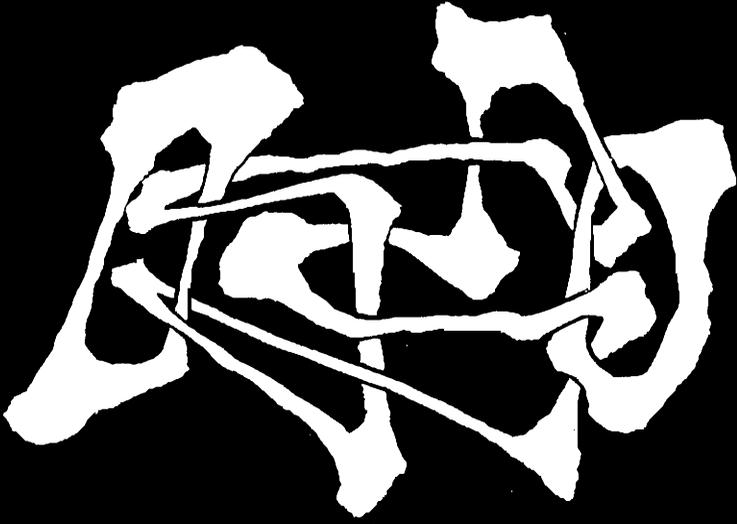


Littoral



1

Blasons
de la phobie

littoral

Sommaire du n° 1

Une présentation p. 3

BLASONS DE LA PHOBIE

<i>La visite</i>	Colette Misrahi, Pierre Thèves p. 7
<i>Du déplacement au symptôme phobique</i>	Erik Porge p. 21
<i>Le lieu-dit</i>	Guy Le gaufey p. 37
<i>Difficultés des théories de l'angoisse chez Freud</i>	Nicolle Kress-Rosen p. 63
<i>Le pas-de-barre phobique</i>	Jean Allouch p. 75

INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

<i>La vérité parle, le savoir écrit</i>	Philippe Julien p. 99
<i>A propos de deux portraits de Saint Jérôme lisant</i>	Jean Hébrard p. 125
<i>Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisé</i>	Mayette Viltard p. 141

TRADUCTION

<i>La lettre 52</i>	p. 157
<i>(Lettre de S. Freud à W'Fliess)</i>	
<i>Abstracts</i>	p. 169
<i>Bulletin d'abonnement</i>	p. 172

Dessin de couverture réalisé pour Littoral
par XIA JIA-NONG

SONT DE LA REVUE :

- *un comité de rédaction*

Jean Allouch (direction), Philippe Julien, Guy Le Gaufey, Erik Porgé, Mayette Viltard

- *des correspondants*

en France :

C. Amirault (Bordeaux), M. Banastier (Rouen), C. Bertrand (Le Havre), J. Briffe (Antibes), B. Casanova (Tours), E. Decocq (Reims), M. Demangeat (Bordeaux), J.-P. Dreyfuss (Strasbourg), J. Fourton (Limoges), J. François (Marseille), M. Gauthron (Angers), N. Glissant-Succab (Antilles), A. Gorges (Orléans), P. Marie (Nice), J. Milhau (Nîmes), A.-M. Ringenbach (Le Havre), P. Sorel (Lyon), M. Thiberge (Toulouse), F. Wilder (Montpellier), H. Zysman (Besançon) ;

à l'étranger :

J. Bennani (Rabat), S. Bolotin (Argentine), D. Cromphout (Bruxelles), C.S. Seitelsohn (New-Haven, Hartford), M. Drazien (Rome), S. Gilbert (Oslo), M. Halayem (Tunisie), A. Patsalides (Californie), F. Peraldi (Montreal), W.J. Richardson (Boston), S. Schneiderman (New-York), C. Simoes (Brasilia).

- *et apportent leur soutien ceux dont les noms suivent :*

J. Alazraki, J. Alazraki, D. Arnoux, J. Attal, J. Attié, M. Banastier, P. Beaumont, M.M. Chatel, D. Chauvelot, C. Conté, J. Couverchel, A. Didier-Weil, J.P. Dreyfuss, C. Dumézil, L. Fainsilber, C. Flécharde, A. Fontaine, A. Gorges, M.P. Joly, P. Kaufmann, N. Kress-Rosen, E. Legroux, G. Lérès, D. Mercadier, C. Misrahi, J.D. Nasio, A. Porge, M. Rose, M. Safouan, S. Sésé-Leger, C. Simatos, C. Toutin, F. Wilder, H. Zysman.

Une présentation

Si on attend d'un titre qu'il *qualifie*, alors LITTORAL n'est pas un titre décent. D'où prétendre en effet intituler la présentation d'une série de travaux dans le champ de la psychanalyse comme on titre le dosage volumétrique d'une liqueur ?

Le point de vue de Sirius étant exclu, il ne reste plus qu'à énoncer que LITTORAL est ici un terme repris de Lacan. Cette reprise a valeur de métonymie ; elle explicite un parti, celui qui se constitue avec la prise en compte du fait que le savoir qui a été jusqu'à produire comme un discours la parole des hystériques s'indexe des noms propres de Freud et de Lacan. LITTORAL est le nom de ce savoir en tant qu'il fait bord.

Ce terme est extrait de l'article « Lituraterre » lui-même publié dans une revue devenue introuvable aussitôt parue. Il n'y a cependant depuis lors (soit pratiquement dix années) guère de témoignage de ce que cet article ait été lu. Aussi ne reculera-t-on pas à lui appliquer ce que le toujours bienvenu Lichtenberg écrivait à propos des livres en général :

C'est à peine s'il existe une marchandise au monde plus étrange que les livres ; imprimés par des gens qui ne les comprennent pas ; vendus par des gens qui ne les comprennent pas ; reliés, censurés et lus par des gens qui ne les comprennent pas ; bien mieux, écrits par des gens qui ne les comprennent pas.

Dira-t-on « exagéré » ce dernier trait ? C'est qu'on persiste à affubler l'auteur du manteau du Maître moderne (celui de l'univers-cité) alors que, domestique (il est « de la maison ») il ne comprend pas en effet le texte d'y être, lui et son service, compris. La psychanalyse a nommé cela « castration ».

LITTORAL, terme cité, réclame donc les guillemets. Dès ce premier numéro les rédacteurs de la revue se font donc un plaisir de les offrir gracieusement au lecteur (on notera le singulier) afin qu'il en fasse, autour du titre, l'usage que sait tout scolarisé. Une surprise l'attend donc au début de la page suivante pour peu qu'il veuille bien tourner celle-ci.

La voici :

« »

Ainsi le lecteur de LITTORAL se distingue-t-il d'emblée — et peut-être plus radicalement qu'il ne l'imagine — de l'habituel lecteur de revue. C'est qu'en effet, cette position une fois frayée, et pour peu qu'il s'y tienne fermement, on peut gager que ça ne le laissera pas inchangé.

Que résulte-t-il donc quant au littoral, de la mise en place qu'effectuent les guillemets ?

Litus-litoris, c'est le rivage qui, contrepétrie oblige, vire au virage, celui qui s'amorcerait à partir du littoral. Ainsi LITTORAL, de ne pas convenablement faire titre, se prête d'autant mieux à n'être qu'un premier mot, mais susceptible de faire bord à ce qui s'en intitule faussement.

La vérité de ce mensonge est le choix ici fait par un certain nombre... (ici pas « d'analyste » puisque le terme, posé a priori comme un prédicat ontologique, les transforme aussitôt en prédicateurs) d'être dupes de ce virage... s'il se peut.

Aussi convient-il d'en préciser l'enjeu. Le virage du littoral au littéral est présenté par Lacan dans « lituraterre ». Le littoral y est introduit pour une approche renouvelée de l'inconscient freudien, celui qui trouve dans l'instance de la lettre sa raison. Sa lecture de « la lettre volée » avait permis à Lacan de lier l'insistance de la lettre dans l'inconscient à son statut juridique : elle n'y est pas « de plein droit », « Lituraterre » reprend et éclaire l'insistance littérale en faisant valoir la lettre *en tant que dessin*. C'est là son littoral. L'inconscient, ce savoir de la jouissance qui ne se sait pas lui même, sépare littoralement en deux territoires distincts le savoir et la jouissance — celle-ci venant combler le trou que dessine la lettre en celui-là.

S'il faut nommer « littoral » ce tracé de la lettre, c'est que le terme de « frontière » ne convient pas : la frontière sépare en deux territoires réciproques ou complémentaires, ou encore liés l'un à l'autre selon le mode du reflet. Or l'inconscient n'est pas le microcosme du sujet.

La topologie est inévitable pour quiconque veut avoir accès à ce mode du clivage qui ne serait pas frontière. Acheter des crayons de couleur, dessiner, voire plus simplement repasser en traits différemment coloriés les objets topologiques de LITTORAL, coller des bandes de papier, manipuler des bouts de ficelle, bref s'autoriser le bonheur et accepter les déboires de ces sérieux enfantillages, voilà, aujourd'hui, ce qu'on peut faire : c'est que l'inconscient commande le littoral.

Comment donc ? En ceci : la lettre, qui lui est raison, s'avère dans

l'après-coup de l'interprétation cela même qui, pris comme dessin, aura été au fondement du littoral.

Ce futur antérieur indique la conjecture comme telle. Le lecteur voudra bien pardonner LITTORAL de ne pas lui offrir mieux. Il n'y a pas de mieux, du pire seulement.

C'est que la lettre n'est pas primaire — sans que sa secondarité veuille dire pour autant qu'elle redouble le signifiant. Et ce qu'on désigne du nom de « métalangage » ne fait qu'indiquer sa place (celle du « langage-objet ») en l'obturant de cette bipartition même. Qu'elle n'y parvienne pas pleinement, Koyré l'a démontré en faisant valoir que la théorie russelienne des types reconduisait les paradoxes que son élaboration était faite pour éviter.

Le littoral ne se donne pas à l'immédiateté ; il n'y a pas de trace qui soit du déjà là. Il n'est de tracé littoral qu'effacé, que raturé (*litura* la rature, la ride), que soutenu du virage du littoral au littéral qui donc se redouble, se prolonge et s'éclaire de la passe où mue la littérature en lituraterre.

Les psychanalystes d'aujourd'hui, qui se veulent littérateurs, se détournent ainsi de ce qui pourrait leur faire leçon dans cette passe. Au lieu de cela on fait dans le copinage mimétique : ravages de l'œcuménisme.

Rompre avec le semblant, rompre le semblant — car peut-être n'est-ce que de sa rupture qu'on rompt avec lui — ce vœu fait une littérature voisine de la science.

Le virage du littoral au littéral est cette rupture du semblant qui produit l'hors-sens du signifiant en opérant avec l'écrit le ravinement du signifié.

Et ce qui cette rupture, l'accompagne de jouissance, y déserte l'Autre ainsi décomplété du plus-de-jour.

La chose n'est pas jouée d'avance, ce pour quoi il y faut un pari. LITTORAL veillera donc à ce que les travaux offerts à la lecture soient de mise. Cette mise d'emblée perdue, s'il faut faire retour d'un numéro sur l'autre pour lui donner sa forme (d'objet a), loin d'interdire au nom du narcissisme de l'auteur l'opération de ce retour, LITTORAL l'accueillera, la sollicitera si besoin est. A ces agapes le lecteur de LITTORAL est au premier chef invité. Par Voltaire ! N'a-t-il pas écrit en effet : *Celui qui lit sans crayon à la main, dort ?*

Relève-t-il, ce pari de la rupture du semblant, d'un délire ?

La question fera retour à l'envoyeur : quelle conception de la folie doit-il fomenter pour en tirer une objection à l'endroit de la psychanalyse lorsqu'elle se définit, avec Lacan, non pas comme une science mais comme *un délire dont on attend qu'il porte une science ?*

Laisser une place à cette attente, la faire jouer, s'y fier — oui. Avec d'autres. Autrement dit s'y confier. Raison pour une revue.

Mais entre délire et science, cette revue ne saurait être sans contrainte, celle qui tient à l'attente qui fait leur écart. L'écrit est le nom de cette contrainte. De là, pour conclure, cette phrase de « lituraterre » :

Il n'y a pas de métalangage, mais l'écrit qui se fabrique du langage est matériel peut-être de force à ce que s'y changent nos propos.

Jean Allouch

La visite

(La phobie : à l'enseigne de l'ironie)

... En ce lundi, 30 mars de bonne heure, deux nuits après la création du fantasma des deux girafes, sortie de son lit, au milieu du noir, tôt le matin — pensée matinale dont Hans fait si souvent état — « Hans vient à moi », écrit le père, « et dit » :

— « Hé, toi, j'apensé¹ deux choses. La première?... »

Au lever, une pensée s'érige. Quelle est-elle ? Plus d'une fois, Hans fait état de l'extrême voisinage de cette pensée avec le dire, l'écrire et le *Wunsch*, traduisant le désir.

Le père. — *Et toi, tu serais alors seul avec la maman. Et un garçon sage ne souhaite quand même pas cela.*

Hans. — *Mais il peut l'penser.*

Le père. — *C'est quand même pas bien.*

Hans. — *S'il fait l'penser, c'est quand même bien afin qu'on l'écrive au professeur ».*

Ailleurs, nous pouvons lire :

Hans. — *Dit, j' le lui ai jamais.*

Le père. — *Pourquoi l' lui as-tu jamais dit ?*

Hans. — *Parce que j' n'y ai jamais pensé. Si j'écris tout au professeur...*

L'échange suivant est extrait justement du dialogue matinal, que motive la création poétique des deux girafes (*Giraffendichtung*, écrit Freud dans son commentaire).

Le père. — *As-tu rêvé des girafes ?*

Hans. — *Non, pas rêvé, je me l' suis pensé — levé je l'étais déjà avant.*

1. Terme de Jacques Lacan.

Le père. — *Qu'est-ce à dire une girafe chiffonnée ? Tu sais, oui, qu'on ne peut pas comprimer une girafe comme un morceau de papier.*

Hans. — *Je l' sais, oui, je l'ai ben cru. Y en pas des au monde...*

On sait que Hans, dans cet échange avec son père, aura glissé, en effet, de la pensée girafe-chiffonnée au papier réel qui sert de démonstration à la mise en boule (cet acte ne s'adresse-t-il pas au papier du bloc notes, aux feuillets que Monsieur Graf envoie à Freud ?), et, enfin, Hans associe :

Hans. — *Aha ! alors tu l'as donc aussi inscrit que la maman s'est enlevé sa chemise... Si (professeur) demande, ce que la girafe chiffonnée est, il peut bien nous écrire...*

Freud n'écrira pas. Mais deux jours après c'est Hans qui se trouvera, avec son père, dans le cabinet de Freud. Tout en recevant les *fait-parts* que M. Graf lui aura soigneusement remis, semaine après semaine, Freud se réservera le moment où lui-même prendra la plume. Dans son commentaire, Freud, à ce sujet-là, note :

« Pendant l'analyse d'un cas de maladie, on ne peut pas embrasser du regard l'impression de la structure et du développement de la névrose. C'est là l'affaire d'un travail synthétique auquel on doit se soumettre après. Si nous entreprenons cette synthèse au sujet de la phobie de notre petit Hans, alors nous nouons avec la narration (*Schilderung*) de sa constitution, de ses désirs (*Wünsche*) sexuels dominants et de ses vécus jusqu'à la naissance de sa sœur, que nous avons donnée aux pages antérieures de ce Traité... ».

Reportons-nous brièvement à ces premières pages qui représentent donc l'introduction, *Einleitung*, dit l'allemand : mise en marche ou encore ouverture d'un chemin. De ce chemin, le père en plante, d'abord, le décor : la maison à Vienne : son jardin, son balcon, la chambre à bois ; les quartiers d'été à Gmunden où Hans batifole avec ses multiples compagnons de jeu ; le zoo de Schönbrunn, la piste de glace à Vienne ; et les scènes simultanées où le regard va s'atteler : naissance d'Hanna, bain donné à Hanna, scène du déshabillage de la mère et l'écritoire du père... Monsieur Graf *Schildert*, décrit, représente. Cette peinture situe le lieu de la mise à l'épreuve de la vérité d'une théorie fondée dans les « Trois Essais » : « *je reproduis* », écrit Freud dès l'ouverture de l'observation « *les carnets (Aufzeichnungen — inscriptions et dessins) du père sur le petit Hans... Je m'abstiendrai, bien entendu, de toute tentative de déranger naïveté et droiture d'une terre d'enfance par des distorsions* ». Ainsi traduisons-nous ici ce terme par excellence freudien de *Entstellungen*.

Monsieur Graf se fait donc le narrateur des faits et gestes de son fils Hans qui va sur ses 3 ans. Max Graf répond ainsi aux vœux du professeur qui « *s'avoue désirant de preuves acquises par un chemin plus direct et plus court de (ses) propositions fondamentales (pour ainsi) apprendre sans médiation auprès de l'enfant, dans toute sa fraîcheur de vie, ses impressions sexuelles et (ses) formations de désir...* » Ainsi un enfant fait-il son entrée sur la scène psychanalytique². Mais, début janvier 1907, « les morceaux Hans » (écrit le père) que Monsieur Graf envoie depuis plus d'un an à Freud deviennent des « contributions à une histoire de malade ». Max Graf fait part à Freud de sa perplexité. Hans, écrit-il « abandonne les énigmes ». Il bifurque donc, du chemin attendu. L'angoisse, éclate, le symptôme se fait jour. Hans ne « marche » plus et le père ne suit plus. Angoisse et symptôme détournent du chemin qui devait être « plus court ». La narration linéaire, pittoresque et fidèle, ne tient plus, bute et s'interrompt. La vérité, objet de tant de dévouements de la part du père, dérouté celui-ci. Une voie parallèle, disons légèrement « à côté », d'abord brisée, commence peu à peu à se frayer. Il n'y a pas de narrateur extérieur à l'histoire, dont celui-ci se fait le porte-voix. Déjà le dessin de la girafe, qui date des premiers temps de l'observation, avait marqué cet appel adressé par Hans à son père qui venait de lui dessiner une girafe³.

Hans. — *Dessigne donc aussi le pipi-faiseur (Wiwimacher)*. Le père refuse.

Le père. — *Dessigne-le, ajoute-le toi, toi-même...*

L'appel avait trait à ce turet, cette barre qui était venue ligoter les jambes de la girafe du dessin, trait différentiel, fondateur de l'organisation du monde que Hans poursuit dans ses premières investigations sexuelles. Hans en appelle ici à la médiation du père.

Plus tard, quand déjà la phobie aura éclaté, sans que pour autant nous puissions déterminer son heure d'émergence, « l'heure H », dit Lacan dans son séminaire sur « La Relation d'Objet », Hans renouvelle cet appel au père sous la forme de fantasme (qui se redoublera d'un deuxième fantasme) exprimé au père ce 20 mars et dit :

Hans. — *J'apensé... nous avons rampé par dessous la corde... et le gardien nous a embarqués tous deux ensemble...*

Pour quelle destination devait-il s'embarquer avec son père⁴?

2. Cf. « Champ phobique » par C. MISRAHI et S. HAJLBLUM in *Tel Quel*, Printemps-Été, 1977.

3. Cf. Article cité p. 4.

4. Ceci est une des questions centrales du séminaire de Jacques Lacan.

Pourquoi un « garde du corps » (écrit le père) vient-il tenir cette place ? Or, c'est ce même jour, que Monsieur Graf emmène son fils, Herbert de son prénom, en consultation chez le professeur Freud. Et voilà que le second fantasme de transgression lui revient au sortir de la visite chez Freud. « Hans », écrit le père, « *me confessa encore un morceau d'envies, Ein Stuck Gelüste, de commettre ce qui est défendu* » (vitre brisée dans un train avec la complicité du père). Freud notera que ces deux fantasmes « *se dérobent à la Deutung des Vaters* ». Faut-il entendre « *se dérobent à l'interprétation par le père* » ou traduire « *à la signifiante du père* » ? Le commentaire de Freud continue : « *la communication (de ces deux fantasmes) n'est d'aucun intérêt pour Hans. Ce qui a été ainsi incompris revient ; ça ne trouve pas de repos, tel un esprit non délivré jusqu'à ce qu'il ait trouvé solution et délivrance* ».

Le dire de ces pensées de transgression vient donc encadrer la visite chez Freud. Sans peut-être en avoir eu connaissance, l'orientation que Freud donnera à cette entrevue concernera plus d'un élément de ses pensées. On verra à partir de quel lieu, cerné et mis en scène par Freud lui-même, père et fils s'embarqueront.

Freud dans ses propres commentaires, met ces deux fantasmes de forfaiture en rapport avec la « prise de possession de la mère » qu'est venue symboliser⁵ la *Giraffendichtung*, la poésie des girafes. Celle-ci est, en effet, à proprement parler « une prise » : « *Je l'ai prise, loin, prise avec les mains (la girafe chiffonnée)* », dit Hans, « *je l'ai un peu tenue dans la main...* »

Les deux pensées matinales transgressives, qui suivent cette prise de symbole, Freud les appellera des « *tenant-lieux imagés de l'insaisissable, de l'imprenable (Unfassbare)* » que le papier-girafe chiffonné avait symbolisé. Ces morceaux d'envies, ces démangeaisons, aimerions-nous traduire, viennent à la place de cet « *état de non-savoir qui ne se laisse pas substituer* » écrit Freud dans *les théories sexuelles infantiles*. « *Asseoir son bien sur la mère... Hans le tient pour interdit en soi* », et ce qui de ces histoires de corde et de vitre brisée échappe au père, c'est que la transgression qu'elles indiquent s'énonce par le truchement du discours lui-même.

Car ces démangeaisons ne sont pas sans rappeler celles issues du langage : l'épisode de Lizzi, survenu le 1^{er} mars, Freud le tire, dans la note correspondante, vers un effet du discours : « *ça me mord, ça me démange* ». A plusieurs reprises, dans cette observation, Freud taquine les mots rappelant l'homophonie (*Wegen, Wagen, Wägen, Weg*), quand

5. Cf. le séminaire de J. LACAN, *La Relation d'Objet* (inédit).

il s'agira de nouer le temps d'éclosion de la phobie (9 avril). De son côté, Lacan révèle au lecteur du séminaire le caractère de parodie de la phobie, terme que Freud lui-même emploie à propos de la chevauchée de Hanna, scène fantasmatique où Hans juche sa sœur sur un cheval et la dote du fouet du cocher.

Reprenons ce premier fantasme de transgression. Seule une corde servait de clôture à cet espace, il n'est pas fait mention, en effet, d'un panneau interdicteur (*Schild*). « *Hans n'en revenait pas* », écrit le père. Cette perplexité aura peut-être produit le fantasme où se trouve reproduite la corde. « *Seule une corde* », rien qu'elle, filons en dessous. La corde (*Strick*) est aussi l'abréviation de *Galgenstrick* : du gibier de potence au pendard, et à l'homme de sac et de corde, la corde en vient à signifier le criminel lui-même et donc le pendu. Le dictionnaire fait passer l'objet sous un surnom. La pensée matinale de Hans montre que ce passage en dessous se fait, dans son fantasme, au titre d'une transgression. Hans invite son père à ne pas ensemble se ligoter les jambes, à glisser en dessous de la corde, *Durchschlüpfen*, dont le substantif désigne le trou, la cachette et évoque les traits d'une onomatopée : *Schlupf*. Reste la corde tendue à l'horizontale, barre, ligature qui enclôt les jambes du père et du fils, les entrave.

Seule une corde, rien qu'une corde : un vaurien. Se glisse, peut-être, à travers le texte de ce fantasme, ce sobriquet que Hans aurait voulu entendre de son père. « Corde » peut d'ailleurs être associée à cet autre terme, *Streich*, qui désigne quelques lignes plus loin et ici... les quatre cents coups. On passe alors de la corde au mauvais tour, au coup pendable et, enfin, au pendu lui-même, le vaurien, le chenapan.

Le père, lui, invoque les « gens convenables » (*Anständige Leute*), qui, eux, reconnaissent dans la corde un énoncé interdicteur. Il omettra d'y entendre l'appellation d'un sobriquet qui, entre père et fils, eût alors déclenché le rire. On mesure la distance entre la tentative d'un trait d'esprit autour d'un surnom et ce que Freud et M. Graf ont convenu, entre eux, de nommer « bêtise ».

D'autre part le trait qui ligotait les jambes dans le dessin de la girafe, cette ligature, désigne aussi bien l'inhibition de la marche qui frappera Hans que la façon dont cette inhibition s'inscrira à la faveur de l'homonymie autour de la préposition *Wegen* (à cause de), préposition causale insensée, à l'heure H de la phobie et qui, en grammaire se nomme, justement, ligature.

Revenons à cette journée du 20 mars et creusons davantage la distance entre la « bêtise » et les amorces de drôleries et d'amusements qui marquent, à lire toute cette observation, le caractère de Hans. Rappelons brièvement que Madame Graf rabroue souvent son fils et

qu'elle, dont le nom patronymique s'apparente à la dérision, tourne justement en dérision les tentatives séductrices de celui-ci. Freud semble plus perméable à l'esprit enjoué de Hans. Le fil hypothétique de ce travail pose que Hans, sous le coup d'abord d'une menace, ne retrouvera que peu à peu ce trait spécifique du dire qu'est la plaisanterie élevée à son redoublement, la parodie loufoque et aérienne de la chevauchée de Hanna, et que l'entrevue avec Freud renforce.

C'est dans le fil de cette hypothèse que nous voyons s'effectuer le choix du prénom « analytique » de « Hans ». A vouloir nouer texture d'un prénom et détermination d'un symptôme, Freud eût pu garder le prénom original de Herbert. « Herbert » rejoint comme tant d'autres prénoms allemands, la racine étymologique du mot *Heer*, l'armée, qui entraîne avec lui le mot « hérault », la métaphore guerrière, si propre à la phobie, tellement présente dans les textes freudiens (*Traumdeutung*, *Métapsychologie* et *Lectures*), et soulignée par Lacan dans sa *Réponse au commentaire de D. Lagache*, eût dont été sensible à travers ce prénom et même si nous mettons l'accent sur sa deuxième syllabe « bert » qui renvoie à d'autres contextes sémantiques de cette observation.

Freud opéra pour le prénom « Hans ». L'entrevue qu'il aura avec les Graf, senior et junior, donnera-t-elle quelques indications concernant ce choix-là ?

Si nous sommes tentés de l'affirmer c'est que le pivot de cette entrevue, telle que le texte de Freud la relate — seul moment de l'observation qui échappe au champ de l'épistole — et le renversement de position qui s'y effectue⁶ sont proprement l'effet d'un *Scherz*, d'une plaisanterie, d'un mot pour rire que Freud produit tout à fait précis de sa rencontre avec M. Graf et son fils que Freud appelle d'emblée *drôle de garnement*. La consultation sera brève et, au départ, sans surprise. De l'aveu de tout le monde, les rapports entre les chevaux et la tendresse pour la mère sont ténus et bien minces. Des détails s'ajoutent, qui, d'abord ne se détachent pas de l'ensemble : « *Des détails*, dit Freud, *ceux dont maintenant j'ai pris connaissance, comme ce qui générerait Hans particulièrement, ce que les chevaux ont devant les yeux et le noir autour de la bouche ne se laissaient, de ce que nous savions, certainement pas éclairer* ». Ces détails qui paraissent nouveaux (mais qui en est l'émetteur ? Est-ce Hans ? Est-ce son père ?) restent dans un tout premier temps, comme suspendus, flottants. Rien, aucun lieu, ne viendra, d'abord, les retranscrire.

6. Lacan le démontre dans son Séminaire.

Le savoir n'aura pas réalisé d'éclaircissements, « *ces détails... ne se laissent, de ce que nous savions, certainement pas éclairer* », mais une certitude se sera, néanmoins, constituée pour Freud. Celle-ci deviendra la marque de ces détails mêmes.

Au moment où l'angoisse avait éclaté, la voix plaintive de Hans avait murmuré : « *Mais si je n'ai plus de maman, si toi tu t'éloignes...* »

Le père n'en avait retenu que l'air : « *Je ne me souviens plus que de l'air* ». Cet air, ici, lors de la consultation, se déchire et laisse, détachés, ce noir autour de la bouche et ce qu'il y a devant les yeux, comme deux éléments surgis de la remémoration et que retient seule cette certitude, que Freud leur reconnaît, de ne pas sombrer.

Freud se trouve-t-il en présence des « *plus silencieuses signifiances (Leiseste Andeutungen)* » qui fondent la construction du danger de la menace de castration qu'il évoque dans sa note de 1923 ?

Lacan, le 10 avril 1957, écrit : « ... Cette espèce de noir volant⁷ qui est là et jamais élucidé, devant la bouche du cheval, c'est cette béance réelle toujours cachée derrière le voile et le miroir, et qui ressort du fond, toujours comme une tache..., quelque chose qui vient recouper et rejoindre l'intuition du caractère fondamentalement abyssal de ce qui est là devant (Freud)... »

La distance d'avec cette béance sera-t-elle jamais couverte ? Est-ce que Freud maintiendra la certitude acquise, un bref instant, que ces deux détails n'ont de place qu'à s'exclure du savoir fidèlement recensé par Max Graf ? Ne la transposera-t-il pas, tout à l'heure, sur la vision qui là s'offrira à lui, père et fils assis devant lui, et ne recouvrira-t-il pas alors « l'abyssal » tout juste apparu ?

Lacan note qu'à cette place Freud « vacille ». Mais il ne trébuchera pas. Il pourra écrire immédiatement à l'instar d'une « borne »⁸ qui s'érige au-dessus du fond entr'ouvert : « *Mais quand je vis assis les deux ainsi devant moi et que pour autant j'entendis la narration (Schilderung) des chevaux-angoisse, me fusilla l'esprit⁹ encore un autre morceau du dénouement, dont je compris qu'il pût échapper au père. Je demandai à Hans en plaisantant...* »

7. Pourquoi Lacan qualifie-t-il de « volant » le noir ? Aura-t-il isolé ainsi, dans la phrase qui suit, le sens que prend le verbe *Schiessen* (dont nous proposons la traduction plus loin) *Schoss Mir ein Weiteres Stück der Auflosung* dans sa signification typographique « interfolier un livre », y glisser une feuille blanche qui, de volante et détachée, devient reliée.

8. J. LACAN, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 679.

9. Voir note 7.

Freud, abandonne-t-il la position acquise à partir de la certitude que les deux détails se soustraient à la mise en rapport des chevaux avec les mouvements de tendresse pour la mère, afin d'effectuer un saut, racine étymologique de *Scherz* (plaisanterie), d'où une question-pour-rire s'élève ?

La narration des chevaux-angoisse rehausse le champ présent de vision de Freud : père et fils, assis tous deux devant lui, sont entrés en pleine lumière. Un contraste peut-être déjà se dessine : père/fils, grand/petit, un trait en tout cas s'ébauche : « tous deux », et puis c'est l'éclair, le coup, quelque chose d'un « voilà-t-il pas » : ce qui justement pouvait échapper au père dans sa narration. C'est le déclic, et, à l'écoute de ce récit rabattue sur la vision de M. Graf et de son fils, même ça lui fusille le regard. Quel est ce fracas ? Cet obus ? Au cœur de quelle voyance aussi s'impose cette « évidence » ? « Lecture lue », écrit Marguerite Duras. Un glissement a lieu. Freud accommode sa vision. Le devant des yeux, l'autour de la bouche, Freud en lève l'indétermination et les balise, terme à terme, du cheval en insignes du père. « *Je demandai à Hans en plaisantant, si ses chevaux portaient des binocles, ce qu'il dénia ; puis si son père portait des binocles, ce que contre toute évidence il dénia encore, si ce noir...* »

L'abîme est-il franchi ? Une distance, en tout cas, est couverte. Ce qui avait été « trame de la remémoration »¹⁰, éléments isolés en leur indétermination, « réserve d'attributs »¹¹, se transpose sur le fait de la narration elle-même, ordonnée à ses protagonistes et vue sous l'angle de la reconnaissance.

Erleuchtung (Freud), illumination, deuxième temps de l'effet d'un trait d'esprit. L'éclaircissement apparaît à Freud à partir de la structure narrative en cause réalisée par le père-récitant dans son cabinet. Cette illumination se présente d'abord sous la forme d'une plaisanterie, d'une question pour rire, qui semble issue du dispositif spéculaire installé sur les lieux mêmes. L'effet du léger vacillement antérieur est levé par le travelling passant d'un objet-angoisse au récitant lui-même. La distorsion opérée trouvera échappatoire et résolution dans le coup d'essai d'une question-pour-rire, qui ne manquera pas d'apparaître comme un véritable tour¹².

10. *Ecrits*, p. 670.

11. *Idem*.

12. Voir note 7, « l'espèce de noir volant » (Lacan) rejoint alors l'autre sens de *Schiessen*, tel que le donne l'expression *Es ist zum Schiessen*, « c'est à se tordre ». Dans la torsion du rire, le noir perd alors, ainsi, par l'entourloupette de Freud, provisoirement, son caractère flottant. Il prend la place de l'interfolio. Y

Mais qui rit ? Une plaisanterie n'accomplit pas l'exploit d'un trait d'esprit, elle n'en est qu'un premier degré¹³. Il peut tout aussi bien, remarque Freud, ne pas en être fait état. La satisfaction qui en résulte, il semble qu'elle revienne tout d'abord à Freud lui-même. La distorsion s'évanouit, une blague alors s'offre à Freud qui recourt au passe-passe d'une transposition. Quelle est donc la structure de reconnaissance à l'œuvre ici ?

Le terme allemand de narration, employé par Freud, se nomme *Schilderung*. Quelques pages des *Ecrits* de Lacan, ainsi que certains passages de son Séminaire au sujet de Hans, ont attiré notre attention sur ce terme pour y lire *Schild*, le blason, l'écu. L'indétermination des attributs qui enclosent le chanfrein du cheval est déposée, par Freud, dans le lieu de celui-là même qui jusque-là avec tant de zèle, avait retranscrit la chronique-Hans.

L'entour de la bouche et le devant des yeux, jamais nommés comme tels par le père, trouvent appui au lieu même de celui qui s'est mis à cette place de vouloir en rendre compte. Ce qui aura fait tache dans le discours est tiré de l'abîme, vers la reconnaissance des traits insignes — *Vorrechte*, privilèges, écrit Freud dans son commentaire — du narrateur-père. Emprunté à l'héraldique, l'abîme, motif de réplique d'une *image*, apparaît au champ de la narration elle-même¹⁴. L'objet-angoisse vient lui-même s'encadrer dans le cadre spécifique d'une parole narrative portée par un symptôme, sous la forme de la reduplication. La question concerne le motif de l'abîme, de « l'abyssal ». « Que craint l'angoisse », écrit à un moment donné Freud, dans *Inhibition, Symptôme, Angoisse* ?

La spécularité ici à l'œuvre, invitant à l'emboîtement, suggère alors les traits caricaturaux de Freud lui-même :

L'émetteur reçoit du récepteur son propre message sous forme inversée.



aurait-il un rapport entre le procédé de l'emblème et cette blancheur intercalée ? Nous retrouvons le *Totschiessen*, « tuer (au pistolet) à mort »... à mourir de rire, surgi au grand dam du père lors du dialogue au sujet de la poésie-girafe.

13. *Le trait d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1978.

14. L. DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, Paris, Seuil, 1977.

L'au-delà de cette spécularité semble renvoyé, en bas de page, à la note capitale de 1923. Ce rajout représente la boucle du parcours accompli par Freud depuis 1906. Il mentionne la dissolution du déclin de l'Œdipe sur l'écueil de la castration, ce jugement (*Verurteilung*) d'où ex-siste le refoulement. Cette observation de l'analyse de la phobie de Hans s'inclut donc dans la « démonstration » (*Erschliessung*, terme déjà présent sous la plume de Freud en 1906, quelques lignes avant l'insertion de cette fameuse note) de ce jugement.

Est-ce par le procédé scénique et optique — Visite — qu'un « morceau du matériel inconscient est, du point de vue du contenu, rendu capable de servir comme inhibition contre la reproduction d'un autre morceau »¹⁵ ? Telle est la question cruciale que Freud soumettra à l'épreuve au moment de l'entrevue. Elle représente la stratégie présidant au changement de position qu'il y effectuera. Elle est l'indice aussi de sa propre lecture qu'il aura faite des messages jusque-là parvenus de la part de Max Graf. Cette lecture impose la question de l'inscription du remarquable sous la forme d'un transfert au cœur du « motif »¹⁶ de la question du père. L'hostilité envers celui-ci est installée, à la faveur de la ponctuelle et partielle interprétation : « *le père doit être le cheval* »¹⁷, au centre même de la forme narrative du discours que le symptôme détermine. Freud indique, par là aussi, la position occupée par le Père-retranscripteur. Todorov¹⁸ écrit :

« Tout récit doit rendre explicite son procès d'énonciation ; mais pour cela, il est nécessaire qu'un nouveau récit apparaisse où ce procès d'énonciation n'est plus qu'une partie de l'énoncé. Ainsi l'histoire racontante devient toujours aussi une histoire racontée, en laquelle la nouvelle histoire se réfléchit et trouve sa propre image. »

En effet, les jours qui suivront cette visite, Hans développera dans le discours sa phobie qui y fera montre, de plus en plus, de *courage*.

Hans, du moins n'en est-il pas fait mention, n'aura pas ri. A l'issue de cette entrevue avec le professeur, il évoquera Dieu, et non la correspondance que Freud aura tracée entre le cheval et son père et qui ne suscite, semble-t-il, aucun rire de sa part. L'invocation de ce Dieu

15. Freud dans une note de son commentaire in *Studienausgabe*, tome VIII, p. 105.

16. *Idem*, p. 105.

17. S. FREUD, *Studienausgabe*, tome VIII, p. 105.

18. In *Poétique de la Prose*, Paris, Seuil, 1977.

montre que Hans aura quand même subi l'effet du mot-pour-rire qui, pour lui, équivaldra à la place prise par Freud pendant leur rencontre. C'est à cela que Hans aura été sensible. La plaisanterie, en effet, se sera redoublée, elle aussi, en la désignation d'un lieu énonciatif : « *Longtemps avant qu'il n'ait été au monde, j'aurais déjà su...* » Fondée à partir de ce lieu, la plaisanterie produira une devise à l'instar d'une inscription héraldique : la devise du tout amour et du tout dire. Reconnaissons-y l'*antériorité de bornes*¹⁹, ce lieu où rêver, penser, dire, et peut-être écrire — verbes que Hans souvent énonce et si étroitement associé — se nouent.

Freud nomme son saut, sa virevolte « *d'amusantes vantardises* ». Entendons : extravagances du dire, sollicitées par le discours de Hans qui a fait tache.

En somme, Freud nous montre que la place symbolique ne saurait pas ne pas se prendre, sans que s'y glisse tout le registre du trait d'esprit.

Est-ce d'ailleurs seulement à Hans que s'adresse ce tour de Freud ? Le père aussi y est entraîné. L'ironie perce, quand s'arborent les traits distinctifs de l'élève Graf. Suprême de l'artifice que de révéler ainsi au disciple « sa propre image » :

« L'ironie, elle, se moque de ce qu'elle blâme mais sans s'y opposer, en éprouvant de la sympathie, en y prenant part. C'est pourquoi l'ironie se caractérise par le sens de la solidarité. Le moqueur a en commun avec l'objet de sa moquerie qu'il ressent ce dont il se moque, le connaît de lui-même, mais en a reconnu l'insuffisance et le montre à celui qui semble ne pas le connaître. C'est pourquoi la solidarité prend ici une signification plus profonde. On sent dans l'ironie un peu de l'intimité et de la familiarité entre le supérieur et l'inférieur. C'est précisément dans cette familiarité que réside l'immense valeur pédagogique de l'ironie... L'ironie enseigne... La parenté entre le moqueur et l'objet de sa moquerie peut amener ceux-ci à s'identifier de plus en plus. » Ainsi s'exprime André Jolles, dans son livre *Formes simples*.

Esquissons nous-mêmes une pirouette et inversons les termes : mettons-nous à l'enseigne de l'ironie, à laquelle Freud, dans cette rencontre avec les Graf, se place, et dont un des effets immédiats a été de révéler dans le discours de Hans l'existence d'un père qui « *insulte et qui bat* ». Ceci représente, du même coup, le rappel d'un oubli de la part du père, si fidèle narrateur. Quelle a été l'insulte ? S'apparenterait-elle à un sobriquet ?

19. *Ecrits*, p. 679.

