Freud *Massenpsychologie* avec l'identification au leader qui prend à cet égard toute sa valeur, Lacan rappelant dans sa conférence de Genève que « la foule veut des leaders <sup>9</sup> ».

### Identité/identifications

Si identité et identification ont la même racine latine, *idem*, pareil, l'identité relève de l'Un, elle est une, unique, mettant en valeur la marque ou la « note » fondamentale de jouissance du sujet. L'identification part

du même pour être différente. C'est tellement vrai que les patients dits « comme si » d'Hélène Deutsch décompensent quand il n'y a plus le même pour répondre de leur identité. C'est l'axe imaginaire a-a' qui leur assure leur identité, mais qu'en est-il quand l'autre n'est plus là ? Quand le moi ne peut plus copier ?

Si le terme d'identité relève plus de la psychologie, celui d'identification fait partie intégrante des concepts analytiques que Freud a mis en valeur dans le chapitre VII des *Essais de psychanalyse* dès 1921, où nous pouvons lire que « l'identification représente la forme la plus primitive de l'attachement affectif <sup>10</sup> ».

À partir de là, nous pouvons affirmer que les identifications relèvent de l'imaginaire et du symbolique puisqu'elles s'empruntent à l'Autre, et l'identité du réel de la jouissance singulière de chaque sujet.

Freud nous a décliné trois identifications, dont la première, la plus importante et la plus originaire, qu'il établit comme l'identification au père et qui est d'emblée instituée comme idéal. Cette première identification apparaît comme l'identification historique, sur laquelle repose la constitution du sujet ; elle est la plus énigmatique, car elle surgit du temps pré-œdipien, avant que l'enfant ait intégré la différenciation des sexes et le choix d'objet. Il la qualifie de directe et d'immédiate, comme s'il s'agissait d'une question de survie où le sujet s'accroche désespérément à un signe de cet Autre (c'est-à-dire sans en passer par la médiation symbolique non encore acquise) afin de ne pas sombrer dans la néantisation de son être à peine venu au monde.

Lacan, dans son séminaire *L'Identification*, précise que si cette première identification incorpore, c'est qu'il se produit quelque chose au niveau du corps et il avance la notion de « corps mystique <sup>11</sup> ». Le sujet incorpore un signe de l'Autre, regard ou voix, qui sont des objets du désir de l'Autre, marquant ainsi son propre corps.

Pour Lacan, « cet amour suprême pour le père, [...] fait justement de ce trépas du meurtre originel la condition de sa présence désormais absolue <sup>12</sup> ». Nous en déduisons que cette identification, aussi primordiale soit-elle, est une étape constituante du sujet, structurale, qui recouvre la fonction parentale et s'y confond. Par son regard ou sa voix, la phonation, le désir se transmet, oriente le sujet vers la vie, le transgénérationnel. Mais c'est un désir mi-dit, « dieure », comme il le souligne dans *R.S.I.*, un désir qui fait signe de l'ex-sistence, en tant que présence, comme on vient de le voir, en tant que lieu topologique nécessaire. Nous pouvons rapprocher cela de ce que Lacan appelle « le réel de cette plage <sup>13</sup> » dans « L'étourdit » à

propos de la psychose de Schreber. « C'est là que le Nom-du-Père, à faire lieu de sa plage, s'en démontrait le responsable selon la tradition <sup>14</sup> », encore faut-il qu'il ne soit pas forclos.

Deux éléments se dégagent ici : ce mi-dire implique qu'il laisse au sujet sa part d'inscription et, par ailleurs, que cette plage, correspondant à l'exception du Nom-du-Père, permet l'inscription des semblants selon les discours. D'où la notion du hors-discours du psychotique quand aucun semblant ne lui fait signe.

Cette première identification au père fonde la seconde, dite du trait unaire, *der einziger Zug*, qui marque l'inscription d'une jouissance prélevée sur l'autre, un objet aimé ou quelconque, précise Freud. La troisième, dite identification hystérique, s'établit sur un point de manque, un sentiment commun bien souvent pathétique qui établit un lien entre les protagonistes... C'est l'exemple bien connu de la jeune élève de pensionnat.

Pour revenir sur cette identification primordiale au père, nous pouvons noter que Lacan jusqu'à la fin de son enseignement la retiendra comme lieu topologique nécessaire pour l'introduire dans son nœud borroméen. Ainsi, il fait ex-sister le nœud à quatre quand il écrit dans *R.S.I.*, à la leçon du 15 avril 1975 : « Il n'y a d'amour que de l'identification portant sur ce quatrième terme, à savoir le Nom-du-Père. » Et il ajoute : « Est-ce qu'il n'est pas étrange que d'identification, il ne nous en énonce que trois, et que dans ces trois, il y a tout ce qu'il faut pour lire mon nœud borroméen <sup>15</sup> ? » Cette identification qui convoque et noue R, S et I prend de ce fait toute sa consistance nodale.

Pour Freud, la civilisation passait par l'Œdipe avec son interdit de l'inceste, qu'il pose dans son texte préféré, *Totem et tabou*. Lacan le formalise et l'inscrit dans sa métaphore paternelle en situant l'humanisation comme relevant du symbolique. Mais les effets symboliques tout comme la métaphore paternelle relèvent de l'Autre, comme effet imposé, alors qu'il finira par dire qu'« il n'y a pas d'Autre de l'Autre » mais bien plutôt *troumatisme*. En effet, l'Autre ne répond pas de tout, laissant le sujet aux prises avec son angoisse face à cet Autre troué qu'il écrit S(A). Freud parlait d'un autre, le père qui finissait toujours par décevoir : faire trou là où ça se noue pour chacun du troumatisme de la fonction parentale.

Dans son séminaire *Le Savoir du psychanalyste*, en 1970, Lacan évoquera la fonction du « parent traumatique » faite à l'insu dudit parent, que l'analyste reproduit dans la cure, mais cette fois dans sa fonction d'analyste. « Le psychanalyste de sa position reproduit la névrose que le parent traumatique, lui, a produit innocemment <sup>16</sup>. »

La fonction parentale, indépendamment du sexe de chaque partenaire et de leurs dispositions les plus louables, consiste à incarner les représentants de l'Autre – avec une majuscule –, cet Autre qui se constitue d'être le lieu du langage, porteur du discours, cet Autre qui se présente comme porteur de la bonne parole, celui qui sait pour l'enfant.

Dans ses expériences subjectives, le petit d'homme va nécessairement être déçu des limites de cet Autre parental, ce qui constituera le traumatisme infantile, là où cet Autre ne répond pas, faisant *traumatisme* pour l'enfant. « Il n'y a pas d'Autre de l'Autre » veut dire qu'il y a des petits autres qui incarnent et présentent cet Autre troué, dont l'impuissance à répondre relève d'un impossible et non d'un refus, ce qui fait le lit de toutes les interprétations fantasmatiques du sujet qu'il visitera dans sa cure.