A l'issue de la visite chez Freud, « *d'un coup* », est-il écrit, Hans « *développera* » le discours de sa phobie. Au fil des prochains échanges entre père et fils, Hans, pas à pas, déjouera les questions du père pour y introduire, progressivement, la *prise* d'humour réalisée dans le cabinet de Freud. Il redoublera le mensonge de la fiction paternelle de la cicogne. Il juchera sa sœur sur le cheval en guise de *parodie d'une narration*. Hans narguera son père, dans le même temps où il reproduira dans son discours le souvenir d'avoir taquiné et battu un cheval.

Hans aura alors accompli la résonance rhétorique de son prénom analytique, élu par Freud : Hans — celui qui se moque et qui taquine.

La forme mineure du trait d'esprit que représente la plaisanterie sera devenue *l'arme*²⁰ rhétorique à *l'avant-poste phobique*²¹. Quels rapports s'établissent entre l'épigraphe et le *Vorbau*²² de la phobie ? Ceci ouvre sur la question de la construction d'un texte.

*Le strip-tease et le blason renvoient au destin même de la phrase*²³... En effet, ce père qui se met à son écritoire, inaugure son texte sur la question du fils : « *Mais je ne t'ai jamais vu te dépouiller* ». Bien sûr, puisque c'est à la mère que le regard s'adresse ; c'est au moment où la mère, le soir, se déshabille que Hans attèle (*gespannt*) son regard rivé à la nudité. Plus tard, ce regard pourra s'atteler à la béance qui sera entr'aperçue le 20 mars, devant Freud.

Hans, écrit Freud, *jettera bas le masque*. Il semble alors refaire dans l'autre sens le franchissement de l'abîme²⁴. Il commence à mentir, note Freud, et deux pages plus loin, il précise : *Hans va son propre chemin*. Le fantasme commence à orienter son discours...

Extrait d'un Séminaire tenu dans le cadre du Département de Psychanalyse, à Saint-Denis, année 1980-81, par Colette Misrahi et Pierre Thèves (Ecole de la Cause Freudienne).

20. *Ecrits*, p. 682.

21. *Idem*.

22. Terme de S. Freud.

23. R. Barthes, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.

24. Une autre travail tentera d'articuler ce trajet en retour du blason au masque.



Depuis maintenant octante années on ne cesse, chez les psychanalystes, de désigner du nom de « petit Hans » un certain Herbert Graf. Qu'on se le dise, le « petit Hans » a grandi. La preuve :



(Herbert Graf, lors d'une répétition à Hellbrunn en 1972, un an avant sa mort.)

Du déplacement au symptôme phobique

Freud et Lacan, chacun à leur façon, assignent à la phobie une place à part. Le terme d'hystérie d'angoisse retenu par Freud indique un rapprochement entre l'hystérie et la phobie tout en maintenant une différence quant à la formation du symptôme.

La complexité de la phobie dans la structure est en quelque sorte redoublée par Lacan. Tantôt le désir phobique est spécifié, dans la névrose, d'être un *désir prévenu* (par rapport au *désir insatisfait* de l'hystérique et au *désir impossible* de l'obsessionnel), tantôt la phobie apparaît comme la forme la plus radicale de la névrose ; à ce niveau la phobie s'opposerait à la perversion¹. Cette opposition même disparaît dans un autre contexte où, écrit Lacan, « *la phobie n'est pas une entité clinique mais une plaque tournante. Elle vire vers l'hystérie ou l'obsession et permet la jonction avec la perversion*² ». Lacan parle même « *d'ouvrir le champ qui de la perversion conduit à la phobie en y voyant l'intermédiaire qui va nous permettre de situer le névrosé*³ ».

Dans une discussion sur la phobie il faudra donc se garder de confondre trop hâtivement structure phobique et structure de la phobie. En première approximation on peut dire que la phobie s'appréhende comme limite redoublée de la structure : limite dans la névrose et limite entre la névrose et la perversion. Nous faisons l'hypothèse que cela peut s'éclairer de l'action d'une structure de limite qui se fait sentir dans la clinique de la phobie.

L'angoisse est un signal — dans le Moi, dit Freud — qui marque dans

1. J. LACAN, *Ecrits*, Paris, Le Seuil, 1966, pp. 824 et 682.

2. J. LACAN, *Séminaire d'un Autre à l'autre*, 7 mai 1969, inédit.

3. J. LACAN, *Séminaire d'un Autre à l'autre*, 30 avril 1969.

l'espace, à chaque fois qu'il se déclenche, autant de zones à ne pas franchir. L'espace du sujet vient s'organiser autour de ces limites qui deviennent dé-limitations. L'effroi vire au frayage.

Mais pour aller plus loin sur ce chemin, il nous faut accepter la révision que la phobie impose à notre esthétique kantienne fondée sur l'évidence géométrique et l'a priori des trois dimensions cartésiennes.

Trois notations introduiront notre propos.

1. Il y a couramment transformation d'un objet contraphobique en objet phobique et inversement. L'espace dont nous avons à traiter est un espace qui peut changer de signe. Ce qui était d'un côté de la limite peut passer de l'autre côté.

2. Cet espace, pour fonctionner, a besoin d'être troué, au moins imaginativement. C'est un espace évidé et non évident comme celui de la géométrie. Exemple : quelqu'un ressentit l'angoisse à la visite d'une exposition de peinture ; l'angoisse qui passait par un culmen à chaque changement de salle, se résolut lorsque fut visible le panneau « sortie ». Comment s'en sortir sans sortir ? De la même personne, un fantasme : un autre monde infiltre de ses mailles invisibles notre réalité ; autre monde dans lequel à chaque instant, en n'importe quel point on peut basculer, être happé : à témoin ce chevalier qui voulut faire le tour de son carosse et qu'on ne revit jamais, ou ce régiment qui, traversant une nappe de brouillard, disparut sans laisser de traces...

3. Ce que nous appelons objet phobique est un élément de langage. Un sujet dans son enfance fut pris de panique à la vue d'une sauterelle (sauter-elle) : sa maman venait de lui ouvrir son lit pour le consoler de la perte d'un chien.

Ces brèves notations nous renvoient à l'affirmation de Lacan : « *Pour revenir à l'espace, il semble bien faire partie de l'inconscient — structuré comme un langage*⁴ ». Citation qu'un travail sur la phobie doit pouvoir éclairer.

Le cas de Hans

C'est la phobie de Herbert Graf qui est devenue le cas exemplaire de Hans. Herbert Graf, fils du musicologue Max Graf, a acquis une très

4. J. LACAN, *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 122.

grande notoriété comme metteur en scène d'opéras. Nous avons reproduit, p. 20. une photo de celui qu'on appelait « l'un des régisseurs d'opéra les plus enviés du monde », photo prise, un an avant sa mort, à Hellbrunn. Hellbrunn (de *hell Brunnen* : fontaine limpide) nous rappelle bien sûr Schönbrunn (de *schöner Brunnen* : belle fontaine) ce lieu d'où Hans revient un jour avec sa mère et une *phobie de cheval*. Il est d'ailleurs question de cheval et de fontaine dans un passage de l'observation de Freud où Hans parle de chevaux battus et de la tromperie de la parole⁵. De surcroît Hellbrunn est un château à proximité de Salzbourg comme Schönbrunn par rapport à Vienne, avec un grand parc et un jardin zoologique. C'est là qu'en 1971 Herbert Graf décide d'ouvrir un « deuxième foyer » au Festival de Salzbourg, qui serait une « rencontre mondiale de la jeunesse » avec concerts, opéras, théâtre, danse. Deux ans après, Herbert Graf meurt ; son projet lui survit.

Qui ne serait sensible à cette rencontre entre Herbert Graf et le petit Hans, rencontre manquée certes, rencontre que la mort scelle à l'heure du signifiant.

Qu'est-ce qui restait à Schönbrunn que Herbert Graf est allé chercher à Hellbrunn ? N'est-ce pas la même chose que ce qui s'est perdu ou qui est resté en rade dans ce passage de Herbert Graf au petit Hans ? Une part de jouissance non symbolisée ? Une opération inachevée ?

La cure de Hans

Nous allons d'abord tenter de situer quelques jalons dans la cure de Hans telle que Freud nous la restitue et avec l'apport de commentaires de Lacan empruntés à son séminaire de 1957, *La relation d'objet*.

Le symptôme phobique tombe sur Hans au moment où les règles du jeu sont bouleversées et où il doit assumer l'intégration symbolique de son sexe.

Les règles du jeu sont bouleversées parce que jusqu'à présent Hans se situait dans une relation imaginaire, duelle avec sa mère, dans un jeu intersubjectif de voilement/dévoilement du phallus de celle-ci. Deux événements réels viennent changer les règles du jeu : les premières jouissances phalliques qui agitent Hans ; la naissance d'une petite sœur, Anna. Il ne s'agit pas pour Hans seulement de la question d'avoir un petit ou un grand pénis mais de celle du pénis des petits ou des grands

5. S. FREUD, *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1967, p. 149.

associée à la question fondamentale « d'où viennent les enfants » qui implique la question sur le signifiant père. Une situation nouvelle surgit pour Hans qui fait appel à un tiers personnage, le père.

Confronté à cette révision de son système symbolique, Hans se trouve démuné. D'une part parce que sa mère porte des jugements dépréciatifs sur son sexe : ce n'est rien d'autre qu'une cochonnerie. D'autre part la mère ne renonce pas à conserver Hans comme son petit appendice qu'on emmène partout : au cabinet, dans son lit... et ce malgré les interventions du père qui restent sans effet. Le père est trop gentil ; trop pris lui-même dans le matriarcat avec ses visites dominicales à sa propre mère, il ne peut servir de support à une transformation du système symbolique de Hans. Ce que demande Hans justement, à son père, c'est de se fâcher.

C'est pour pallier cette carence du père réel que le symptôme phobique survient, pour soutenir l'enfant à l'endroit de l'angoisse de dévoration maternelle.

Le symptôme, en tant qu'il se substitue dans le réel à l'instance paternelle carente dans le réel, joue un rôle structurant, réparateur, médiateur de l'imaginaire au symbolique. La peur qui ne provient pas de la parole du père va provenir du cheval. Les *chevaux d'angoisse* balisent le monde extérieur de signaux qui suppléent à l'ab-sens d'inter-dit.

C'est en tant que signifiant imaginarisé que le cheval est amené à jouer ce rôle pour Hans. Le cheval est à la fois l'imaginisation d'un élément symbolique (du langage) et le symbole qui sert de fil de trame aux constructions imaginaires de Hans. Il y a une symbolisation de l'imaginaire dans les constructions mythiques — mais individuelles — de Hans. Ce lien de l'imaginaire au symbolique se fait par la médiation du symptôme dont le signifiant cheval (« le complexe du cheval »⁶ dit Freud) représente l'élément substituable, permutable, séparable.

Figure héraldique sortie des mythes, du folklore, des livres d'images, le cheval a pour Hans sa place dans un bestiaire avec le lion, la girafe, la cigogne.

Signe à tout faire, le cheval n'a pas de signification univoque : il représente tour à tour la mère, le père de Hans, Hans lui-même, son pénis. C'est un élément, variable dans ses présentations, qui se déplace, avec ou sans voiture à la traîne ; c'est un amborécepteur qui lie, coordonne. Nous verrons plus loin la valeur qu'il faut donner aux parcours de ce cheval.

6. S. FREUD, *op. cit.*, p. 127.

C'est en raison de ce rôle structurant, de lien entre l'imaginaire, le symbolique et le réel qu'il peut être légitime *après-coup* d'avoir aidé la phobie à s'étoffer ; Freud le réalise après l'unique intervention directe qu'il ait faite auprès de Hans en lui énonçant son mythe à lui, le mythe d'Œdipe : « *On ne pouvait s'attendre à ce que ma communication l'eût délivré d'un seul coup de son angoisse, mais il s'avéra que la possibilité lui était maintenant donnée de mettre en avant ses productions inconscientes et de développer (Abzuwickeln : dérouler, dévider, liquider) sa phobie*⁷ ».

Cependant le résultat de la cure de Hans ne fut pas l'effectuation de la castration que Lacan a définie comme une opération symbolique portant sur un objet imaginaire et dont l'agent est réel. En effet la cure de Hans se conclut sur cette pensée qu'il énonce à son père : « *L'installateur est venu et avec des pinces il m'a d'abord enlevé le derrière et ensuite le fait-pipi. Il a dit : « laisse voir le derrière » et j'ai dû me tourner et il l'a enlevé et ensuite il a dit : « laisse voir le fait-pipi*⁸ ». Il n'est donc pas question que le fait-pipi de Hans soit remplacé par un autre contrairement à ce qu'interprète le père et qu'entérine Freud : « *Il t'a donné un plus grand fait-pipi et un plus grand derrière.* »

D'autre part le fantasme précédent de Hans — celui où il marie son père avec sa grand-mère, la *Lainzerin* — celle de Lainz, comme il l'appelle — est, Freud le remarque bien, une solution au complexe d'Œdipe plus heureuse que celle prescrite par le destin, autrement dit un compromis.

Par rapport au début de sa phobie, où toutes les règles étaient bouleversées, Hans aura su trouver une place symbolique, un nouveau derrière, une assise propre d'où il pourra jouer sa partie, mais une assise moulée dans la baignoire maternelle. Lacan pronostique qu'il sera « *un chevalier dont les partenaires féminins auront été engendrés à partir des enfants imaginaires qu'il peut faire à la mère, eux-mêmes héritiers de ce phallus autour duquel tout le jeu primitif de la relation d'amour à la mère se sera joué*⁹ ».

Ce sera peut-être un chevalier mais sans blason phobique. Est-ce cela que Herbert Graf est allé chercher à Hellbrunn : un nouveau blason ? Un nouveau signifiant ?

7. S. FREUD, *op. cit.*, p. 121.

8. S. FREUD, *op. cit.*, p. 163.

9. J. LACAN, Séminaire *la relation d'objet*, 19 juin 1957, inédit.

*Une névrose sous le signe des moyens de transports*¹⁰

Dans son article de 1915 : *Le refoulement*¹¹, Freud distingue soigneusement le mécanisme du refoulement et le mécanisme de formation de substitut que représente le symptôme, et cela pour chaque névrose.

En ce qui concerne le symptôme phobique il y a substitution de l'objet « animal » à l'« objet père », et cette « formation de substitut de l'élément de représentation (*Vorstellungsanteil*) s'est accomplie par la voie du déplacement (*Verschiebung*) en suivant des connexions déterminées d'une façon particulière ».

Nous utiliserons les ressources de la langue française pour dire que ce déplacement est homéomorphe aux déplacements du cheval et de Hans, dont Freud nous dit que « la névrose est placée sous le signe des moyens de transports (*Verkehr*) ». Nous donnerons de l'homéomorphie la définition simplifiée de Frechet¹² : « On appelle homéomorphie ou transformation topologique, toute transformation biunivoque et bicontinue. Si l'on veut s'exprimer d'une manière intuitive, on peut dire qu'une homéomorphie entre deux figures (ou deux ensembles de points) est une correspondance telle qu'à tout point de l'une des deux figures corresponde un point et un seul de l'autre et qu'à deux points voisins de l'une correspondent deux points voisins de l'autre ».

La remarque selon laquelle l'une des figures serait intérieure (le déplacement comme fait de langage rapporté par Lacan à la figure de rhétorique dite métonymie) et l'autre extérieure (les déplacements de Hans et du cheval) n'est pas pertinente. D'abord parce que rien ne permet de qualifier le langage plutôt d'intérieur que d'extérieur. D'autre part Freud, dans *Inhibition, symptôme et angoisse* souligne bien que « dans le cas de la phobie, on n'a au fond que la substitution d'un danger extérieur à un autre danger extérieur¹³ » (la castration).

Dans le cas de Hans, cet homéomorphisme est assez exemplaire. Il s'illustre de la fameuse phrase¹⁴ : *wegen dem Pferd und wegen dem Pferd* : « à cause du cheval » et « à cause du cheval » ; Freud notant que Hans accentue à cause. Cette phrase fut prononcée à Gmunden par les

10. S. FREUD, *op. cit.*, p. 152.

11. S. FREUD, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 58.

12. FRECHET et KAN, *Introduction à la topologie combinatoire*, Paris, Vuibert, 1946, p. 10.

13. S. FREUD, *Inhibition symptôme angoisse*, Paris, P.U.F., 1968, p. 50

14. S. FREUD, *Cinq psychanalyses*, *op. cit.*, p. 133.

amis de Hans quand un de ceux-ci, Fritz, qui faisait le cheval, est tombé et s'est blessé au pied.

C'est peut-être à cause de cette phrase, dit Hans, qu'il a attrapé sa bêtise (bêtise est le nom de sa phobie, donné d'un commun accord par son père et Freud). Freud indique que le terme *wegen* (« à cause de ») a ouvert la voie (*Weg*) à l'extension de sa phobie des chevaux aux voitures : *Wagen* ou, ajoute-t-il, comme Hans est habitué à l'entendre et le parler : *Wägen* (qui se prononce donc comme *wegen*).

Il y a homéomorphisme entre la figure *wegen dem Pferd* et le cheval qui tire la voiture (*Wägen-Pferd* : le tirer étant là réduit à sa fonction minimale de lettre : le trait du tiret) dans la mesure où, en effet, à deux points voisins d'une figure correspondent deux points voisins de l'autre. Voici ce qu'en dit Lacan dans son séminaire *La relation d'objet*¹⁵ :

Le cheval traîne la voiture exactement de la même façon que le quelque chose qui traîne derrière soi le mot wegen. Il n'y a donc absolument rien d'abusif à nous apercevoir que c'est précisément au moment où Hans est en proie à quelque chose qui n'est même pas un pourquoi, — car au-delà du point où les règles du jeu sont respectées, il n'y a plus que le trouble, le manque d'être, le manque de pourquoi — que Hans, à ce moment-là, fait en quelque sorte traîner son parce que qui ne répond à rien, par quelque chose qui est justement ce Ich (« Je ») pur et simple qu'est le cheval. En d'autres termes nous nous trouvons là au point même où surgit la phobie devant le processus typique de la métonymie, c'est-à-dire le passage du poids du sens (plus exactement de l'interrogation que comporte le propos), d'un point du texte au point qui suit. C'est parce que le poids de ce wegen est entièrement voilé, transféré à ce qui est juste à la suite — dem Pferd —, que le terme prend sa valeur articulatoire, et à ce moment-là assume en lui tous les espoirs de solution. Toute la béance de la situation de Hans à ce moment-là est attachée autour d'un transfert de poids qui est grammatical.

Si la névrose de Hans est sous le signe des moyens de transport c'est parce que sa solution est dans le transport du signe. Le cheval est ce signifiant d'où Hans pourra poser ses questions, qui va le représenter auprès d'autres signifiants, qui va cristalliser des règles du jeu, entraîner ce « Je », le remettre en selle.

Par qui Hans est-il attiré ? Avec qui est-il attelé ? Le cheval lui permet de poser et se poser ces questions. Quand Hans a peur de partir avec la voiture¹⁶, de ne pas pouvoir sauter assez vite sur la rampe de

15. J. LACAN, Séminaire *la relation d'objet*, 8 mai 1957, inédit.

16. S. FREUD, *op. cit.*, p. 124.

chargement, ce n'est pas parce que il craint de ne plus retrouver sa mère, c'est au contraire parce qu'il a peur de toujours revenir quand même à son point de départ, à elle, et que ce n'est pas pour lui un point d'appui assez solide, un plan fixe comme la rampe de chargement le long de laquelle les voitures viennent se ranger. La question de savoir avec qui il est embarqué est une question qui se répète pour Hans. Par exemple dans son fantasme du 21 avril¹⁷ : « *Il y avait un train à Lainz et je voyageais avec la grand-maman de Lainz vers la gare de la Douane Centrale. Tu n'étais pas encore descendu de la passerelle et le second train était déjà à Saint-Veit. Quand tu es descendu, le train était déjà là et alors nous sommes montés dedans.* »

Les circuits de Hans

On pourra s'étonner que nous donnions tant d'importance à des représentations spatiales pour traiter de clinique. Mais si nous pouvons dire avec Lacan que l'espace semble faire partie de l'inconscient, au sens où cet espace est structuré par les formations de l'inconscient, qu'il est effet d'une combinatoire de substitution et de déplacement, c'est parce que le lieu de cette combinatoire est aussi interrogé. Les formations de l'inconscient créent, impliquent un lieu Autre. Toute la difficulté est de nommer ce lieu Autre. Freud n'a pu que reprendre l'expression de Fechner : « l'autre scène » pour désigner le lieu des formations de l'inconscient. Par la suite, il inventa des topiques : la première : inconscient, préconscient, conscient et la deuxième : moi, surmoi, ça. Il n'y a donc pas pour Freud un seul lieu des formations de l'inconscient mais plusieurs. Ces lieux ont leurs propres lois, leur propre consistance. Lacan a prolongé cette tentative de Freud en partant du fait, objectif, que ces lieux sont des lieux-dits. C'est ainsi que Lacan en vint à nommer trois dit-mensions : le réel, le symbolique et l'imaginaire : trois dit-mensions qui, en sus de leur consistance particulière, prirent par la suite pour Lacan une consistance de nœud : celle de la chaîne boroméenne : aucune des consistances ne tient deux à deux avec une autre mais toutes les trois tiennent ensemble de façon telle que si on en coupe une quelconque les autres sont libres. Cette nodalité du nœud boroméen ne se laisse pas normer par notre espace cartésien, elle n'est pas réductible à autre chose, elle définit donc par elle-même un lieu Autre.

17. S. FREUD, *op. cit.*, p. 150.

C'est du lieu de cette nodalité boroméenne que les circuits de Hans doivent maintenant être examinés.

Les représentations spatiales que nous pouvons être amenés à tracer ne sont pas des représentations de cette « autre scène » où se jouent les formations de l'inconscient mais des présentations de celle-ci. La nodalité comme telle n'est pas représentable mais présentable.

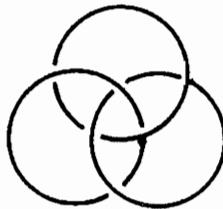
Nous partirons une fois de plus de citations de Lacan pour ce qui concerne les circuits de Hans. Voici toutes les citations de Lacan qui ont trait à ce sujet.

« A l'horizon que dessinent les circuits du cheval, il y a les circuits du chemin de fer... La tangence si on peut dire du système circuit du cheval avec le système circuit de chemin de fer (à la gare de la douane centrale) est indiqué de la façon la plus claire la première fois que le petit Hans commence un peu à s'expliquer sur la phobie du cheval ». « Hans jouant sur le système des communications passe progressivement de ce qui est le circuit du cheval au circuit du chemin de fer¹⁸ ».

Cela, c'était en 1957. Ce n'est qu'en décembre 1973 (c'est aussi l'année de la mort de Herbert Graf) que Lacan reprend la question dans son séminaire : *les non dupes errent*, soit un an après avoir introduit la chaîne boroméenne dans le discours analytique :

« Pourquoi le choix du cheval ? Le cheval est le représentant de trois circuits. La phobie de Hans c'est ce nœud triple dont les trois ronds tiennent ensemble. C'est en ceci qu'il est névrosé : coupez-en un les deux autres tiennent toujours ».

Le nœud de la phobie serait donc une chaîne dite olympique :



Ces assertions de Lacan sont suffisamment laconiques pour appeler à la discussion.

18. J. LACAN, Séminaire *la relation d'objet*, 8 et 15 mai 1957, inédit.

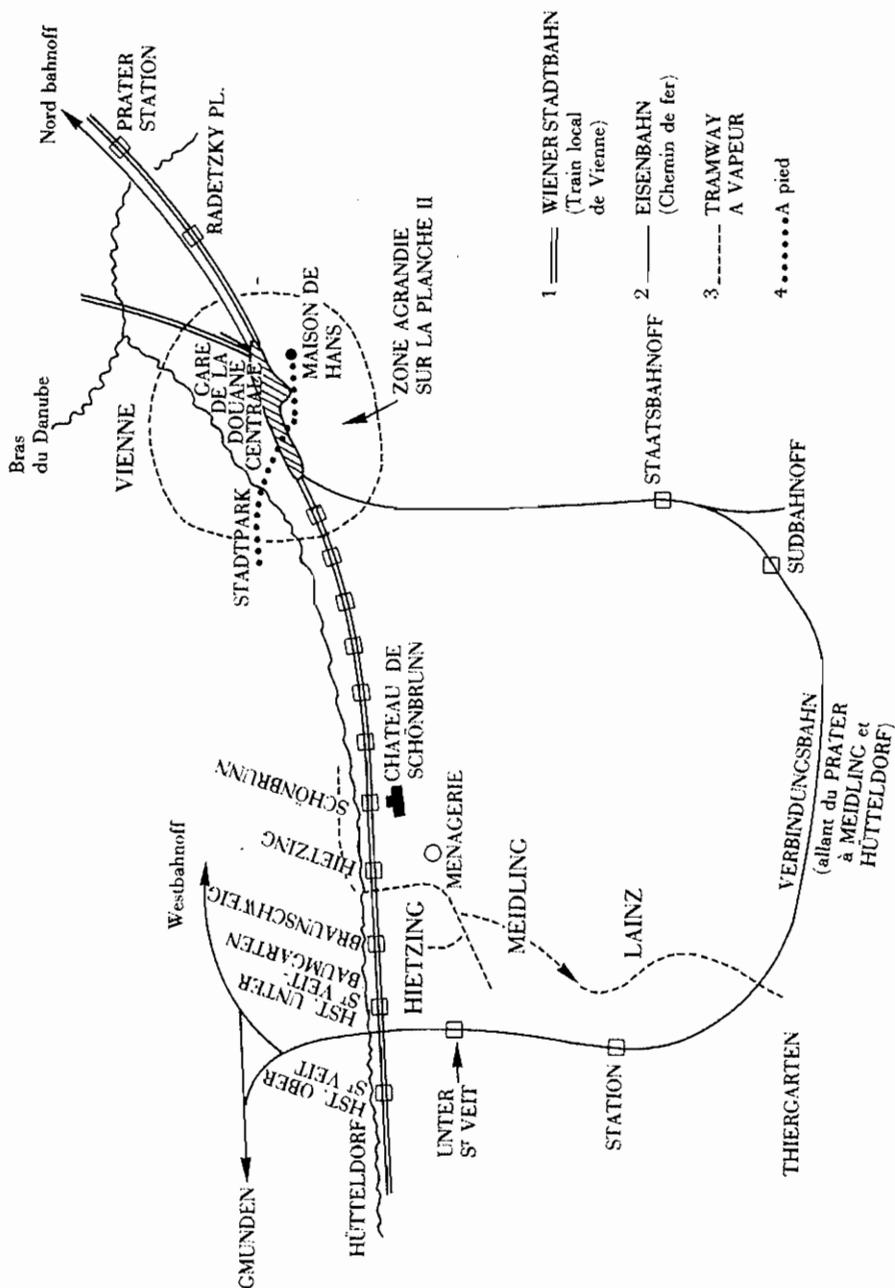


PLANCHE I. Schéma des trajets de Hans reconstitués à l'aide des indications de Freud, d'un plan de Vienne de 1908, et en allant sur place.

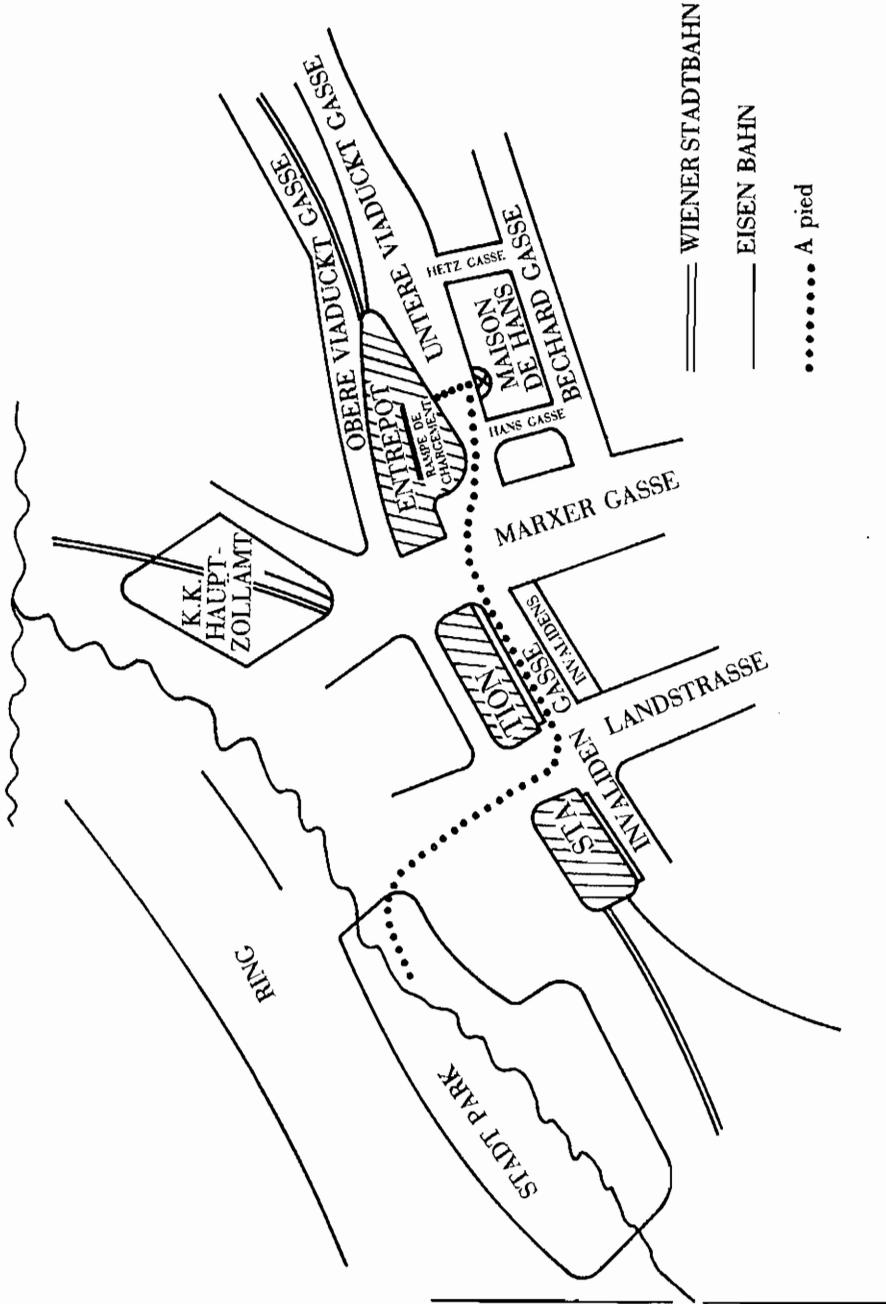


PLANCHE II. *Voisinage de la maison de Hans.*

Discussion du nœud de la phobie de Hans selon Lacan

Nous commencerons par faire la liste des trajets de Hans tels qu'on peut les tracer sur un plan. Ils sont schématisés sur les planches I et II.

La maison de Hans est devant l'entrepôt de la gare de la Douane Centrale qui est une des plus grosses gares de Vienne, où passent à la fois (il s'agit bien aussi de tangence) le chemin de fer (*Eisenbahn*) et le train local de Vienne (*Stadtbahn*). De cette gare, on peut encore apercevoir la maison de Hans.

A) Nous nommerons en premier lieu l'aller et retour de la voiture tirée par le cheval, le long de la rampe de déchargement. Hans a peur de ne pas revenir sur la rampe de déchargement avant que la voiture démarre¹⁹.

B) En (4) nous avons figuré le trajet à pied de Hans avec sa bonne ou sa mère, dans Vienne au *Stadtpark*. Ce trajet est associé au début de l'angoisse, avant la phobie.

C) (1) est le circuit du *Stadtbahn*, en partie souterrain, que Hans emprunte avec sa mère pour aller à Schönbrunn. De Schönbrunn, Hans a aussi pris le tramway à vapeur (3) avec son père²⁰ pour aller chez la grand-mère paternelle de Lainz. A cette bretelle, ce raccord, se rattache le fantasme d'être passé sous la corde et d'être emmené avec le père par l'agent de police.

D) (2) est le circuit avec le père en chemin de fer : le *Verbindungsbahn* (chemin de fer de liaison) qui le mène directement chez la grand-mère à Lainz. A ce trajet s'associent le fantasme d'avoir cassé une vitre avec le père puis d'être à nouveau emmené avec lui par l'agent de police²¹, ainsi que le grand fantasme où Hans voyage avec la grand-mère vers *Hauptzollamt* (la gare de la Douane Centrale) à la suite de quoi, de façon inexplicquée, il se retrouve voyageant avec le père²².

19. S. FREUD, *op. cit.*, p. 124.

20. S. FREUD, *op. cit.*, p. 110.

21. S. FREUD, *op. cit.*, p. 119.

22. S. FREUD, *op. cit.*, p. 150.

E) Mentionnons pour terminer cette énumération des trajets avec les événements ou fantasmes qui s'y associent, le trajet en chemin de fer vers Gmunden où se trouve la maison de campagne des parents de Hans.

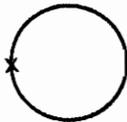
A Gmunden, que le père désertait souvent l'été, laissant Hans face à face avec sa mère, se condensent tous les événements qui ont présidé à la phobie de Hans : dans le désordre : la chute de Fritz et le « à cause du cheval » ; le cheval qui mord ; l'arrivée de sa mère enceinte de cinq mois d'Anna ; les fantasmes avec la cigogne qui apporte les enfants ; la baignoire à l'établissement de bains ; la masturbation ; les jeux avec les petites filles ; les séjours dans le lit de la mère ; le premier souvenir d'un enterrement... Il n'est pas très étonnant dès lors que le fantasme qui se rattache à ce trajet vers Gmunden soit un fantasme où Hans est emporté avec son père par le train, avant qu'ils aient eu le temps d'endosser leurs vêtements pour descendre en gare de Gmunden²³. Ce trajet vers Gmunden est donc dans le fantasme nettement supplémenté d'un au-delà, où Hans est emmené avec le père. L'au-delà du trajet Vienne-Gmunden a un nom : Hellbrunn.

Ces circuits, sur le plan, ne sont pas superposables aux circuits imaginaires de Hans, néanmoins ils aident à s'y repérer. Essayons maintenant de faire l'inventaire de ces circuits imaginaires de Hans, c'est-à-dire tels qu'ils sont repris dans ses fantasmes.

Au préalable nous distinguerons deux sortes de déplacement :

1. Ceux qui se font en suivant la ligne du circuit lui-même.

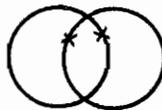
La consistance de ces circuits est celle qui tient à l'homéomorphie du *Wegen dem Pferd*. Il s'agit de circuits où Hans est embarqué dans un *Wägen* — qui se substitue à *wegen* — tiré par un cheval, fut-il électrique ou à vapeur. Soit :



× Hans

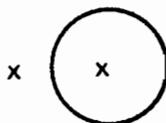
○ circuit

2. D'autre part il y a un déplacement d'un circuit à l'autre, praticable par le croisement de ces circuits les uns par rapport aux autres. En sautant du chariot sur la rampe de chargement, Hans saute d'un circuit à l'autre.



23. S. FREUD, *op. cit.*, p. 138.

Par contre nous ne retiendrons pas comme circuit le trajet de Hans à pied dans Vienne. En effet dans ce trajet Hans n'est pas embarqué dans un *Wägen*, il est à côté :



C'est un trajet qui se définit plutôt par l'inhibition au déplacement. Si Hans peut quand même se déplacer à pied — s'il tient toujours debout —, c'est dans la mesure où les circuits, par les dangers qu'ils représentent, font borne, font limite ; son trajet à pied est borné. Il s'agirait plutôt dans ce trajet à pied, d'un bord de circuit. Bord sans lequel l'existence des circuits ne se poserait pas.

Cela dit, définissons maintenant les circuits imaginaires de Hans. Nous trouverons que les fantasmes de Hans se servent de trois circuits :

- un petit circuit qui le ramène à la mère ; c'est celui de la voiture à cheval dans la cour de la Douane Centrale qui peut le ramener à la mère ; c'est celui du *Stadtbahn* qui va à Schönbrunn ;
- un plus grand circuit qui le fait partir avec le père : le *Stadtbahn* supplémenté du tramway (fantasme de passer sous la corde) ; l'*Eisenbahn* (fantasmes de casser la vitre, de partir avec le train au-delà de Gmunden...) ;
- enfin le circuit où il est un moment embarqué avec la grand-mère de Lainz vers Hauptzollamt sur l'*Eisenbahn*.

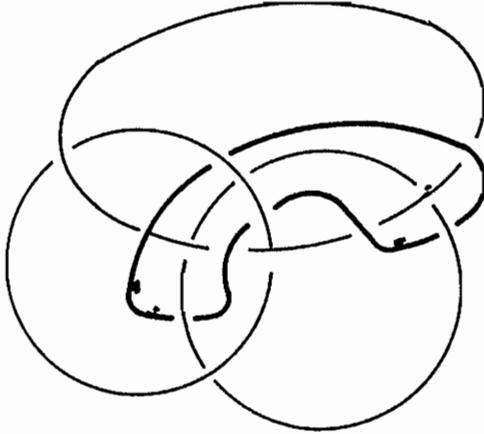
Avons-nous pour autant résolu l'énigme du nœud de la phobie de Hans selon Lacan ? Non pas.

Rien ne nous dit que Lacan ait suivi la même démarche que nous et ait abouti à nommer les mêmes trois circuits. D'autre part, qu'est-ce qui nous prouve que ces trois circuits, ceux que nous avons retenus, sont enchaînés comme une chaîne olympique ? Il faut bien le dire : rien. Pourquoi les trois circuits tiendraient-ils ensemble deux à deux, c'est indécidable, en tous cas pour nous.

Pour conclure cette discussion nous sommes tentés d'avancer une autre hypothèse. A savoir que les circuits qui font la structure phobique de Hans ne sont peut-être pas trois mais quatre. Une telle hypothèse

tend bien sûr à se rapprocher de la formalisation récente du symptôme par Lacan comme nouage borroméen à quatre anneaux :

« Le père est un symptôme... L'existence du symptôme c'est ce qui est impliqué par la position même, celle qui suppose ce lien de l'imaginaire, du symbolique et du réel, énigmatique²⁴ ».



N'y a-t-il pas lieu de rajouter aux trois circuits que nous avons isolés un quatrième : celui du signifiant *Pferd* comme tel, dans sa particularité et non plus sous l'angle du déplacement mais dans sa fonction de suppléance du père, laquelle fonction croise tous les autres circuits métonymiques. Une telle hypothèse serait plus conforme au rôle structurant du symptôme phobique.

La métaphore du symptôme ne tient pas seulement à la synchronie des métonymies, des trois déplacements enchaînés ensemble, elle est aussi l'effet de la nomination d'un signifiant particulier, à compter comme tel. Le circuit du signifiant *Pferd*, qu'on trouve à la croisée de tous les chemins, *explicite* le lien entre les autres circuits, il est une nomination de Hans. Qu'est-ce que la phobie sinon la nomination d'une peur au lieu de l'innomable de l'angoisse? Nomination qui fait lien entre des choses qui n'ont pas de rapport.

24. J. LACAN, Séminaire *le Sinthome*, 18 novembre 1975, inédit.

Le lieu-dit

(L'objet dans la phobie)

Quand on invoque l'*objet* dans le champ freudien, il est nécessaire d'y apporter bien des précautions liminaires si l'on ne veut pas reconduire une ontologie bien étrangère au projet freudien. Il s'agit toujours — tous les auteurs en conviennent — de l'objet *investi* (*Besetzung*) d'une part de la libido du sujet. Cet objet freudien, il y a néanmoins deux manières de l'aborder : une manière critique (au sens kantien du terme), et une manière précritique.

C'est cette dernière que Lacan prenait pour cible lors de sa polémique avec Maurice Bouvet ; ce dernier soutenait que cet objet investi, « objectal », présentifié dans le dire du patient, est un objet du monde (un de ces objets qu'on peut dire alors, par opposition à « objectal », « objectif ») qui a été « déformé » par une projection de libido archaïque (orale, anale). Dès lors, la tâche du clinicien qui cherche à préciser la pathologie à laquelle il a affaire n'est plus que de mesurer l'importance de cette « déformation » entre les objets « objectaux » et les objets « objectifs ».

A quoi Lacan objecte, justement, que ces objets dits ici « objectifs », c'est-à-dire étrangers à toute projection libidinale, nul, fût-il analyste, n'y a un accès direct, en conséquence de quoi il est parfaitement vain de vouloir mesurer une quelconque « déformation » (ou « distance ») entre un objet présent, l'objet investi, et un objet totalement hors d'atteinte, soit un objet « réel ».

C'est ce constat négatif qui pousse Lacan à cette conception « critique » de l'objet freudien. Je rappelle ici — de façon tout à fait cavalière — que le renversement opéré par Kant revient à soutenir que l'objet ne se réduit pas à un donné que nos sens percevrait passivement, mais qu'au contraire il n'existe en tant qu'objet qu'au terme d'un

certain nombre d'opérations mentales qui fondent, pour Kant, son Esthétique transcendantale. Et s'il est vrai — comme la science nous incite d'ailleurs à le penser — que l'objet réel n'est concevable que comme une limite inaccessible, alors il faut poser les opérations minimales qui nous permettent d'appréhender cet objet freudien.

Ces opérations, Lacan a pu les distinguer en les réglant sur les trois registres (Imaginaire, Symbolique et Réel) qui lui ont servi dès les débuts de son enseignement comme *outils de lecture* du texte freudien. Les catégories inhérentes à toute opération de l'*acte*, de l'*objet* et de l'*agent* l'ont entraîné à établir un tableau (p. 78) où se différencie ce que la tradition freudienne alors (1957) dominante s'employait à écraser sous le seul terme de « frustration ». L'« objet » n'est plus alors un élément syncrétique où s'assurerait la jonction du monde réel et de la libido du sujet, mais le résultat différenciable des trois opérations fondamentales où le sujet se détermine dans sa relation à l'Autre : Frustration. Castration. Privation.

Autrement dit, l'objet, quel qu'il soit (I, S, R) ne s'offre pas à un Moi qui l'attendrait plus ou moins tranquillement, mais s'effectue dans l'opération qui produit le sujet dans son aliénation fondamentale à l'Autre. Situation plus complexe, certes, mais plus affine à l'enquête clinique, comme nous allons essayer de le montrer.

Observons d'abord la séquence de l'émergence de l'objet fétiche telle que Lacan nous la donne dans la « Relation d'objet » : dans l'enquête qui, enfant, a mené le fétichiste vers la découverte du manque de pénis maternel, le sujet, rétroactivement, a arrêté la séquence sur un objet immédiatement antérieur à la découverte traumatisante de l'absence de phallus maternel (ce lieu où dès lors tout con verge). Cet objet d'arrêt, ce sera la chaussure, le bas, la culotte, que sais-je encore, lequel objet sera par la suite largement surdéterminé.

Lacan souligne alors la parenté d'une telle démarche avec celle du souvenir-écran pour autant que ce dernier serait l'image sur laquelle le déroulement du film de la mémoire s'est arrêté, juste avant l'apparition de l'image suivante, soit celle qui a été traumatisante pour le sujet. L'objet — que l'on peut dire d'amour — importe alors au sujet, non pour ce qu'il contient, mais pour sa capacité à annoncer un au-delà que la mémoire du sujet n'a pas pu soutenir. De sorte que l'objet d'amour ne vaut pas pour lui-même, mais pour ce qu'il promet, autrement dit pour ce qu'il n'a pas ou, mieux encore, pour ce qui lui manque.

L'objet phobique est de la même veine, à ceci près qu'au contraire du fétiche, il lui revient la charge, non plus de masquer, mais d'annoncer au sujet, par le signal d'angoisse qu'il déclenche, la proximité du trauma

à venir incessamment, lequel trauma se trouve alors, du fait du signal d'angoisse, indéfiniment reculé.

Lors de son séminaire sur *La relation d'objet*, Lacan avait déjà dégagé, sans ses séminaires antérieurs, ce qu'il en est du système signifiant. A ce niveau-là, la métaphore et la métonymie prennent presque naturellement leur place ; s'il y a quelque chose qui ne vaut que par ce qui lui fait suite, c'est bien le signifiant, qui ne tient que dans une chaîne ; en ce sens, la métonymie est quasi consubstantielle au signifiant. Mais à l'objet ?

Que peut signifier un objet qui ne vaudrait que par ce qui lui fait suite, au point que la série s'arrêtant sur lui, il dévoilerait par un *manque interne* l'existence de ce qui, *dans la série dont il procède*, n'est pas encore advenu ?

Comment concevoir ce *manque* dans l'objet d'amour qui dégagerait la possibilité d'une métonymie, d'un renvoi indéfini tel que le sujet ne puisse pas s'écraser dans la satisfaction avec son objet, mais toujours rencontre ce qui, dans l'objet aimé, se dérobe à la saisie narcissique et, se dérochant sans cesse, laisse ouverte au désir la voie de la répétition, où celui-ci trouve à s'accomplir ? Comment concevoir ce manque dans la catégorie de l'objet ?

C'est à cette question que Lacan s'est trouvé affronté lors de son séminaire sur *La relation d'objet*, et c'est à cette question qu'il a répondu, non par une explication, mais par un chiffrage. Loin de douter qu'il y eût un objet métonymique — pourtant bien difficile à penser — il l'a affirmé en le chiffrant d'une lettre : (a).

Ce chiffrage n'a pas été un acte isolé : il n'est donc pas une simple abréviation, et cette lettre (a) ne vaut que de s'articuler à d'autres dans un ordre réglé qui tire à conséquences. Lacan s'est lui-même largement employé à valider la pertinence de certaines d'entre elles, et tout spécialement dans son séminaire de cinq ans postérieurs sur *L'Angoisse*.

Reprenant là le Freud d'« Inhibition, Symptôme, Angoisse », Lacan s'engage lui aussi à soutenir que *l'angoisse n'est pas-sans objet*, ce qui est sa traduction du *Sie ist Angst vor etwas* de Freud. Il affirme : *l'objet de l'angoisse, c'est l'objet (a)*.

Or, au moment où il lance cette affirmation, l'objet (a), l'objet métonymique, s'est déjà trouvé chargé dans son enseignement d'au moins une triple acception : il est Imaginaire, Symbolique, Réel, et les trois en même temps :

— *Imaginaire* : il intervient dans la dialectique spéculaire, et nous essaierons de voir, dans le cadre de cette dialectique, dans quelles conditions il peut être dit « objet d'angoisse » ;

- *Symbolique* : il est un des termes fondamentaux de la progression signifiante sans laquelle il n'est pas possible de parler du sujet, ni donc de l'angoisse ;
- *Réel* : nous verrons là, autour du jeu pulsionnel, quelle place donner à cet objet de l'angoisse par rapport au signifiant phobique ;
- Non seulement il ressort de chacune des catégories, mais également des trois réunies : ce qui nous amènera, pour finir, à traiter de l'objet (a) en tant qu'il peut être incarné par l'analyste à la fin d'une cure.

La constitution de l'image spéculaire

Usant de la métaphore dynamique, Lacan pointe l'émergence de ce (a) selon cette séquence dérivée du stade du miroir : le sujet investit l'image spéculaire $i(a)$ de sa libido disponible, mais il a alors affaire à un phénomène neuf pour lui : c'est que cette image, anticipant de beaucoup sur ses capacités motrices, lui fournit le modèle d'une *totalité* organisée *que sa libido ne peut investir totalement* sans risque grave. En effet, il importe qu'une part de la libido reste investie au niveau du corps propre, sinon un phénomène d'hallucination du double se mettrait immédiatement en place. Et c'est parce que, sur cette pente de l'investissement de l'image du semblable, une part de la libido reste attachée au corps propre que cette image est marquée d'un *manque*. Où l'on voit alors que c'est dans le même mouvement :

1. que $i(a)$ est *investie partiellement*, laissant du coup apparaître ce que Lacan nomme - φ ;
2. qu'une partie de la libido, celle qui n'entre pas dans le fonctionnement narcissique, celle qui n'a pas portée sur $i(a)$, se trouve engagée dans des investissements dits « objectaux », qui fondent (a) du point de vue de l'économie libidinale pour le sujet.

Dans cette perspective, l'angoisse est alors présentée par Lacan comme le moment où, menaçant la structure qui les tenait disjoints, (a) vient à la place de - φ dont la nécessaire vacance est brutalement mise en défaut.

Ce serait donc la soudaine conjonction de l'investissement objectal et de l'investissement narcissique qui conduirait le sujet, non pas à saisir (a), qui reste inconscient, mais l'absence de - φ , absence qui fonctionne comme signal, et que nous identifions du coup à l'angoisse elle-même. Dès lors, ce qui reste en balance dans cette approche imaginaire de l'angoisse, c'est la relation de $i(a)$ (pour autant que cette image n'est

telle que du fait d'un manque : - φ à (a). C'est d'ailleurs pour illustrer ce que serait ce moment de l'angoisse par excellence que Lacan développe la brève allégorie que voici :

Soit un individu qui, suffisamment au fait des mœurs de la mante religieuse, se trouve soudain mis en face d'une telle bestiole, gonflée pour les besoins de la cause à des dimensions qui placent l'individu dans un rapport sensiblement identique à ce qu'il sait des rapports volumétriques mâle/femelle dans cette espèce. A cela, rajoutons l'essentiel, à savoir que notre individu a perdu toute connaissance de son image $i(a)$, et que tout lui fait défaut pour s'en assurer, jusqu'au miroir de l'œil de son vis-à-vis, faceté comme on sait. Voilà, nous dit Lacan, la situation de l'angoisse par excellence. Pourquoi ?

Quand tout amarrage est perdu du côté de $i(a)$, il ne reste pas rien, justement. Il reste cet investissement libidinal d'une partie du corps propre, ce (a) dont toute la question est dès lors de savoir si l'Autre — ici sous les traits de la mante religieuse à seule fin que son désir soit spécifié comme visant le plus précieux de l'individu : son sexe, qui le conduit à la mort —, si l'Autre, donc, va y reconnaître ou non l'objet de son désir. A ne pas pouvoir répondre à cette interrogation, l'angoisse est suscitée ; car la réponse serait-elle affirmative, le sujet peut alors opter, soit pour l'accomplissement de son destin de partenaire sexué, soit pour une éventuelle fuite, soit enfin pour une frayeur qui n'est en rien équivalente de l'angoisse.

Quelle peut être la morale d'une telle historiette, sinon que c'est par l'Autre en tant que trésor des signifiants que le sujet peut être conduit à $i(a)$, à ce qui est construit *avec* des signifiants ? C'est en effet, comme le commente Lacan « *parce qu'il y a l'identification primaire, qui est ce point de départ que constitue le fait de pouvoir dire un et un, et encore un...*, c'est à partir de là que s'inscrit la possibilité de la reconnaissance comme telle de l'unité appelée $i(a)$ », (Séminaire du 28 novembre 1962).

Ces signifiants sont agencés de telle sorte qu'ils ont pour fonction de cerner un manque, ce - φ qui *authentifie l'image comme image*. Si ce dernier vient à faire défaut, l'image elle-même vole en éclats, c'est-à-dire en signifiants ni plus ni moins spéciaux que d'autres ; en signifiants plongés dans la marée des signifiants, laissant le sujet sans recours imaginaire, sans cet écran tendu du narcissisme sur lequel le névrosé cherche à rabattre sa relation à l'Autre. C'est donc maintenant vers cet Autre qu'il nous faut situer ce que j'appellerai le « trépied » de l'angoisse, trépied constitué de la Demande de l'Autre, de son Désir et de sa Jouissance.

Phobie story

Soit un cas de phobie décrit par Hélène Deutsch¹, et dont nous ne détaillerons pour l'instant que le temps qui peut s'y repérer comme angoisse : un jeune enfant, benjamin de trois frères et sœurs, grandit à la campagne. L'une des occupations de la mère — à laquelle il avait alors attaché tous ses pas — était la cueillette des œufs dans la basse-cour. En bonne fermière, cette dernière ne manquait pas de tâter d'une main expérimentée le cloaque des bestioles pour s'assurer de la ponte quotidienne. L'enfant, à qui la valeur des œufs pour la mère n'avait pas échappée, s'était rendu suffisamment attentifs aux gestes maternels pour demander leur exécution lors de la toilette quotidienne, au cours de laquelle il exigeait de sa mère qu'elle lui palpât l'anus, jeu auquel elle se prêtait volontiers. Et s'il faut encore se convaincre de l'identification de l'enfant à une poule, on ajoutera qu'il ne manquait pas de pondre aux quatre coins de sa chambre des œufs fécaux, dont il s'étonnait cependant de ce que sa mère ne les accueillît point avec le même plaisir que ceux des poules.

C'est dans ce contexte fantasmatique que survient alors une expérience qu'on peut dire traumatisante. Suivons là-dessus Hélène Deutsch à la lettre :

« Un jour chaud d'été, le petit garçon de sept ans jouait avec son grand frère (de dix ans son aîné) dans la cour de la ferme où il était né et où il avait été élevé. Il jouait à quelque chose par terre dans une position accroupie, quand brusquement son grand frère sauta sur lui par derrière, le tint solidement par la taille en criant : "Je suis le coq, tu es la poule". Il en résulta une mêlée, car notre petit ami refusait à tout prix d'être la poule. Il dût néanmoins céder à la force de son frère qui continua de l'étreindre dans la même position ; dans un paroxysme de rage et de pleurs, notre sujet hurla : "Mais je ne veux pas être la poule !" A partir de ce moment, le petit garçon se trouva extrêmement limité dans sa liberté de mouvement. Il se sentait contraint d'éviter les poules, ce qui n'est pas très facile à réaliser dans l'enceinte d'une ferme. Ce n'était pas encore la terreur des poules qui l'y poussait, mais la terreur des attaques sadiques de son grand frère car, à chaque fois qu'une poule était en vue, pour taquiner le petit garçon, il criait : "C'est toi !". »

1. Hélène DEUTSCH, *La psychanalyse des névroses*, Paris, Payot, 1970, p. 79.

L'identification à la poule, dans le premier temps, ne semble pas faire problème ; encore faut-il préciser à quel type d'identification nous avons affaire. Soutenons qu'elle est narcissique : que l'enfant est identifié à la poule comme à son image spéculaire, comme $i(a)$, soit un ensemble de signifiants dont le trait dominant que nous retiendrons dans le repérage qu'en a fait l'enfant est qu'elle peut toujours se décompléter en donnant — quoi ? — ce que la mère attend, les œufs.

Dans cette position fantasmatique, la rencontre avec la poule ne peut que conforter le sujet avec l'image de cet être qui sait apaiser la Demande de l'Autre (la mère) par cet objet éminemment séparable, l'œuf, sans être en rien *altéré* dans sa stabilité d'être vivant. Exemple précieux de ce que peut être un rapport non destructeur à l'Autre, pour autant qu'il est médiatisé par un *objet cessible*.

Si la scène avec le frère bouscule cette harmonie, c'est que l'enfant est placé brutalement devant les conséquences de son identification au bipède à plumes : que si celui-ci est de ceux qui peuvent céder l'objet précieux à la Demande, il peut aussi en être pourvu dans un mouvement inverse, mouvement comblant où l'image ne tient plus devant le poids de jouissance de la complétude en voie de réalisation.

Ce que le frère lui propose, en clair, ce n'est plus d'être la poule qui donne des œufs — celle qui donne satisfaction pour tout dire — mais celle qui reçoit le coq, l'organe viril et qui, du coup, donne jouissance. Et c'est à la jouissance — si l'on veut bien nous suivre dans cette analyse — que le petit garçon dit : *Non ! Non* à la jouissance phallique du frère qui le placerait, lui, dans la position d'être commis à la plus impossible des jouissances : l'Autre.

Nous sommes, dans ce cas-là, à un moment singulier où $i(a)$ et (a) sont *comme* interchangeables : soit que l'on soutienne qu'identifié narcissiquement, en tant qu' $i(a)$, à une poule, le garçon refuse le complément phallique offert par le frère, (a) dont la survenue comblante déclenche l'angoisse ; soit encore qu'il se soit identifié narcissiquement à son frère² et que ce soit lui alors qui incarne ce (a) qui vient compléter l'image du frère, défaillante jusque-là à cet endroit. Dans les deux cas, entre lesquels nous ne voulons pas choisir, nous trouvons l'imminence d'une impossible complétude spéculaire qui serait, non pas l'image de la jouissance (il n'y en a jamais), mais la jouissance elle-même.

2. Comme le laisse clairement entendre la suite de l'observation où le sujet, adulte, occupe pleinement la position d'homosexuel actif tenue par le frère aîné dans notre séquence.

En quoi nous avons d'ores et déjà nos trois pieds annoncés, et dont les deux premiers sont ceux du bonheur car tant qu'il n'y a que la Demande et le Désir de l'Autre dans l'affaire, tout va presque bien. Le premier épisode avec la mère est de cet ordre, où un objet apparemment étranger au sujet se révèle apte à satisfaire la demande de l'Autre. C'est le temps du jeu avec la mère, théâtre imaginaire où l'œuf est partout et nulle part, où toutes les positions sont interchangeables sans que cela prête à conséquence.

Mais surgit alors cette culbute par où le sujet passe du producteur imaginaire au produit réel, de $i(a)$ à (a) ; où le défaut de l'Autre, qui se donnait à lire dans sa demande comme dans son désir, n'est plus passible d'une « chirurgie » réparatrice selon les voies de l'oblativité, mais se porte tout entier à l'endroit du sujet, et plus exactement de son être. Plus rien, dans ce cas, ne vient garantir que cet être n'est pas précisément ce qui manque à l'Autre, et que le seul don qui puisse — et donc qui doit — être fait dans cette perspective n'épargnera plus le donneur comme à l'ordinaire puisque, en se donnant, ce dernier chutera au rang de cet objet (a) dont nous verrons que sa caractéristique est d'éliminer l'être.

Mais peut-être aura-t-on commencé à sentir l'impossible, sinon l'irrecevable, de notre assertion antérieure selon laquelle le sujet « aurait été » (a) . Car *l'identification à (a)* — nous allons voir pourquoi — *élimine l'être du sujet*, rendant impossible, en toute rigueur, une expression du style : « Le sujet était (a) ». A vrai dire, il ne l'était ni ne l'était pas, et c'est bien là que notre conceptualisation défaille.

La double impossibilité

Le sujet est limité pour autant que le monde des représentations, pour n'être pas qu'un vaste songe, est alors appendu à ce qui constitue sa propre limite et que je désignerai comme ce point où le matériau signifiant, duquel toutes les représentations passées, présentes et à venir sont issues, est appelé à être lui-même représenté, d'une représentation équivalente aux autres. Cet appel est vain (pour des raisons que nous allons détailler par la suite) et *l'impossibilité qui en découle forme limite pour ce monde*, limite interne où se fonde sa consistance spécifique³.

Mais le sujet ne rencontre pas que cette limite inhérente à son

3. « Il n'y a pas de métalangage » et « Il n'y a pas de rapport sexuel ».

caractère d'être parlant, de « parlêtre » comme l'épingle Lacan. Il se heurte à cette autre limite de l'énonciation, que l'expérience analytique seule a su mettre au jour — et que nous prenons ici comme donnée pour couper court à de longs développements — à l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel ; soit, plus génériquement encore, *l'impossibilité pour le sujet de produire un énoncé qui dirait sa relation à l'Autre*. Dans cette tentative asymptotique de dire enfin cette relation qui serait sa vérité de sujet, ce dernier est lancé dans un parcours indéfini dont tout l'art de l'analyse est de savoir y lire les impossibilités singulières qui le déterminent comme ayant été tel et tel.

Ces deux impossibilités qui enchâssent le dire d'un sujet sont usuellement écrasées l'une sur l'autre, de telle manière que l'une cache l'autre jusqu'au moment où l'autre cache l'une, mouvement perpétuel où la méconnaissance seule trouve habilement son compte.

Promouvoir alors un objet en lui refusant l'être — démarche totalement aberrante parce qu'éminemment contradictoire dans le champ de la philosophie — n'est rien d'autre qu'une tentative pour doter d'une *organisation formelle* ces deux impossibilités plus haut décrites. Aussi cet objet (a) ne vient-il pas seul, mais dans une structure dont il faut dès maintenant préciser d'autres coordonnées.

La série signifiante : limite et raison

Reprenons notre première impossibilité, celle où le signifiant ne peut pas être lui-même représenté. Cette impossibilité est impliquée par la définition même du signifiant qui n'est dit pouvoir représenter quoi que ce soit que *pour un autre* signifiant. Et donc l'énigme qu'il s'agirait de percer, soit : la signification du signifiant comme tel, est forcément fuyante puisqu'expliciter un signifiant, c'est le lier à un autre aussi opaque que le précédent avant qu'on ait établi ladite liaison. Ce procès est sans fin. Est-il cependant sans espoir d'être nommé ?

Une série infinie peut — cela n'est pas nécessaire, mais possible — peut, donc, converger vers une limite qui sert dès lors à la désignation de son procès. Cette série convergente se spécifie d'au moins deux termes : sa *limite*, et sa *raison*.

Or ces deux termes sont reliés par une écriture : la limite est, dit-on, *fonction* de la raison. Nous voilà outillés, quoique sommairement, pour faire retour à notre impossibilité première.

Nous avons affaire en effet à une série infinie de signifiants puisque, le nombre serait-il limité (ce qui est bien le cas, ce pourquoi Lacan parle de « batterie » signifiante), la série n'en est pas moins infinie puisque

l'unité minimale n'est pas *le* signifiant (pas moyen, nous l'avons vu de par la définition, de saisir *un seul* signifiant à la fois), mais un *couple* de signifiants. Si donc leur nombre est fini, leur appareillage peut être considéré comme infini.

Par ailleurs, un couple de signifiants est constitué, bien sûr, de deux signifiants, mais aussi de l'intervalle qui les sépare et que nous pouvons nommer leur *raison*.

Il appartient désormais à Lacan d'avoir donné à cette limite et à cette raison de toute progression signifiante à partir de laquelle un sujet trouve existence des noms qui, loins d'être innocents, enchâssent ces impossibilités générales du parlêtre dans les coordonnées particulières du discours analytique ; cette limite, il l'a nommée Φ , et cette raison : (a). A nous d'en tirer des conséquences susceptibles de nous éclairer dans notre cheminement du moment.

Les signifiants, l'enfant les trouve là où ils sont, à savoir dans la parole de la mère et de tous ses tenants-lieux, de l'Autre pour tout dire. Mais cet Autre, très vite, nous ne pouvons plus l'imaginer comme un pur trésor dans lequel il n'y aurait qu'à prendre ; à certains signes de franchissement, l'enfant indique qu'il aborde un autre registre, celui où l'Autre commence à présenter une structure à laquelle, bon gré mal gré, il faut se plier pour continuer à jouir de son commerce. Ces signes de franchissement, on en trouve un exemple dans le sempiternel « Pourquoi ? » de l'enfant, posé à un certain moment sur toute chose, et auquel les éducateurs ont remarqué depuis longtemps qu'aucune réponse, fut-elle la plus sensée ou la plus folle, ne venait éteindre cette interrogation insatiable.

Gageons, à la lumière de ce qui précède, que l'enfant est saisi par cette interrogation par la découverte empirique de cette infinité de la suite des signifiants. Ce qui se révèle alors, c'est qu'un signifiant peut en cacher un autre, et que c'est même ce à quoi régulièrement il s'emploie ; la réitération de la question n'est, en somme, que l'expérimentation de cette vérité jusqu'alors seulement entrevue.

Or c'est à ce moment où la série est pleinement instituée comme infinie que le sujet n'échappe pas à cette nécessité de devoir la nommer comme telle : nécessité, autrement dit, qu'un signifiant survienne qui pourra représenter le sujet auprès de *tous*⁴ les autres signifiants qui formeront alors ensemble (au sens de la théorie des ensembles).

4. La seule différence de ce signifiant d'avec celui de l'Idéal du moi (I) c'est que ce dernier a charge de représenter le sujet, non pas auprès de *tous* les signifiants, mais auprès de *n'importe lequel*, d'un quelconque.

Cette limite de la série, c'est ce que Lacan a nommé Φ ; c'est ce phallus symbolique qui est le support d'une économie signifiante bien particulière, laquelle s'illustre tout à fait nettement dans le mécanisme pervers.

Car si le phallus fonctionne bien alors comme *signe du désir*, il en est aussi l'*instrument* ; non content de désigner « autre chose » — le désir — en quoi il manifeste sa nature de signe, dans l'acte pervers, il représente le sujet et se trouve alors en fonction de signifiant. En quoi Lacan a pu avancer qu'il est, très littéralement, *le seul signifiant qui fasse signe*⁵.

Si le phallus symbolique signe ce qui ferait *limite* à la série signifiante, il nous reste à expliciter ce qui en constitue la « raison », ce qui viendrait comme chiffrage de l'écart signifiant lui-même.

Prenons donc les choses le plus simplement du monde, c'est-à-dire logiquement, et disons ce qui s'impose : entre deux signifiants, il n'y a pas de signifiants. Et même, radicalisons cette proposition : pas de signifiant qui puisse représenter pour d'autres l'écart signifiant lui-même. Et souvenons-nous alors que nous venons de faire face à une difficulté tout à fait semblable qui s'énonçait : pas de signifiant pour représenter auprès d'autres la totalité de la série. Nous avons vu par quel biais — phallique — cette impossibilité était contournée, c'est-à-dire consolidée.

Comment dès lors envisager le signifiant de cette impossibilité de signifiant ? Nous ne saurons le faire qu'à opérer un nouveau recours — non du côté de la clinique d'où nous ne recevons que des signifiants a priori quelconques — mais du côté de ces séries que nous invoquons. L'une d'elle a servi pendant des siècles aux mathématiciens amoureux des nombres pour exercer leur sagacité, et Lacan en a fait un large usage dans deux de ses séminaires⁶ pour illustrer ce qu'il cherchait à faire passer concernant la pratique analytique.

Il s'agit de la série dite de Fibonacci, qui se définit univoquement de ce que chacun de ses termes est obtenu par addition des deux termes précédents, les deux premiers termes de la série étant seuls identiques (et égaux à l'unité). Ce qui donne :

1. 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, ... etc.,

ou plus simplement :

$$U_n = U_{n-1} + U_{n-2}$$

5. Cf. le séminaire sur *Le transfert*.

6. *La logique du fantasme* et *D'un Autre à l'autre*.

Mais il existe une autre possibilité de calculer un terme de rang n . Si l'on cherche en effet la *raison* qui sépare deux termes (soit ce qui, multiplié par un terme U_{n-1} donnera U_n), on découvre qu'elle tend elle-même vers une limite vers laquelle converge la suite des rapports

$\frac{U_n}{U_{n-1}}$, soit :

$$\frac{3}{2} < \frac{5}{3} > \frac{8}{5} < \frac{13}{8} > \frac{21}{13} < \frac{34}{21} > \frac{55}{34} < \frac{89}{55} > \frac{144}{89} \# 1,618\dots$$

Cette propriété est remarquable puisque, à partir d'elle, nous pouvons établir notre série, non plus selon une construction arithmétique où la raison de la progression esst éminemment variable et ne peut donc être indexée d'une lettre unique, mais selon une construction géométrique où un terme de rang n est égal à une puissance de la raison, à un coefficient constant près (dans notre cas, la raison variant autour d'une valeur limite, la valeur du terme de rang n est l'entier le plus proche du chiffre obtenu). Nous aurons donc :

$$U_n = (q) a^n \quad (q = \frac{1}{\sqrt{5}})$$

Arrêtons-nous là pour l'instant, et observons que la série de Fibonacci doit l'intérêt que nous lui portons au fait que la définition de ses termes est affine avec celle du signifiant donnée plus haut : chaque terme n'existe que par les précédents. Qu'il soit cependant calculable sans eux par le biais de la progression géométrique sous-jacente à la progression arithmétique permet de faire apparaître cette *raison* dont la valeur limite de la série (U_n quand n tend vers l'infini) est bien évidemment fonction. Cette raison, nous l'avons fait apparaître, nous l'avons « significatisée » dans notre calcul sous l'appellation, volontairement équivoque, (a). Mais remarquons que c'est bien en vain qu'on en chercherait la réalisation effective au niveau de la série des termes, où elle n'apparaîtra jamais.

Ceci ne se veut certes pas une démonstration quant à la nature de (a) qui nous a conduits sur ces chemins, mais une illustration du fait que ce qui gouverne une série au point de la rendre constructible peut en être *définitivement absent*.

Nous sommes maintenant en possession des deux notations essentielles à la sériation dont l'une ne peut jamais apparaître comme terme, c'est la raison : (a), et dont l'autre, Φ , ne saurait y faire apparition — ce qu'il peut toujours puisqu'il est, lui, un terme — que catastrophique

car, en tant que terme limite, il se présenterait comme celui qui n'aurait pas de successeur. *Or la représentation du sujet est toujours suspendue au maintien de cette chaîne signifiante.*

Peut-être aura-t-on deviné où je voulais en venir de par ce bref périple quelque peu spéculatif : que l'angoisse n'est rien d'autre qu'un *dire* selon lequel le système signifiant lui-même se trouverait mis en péril. Péril qui porterait, non pas sur la vie de l'individu, bien étrangère à notre analyse, mais sur ce par quoi le sujet parvient à être représenté (et du coup à ex-sister), soit ce système signifiant qui assure sa relation à l'Autre.

Si l'angoissé nous confie sa crainte de devenir fou — bien différente de celle de l'obsessionnel — c'est que la folie peut à juste titre être entendue comme rupture d'avec le lieu de l'Autre, rupture qui, annihilant la représentation du sujet, rend impossible l'articulation du désir et coince l'individu dans le réel impérieux de ses besoins.

«L'angoisse, écrit Heidegger dans L'Être et le Temps (pp. 228-233), ne voit s'approcher ce qui menace ni d'un "ici" ni d'un "là" déterminés. Que le menaçant ne soit nulle part caractérise ce qui angoisse l'angoisse. L'angoisse ne sait pas ce dont elle s'angoisse. Ce "nulle part" ne signifie pourtant pas rien... Ce qui menace ne peut donc pas davantage venir d'une direction déterminée, ni s'approcher au-dedans d'une proximité quelconque, il est "déjà là" — et pourtant il n'est nulle part; il est si proche qu'il serre la gorge et coupe le souffle — et pourtant il n'est nulle part».

Je propose que CELA nous le nommions PRÉSENCE, terme co-substantiel à l'angoisse en ce que, comme elle, il ne tire sa puissance que de se tenir aux confins du monde phénoménal. Aucun phénomène qui ne s'impose avec d'autant d'évidence qu'une présence, mais aussi bien pas de phénomène qui ne soit en dernière instance aussi insaisissable qu'une présence.

D'où la possible question : qu'est-ce qui fait donc contrainte pour que la limite du monde phénoménal possède cette stupéfiante densité pour l'être-parlant ?

De l'intérêt des reliques

Ce terme de « présence » a longtemps été au cœur de nombreux débats théologiques autour du sacrement de l'Eucharistie : le pain et le vin supportent-ils la « présence réelle » du corps et du sang du Christ, ou

bien ne sont-ils que des signes renvoyant à une réalité (ce corps, ce sang) désormais absente? On sait que l'Église, fidèle en cela à sa mission, s'est toujours prononcée dans le sens des Pères et que, du coup, il en a cuit, très littéralement pendant un temps, pour ceux qui ont osé prononcer dans l'autre sens. La même question se pose à propos des reliques.

Qu'est-ce qu'une relique? C'est un objet absolument quelconque dont on suppose qu'il a entretenu des rapports de *contiguïté* avec une personne qui a étroitement participé de la Gloire de Dieu, à commencer bien sûr par Jésus-Christ. Ajoutons que ce n'est jamais la vérité archéologique qui fonde la relique comme telle, mais sa capacité à opérer des miracles. Le Moyen Age européen, grand amateur de reliques que lui fournirent longtemps les croisades, fut aussi un grand producteur de « fausses » reliques. Les gens de l'époque n'étaient cependant guère en peine pour faire la différence : dès réception de ladite relique (achetée fort cher), on se réunissait, on faisait un grand feu, et on jetait la relique dedans. Si le feu l'épargnait — premier miracle — la relique s'avérait authentique. D'autres méthodes, identiques en leur principe, réglait la même opération⁷. Que s'agissait-il donc de vérifier? Rien d'autre que ceci : cet objet apparemment quelconque dérogeait à ce qui était reconnu comme l'ordre usuel, et témoignait donc de la volonté de Dieu puisque Seul Celui qui avait posé l'ordre pouvait aussi le bousculer à Son gré. Vu sous cet angle, la relique est ce qui atteste la *présence efficiente* de Dieu dans le monde. Mais on remarquera que si Dieu peut intervenir quand Il le veut pour mettre en péril la marche habituelle du monde, Il n'est pas censé le faire n'importe où, mais bien là où ses fidèles l'attendent. En ce sens, la relique apparaît comme un gage de sécurité qui autorise à penser qu'en dehors d'elle, eh bien le monde ira de son train-train habituel, de ce train-train qui autorise les calculs et permet de tirer quelques brèves traites sur l'avenir.

Aussi, proposerais-je du miracle une définition, certes un peu cavalière, mais juste, et susceptible de nous servir : *le miracle est une rupture de la chaîne signifiante qui a pour effet de manifester la toute-puissance de l'Autre*, entendu ici comme ce qui a tout pouvoir — non pas sur l'individu (c'est une autre affaire) — mais sur le sujet, c'est-à-dire sur le système signifiant lui-même. *La toute-puissance qui se manifeste par l'acceptation ou le refus à une demande n'est en effet que peu de choses au regard du retrait pur et simple du matériau même*

7. Se reporter au passionnant ouvrage de Patrice Boussel : *Des reliques et de leur bon usage*, Paris, Balland, 1971.

avec lequel l'individu se hasarde à demander. Face à l'horreur d'une telle possibilité, le don de ce matériau est sans égal, ce pourquoi (il faut le savoir) le Saint-Esprit est une personne divine.

Du sujet de la pulsion

Ainsi notre double éclairage — arithmétique et théologique — nous permet de préciser ce qui, étant dit venir menacer tout le système signifiant, surgit comme *cause* de l'angoisse. Arithmétiquement, c'est le terme-limite, celui qui équivaldrait à la sommation de tous les termes de la série ; théologiquement, c'est la toute-puissance de Dieu qui peut, le miracle le prouve, suspendre comme Il le veut tout le fonctionnement signifiant. Appeler dès lors cette menace Φ , c'est placer le phallus symbolique à ce point de convergence que je cherche à désigner où un signifiant — symbolique par définition — se révèle comme réel, aussi réel qu'une limite.

On conçoit donc la nature du danger *invocé* : si le système peut être représenté par un seul signifiant — ce dont nous avons vu les multiples avantages — alors le péril est extrême car, de ce signifiant, dépend le maintien ou le naufrage de tout le système. C'est ce père-il qu'aucun signifiant ne saurait pointer puisqu'il s'agit du point où le signifiant s'écroulerait, se ruinerait lui-même, c'est ce péril que je propose ici d'appeler : *angoisse de castration*.

Ainsi, de même que l'ordre du monde ne sera pas chaviré seulement le jour du Jugement Dernier, mais l'est localement par chaque miracle que Dieu opère par les reliques, de même Φ se réalise localement dans les baillements du signifiant où l'être-parlant loge ses reliques à lui, (a) aussi quelconques que leurs collègues en chrétienté, aussi capables de soulever l'émotion, aussi puissants à désigner la catastrophe finale puisqu'ils sont eux-mêmes les déchets de cette catastrophe initiale où *la jouissance a découpé sur le corps du sujet les signifiants premiers* qui le portent maintenant vers l'accomplissement de son désir *indestructible*.

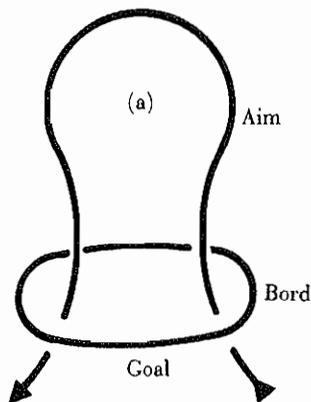
Ce point crucial va nous permettre de nous intéresser de plus près à ce que Lacan a introduit en plaçant son objet (a) au centre de la problématique de l'angoisse. Car lorsque nous avons évoqué la problématique spéculaire, nous n'avons parlé de (a) que dans son rapport structural à $-\varphi$; il est maintenant temps de l'envisager en tant qu'objet de la pulsion car, disons le tout net : on ne saurait faire la part trop belle à la pulsion quand on entreprend de parler de l'angoisse. Ceci pour une raison bien évidente qui ne peut manquer d'apparaître après notre brève excursion phénoménologique : *ce qui ne peut venir d'une*

direction déterminée, ni s'approcher au-dedans d'une proximité quelconque, qui est déjà là tout en n'étant nulle part — pour reprendre les excellents termes d'Heidegger — et que nous avons appelé « présence » ; il suffit de l'envisager du point de vue de l'appareil psychique pour que cet Inconnu porte un nom : pulsion.

Ce qui habite l'homme et lui est cependant profondément étranger, c'est, certes, le langage, nous y avons assez insisté, mais aussi bien la pulsion dans son enracinement biologique auquel Freud n'a jamais renoncé, et pour les meilleures raisons.

Si l'homme va en effet chercher chez l'Autre ses signifiants, c'est avec ces corps étrangers qu'il pourra se soutenir auprès de l'étrangeté de son corps libidinal.

Parler du sujet en tant que, loin d'être naturel à l'espèce humaine, il nécessite d'être produit, impose un double repérage dans la théorie psychanalytique. Le premier, je viens de le développer longuement : si le sujet est ce qui ex-siste au système signifiant, ce dernier est proprement la condition de possibilité (au sens kantien du terme) de ce que nous appelons sujet. Mais si elle est nécessaire, il s'en faut de beaucoup qu'elle soit suffisante : il faut absolument y adjoindre la pulsion telle que Lacan la présente dans son séminaire sur *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Rappelons-en le schéma :



Où il est affirmé que la pulsion n'est pas tant satisfaite d'atteindre son but (voir là-dessus la sublimation freudienne : inhibition quant au but), que d'avoir bouclé son trajet, trajet au terme duquel est produit, au dire même de Freud, *ein neues Subjekt*, soit le sujet dans ce rythme de pulsation temporelle où il trouve sa caractéristique de phénomène évanouissant.

Si le sujet est représenté par un signifiant pour un autre, et s'il est produit lorsque le circuit de la pulsion, s'éloignant d'abord de la source vers l'objet, réussit à ne pas s'écraser dans ce dernier et fait retour à la source, alors il est permis d'identifier la source de départ (si j'ose dire) et la source d'arrivée à ces signifiants grâce auxquels le sujet trouve ex-sistence.

C'est en effet à partir de là que, selon Lacan, « *il faut bien distinguer le retour en circuit de la pulsion de ce qui apparaît — mais aussi bien de ne pas apparaître — dans un troisième temps* » (Séminaire XI, p. 162). Soit : le sujet.

A ce point, je ferai intervenir, sans plus ample explication pour l'instant, une autre affirmation, fort nette, de Lacan : le sujet est le produit de l'Acte⁸. Ainsi, l'Acte et le circuit en retour de la pulsion semblent posséder en commun, selon Lacan, une singulière propriété : produire le sujet, autrement dit *assurer la trouvaille d'un signifiant second qui pourra représenter le sujet auprès du signifiant premier que le Drang, la poussée a proprement traversé et du même coup, posé.*

Cette présentation des choses — si elle est juste — a un mérite : c'est de montrer en quoi l'angoisse (au sens où la théorie analytique trouve à s'en saisir) est un quasi-phénomène, et n'accède pleinement au phénomène que sous la forme de la phobie.

Dans cette perspective, la phobie est l'évitement de ce signifiant second qui, d'être trouvé, effectuerait le sujet (le rendrait effectif), avec les conséquences que l'on sait par ailleurs à savoir que la production du sujet équivaut à ce que nous nommons : *castration*.

Dire ici castration revient à énoncer que l'objet (a) doit être toujours perdu pour que le trajet puisse faire retour à la source. C'est dans le moment où l'objet choit que le sujet se produit, et s'éclipse. Et l'angoisse serait alors ce temps de suspens parfaitement irréprésentable où le trajet de la pulsion s'affole autour de (a) sans rejoindre le signifiant second. Situation intenable dont c'est le paradoxe de l'angoisse que de la tenir — de la tenir jusqu'au point où un autre signifiant ne manquera pas de venir boucler l'affaire.

Si cela est vrai, alors la phobie se définirait assez bien par un paradoxe logique qui s'écrirait sous la forme d'un vœu : « pas de signifiant Autre ». Opération qui ne saurait que rater pour les raisons qu'on va suivre.

Mais du coup, on voit en quoi se distinguent « objet phobique » et

8. Cf. les séminaires : *L'Angoisse et L'Acte analytique*.

« signifiant phobique ». Car s'il n'y a qu'une phobie, celle du signifiant Autre, l'objet phobique dont l'angoisse se sustente apparaît dans cette perspective comme le *moyen* de cet évitement, dont il faut voir pourquoi il ne saurait que rater dans son but (pas de signifiant Autre), mais ce faisant réussir relativement dans la non-effectuation du sujet qui, dans ce propos, équivaut à l'angoisse.