La venue d'un enfant est toujours porteuse de fantasme, il vient au monde en position d'objet *a*. D'objet de désir, il devient objet de soins, paternels ou maternels. « L'enfant est alors placé devant cette ouverture d'être le captif, la victime, l'élément passivé d'un jeu où il devient la proie des significations de l'Autre <sup>17</sup> ». Dès sa naissance, il court le risque d'être l'objet transitionnel de l'Autre ou assurément l'objet de toutes ses projections narcissiques, comme le soulignait Freud.

Lacan n'hésitera pas à dire : « L'objet *a*, c'est ce que vous êtes tous, en tant que rangés là – autant de fausses couches de ce qui a été, pour ceux qui vous ont engendrés, cause du désir. Et c'est là que vous avez à vous y retrouver, la psychanalyse vous l'apprend <sup>18</sup>. » Il nous montre bien que si notre naissance est imputable à cet Autre parental, pour autant, il nous laisse démuné et sans réponse face à la vie. Il y va donc de la responsabilité du sujet face à ce traumatisme, ce réel qui revient toujours à la même place.

Ainsi, le trauma infantile, suscitant *Hilflosigkeit*, sa détresse, a des effets séparateurs de cet Autre parental, à prendre au sens de l'aliénation-séparation (cf. « Position de l'inconscient »). Le trauma se caractérise par une irruption de jouissance inconnue jusque-là et par l'émergence de l'énigme du désir de l'Autre.

Pour l'enfant, les attentes d'amour qui font son drame tout comme les attentes d'un savoir sur la jouissance sexuelle restent sans réponse de l'Autre (cf. le petit Hans). Ces attentes, Lacan en fera des demandes adressées à l'Autre, la détresse en étant la marque traumatisante.

Il le souligne dans le *Séminaire XI* à propos du rêve « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? » pour montrer que la brûlure de la pulsion vient de l'Autre et non du sujet qui subit ce trauma. Lacan rectifie cette interprétation. Il ne fait pas porter au sujet la responsabilité de la détresse du trauma

dans cet « automatisme de répétition » si cher à Freud, l'attribuant de fait au destin que partageraient tous les parlants. C'est-à-dire au statut même du sujet comme effet de langage, auquel ses « progéniteurs » et, derrière eux, la génération précédente ont eu affaire avant lui. Autrement dit, il vise le réel. La répétition devient pour Lacan le trait unaire d'inscription d'une jouissance, temps « Un » depuis la première fois de l'enfance et qui ne va pas cesser de s'écrire.

Si l'Œdipe est un mythe, comme Lacan le souligne en 1960 dans son texte « Subversion du sujet et dialectique du désir », la castration, elle, est bien réelle et vient du signifiant qui négativise la jouissance « pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir <sup>19</sup> ».

La jouissance quand elle s'éprouve, c'est-à-dire dans le corps, est en même temps limite, car à la fois elle est hétérogène au langage et ne peut être approchée que par le langage. Lacan a tout d'abord parlé du manque à être puis du manque à jouir, corrélé à la castration ; mais il symbolise les deux par le signifiant du phallus. Précisément, il n'y a pas de désir sans manque à être, manque à incarner le phallus, comme signifiant dernier.

Ce manque à être implique le manque à savoir qui amène le sujet à s'adresser à l'Autre. Freud nous dit d'emblée dans son texte « L'identification » que celle-ci repose sur cette adresse à l'autre comme demande d'amour. Pour la psychanalyse, « l'identification représente la forme la plus primitive de l'attachement affectif <sup>20</sup> ».

### Un dire constituant pour le sujet

Dans ses « Notes à Jenny Aubry », de 1969, Lacan soulignait :

« La fonction de résidu que soutient (et du même coup maintient) la famille conjugale dans l'évolution des sociétés, met en valeur l'irréductible d'une transmission – qui est d'un autre ordre que celle de la vie selon les satisfactions des besoins – mais qui est d'une constitution subjective, impliquant la relation à un désir qui ne soit pas anonyme.

C'est d'après une telle nécessité que se jugent les fonctions de la mère et du père. De la mère : en tant que ses soins portent la marque d'un intérêt particularisé, le fût-il par la voie de ses propres manques. Du père : en tant que son nom est le vecteur d'une incarnation de la Loi du désir <sup>21</sup>. »

Il retient dans ce texte la fonction de résidu du couple comme mise en valeur de « l'irréductible d'une transmission », essentielle pour « la constitution subjective » impliquant un désir non anonyme.

Si Lacan a mis l'accent sur le signifiant du Nom-du-Père jusqu'au texte « Subversion du sujet et dialectique du désir », où il introduit S(A),

comme manque de garantie, ou trou dans l'Autre, neuf ans avant ces « Notes sur l'enfant », il entrevoit, désormais, l'existence d'un dire comme transmission d'un « désir non anonyme », dont l'enfant pourrait se saisir pour établir sa constitution subjective. La responsabilité lui revient de se saisir de ce dire, un dire d'ex-sistence, qui prend valeur d'acte, juste dans le mi-dire.

Pour l'illustrer, je terminerai par une vignette clinique : il s'agit d'un petit garçon de sept ans qui vient consulter pour des cauchemars, qui disparaîtront rapidement. Ils sont apparus après une scène traumatique vécue dans le cadre familial.

Il est issu d'une IAD (insémination avec donneur) comme son frère aîné. Il a deux mamans : l'une, sa mère, qu'il nomme maman, celle qui l'a porté et qui l'accompagne à la consultation, et la seconde qu'il appelle Mamou et qu'il distingue avec beaucoup d'humour car « elle a les cheveux courts, porte une casquette et des pantalons comme un garçon ! ».

S'il aime le foot et joue avec Mamou (qui aimait jouer avec ses frères), il hésite à s'éloigner de sa mère car une angoisse le poursuit depuis un acte subi à l'occasion d'une soirée en famille.

Ses mères étaient très amies avec un couple hétérosexuel, parents d'un grand garçon. Ils se retrouvaient fréquemment le week-end, d'autant que le fils de ce couple était lui-même ami du grand frère de notre patient. Sans ménagement, alors que les trois enfants regardaient un dessin animé pendant que les parents dînaient, ce grand garçon lui a mis soudainement la main dans le pantalon, « lui serrant fort le sexe ».

Il se précipitera auprès de sa mère qui lui conseillera d'aller dans sa chambre, puis, après le départ des invités, il lui expliquera ce qu'il vient de subir avec cette formulation singulière : « J'ai eu très peur qu'il me casse mon gland ! », énoncé qu'il reprendra en me relatant sa mésaventure.

Les cauchemars sont « des personnages gentils qui se transforment en méchants monstres »... à l'instar du copain du grand frère.

Que vient nous dire cet enfant ? Vérification ou assurance de la présence imaginaire du phallus pour l'un, disons de l'organe, et attestation pour l'autre qu'il reste l'objet des soins particularisés de la mère, où le phallus prend toute sa valeur symbolique au sein de cette famille (le couple de femmes homosexuelles), donnant à ce petit sujet une identification déjà bien affirmée quand il se projette dans l'avenir. Tout comme « la jeune homosexuelle » qui montrait à son père comment aimer une femme en se pavanant sous ses fenêtres avec sa dame, ce couple ne vient-il pas montrer aux hétéros comment on se comporte en couple et comment on éduque

un enfant ? En posant cet acte d'exclure ce couple d'hétéros de leur foyer après cet événement, il se fait le « vecteur d'une incarnation de la Loi dans le désir ».


En effet, l'incarnation de la loi c'est la castration, en tant que réel comme interdit de la jouissance qui garantit le désir du sujet pour un objet. Nous avons ici un nouage borroméen, avec, d'une part, l'incarnation de la Loi qui noue réel et symbolique, et, d'autre part, l'incarnation de la Loi dans le désir, nouage entre symbolique et imaginaire qui renvoie le sujet à un objet.

Après ce trauma infantile, où il s'est perçu menacé dans son intégrité corporelle, cet enfant s'engagera d'autant plus dans ses activités sportives, rêvant de devenir un footballeur professionnel, acceptant désormais de se séparer de sa mère, c'est-à-dire de ne plus « rester collé à elle », charge dont il se croyait redevable, du fait de son choix de partenaire, voulant la protéger des insultes du groupe social, qu'il avait lui-même expérimentées à l'école. En restant collé à elle, il s'assurait d'être son phallus, jouissance encombrante, aliénante, mais que l'acte subi vient faire vaciller. Ainsi a-t-il trouvé sur l'échelle inversée de la Loi du désir comment sublimer le choix parental, en faisant valoir sa responsabilité de petit sujet inscrit dans les valeurs de la cité.


Donc, rassurons les « anti-mariage pour tous » qui défilaient encore voici quelque temps, le petit garçon reste un footballeur professionnel en herbe !


*Mots-clés : identité, identification, constitution subjective, fonction parentale, Nom-du-Père, le dire et le mi-dire, trauma.*

---



















\*  Texte remanié d'une conférence prononcée à Reims le 31 janvier 2015.

1.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1973, p. 53 et 54.

2.  M. Trévidic, *Ahlam*, Paris, J.-C. Lattès, 2016.

3.  J. Lacan, « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 147.



4.  *Ibid.*, p. 149.
5.  J. Lacan, « Notes sur l'enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 373.
6.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 15 avril 1975.
7.  J. Lacan, « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », art. cit., p. 141.
8.  *Ibid.*, p. 145.
9.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Bloc-Notes de la psychanalyse*, n° 5, 1975.
10.  S. Freud, « L'identification » (1921), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1979, p. 128.
11.  J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 28 mars 1962.
12.  *Ibid.*, leçons du 21 mars et du 20 juin 1961.
13.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 460.
14.  *Ibid.*
15.  J. Lacan, *R.S.I.*, version de l'ALI, leçon du 15 avril 1975.
16.  J. Lacan, *Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, leçon du 4 mai 1972.
17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 227.
18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 207.
19.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, op. cit., p. 827.
20.  S. Freud, *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 128.
21.  J. Lacan, « Notes sur l'enfant », art. cit., p. 373.

## CONNEXIONS

---

## Xavier de La Porte \*

### Le numérique et le langage \*\*

#### Deux remarques liminaires

Je connais très mal la psychanalyse, d'abord parce que ma lecture des textes fondateurs date, et qu'elle a été très incomplète. Ensuite parce que je ne l'ai jamais pratiquée. Ce que j'en connais n'est que le produit de discussions. Donc, si j'en viens pendant cet exposé et la discussion à utiliser des termes relevant de la psychanalyse, ce sera toujours mal à propos, ou alors de manière analogique.

Je ne vais pas faire un exposé exhaustif sur le numérique et le langage, parce que c'est une question très vaste, et que je me sentirais très illégitime à produire une théorie de ces rapports. J'ai donc choisi quelques points, qui m'intéressent, et dont j'espère qu'ils pourront vous intéresser. Néanmoins, il y a une sorte de logique dans la progression, puisque j'ai choisi de partir du cœur de la machine (le langage de programmation, pour aller vite), pour aller jusqu'aux usages (le langage que nous utilisons dans les réseaux, pour aller vite là aussi). Bien sûr, il y a des liens entre les deux, je m'efforcerai de les faire apparaître.

#### Les langages de programmation

Il y a des dizaines de langages de programmation, qui servent à écrire du code informatique et à donner à la machine des instructions qu'elle exécutera. Ces langages ont des spécificités qui leur permettent d'être mieux adaptés à certains types de tâches. Ce ne sont pas les mêmes qui vont servir à fouiller des bases de données ou à écrire des sites web par exemple.

Mais surtout, il existe des langages de niveaux différents. Parce que, comme vous le savez, l'informatique repose sur la binarité, le 0 et 1 (le courant passe ou ne passe pas). C'est ça le langage primitif de l'ordinateur. Or depuis bien longtemps maintenant, on ne programme plus en suites de 0 et 1, mais avec des instructions comme « if »... « then »... « go »..., c'est-à-dire qu'on utilise des briques logiques qui – elles-mêmes – ont été

implémentées dans l'ordinateur. Pour le dire autrement, on a introduit du langage humain dans l'ordinateur.

Cette introduction a une histoire – et a nécessité des sauts techniques – que je serais bien en peine de vous décrire. Mais un élément est intéressant : cette histoire est féminine. C'est à une femme – Grace Hopper, qui était mathématicienne et ingénieure dans la Navy américaine – qu'on doit l'idée de ne plus programmer dans ce qu'on appelle le langage machine (0 et 1), mais dans un langage de programmation qui soit plus proche du langage naturel (en l'occurrence l'anglais). Cela va donner lieu à la création d'un langage de programmation, le Cobol, et à ce qu'on appelle le « compilateur », qui est un programme informatique présent dans tous les ordinateurs, chargé de transformer un langage de haut niveau (plus facilement compréhensible par l'homme) en langage-machine. C'est un pas gigantesque dans l'histoire de l'informatique, et ce n'est pas complètement un hasard qu'il soit le fait d'une femme. À l'époque où travaille Grace Hopper, les années 1950, cette question (des langages de l'ordinateur) est considérée comme moins noble que d'autres champs (comme la construction des machines) que se réservent les hommes. Je ne sais pas s'il faut voir là la perpétuation d'une division des tâches qui fait que l'on parle de langue maternelle (et non paternelle, ce qui m'a toujours semblé bizarre), mais il est un fait que ce n'est pas complètement un hasard que ce soit une femme qui soit à l'origine de cette évolution décisive : désormais, nous pourrions écrire des ordres à l'ordinateur dans une langue qui nous est à peu près compréhensible.