Cet objet moyen de l'évitement, il est, on l'a dit et répété, quelconque. On aura garde de ne pas oublier à cet endroit que c'est précisément ce que Freud dit de l'objet de la pulsion.

Il n'est cependant pas question de les confondre car si l'objet (a), j'y ai insisté, n'a pas d'être, l'objet phobique en a, et comment ! Ce pourquoi je proposerai de l'objet phobique la définition suivante : *c'est un objet du monde élevé à la dignité de l'objet (a)*⁹. Ce n'est pas un objet (a). C'est une reduplication imaginaire de l'objet (a) par laquelle le phobique met en scène, sur le podium de sa phobie, une vérité structurale : que le sujet ex-siste au système signifiant, ou, pour le dire autrement : il y a de la limite chez l'être-parlant.

C'est à la condition de lire ainsi les conduites d'évitement phobique comme mise en scène du jeu pulsionnel que nous pouvons concevoir le fantasme organisateur de toute phobie : *Il y aurait un signifiant Autre*. C'est là, me semble-t-il, le leurre où le phobique essaie de souffler à l'analyste sa théorie névrotique qui n'est rien que la formule de son fantasme, à savoir que de signifiant Autre, il y en aurait *un* qui ne serait pas du tout quelconque. Voilà bien pourquoi il faudrait l'éviter ! Aussi bien il m'apparaît que la résolution d'une phobie ne peut survenir sans que se dévoile cette vérité autre de la structure : *aucun signifiant n'est identique à lui-même. Tous sont autres*. Vérité qui ne saurait être abordée que dans l'élucidation du transfert.

L'analyste comme objet (a)

Il nous reste à explorer le dernier point que j'annonçais en introduction : ce moment où l'objet (a) est tout à la fois imaginaire, symbolique et réel, le moment où il se trouve incarné par l'analyste lui-même.

Rappelons d'abord un des acquis majeurs de l'enseignement de Lacan, apparemment en contradiction avec ce qui précède immédiate-

9. Formule dérivée de celle employée par Lacan dans *L'Éthique de la psychanalyse*, pour la sublimation.

ment, à savoir que l'analyste incarne pour l'analysant le grand Autre, entendu ici comme le lieu de la parole.

Cet Autre, d'abord maternel dans l'histoire du sujet, j'ai tenté préalablement de montrer, par le modèle de la série de Fibonacci, que, tout infini qu'il soit en tant que trésor des signifiants, il n'en possède pas moins une structure qui en fait tout autre chose qu'un dépotoir.

Le parcours analytique apparaît alors comme le cheminement singulier où le sujet, évoquant les figures de son histoire, peut en venir à repérer — par l'élucidation progressive du transfert — ce qui est de toute évidence « hors-histoire » et que, depuis Freud, nous nommons : *répétition*.

La remémoration à laquelle le sujet se livre dans la cure est bien ce « cheminement singulier » où le sujet épelle les signifiants par lesquels sa destinée trouve à se dire. La répétition transparaît alors dans l'insistance que manifeste au fil du temps tel ou tel ensemble signifiant. C'est alors, et alors seulement, qu'un saut véritablement s'impose pour envisager que ces signifiants enserrent quelque chose d'autre qui ne trouve aucun accès à la parole et qu'il faut tenir, à suivre Lacan, pour un *fragment du réel*.

Ce fragment du réel est, dans cette voie, ce qui toujours échappe à l'appel du signifiant qui ne sait qu'en faire le tour. Formule par où nous retrouvons ce que j'ai précédemment avancé aussi bien de la série signifiante que du trajet pulsionnel dans leur fonction commune de production du sujet : le sujet ne se produit qu'à éviter indéfiniment, par la mise en branle du système signifiant, le lambeau de réel qui est, si l'on peut dire, son lot : (a).

Si ce lambeau de réel est bien ce qui troue le système signifiant, il est alors à repérer comme ce qui manque au lieu de l'Autre, et ce qui y manque définitivement. Le sujet pourra en effet rajouter tous les signifiants qu'il voudra, il ne fera là qu'aggraver ce manque — et c'est d'ailleurs à ça qu'il est invité par la règle fondamentale : en remettre jusqu'au point où se dénude cette fonction du manque. Manque de quoi ? Manque d'amour pour l'hystérie, manque de pot pour l'obsession, mais pour la phobie, plus proche en cela de la structure : manque de signifiant.

Mais en quoi l'analyste peut-il bien être amené à occuper cette place de (a) pour le patient ?

D'abord en ce qu'à incarner le lieu de l'Autre selon une technique réglée qui en permet l'exploration, il laisse s'en révéler la nature trouée, inconsistante.

Nous sommes là aux antipodes du sujet-supposé-savoir, lesquels

antipodes appartiennent bel et bien à la toujours même planète du transfert. Mais il est aisé de remarquer que le sujet-supposé-savoir, c'est précisément la consistance maximum prêtée à l'Autre, et qui s'exprime de façon sommaire sous la forme : ce que le sujet ignore (entre autre, la signification de ses symptômes), l'Autre le sait. Et il est vrai que tout un secteur de l'analyse fonctionne sur cette base. Mais le temps vivant vient aussi où cette base se trouve elle-même questionnée : jusqu'où l'Autre sait-il ? Jusqu'où l'Autre autorise-t-il la production du sujet ? A chaque cure, certes, sa réponse singulière. Mais de toutes, nous pouvons dire : jusqu'au point où l'Autre se révèle comme manquant du signifiant que le sujet appelle pour combler le trou dont il ne cesse de faire le tour.

Alors, dans le même temps, une double opération s'effectue, qui n'est lisible pour nous qu'à partir de l'apport lacanien, Freud n'ayant pas à proprement parler articulé ce qu'il en est de ce point.

Objet phobique — Signifiant phobique

Car l'objet est une des parades qui s'offre à ce moment crucial où le désir de l'Autre indexe — sans plus de flottement imaginaire — ce point de défaillance qui mettrait en péril le système signifiant.

Si Hans a pris pour nous une valeur paradigmatique, c'est qu'il aura tenté, avec son cheval, de se soutenir là même où il rencontrait une butée dans la représentation.

Or ce *signifiant cheval* ne tient le coup pendant un certain temps qu'à être, si je puis dire, épaulé d'un objet qui, lui, est toujours identique à lui-même et perdure donc dans son être : l'*objet cheval*, qui peut toujours venir à manquer, à condition qu'on sache l'éviter.

Remarquons bien qu'il importe d'établir une distinction nette entre une phobie et une idée obsédante : l'obsessionnel, en effet, se passe pour sa part aisément de tout objet. Pour que l'angoisse à nouveau l'étreigne, il lui suffit du signifiant. L'homme-aux-rats ne cherche ni n'évite les rats ; mais on sait quel usage pléthorique il en vient à faire du signifiant « rat ». Le petit Hans, au contraire, n'est nullement effrayé par le signifiant cheval dont il ne cesse de jouer pour son plus grand plaisir ; mais la rencontre avec le cheval, dans la rue, voilà ce qu'il faut à tout prix éviter. Comment rendre compte de cette distinction, très sensible sur le plan clinique ? Pourquoi la phobie nécessite-t-elle un recours à ce que nous avons jusqu'ici appelé sans plus trop y regarder : objet ?

C'est Pascal qu'il me paraît ici heureux de convoquer pour porter quelque clarté dans cette interrogation. Quand en effet il entreprend de parler de l'esprit de géométrie, il rappelle la thèse qui a été sa grande

arme méthodologique dans toutes les polémiques qu'il a menées, à savoir la distinction radicale entre les définitions de noms et les définitions de choses. Il fait valoir que les définitions de noms sont parfaitement libres, qu'« *il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose clairement désignée un nom tel qu'on voudra*, pour autant effectivement que *ces définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature* »¹⁰. Que si, au contraire, à propos de ces choses, on se risque à vouloir en montrer la nature, on n'établit plus des définitions de noms, mais des *propositions*, qui sont les choses les moins libres qui soient puisqu'elles sont essentiellement sujettes à contradiction. Bien. Mais quelle est alors l'excellence de l'ordre géométrique? Elle tient à ce que tout nom employé dans cet ordre est rigoureusement et parfaitement défini, selon des conventions claires et distinctes : moyennant quoi on est toujours en mesure de savoir ce qui est définition et ce qui est proposition, ce qui est conventionnel et ce qui attend la sanction d'une démonstration.

«Le véritable ordre, affirme donc Pascal, consiste à tout définir et à tout prouver». A quoi il objecte immédiatement : «Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible : car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir, en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent ; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières »¹⁰.

Il existe donc des mots primitifs qu'il est, non seulement vain, mais fâcheux de vouloir définir : « *car il n'y a rien de plus faible que le discours de ceux qui veulent définir ces mots primitifs.* »

Heureusement pour Pascal — qui connaît un ordre supérieur à celui de l'esprit : le cœur — l'ordre géométrique, s'il n'est pas le plus parfait, est cependant « *parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours* »¹⁰. La nature, c'est ici l'ordre du cœur qui fait que ces mots primitifs, impossibles à définir, nous en apparaissent non pas obscurs, mais de fait plus limpides que les autres, les définis : « *de sorte que le manque de définition est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence, qui est telle qu'encore qu'elle n'ait pas la conviction des démonstrations, elle en a toute la certitude* »¹⁰.

A ce point, il est temps pour nous de fausser compagnie à Pascal,

10. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris. Le Seuil, 1963, pp. 349-350.

nous qui n'avons pas le secours de ce registre du cœur, infiniment plus éminent que celui de l'esprit, et d'où vient cette clarté qui illumine les mots primitifs. Ce que nous partageons tous, par contre, avec Pascal, et le petit Hans tout le premier, c'est ce *défaut du discours* si bien nommé dans ce texte. Et remarquons que ce qui porte ici ce nom n'est autre que l'impossibilité où nous sommes de tout définir, de faire en sorte que la chaîne des mots soit parfaitement nouée par le procès définitionnel.

Tout au contraire de l'ordre puissamment enchaîné dont rêve Pascal, les signifiants glissent les uns sur les autres, et la moindre métaphore suffit à désigner ce flottement global de tout le système symbolique, qui se révèle alors ne posséder de lui-même aucun point d'ancrage, et devoir ainsi rater systématiquement toute évidence (si indispensable à notre être).

C'est cette vérité structurale que j'ai pointée comme essentielle au positionnement correct de la phobie, vérité selon laquelle il n'y a pas d'identité du signifiant à lui-même ; et ce qui me paraît pouvoir être soutenu comme le vœu en œuvre dans la phobie : qu'il y ait *un* signifiant qui soit *Autre*, ne vaut que par son revers selon lequel tous les autres signifiants seraient alors « purgés » de cette non-identité à eux-mêmes qui est proprement le défaut du discours dont chacun doit prendre la mesure.

Le retournement constitutif de la démarche analytique revient à faire du défaut du discours, non un manque auquel il faudrait parer, mais la condition même de la *tenue* de ce discours. Ce que Lacan appelle « métaphore paternelle » est précisément l'opération par laquelle le défaut du discours, loin d'être annulé, se trouve au contraire indéfiniment reconduit dans cette élision du désir de la mère qui laisse place à une espèce nouvelle : la signification.

Comme le savait Goethe, « *l'art suprême de la vie théorique et pratique consiste à transformer un problème en postulat. Cette méthode est la seule qui réussisse* »¹¹.

Dans « la relation d'objet », Lacan développe longuement ce qui pour Hans a fait obstacle à la survenue de cette métaphore paternelle, le contraignant du coup à user des moyens du bord pour faire tenir un discours qui allait à-vau-l'eau. Ces moyens, je les qualifierais volontiers de pascaliens dans la mesure où un *objet* est convoqué pour pallier le défaut du discours (*car les « mots primitifs » ne sont pas des mots, mais bel et bien des « objets »*). Il me suffit de préciser que l'objet ici mis en œuvre, c'est l'objet au sens freudien, c'est-à-dire l'objet perdu. Le

11. Lettre de Goethe à Zelter.

commandement d'avoir à éviter le cheval n'est si drastique que parce que la sauvegarde du système symbolique en dépend ; d'où l'angoisse, ce *dire* selon lequel le système symbolique va faillir. Ce qui le sauve alors de ce péril imaginaire, c'est l'affirmation de l'existence de l'objet-qui-manque, et tout phobique sait lire Lamartine à l'endroit, comme Giraudoux l'y invite : « *Un seul être vous manque, et tout est repeuplé*¹² ». Cet objet dont le comportement phobique vise à ce qu'il ne cesse de manquer, à ce que sa présence soit exactement en défaut, n'est maléfique qu'à porter sur lui la si lourde charge de ce par quoi le sujet peut être représenté. Qu'il vienne à ne plus faire défaut, que la rencontre se fasse, et l'angoisse surgit qui maintient l'individu *pour un temps* dans ce défaut de la représentation où s'annule — non pas son être — mais son ex-sistence.

Si donc l'objet-qui-manque vient épauler le discours, faut-il encore qu'il soit jeté pour que ce discours trouve l'assiette qui est la sienne. Mais comment jeter ce qui manque ? Voilà une opération délicate que, pascalien en l'occurrence, je me contenterai de désigner du nom que nous sommes convenus de lui donner : *interprétation de la castration*.

Lacan a affirmé — non sans une prudence qu'on oublie trop au fil des ans — que cet *épaulé-jeté*, ce mouvement d'*altéro-philie* par où le sujet trouve son assiette dans le discours sans plus de béquilles que son manque-à-être, en vient à porter sur l'analyste dans le temps terminal de la cure. Et s'il affirme du même pas que le nom dudit analyste se trouve alors ramené au rang de « signifiant quelconque », c'est que ce ne sont là que les deux faces de la même pièce ; quand se trouve levée la pétrification imaginaire du transfert, par laquelle un nom en venait à désigner un être, et à faire ainsi amarre d'un savoir, alors ce nom regagne l'anonymat symbolique dont il est issu tandis que l'être s'engage dans sa voie, qui est celle du défaut.

L'analyste prend alors la place — non plus de l'objet d'amour, ou de haine — mais de l'objet qui manque à sa place, de l'objet métonymique, de cet objet qui jusqu'alors soutenait les significations, ces significations qui visaient à caractériser l'être du sujet.

Si ce qui précède est vrai, il faut alors tenir que l'élucidation d'un transfert amène tout patient — quelle que soit sa structure — à occuper pendant un temps la position de Hans au moment où il attrape sa « bêtise », autrement dit à constituer une phobie, au moins transitoire, là où se dévoile que l'Autre est barré, qu'il n'existe pas comme totalité (et donc pas *du tout*) parce qu'un signifiant manque, sans espoir.

12. *La guerre de Troie n'aura pas lieu.*

Tout l'intérêt de ce genre de phobie est de ménager autant qu'il est possible (et cela peut aller loin !) ce « sans espoir ». Car la phobie s'enracine dans l'espoir ; espoir que l'Autre fera le poids — sans qu'il y ait à payer de sa personne.

Mais qu'elle se résolve par la voie que j'ai essayé de tracer selon laquelle, en somme, tous les signifiants s'équivalent pour ce qui est du manque, et le sujet verra alors se lever cette autre vérité : qu'il lui faut payer, non seulement de sa personne (ce qu'il fait depuis toujours), mais également et surtout de sa non-personne.

L'objet : lieu-dit

C'est bien sûr là que cette étude sur la phobie se devait d'aboutir : au lieu, à ce genre de lieu du moins que l'agoraphobe connaît bien et qui est moins la place déserte que la place désertée, celle où l'absence ne se lit si fortement que sur le fond d'une présence inéliminée. Ce lieu si nettement marqué de l'empreinte de la personne, mais qui subsiste sans elle, c'est ce que la grammaire de nos langues nous a appris à nommer : *la troisième personne*.

Ni la première ni la seconde personne ne sauraient être le lieu d'une simple absence : qui dit « je » désigne du même coup la place de l'énonciation comme habitée et son destinataire, fut-ce la Nature entière des Romantiques, s'inscrit derechef dans la catégorie de la personne. Mais si je dis « il pleut » ou « il fait rudement froid », ce « il » ici présent ne renvoie en rien à ce que Damourette et Pichon nomment justement — pour le décrocher du terme ambigu de « personne » — la « personnaison »¹³. On convient de qualifier ce « il » de « neutre ». Pauvre explication pour une langue qui pratique si peu cette catégorie ! Car nous sommes loin alors du masculin/féminin. Pour apprécier pleinement cet adjectif, il faut rajouter ce détour : si je parle à *toi* pour t'adresser autre chose que des cris, des ordres ou des prières, alors existe la catégorie de *ce dont* je te parle. Me renverras-tu la pareille, intervertissant le je-tu, que tu continueras de donner du poids à ce « ce dont » qui est venu se coincer entre « toi » et « moi ». Et remarque bien alors que si *je te* parle... de toi, tu seras alors ce qui vient à la place de ce « ce dont » *dont* nous parlons, soit usuellement de la pluie et du beau

13. J. DAMOURETTE et E. PICHON, *Des mots à la pensée*, Editions d'Artrey, 1971, tome III, p. 153 et tome IV, pp. 371-372. Voir également : BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, tome I, pp. 225-226.

temps : tu seras la troisième personne. Une étrange impression pourra alors te saisir : de te retrouver en ce lieu de parole qui garantit si peu la personnaison, en ce lieu où « *c'est un homme, ou une pierre, ou un arbre, qui va commencer le quatrième chant* ». (Car Isidore Ducasse, Comte de Lautréamont, savait pertinemment le malheur qui s'attache à la troisième personne).

À l'orée de sa phobie, le petit Hans pour sa part établit un premier classement : il y a les êtres vivants (ceux qui ont un pénis), et le reste. Il s'efforce par là de mettre de l'ordre dans sa troisième personne, soit : de posséder la marque distinctive qui lui permettrait de trancher en tout cas sur la question toujours réitérée de savoir s'il y a ou pas de la personne, s'il y a ou pas de *ça* qui peut crier, donner des ordres, implorer, en un mot *avoir barre* sur celui qui la rencontre.

L'humanité s'est acharnée à se prouver à elle-même l'existence de la troisième personne comme désirante : des tentatives totémiques premières aux grandes religions monothéistes, le souci constant aura été d'affirmer qu'en ce lieu (mondain et extramondain, anthropomorphe et non anthropomorphe), il y a encore et toujours du désir. En ce sens — et pas moins que la névrose obsessionnelle — la phobie s'accorde à la religion : elle est au principe des liturgies qui défendent l'accès au *naos* et dramatisent ainsi l'espace pour localiser un dieu d'autant plus énigmatique dans son désir qu'on lui aura plus ôté figure humaine.

L'organisation phobique peut ainsi en venir à se lire comme question sur le lieu *en tant qu'il s'origine dans le langage* (sous la forme de la troisième personne) : elle est un savoir du *lieu-dit*. Dans l'espace isotrope d'une campagne, là où manque jusqu'à ce groupe minimal de présences humaines qu'on appelle « hameau », la tradition a déposé des noms qui sont venus individuer une portion (imprécise) du territoire : les *lieux-dits*, qui doivent au dire d'être lieux. Ce n'est pas en effet qu'un lieu ait reçu un nom (triste conception du baptême !), c'est qu'à partir de l'imposition d'un nom, un lieu (jusqu'alors pas *un* du tout), a trouvé existence. (Je parle là — m'entend-on ? — de la naissance d'un transfert, qui se rejoue en fin de partie).

Mais si quiconque se rend au lieu-dit « cheval » — ou à tout autre — qui lui dira où commence et où finit ledit lieu-dit ?

PERSONNE ? ¹⁴

14. Je laisse ici une barre à la disposition du lecteur qui pourra *le moment venu*, la faire porter sur le point d'interrogation qui clot ce texte (quoique pas tout à fait). Soit donc : /

Difficultés des théories de l'angoisse chez Freud

Une question sur l'angoisse traverse l'œuvre de Freud. Dès les premiers moments de sa recherche sur la névrose, elle apparaît dans le titre du manuscrit E, en juin 1894 : « *D'où naît l'angoisse ?* », et il se la posera encore en 1932, dans la quatrième des *Nouvelles Conférences*, sous cette forme à peine modifiée par des années de théorisation analytique : « *De quoi l'anxieux a-t-il peur ?* »

C'est que cette interrogation, fondée sur le mystère d'une peur apparemment immotivée, va se trouver associée, en particulier par le relais de la phobie, à la mise en place progressive d'une théorie de la névrose focalisée de plus en plus nettement sur le complexe d'Œdipe et son corollaire, le complexe de castration. Aussi les modifications qui vont apparaître au cours des ans, à la fois dans la situation nosographique de l'angoisse et dans le rapport entre l'angoisse et le refoulement, sont-elles indissociables de l'ensemble du cheminement de la pensée freudienne.

Les trois temps que l'on peut dégager dans cet ensemble, et qui ne peuvent être considérés que comme des étapes significatives, ne sont pourtant pas à mettre sur le même plan. En effet, dans la première, on le verra, Freud dissocie totalement l'angoisse du transfert, c'est-à-dire qu'il la situe en dehors du champ de l'analyse. Ce sera donc un retournement capital de la théorie que, dans une deuxième démarche, succédant immédiatement à la première, mais rendue publique seulement au moment de l'édition du *Petit Hans*, il en fasse une manifestation névrotique sur le modèle de l'hystérie. Par contre, la dernière modification, qui concerne cette fois le rapport de l'angoisse et du refoulement, rapport rendu possible par l'étape précédente, même si Freud la présente comme une révolution, apparaît comme une conséquence inévitable de ce deuxième pas théorique.

La névrose d'angoisse (1894-1895)

Freud donc, dès le début, se trouve confronté au problème de l'angoisse. C'est un phénomène qu'il rencontre avec une fréquence telle qu'il est amené, dans ce premier temps, à l'isoler comme une névrose indépendante qu'il appelle la *névrose d'angoisse*. Cette création nosographique va aller de pair avec la mise en évidence d'une autre entité nouvelle, la névrose obsessionnelle.

Son premier travail consiste en effet à distinguer la névrose d'angoisse de la neurasthénie, en même temps qu'il s'attache à différencier les obsessions des phobies. Jusque-là les unes et les autres étaient indifféremment regroupées soit comme des signes de dégénérescence mentale, soit comme des symptômes de neurasthénie. Or, c'est précisément sur l'angoisse que va se fonder une distinction possible, qui du même coup introduit la névrose obsessionnelle.

En effet, ce qui, aux yeux de Freud, oblige à séparer les phobies des obsessions, c'est d'abord que, dans le cas des premières, l'état émotif est toujours l'angoisse alors que dans les obsessions, on peut trouver d'autres états, comme le doute ou la culpabilité. D'autre part, ce qui permet de distinguer des phobies obsessionnelles les deux groupes de phobies au sens propre qu'il isole, à avoir celles où le sujet a peur de manière excessive de ce qui effraie tout un chacun (la nuit, la mort, etc.) et celles où l'on craint ce que l'homme normal ne saurait redouter (sortir dans la rue par exemple) — c'est ce trait commun, qu'elles ne sont obsédantes ni les unes ni les autres, c'est-à-dire qu'elles n'apparaissent que dans des conditions bien précises et que l'on peut donc éviter. Dès ce premier texte de 1894, la phobie apparaît donc avec un statut tout particulier par rapport à l'angoisse, comme un moyen de la canaliser.

La deuxième grande différence entre l'angoisse du phobique et celle de l'obsédé réside aussi dans leur étiologie. Dès 1894, Freud a reconnu dans la névrose obsessionnelle comme dans l'hystérie des psychonévroses de défense, c'est-à-dire des moyens de se défendre contre des souvenirs de nature sexuelle. Or, la phobie, qui se trouve donc logée dans la névrose d'angoisse, si elle est bien, elle aussi, d'origine sexuelle, ce n'est pas de la même manière. Il ne s'agit pas en effet d'un mécanisme psychique, mais d'une accumulation de la tension génésique provoquée par l'abstinence ou la frustration de la vie sexuelle réelle et contemporaine, tension qui s'écoule en angoisse.

Ce point, qui fait donc de la névrose d'angoisse une *névrose actuelle*, se trouve développé dans son article sur la neurasthénie et la névrose d'angoisse en 1895. Il lui semble que, dans tous les cas de névrose

d'angoisse, on se trouve en présence de dommages causés par la réalité de la vie sexuelle du sujet. Que ce soit l'angoisse des vierges, des mariées, des veuves ou des abstinents, le dénominateur commun en est la frustration sexuelle. Il s'agit donc bien d'une névrose actuelle, au sens où elle est provoquée par une nuisance de la sexualité contemporaine au trouble psychique, même si elle est associée par ailleurs à une psychonévrose de défense. Le mécanisme en est celui d'une accumulation d'excitation somatique de nature sexuelle, qui ne peut s'écouler naturellement ni être dérivée autrement que dans l'angoisse. Il s'agit donc d'un phénomène d'abréaction, dans le cadre d'une théorie énergétique de la libido.

Il est remarquable pourtant que, dès cette époque, il rapproche cette névrose, ainsi conçue comme actuelle, de l'hystérie, non pas sur le plan de l'étiologie, mais par une série de concordances dans la symptomatologie, qui lui donnent à penser que la névrose d'angoisse pourrait bien apparaître comme le pendant somatique de l'hystérie. À l'origine des phénomènes somatiques de l'hystérie, il suppose en effet une insuffisance psychique associée à une accumulation d'excitation, qui aboutit à une dérivation dans la somatique. La différence essentielle serait donc que, dans la névrose d'angoisse, l'excitation serait purement somatique, « naturelle » en quelque sorte, tandis que dans l'hystérie elle serait provoquée par un conflit psychique.

La conclusion logique de cette élaboration est que l'on ne saurait guérir cette névrose par un traitement psychique, mais qu'elle peut disparaître d'elle-même si la situation qui en est la cause se modifie.

Or, cette première version de la théorie ne tiendra pas longtemps. Outre que l'expérience de Freud devait lui montrer que la satisfaction sexuelle ne suffisait pas à guérir les névroses d'angoisse, l'irruption du *fantasme* dans sa théorie, ainsi que la mise en place progressive du mythe œdipien, le contraignaient à modifier ce tableau.

En effet, entre ces premiers textes et la publication de l'observation du petit Hans, se construit le plus clair de la théorie analytique. En ce qui concerne le fantasme, c'est presque immédiatement que Freud découvre son rôle. Ainsi en 1897 déjà, il peut écrire à Fliess : « *J'ai découvert ce qui me manquait dans le problème de l'hystérie, c'était une nouvelle source d'où s'écoule un élément de la production inconsciente : Je veux parler des fantasmes hystériques, qui, chaque fois, je le constate, se rapportent à des choses que l'enfant a entendues de bonne heure, dont il n'a que longtemps après saisi le sens¹* ». C'est donc

1. S. FREUD, *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., rééd. 1969, p. 170.

toujours « après coup » (*Nachträglich*) que le refoulement se transforme en traumatisme. Et un mois plus tard, dans le *manuscrit M²*, il écrit : « *Tous les symptômes d'angoisse (phobies) dérivent ainsi de fantasmes³* ». Cette affirmation, on le conçoit, détruit entièrement le tableau précédent. Elle implique en effet que la névrose d'angoisse, et donc la phobie, est, comme l'hystérie, une psychonévrose de défense, puisque son symptôme devient, à partir de là, par rapport au fantasme refoulé, comparable au symptôme hystérique ou obsessionnel. Plus question donc de névrose actuelle, et, à partir de ce moment, on peut considérer l'angoisse comme une conséquence du refoulement, refoulement qui n'est plus celui de l'excitation libidinale, mais du fantasme.

La différence qu'il maintient cependant encore dans ce texte, c'est que le fantasme refoulé qui se transforme ainsi en angoisse le fait sans passer par le moi. Ainsi « *l'agoraphobie semble liée à un roman de prostitution se rattachant au roman familial. Une femme qui refuse de sortir seule témoigne ainsi de l'infidélité de sa mère* ». Le déclenchement de l'angoisse ne résulterait donc pas d'une lutte entre le moi et l'inconscient, mais s'effectuerait dans l'inconscient lui-même.

Cette dernière distinction va s'effondrer dans l'observation du petit Hans, texte dans lequel il fait état publiquement de cette transformation de sa théorie et où il traite clairement la phobie comme une névrose de « défense ». L'analogie est tout à fait claire d'ailleurs dans la substitution au terme de névrose d'angoisse de celui d'*hystérie d'angoisse*. Entre l'hystérie donc et l'hystérie d'angoisse, il n'y a plus de différence structurale, mais une opposition qui se situe sur le plan du symptôme.

L'hystérie d'angoisse (1909)

Dans ses conclusions à l'observation du petit Hans, Freud annonce en effet les modifications qu'il a apportées à la théorie : « *La place à assigner aux phobies dans la classification des névroses n'a pas été jusqu'à présent bien déterminée. Il semble certain qu'on ne peut voir en elles que des syndromes pouvant appartenir à des névroses diverses, et qu'on n'a pas à les ranger au nombre des entités morbides*

2. *Ibid.*, p. 179.

3. *Ibid.*, p. 181.

indépendantes. » Voilà donc détruite sa construction d'une *névrose d'angoisse* et introduite la notion de la phobie comme syndrome à l'intérieur d'une névrose. Dans le cas de Hans, c'est de l'hystérie qu'il s'agit. « *Pour les phobies comme celles de notre petit patient, phobies qui sont de fait les plus communes, la désignation d'hystérie d'angoisse ne me semble pas inadéquate. Elle est justifiée par la parfaite similitude du mécanisme psychique de ces phobies et de l'hystérie, à l'exception d'un seul point important.* » Ce point sera que, dans l'hystérie d'angoisse, la libido n'est pas convertie en une innervation corporelle, mais libérée sous forme d'angoisse. Mais entre hystérie d'angoisse et hystérie de conversion, toutes les variations sont possibles.

On voit donc qu'ici le mécanisme de l'apparition de la phobie, et donc le phénomène de l'angoisse, se trouve abordé selon le mécanisme déjà dégagé de l'hystérie : le matériel pathogène d'origine sexuelle, c'est-à-dire la représentation, se trouve séparé de l'affect, mais au lieu de se convertir, comme dans l'hystérie, dans la somatique, celui-ci reste libre et apparaît sous forme d'angoisse. C'est cette angoisse libre que l'hystérie d'angoisse va chercher à fixer, et pour ce faire elle va trouver un objet, l'objet phobique. Ainsi, dit Freud, l'hystérie d'angoisse, qui est la plus fréquente des affections psychonévrotiques, et qui apparaît le plus tôt dans la vie, se débarrasse de l'angoisse au prix de ces inhibitions que sont les phobies, ce qui permet de les définir, plus nettement encore que dans les premiers textes, comme des *structures défensives* contre l'angoisse.

La conséquence capitale qui se dégage de ce rapprochement avec l'hystérie est que la question de l'angoisse va se trouver connectée au *complexe de castration*.

Si l'on reprend rapidement l'observation du petit Hans, on constate d'abord qu'elle illustre parfaitement la canalisation de l'angoisse dans le symptôme phobique : Au début, en effet, il y a chez Hans un état d'angoisse dans la rue sans qu'il puisse dire de quoi il a peur. La seule chose que son père peut en déduire, c'est que la cause de la maladie est le désir de rester auprès de sa mère. Or l'expérience qui consiste à le faire accompagner à la promenade par sa mère échoue totalement en ce qu'elle montre que sa présence n'empêche pas l'angoisse d'apparaître à nouveau, mais c'est à ce moment précis qu'elle se fixe sur le cheval, dont Hans va redouter à partir de là d'être mordu.

Cet objet phobique, que Freud rapproche aussitôt du père (le noir autour de la bouche évoque sa moustache, ce qui se trouve devant ses yeux, ses lunettes) indique que de ce père Hans redoute quelque chose, — la castration — dont la morsure du cheval n'est que la transposition.

Dès le premier cauchemar de Hans, le mécanisme de l'angoisse se

trouve illustré de façon fort intéressante : « *Sa mère est partie et il n'a plus de maman pour faire câlin* ». Ce rêve, dont il se réveille angoissé, indique, dit Freud, un *refoulement* très intense. On peut reconstruire ce qui s'est passé dans l'inconscient de la manière suivante : l'enfant rêvait en réalité des caresses de sa mère, qu'il était couché avec elle, mais tout ce plaisir se transforme en angoisse, et chaque représentation en son contraire. Le *refoulement* a donc remporté la victoire sur le mécanisme du rêve. Mais pourquoi ce refoulement ? Pourquoi l'excitation se transforme-t-elle en angoisse ? Freud rattache cela au complexe de castration de Hans, consécutif au désir œdipien. Les signes de la mise en place de ce complexe sont relevés tout au long du texte : on sait que, bien avant l'installation de la maladie, l'observation du père relevait l'importance de son fait-pipi pour Hans, dont la curiosité inlassable vérifie l'existence sur tous les êtres, sa mère en tout premier. D'autre part, devant les excès de sa masturbation, sa mère l'avait menacé de lui faire couper le fait-pipi par le docteur, menace qui n'avait fait son effet qu'après-coup, lorsqu'il avait fini par apprendre que, contrairement aux affirmations de sa mère, les femmes en étaient dépourvues, révélation à laquelle il avait d'abord réagi par un fantasme selon lequel sa mère lui aurait montré le sien. Et l'on peut voir grandir chez lui peu à peu, en même temps que le besoin de se rassurer sur la nature « enracinée » de son propre pénis, l'angoisse, qui n'est donc autre que l'angoisse de castration. Quant à la phobie, qui en prend aussitôt la place, la peur du père, qui découle de sa propre hostilité et de sa propre jalousie, se trouve reportée sur un objet substitutif, le cheval.

Le mécanisme de la phobie est donc de laisser arriver à la conscience les représentations refoulées, mais au prix d'une déformation. Ce qui reste néanmoins refoulé, c'est l'essentiel, à savoir l'objet véritable de l'angoisse, la castration par le père.

Le caractère de *compromis* de ce symptôme apparaît également dans le fait que, si d'un côté le résultat en est une grande restriction dans la liberté de se mouvoir, ce qui correspond à la restriction des pulsions dirigées vers la mère, cela lui permet en même temps de rester auprès d'elle. La tendresse pour la mère arrive donc tout de même à ses fins, tout en étant rendue inoffensive au prix de la phobie.

Le schéma général auquel on arrive donc dans ce texte et qui restera prévalent jusqu'en 1926 en ce qui concerne le rapport entre le refoulement et l'angoisse, est que l'angoisse s'explique par le refoulement des tendances agressives contre le père et des pulsions érotiques envers la mère. Il repose sur la construction proposée pour expliquer le cauchemar de Hans : c'est le refoulement des représentations *interdites*

par le père qui est l'occasion de la transformation de l'excitation sexuelle en angoisse.

Certes, il reste là quelque chose de sa première théorie, à savoir l'idée d'un écoulement de l'énergie en angoisse. Cependant, ce qui est central, c'est l'intervention, pour la première fois aussi claire dans une observation, du complexe de castration comme noyau de la névrose, et s'il reste une obscurité, c'est plutôt sur l'origine même de ce refoulement. Or Freud est tout près de la solution qu'il proposera en 1926 : ce refoulement, qui est celui de représentations *interdites*, implique, de par cette interdiction-même, la menace de castration et donc l'angoisse. Or, cette articulation, Freud ne peut encore la formuler clairement, et il ne voit encore dans l'angoisse que l'effet du refoulement, prisonnier sans doute du schéma énergétique prévalent jusque-là et ne pouvant encore tirer toutes les conséquences du centrage de la névrose sur la castration.

Or, les années suivantes vont l'engager de plus en plus sur cette voie. *Totem et Tabou* en 1913 et l'analyse de l'homme aux loups, de 1910 à 1914, vont être des pièces essentielles dans l'élaboration de plus en plus développée de la question du père et de la castration et vont le conduire vers sa dernière formule de l'angoisse.

L'angoisse est angoisse de castration

En 1916, dans l'*Introduction à la Psychanalyse*, sans modifier le fond de sa théorie, Freud y apporte des précisions notables. Il en récapitule en effet les grandes lignes pour ses auditeurs dans des termes qui donnent de l'angoisse une définition complexe : Il distingue trois formes d'angoisse : l'*angoisse d'attente* ou attente anxieuse, qui existe dans la névrose d'angoisse, dont on voit qu'il maintient l'existence en tant que névrose actuelle, et qui n'a rien à voir avec l'angoisse attachée à des objets, telle qu'elle apparaît dans les phobies, et qu'il rattache toujours à l'hystérie sous le terme d'*hystérie d'angoisse*, et enfin, une troisième forme, plus énigmatique, dans le sens où il est tout à fait impossible d'y voir un rapport entre l'angoisse et un danger quelconque : ce sont les *accès spontanés d'angoisse* qui peuvent même être remplacés par des symptômes somatiques tels que les vertiges ou l'oppression.

Cette dernière catégorie n'en est pas moins la plus intéressante du point de vue théorique, parce qu'elle invite à poser la question du lien

entre l'angoisse névrotique et l'angoisse réelle, c'est-à-dire réaction à un danger réel. Or, la réponse de Freud est que, chaque fois qu'il y a angoisse, il y a *quelque chose* qui la provoque. Dans la névrose d'angoisse, c'est la frustration de la satisfaction sexuelle, c'est-à-dire une relation génétique entre la libido et l'angoisse dans laquelle elle se décharge ; dans les névroses de défense, c'est un état affectif refoulé que l'angoisse vient remplacer, apparaissant ainsi comme une monnaie d'échange pour *toutes* les excitations affectives refoulées. Une preuve en est dans le fait que les symptômes obsessionnels ne sont là que pour masquer l'angoisse, qui réapparaît dès qu'on entrave les rituels ou les actes compulsifs, ce qui implique d'une part que les symptômes obsessionnels ont le même rôle par rapport à l'angoisse que les symptômes phobiques et de l'autre qu'il y a toujours de l'angoisse dans la névrose, qu'elle apparaisse ou non. Ces implications, qui ne seront mises au jour qu'en 1926, n'en sont pas moins présentes dans ce texte, en même temps que cette modification importante qui fait de l'angoisse un signal d'alarme déclenché par *le moi* et qui provoque la fuite dans le symptôme. C'est la nature de ce danger qui reste encore obscure dans ce texte. Pourquoi la libido, dont il précise que c'est parce qu'elle reste inemployée, comme dans le cas de l'angoisse infantile, qu'elle se transforme en angoisse, est-elle ce facteur de danger ? Ce qui frappe dans ce texte, postérieur au *Petit Hans*, à *Totem et Tabou* et à la rédaction de l'observation de *l'homme aux loups*, c'est que, malgré tout ce qu'il a avancé jusque-là quant au rôle du complexe de castration, il n'y rattache pas ce danger et qu'il continue de décrire la genèse de l'angoisse comme un phénomène de décharge énergétique d'un état affectif dissocié de la représentation qui, elle, se trouve refoulée, la cause de cette transformation étant que la libido se trouve sans emploi.

Or, dans le chapitre IV d'*Inhibition, symptôme et angoisse*, Freud reprend cette question à propos du petit Hans et annonce le renversement « inattendu » de sa position : le moteur du refoulement est l'angoisse de castration et non l'inverse.

Il est évident que ce qu'il appelle un « renversement » n'est en fait que le développement des implications déjà présentes dans le texte du petit Hans. Il reprend en effet la phobie de celui-ci à partir de quelques questions éclairantes : quel est le symptôme ? Le développement d'angoisse ? Le choix de l'objet d'angoisse ? Où se trouve la satisfaction qu'il se refuse et pourquoi enfin, question essentielle, doit-il se la refuser ?

Une fois précisé que le symptôme est la peur du cheval ou plutôt l'attente anxieuse d'un événement précis, que le cheval le morde, Freud déclare que l'on ne peut avancer plus avant si l'on ne considère pas la

situation psychique dans laquelle se trouve le petit garçon. Il s'agit en effet de l'attitude œdipienne de rivalité et d'hostilité envers son père, qu'il aime pourtant beaucoup tant que la mère n'est pas en jeu. Le conflit œdipien surgit donc entre un amour et une haine aussi fondés l'un que l'autre et dirigés sur la même personne, et la phobie apparaît là comme un essai de résoudre ce conflit. Le mouvement pulsionnel refoulé est donc l'impulsion hostile contre le père, c'est-à-dire la motion meurtrière du complexe d'Œdipe. On voit donc apparaître là, formulé dans toute sa clarté, ce qui apparaissait déjà dans l'observation du petit Hans, mais que ses travaux entre 1910 et 1914 lui ont permis de développer, à savoir l'ambivalence envers le père et son rapport avec l'angoisse.

Car l'angoisse s'explique ainsi tout naturellement par la crainte de la vengeance que le père pourrait exercer sur lui et on ne peut donc la qualifier de symptôme, puisque c'est une réaction tout à fait justifiée et compréhensible. Le trait névrotique apparaît lorsque s'opère la substitution du cheval au père, c'est-à-dire dans la constitution par déplacement de l'objet phobique, qui permet en même temps la solution du conflit. L'angoisse se reporte en effet sur un autre objet, et seul l'amour pour le père peut alors rester conscient. C'est la haine en effet qui est refoulée, même envers le substitut du père, puisque l'on peut remarquer qu'il n'y a contre le cheval aucune hostilité, seulement de la peur et de la pitié. Ce qui a été refoulé en même temps, et là l'addition à l'observation de 1909 est importante, c'est l'autre motion pulsionnelle adressée au père, c'est-à-dire la pulsion érotique passive. On voit donc que le refoulement a porté sur à peu près toutes les composantes du complexe d'Œdipe, puisque la phobie a du même coup supprimé le désir pour la mère.

Ainsi apparaît à l'évidence que le moteur du refoulement est bien l'angoisse de castration et que les contenus de l'angoisse (comme être mordu par un cheval) sont toujours des substituts par déformation du contenu initial unique : être châtré par le père. Freud formule cela d'une manière radicalement opposée à sa formulation antérieure :

« L'affect d'angoisse, qui constitue l'essence de la phobie, n'a pas pour origine le processus du refoulement, ni les investissements libidinaux des motions refoulées, mais le refoulant lui-même. L'angoisse de la phobie d'animaux est l'angoisse de castration, inchangée, angoisse devant un danger réel — danger effectivement menaçant ou du moins jugé réel », et donc « c'est l'angoisse qui produit le refoulement et non pas, comme je l'ai pensé jadis, le refoulement qui produit l'angoisse ».

Le symptôme phobique a donc une fonction bien précise : dès que le moi a reconnu le danger de castration, il donne le signal d'angoisse et provoque le refoulement des processus menaçants dans l'inconscient et en même temps la phobie se forme. L'angoisse de castration reçoit un autre objet et une expression déformée. Cette transformation présente, outre l'avantage d'éviter le conflit entre l'amour et la haine du père, celui de permettre au moi de stopper l'angoisse. C'est que l'angoisse de la phobie, comme Freud l'avait remarqué dès ses premiers travaux, n'apparaît que lorsque l'objet est perçu et il est donc toujours possible de l'éviter, alors que du père il n'est pas possible de se débarrasser.

Cette explication de la formation du symptôme est valable aussi bien, Freud le développe dans son texte de 1926, pour la névrose obsessionnelle et pour l'hystérie ; dans tous les cas, il est formé pour éviter la situation de danger signalée par le développement de l'angoisse. On conçoit l'importance de ce point pour la théorie de la névrose. A partir de ce moment en effet, l'hystérie, la névrose obsessionnelle et la phobie se trouvent réunies autour de ce noyau commun de la castration, seules différenciant les réponses apportées par la diversité de leurs symptômes au signal de l'angoisse.

On peut donc dire que vers la fin de son élaboration théorique, la théorie de Freud sur l'angoisse, dont témoigne la quatrième des *Nouvelles Conférences* de 1932, montre des modifications importantes, celles que lui-même ne cesse de souligner à partir de 1926. Cependant on ne peut manquer d'être frappé par la persistance de certains thèmes tout au long de ces textes et de la complexité que revêt sa dernière présentation théorique de la question.

En effet, dans cette quatrième conférence, Freud maintient à la fois la distinction entre les trois types d'angoisse déjà présentée dans l'*Introduction à la Psychanalyse*, c'est-à-dire qu'il maintient à côté de l'angoisse proprement névrotique une forme d'angoisse actuelle, et sa formulation de 1926, de l'angoisse comme cause du refoulement. Le lien établi entre les deux est que, dans *tous* les cas d'angoisse, réelle ou névrotique, celle-ci est causée par un danger extérieur.

Quant à la manière dont se produit le refoulement sous l'influence de l'angoisse, il l'explique au moyen des données de sa métapsychologie : c'est le moi qui constate qu'une exigence libidinale rappelle une situation dangereuse dont il a gardé le souvenir. Il lui faut donc, pour éviter le retour de ce danger, réprimer cet investissement pulsionnel. S'il est fort, il y parvient sans peine ; mais lorsqu'il est sans pouvoir sur une pulsion qui, du fait du refoulement, appartient encore au ça, il lui faut recourir à une technique particulière : devancer la satisfaction et permettre ainsi au déplaisir d'apparaître au début de la situation

redoutée. Cette technique déclenche donc l'automatisme du plaisir-déplaisir, qui produit ensuite le refoulement de la pulsion dangereuse. Il s'agit ainsi de la part du moi d'un investissement d'essai qui a pour effet immédiat de mettre en branle, par le signal de l'angoisse, l'automatisme de plaisir-déplaisir.

Plusieurs situations peuvent en découler : soit l'accès d'angoisse parvient à son plein épanouissement et le moi renonce à jouer un rôle quelconque (c'est la troisième forme d'angoisse), soit le moi institue un contre-investissement qui peut ou former le symptôme, ou s'installer comme formation réactionnelle.

Enfin, en ce qui concerne l'objet de l'angoisse, s'il est défini au départ comme celui de la castration, il est frappant de constater que Freud relie celle-ci à la perte de l'objet. Tous les cas où l'enfant est ainsi angoissé peuvent être ramenés à une condition unique, l'absence de la personne aimée. De même, l'angoisse de castration proprement dite, qui survient à la phase phallique, est aussi une angoisse de séparation soumise à la condition de la perte de l'objet ; dans le cas des femmes, c'est bien la perte de l'objet, plus précisément la perte de l'amour de la part de l'objet, qui est la situation de danger la plus active. De manière générale, Freud résume cela dans l'apparition d'un facteur traumatique qu'il est impossible d'écarter suivant la norme du principe de plaisir.

Et finalement, dans ce dernier texte où Freud ne cesse de souligner l'obscurité qui recouvre de plus en plus son thème, on assiste à une sorte de retour vers ses premières intuitions : en fait, dit-il, seuls les refoulements tardifs révèlent l'angoisse comme signal d'une ancienne situation dangereuse. Les refoulements primitifs se produisent directement lorsque le moi se heurte, par suite de facteurs traumatiques, à une trop grande exigence libidinale, et ils créent leur angoisse sur le modèle de celle de la naissance. C'est sans doute selon le même mécanisme que l'angoisse apparaît dans la névrose d'angoisse, par trouble somatique de la fonction sexuelle. Donc, s'il n'y a plus de théorie d'une transformation directe de l'énergie libidinale en angoisse, celle-ci n'en vient pas moins directement du facteur traumatique.

Enfin, lorsque l'on a ainsi parcouru plus de trente ans d'élaboration théorique — d'une théorie qui ne cesse de devenir plus complexe, on reste frappé de la difficulté que rencontre Freud à intégrer les conséquences de sa découverte fondamentale que, dès 1900, l'introduction du complexe d'Œdipe mettait au jour : le thème de la castration. En effet, quoique celui-ci prenne une place toujours plus grande dans ses travaux, il faut attendre l'année 1923 pour qu'il puisse développer de manière tout à fait claire le processus œdipien pour les deux sexes et pour que, dans le cas de l'angoisse et de la théorie des névroses, le

complexe de castration prenne vraiment sa place centrale. Et, en fait, les *Nouvelles Conférences*, qui introduisent des obscurités nouvelles, donnent l'impression que, devant ce « roc » de la castration, Freud bute à nouveau, tentant de le contourner de diverses manières, sans pouvoir fournir une théorie unique et tout à fait satisfaisante. Que dans *Analyse terminée et analyse interminable*, en 1937, ce soit cette butée-là qu'il donne à l'analyse, indique le sens à donner à la confusion de 1932.



Le pas-de-barre phobique

Lacan lit « le petit Hans » de travers.

Que ce travers soit celui du littéral — le littéral est, avec cette lecture, tiré en avant jusqu'au formel — ne doit pas conduire à méconnaître que c'est là ce qui a donné une prématurée limite à la formalisation avancée ; celle-ci a, dès ses premiers pas, été par l'auditoire accueillie comme quelque chose qui gaffait. « Fait gaffe », l'expression se dit pour faire peur et à l'occasion se retourne en une peur de faire des gaffes.

Il reste aujourd'hui, de cette ambiance énonciative, un texte qui, pour ne comporter guère moins de 400 pages dactylographiées, se présente cependant comme un texte avorté. S'il veut bien ne pas préjuger du rapport du texte à l'avortement, le lecteur conviendra qu'il n'y a pas là un motif suffisant à en interdire la lecture.

Dira-t-on que le « petit Hans » est un *texte* de ce qu'on ne le trouve que comme traces écrites, d'abord par le père puis par Freud, d'une série d'entretiens que Max Graf a eu avec son fils Herbert alors âgé de cinq ans ? On glissera de là à opposer deux dispositifs : celui qui associe à ce texte un lecteur supposé serein, supposé avoir tout son temps, supposé pouvoir manipuler à sa guise le dit texte, et cet autre dispositif dit alors plus vivant, plus spontané, plus riche, où quelqu'un parle à un partenaire d'une parole alors pensée comme hors textualité.

Je ne trouve dans Lacan aucune trace de cette problématique.

Loin de présenter sa lecture comme différant a priori de celles qu'un psychanalyste peut mettre en œuvre avec un analysant, Lacan, de ce mouvement même qui avait fait Freud se focaliser sur les mémoires du président Schreber, prend le parti de lire ce texte comme témoignant, par delà même l'interposition parfois étouffante du père et de Freud, de la parole d'un enfant. Le texte n'est pas la parole couchée sur du papier,

et opposer a priori l'un à l'autre revient à régler d'avance la question de l'écrit en la réduisant imaginairement à une pure transcription. Seul ce préjugé de l'écriture comme transcription peut suggérer que l'écriture s'offre à l'immédiateté.

Il n'y a pas d'accès immédiat à l'écrit, donc pas de reconnaissance possible de l'écrit pour l'immédiateté, donc pas de mise en jeu possible a priori de l'opposition écrit/non écrit.

S'il est ainsi légitime d'admettre au titre de texte la suite des feuillets noircis par l'imprimeur de Freud et rassemblés sous le titre *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, puisque cette analyse se trouve présentée suivant les règles d'une orthographe précise, à partir d'un alphabet donné, il n'est pas pour autant permis de conclure de là quoi que ce soit concernant le jeu de la parole et de l'écrit, qui se développe avec la phobie du cheval et jusqu'à sa résolution.

Ainsi y a-t-il lieu d'admettre l'indispensable de la lecture, son intervention comme nécessaire à constituer l'écrit.

Mais quel mode de la lecture ? Le lecteur voudra bien, pour définir ce mode, interroger la lecture du « petit Hans » présentée par Lacan.

Le pas à pas de cette lecture est ce qui frappe d'emblée. A l'opposé des méthodes de lecture dite « rapide », Lacan suit le « petit Hans » à la trace, et presque au jour le jour. « Presque », puisque ce qui fait coupure dans ce que dit Hans ne prend pas appui des distinctions du calendrier, mais au lieu même de ce dire, du jeu de permutation d'un ensemble d'éléments, toujours les mêmes, mais qui forment, d'une fois à l'autre, des configurations syntaxiques différentes. La lecture distingue ces ensembles — elle les nomme « fantasmes ». Chacun d'eux reçoit en propre un nom. Le calendrier permet une mise en ordre : 9 avril : les 2 culottes — 11 avril : la baignoire et le perçoir — 13 avril : chute d'Anna — 14 avril : la grande boîte..., etc.

Avec l'établissement de cette suite, la lecture *ponctue* le texte du « petit Hans ». Je souligne cette ponctuation non pas simplement pour indiquer que cette opération ne tient que de l'écrit, mais plus encore, pour que la convergence ne reste pas inaperçue de ce mode de la lecture avec ce que la phobie est dite par elle instaurer : une ponctuation précisément¹.

Il est remarquable que la ponctuation ici appartienne à la lecture, soit de son fait en étant de son côté. *La ponctuation est au lieu de l'Autre ; cette règle est toujours vérifiée dès que la lecture a à faire au chiffre et se*

1. J. LACAN, *La relation d'objet*, Séminaire du 20 mars 1957.

trouve ainsi contrainte au déchiffrement. Pas de déchiffrements sans décisions à engager quant à la ponctuation du texte à déchiffrer.

Mais énoncer cette règle me contraint. Je procéderai donc avec le texte de cette lecture de Lacan comme lui-même procède avec celui du « petit Hans » en avançant la remarque que cette lecture consiste en trois niveaux. Je choisis ce terme de « niveau » comme convenant par sa (relative) neutralité au début d'une mise en place pour la lecture. Qu'il évoque cependant la métaphore d'un feuilletage s'avèrera n'être pas sans pertinence. Déjà le lecteur peut toucher du doigt cette pertinence à simplement évoquer la désignation, chez les parlants argot, de l'oreille par la « feuille ». Pour eux pas de doute : on écoute avec de l'écrit.

A ces trois niveaux correspondent trois temps de la lecture :

- 1^{er} temps : du 13 au 27 mars 1957 (2 séminaires + le début du 27 mars) ;
- 2^e temps : du 27 mars au 22 mai (fin du 27 mars + 5 séminaires) ;
- 3^e temps : du 5 au 26 juin (4 séminaires).

Un chiffrage conceptuel

Dans son premier temps la lecture trouve une orientation de par la mise en jeu d'un certain nombre de concepts. Ce chiffrage tend la problématique du « petit Hans » entre deux pôles.

Un moment de crise tout d'abord, crise au regard de laquelle la phobie apparaît comme donnant à cette problématique un commencement de solution. Cette crise survient de ce que la manifestation, chez ce petit garçon, des premières sensations orgasmiques le confronte à un réel inassimilable symboliquement. Une hypothèque porte sur son fait-pipi. Il tient beaucoup aux sensations qu'il en reçoit et malgré l'interdiction parentale, ne renonce pas à la masturbation ; ce fait — décisif — s'avèrera pour lui salutaire. Pourtant c'est là ce qui introduit la crise : non pas l'interdiction comme telle mais son effet après-coup qui, la conjoignant aux sensations éprouvées, lui fait toucher du doigt, à la fois le caractère satisfaisant de ce qui lui arrive et le fait que cette satisfaction n'a pas sa place dans ce qui jusqu'alors était son monde. Qu'en est-il de ce monde pour que cet élément supplémentaire y fasse tâche au point de radicalement le bouleverser ?

Il faut ici tenir compte du fait que cette lecture du « petit Hans » s'inscrit en un temps de l'enseignement de Lacan où l'introduction de la triade castration/frustration/privation renouvelle la problématique de

la « relation d'objet » : son déploiement en trois termes vise à lui donner un statut susceptible de la dégager de la perspective étroitement génétique qui était l'orthodoxie des psychanalystes d'alors. Le tableau qui résume la construction de ces trois concepts est donné, sous sa forme la plus complète, juste avant le début de la lecture du « petit Hans ». Voici ce tableau :

AGENT	OPERATION	OBJET
Père réel	Castration (<i>symbolique</i>)	Imaginaire
Mère symbolique	Frustration (<i>imaginaire</i>)	Réel
Père imaginaire	Privation (<i>réelle</i>)	Symbolique

Si l'accès chez l'être parlant à un objet hétérosexuel implique une mise en jeu effective, historicisée, de chacune de ces trois opérations, si cette matrice (on retrouve, ligne ou colonne, les trois mêmes termes de réel, imaginaire et symbolique, mais à une place différente à chaque fois) est une construction a minima susceptible de rendre compte de cet accès, alors il n'est pas illégitime d'y prendre appui pour repérer dans tel ou tel cas ce qui résulte du défaut de l'une ou de l'autre de ces trois opérations.

Ainsi, chez le « petit Hans », l'absence de l'intervention d'un père réel qui puisse faire à l'enfant don de sa castration. C'est le second pôle de l'observation plus haut annoncé. Mais comme la chose se manifestera d'autant plus nécessairement et d'une façon d'autant plus aiguë lorsque les effets de son défaut seront plus patents, ce joint de la castration symbolique au père réel ne pourra être explicité qu'au terme de la lecture.

Les manifestations de son fait-pipi (on parlerait en épistémologie d'un fait polémique) inaugurent cette crise que l'angoisse signale en un temps qui précède de peu l'apparition de l'objet phobique. Il y a crise non pas tant parce que le « petit Hans » entend qualifier de la bouche de sa mère de « cochonnerie » cet élément nouveau, mais de ce que ce rejet ne pouvait qu'être reconnu par lui fondé, sinon en droit, du moins en fait : pas de place pour la manifestation de son fait-pipi dans cet univers maternel qui était le sien jusque-là et où le jeu avec l'objet du désir maternel, pour aussi libéral qu'il ait pu être avec cette femme moderne qui lui ouvrait ses draps, l'emmenait avec elle au cabinet, et n'hésitait pas à lui déclarer qu'elle avait elle aussi un fait-pipi, n'offrait cependant à l'enfant que la possibilité de s'identifier à ce phallus imaginaire maternel. Or, incarner cet objet impliquait que l'enfant soit pris dans

cette identification *en entier* ; et un entier, le lecteur le sait, ça n'a pas d'appendice. Ainsi y a-t-il crise de ce départ où l'enfant n'est pas pris comme métaphore de l'amour de la mère pour le père mais comme métonymie de son désir de phallus. Sa nouvelle position de phallophore objecte à cet *en entier*. De l'une à l'autre position, pas de médiation possible. Et la survenue d'une petite sœur vient souligner au « petit Hans » ce qui se présente dès lors à lui, dans une tentative qui serait d'intégration de son pénis réel dans son univers imaginaire, comme sa radicale insuffisance — le « sa » désignant ici aussi bien son pénis que le « petit Hans » lui-même, équivalence que les psychanalystes ont maintenu sans sourciller avec ce nom de « *petit Hans* » que Freud, après hésitation, a entériné.

Le « petit Hans » avait su trouver jusque-là ce qu'il lui fallait de repères non pas dans un face-à-face avec sa mère, mais plus exactement dans ce rapport de sa mère au phallus imaginaire ; à s'infiltrer, à se glisser lui-même dans ce rapport, à jouer ainsi à leurrer le désir maternel, il rencontrait chez sa partenaire une complicité amoureuse et amusée. Le jeu maintenant vire au piège de lui apparaître comme tel. Le voici suspendu aux réactions de sa partenaire, d'une partenaire qui devient réelle dans le temps même où l'objet en jeu apparaît comme imaginaire puisque la voici en posture de donner sa sanction à ce qui se présente comme son insuffisance à la satisfaire. En cet avatar de la frustration, les premières sensations orgastiques prennent valeur de signe, elles représentent pour un autre cette insuffisance non symbolisable, soumise au caprice d'un autre réel.

Cette problématique de crise mérite d'autant plus l'intérêt qu'elle se rencontre dans la clinique de la paranoïa. La liaison d'une première sensation orgastique à l'insuffisance à satisfaire l'autre s'y présente comme une « invasion déchirante », une « irruption chavirante »² au regard de laquelle le délire qui s'élabore juste après a valeur d'apaisement. Il y aura lieu de repasser au second et au troisième tour de cette lecture par ce point carrefour.

L'intervention du père réel, de quelle façon eût-elle pu dégager le « petit Hans » de cette impasse ? La castration symbolique qu'il sollicite à plusieurs reprises — Mais baise-la donc ! permets que je puisse enfin me heurter contre la pierre³ — en sortant l'affaire des mains de l'enfant, aurait eu valeur résolutive de l'autoriser à mettre un temps son phallus en ré-création. Pour quelle raison, dira-t-on, attendre ceci d'un père

2. J. LACAN, Séminaire du 27 mars 1957.

3. S. FREUD, *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., rééd. 1971, p. 151.

réel? Qu'est-ce qui fait, autrement dit, le caractère ravageant de la castration maternelle alors que celle qui vient du père a valeur d'issue? Si toute investiture vient de l'Autre, ce n'est pas n'importe quel petit autre qui peut se trouver en position d'émettre un énoncé qui, comme le disent les linguistes, aura valeur performative. Son identification sexuée, ce don de la castration, cette annulation de l'objet phallique imaginaire dès lors marqué d'un « à valoir » pour une jouissance ultérieure, sa légitimation de phallophore, le garçon ne peut l'attendre que de quelqu'un qui est lui-même en position de pouvoir risquer l'éviration et qui démontre, en se comportant comme il convient avec sa femme, sa propre dépendance au signifiant.

L'instauration de la phobie supplée au défaut de cette solution. Que l'objet phobique se présente comme parasite pouvant aller jusqu'à paralyser gravement les mouvements du sujet n'autorise pas à méconnaître que ce parasite est non seulement désigné d'un nom mais plus encore, et de cela même, localisable; il ne paralyse qu'à être pris comme signal d'inhibition à partir de quoi se trouve instauré un tracé qui fait partage entre ce qui est fréquentable et ce qui ne l'est pas. Une peur localisée, une peur d'un quelque chose qui se trouve précisément désigné, est déjà tout autre chose que le comble de l'angoisse (non pas « beaucoup d'angoisse » mais le comble comme angoisse) d'introduire, pour le sujet, « *le manque à être dans la relation d'objet* ».

Cette dernière citation formule, chez Lacan, l'effet métonymique. L'objet phobique n'introduit une fracture dans l'univers du sujet que pour autant qu'il se constitue non pas métonymiquement mais plus exactement *avec* une métonymie. Dans le dialogue du 9 avril avec son père, le « petit Hans » déclare que c'est à Gmunden, lors des dernières vacances d'été qu'il a, comme il dit, *attrapé la bêtise*. En jouant au cheval, l'un de ses camarades s'était blessé, ce qui faisait dire tout le temps aux autres *Wegen dem Pferd*, c'est à cause du cheval. *Wegen* est à la fois homophone et homographe au pluriel de *Wägen* (voiture), ce que le père et Freud n'ont pas manqué de noter. Cet épisode est de quelques mois antérieur à la première manifestation du symptôme phobique (janvier 1908). Entre les deux, un rêve d'angoisse où vient au jour, pour le « petit Hans », le fait qu'il n'y a plus moyen de faire câlin avec sa mère. Il y a un pas entre jouer au cheval, à être attelé au cheval comme *Wegen* l'est à *Dem Pferd*, et charger le cheval de métaphoriser ce qui est susceptible de mordre en un temps où la morsure est ce qui vient régressivement ordonner la relation mère/enfant quand devient patente pour ce dernier, l'impossibilité de satisfaire la mère. « *Puisque je ne peux plus en rien satisfaire la mère — écrit Lacan — elle va se satisfaire comme moi je me satisfais quand elle ne me satisfait en rien, c'est-à-dire*

me mordre comme moi je la mords puisque c'est mon dernier recours quand je ne suis pas sûr de l'amour de la mère⁴. »

Le cheval est un nom pour l'agent de la morsure ; il localise ainsi son éventualité ; il métaphorise ce qui est en question dans le rapport du « petit Hans » à cette mère à laquelle il est attelé, mais du même coup, il ouvre comme telle la dimension métaphorique, le jeu de la métaphore, où le cheval comme signifiant — la suite de l'élaboration en fait largement état — va recevoir diverses significations, incarner tel ou tel personnage ou objet.

L'objet phobique ne supplée à la carence de l'intervention du père réel qu'en tant qu'il est mis en fonction de signifiant⁵, mais d'un signifiant spécifié d'ouvrir au sujet — comme le signifiant du Nom-du-Père — la dit-mension signifiante comme telle, autrement dit de l'instaurer comme sujet.

Que cette métaphore inaugurale fasse fond d'une métonymie ne présente ici rien d'exceptionnel d'être de règle en chaque procès métaphorique.

Il n'est pas suffisant cependant de montrer que l'objet phobique a valeur de signifiant ; encore faut-il rendre compte de la possibilité de cette mise en fonction signifiante de l'objet. Si les concepts d'objet et de signifiant sont généralement opposés, en quoi peut consister l'opération de les conjointre ?

L'objet phobique n'est pas de l'ordre de ce qu'on a nommé *objet empirique* ou encore *objet matériel*, d'un quelque chose du monde qui se donnerait directement à la perception. Il est amusant de noter que si la clinique de la phobie n'a pas beaucoup avancé avec l'établissement de très longues listes de phobies — chacune recevant un nom savant forgé à partir de son objet — par contre cette tentative avait le mérite de faire valoir, en le reprenant à son compte, le fait que l'objet phobique est *un objet emprunté à une liste*.

En liste

Lacan qui épingle comme figure héraldique le cheval, objet phobique du « petit Hans », donne à cet objet statut de chiffre et comme tel, écrit. Je déborde ici, mais très légèrement, ce qu'énonce ce premier tour de la lecture. En faisant de l'objet phobique un écrit, je m'accorde cette

4. Séminaire du 5 juin 1957.

5. Séminaire du 26 juin 1957.

supériorité que l'on acquiert si facilement après coup que Freud évoque dans son texte sur le « petit Hans » puisque ce statut lacanien de l'objet phobique ne trouve sa pleine justification chez Lacan que cinq ans plus tard avec le séminaire sur l'identification où est abordée de front la question de l'écriture. Je limiterai donc maintenant cette allusion au séminaire sur l'identification en relevant que l'écrit y est présenté, au même titre que l'objet phobique dans le séminaire sur la « relation d'objet », comme relevant d'une opération où l'objet est mis en fonction de signifiant.

Ainsi n'est-ce pas une simple façon de parler que de dire, comme le fait Lacan que le cheval *ponctue* l'univers du « petit Hans ». On sait que les signes de ponctuation sont apparus tardivement dans l'histoire de l'écriture : ils supposent non seulement l'écrit mais encore une appréhension des difficultés de sa lisibilité. L'objet phobique est signal. Avant-poste contre l'angoisse, il est même, puisque celle-ci dans sa définition freudienne est elle-même un signal, signal de signal.

Faut-il davantage fonder ce statut de l'objet phobique ? La chose ne me paraît pas superflue tant il est vrai que le lecteur, comme je le suis moi-même, est habité du préjugé qui veut qu'il n'y ait d'écrit que couché sur du papier. Je questionnerai donc la définition lacanienne de l'objet phobique comme objet emprunté à une liste.

S'il est un point où l'écrit joue un rôle spécifique, fait manifestement autre chose que doubler la parole, c'est bien la liste. Et il est bien étrange de constater que les psychanalystes, alors même qu'ils font liste d'enfiler leur propre nom à la queue leu leu, n'ont jamais cru bon de s'interroger sur ce qu'implique, pour un sujet, cette mise en liste de son nom. On sait que la proposition de Lacan concernant l'habilitation du psychanalyste, dite proposition de la passe, instituait une instance dite « jury d'agrément » très précisément chargée de décider s'il y avait lieu ou pas de mettre en liste le nom propre du candidat.

La liste est corrélative de la nomination et doublement : pas de nomination sans liste mais aussi pas de liste qui n'implique une nomination, celle du trait qui règle l'appartenance à la liste, trait qui peut certes être d'abord implicite, mais que la liste va révéler. Que la tomate soit fruit ou légume n'est pas sans rejaillir sur ce qu'on savait jusque-là, d'une façon en partie confuse, concernant ce qu'est un fruit ou un légume. La liste formalise, raison sans doute pour laquelle on s'en formalise tant (refus des fichiers informatiques) y compris sous la forme déniée du conseil bien intentionné : « Il ne faut pas vous en formaliser ».

Les listes, pour n'être, dans la très grande majorité des cas, jamais vocalement articulées, n'en sont pas pour autant négligeables, bien au contraire ; ainsi les listes concernent-elles le sujet en certains points vifs

de son existence : dans son état civil, ses amours, ses engagements de citoyen, ses maladies, son statut de contribuable, son rapport à la propriété, sa vie professionnelle... Et on ne peut qu'approuver Jack Goody d'avoir inauguré son étude de la liste, très freudiennement, avec la lecture de l'*Oxford English Dictionary* où le terme « list » renvoie au fait d'écouter (*listening*), au désir (*lusting*), à un fait de bord ou de limite (*to enter the lists, équivalent de notre « entrer en lice »*)⁶.

Goody remarque que les premiers documents écrits dont disposent les savants consistent pour une part non négligeable et, en certains lieux, majoritaire (ainsi dans l'ancienne Mésopotamie) non pas en œuvres littéraires mais en listes d'ordre administratif ou scolaire. Il présente à juste titre la liste comme permettant une série d'opérations qui, sans cet appui pris sur l'écriture ne sauraient que tourner court rapidement. En voici, conformément à la démarche adoptée ici, une liste :

- la liste s'inverse : une liste des propriétaires de terres se transforme en liste de terres rapportées à leurs propriétaires et permet ainsi de vérifier les informations possédées ;
- la liste introduit la question de l'exhaustivité : une liste des rituels s'ordonne sur celle des jours du calendrier ; de là, la possibilité d'établir d'autres listes elles aussi exhaustives : celle des rituels suivant leurs différents genres, celle de rituels propres à chacun des dieux... ;
- la liste invite au dénombrement : le dénombrement est une mise en rapport des éléments de la liste avec la liste des éléments de la suite numérique.
- la mise en corrélation de deux listes en produit une troisième mais d'un ordre différent : une liste d'objets se conjugue avec une liste de procédés et c'est le mode d'emploi, l'ordonnance ;
- la liste implique la hiérarchie : elle paraît même l'impliquer si nécessairement qu'il est fréquemment fait appel à l'ordre alphabétique sensé permettre son évitement⁷ ;

6. J. Goody, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, University Press, 1977, traduit sous le titre : *La raison graphique*, Paris, Ed. de minuit, 1979.

7. Ces remarques démontrent leur pertinence de permettre de résoudre, sans plus de difficultés une question restée jusque là, pour les savants, à l'état d'énigme : comment se fait-il que notre alphabet ait conservé aussi scrupuleusement depuis son départ phénicien l'ordre de la succession de ses lettres ? Et d'autant plus curieusement que cet ordre n'a aucun sens. La réponse fera figure d'œuf de Colomb d'être livrée par la question elle-même.

— la liste introduit plus avant l'analyse (au sens de la distinction des traits pertinents) : les mots mis en listes sont classés soit en prenant appui sur leur sens (les notions de déterminatif dans l'écriture égyptienne ou de clé dans la chinoise sont des produits de la liste), soit à partir de leur forme graphique (liste des signes hiéroglyphiques), soit encore en se fondant sur l'homophonie (principe acrophonique).

Bref, il y a du praticable à partir de la liste et l'objet phobique en tant qu'objet d'une liste confirme, avec son statut d'écrit, sa fonction d'ouverture, d'accès pour le sujet à une position que définit a minima ce trait du praticable.

Le développement de ce praticable, sa fonction, ses effets, se dégageront avec le second tour de la lecture, c'est-à-dire la mise en liste des successifs fantasmes du « petit Hans ». La lecture se fera alors dupe de son objet au point de tenir de lui un enseignement de méthode.

Sinnrebus

Il reste que ce premier chiffrage permet déjà de laisser au « petit Hans » ce qui lui revient : la mise en jeu de l'écrit est d'abord son fait, celui de cette réponse à la crise qui l'habite et par laquelle il lie son sort à celui d'un chiffre. Mettre l'objet en fonction de signifiant consiste à lui donner valeur de chiffre. C'est là le *Sinnrebus* dont l'exemple canonique est dû à Hérodote. Il s'agit du récit d'un épisode de la guerre entre les Scythes et Darius ; celui-ci reçut, d'ennemis dont il occupait le terrain, un message composé de quatre objets : un oiseau, une souris, une grenouille et cinq flèches. Le porteur interrogé s'étant dérobé, Darius interprète le texte, suivant son vœu, comme l'annonce d'une reddition. Mais tel ne fut pas l'avis de son beau-père qui, consulté, lut : *A moins que vous ne vous transformiez en oiseaux pour voler dans l'air, en souris pour pénétrer sous terre ou en grenouilles pour vous réfugier dans les marais, vous ne pourrez échapper à nos flèches*⁸. Les exemples abondent de tels *Sinnrebus*. L'objet y est pris comme signifiant au point qu'il peut, comme tout signifiant qui se respecte, changer la valeur en changeant de place. Mais comme le remarque Février⁹ qui cite cette

C'est qu'on a toujours besoin d'un ordre qui n'ait aucun sens et que la chose s'avère si rare qu'il n'est pas question de la lâcher lorsqu'on se trouve l'avoir sous la main.

8. HÉRODOTE, *Histoires*, Livre IV, Ch. 131 et 132.

9. James G. FÉVRIER, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, rééd. 1959, p. 17.

observation ethnographique, un pas est franchi lorsqu'on utilise au lieu d'objets, des signes forgés de main d'homme : nœuds, entailles, dessins. C'est ce même pas que franchit avec sa phobie le « petit Hans » qui met les points sur les i lorsqu'il précise à son père que le cheval provient de son premier livre d'images, du dessin d'un cheval qu'on ferait¹⁰.

Ce dessin n'est pas en lui-même l'objet phobique, il le devient du fait de la phobie. Mais qu'est-ce à dire ? C'est noter d'abord que ce dessin n'est déjà plus l'objet lui-même au sens du référent et que c'est avec ça que se forge la phobie. Mais comment ? En prenant ce dessin comme un signifiant, soit comme représentant non pas de l'objet qu'il évoque pictographiquement mais comme représentant de la représentation (c'est le *Vorstellungsrepräsentanz* de Freud dont on mesure ici qu'il est décisif de ne pas le traduire « représentant représentatif » ni même « représentant-représentation » mais bien « représentant de la représentation »).

La phobie est ce pas où se barre l'objet comme référent avec l'instauration d'un chiffre qui représente non plus l'objet mais la représentation. Ceci me justifie de nommer « pas-de-barre » ce qu'elle réalise.

Néanmoins, ce « pas-de-barre » se présente dans la clinique de la phobie comme quelque chose de flottant au sens du défaut de l'ancrage, comme s'il ne cessait pas de ne pas accéder à l'effectivité, comme si le franchissement de ce qu'il réalise était en permanence susceptible d'être aboli, comme si le *pas* de la négation pouvait à chaque instant abolir celui de l'instauration. A cet autre versant du pas-de-barre répond l'allégation phobique d'un toujours éventuel retour de l'angoisse et chez nombre de théoriciens, la définition de la phobie comme défense contre la psychose. Cette dernière traduction est trop brutale et trop rapide ; on se limitera ici, plus modestement, à tenir pour légitime la peur attenante au chiffre phobique en la considérant comme un effet du possible défaut de la barre.

Ces deux versants du « pas-de-barre » sont le « littoral » de la lettre¹¹, sa fonction de limite. La phobie est une mauvaise passe, de là son caractère fréquemment transitoire. La lettre phobique est cette prise qu'un alpiniste médiocre et imprudent ne refusera pas bien qu'il la sache n'être pas capable d'assurer sa sécurité, prise friable mais néanmoins susceptible de lui donner accès, si son mouvement se fait

10. *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., rééd. 1979, p. 144.

11. J. LACAN « Lituraterre », article paru dans *Littérature*, n° 3, octobre 1971, Paris, Larousse.

avec assez de vivacité, à une autre prise où il pourra trouver un plus solide appui.

Avec la mise en place de la phobie dont je viens de rendre compte se clot le premier tour de la lecture.

Lacan avec Lévi-Strauss

Les choses, d'ailleurs, sembleraient pouvoir en rester à ce niveau qui met en jeu un certain nombre de concepts dont il n'est pas exclu d'établir l'inventaire : frustration castration privation, métaphore et métonymie, imaginaire symbolique réel, représentation et représentant de la représentation, phallus, demande et désir, etc. Ce vocabulaire a, de fait, donné quelques beaux jours à certains auditeurs que je désignerai ici comme les P.L.M. de la psychanalyse — nom acrophonique de « Petit Lacanien Moyen ». Le P.L.M. est celui qui, s'embarquant sur le train du lacanisme, sans plus se soucier de *ne pas confondre l'échafaudage avec le bâtiment lui-même*¹², et donc sans même que l'effleure la question de la solidité de l'ensemble (il laisse ça au « Maître » sensé savoir ce dont il parlait, raison pour laquelle il est de l'essence du P.L.M. d'avoir toujours un train de retard comme lui-même, sans cesse, le disait), ne recule pas à mettre en branle une moulinette où les mots « psychanalytiques » s'enchaînent sans jamais rien accrocher. Le P.L.M. est une figure de la phénoménologie de l'Esprit. Il pense que ce à quoi il a à faire a *un sens psychanalytique*. On voit que la chose court aujourd'hui encore les rues où va de soi *le sens du sens* psychanalytique : c'est le sens sexuel ! L'effet d'assoupissement de la croyance du P.L.M. est fort bien pointé par Du Bellay lorsqu'il fait part à son ami Doulcin de ce que provoque chez lui le spectacle des possédées. Voici, de ce sonnet, les six derniers vers¹³.

Quand effroyablement écrier je les ois
 Et quand le blancs yeux renverser je les vois
 Tout le poil me hérissé, et ne sais plus que dire.
 Mais quand je vois un moine avecque son Latin
 Leur tâter haut et bas le ventre et le tétin
 Cette frayeur se passe, et suis contraint de rire.

Le confort du P.L.M. tient à ce que, traduisant le sens de ce qu'il entend en sens psychanalytique, il est irréfutable.

12. Conseil qu'on sait être de Freud.

13. On trouvera le texte de ce sonnet cité par M. de Certeau dans : *La possession de Loudun*, coll. Archives, Paris, Gallimard, 1980, p. 160.

Il faut donc un second tour de la lecture ; car le chiffrage conceptuel se prête trop aisément à un type de lecture défini par la seule traduction. Le second tour sera ainsi une façon de faire barrage à ce qu'on pouvait imaginer à partir du premier.

De cette exigence résultent ses caractéristiques. La principale d'entre elles est l'introduction du mythe (tel que Lévi-Strauss venait alors d'en définir les coordonnées) comme référence pour la lecture de cette production luxuriante que le « petit Hans », sollicité par son père, développe à partir de sa phobie. Dans un article de 1955, « The structural study of myth »¹⁴, Lévi-Strauss avait montré que le mythe n'est pas à lire comme renvoyant à un événement supposé mais présente une combinatoire qui, si on se donne les moyens de la déchiffrer, permet en retour de définir le mythe comme *modèle logique pour résoudre une contradiction*¹⁵. Ainsi, ce que Lacan nomme désormais *fomentation mythique* du « petit Hans » se trouve pris en compte non pas comme faisant allusion à des événements psychiques, intérieurs — il n'y a pas à imaginer d'équivalent psychique correspondant à chacune de ces fomentations — mais comme une série de systèmes cohérents de signifiants, dont la cohérence n'apparaît d'ailleurs que la mise en série. Leur fonction est, pour le « petit Hans », d'intégration de sa génitalité : ce qui est de l'ordre de l'impossibilité au temps de l'instauration de la phobie, n'advient que de l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité impliquées dans la question du départ.

Je n'ai pas l'intention de reprendre ici le détail de cette lecture qui est en effet une lecture où compte le détail, puisque la valeur de chaque signifiant n'est pas a priori, dans un code préétabli, mais dépend pour un fantasme donné, de la place des autres signifiants avec lesquels il forme un ensemble syntaxique. Le caractère équivoque des éléments en jeu n'apparaît que de la mise en série, que de ce que Lacan nomme, avec Lévi-Strauss *la superposition de lignes*¹⁶. Il suffira de noter pour l'instant que la liste des fantasmes du « petit Hans » citée au début de cette étude n'est pas une fioriture de la lecture mais l'indispensable moyen de sa mise en œuvre.

Le second tour de la lecture établit la série des fantasmes, découpe chacun d'eux au titre d'un « élément alphabétique »¹⁷.

14. Article repris dans *Anthropologie structurale* : La structure des mythes, pp. 227 à 255.

15. *Op. cit.*, p. 254.

16. J. LACAN, Séminaire du 3 avril 1957.

17. J. LACAN, Séminaire du 3 avril 1957.

Mais s'il est vrai que le réel doit en passer par l'imaginaire pour être symbolisé, il reste à rendre compte de cette symbolisation, de ce qui rend possible pour le « petit Hans » « le passage d'une appréhension phallique de la relation à la mère à une appréhension castrée de l'ensemble du couple parental »¹⁷. Au regard de cette exigence, la mise en un alphabet ordonné de la série des fantasmes du « petit Hans » n'est qu'une étape. Il va falloir, avec le troisième tour de la lecture, écrire ce qui lie les uns aux autres, ces éléments alphabétiques, seule façon de ne pas laisser à l'état de mystère l'enjeu symbolique de la prolifération imaginaire.