J'ajoute que même si cette langue est l'anglais (il y a 8 500 langages de programmation enregistrés, non seulement plus d'un tiers ont été développés par des anglophones, mais quand ce n'est pas le cas, ils sont développés pour la plupart en anglais, il y a des exceptions mais elles sont très peu nombreuses), elle est compréhensible parce que même pour des non-anglophones elle obéit à une logique qui est celle du raisonnement humain. Peu importe la langue de référence, c'est la structure qui importe, et c'est celle du langage humain.

Dans les faits, il y a, entre les usagers et la machine, un ensemble de couches de langages, et de programmes informatiques que l'on pourrait considérer comme des « traducteurs », des programmes qui servent à traduire le langage de la couche supérieure en celui de la couche inférieure. Ce qui, vous imaginez, est extrêmement complexe du point de vue technique.

Je voudrais ajouter deux éléments.

## L'algorithme

Vous avez sans doute vu apparaître ces derniers temps un mot resté longtemps barbare – ou cantonné au champ des mathématiques, celui d'algorithme. Un algorithme est une suite d'instructions qui va permettre à l'ordinateur d'effectuer la tâche qu'on attend de lui (même quand cette tâche consiste à produire de l'aléatoire, ce qui est d'ailleurs très compliqué paraît-il, mais aussi très intéressant).

L'analogie qu'on emploie est celle de la recette de cuisine. Où l'on retrouve, d'ailleurs, cette question des briques logiques puisque, quand je lis une recette de cuisine, si je ne sais pas ce qu'est un œuf, ce que signifie « casser » ou « réserver », je ne vais pas comprendre grand-chose à la recette. En revanche, si je sais ce que ça veut dire, j'ai une chance de réussir la recette. L'ordinateur, au départ, ne sait pas ce qu'est un œuf, ce que veut dire casser ou réserver, alors on lui implémente ces briques de savoir et de logique pour qu'ensuite les informaticiens puissent lui faire exécuter les recettes les plus compliquées. Un algorithme, c'est un peu ça. C'est un objet passionnant (cf. le livre de Dominique Cardon <sup>1</sup>), mais je voudrais relever deux points :

– d'abord, l'algorithme est une phrase – et même une très longue phrase – performative. Le langage informatique, c'est du faire, ou plutôt du faire faire. Ça ne décrit pas (quoique les développeurs vous diraient qu'il faut aussi documenter son code, c'est-à-dire que tout programme informatique, d'autant plus quand il est *open source*, c'est-à-dire susceptible d'être ouvert à tous, consiste en des ordres et un commentaire insérés dans le code, commentaire qui est une sorte de métatexte qui peut avoir plusieurs fonctions, dont celle d'expliquer le code à ceux qui pourraient s'en servir, les autres programmeurs dans le cadre des logiciels libres), et donc l'algorithme, ça ne fait pas de poésie. Si un algorithme ou un programme est beau, c'est au sens de l'élégance mathématique, c'est-à-dire une forme de brièveté, d'absence de détour, et surtout d'efficacité. Ce qui n'est pas forcément le cas de notre langue ;

– ensuite, dans la logique qui prélude à la création d'un algorithme, se logent bien des éléments qui vont largement au-delà de l'informatique. Un algorithme peut décider, par exemple dans le cas de classements d'informations, que la réputation est supérieure à l'autorité. L'algorithme de Google est intéressant de ce point de vue-là. Il a été créé en 1998, quand le web commençait à devenir grand public. Les autres moteurs de recherche d'alors fonctionnaient sur la plus grande présence du mot cherché dans la page. Ainsi, lorsqu'on cherchait des informations sur le mot « révolution »,

apparaissait en premier dans le moteur le site qui avait le plus grand nombre de fois le mot « révolution » sur sa page. Quand on fabriquait alors un site à cette époque, il était recommandé d'indiquer le mot sexe un grand nombre de fois dans la page, car tout le monde cherche « sexe » sur Internet ! Serguey Brin et Larry Page, les fondateurs de Google, ont imaginé un système complètement différent : pour classer la pertinence d'un contenu, on tient compte du fait que d'autres contenus pertinents pointent vers ce contenu-là. Ils ont récupéré le mode de classement des revues scientifiques pour l'appliquer au web. Avant Google, donc, l'algorithme d'un moteur de recherche reposait sur la stricte fréquence d'un mot. Google a introduit l'autorité. Facebook en a un autre (vous allez recevoir les informations des personnes dont vous visitez le plus souvent le profil).

Un algorithme peut aussi prédire des comportements. Un algorithme peut être auto-apprenant (c'est ce qu'on appelle aujourd'hui le *machine learning*, c'est-à-dire ces programmes qui se construisent eux-mêmes, qui ont donc été programmés pour se construire eux-mêmes). Il y a de la politique dans un algorithme (comme celui de la distribution des élèves dans les lycées parisiens), et même de la morale : c'est le cas des voitures autonomes, les voitures sans chauffeur, qu'il faut programmer pour qu'elles règlent des questions morales. Si l'on s'en tient à la question du respect du code de la route, c'est une question de statistiques. Mais il y a aussi une question de morale, car la différence entre la voiture conduite par un homme et celle conduite par une machine, c'est que, pour la voiture autonome, il faut que tout soit prévu. Et donc, quel programme écrit-on dans le cas où la voiture doit choisir entre sacrifier un piéton et sacrifier son chauffeur, son passager ? Et entre sacrifier dix personnes âgées et trois enfants ? Ce ne sont pas des questions posées aux êtres humains, car dans ces cas-là la décision doit être prise tellement rapidement que l'humain est excusé de sa décision. Mais la machine ne peut être excusée de sa décision, car les cas doivent être pensés théoriquement, et les ingénieurs doivent le justifier. C'est la même chose pour les robots tueurs, ces machines pour lesquelles on réfléchit à implémenter la décision de tir.

« Code is law » disait Lawrence Lessing, juriste de Harvard, en 2001. Le code fait loi.

Où l'on comprend donc que le fait qu'on ne comprenne pas la langue informatique, qu'on ne puisse pas lire les algorithmes est une question majeure (cf. l'idée de rendre publics les algorithmes de l'État dans la loi renseignement). D'où cette question essentielle de la « digital literacy », cette lutte contre « l'illettrisme numérique », qui fait de nous aujourd'hui

les descendants des paysans du Limousin qui, ne parlant que patois, ne comprenaient pas les débats à l'Assemblée nationale.