Un chiffrage littéral

Il n'est en effet plus question désormais de s'en tenir à un chiffrage conceptuel. Lacan est tout à fait explicite sur ce point : l'objet phobique « *d'aucune façon n'est accessible à la conceptualisation si ce n'est par l'intermédiaire de cette formalisation signifiante* »¹⁸, celle-là même que le troisième tour introduit.

Formalisation implique formule. Seule la formule est susceptible de livrer la raison du progrès métaphorique qu'atteste l'observation. La démarche de Lacan se distingue ici de celle de Lévi-Strauss ; si celui-ci propose pour finir une formule pour *tout mythe*¹⁹, Lacan écrit une série de formules, chacune d'entre elles correspondant à une découpe donnée de la fomentation mythique du « petit Hans ». A chaque élément alphabétique précédemment transcrit répondra sa formule, telle est la règle à laquelle se soumet ce troisième tour.

Il y a bouclage du troisième tour au premier. Pour commencer, il convient de formaliser ce qui avait été énoncé du statut de la phobie comme suppléant au défaut du don de sa castration que le « petit Hans » attend d'un père réel, et d'une façon d'autant plus impérieuse que se sont avérées incompatibles (cette incompatibilité est la crise même) sa récente position de phallophore et ce qui jusque-là orientait son monde : son rapport au rapport de sa mère au phallus imaginaire.

18. J. LACAN, Séminaire du 19 juin 1957.

19. LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 252. Lévi-Strauss reprend vingt ans plus tard cette formule pour lire les rites du naven pratiqués par les Iatmul de Nouvelle-Guinée (Cours de 1974/75 résumé dans l'annuaire du Collège de France) ainsi que dans *Du miel aux cendres*, p. 212 où il déclare sans davantage le justifier que cette relation canonique n'a cessé de le guider.

Que veut dire ce « don de castration » ? Pour écrire ce dont il s'agit — Lacan prend appui sur l'écriture de la métaphore, contemporaine — il faut le dire — de sa lecture du « petit Hans ». Voici cette écriture :

$$f\left(\frac{S'}{S}\right)S \approx S(+)\text{ s} \quad \text{I}$$

On sait que Lacan a illustré cette écriture d'une métaphore prise d'un vers de Hugo : « Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse ». La formule souligne que dans le temps même de la production métaphorique, la substitution de « sa gerbe » à Booz annule « Booz ». Plus question désormais qu'il prenne la place de « sa gerbe », « *le mince fil du sa qui l'y rattache y étant un obstacle de plus*²⁰ ». Mais corrélativement, cette abolition radicale de son nom propre se présente comme un prix payé pour une création, pour un franchissement qui est, on le sait, l'accession de Booz, malgré son grand âge, à la paternité.

Ce rapport annulation/re-création est celui-là même qui joue en ce qui concerne la castration symbolique. L'objet « phallus imaginaire » y reçoit, d'une mise hors jeu temporaire, sa légitimation pour une jouissance ultérieure. La sortie de l'Œdipe par la castration symbolique s'avère ainsi inscriptible en une formule qui reprend dans son agencement celle de la métaphore :

$$\left(\frac{P}{X}\right)M \approx \neg + \text{ s} \quad \text{II}$$

Elle ne diffère de l'écriture de la métaphore que par la valeur d'*index* des termes employés : P désigne le père réel en tant qu'agent de la castration symbolique, X inscrit la position du garçon en tant qu'annulée par cette opération. La formule se lit donc ainsi : la substitution par laquelle le père occupe la place de l'enfant dans un rapport à la mère imaginativement leurrant est congruente (\approx) à la castration symbolique (c'est la faucille) où l'être de l'enfant, l'X, trouve sa solution (c'est le + s).

Rien de cela n'advient pour le « petit Hans » ; lorsqu'en un comportement manifestement adressé à son père, il déclare, au nom de ses petits malheurs, vouloir aller faire un câlin dans le lit avec maman — laquelle maman est ravie de lui ouvrir ses draps — le père, laissant

20. J. LACAN, *Ecrits*, p. 507.

mère et fils à leurs tendres effusions, ne trouve rien d'autre à faire qu'à pousser quelques légers cris dont il est remarquable qu'ils ne s'adressent à personne d'autre qu'à un Freud, qui, inventeur de l'Œdipe, est supposé par là indiquer à ses disciples que c'est bien cette attitude qu'il attend d'un père en pareil cas²¹.

Lorsque ces mêmes câlins deviennent pour le « petit Hans » signes de son insuffisance à satisfaire la mère (l'arrivée d'une petite sœur confirme cette insuffisance), ils changent de valeur : de refuge, ils apparaissent maintenant comme piège. C'est la crise que Lacan écrit :

$$(M + \varphi + a) M \simeq m + \pi \qquad \text{III}$$

La séquence entre parenthèses mère + phallus imaginaire + ses petits autres (ici la sœur nouvelle venue) est la séquence du désir maternel, autrement dit ce à quoi le « petit Hans » a à faire au-delà de la mère comme objet — de là le redoublement de M à la fois dans et hors parenthèses. La crise consiste en l'équivalence :

- du Moi de l'enfant (m) augmenté de son pénis réel (π) ;
- et de son rapport à l'objet maternel pour autant qu'au-delà de la mère comme objet, c'est à son désir qu'il s'agit désormais de répondre cash.

Cette équivalence fonde le vécu d'une insuffisance qui ne peut être posée que sur son fond. Ainsi cette formule vaut-elle non pas pour la paranoïa mais pour ce à quoi répond la paranoïa.

En appliquant maintenant la méthode de lecture décrite pour le deuxième tour, il est possible de mettre en série ces écritures ; il en résulte une très simple remarque selon laquelle la dernière formule diffère des deux précédentes (comme de celles qui suivront) en ce qu'elle ne réclame, pour s'écrire, qu'une seule ligne. Elle écrit donc en creux ce que j'ai nommé le *pas-de-barre* qui s'avère ainsi le nom de ce carrefour, de ce tronc commun à partir duquel se disjoignent phobie et paranoïa. Le pas-de-barre nomme le défaut de la fonction métaphorique.

La réponse phobique instaure la métaphore d'être elle-même une métaphore. C'est ce qui fait le prix de la définition de l'objet phobique comme objet mis en fonction de signifiant. Il y a phobie pour le « petit Hans » non pas de ce que sa relation à sa mère régresse, du fait de la crise, à la morsure, mais de la nomination du cheval comme métaphore de l'agent de la morsure au lieu même où était attendue l'intervention d'un père réel. De là la formule de la phobie en son temps inaugural :

21. « Le petit Hans », in *Cinq psychanalyses*, p. 188.

$$\left(\frac{I}{M + \varphi + a} \right) M \simeq (m) \pi \quad \text{IV}$$

Le cheval comme signifiant (I) est à la place de P dans II. Il annule, de s'y substituer, la séquence du désir maternel. Cette formule de la phobie est conforme à l'agencement de celle de la métaphore (I). Comparée à III, il y a maintenant de la barre, de la superposition de lignes, moyennant quoi le cheval comme signifiant s'avèrera susceptible d'entrer en connexion avec d'autres signifiants et de métaphoriser ainsi non plus la morsure mais encore l'attelage, la chute..., etc.

Lacan écrit quelques-unes des formules correspondant aux successifs fantasmes : il donne en particulier celle du point d'aboutissement où le « petit Hans », redistribuant les places, se pose comme père imaginaire. Il n'est pas aisé de rendre compte de ce progrès métaphorique car la formalisation mise en place n'est pas complètement développée. Et comme, en outre, Lacan ne choisit pas de préciser les règles de l'écriture qu'il introduit de la même façon qu'on peut présenter le jeu d'une axiomatique, mais procède plutôt au coup par coup, il y aurait lieu de proposer des écritures pour les formules manquantes, et de dégager ensuite, a posteriori, les règles d'orthographe qui restent, pour une part, implicites dans le texte de Lacan. Cependant, étant donné que mon objet n'est pas directement le « petit Hans » mais la lecture qu'en fait Lacan, je considère comme suffisantes les indications ici reprises ; elles permettent de dégager quelques conclusions.

Cette lecture s'ordonne en trois lignes superposées :

1. Le chiffrage conceptuel. C'est le niveau de la traduction.
2. Une transcription des fantasmes du « petit Hans » en une suite temporellement ordonnée d'éléments alphabétiques.
3. Une translittération (posée en principe et réalisée en partie) de chacun de ces éléments, pris un à un, et formalisés dans une autre écriture qui prend son départ de celle de la métaphore.

Seul ce troisième niveau est susceptible de rendre compte de l'affaire, du surgissement de la phobie et aussi bien du fait qu'il arrive un temps où elle tombe en désuétude. Dans les derniers séminaires de l'année universitaire 1956-1957, Lacan dit son hésitation à « donner une série de formulations algébriques. Je répugne un peu à le faire, craignant qu'en quelque sorte les esprits ne soient pas encore complètement habitués, ouverts à ce quelque chose qui, je crois, est tout de même dans l'ordre de notre analyse clinique et thérapeutique de l'évolution des cas (quelque chose qui est) l'avenir. Je veux dire que TOUT CAS DEVRAIT

POUVOIR, AU MOINS DANS SES ÉTAPES ESSENTIELLES, ARRIVER À SE RÉSUMER DANS UNE SÉRIE DE TRANSFORMATIONS DONT JE VOUS AI DONNÉ LA DERNIÈRE FOIS DEUX EXEMPLES... » (Suit la reprise du commentaire des formules ici numérotées III et IV)²².

Scandaleuse conséquence

Il est de fait que cet abord de la clinique psychanalytique n'a rencontré pratiquement aucun écho ; il n'est pas un seul travail qui ait fait sien le mode de la lecture ici mis en œuvre. Est-ce à dire qu'il s'agit d'une simple question de méthode ? Certainement pas si on entend par là un quelque chose qui serait extérieur et étranger à son objet.

En effet, il n'est pas sans risque de s'aventurer au-delà du chiffrage conceptuel, le danger n'est pas tant dans la formalisation comme telle (après tout elle est familière au scolarisé) que dans ce qu'elle appelle nécessairement, à savoir l'affirmation que *ce que la formalisation écrit n'est pas simplement pour l'analyste mais vaut aussi pour le sujet dont il fait cas*.

Je justifierai d'abord la pertinence de cette remarque avant de la mettre en discussion. Ainsi peut-on noter que Lacan, à propos de la formule de la crise, n'hésite pas à dire que « *ce dont il s'agit pour L'ENFANT c'est peut-être en effet de faire évoluer cela* » (la formule III) ou encore que le petit phobique, pour ne pas s'en tenir à la solution provisoire de la peur des chevaux, aura à faire à « *cette équation (qui) ne peut être résolue que selon ses lois propres* » (il s'agit de la formule IV). Il est dans le droit fil de ces affirmations d'admettre pour finir que ce qui fait que cesse le symptôme tient à ce que l'enfant, en jouant avec les éléments du système, se rend compte qu'il s'agit justement d'un système qui lui apparaît, lorsqu'il l'éprouve comme tel, logifié. La logification est la transformation décisive.

Il peut sembler insensé de devoir admettre que le « petit Hans » avait affaire à cet ensemble de petites lettres et de signes graphiques qui forment algèbre et que Lacan introduit pour la lecture de ce qu'il a donné à entendre à son père et à Freud. Ou encore, pour le dire autrement, la recommandation de Freud de ne pas confondre l'échafaudage avec le bâtiment lui-même aurait valeur non pas de conseil mais de constat d'impossibilité : il n'est pas question de confondre l'échafaudage avec le bâtiment pour la raison qu'il est, lui-même, le bâtiment.

22. Séminaire du 26 juin 1957.

On peut remarquer qu'il est peut-être plus insensé encore de ne pas admettre ce réel de la formalisation. Car sauf à considérer que l'inconscient est l'illogique-même, il n'y a guère de choix ; il faut bien admettre que cette logique dont il relève est bien celle qu'on dit qu'elle est, puisque, pour celle qu'on ne dit pas, comme on ne la dit pas, on ne peut rien en dire. Dit-on pour autant n'importe quoi ? La chose est à mettre à l'épreuve. Mais il reste ceci qui n'est pas rien : à partir du moment où s'écrit la formule une telle épreuve devient possible : le chiffrage formel se prête à la réfutation.

Cette discussion devra attendre pour être davantage développée l'introduction de nouveaux matériaux. Il me semble toutefois que la question gagne en précision lorsqu'on s'aperçoit que le dernier pas de la lecture du « petit Hans », celui que Lacan indique en disant qu'il s'agit de *transposer dans une formalisation*²³, est identifiable comme translittération²⁴.

La place du symptôme en psychanalyse

A partir de là, il est dès maintenant possible de situer, pour conclure, ce qu'il en est du symptôme dans le champ de la psychanalyse. Il suffira pour cela que le lecteur, tel un aveugle, se laisse guider par les formules reprises ci-dessus.

La formule IV correspond à l'émergence du symptôme phobique. Elle écrit la triple opération — de suppléance, de substitution et d'ouverture — de l'objet mis, dans la phobie, en fonction de signifiant :

1. la suppléance à la castration symbolique tient à ce que I dans IV vient à la place de P dans II ;
2. la substitution tient à ce que la séquence du désir maternel ($M + \varphi + a$) vient en IV à la place de S dans I ;
3. mais ces deux places ne consistent que du fait de la barre qui les sépare : cette barre, qui fait de III à IV discontinuité, écrit la superposition de lignes, l'ouverture de la fonction métaphorique comme telle.

Le *pas-de-barre*²⁵ qui fait bascule de III à IV n'est pas une simple façon de chiffrer ; s'il est en effet, la phobie elle-même, il doit être

23. Séminaire du 26 juin 1957.

24. Cf. *Lettre de l'École*, n° 25, volume 1, p. 106.

25. Un « pas ». ici, de franchissement.

possible de montrer que le phobique a affaire avec cette barre, et d'une façon qui ne relève pas du latent ou de je ne sais quelle profondeur. La profondeur est l'alibi de la traduction abusive ; il suffit qu'un énoncé soit déclaré émerger des profondeurs pour qu'on s'autorise de ce fait à la traduire n'importe comment. Le pas-de-barre phobique tient, quant à lui, au manifeste — et nécessairement.

Pour à mon tour le manifester, j'invite le lecteur à pénétrer maintenant dans l'atmosphère des pyramides. Je promets qu'une surprise l'y attend.

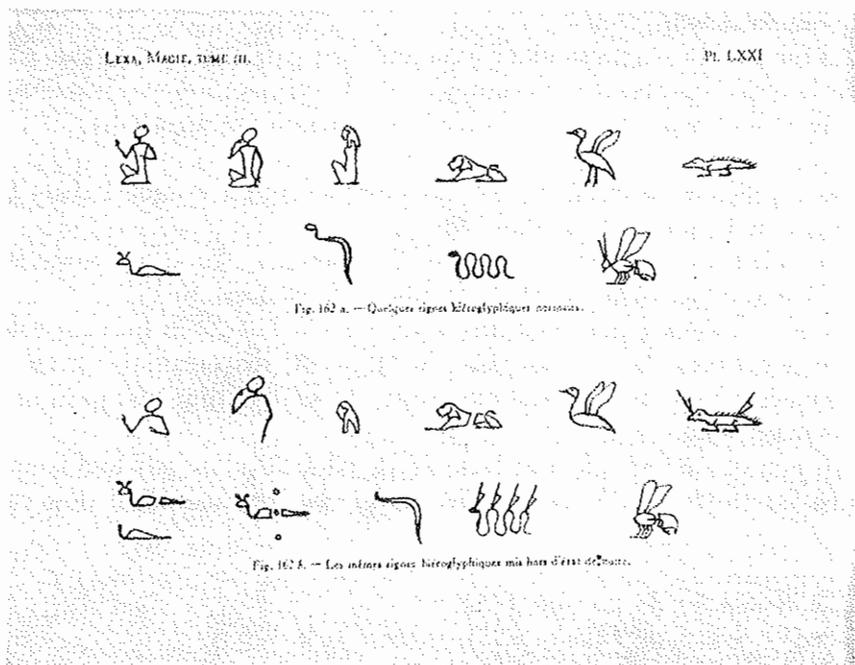
Dans le texte dit « des pyramides », on a la surprise de rencontrer certains idéogrammes qui se distinguent de la façon dont on les trouve écrits partout ailleurs ; les égyptologues ont fait la liste de ces traits distinctifs :

1. des idéogrammes figurant des animaux ou des humains sont incomplètement dessinés :

 au lieu de  ;  au lieu de 

2. des idéogrammes sont coupés en deux par une tranche non gravée :

ainsi :  ou encore : 



3. lorsque l'écriture est en creux sur la paroi, une partie de l'idéogramme est rebouchée à l'aide d'un petit tas de plâtre²⁶ :



De tels faits sont difficiles à interpréter mais deux points restent acquis. Tout d'abord, il s'agit là d'éléments du texte au même titre que les autres éléments du texte qu'ils côtoient. Ce point est incontestable. On pourra davantage chipoter sur le second car il fait appel à la théologie égyptienne. On sait qu'il n'y a pas chez les anciens égyptiens d'adoration comme telle de l'image, mais que par contre, l'image est susceptible de prendre vie, de recevoir, d'héberger pour un temps ce qu'ils nomment le Ka et qu'on traduit comme on peut — et assurément très mal — par « l'esprit ». Ce possible hébergement, qui est opérant pour l'image, la statue et, aussi bien, la momie, tient au bon vouloir du Ka qui peut décider de passer sa nuit à rôder dans la vallée, ou de réintégrer son image dans la tombe (image que je privilégie ici de ce que, comme chez Lacan, le corps est pensé par les égyptiens comme mis à plat). Pour une faible part cependant l'image peut influencer la décision du Ka en lui présentant, de lui-même, une image qui soit agréable à ses yeux, qui lui convienne par sa beauté — ce qui implique, entre de nombreuses exigences esthétiques codifiées, qu'elle soit entière —. Ainsi les différents traitements que le scribe fait subir aux idéogrammes s'adressent-ils vraisemblablement aux ka(s) correspondants comme pour dire à chacun : « Vois cette image tronquée, décapitée, barrée, souillée d'un tas de plâtre, comment pourrais-tu décider de venir l'habiter ? Il y a d'autres images pour toi et ne te méprends pas sur la valeur de celles-ci, elles ne sont sur la paroi de cette tombe qu'en tant que signe d'écriture » !

Ainsi la barre qui traverse le lion indique-t-elle qu'il s'agit bien d'un signifiant, pointé comme tel par la marque qui l'efface en se mettant en travers de ce qui pourrait lui rester d'allure pictographique. Mais à ce signifiant est associée une supposition qui n'est pas celle du scribe — qui lui, prend soin de préciser ce dont il s'agit — mais celle qu'il attribue au

26. LEXAE, *La magie dans l'Égypte Ancienne*, Paris, Genthner, 1925, pp. 77-78 et 88 et planche LXXI. Lauer, *Saqqarah*, Paris, Tallandier, 1977, p. 180 et figure n° 55.

visiteur éventuel considéré comme susceptible de se méprendre en méconnaissant la valeur scripturale du dessin pour ne le considérer que comme une image de l'objet. Le scribe a certes de bonnes raisons de tenir compte de cette éventualité et il faut bien admettre que l'avenir ne lui a guère donné tort puisqu'aujourd'hui encore l'opinion générale voit dans la pictographie le premier pas de l'écriture. Le malentendu possible est au lieu de l'Autre où la lettre *doit* faire littoral et lever ainsi le malentendu : ce pourquoi il convient de mettre les points sur les i. Le lion barré *est* un objet phobique.

Il est amusant de noter que le scribe ne traite pas son lecteur d'une façon différente de celle que je mets en œuvre ici avec le mien en soulignant, au lieu de l'objet phobique, un signifiant comme tel par l'écrit localisé.

Il est dès lors possible de préciser ce que veut dire *mettre l'objet en fonction de signifiant*. La chose ne se réduit pas à son départ, lequel n'est pas négligeable pour autant, puisque déjà l'objet en question, cheval ou lion, n'est pas un hypothétique « objet brut » mais le dessin d'un objet, un dessin qui n'est pas pris comme représentant de l'objet mais comme écriture de son nom. C'est l'opération de l'emprunt-rébus. Toutefois, si l'emprunt-rébus est un point d'appui pour la phobie, il ne suffit pas à la définir. Il y a phobie, à proprement parler, de cette marque supplémentaire qui écrit pour l'Autre que l'objet est mis en fonction de signifiant. La phobie a consistance d'un emprunt-rébus *pointé*. De là le fait qu'elle met toujours en branle l'entourage du sujet ; et ce qui désigne à l'entourage, et de la façon la plus vive (il en vient rapidement à ne plus savoir où donner de la tête), le chiffre phobique comme tel (un chiffre, c'est-à-dire « on y comprend rien » !) n'est rien d'autre que la peur, soit l'angoisse en tant qu'alléguée.

La peur est l'affect de la barre qui, pour le phobique, ne peut être effective (au lieu de l'Autre) qu'affectée. Ne parle-t-on pas d'affectation lorsqu'on se trouve en présence d'une manière d'être simplement soulignée ?

Dans les pyramides d'Ounas et de Téli, on trouve une autre façon de marquer la valeur scripturale de l'idéogramme. Au lieu de souligner cette valeur par un des traits plus haut énumérés, le scribe a purement et simplement supprimé l'idéogramme  en le remplaçant — puisqu'il écrit le trilitère *rmt* — par les trois unilitères  correspondant, respectivement à *r*, *m* et *t*. Le cas mérite qu'on s'y intéresse car il suffit de le produire pour que soit démontré qu'une translittération peut tenir lieu de barre. Il s'agit bien d'une translittération en effet puisque, dans son souci de marquer d'un chiffre l'écrit, le scribe passe d'une façon d'écrire à une autre façon en effaçant

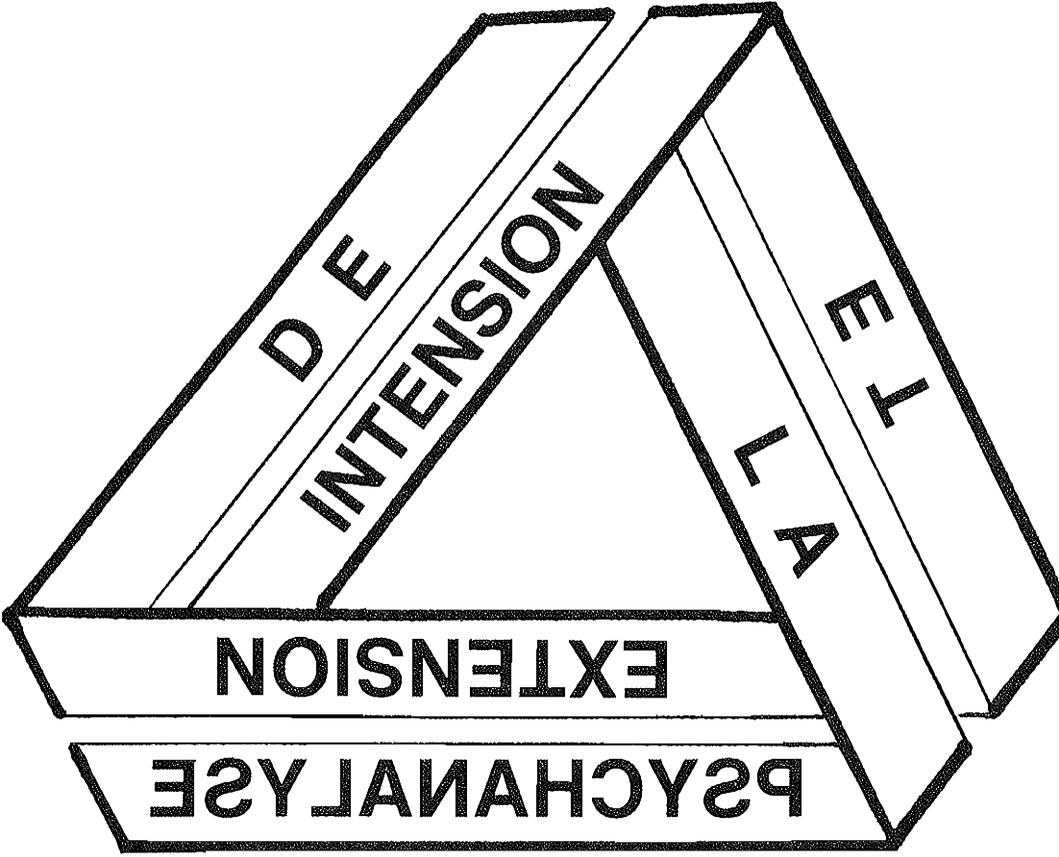
radicalement cette fois tout reste pictographique. Il aurait suffi que ce procédé soit généralisé pour que l'écriture égyptienne cesse d'être la bâtarde qu'elle était manifestement pour virer en une écriture alphabétique²⁷.

Ainsi apparaît-il qu'en translittérant un à un les ensembles syntaxiques d'abord transcrits, Lacan n'introduit pas, avec son algèbre, un chiffrage supplémentaire qui aurait statut de métalangage ; le chiffrage supplémentaire reste dans le droit fil mis en place avec la phobie. Ou encore, pour le dire autrement, il n'y a pas de différence essentielle entre ce que donne à lire Lacan et ce que donne à lire le « petit Hans ».

Ce n'est pas dire que la translittération soit sans conséquences. Elle permet en particulier de situer la fonction du symptôme. Que la formule III de la crise ne satisfasse pas celle de la métaphore donne en contrepoint la fonction du symptôme phobique (IV) qui, comme pas-de-barre, instaure un agencement isomorphe à celui de l'écriture de la métaphore. C'est dire que *le symptôme effectue la translittération là même où elle s'avère en défaut*.

Alors même que les modes du chiffrage mis en jeu pour la lecture pouvaient varier, par contre s'avère constant cet abord lacanien du symptôme. Lacan lit le cas de la jeune homosexuelle avec le schéma L, Schreber avec le schéma R, Joyce avec le nœud borroméen, etc. Cette réitération du *lire avec de l'écrit* s'accompagne, de l'impliquer, d'une non moins réitérée prise en compte du symptôme comme ce qui supplée au défaut de la translittération.

27. LEFEBVRE, *Grammaire de l'égyptien classique*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1955, p. 16. La thèse ici présentée se trouvera étayée dans un ouvrage à paraître.



Philippe Julien

La vérité parle, le savoir écrit.

Analyse des rapports entre pratique et théorie

Dans la réponse que fit Roger Caillois à Claude Lévi-Strauss, lors de sa réception à l'Académie Française, il reprit en sa conclusion l'objection majeure et constante faite à ce qu'on appelle les sciences humaines.

Il y a, disait-il, un péché originel des sciences humaines. Il est de passer peu à peu de la conjecture plausible à une sorte de déductivité irrécusable, infaillible en toute circonstance. Passage opéré par le vocable de structure, ou de dialectique, ou encore de complexe dans la sophistique des disciples de Freud. Et il ajoutait : Dans chaque cas : même confusion détestable entre l'ordre initial de la prospection et celui, combien glissant, de l'application plus ou moins mécanique d'un principe tenu pour d'avance assuré. Il reprenait ainsi l'argument de K. Popper : n'est pas scientifique ce qui ne peut être réfuté, — éventuellement !

C'était en 1974.

Depuis Freud, les psychanalystes en ont vu de toutes les couleurs et entendu de tous les horizons. Irrités ou sereins, ils n'en sont pas ébranlés pour autant. L'inconscient au sens freudien ne se trouve pas en dévorant la littérature analytique.

Savoir ce qu'est la psychanalyse suppose une expérience : Si vous voulez savoir ce qu'il en est, faites votre analyse ! Le reste n'est que bavardage stérile et vaine polémique.

Ne jetez pas les perles aux pourceaux ! disait Freud, reprenant le précepte évangélique. Perle acquise, conquise laborieusement à partir du « ça souffre » du symptôme. La curiosité intellectuelle du pourceau, savant ou philosophe, ne sera jamais satisfaite de par son indécence même.

Il y a là certes une position imprenable, et elle vous cloue le bec ! Et pourtant..., pourtant depuis Freud, les analystes n'ont pas refusé d'ouvrir quelques portes dans cette forteresse, et d'abaisser quelques ponts-levis sur l'extérieur. En effet, loin de se murer dans le silence, ils parlent, ils enseignent, ils écrivent. Ils ne craignent pas de témoigner et de rendre compte, après Freud et comme lui, de leur expérience.

C'est ce paradoxe que je reprends ici.

Je le reprends par cette question : comment la littérature analytique présente-t-elle le rapport de la *théorie* analytique à la *pratique*, qualifiée aussi de *clinique* analytique ?

Un regard qui éclaire

La première position donne priorité à la théorie.

En effet, la théorie, conformément à son étymologie grecque, est ce qui donne *lumière* à la pratique. Par elle, l'analyste peut et donc doit savoir ce qu'il fait en écoutant et en parlant.

Sans cette lumière la pratique s'égaré et ne peut être qualifiée d'analytique. Par elle, l'analyste peut voir comment et quand intervenir ; et tant qu'il ne voit pas, la prudence élémentaire exige le silence. La théorie *fonde* l'analyse, et la pratique *illustre* la théorie, en tant qu'application de celle-ci à la cure.

Ainsi, l'interprétation est *traduction* des mots de la langue maternelle de l'analysant en langage théorique. Certes, cela ne dispense pas de la patience pédagogique pour se faire comprendre de l'analysant, suivant son degré — supposé ! — de culture. Mais le but visé est bien de traduction, et tout spécialement dans ce qu'on appelle la didactique. Ceci est de plus en plus possible d'année en année, car depuis Freud la théorie s'est enrichie sans cesse par l'apport de nouveaux analystes pour recouvrir de plus en plus près la diversité des « cas » cliniques. La théorie est un savoir cumulatif qui permet de déduire l'événement clinique et qui se voit en retour toujours plus vérifié et confirmé par lui.

Ainsi, Roger Caillois, en son discours à Claude Lévi-Strauss, pouvait remarquer non sans malice :

« Interpréter est maintenant plier au code de déchiffrement ce qui semblait d'abord s'en écarter. Il n'est pas de situation si pauvre qu'on ne puisse y isoler un détail prétendu révélateur, autour duquel, comme autour d'un fragment de poterie, un esprit acrobate, émerveillé de sa propre ingénuité, parvient aisément à reconstituer l'édifice entier qui vérifie la doctrine ».

Le maître-mot est dit : la théorie est un code de déchiffrement, un métalangage.

Sed contra

Cette position est-elle discutable ?

A celui qui objecte simplement que la pratique ne colle pas avec la théorie existante — si avancée soit-elle ! —, il est répondu que le propre de toute théorie est de surmonter peu à peu ses limites à éclairer et à rendre compte de *toute* la pratique. Ses échecs ne sont que partiels et par définition provisoires, comme le montre bien le progrès irréversible des sciences.

Oui, pas encore certes ! mais ça viendra ! C'est une question de temps. A l'horizon demeure intacte la supposition de totalité et de complétude.

C'est ainsi que l'objection de l'irréductibilité de la pratique se voit rejetée par l'appel au futur et par la foi au progrès : espoir increvable du théoricien !

Mais il y a un os ! Et c'est le symptôme comme formation de l'inconscient. Le « ça souffre » de l'analysant crie par tous les pores de sa peau un non à la théorie comme métalangage. L'analysant — sans le savoir — a *déjà* résisté à toute théorie et résiste de plus belle à la théorie dite analytique, présente ou future, inchoative ou espérée. Et il le fait dans ses propres mots, dans sa langue maternelle. La vérité parle ainsi. Telle est la pratique : défense et illustration de la langue maternelle, face à tout langage théorique.

Objection de fait : de fait de discours !

Ainsi la psychanalyse devient le lieu d'un combat sans issue. Il y a *bilinguisme* en elle de la théorie et de la pratique.

Tout psychiatre, tout psychologue en fait l'expérience. D'avoir été formé dans les Facultés par un langage théorique le prépare-t-il à supporter l'insupportable de la clinique ? En est-il de même du psychanalyste ? Est-il condamné à s'entendre dire et à se dire : *Ça, c'est la théorie, mais vous savez bien qu'en pratique...* ! Et que les bras lui en tombent !

La doctrine de la *double* vérité n'est pas d'aujourd'hui : métaphysique *et* Révélation, vie privée *et* vie publique, politique *et* éthique, l'officiel *et* l'officieux, la vérité *et* le savoir. Malgré la subtilité et l'astuce de la casuistique, elle fut la voie royale des compromissions et des démissions. C'est elle qui conduit à la résignation aux deux « il y a » : il y

a la pratique pour le savoir de l'inconscient, et il y a la théorie pour l'enseignement.

Contre cette dichotomie se présente une tout autre position.

Le désir de l'analyste

La priorité est à donner à l'expérience. Ce qui est opérant en effet, c'est le désir-de-l'analyste¹ : un désir averti certes, en vertu d'une analyse accomplie « jusqu'au bout », selon le vœu de Ferenczi. Car, ce que réclame l'analysant, ce sont des paroles fondatrices, les mots nécessaires qui le constituent dans son être.

Il y faut une interprétation juste, un art de l'activité symbolique dans le concret d'une histoire, au coup par coup, là où la vérité ne se dit *jamais* sous la forme d'un savoir théorisable, c'est-à-dire qui soit vrai toujours et partout.

L'analysant dit toujours la vérité — quoiqu'il ne la dise jamais toute ! — comme tout le monde. Et l'analyste ne saura la pointer et la reconnaître en son éclair et sidération qu'en vertu de *son* propre inconscient. Rien d'autre n'est opérant chez lui en la parole qu'il porte. Les connaissances livresques des textes freudiens et postfreudiens, loin de faire lumière, ne peuvent que l'encombrer dans le feu de l'instant, qui nécessite ce que Freud appelait si bien « le saut du lion ». Un lion qui se jette sans filet, sans le filet de la « théorie » ! N'est-ce pas ce que nous enseigne Freud, celui des premiers livres, si attentif aux formations de l'inconscient dans le concret de la vie quotidienne, celui qui ne convainc que par le style, par le flair du jeu du signifiant et par sa fidélité littérale à la langue maternelle de l'analysant. Le « déjà connu par ailleurs » ne sert de rien. Chaque nouvelle analyse est un commencement qui exige un retour à zéro et une docte ignorance.

Et la théorie ?

Et cependant la psychanalyse n'est pas une initiation secrète de bouche à oreille, sans dehors, sans affrontement avec la culture qui fait la société où la psychanalyse s'exerce.

S'il en est ainsi, la théorie n'est-elle pas nécessaire ? Mais alors qu'est-elle donc, et comment prend-elle place ?

1. Et non le désir d'être analysé, toujours en mal d'être !

Elle est l'éclairage *après-coup* de la pratique.

Les concepts théoriques viennent *justifier* dans un deuxième temps que la pratique était bien freudienne et que l'analyste était déjà freudien — sans le savoir !

Par la théorie, maintenant il le sait et le montre. Théoriser, c'est dire la méthode, mais une fois le chemin parcouru.

À la lumière des textes freudiens et postfreudiens, l'analyste fait une *lecture analytique* de ce qu'a été sa pratique. Il dévoile ce qui était là et transforme le possible en nécessaire.

Ainsi la théorie se définit comme le décodage d'une pratique qui ignorait *ce* qu'elle faisait, puisqu'elle opérait d'une parole aux effets incalculables en raison du *transfert*.

D'où la question : puisque la pratique présente n'a rien à recevoir de la théorie et relève d'un autre ordre, à quoi bon en faire après-coup *sa* théorie ?

Parler et écrire permettent à l'analyste d'entrer dans une *tradition* et de se situer dans une lignée, celle de l'enseignement que transmettent les textes freudiens et postfreudiens. Faire la théorie *de* sa pratique, c'est sortir du bureau et prendre *socialement* la suite d'une série pour y inscrire *son nom*.

L'élaboration théorique, par laquelle l'analyste expose et justifie son acte analytique passé, est demande d'être reconnu en son désir d'être, d'être analyste.

Un dire vrai sans savoir

Evidemment la théorie ne dit pas le vrai sur le vrai de la pratique passée, puisque le vrai n'est pas ailleurs que dans l'actualité d'un dire : il n'y a pas de métalangage. Mais elle a valeur de témoignage : l'analyste *montre* comment fut possible tel chemin et par là tel résultat.

L'analyste ? N'est-il pas plutôt en position d'analysant ?

En effet, la théorie est la voie par laquelle l'analyste reprend et continue *autrement* son analyse didactique. Ainsi, sa contribution théorique relève des formations de l'inconscient. En elle la vérité parle, comme en tout symptôme.

La théorie est *à lire* comme une œuvre d'art, une fiction, un roman d'amour de la psychanalyse. Elle ne cherche pas à prouver par un savoir ; elle nous touche en tant qu'*opinion vraie* du consensus social de notre culture, où la littérature analytique a pris largement sa place.

Celle-ci n'est-elle pas la reprise indéfinie de notre mythe moderne —

le seul mythe qui nous reste — celui de *Totem et Tabou* sur le père originaire ? Elle nous le raconte en pour ou en contre, sur un mode pluriel : à chacun d'y ajouter sa version, conformément à la structure feuilletée de tout mythe.

La vérité y parle du rapport au Père. Par là, la théorie est elle-même « dans le transfert », comme on dit. Plus exactement, elle est *trans*-port en un nouveau lieu d'inscription, trans-position en un texte public de ce qui reste d'inalysé chez l'analyste.

L'exemple donné par Freud est celui de Sandor Ferenczi. Il aimait ses patients ; c'est dire qu'il voulait leur donner ce qu'il estimait n'avoir pas reçu de son analyste, Freud. De là va naître son « invention » : la technique active, pour que l'analyse soit menée « jusqu'au bout », écrit-il. En particulier, elle permet, par une provocation, de mettre en évidence un transfert négatif, et par là de l'analyser.

Or, que nous dit Freud, peu après la mort de son élève, à propos de l'activité de l'analyste ? Parlant de Ferenczi sans le nommer — dixit Jones (III, 170), il mentionne les heureux effets de son analyse ; puis il ajoute :

« Un beau jour, sans que la cause en puisse être attribuée à quelque événement extérieur, une rechute se produit. L'analysé entre en conflit avec son analyste, auquel il reproche de n'avoir pas mené jusqu'au bout l'analyse. D'après lui, l'analyste aurait dû considérer qu'une relation de transfert n'est jamais uniquement positive et, tenant compte de ce fait, il aurait dû envisager la possibilité d'un transfert négatif ».

Et d'en déduire la technique active :

« Pour être en mesure d'agiter ce grelot, l'analyste eût été obligé d'accomplir envers le patient quelque acte *réellement* inamical² ».

Ainsi, la technique active de Ferenczi fera réponse — ailleurs — à sa propre demande. Et de même de toute théorie ! Elle tourne *autour* de l'inalysé de l'analyste et... *sans fin*, puisqu'elle s'origine d'une analyse inachevée.

Elle produit alors *du* sens dans l'attente indéfinie d'un savoir qui ferait bord.

2. S. FREUD, *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937.

Un autre frayage

Ces deux positions de l'analyste se rejoignent finalement en ce que celui-ci y nie son acte analytique : dans la première, en le réduisant à l'application d'une théorie, dans la seconde en l'attribuant après-coup dans le transfert à un sujet supposé savoir.

Ces deux positions sont la conséquence de la difficulté de Freud à dégager la psychanalyse des rapports traditionnels entre théorie et pratique, tels qu'ils étaient établis *soit* dans l'éthique, *soit* dans les sciences.

C'est sur ce point que se situe l'apport sans égal en son temps de l'enseignement de Lacan³. Héritant de cette difficulté freudienne, il l'a levée (soulevée et renversée) en ouvrant un chemin au plus près de l'expérience analytique.

Pour ce faire, il s'est refusé à faire *de* la théorie⁴. Faire de la théorie suppose que l'on ait des convictions. Or l'inconscient n'est pas affaire de conviction, n'en déplaît à Freud. Le croire mène véritablement à vouloir convaincre autrui, sous peine de l'excommunier. Or, « *il ne faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas* »⁵.

Lacan, en s'y refusant, a ouvert une autre voie donnant consistance au rapport entre le *dire* et l'*écrit*, entre le *signifiant* et la *lettre*. Cette voie proprement analytique interdit de continuer à user des termes de théorie et de pratique comme allant de soi dans le champ analytique. Plus encore, cette voie vient à *la place* du rapport entre métalangage et langue naturelle, pour le subvertir. Mais pour la montrer en tant que telle, un détour est nécessaire en répondant à ces deux interrogations étroitement liées : *Quelle place a tenu la théorie en éthique et en science ? Et, comment la psychanalyse réactualise le débat sur sa place en l'une comme en l'autre, mais pour le conclure tout autrement ?*

3. Cet enseignement reste lié à son nom. La *seule* façon de ne pas effacer celui-ci est de le réduire à un signifiant *quelconque*, suivant la juste définition que Lacan lui-même a donnée de la fin de l'analyse (cf. *Proposition du 9 octobre 1967*).

4. En 1973, Lacan disait dans une conférence à Milan : *N'oubliez surtout pas que tout ce que j'apporte là, ça soit de la théorie !*

5. J. LACAN, *Séminaire XX*, Paris, Seuil, 1975, p. 50.

Theoria et éthique

Comment conduire sa vie ?

Tant que le *maître* réussit dans ses entreprises, il se moque bien de *savoir* ce qu'il fait. La pratique lui suffit : ainsi de Thémistocle ou de Périclès⁶ !

La demande de théorie naît un jour à partir de la constatation tragi-comique que le maître se casse la figure et ceux qui l'ont suivi avec. Son acte de parole, qui fonde toute société, a eu des effets imprévisibles : elle a mis en marche un processus irréversible, assujéti à des forces (ou des auteurs !) *inconnus* de lui, le maître !

Et de là surgit l'ἄτη, le malheur. Voilà le maître à terre, dépossédé de sa maîtrise ! Dure fatalité. C'est ainsi que désormais il s'assied et interroge. Il consulte le théoricien *pour* devenir un vrai maître : celui qui prévoit avant d'agir et peut justifier tel impératif. Il cherche le vrai : quelle histoire ! Freud écrivait à Marie-Bonaparte : *Dès qu'on s'interroge sur le sens et la valeur de la vie, on est malade.*

Malade de sagesse ! Qu'un enfant s'interroge sur le malheur de sa mère ou sur le désordre du monde, il n'est pas pour autant philosophe lui-même, mais il s'adresse sans le savoir au philosophe ; de là naît l'amour du *savoir sur la jouissance* : sagesse.

La *demande* d'analyse aujourd'hui est au *premier* abord tentative de renouer avec la tradition antique : la vie *active* conduit au casse-pipe, si elle n'est pas éclairée par la vie contemplative ou théorétique. Pour faire la lumière, prenons donc le temps de parler tout à loisir (la scholè !) en suivant la règle analytique d'abstention, sous peine d'acting-out ou de passage à l'acte.

Primat du regard ! Au sens éthique, la *theôria* ou sa sœur la *speculatio* latine est à la fois ce qui est *vu*, point par point en un cortège d'éléments discrets et l'acte même de la *vision*, l'intuition. La demande de voir repose sur cet espoir : l'instant de conclure par telle action découlera nécessairement par voie déductive de ce qui a été vu par l'Œil de l'esprit.

Ce nécessaire est possible en vertu de cette *supposition* que l'existence de tout être a un sens : une direction et une signification. Il y a une finalité objective, inscrite, selon laquelle le Bien et le bonheur (mon bien) *se conjoignent* en une rencontre réussie (eutuchia). Je suis

6. Donnés en exemple par LACAN, in *Le Séminaire. Livre II*, Paris, Seuil.

« attendu » quelque part, selon cette inscription, soit dans la pensée divine, soit dans la nature du psychisme humain : c'est du pareil au même !

Plaisir et déplaisir sont des *séméïa*, renvoyant à *un* signifié : *symptômes* lisibles.

Le théoricien peut et donc doit les *lire* à haute voix à l'homme d'action. Comment donc, sinon par un jugement selon la raison — méta logou — par un métalangage !

Il y a eu ainsi quelques grands moments de notre histoire, où certaines figures ont incarné au mieux la *theôria* dans l'éthique : Aristote, Thomas d'Aquin, Hegel... C'est lorsque le discours du maître ne suffit plus à faire marcher droit et que les pères perdent les pédales, que le théoricien intervient et qu'une demande lui est adressée.

La théorie comme science

Je prends l'exemple de la naissance de la théologie comme « science » au XIII^e siècle⁷.

Elle naît de la *liberté de questionner*. Il ne s'agit plus de se contenter d'écouter ou de lire un texte — si sacré soit-il ! — et de l'interpréter selon les *autorités* : les Pères anciens qui disent quel est le *sens* du texte. Désormais, la *libido sciendi* s'exerce librement au-delà de la lettre (*littera*) et du sens (*sensu*), pour les soumettre à la question : comment ceci peut-il aller logiquement *avec* cela ?

Ainsi, au récit biblique qui suit le temps linéaire et orienté des événements en leur contingence se substitue une mise en ordre systématique et intemporelle, grâce à la *démonstration* qui va de principes connus à des conclusions nouvelles. Ceci, non par citation des anciens et par appel aux autorités, mais par la *determinatio* de certitude du théologien, qui apporte son argumentation et sa conclusion à la fois personnelle et objective, pour les faire connaître.

Par là, des autorités (auctores) que sont les *Patres*, se séparent les *Doctores* qui font profession de science. Pour les premiers, la théorie n'a pas de *consistance* en elle-même, mais dans la praxis où elle trouve sa fin ; elle engendre l'itinéraire du sujet, *initié* à une sagesse (*sapientia*),

7. Les études de Chenu, Congar, Gilson sont d'un précieux secours pour voir comment s'opère un changement de discours, d'un quart de tour, comme disait Lacan.

son langage éveillant le désir de réaliser pratiquement ce qu'elle fait goûter (*sapere*). Son efficace repose sur l'autorité de celui qui parle, et sur le jeu de similitudes symboliques entre les quatre sens des mots (littéral, typologique, moral et anagogique).

Pour les *Doctores*, la théorie est scientifique, au sens où la méthode de recherche *prend consistance* de la logique même de ce qui est vu et donné à voir. Elle vaut pour elle-même, quel que soit son effet pratique sur chacun.

L'argumentation nécessite donc un langage *univoque* avec définition visant *par* le mot propre l'essence même de l'objet. Ainsi, Richard de Saint-Victor — ce docteur dont parle volontiers Lacan — a l'impudence d'écrire tout un ouvrage sur la Trinité, sans employer les mots trop chargés de sens, de *Pater*, *Filius* et *Spiritus* (sauf au dernier chapitre pour rejoindre la tradition,... et dans le prologue pour se justifier !)

Une triple ordination sociale

Cette tentative grandiose d'assurer le primat de la théorie a un enjeu : ne plus laisser *parler* Yahwé, le Dieu des prophètes (Aristote aidant, que les Gentils l'emportent sur eux !). Ce qui est latent en toute théorie, c'est très exactement « *le sujet supposé savoir, Dieu lui-même pour l'appeler par le nom que lui donne Pascal, quand on précise à son inverse : non pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais le Dieu des philosophes* », disait Lacan à Naples⁸. Et d'ajouter : « *Theoria*, serait-ce la place au monde de la théologie ? — De la chrétienne assurément depuis qu'elle existe ».

Elle repose en effet sur la supposition d'un monde hiérarchisé dont le sommet est le savoir *de* Dieu sur lui. Non pas le savoir *sur* Dieu mais le savoir *de* Dieu. De ce lieu du sujet supposé savoir découle par voie descendante d'engendrement subalterné trois fonctions sociales :

1. Le *théoricien* livre en son discours ce qu'il a *vu* de ce savoir (théorin). A partir de principes auxquels il est fait crédit, il engendre logiquement de nouvelles propositions et les transmet au maître. C'est la théo-logie.
2. Le *maître*. Ces conclusions théorétiques fondent l'action juste du maître qui *ordonne* (archein). Ainsi celui-ci par sa parole donne des impératifs éthiques.

8. Le 14 décembre 1967. Conférence publiée dans *Scilicet*, I, p. 39.

3. Enfin le bon « esclave » reçoit cette parole et l'exécute (prattein). C'est lui le *praticien*. Technicien, selon l'ordre du maître il produit par ses mains et ses pieds de nouvelles œuvres, comme le potier de nouveaux pots.

Theôrein, archein, prattein.

Le théoricien est, dès l'origine, le *soutien* du maître pour que le praticien produise mieux. Il donne au maître envie de savoir un peu moins mal ce qu'il fait quand il parle, pour que sa parole soit opérante⁹. Que donc le futur maître passe par les écoles et honore ses enseignants.

Tentative presque réussie!

Ce qui fait échec et une-bévue à cette ordination vient du praticien. Ça vient d'en bas : *Acheronta movebo!*

Sa production bascule de l'exécution (prattein) en invention (poëin). De simple *actor* il devient *autor*. Prenant la parole ou la plume, le praticien révèle son antinomie au discours théorique, en s'assujettissant aux langues romanes, maternelles : à *lalangue*, comme l'écrit Lacan.

Ainsi le praticien de la lettre et de la trouvaille poétique subvertit l'ordre hiérarchique par une éthique du bien-dire, tout autre que celle de dire le bien et le vrai.

Saluons ici la parution de l'ouvrage de Roger Dragonetti : *La vie de la lettre au Moyen Age*¹⁰. J'ajoute : vie qui est amour. La littérature courtoise introduit un écart par la langue du désir : « *Face à la dogmatique chrétienne, il y a pour l'écrivain médiéval, dans la pratique de la littérature comme art des fictions et des simulacres, une tentation luciférienne inévitable, dont l'Eglise médiévale s'efforçait en vain de conjurer le péril* »¹¹. Parlant des scribes et des enlumineurs, Dragonetti remarque combien « *l'écriture fut, au Moyen Age, plus qu'à tout autre époque une energie anonyme que le scribe capte, dirige et subit* »¹². En effet les fameuses fautes des copistes ne font-elles pas plutôt partie « *de cette initiative démonique de la lettre, dont l'irruption incontrôlée,*

9. Ainsi, Octave Mannoni a pu écrire le plus sérieusement du monde : « On a assisté, à un moment, du côté de l'analyse des enfants, à une tentative pour former des techniciens de l'analyse qui auraient fonctionné sous l'autorité de théoriciens ». In *Un commencement qui n'en finit pas*, Paris, Seuil, 1980, p. 36.

10. Coll. Connexions du Champ freudien, Paris, Seuil, 1980.

11. *Op. cit.*, p. 47.

12. *Op. cit.*, p. 51.

déviances ou lapsus graphiques, produit du sens et ainsi modifié et entamé sans arrêt, d'une version à l'autre, le langage signifiant du récit »¹³. Plus encore, la langue du vulgus, dite romane, est celle même de la poésie et du roman, « le lieu où les barbarismes et les solécismes, voire les « erreurs » du copiste ont droit de cité et deviennent « errances », rires et jeux dans l'espace libre d'un langage qui se cherche, raconte, parodie ou dramatise les avatars de sa propre fable »¹⁴.

Ainsi, par ce plaisir du bien-dire, la vérité passe de sa position de cause finale (dire le bien) à celle de cause matérielle par la lettre comme « structure localisée du signifiant » (Lacan). Là est la *sapience* du « rhéteur-sophiste-poète »¹⁵.

Voilà donc qu'à la triple ordination sociale se substitue le cardinal d'un pur changement de discours, tel que Lacan en a fait la distinction :
 — dans le discours du maître : les autorités que sont les *Patres* ;
 — dans le discours universitaire : les théoriciens que sont les *Doctores* ;
 — dans le discours hystérique : les *praticiens*, amoureux de la lettre dans la langue maternelle.

Patres	Doctores	Litterati
Discours du maître	Discours universitaire	Discours hystérique

Il y a opposition entre les deux derniers discours ; ceci en raison de l'inconscient. Le discours hystérique est en effet le lien social où *peuvent* s'articuler les formations de l'inconscient. Il les *permet*. Comment donc, sinon par *lalangue* en tant que « l'inconscient est un savoir, un savoir-faire avec lalangue »¹⁶.

Or, « de savoir, lalangue articule des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l'être parlant supporte de savoir énoncé... » dans le discours universitaire ! Ça va beaucoup *plus loin*, parce que ce savoir-faire avec la langue, qu'est l'inconscient, dépasse largement « ce dont on peut rendre compte au titre du langage »¹⁷.

Dépassement irréductible ! Le langage ne peut *traduire* en lui-même *tout* le savoir que véhicule lalangue. Comme le disait Dante de la poésie :

13. *Ibid.*

14. *Op. cit.*, p. 244.

15. *Op. cit.*, p. 159.

16. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XX*, Paris, Seuil, 197, p. 127.

17. *Ibid.*

« Que chacun sache que nulle chose, harmoniée par lien musaïque, ne peut se transmuier de sa parlure en une autre sans rompre toute sa douceur et son harmonie¹⁸ ».

Le symptôme et le réel

Ainsi, l'analysant en ancien maître voulant retrouver son statut d'avant sa « maladie », s'adresse à un analyste. Il le met en position de théoricien au sens de l'*éthique traditionnelle*, et lui demande *lumière* sur la conduite de sa vie. Nouveau Théétète, il demande à Socrate que lui soient donnés en mots les critères qui définissent la vérité, que lui soit dit le vrai sur le vrai de *son* symptôme.

Mais, voilà que lalangue-même, que sa demande habite, vient par surprise contester cette supposition et ouvrir une voie nouvelle qui permet un savoir, du fait même de la condition d'être parlant : voie du « rhéteur-sophiste-poète ».

Un autre lien s'instaure dans l'amour de lalangue : parlez, allez-y ; il en sortira quelque chose ! C'est la condition de l'analyse. Il en sortira quelque chose : ah, quel espoir !

Mais quoi donc ?

Si le « ça souffre » du symptôme insiste dans lalangue et le réseau de ses signifiants, est-ce comme signe d'un manquement à quelque finalité qui conjoiindrait le Bien et mon bien, mon bonheur ? Certainement pas. La connaissance transmise de cette finalité supposée n'a vraiment empêché personne de se précipiter en son contraire. Si Freud a été acculé à parler de pulsion de mort, c'est bien parce que le symptôme se répète à contester cette supposition d'une finalité unifiante inscrite quelque part.

Le symptôme fait signe ; mais de quoi ? Est-il du signifiant à la recherche et en attente de son signifié absent ? Appel au sens ? C'est là le point de *butée* de l'espoir hystérique. En effet, si le symptôme en sa lalangue fait signe, n'est-ce pas pour désigner comme d'un index au-delà de son voile et hors du symbolisable la *rencontre du réel* !

Rencontre manquée, — δυστυχία — malentendu *irréductible* avec l'Autre. Le symptôme, en son insistance, est le *moyen* par lequel tente de se dire le non-articulable du rendez-vous manqué : lieu vide, que le souvenir du traumatisme masque. Or, si le symptôme en sa *particularité* peut certes être nommé, la rencontre du réel le peut-elle en sa

18. *Le Banquet*, Pléiade, p. 293. Ce passage est cité par Dragonetti in *Lettres de l'Ecole*, n° 25, Vol. I, p. 187.

singularité? Si le signifiant symptomatique, loin de trouver son sens, renvoie au réel en son opacité, hors-sens (ni pour ni contre le sens), alors la question se pose : comment le réel peut-il être atteint *enfin*?

Question inévitable dans la mesure où justement « aucune praxis plus que l'analyse n'est orientée vers ce qui, au cœur de l'expérience, est le noyau du réel »¹⁹.

Or, c'est sur ce point de la rencontre du réel que *historiquement* une voie a été ouverte par la science, telle qu'elle est née au xvii^e siècle.

La théorie en science

Le sujet de la science

Dire que la psychanalyse n'est pas *une* science parmi d'autres et qu'il n'y a donc pas de théorie de la psychanalyse, c'est se laver les mains trop vite et se débarrasser trop facilement de la question posée.

La psychanalyse a rapport à *La science* — à distinguer de l'épistémé antique — en ceci : « que le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science²⁰ ». Ce n'est pas réserver l'entrée en analyse aux seuls savants, ni non plus la faire passer pour une entreprise purement spéculative. C'est partir de ceci : que le sujet souffrant se met à parler pour demander un mieux-être et que, ce faisant, sur cette vérité qui crie par le symptôme, l'analysant s'interroge en termes de *savoir*. Mais plus encore, cette possibilité même d'une demande de savoir n'apparaît pas n'importe quand et n'importe où. Il a fallu des conditions historiques nouvelles et bien définies datant du xvii^e siècle, pour que la psychanalyse puisse être inventée par Freud. Il a fallu une mutation culturelle précise, née de la science au sens moderne, pour que la question du bonheur et de la jouissance se pose tout différemment. Depuis cette naissance, comme un feu impossible à éteindre, une exigence de savoir sur la jouissance nous a poussés par derrière dans une course folle.

C'est de cette modification qu'est né le *sujet* dans l'analyse. Comme l'écrivait Lacan : « Un seul sujet y est reçu comme tel, celui qui peut la faire scientifique²¹ ».

19. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XI*, Paris, Seuil, 1973, p. 53.

20. J. LACAN, *Ecrits*, p. 858.

21. J. LACAN, *Ecrits*, p. 859.

Qu'est-ce qui fait que l'analyse de Freud a pris après-coup valeur d'acte ?

Parce que c'était une auto-analyse ? Certainement pas. Parce que Freud aimait Fliess ? Cela ne peut suffire. L'amour ne fait pas le transfert, mais c'est l'inverse !

C'est en raison du transfert ? Oui certes ! Mais l'analyse ne serait pas née si Freud avait pris à la lettre les élucubrations fantaisistes de Fliess sur les chiffres. Alors ? Est-ce parce qu'un jour de l'année 1892, Freud a laissé parler Fraulein Elizabeth ? Ceci n'est pas suffisant pour faire preuve, car le naïf ou la canaille peuvent en faire autant au nom de ce qu'il appelle *son* désir.

La réponse, Freud l'a donnée à Ferenczi en 1910 : « *J'ai réussi, là où le paranoïaque échoue* ». Façon de définir la destitution du sujet restant fidèle au pacte, au serment qui le liait au programme de H. Helmholtz et de ses collègues. Ceci, en réduisant les élucubrations de Fliess sur le rapport du nez et du sexe, sur la bisexualité, sur la périodicité ; en passant au crible scientifique ce savoir supposé chez Fliess, et en écrivant un *Projet de psychologie scientifique*.

Or, ce sujet à réaliser a reçu un nom : le *cogito* cartésien.

Le sujet de la science

En quoi le sujet dans l'analyse est-il le *cogito* cartésien ?

1. Une *méthode*. Descartes nous décrit son désir ainsi : « *J'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie* ». Donc, un but essentiellement pratique : la certitude dans l'action. Et pour cela, Descartes invente un chemin nouveau, son chemin à lui : « *Mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne* ». Nulle prétention donc, à vouloir donner la bonne méthode du maître. Il présente son écrit « *comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, comme une fable* ».

Il s'impose ainsi la règle du non-agir (du non *acting-out*) pensant « *qu'il ne pouvait mieux que de continuer en celle-là (en cette vie) même où il se trouvait* », se contentant d'une *morale par provision*. L'important est, « *neuf années* » durant, de suivre une méthode pas à pas et de voir où elle mène, avant toute publication et publicité. En effet, on ne peut soutenir à la fois la voie et la vérité. Si je prétends tenir la corde de la vérité, alors je me lie les pieds et il n'y a plus de voie à

engendrer : c'est l'inhibition. Descartes choisit une méthode, un dispositif pour avancer. Et pour cela, il va prendre le risque de laisser échapper de ses mains la vérité : à elle de jouer... si elle veut bien, et de la manière qu'elle veut ! Ceci est capital : laisser faire la vérité permet en retour de trouver une voie.

Comment est-ce possible ?

2. *La division entre savoir et vérité.* La vérité est *adaequatio rei et intellectus*, rapport de la pensée et de l'être. Elle concerne tous les savoirs reçus, et ils ne manquent pas dans l'humanisme enseigné alors par les jésuites. Champ de la vérité qui se dit dans le jugement qui affirme ou qui nie : *Il est vrai que... Il n'est pas vrai que...*

Or là, « *je constate qu'il arrive que je me trompe* », dit Descartes. Le grand argument est celui des « songes » ; dans le rêve j'affirme ou je nie, comme au réveil. Je n'y crois pas moins qu'à l'état de veille.

La méthode consiste donc à passer de ce doute rencontré (il arrive que je me trompe !) à un doute actif et systématique qui coupe *tout* rapport de l'intellectus à la res : pas de coïtus, de con-naissance. Certes, 2 et 3 ne font-ils pas 5, que je veille ou que je dorme ? Et pourtant, là aussi, je *dois* douter et renoncer à toute assurance. En effet, Dieu même peut permettre que je me trompe sur ce point ; plus encore, il ne répugne pas à sa bonté qu'il existe un mauvais génie qui se plaît à me tromper. Laissons donc surgir l'hypothèse paranoïaque de l'existence d'un trompeur de génie.

Mais il y a un reste. Il me reste mon pouvoir de suspendre tout jugement d'affirmation ou de négation. Pouvoir indestructible.

Ainsi, le Dubito est *coupure* qui délimite et engendre un nouveau champ : celui de la *suite* des pensées, hors-vérité.

Du *même* mouvement par lequel je retiens mon assentiment ou dissentiment, surgit un nouveau lieu : le lieu de l'indubitable.

Véritablement retournement qui fait passer du *Il est vrai que... Il n'est pas vrai que...* au *Je pense que* (il est vrai ou il n'est pas vrai que). Un « Je pense » sans déni possible : préalable nécessaire à tout assentiment ou dissentiment. Ceci, par un rapport d'implication : *si* je doute, *alors* je pense, vrai ou faux, peu importe ! Je l'ai pensé ! Plus exactement, il y a eu cette pensée en moi ! Il y a là un renversement comparable à ce qu'a pointé Freud dans son article de 1925, *Die Verneinung* : *Ce n'est pas ma mère !* dit l'analysant ; et Freud ajoute : *Nous prenons la liberté lors de l'interprétation, de faire abstraction de la négation et d'extraire le pur contenu de ce qui a surgi (dein reinen Inhalt des Einfalls herauszugreifen)*. Cette extraction est prise en

compte d'un cogitatum pur, c'est-à-dire délié de toute valeur de vérité²².

Certes, le doute n'est pas la dé-négation. Mais il creuse un lieu ; par un rapport d'implication, il rend possible un champ de « pur contenu » de pensée. Ce lieu est fait de suite de « pensées », de « modes ou façons de ma pensée », dit Descartes : « *Si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir* ».

Chaque pensée est à prendre non comme signe, c'est-à-dire dans un statut de représentation d'une chose, mais comme signifiant : élément dans une chaîne, élément prenant valeur dans sa relation de pure différence avec d'autres. Et les quatre règles de la méthode assurent la structure de ce lieu, fait de « longues chaînes de raisons ». Par là, ces chaînes permettent un savoir comme *cosa mentale*, expérience de pensée.

3. *Le surgissement du sujet*. Cette division même entre savoir et vérité constitue le cogito comme sujet de la science, et non l'inverse. La division est inaugurale. Le sujet naît de cette coupure, en tant qu'il est l'effet de l'ordre des pensées, ordre séparé du champ de la vérité.

Dubito ergo cogito, cogito ergo sum. Cet *ergo* indique une chute du sujet comme effet du savoir, comme sujet découlant *ex*, à partir de la science. C'est ainsi que Lacan traduit le *Wo es war soll Ich werden* : là où c'était, là *comme sujet* dois-je advenir.

Mais si le sujet est l'effet de la connexion des signifiants à savoir, s'il en tombe, il ne s'y identifie pas, il n'en est pas la somme. Il ne peut s'identifier à aucune « pensée », même à celle de son existence : « *Il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit* ». Ce *toutes les fois* est décisif. Il faut répéter sans fin un pur fait de langage ou de pensée : point évanescent, instant fugitif comme l'éclair !

« *La pensée ne fonde l'être qu'à se nouer dans la parole* » écrivait Lacan²³. Le cogito n'a pour effet le sujet en son être que dans l'acte de parole par laquelle le sujet s'appuie sur sa cause. Opération de langage donc, par laquelle le sujet tombe de sa propre cause et est rejeté de là où il advient.

22. C'est en ce sens qu'il faut entendre la conclusion de Freud : « *On ne découvre dans l'analyse pas un « non » venant de l'inconscient* ».

23. LACAN, *Écrits*, p. 865.

Or, sur un sujet en éclipse il n'y a pas de *savoir*. Dans l'ordre des pensées sues au lieu des signifiants, il y a un manque, un refoulé irréductible. En effet, c'est en ce point même où se refuse le savoir sur le sujet, où manque une place pour le sujet dans le savoir, que le sujet choit comme déchet rejeté du savoir. Le signifiant qui le dirait à jamais est à jamais refoulé en une *Urverdrängung*.

4. *Un sujet divisé ?* Mais voilà que Descartes évite cette chute. Il reprend de l'autre main ce sujet ponctuel et évanescant, pour l'établir solidement en un *ego* dépendant de Dieu et lié à lui.

Il s'agit de sauver la vérité ontologique in extremis. Ce n'est plus le champ à inventer du savoir et du sujet de la science, mais celui d'un *ego* substantiel et permanent.

Quel est l'enjeu de cette opération ?

C'est d'épargner Dieu et de le sauver de la tromperie. En effet, Dieu permet que je me trompe ; cela n'est pas contraire à sa bonté. Mais surgit alors la question du *pourquoi* : pourquoi Dieu permet-il que je me trompe ?

Il n'y a qu'une réponse : il ne le veut pas ; il n'est pas trompeur, car il est le créateur de toute vérité. Et que cependant il permette que je me trompe, cette question concerne la *finalité* de sa création ; or ce savoir-là est son affaire et non la mienne : « *Il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu* » (Médit. quatr.).

Pourquoi 2 et 3 font 5 ? C'est parce que Dieu l'a voulu. Point final ! Mon champ est d'un autre savoir, celui du comment faire, le savoir d'une voie à inventer. Cette voie est en mon pouvoir : elle est mon pouvoir même de retenir fermement tout jugement pour laisser se dérouler la chaîne des pensées.

Ce pouvoir du dubito, je l'ai. Je peux et donc je dois y trouver mon contentement et ne pas me plaindre de Dieu.

Ainsi Dieu est sauf. Et de mon côté, je cesse de demander pour me tourner vers l'œuvre de la science à faire. A chacun son domaine. Tel est l'enjeu de l'ontologisation du sujet en *ego*. D'un même mouvement, je sauve Dieu et le congédie.

Newton, lui, ne se contente pas de la réponse de Descartes. Il reprend la question *là où* Descartes s'est arrêté. Il réintroduit le désir de l'Autre. Il a souci en effet de faire théorie scientifique, et *pour cela* il ne lui suffit pas de savoir ce que Dieu sait. Il faut que Dieu *veuille* que je sache, et donc qu'il ne soit pas trompeur.

Une cause unique ?

Le souci de Newton n'est pas seulement d'établir des lois, mais d'expliquer les phénomènes en trouvant leurs causes. C'est ce que fait la *théorie*. Les lois fonctionnelles et numériques *entre* les phénomènes ne donnent pas la cause suffisante de ceux-ci.

Or, le savoir théorique ne consiste pas seulement à prévoir en repérant le réel comme « *ce qui revient à la même place* » (Lacan) et en reliant des phénomènes divers par le moyen d'un calcul. Il les explique en découvrant sous leur désordre apparent une unité réelle et intelligible. Ainsi, la théorie implique une conception *unitaire*, selon un système isolable et fermé.

Elle découvre au-delà des lois la raison de la *production* des phénomènes. Ainsi le concept vise le savoir même du réel. Dans son mouvement se construit une théorie dont le pouvoir est de coordonner des lois sous un même principe. Newton par la théorie de la gravitation universelle unifie les lois planétaires de Kepler et la loi de la chute des corps de Galilée, en attendant d'être invoquée dans les propriétés de la matière. La théorie apporte ainsi *ordre, simplicité, harmonie*. Là serait touché le caractère-même du *réel*.

Le réel cause.

Mais comment ? C'est là que les contemporains de Newton s'interrogent : parler d'*attraction* universelle, c'est supposer une action à distance entre des corps. Est-ce de la magie ? Un miracle permanent ?

L'interprétation cartésienne, interprétation purement mécanique de la nature, ne peut y répondre, puisque l'agent n'est pas présent. Par ailleurs, l'explication par une qualité occulte de la matière ne peut être acceptée : les masses ne peuvent *savoir* elles-mêmes leur distance. *Hypotheses non fingo*, dit Newton : je ne fais pas d'hypothèses feintes !

Et *cependant*, impossible de ne pas interroger ; car cet inexplicable n'est pas le hasard, cet impensable comme cause a des effets tout à fait calculables (en raison inverse du carré de la distance). En effet, « *l'insertion harmonieuse de tous ces faits dans le cadre rationnel de l'ordre spatio-mathématique, ce merveilleux assemblage, compages, du monde, semblait exclure clairement l'infra-rationalité du hasard et impliquer plutôt la suprarationalité des raisons ; il paraissait évident qu'il fallait l'expliquer non par la nécessité des causes mais par la liberté du choix*²⁴ ».

24. A. KOYRÉ, *Etudes Newtonniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 40.

L'inexplicable n'est pas l'inexpliqué. Les forces d'attraction se réfèrent à l'action et au bon vouloir de Dieu, à un Dieu qui est présent à son univers et qui *sait* ce qu'il fait.

Comme le disait Lacan à la télévision : « *Les contemporains de Newton demandaient comment chaque masse savait la distance des autres. A quoi Newton : Dieu, lui, le sait — et fait ce qu'il faut*²⁵ ». L'univers est si bien fait en ses lois qui le gouvernent que celui qui l'a fait en est exalté dans la supposition qu'il *sait* ce qu'il fait, comme le potier de beaux pots : permanence du discours grec !

Est-ce suffisant ?

Pour Leibniz, oui. Mais Newton, lui, demande plus ! Pour poser un sujet supposé savoir comme principe de raison suffisante, il lui faut un détour et une *garantie*, sous peine de ne faire de ce « Dieu sait » qu'une hypothèse feinte.

Oui, Dieu sait. Mais, pour *faire ce qu'il faut*, il est nécessaire qu'Il veuille que je sache ce savoir. Bref, l'interrogation sur la tromperie de l'Autre, close par Descartes, est reprise par Newton : *che vuoi ?* Que *me* veut l'Autre ?

Le désir d'un Autre

Bien sûr, le petit malin, le non-dupe dira qu'il s'en moque. Ce qui compte, c'est le profit qu'il en tire aujourd'hui : tous les gadgets et commodités que la science en sa *pratique* assure. N'y a-t-il pas là un progrès inouï ? Un mieux-être irréversible ? L'important, c'est que la science en tant qu'opérateur réussisse. A quel réel a affaire le chercheur ? Question oiseuse, puisque ça marche.

Eh ! Oui, ça marche, ça avance, jusqu'à un jour de mai 68, où son fils, de rage, brûle sa bagnole, parce que, lui, il veut *savoir* pourquoi tout ça. Il veut un maître qui sait ce qu'il fait, de quel réel il est à la recherche.

Mais le malheur est qu'il ne suffit pas de brûler ce dont jouit le père pour obtenir un tel maître. Cela nous ramène à Newton, au prénom d'Isaac.

Ce qui est à remarquer, c'est que Newton ne peut se contenter du Dieu de Leibniz, de l'Être Parfait de Descartes, du grand Horloger de Voltaire. Il lui faut *pour* faire théorie scientifique, à l'instar de Pascal, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

La recherche scientifique ne se porte pas seulement sur la Nature et

25. LACAN, *Télévision*, Paris, Seuil, 1973, p. 59.

ses lois, mais dès sa jeunesse sur la religion judéo-chrétienne. Un des biographes — Frank E. Manuel — évalue à un million de mots ses écrits sur la religion.

Pour Newton « *la controverse religieuse était une source de grande anxiété et restait dans un domaine séparé. Publier ou non ses écrits théologiques fut un sujet sur lequel il hésita tout au long de sa vie*²⁶ », si bien qu'on parlera de dissimulation ombrageuse. Son obsession est de dire et de ne pas dire sa passion : un Dieu qui non seulement *sache* les lois de la Nature, mais qui ait un désir *sur* lui, Isaac Newton.

Ainsi, il lui faut lever l'équivoque du mot Dieu, qui peut désigner celui des métaphysiciens. Il lui faut préciser par le pronom possessif le « Mon Dieu » de la demande à Lui adressée, pour dire sa Souveraineté, sa Seigneurie *sur* son serviteur Isaac. C'est un maître qui parle à son serviteur et lui donne une mission. Quelle mission ? Révéler les lois de la Nature. Alors Newton peut y aller ! Ainsi, si le sujet de la science fait la Nature soumise au calcul, c'est parce que son Dieu le veut. Il ne suffit pas de dire qu'Il sait tout, en vertu des attributs de son essence divine. Il faut dire son Action de dire : *Fiat Lux*, que la Lumière soit ! Une parole qui fait lumière !

Par là s'explique la passion du débat avec Leibniz ; il s'agit de détruire avec toute la colère de Moïse devant le veau d'or, le Dieu de la métaphysique, le Dieu qui ne parle pas et à qui je ne parle pas. Sur ce point, F.E. Manuel met en évidence des textes de controverse significatifs, où Newton parle de *Dominion* pour désigner le lieu où l'autorité du Maître est reconnue par ses serviteurs. Par exemple ce passage des *Principia* dans l'édition de William Whiston :

« Le Dieu suprême est un Etre éternel, infini, absolument parfait. Mais un Etre, quelque parfait qu'il soit, s'il est sans Dominion, n'est pas Seigneur Dieu. Car nous disons Mon Dieu, Votre Dieu, le Dieu d'Israël, le Dieu *des* dieux et Seigneur *des* seigneurs. Mais nous ne disons pas Mon Eternel, Votre Eternel, l'Eternel d'Israël, l'Eternel *des* dieux. Nous ne disons pas Mon Infini, etc. Nous ne disons pas Mon Parfait... Car ces termes ne font pas relation aux serviteurs. Le terme Dieu fréquemment signifie Seigneur ; mais tout Seigneur n'est pas Dieu. C'est le Dominion d'un Etre spirituel qui le constitue Dieu ; vrai Dominion, vrai Dieu ; suprême Dominion, Dieu suprême²⁷ ».

Il lui faut un Maître. Alexandre Pope : « *La Nature et ses lois étaient*

26. *The Religion of Isaac Newton*, Oxford University Press, 1974, p. 12.

27. *Loc. cit.*, p. 17.

cachées dans les ténèbres. Dieu dit : Que Newton soit ! Et tout fut lumière ». Oui, mais à condition de préciser que ce Dieu qui, parlant, dit : Que Newton soit ! est celui qui parle ainsi à Moïse et à ses prophètes. Ainsi, pour souder ce lien de transmission de maître à serviteur, celui-ci construit son anagramme (comme dans le contenu manifeste de certains rêves) : *Jeowa sanctus unus*, à partir de Isaacus Newtonus.

Un seul écrit à lire

Newton se voit ainsi comme le dernier venu des interprètes de la volonté de Dieu et de son Action, qui se trouve *et* dans le monde physique *et* dans l'Écriture sainte. Il se met dans la lignée des prêtres-savants.

Pourquoi cette insistance, sinon pour dire qu'il n'invente rien, mais redécouvre, qu'il ne fait qu'exprimer en un autre langage *ce que* les premiers monothéistes ont dit. F.E. Manuel l'explique ainsi : « *Il était si terrifié par la passion de découvrir dont il était possédé que, comme pour apaiser Dieu le Père, il assurait ses amis et lui-même qu'il n'avait enfreint aucun interdit de révéler ce qui était caché dans la Nature, et qu'il avait purement exprimé en un autre langage ce que les anciens connaissaient avant lui*²⁸ ».

On ne peut mieux dire ce qu'il en est là du sujet de la science : il ne fait que traduire ce qui était déjà là, déjà écrit²⁹.

Sa défense farouche du monothéisme contre le paganisme, contre le Dieu de la philosophie grecque et contre les papistes Trinitaires a pour enjeu la vérité scientifique de la physique. Il faut l'Un, une première et unique cause de tout, comme support pour établir une théorie scientifique, une formule unitaire et englobante.

Ainsi le crédit fait par Newton au *calcul* et aux *nombre*s se trouve *et* dans l'interprétation du Livre de la Nature *et* dans ses règles pour lire Daniel ou l'Apocalypse de Jean, ou pour écrire la chronologie des anciens royaumes. Même méthode pour le même résultat : unité, simplicité et cohérence. Les deux livres, de la Nature et de l'Écriture, sont écrits par le doigt de Dieu avec les même chiffres. Il suffit de *bien* lire. Lacan disait en son Séminaire du 17 mai 1977 :

28. *Loc. cit.*, p. 23.

29. C'est ainsi que le psychanalyste a horreur de son acte et le dénie. Il ne ferait que révéler, comme en un miroir, ce qui serait déjà inscrit.

« Tout ce qui s'énonce jusqu'à présent comme science est suspendu à l'idée de Dieu. La science et la religion vont très bien ensemble. C'est un *dieu-lire* ». Un Dieu qui donne à lire du *déjà écrit* !

Le savoir inconscient et la théorie

Mais, qu'il s'agisse du Dieu de Descartes et de Leibniz (Dieu qui sait), ou du Dieu de Pascal et de Newton (Dieu qui révèle et donne à savoir), c'est-à-dire de la façon diverse de mettre Dieu dans le coup dès le départ comme support de la démarche du sujet de la science, l'important est le résultat.

Il est le même : la production d'une *théorie* scientifique, production « suspendue à l'idée de Dieu » (Lacan). Or, plus cette « suspension » est affirmée avec force, plus le *symptôme* insiste. Il insiste contre la théorie qui fait ordre et harmonie. La vérité parle dans ce qu'on appelle la clinique par le symptôme et la souffrance : elle est plainte de ce qui fait univers et *UN* théorique. Elle dit non à l'alliance entre le Ciel et la Terre : ce serait vouloir marier le Ciel et l'Enfer.

Pour Isaac Newton, les historiographes souignent sa dépression nerveuse à 50 ans, avec insomnies, amnésies et même délires de persécution. Les uns, côté neurologie, y voient l'effet d'un empoisonnement dû aux métaux qu'il utilisait dans son laboratoire et aux vapeurs toxiques qu'il inhalait. Plus encore, ses carnets révèlent qu'il goûtait le fruit de ses expériences pour les tester. Deux chercheurs ont même décelé dans les quatre cheveux qui nous restent de lui des concentrations élevées des métaux qu'il utilisait³⁰.

Les autres, côté psychologie, y voient le retour d'un état antérieur de crise de désespoir suicidaire à vingt ans, comme en témoignent ses notes de confession privée. Isaac n'est-il pas né sans son père, deux mois après sa mort !

Quelle que soit l'explication, qu'il s'agisse de la bactérie qui dévore, ou de l'absence d'un père, il y a faille dans l'existence de Newton ; et l'important est ce qu'il a fait *avec*.

Comment faire avec le symptôme ?

C'est là que la théorie scientifique trouve sa *fonction*. Suspendue à l'idée de Dieu, supportée par un savoir divin, elle fait ordre et harmonie, recouvrant la vérité qui se mi-dit dans le symptôme.

L'enjeu de la théorie scientifique est le même que celui de la religion : que le délire sur l'infection de la bactérie qui dévore, ou sur le sadisme d'un Dieu qui jouirait du malheur d'un enfant privé de père, ne puisse

30. Cf. *Pour la Science*, de janvier 1980.

apparaître. L'ordre, l'unité et l'harmonie doivent l'emporter : que Dieu ne soit pas trompeur !

Or, ce qu'introduit l'inconscient, ce n'est pas une autre vérité pour ou contre cette fonction. La vérité déborde, elle abonde ; il n'y a pas à en rajouter. L'inconscient ne révèle pas une autre vérité plus vraie, mais il fraye une *voie* qui *relativise* cette vérité qui est déjà là et qui crie. — voie qui de sa marque fait littoral à la vérité ab-solue, sans lien et sans bord.

Ce qu'il introduit en effet, c'est la possibilité d'un savoir *sur* cette vérité qui parle par le symptôme. L'inconscient invente ce savoir : savoir *dys-harmonique*, qui fait dès-Un par rapport à l'ordre, à la simplicité et à l'unité de la théorie. Il fait dé-chanter. Il introduit non pas l'absence de concept, l'ignorance, mais le concept du manque : *Urverdrängt*.

Un savoir sans sujet

Or, ce savoir qui s'invente et qui lie la vérité, *où* était-il *avant* ? Impossible de le « suspendre à l'idée de Dieu » ou d'une finalité quelconque, puisqu'il n'a pas les caractères de la théorie. Où irions-nous en effet si un nouvel Alexander Pope modernisait son aphorisme ainsi :

L'inconscient et ses lois étaient cachés dans les ténèbres. Dieu dit : Que Freud soit ! Et tout fut lumière !