### Le bug

Un autre élément dont je voudrais parler, et que la légende relie étrangement à cette même Grace Hopper, est le bug. Le bug est une erreur de programmation. Mais le *bug*, en anglais, est un insecte, que Grace Hopper a trouvé un jour dans une machine dont les circuits avaient brûlé – et qui donc ne marchait plus (insecte qu'elle a collé dans son journal). Le mot est resté, et aujourd'hui où ce ne sont plus les insectes qui empêchent les machines de fonctionner, il désigne l'erreur de programmation. C'est une question passionnante que le bug, et gigantesque, mais je me dis qu'elle peut vous intéresser, vous qui êtes si attentifs aux failles du langage. Le bug est inévitable, ou presque, et pour plusieurs raisons.

D'abord parce que les programmes informatiques sont parmi les constructions humaines les plus complexes (il faut des centaines de milliers de lignes de code pour programmer un système d'exploitation, il y a des millions de lignes de code dans un téléphone portable), c'est plus compliqué d'écrire un gros programme informatique que de construire un pont (qui va tenir en quelques équations). Il y a donc une foule de gens qui écrivent ces programmes, ils réutilisent souvent des morceaux de codes déjà existants, et tout cela est source d'erreur (comme dans le cas d'une explosion de la fusée Ariane, à cause de la réutilisation d'un programme dont les paramètres n'étaient plus adaptés à la nouvelle fusée).

Mais surtout, même si de nombreux mathématiciens travaillent à cela et que des avancées considérables (et parfaitement incompréhensibles) ont été réalisées ces dernières années, il est très compliqué d'établir la preuve qu'un programme fonctionnera dans toutes les possibilités de son utilisation, pour la simple raison que ces possibilités sont tellement nombreuses qu'aucune machine ne peut les calculer. La seule option est de s'en remettre à ce qu'on appelle la preuve formelle, qui consiste à établir formellement la preuve que ce programme fonctionnera dans toutes les possibilités de son usage, mais sans les tester toutes, et c'est à la fois très compliqué et très cher. Ce sont des coûts que l'on consent dans le cas de programmes très sensibles – comme par exemple les systèmes embarqués dans les avions –, beaucoup moins dans un téléphone, comme vous le constatez souvent.

Mais c'est très intéressant, cette question de la faillibilité fondamentale du programme informatique, et du monde que nous construisons autour. C'est très intéressant, très beau, et assez abyssal.

## Les langues dans les ordinateurs

### Unicode

La possibilité pour Internet d'accueillir toutes les langues du monde repose sur son aptitude technique à accueillir les écritures, et donc des caractères qui les composent. Et c'est loin d'être évident. Pour les plus anciens, on se souvient de l'époque où, sur Internet, on ne pouvait pas utiliser les accents typiques de la langue française (et ce fut l'expérience de toutes les langues non anglophones avec leurs signes spécifiques, comme, par exemple, le tilde espagnol).

Unicode est donc un standard qui permet de coder un texte écrit en n'importe quelle langue. Pour que ce soit possible, il faut définir chaque caractère, le définir fondamentalement, indépendamment de sa fonte, qui, elle, peut être changée (et qui l'est beaucoup plus facilement qu'auparavant, ce qui a donné un nouvel essor à ce vieil art de la typographie, mais c'est une autre question). Le standard Unicode est géré par un consortium qui fait ce travail. Ce qui est passionnant, c'est que, lorsqu'on s'en tient aux langues à alphabet, c'est assez simple (les langues latines tiennent je crois en à peu près 250 caractères différents). En revanche, lorsqu'on en arrive à des langues non alphabétiques, comme les idéogrammes chinois, ça devient plus compliqué, parce qu'il faut que l'idéogramme soit identifié, entré dans Unicode, pour être reconnu par les machines. Et donc, depuis des années, le consortium se livre à un travail d'identification et d'inscription des caractères des langues à idéogrammes, comme le chinois donc, mais aussi le japonais.

Unicode compte aujourd'hui plus de 110 000 caractères qui couvrent une centaine de langues. C'est à la fois peu et beaucoup, mais, surtout, ça ouvre des possibilités intéressantes. Par exemple, il y a dans Unicode des hiéroglyphes, et aussi des caractères cunéiformes, donc des caractères d'une langue qui date de plus de 3 000 avant J.-C. et dont je ne crois pas qu'on a idée de la manière dont elle était parlée.

### La domination de l'anglais

C'est un lieu commun de fustiger Internet pour ce qu'il inflige à notre langue. Et c'est vrai qu'on ne compte plus les très nombreux anglicismes qui nous sont arrivés par le numérique. Mais ce qui précède vous fait voir que c'est dû moins à la machine elle-même qu'à un état géopolitique des forces en puissance et en particulier à la domination américaine en matière d'innovation technologique. D'ailleurs, il semblerait que de plus en plus d'anglophones s'inquiètent du fait que, de nouvelles puissances créant des



espaces linguistiques de plus en plus vastes, ils ne se trouvent eux-mêmes affaiblis. Non parce qu'ils parlent l'anglais, mais parce qu'ils ne parlent pas d'autres langues et qu'ils se voient privés du savoir produit par des locuteurs non anglophones. La Chine compte le plus grand nombre d'internautes au monde (et c'est par ailleurs un Internet assez clos), mais il y a un Internet hispanophone, lusitanien, arabe, russophone, français, auquel on n'a pas accès si on ne parle pas la langue (alors que ces Internets, eux, scrutent l'Internet anglophone). Cette crainte est sans doute minoritaire, peut-être exagérée, mais elle existe et dit que la puissance de l'anglais dans Internet est aussi une faiblesse.

### Le cas du chinois

Je vais m'attarder un instant sur une question qui touche au rapport à l'écriture. Une des critiques faites à l'informatique est qu'elle nous prive de l'écriture manuscrite. C'est évident (l'évolution de la Poste le symptomatise). Mais c'est plus ou moins problématique selon les langues.

En Chine par exemple, on constate la naissance d'un problème : les populations les plus connectées seraient aussi celles qui ont le plus de mal à écrire leur langue. Le chinois s'est bien adapté à l'informatique, malgré le défi représenté par le fait d'utiliser un clavier pour écrire cette langue. Il semblerait qu'on observe la renaissance du vieux métier d'écrivain public pour les correspondances qui nécessitent l'écriture manuscrite.

### La préservation des langues

En même temps, et c'est un autre paradoxe, Internet est un lieu extraordinaire de préservation des langues. *Confer* tous ces sites d'anthropologues qui archivent les langues rares (et les rendent accessibles à tous). *Confer* les communautés qui exploitent les réseaux pour se réunir et redonner vie à une langue menacée (comme ce jeune Navajo qui a fait un site et est très actif dans les réseaux sociaux. Nous avons fait son portrait sur Rue89 et évoqué son site *The word of the day*, où il publie chaque jour un mot navajo, et son histoire associée).

### Les usages de notre langue

C'est une question là encore extrêmement vaste, je vais donc me concentrer sur quelques aspects qui sont liés à des caractéristiques techniques pour voir comment ces caractéristiques agissent précisément sur notre usage de la langue, créent de nouveaux usages ou reconfigurent des usages immémoriaux.

## Le lien hypertexte

Point historique et technique. Il y a une différence entre Internet et le web. Internet est un réseau de réseaux interconnectés, qui a largement préexisté au web puisqu'on a commencé à interconnecter des réseaux informatiques dans les années 1960, et que le web est né seulement au début des années 1990. Le web n'est donc qu'un des réseaux qui composent l'Internet (par exemple, les mails ne circulent pas sur le web, même s'ils peuvent y mener ; les applications non plus, qui sont des espaces clos).

Le principe technique qui a prévalu à la création du web (au départ dans le but de partager des documents entre les chercheurs du CERN, à Genève) est le lien hypertexte, c'est-à-dire la possibilité d'insérer dans un document un lien *cliquable* qui mène à un autre document.

C'est devenu une évidence pour nous, mais c'est une fonctionnalité qui a changé bien des choses. Parce que le lien hypertexte est la matérialisation d'un effet de pensée. C'est la matérialisation de la référence quand le lien renvoie vers une source, mais c'est aussi la matérialisation de l'association d'idées. C'est la possibilité donnée de dériver, d'errer, ce qui est l'expérience commune de l'internaute qui va partir d'un point, puis, de lien en lien, se retrouver ailleurs, parfois très loin. Cela a donné lieu à la revivification d'un vieux principe du nom de sérendipité, c'est-à-dire la trouvaille heureuse, on en a tous fait l'expérience.

Mais il y a dans cette aptitude à la mise en lien, et à son systématisme (en tant qu'elle est un système socio-technique), quelque chose de troublant. Souvent, je me dis qu'il y a là quelque chose de fou. Et je me demande si l'extraordinaire vigueur des théories du complot et autres conspirationnismes à l'heure d'Internet ne doit pas autant à l'hypertexte qu'au fait que le web soit le lieu d'accueil évident des idées qui ne trouvent pas leur place dans ces lieux d'expression légitimes que sont la presse ou l'édition (où il y a des barrières d'entrée importantes). La force des conspirationnismes est de relier et d'établir des liens de causalité là où il y a, au plus, des corrélations. Le web est le média parfait pour cela. Un fait mène à un autre. Le seul fait de les relier informatiquement ouvre des possibilités sémantiques, que parfois il n'est pas besoin d'explicitier, car elles sont pleines de sous-entendus, or on sait comme le sous-entendu est une pratique du complotiste.

C'est une question de langue, car les liens hypertextes, la plupart du temps, ce sont des mots qui les portent, des mots qui soudain ouvrent tout un univers, littéralement.

### Le tag, ou mot-clé : tout doit être nommé

L'informatique a la folie du classement. C'est une contrainte technique, il faut indexer, créer des bases de données, c'est aussi la condition *sine qua non* pour rendre les contenus accessibles *via* des moteurs de recherche, qui peuvent être externes (type Google) ou internes.

Et pour classer, il faut nommer. Comme l'ordinateur a encore bien du mal à reconnaître de quoi parle vraiment un texte, qui se trouve sur une photo ou est écrit sur tel manuscrit, il faut le nommer. C'est ce qu'on appelle « tagguer », créer des mots-clés.

C'est une question très intéressante que celle du tag, mais j'aimerais l'appliquer à un cas, celui de la pornographie.

Bien souvent, la recherche de l'excitation est une recherche du bon tag, celui qui correspond à un désir – fantasme de long terme, du moment ou de l'instant. Ainsi, l'internaute masturbateur se mue-t-il en idéaliste, chercheur en quête du « tag parfait » (d'où le nom du site créé par Stephen des Aulnois, devenu un lieu important de la culture web contemporaine).

Cette quête a plusieurs implications : d'abord une connaissance de son « fantasme ». Pour le dire autrement : savoir ce qui nous excite. Ce n'est pas rien de savoir ce qui nous excite. De le savoir précisément, de pouvoir le nommer ou – plus compliqué encore – d'imaginer comment d'autres pourraient l'avoir nommé. Car une beauté subsidiaire de ce type de lieux est de constater qu'à moins d'être follement imaginatif, ce qu'on cherche existe, a été désigné et classé par d'autres, il suffit de savoir le désigner – et souvent en anglais. Quand on aime les gros seins ou les gang bangs, ce n'est pas très compliqué. En revanche, quand on a envie de voir une tape sur la fesse d'un homme qui dort nu, c'est un défi linguistique (il faudra mesurer un jour les effets de la fréquentation des sites pornographiques sur le niveau d'anglais des jeunes générations – et dans une catégorie de vocabulaire très spécifique – mais c'est un autre sujet).

L'internaute est un chercheur, il peut passer en revue des dizaines de vidéos avant de trouver celle qui correspond à son envie du moment. Il y a évidemment une excitation propre à cette quête. Une excitation qui consiste à passer d'une vidéo à l'autre mais aussi, grâce à des fonctionnalités techniques plus récentes, à faire glisser le curseur le long de la ligne de chargement de la vidéo, ce qui provoque l'affichage d'aperçus figés, comme autant d'imagettes suggestives. Le jeu réside alors dans la supposition – presque instantanée – de ce qui précède et suit cette imagette et dans la correspondance supposée avec ce qui est recherché.

Ensuite, il y a grossièrement deux possibilités.

Soit on trouve exactement ce que l'on cherche, ce qui est rare, cette quête étant essentiellement un idéalisme.

Soit on trouve autre chose, car à l'intérieur de cette quête peuvent se produire des phénomènes intéressants, relevant de la sérendipité chère au web, et dont on pleure souvent la disparition. La sérendipité – autre nom de la trouvaille, fait d'un heureux hasard – a des manifestations diverses. Elle peut être une simple découverte, et dès lors c'est la surprise qui provoque la jouissance. Plus intéressante, elle peut consister, pour reprendre la jolie expression de Judith Butler, en un « trouble dans le genre ». Là encore, la question du tagguage, fonctionnalité technique, y est pour beaucoup. Si on tape « sodomie » sans autre spécification, on peut tomber aussi bien sur une scène hétérosexuelle que sur une scène entre deux hommes (voire plus que deux hommes), ou même entre des femmes mais mettant en jeu des objets. Il en va de même pour beaucoup d'autres mots-clés qui, consistant en des gestes ou des pratiques partagés par différentes sexualités, font accéder l'internaute à des contenus que n'auraient pas mêlé les catégories plus normées de la pornographie pré-Internet. Le tag perturbe les normes, la bizarrerie de l'informatique rejoignant des représentations de la sexualité qui avaient disparu des rayonnages bien classés de vidéo-clubs et que n'osait pas le porno du premier samedi du mois de Canal Plus. Pour s'en convaincre, il suffit de se replonger dans les archives de la pornographie pour remarquer que, dans les films des années 1920 et 1930, on pouvait assister à des scènes où deux couples bourgeois s'invitant à boire le thé finissaient, après s'être défaits de leurs tenues compliquées, par épuiser les possibilités de tous les échanges. Ce qu'on ne voit plus guère aujourd'hui dans un même film. Le tag reproduit – accidentellement – cet effet des possibilités multiples.

Difficile de mesurer à quel point cette possibilité agit sur le désir – et le plaisir –, mais force est de constater qu'elle peut faire apparaître des fantasmes jusqu'ici demeurés dans les marges. Car – miracle encore de l'informatique – ces données (qu'est-ce que les gens cherchent, et où ?) sont quantifiables et les plate-formes divulguent régulièrement quelques chiffres, qu'il faut sans doute manipuler avec précaution mais qui ne seraient pas inintéressants. Par exemple, les possesseurs de ces plate-formes relèvent la proportion étonnamment importante de vidéos visionnées qui mettent en scène des transsexuels. De la même manière, il est souvent rappelé que les mots-clés les plus tapés ne sont pas les mêmes selon les pays : sur Pornhub, en 2015, le mot « beurette » arrivait en tête chez les internautes

français, contre « sodomie » chez les Allemands, ou MILF (« Mother I Like to Fuck ») chez les Italiens. C'est dire qu'il y aurait des spécificités nationales dans les fantasmes masturbatoires. On rêverait d'études fiables. Peut-être y apprendrait-on beaucoup sur nos prochains, et sur nous-mêmes.

Plus généralement, cette nécessité de tout nommer permet, par une boucle rétroactive qu'autorise aussi l'informatique, de savoir ce qui anime les gens, ou plutôt d'avoir des indices sur ce qui les anime. C'est le cas, par exemple, de moteurs de recherche et de ce qu'on appelle l'autocomplétion, qui offre, dans le cas de Google, de vous proposer des associations quand vous tapez un mot-clé, en fonction des associations les plus couramment faites avec le mot que vous cherchez. Vous tapez « François Hol », Google termine en Hollande, puis peut associer « Président » ou d'autres mots comme « Julie Gayet », « gros »... C'est ce qui a donné lieu à un débat quand on s'est aperçu que le mot « juif » était associé automatiquement à beaucoup de noms propres. Cela ne veut pas dire que Google est antisémite, mais que Google se fait le reflet d'un questionnement qu'on peut considérer comme antisémite qui est celui des internautes. D'ailleurs, Google a supprimé le mot « juif » de cette association automatique, ce qui est par ailleurs problématique puisque, en un sens, ça nous prive d'un reflet.

En cela, l'Internet est absolument fascinant, parce qu'il est la surface sur laquelle viennent se déposer – et donc deviennent très matérielles – nos pensées noires.

### *Le hashtag : la conversation mondiale*

Je voudrais dire un mot du hashtag, et donc de Twitter. Le hashtag est le mot précédé d'un dièse. Le principe de Twitter : vous créez un profil, et écrivez des petites phrases de 140 caractères (des tweets), qui ne vont apparaître qu'aux gens qui ont décidé de suivre ce que vous dites (d'autres abonnés qui vous suivent).

Ce qui est intéressant là-dedans, c'est que le hashtag est un mot, ou un ensemble de mots, qui identifie un sujet de conversation que l'on va pouvoir suivre. En suivant un hashtag, on peut donc observer ou participer à une conversation, celle de tous les gens qui ont décidé d'inscrire ce hashtag dans leur tweet. C'est incroyable. C'est comme si on pouvait être sur son canapé et entendre tous les gens qui, dans le monde, parlent en ce moment du même sujet (ou qui ont décidé de signaler qu'ils parlent de ce sujet, ce qui n'est pas exactement la même chose).

Les hashtags sont d'intérêt et de sens très variés. Cela peut être un sujet d'actualité (comme par exemple #Trump), une blague, un slogan, une

personne, mais dans tous les cas c'est une conversation qui se tient selon les normes propres à Twitter : la brièveté (encore qu'elle soit de moins en moins un critère), la possibilité d'insérer des liens, des images, de simplement retweeter...

### La conversation

Le cas du hashtag et de Twitter est un bon point d'entrée dans une question qui est gigantesque, et très belle, celle de la conversation. Ce qu'on a appelé le web 2.0 (c'est-à-dire le web qui n'est plus seulement celui de sites reliés les uns aux autres) est un web conversationnel, dans lequel chacun peut prendre la parole sous des formes très variées : les blogs, les commentaires (j'y reviendrai), les réseaux sociaux, et où l'on peut discuter très facilement.

Dans Internet, on parle, tout le temps. Mais cette conversation est très différente, car elle se fait par l'écrit, et donc elle s'inscrit. Or l'inscription a plusieurs conséquences qu'on ne mesure pas tout à fait encore :

- cela constitue une archive extraordinaire (Twitter est archivé à la Bibliothèque du Congrès américain, pour l'instant on n'a pas les machines qu'il faut pour en faire quelque chose, mais imaginons quand ce sera le cas). Des mots qui étaient voués à la disparition immédiatement après avoir été prononcés restent. On examine cette question sous l'angle de la crainte (« Oh là là ! j'ai grandi et il y a encore toutes mes conneries sur Facebook ! »), mais ça peut être envisagé autrement, Internet peut porter encore plus de notre mémoire : on a vu récemment le cas d'une dame qui a perdu la mémoire et la recompose avec Facebook ;

- nos mots valent de l'argent, beaucoup d'argent. En permanence, tout un tas d'algorithmes scrutent nos conversations pour tout un tas de raisons : Facebook les scrute pour cibler sa publicité (c'est son modèle économique), sur Twitter des algorithmes de *high frequency trading* déclenchent automatiquement des actes financiers en fonction des mots lus. 70 % des échanges monétaires aux États-Unis (40 à 50 % en Europe) ne sont pas le fait d'êtres humains, mais d'ordinateurs qui déclenchent des actions financières automatiquement. Et un des critères qui déclenchent ces actions est la lecture de Twitter. Il y a trois ou quatre ans, le compte de l'agence de presse AP a été piraté, et un tweet annonçait qu'une explosion avait eu lieu à la Maison Blanche ; les mots-clés ont fait en sorte que les algorithmes se sont mis à vendre en masse, ce qui a déclenché un mini-krach à Wall Street. C'est le rêve du sociologue Gabriel Tarde, qui disait à la fin du

xix<sup>e</sup> siècle qu'on pourrait prévoir le prix des matières premières en écoutant les conversations dans les cafés. Eh bien aujourd'hui on peut le faire.

### Les conventions

Dans toutes conversations, celles qui ont lieu entre des milliers de personnes ou celles qui ont lieu entre deux personnes par *chat* ou par texto, il y a des conventions. Il y a même des conventions dans le canal qu'on utilise pour s'adresser à quelqu'un : remarquez qu'on n'envoie pas un mail, un texto ou un message privé sur Twitter aux mêmes personnes ou pour les mêmes motifs. Or quand on énumère le nombre de canaux à disposition pour s'adresser à quelqu'un aujourd'hui, on mesure toute la subtilité que requiert le choix du bon canal. Moi qui ne suis pas très connecté (je n'ai pas de smartphone), j'ai calculé que je disposais de dix-sept moyens pour contacter quelqu'un d'aussi connecté que moi ! Et les conventions existent, et évoluent. Mais si on s'en tient aux conventions d'écriture, on peut remarquer plusieurs choses :

- elles existent, elles sont fortes et elles opèrent de la même manière que dans n'importe quelle prise de parole : elles distinguent. Par exemple, sur Twitter, faut-il dire bonjour ou pas lors du premier tweet du matin ? C'est considéré comme extrêmement plouc ! Il y a aussi l'usage de la ponctuation dans les *chats* (par exemple, mettre des points à la fin des phrases est considéré comme trop abrupt, presque injonctif). Quand on est chic, on n'écrit pas « mdr », mais « ah ah » quand on reçoit une blague...

- elles sont en constantes évolutions, à une vitesse qui empêche qu'elles soient générationnellement transmises. À chaque nouveau service, à chaque nouvelle application, il y a codification. Cela donne le sentiment d'être largué. Mais il faut toujours se souvenir que, dans l'ancien monde, chaque groupe d'amis a lui aussi ses petits codes, et qu'avec un peu d'attention on ne met pas bien longtemps à les identifier et se les approprier ;

- ces conventions permettent l'inventivité. Une chercheuse sur les pratiques scripturales des adolescents décrivait ainsi l'écriture commune des textos amoureux (où l'écriture était confiée à celui ou celle qui avait la meilleure maîtrise, ce que la chercheuse nommait joliment le syndrome de Cyrano). Une amie m'avait confié qu'elle-même, dans une problématique amoureuse « par textos », discutait avec une de ses copines du texto échangé avec le destinataire et ne savait pas comment terminer une phrase. Elle hésitait entre le point (considéré comme trop injonctif) et le point de suspension (trop suggestif). Au final, elles ont adopté la solution d'écrire deux points l'un après l'autre, qui pouvaient laisser penser que c'était une

erreur, ou trois petits points pas finis ! Laissé à la libre interprétation du destinataire...

### *Les émoticônes*

Quelques mots, enfin, des émoticônes, ces petits signes que l'on peut utiliser pour s'adresser à quelqu'un dans ces communications numériques. Deux éléments méritent d'être relevés :

– c'est la réintroduction de l'image du corps dans la langue. La palette des émoticônes s'élargit sans cesse (ajout récent des « couleurs »), mais la plupart représentent un visage (qui rit, pleure, fulmine, s'interroge). C'est pour aller plus vite, peut-être, mais cela donne du corps, au sens propre, à une conversation qui se fait à distance, et sans même l'inflexion. C'est une des formes de la présence du corps dans les réseaux (dont on dit trop souvent qu'il est oublié) ;

– sémantiquement, c'est aussi un moyen de pallier l'absence d'infra-verbal inhérent à la conversation en face à face et qui permet de dissiper bien des malentendus (l'usage du smiley est par exemple fortement prescrit dans le cas d'un propos ironique, qui passe mal dans l'écrit). Cela revient à cette question de la conversation : le langage des réseaux est de l'écrit qui fait conversation, or l'écrit n'est pas le langage naturel de la conversation, l'émoticône est l'un des moyens de perfectionner l'écrit dans cet usage conversationnel.

### *Les images*

Je voudrais terminer cette liste un peu fourre-tout des usages du langage à l'heure numérique par un langage qui n'est pas de la langue, mais qui est vecteur de sens, l'image.

C'est important parce que les technologies qui permettent aujourd'hui à tout un chacun d'être à la fois producteur et diffuseur d'images avec une facilité et une rapidité inédites reconfigurent quelque peu le rapport à l'image. Parce que, s'il existe toujours un statut iconique de l'image (la photo du petit Aylan échoué sur une plage turque, même si elle doit une partie de son poids à sa diffusion dans les réseaux sociaux, relève de ce statut iconique), elle a acquis un nouveau statut : elle est désormais conversationnelle. Elle vient donc se substituer à (ou compléter) la langue dans la conversation.

Du coup, elle descend d'un cran, l'image devient aussi périssable qu'une phrase (d'ailleurs, le principe fonctionnel de Snapchat, l'application la plus courante chez les jeunes, est que l'image disparaît une fois consultée). C'est



dire que, par une sorte de tour de passe-passe extraordinaire, nos mots dits deviennent pérennes et les images que nous fabriquons caduques. C'est quand même un changement paradigmatique assez hallucinant.

C'est un phénomène massif, chez les jeunes notamment (voir la puissance de Snapchat) : pour dire quelque chose, on envoie une image (une image dans laquelle il peut y avoir des mots, Snapchat permet cela aussi). Il y a donc une conversation par l'image, une conversation à laquelle l'image vient s'ajouter, avec sa sémiologie propre. Et je suis incapable d'en mesurer les conséquences, mais nous n'en sommes qu'au début.

\*


Il y aurait beaucoup de choses encore à dire, analyser et raconter. On pourrait par exemple développer ce qui a trait aux mots de l'Internet en eux-mêmes (tout ce vocabulaire du numérique qui est entré dans nos vies, et qui fait que nous disons maintenant « googler » pour rechercher quelque chose, on pourrait aussi se demander pourquoi on dit « Internet » et non pas « l'Internet »).


Plus intéressant, on pourrait discuter longtemps de ce que fait Internet à notre appréhension des textes. Non seulement les textes en général (journalistiques par exemple), mais aussi les textes littéraires (et notamment la manière dont le livre se trouve mis en concurrence, pour le meilleur et pour le pire, avec le fichier texte).


Mais c'était déjà trop long.

*Mots-clés : numérique, langue, Internet, algorithme, écrit.*

---

\*  Rédacteur en chef du site Rue89 ([www.rue89.nouvelobs.com](http://www.rue89.nouvelobs.com)), chroniqueur sur France Culture, Xavier de La Porte a animé pendant plusieurs années l'émission « Place de la toile ».

\*\*  Intervention lors de la soirée Connexions, cycle « Dêlier les langues », à Paris le 25 janvier 2016. Le texte a été enrichi de quelques réponses de Xavier de La Porte aux questions du public.

1.  D. Cardon, *À quoi rêvent les algorithmes ?*, Paris, Seuil, coll. « La république des idées », 2015.

---

# Bulletin d'abonnement

## au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

---

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

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

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

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

### Vente des *Mensuels* papier à l'unité

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

### **Frais de port en sus :**

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

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

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :  
[www.champlacanianfrance.net](http://www.champlacanianfrance.net)