Ce serait incroyable !

Inversement, où irions-nous à supposer un Dieu qui s'amuserait à détruire d'une main ce qu'il aurait construit de l'autre par le tout-lire de la science et de la religion ?

Ce serait deux façons de dire le *dernier* mot de la réponse à la question : que *me* veut l'Autre ?

Me trompe-t-il ? Répondre par oui selon l'*Unglauben* de la paranoïa, ou par non selon le tout-sens-à-lire de la religion, c'est faire appel à une vérité dernière. Or la vérité qui parle par les formations de l'inconscient requiert un savoir qui ne fait pas dernier mot :

« Ce trait du Sans-Foi de la vérité, est-ce bien là le dernier mot qui vaille à donner, à la question : que me veut l'Autre, sa réponse, quand nous, analyste, en sommes le porte-parole ? — Sûrement pas, et justement en ce que notre office n'a rien de doctrinal. Nous n'avons à répondre d'aucune vérité dernière spécialement ni pour ni contre aucune religion³¹ ».

31. J. LACAN, *Écrits*, p. 818.

Ce trait de Sans-Foi de la vérité vient de cette limite que trace le savoir inconscient : savoir dys-harmonique, hors-sens, ni pour ni contre le sens. Il est un savoir dans le réel, qui se tient de lui-même, *ex nihilo*, ne supposant aucun sujet, ni un sujet véridique voulant mon bien (ce serait trop !), ni un sujet trompeur me voulant du mal (ce serait aussi trop !).

En effet, ce savoir qui dé-théorise et qui invente sur la vérité qui nous envahit de toutes parts, est l'effet littéral de la production de nouveaux signifiants. L'inconscient est un bon travailleur. Parler de production, c'est barrer toute réponse à la question sur l'existence de quelque lieu *antérieur*, où serait déjà constitué ce savoir, et plus encore sur l'existence en ce lieu d'un sujet qui saurait *déjà*.

Ce savoir, qui dé-théorise, peut-il lui-même un jour faire théorie à son tour ? N'y a-t-il pas espoir qu'un jour la psychanalyse devienne une théorie scientifique ?

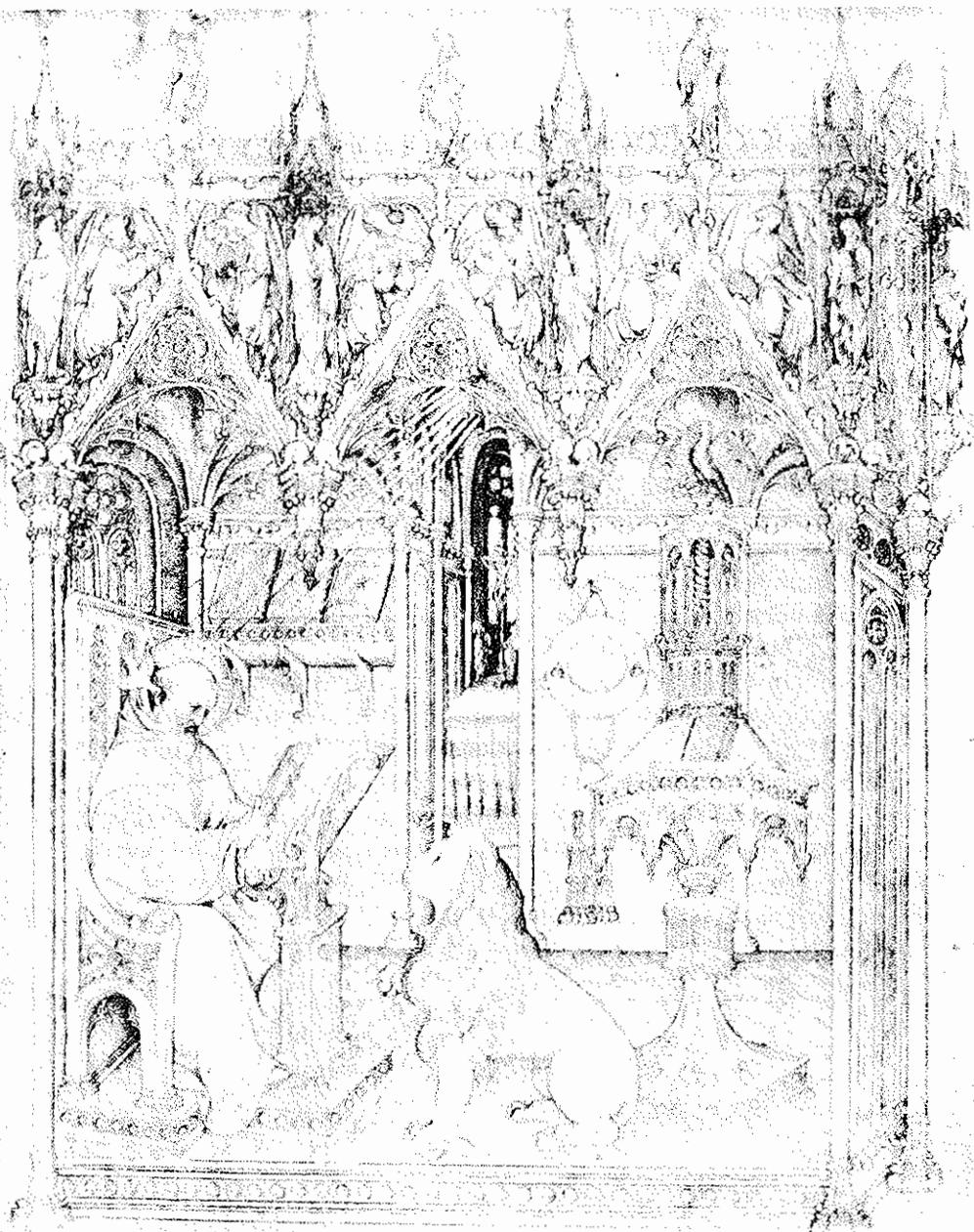
Espoir hystérique du *pas encore, mais ça viendra !*. Ce n'est qu'impuissance et donc provisoire. Or, le savoir inconscient détruit cet espoir par l'inscription de l'*impossible* de toute théorie, — inscription littérale de l'impossible comme littoral.

Quelle conséquence en tirer sur le rapport de ce qu'on appelle la pratique et la théorie en psychanalyse ?

Ce long détour par l'histoire a permis de tracer un *autre* clivage : entre la vérité qui parle et le savoir qui écrit (et non qui s'écrit) autrement dit, entre la vérité qui se mi-dit par les formations de l'inconscient, et ce savoir textuel qu'est l'inconscient.

Par là, nous sommes amenés à rencontrer maintenant ces questions : *quel rapport y a-t-il entre la parole et l'écrit, entre le signifiant et la lettre ? Et par ailleurs : cette distinction n'est-elle pas interne à la théorie aussi bien qu'à la pratique ?*

Questions à reprendre dans de prochaines pages de *Littoral* sur le Dire et l'Écrit.



Jean Hébrard

A propos de deux portraits de saint Jérôme lisant

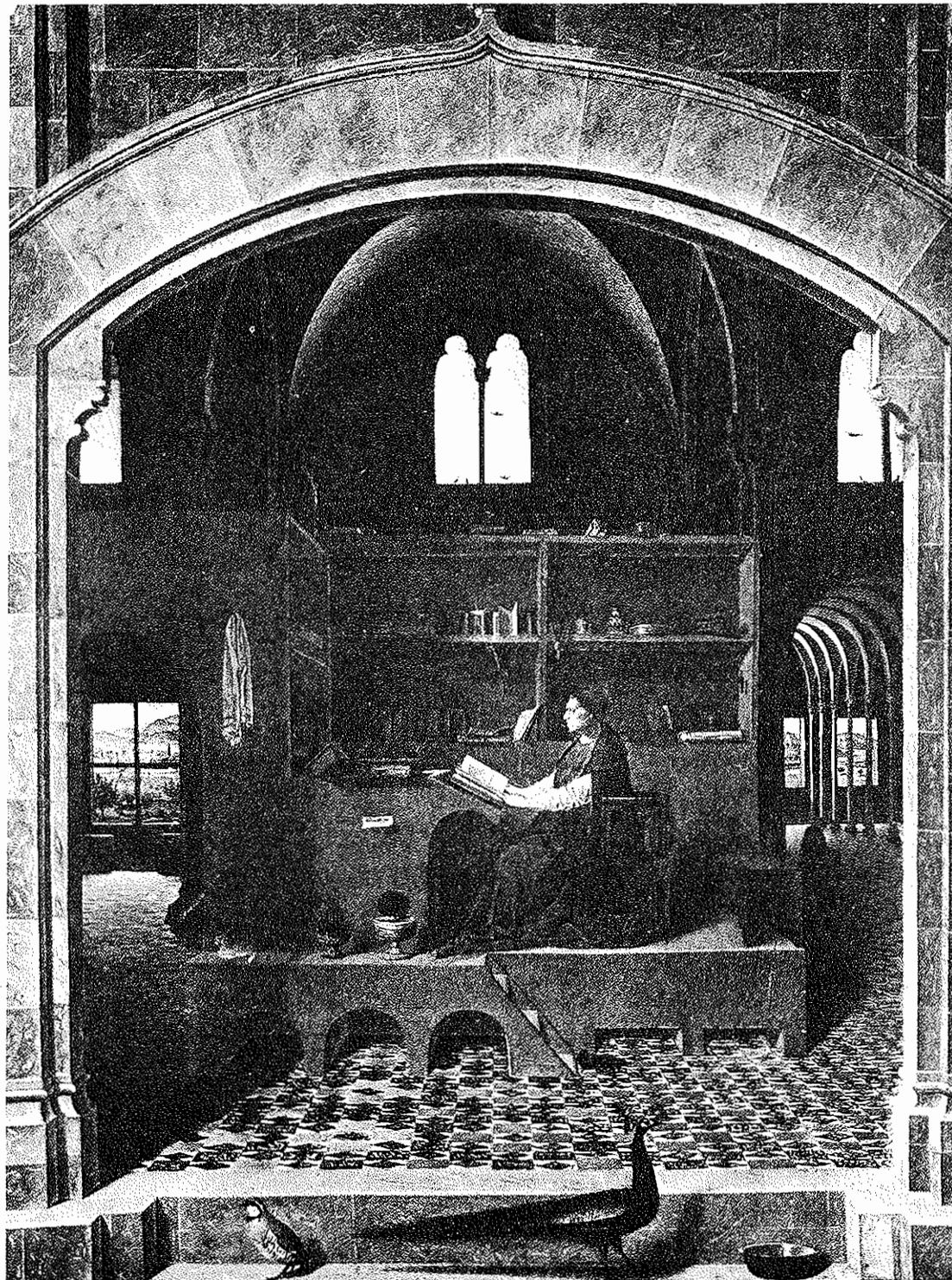
Lectures et lecteurs en Europe médiévale

Saint Jérôme est l'une de ces grandes figures qui se dessinent dans le christianisme naissant à la fin du monde antique. Ascète et lettré, il rassemble les deux valeurs entre lesquelles le monachisme médiéval ne cesse d'hésiter. On ne s'étonnera pas qu'il ait été, du Haut Moyen Âge à la Renaissance, l'un des Pères les plus représentés par les miniaturistes, les peintres, les graveurs ou les maîtres-verriers. Les nombreux portraits qui le mettent en scène, accompagné de son fidèle lion, peuvent être considérés comme les témoignages d'une identification culturelle aux valeurs qu'il représente plus encore que comme les effets de la seule dévotion. Les artistes qui lui donnent forme projettent sur son personnage l'idée qu'ils se font de la foi ou du travail intellectuel. Ainsi, à parcourir cette iconographie parvient-on à se donner une bonne approximation de ce qu'a pu être, pour ce qui nous intéresse ici, l'activité d'un lettré tout au long de cette période fort longue (du ^{vi}e au ^{xvi}e siècle) où l'occident construit difficilement ses pratiques culturelles.

Voici une miniature qui figure en frontispice d'un manuscrit du ^{xiv}e siècle (Paris, B.N., MS Français, 166). Jérôme est assis dans sa chaire. Il s'est débarrassé de ses attributs cardinales — le chapeau est accroché à un clou — et apparaît revêtu des habits monastiques. Devant lui, il a posé un manuscrit relié de cuir sur un lutrin. Il le tient ouvert des deux mains. A sa gauche, trois autres ouvrages sont exposés sur une petite étagère, à hauteur des yeux. Ils ne sont pas rangés comme on le ferait aujourd'hui, le dos tourné vers l'utilisateur éventuel, mais offerts frontalement au regard, comme sur un pupitre. Face à Jérôme, à quelques pas de la chaire, un présentoir tournant pourrait recevoir huit livres disposés de la même façon ; un seul emplacement, cependant, est occupé. A droite de l'étagère, une trouée dans le mur laisse apercevoir

un autel, surmonté d'un crucifix. En tournant le regard, très légèrement sur la gauche, et sans lever la tête, Jérôme peut le contempler. Pour l'instant, il lit. Les sourcils sont froncés, les yeux rivés sur la page, presque douloureusement. La bouche est entrouverte. Il semble qu'on pourrait lire sur les lèvres le mot qu'elles sont en train d'énoncer tant l'application dans la diction est apparente. D'un vitrail situé au-dessus de l'entrée de la chapelle, les rayons divins tombent sur l'auréole du saint. Sur son épaule, le Saint-Esprit, sous les traits d'une colombe, lui chuchote la parole divine à l'oreille ; le pavillon en est très précisément dessiné, comme souligné dans l'aplatissement du visage. Aux pieds de Jérôme, le lion est sagement assis, attentif, les yeux rivés sur la bouche de son maître, les oreilles bien dégagées de la crinière. C'est dans le réseau de la parole dite et entendue que le livre a été inscrit.

Au milieu du xv^e siècle, Antonello da Messina (1430-1479) a peint sur un petit panneau de bois *Saint Jérôme dans son cabinet d'étude* (Londres, National Gallery). C'est par une fenêtre largement ouverte sur la campagne que le peintre nous fait pénétrer dans ce qui pourrait être l'aile retirée d'un bâtiment monacal. Entre les colonnes qui soutiennent la voûte, une construction de bois a été aménagée. Par un escalier de trois marches, on accède à une estrade limitée sur deux de ses côtés par des cloisons-bibliothèques. Celle qui a été construite sur le petit côté se prolonge vers le milieu de l'espace ainsi organisé par une large table de travail, elle-même terminée par un pupitre. C'est devant ce pupitre que Jérôme est assis dans un fauteuil confortable. Il a gardé son habit pourpre et a seulement déposé son chapeau sur un coffre derrière lui. Il est en train de feuilleter un manuscrit. Peut-être ne le lit-il pas, mais cherche-t-il un passage, une référence ou une citation. On voit nettement sur l'ouvrage le codage coloré qui, dans les manuscrits scolastiques, a pour fonction de signaler au lecteur les différentes parties de l'argumentation. Sur la table devant lui, deux autres gros livres sont abandonnés, comme jetés sans beaucoup de soins l'un sur l'autre. L'un d'eux est cependant marqué par un signet de papier ou de parchemin qui dépasse d'entre les pages. Sur la table, encore, un gros encrier noir, dans lequel plonge un bâtonnet de roseau taillé. Accroché au côté gauche du pupitre un morceau de parchemin, sur lequel on vient d'écrire, sèche. Huit des neuf étagères formant cloison sont occupées par divers objets : vases d'encre, boîtes de roseaux ou de plumes, boîtes à poudre, rouleau de parchemin. Mais ce sont les manuscrits qui occupent la plus large place. On peut en compter vingt-neuf. D'autres sont certainement cachés par la perspective. Nombreux sont ceux qui sont ouverts à une page précise. Ce ne sont pas les miniatures qui pourraient illustrer ces pages qui ont attiré le peintre.



Antonello de Messina : *Saint Jérôme dans son cabinet d'étude*, Catalogue de la National Gallery, Londres, 1977.

Il ne nous laisse voir que l'écriture. Jérôme est attentif, certes, mais pas crispé. La tête n'est pas penchée sur le livre qui reste à distance sous son regard. La bouche semble très légèrement entrouverte, mais plutôt sous l'effet d'un relâchement des muscles de la face qui sont au repos. Il ne parle pas. D'ailleurs, rien en ce lieu ne semble troubler le silence. Le chat, couché dans l'angle gauche de l'estrade tourne la tête à Jérôme. Il sommeille indifférent. Deux oiseaux sont venus se poser sur le rebord extérieur de la fenêtre la plus proche : un paon et une perdrix rouge. Sous une colonnade, assez loin du lieu où travaille Jérôme, le lion semble hésiter à venir troubler la paix du moment. Un crucifix est posé sur l'étagère qui se dresse au-dessus de la table de travail. Trop haut toutefois pour que le regard du lecteur puisse venir s'y poser spontanément s'il abandonne son livre. Ici, on travaille, dans un contact direct avec l'écrit, plus qu'on ne médite.

Faire une histoire des technologies intellectuelles

L'un et l'autre Jérôme sont des intellectuels de leur temps. Ils appartiennent à ce milieu clérical cultivé qui, en Europe, vit tout autant de la prière que de l'étude dans ces riches retraites que sont les monastères. Comme le Jérôme historique, ils lisent et commentent les textes sacrés, mais aussi les reproduisent, les éditent ; comme lui, ils connaissent aussi les textes de l'antiquité païenne. Bref, ils travaillent avec l'écrit. Et pourtant, de l'une à l'autre de ces représentations, c'est une conception nouvelle des rapports au livre et à l'écriture qui se dessine.

Le Jérôme d'Antonello est résolument moderne. A peu de choses près, il travaille comme nous. Celui du manuscrit français du xiv^e siècle nous est beaucoup plus étranger. Il semble lire comme le font encore, à notre époque, de très vieilles gens : il raconte (ou se raconte) les histoires merveilleuses qui sont dans les livres ; avec une certaine difficulté, mais aussi — du moins l'imagine-t-on — avec une sorte de lenteur respectueuse. Ils appartiennent l'un et l'autre à deux pôles différents de la culture ; à l'intérieur d'une civilisation de l'écrit dont ils sont les avant-gardes, ils opposent deux technologies, mais aussi deux représentations de la fabrication et de la transmission du savoir.

Des études récentes permettent de prendre la mesure de cette opposition dans l'histoire du Moyen Age par rapport aux deux modèles ambigus qui l'encadrent : celui de l'Antiquité gréco-latine et celui de la Renaissance. H.J. Martin (1977) a renouvelé l'intérêt des paléographes et des historiens pour une étude des techniques de l'écriture et de la

lecture, en rassemblant les matériaux épars qui éclairent, au-delà de la simple histoire de l'écriture, celle des pratiques sociales dans lesquelles les hommes la prennent. Il oppose une Antiquité et un Moyen Age encore primitivement installés dans l'écrit à une Renaissance (qu'il faudrait étirer en amont jusqu'au xiv^e siècle) qui se donne les moyens d'entrer dans les techniques modernes de travail intellectuel avant même que n'apparaisse l'imprimerie dont il faudrait faire une conséquence plutôt qu'une cause de ce mouvement. P. Saenger (1980) a poussé, pour sa part, le débat historique un peu plus loin en faisant remarquer que le Moyen Age n'a pas cette homogénéité qu'on lui prête trop souvent. Des progrès fulgurants se manifestent de siècle en siècle et contredisent par là l'idée d'une grande récession intellectuelle faisant suite à une Antiquité romaine plus largement alphabétisée. Ainsi, avant même la timide renaissance carolingienne du viii^e siècle, au vii^e siècle, puis plus tard au xiii^e siècle, le Moyen Age se doterait-il, dans les monastères, de techniques nouvelles de production et de traitement de l'écrit qui constitueraient d'indéniables progrès par rapport à l'Antiquité. La minutie de la démonstration de Saenger fait de son étude un remarquable travail d'ethnographie et nous permet à ce titre d'avancer un peu plus loin encore dans le repérage des effets de l'écriture sur les pratiques culturelles et des rétroactions de celles-ci sur celle-là.

En effet, au-delà de la discussion d'historiens, c'est à un problème beaucoup plus général que nous sommes confrontés. Car le passage qui s'opère sur nos documents iconographiques du xiv^e au xv^e siècle, redouble bien d'autres processus d'évolution antérieurs mais aussi anticipe sur ceux à venir. C'est que *l'entrée d'une civilisation dans l'écriture n'en finit pas de commencer*. L'alphabétisation reste longtemps restreinte à des groupes sociaux spécifiques et ne se généralise que par paliers successifs largement étalés dans la longue durée historique. Ainsi, en France, les masses rurales n'entrent dans les pratiques de l'écrit — encore n'est-ce que d'une manière qui leur est propre — que dans les dernières années du xix^e siècle (cf. J. Hébrard, 1980), bien longtemps après avoir appris à tenir une plume et à signer un acte d'état civil.

Aussi, l'histoire des techniques de l'écrit au Moyen Age n'est-elle qu'un exemple parmi d'autres de basculement des pratiques culturelles. Mais, dans la mesure où il affecte à ce moment précis les différentes strates de l'élite intellectuelle européenne, c'est-à-dire un microcosme qui se représente volontiers, s'explique, se justifie, explicite ses codes, bref se donne à voir dans son travail même, il est, à plus d'un titre, exemplaire.

Figures d'un basculement culturel : de l'oreille à l'œil

Et d'abord, il faut revenir aux deux représentations de saint Jérôme pour mieux cerner ce qui dans l'une interroge l'autre, en quoi l'apparente modernité de la seconde désigne l'archaïsme de la première. La composition d'Antonello s'organise autour du livre ouvert, mieux même, des signes écrits sur la page disposée de façon telle, par la main de Jérôme, qu'elle concentre toute la lumière disponible dans le tableau. Ce qui nous est montré là n'est rien d'autre qu'un texte offert au regard. Le miniaturiste a, quant à lui, décentré la structure de son travail. Dans un encadrement architectural aussi carré que celui d'Antonello, il oriente notre attention vers le bord gauche de sa représentation et nous désigne, d'un faisceau de rayons divins, le point à partir duquel nous devons comprendre cette scène : l'oreille de Jérôme. Et c'est bien elle qui fait problème ici ; elle introduit dans la relation du lecteur au livre une curieuse rupture. Pour en percevoir la signification, il faut suivre les différents réseaux qu'entretiennent sur l'image le texte et le lecteur. Il y a tout d'abord la relation attendue qui s'institue entre le livre (le texte lui-même n'est pas montré) et l'œil de Jérôme. Nous avons déjà dit l'intensité un peu douloureuse qui la caractérise, comme si les signes pouvaient échapper au regard qui tente de les rassembler ; comme si l'un d'entre eux pouvait être manqué, ou oublié. Par ailleurs, le lecteur dit à mi-voix son texte (c'est une pratique attestée dans les monastères à cette époque et pour laquelle il a fallu adapter la règle du silence). On peut donc imaginer que, comme chez l'écolier d'aujourd'hui qui ânonne encore, les signes perçus par l'œil sont transformés en sons d'une manière un peu mécanique. Alors seulement, et par le moyen d'une audition intérieure ou extérieure de ce qui est ainsi énoncé, le texte est reconnu, c'est-à-dire compris, malgré les éventuelles déformations rythmiques ou phonétiques qui ont pu affecter son oralisation. Nous pourrions donc suivre le trajet qui nous a mené du texte à l'œil, en poursuivant par la bouche pour arriver à l'oreille. Celle-ci est double d'ailleurs puisque la voix de Jérôme s'adresse aussi bien à lui-même qu'à son lion. Par là sont désignées les deux issues traditionnelles de l'acte de lecture : la lecture individuelle et la *lectio publica*, celle-ci demeurant au Moyen Âge comme elle l'avait été dans l'Antiquité, le modèle le plus diffusé de l'art de lire. A moins qu'il ne soit un véritable professionnel de l'écrit (comme l'est le Jérôme historique) le lecteur romain distingue la tâche d'oralisation du texte (dont son secrétaire à souvent la charge) de celle de compréhension qui lui est réservée et qui se produit donc *sans contact direct avec l'écrit* (Cf. J. Balogh, 1926-27).

Dans notre miniature, le lion pourrait ainsi occuper la place du disciple qui vient grappiller son savoir au cœur même de la lecture individuelle du maître. Et il est difficile de ne pas reprendre ici l'extraordinaire preuve qu'en donne a contrario saint Augustin se plaignant dans ses *Confessions* de n'avoir pu bénéficier ainsi des connaissances de saint Ambroise qui avait la fâcheuse habitude, dans une étonnante anticipation des pratiques modernes de l'écrit, de lire sans bruit :

« Lisait-il, ses yeux couraient sur la page dont son esprit perceait le sens ; mais sa voix et sa langue se reposaient. Souvent, quand je me trouvais là — car sa porte n'était jamais défendue, l'on entrait sans être annoncé —, je le voyais lisant tout bas et jamais autrement. Peut-être évitait-il une lecture à haute voix de peur qu'un auditeur attentif et captivé ne l'obligeât, à propos de quelque passage obscur, à s'engager dans des explications, à discuter sur de difficiles problèmes et à perdre ainsi une partie du temps destiné aux ouvrages dont il s'était proposé l'examen ; et puis, la nécessité de ménager sa voix qui se brisait aisément, pouvait être encore une juste raison de lire tout bas. Au surplus, quelle que fût son arrière-pensée, elle ne pouvait être que bonne chez un homme tel que lui ».

(*Confessions* VI, 3,3)

La naïveté des interprétations de saint Augustin n'a d'égale que l'incongruité du comportement de saint Ambroise. Mais elle rejoint celle de notre miniaturiste qui, près d'un millénaire plus tard, reste embarrassé pour représenter une situation aussi simple que celle d'un homme lisant un manuscrit.

Le signe de cet embarras, c'est la colombe qui s'est perchée sur l'épaule de Jérôme. Il ne faut y voir ni une fantaisie de l'artiste (ce thème est attesté dans plusieurs miniatures des XII^e et XIII^e siècles, comme le signale Saenger ; cf. par ex. Paris, B.N., Ms Lat. 11534, fols. 300, 314 et 341), ni le signe obligé de la présence divine. En effet, le Saint-Esprit en chuchotant ainsi à l'oreille de Jérôme vient perturber le premier réseau de la lecture en en constituant un second. Il est clair que le message qu'il délivre ne peut être autre que celui que contient le manuscrit que les yeux parcourent. Pourquoi ce redoublement ? Le regard ne suffirait-il pas à faire parler le livre ? La seule interprétation cohérente que nous puissions donner est celle qui consiste à considérer que le miniaturiste n'arrive pas à penser qu'un accès au sens (peut-être vaudrait-il mieux dire à *la vérité*) du texte puisse s'opérer sans qu'une voix autorisée vienne en assurer le lecteur. Jérôme ne peut être à la fois juge et partie dans le processus de lecture : menant par l'œil et la voix le travail

d'oralisation de l'écrit, c'est par l'oreille qu'il s'en assure la compréhension, mais — et c'est là que le décrochage intervient — ce travail d'oralisation est considéré comme si peu sûr, dans le cas d'une lecture individuelle, qu'il n'est là que comme simulacre de la vraie lecture dans laquelle la vérité — et non les mots qui la portent — s'adresse directement à l'oreille. La colombe introduit, en quelque sorte, un court-circuit entre l'oreille et la voix qui se désolidarise de l'œil. Jérôme se laisse traverser par la vérité divine, il lui prête sa voix, au moment même où il lit des yeux ce que dit cette voix.

Le problème que n'arrive pas à résoudre le miniaturiste, reflet fidèle en cela de son siècle, est celui de la constitution d'un sens dans l'acte de lecture. Est-ce parce qu'il y cherche la manifestation d'une vérité ?

Pour l'intellectuel médiéval, *il semble en effet que l'écrit ne puisse être, comme la parole, directement porteur de sens*, qu'il ne contienne pas en lui-même la vérité que l'œil pourrait être tenté de chercher. Il est nécessaire qu'il y ait une voix qui assume la signification de l'énoncé pour que vérité ou fausseté lui soit assignable ; et cette assignation reste bien la seule finalité envisageable d'un acte de lecture. L'œil n'est là que pour reconnaître les éléments d'une culture par ailleurs largement mémorisée. Il évoque l'objet culturel plutôt qu'il ne le découvre ou le reconstruit. La valeur de cet objet appartient bien dans ces conditions à la tradition orale dans laquelle il est déjà inscrit, et cette tradition se fonde en dernier ressort sur l'autorité de la parole divine. C'est ce que la colombe perchée sur l'épaule de Jérôme vient nous rappeler.

On voit toute la distance qui sépare ce premier Jérôme du second que nous offre Antonello vers 1456. Fidèle autoportrait d'un intellectuel du xv^e siècle italien, il entretient avec l'écrit des rapports d'un tout autre ordre. S'il a pris une attitude plus distante par rapport au texte qu'il manipule du bout des doigts plutôt qu'à pleine main, ce n'est que pour mieux en laisser voir l'autonomie. L'autorité, c'est maintenant le texte lui-même, ou plutôt l'ensemble des textes disponibles dont on peut, du regard, croiser les dires. Ce qui frappe, en effet dans cette représentation, c'est l'abondance des manuscrits. *Sacralisation et relativisation de l'écrit semblent se conjuguer ici* en même temps que se transforment les technologies intellectuelles et les équipements mentaux des hommes de la Renaissance. Saint Jérôme a bien enfoncé son bonnet ecclésiastique sur les oreilles. Le corps détendu semble avoir concentré son énergie dans le regard qui tient non seulement sous son contrôle une page, mais aussi un livre (qui peut être à l'instant ouvert à n'importe quelle page) et même une bibliothèque toute entière. Lire n'est peut-être pas encore perçu comme une activité qui appartient plus à ce que le lecteur fait du

texte qu'à ce que le texte offre au lecteur ; mais assurément, Jérôme sait que c'est par son travail intellectuel qu'il extraira du texte la part de vérité qu'il pense pouvoir lui attribuer. Les livres païens n'effrayent plus ni les laïcs ni les clercs ; on sait maintenant qu'ils peuvent être interrogés et travaillés. L'activité de lecture est devenue une relation privée, parce que silencieuse, entre le livre et le lecteur, qui n'engage d'autre responsabilité que la sienne propre.

De l'antiquité à la Renaissance, une multitude de transformations qui rendent possibles d'autres relations à l'écrit

Nous avons essayé de caractériser deux attitudes à l'égard de l'écrit qui manifestent, à un siècle de distance, une modification importante des représentations que les hommes se font de leur culture, du savoir et de leurs capacités intellectuelles. Peut-on inscrire ces transformations dans un contexte plus large ? Essayer de cerner de plus près ce qui les a rendues possibles ? Sans viser le moins du monde à l'exhaustivité, on peut se faire une idée plus juste de ces mutations en s'installant dans une temporalité plus longue : les avancées du xiv^e siècle sont préparées par celles du vii^e et le xiii^e siècle n'est plus si archaïque qu'il paraît à première vue lorsqu'on le situe dans ce contexte plus vaste. D'autre part, un examen plus minutieux des différentes variables en présence (linguistiques, graphiques, orthographiques, rhétoriques, etc.) peut nous permettre de passer d'une interprétation des représentations à une explicitation des techniques intellectuelles à l'œuvre. Les travaux de H.J. Martin et de P. Saenger, déjà cités, ont en partie ouvert cette voie. Nous retiendrons ici de leurs analyses celles qui concernent plus particulièrement la lecture, sans oublier qu'ils ont aussi examiné très attentivement d'autres techniques tout aussi importantes comme la copie, la mémorisation ou la composition littéraire qui sont, par ailleurs, fortement co-dépendantes de la lecture.

Lorsque la lecture se perçoit comme une activité visuelle plus que verbale, lorsque le lettré travaille silencieusement avec l'écrit, les opérations sémantiques se font directement sur la ligne écrite et non sur l'énoncé oral construit approximativement à partir de celle-ci comme dans le cas de la lecture à haute voix. Le lecteur y gagne en efficacité : il lit plus vite, donc mieux puisqu'il mémorise des unités plus longues et par là perçoit mieux les grandes articulations du texte. Encore faut-il que ces articulations existent, tant au niveau des unités linguistiques proprement dites qu'au niveau du discursif et de l'argumentation. C'est cette organisation progressive de la segmentation et de l'organisation

des énoncés textuels qui peut être un bon indicateur de l'évolution que les techniques d'écriture et de composition permettent aux techniques de lecture, ou encore de la poussée que celles-ci exercent sur celles-là.

Du point de vue de la segmentation linguistique, la rareté des documents antérieurs au II^e siècle ne permet pas de se faire une idée sûre de la situation dans l'Antiquité gréco-romaine. H.J. Martin écrit : « *On peut penser que les mots étaient séparés à l'époque classique par des points et que la scriptura continua qui apparaît de règle dans les manuscrits de Bas-Empire parvenus jusqu'à nous, représente un procédé tardif et non primitif* » (*op. cit.*, p. 584). Ce n'est pas l'avis de P. Saenger qui pense que l'absence de séparation entre les mots, de ponctuation et de distinction entre majuscule et minuscule sont des caractéristiques permanentes de l'écriture à Rome. Plus encore, l'écriture latine, entièrement phonétique ne permet pas de percevoir clairement le mot comme unité de sens (ce que rendrait immédiatement possible une écriture idéographique). Les fautes phonétiques sont nombreuses dans les missives d'hommes d'État du début de l'Empire, attestant un certain degré de confusion dans la conscience linguistique. Ainsi, « *un texte était essentiellement une transcription qui, comme la notation musicale moderne, ne devenait un message intelligible qu'une fois énoncé oralement à d'autres ou à soi même* » (P. Saenger, *op. cit.*, p. 5)*.

Quoi qu'il en soit, l'accès à une segmentation du texte semble bien être à la fin de l'Empire une condition *sine qua non* de transformation des techniques de lecture. On a vu que ces transformations ne semblent pas s'être généralisées dans le monde intellectuel avant le XIV^e siècle. Pourtant l'apparition du mot écrit est très largement antérieure.

Une première étape est franchie avec le développement du christianisme. En effet, P. Saenger fait remarquer que si les premiers chrétiens d'origine juive possédaient parfaitement les techniques mnémoniques de la tradition exégétique hébraïque, ce n'est plus le cas des gentils qui leur succèdent. Le recours au texte est nécessaire ; ils le rendent plus aisé en divisant l'Écriture en chapitres et paragraphes. Saint Jérôme développe une pratique de la citation supposant ces divisions. De même, il introduit dans sa *Vulgate* la technique de présentation *per cola et commata* : l'unité graphique-ligne correspond à une unité de sens (et non plus à une unité métrique comme dans la poésie ou dans les textes romains qui, même en prose, restent influencés par ce modèle). Il avoue que cette organisation du texte favorise la lecture et la recherche des citations.

* Nous avons traduit les citations extraites de l'article de P. Saenger (J.H.).

Mais le véritable bond en avant coïncide avec l'apparition de la séparation entre les mots. P. Saenger remarque que son invention se fait dès le vi^e siècle en Angleterre et en Irlande, et n'atteint l'Europe continentale qu'avec deux siècles de retard. Il en donne une explication fort pertinente. Si c'est aux marges du monde romain que le besoin se fait d'abord sentir d'une réorganisation de l'écriture, c'est parce que le latin y est perçu mieux qu'en Gaule comme une langue étrangère. Les Saxons et les Celtes, oralisant un texte dans leur propre système phonologique ne peuvent, en l'absence de toute segmentation, reconnaître ce qu'ils lisent, c'est-à-dire le comprendre. Introduisant avec le blanc entre les mots un premier signe proprement idéographique, ils font une brèche dans le système de transcription alphabétique romain. Ainsi, l'évolution vers une notation phonétique de plus en plus précise de la langue orale, dont l'intérêt économique est certain puisqu'elle permet d'utiliser un nombre limité de signes (approximativement le même nombre que de phonèmes dans la langue) qui semble avoir pris naissance dans le monde Syro-phénicien sous la pression des nécessités commerciales, c'est-à-dire de pratiques plurilingues, vient buter contre ce même plurilinguisme lorsque l'écriture devient une technique de travail intellectuel. Sur le continent, plus soumis à l'impérialisme linguistique romain, la division de la ligne en mots est perçue comme une « *concession à l'ignorance* » nous dit Saenger. Elle ne s'introduit que progressivement dans les textes entre le ix^e et le xi^e siècle.

La ponctuation connaît une évolution plus lente encore. Pendant la majeure partie du Moyen Age, elle n'a pour fonction, comme dans le monde romain, que la préparation du texte pour son oralisation (distinction des groupes de souffle). Ce n'est que très tardivement qu'elle devient la ponctuation sémantique et logique que nous connaissons aujourd'hui et qui se lit des yeux et non de la voix. C'est ce que note H.J. Martin (*op. cit.*, p. 603) :

« L'histoire de la ponctuation à l'époque du manuscrit n'est pas encore faite. Bornons-nous à indiquer ici, en attendant que J. Vezin publie les résultats de ses recherches, que l'intérêt pour celle-ci se développe au cours du xiv^e siècle. Il est particulièrement net chez les premiers humanistes et Mabillon a voulu attribuer à Pétrarque un traité consacré à ce sujet qui semble bien en fait avoir été composé dans le groupe de Coluccio Salutati. En France, Jean de Montreuil ponctue dès le début du xv^e siècle ses manuscrits avec un soin extrême et dénonce dans une lettre à Gontier Col ceux qui ne suivent pas cet exemple. Mais en cette époque, les pratiques individuelles ne reflètent pas encore les œuvres théoriques : chacun s'essaie en fait à forger son propre système et celui-ci apparaît d'autant plus riche et diversifié que l'auteur est plus cultivé. Ainsi se

prépare une autre manière de regarder les textes écrits, par exemple avec Gasparino Barzizza, professeur de rhétorique, qui, comme l'a montré J. Vezin, joue un rôle important dans l'apparition de la parenthèse — ce signe de ponctuation bien fait pour faciliter la compréhension plutôt que la déclamation ».

Séparation des mots et ponctuation amènent l'écriture à s'aménager un espace propre, bi-dimensionnel au niveau de la page, tri-dimensionnel lorsque la page cesse de s'enrouler (dès le v^e siècle) en *volumen* pour s'empiler en *codex*. Longtemps, le scribe n'a pas su profiter de cet espace et y a aligné ses transcriptions dans l'ordre linéaire de la parole. Lorsque cette linéarité est rompue par le blanc ou le point, l'espace de la page se met à vivre. La rubrication, l'usage des initiales diversement colorées, les pieds-de-mouche, les repérages des notes par des lettres de l'alphabet, l'organisation marginale de la glose sont autant de moyens qui facilitent la saisie visuelle de l'information dans le livre mais interdisent de plus en plus sa lecture oralisée. Lorsque le diagramme apparaît à la Renaissance dans une sorte de folie de la taxinomie (cf. J. Goody, 1979, chap. IV), il propose à l'œil de s'emparer des fonctions de mémorisation du savoir, détenues jusqu'alors par la conjonction de l'oreille et de l'imagination, comme dans l'*ars memorandi* du monde antique. Mais dès le xiv^e siècle déjà la page écrite appartient à la culture de l'écrit et relève pour être lue de la mise en œuvre d'un équipement intellectuel spécifique, d'une *raison graphique* (cf. J. Goody, *op. cit.*). Il en est de même du livre dans l'intrication des différents éléments dont il se compose maintenant :

« La structure complexe de la page écrite d'un texte scolastique du xiv^e siècle présuppose un lecteur qui lit uniquement avec les yeux, allant rapidement de l'objection à la réponse, de la table des matières au texte, du tableau au texte, et du texte à la glose et à ses corrections » (P. Saenger, *op. cit.*, p. 29).

L'accès aux formes silencieuses de la lecture n'élimine cependant par les formes traditionnelles de la lecture publique. Au contraire, l'alphabétisation croissante de l'élite intellectuelle au xiv^e siècle, la multiplication des manuscrits disponibles et la rapidité avec laquelle on peut maintenant en prendre connaissance enrichissent la vie universitaire, mais aussi la transforment.

Pendant tout le Haut Moyen Âge, enseignement élémentaire et secondaire sont un long entraînement de la mémoire orale. Saint Benoît précise dans sa Règle (chap. 6) : « *C'est au maître qu'il convient de parler et d'instruire; se taire et écouter convient au disciple* ».

L'enseignant lit son cours, soit à partir de manuscrits de la bibliothèque, soit en ayant composé son propre florilège, P. Riché (1979, p. 219) note :

« L'enseignement se fait donc surtout oralement. Rares sont les élèves qui notent les cours du maître, tel Raban Maur à Tours (Pac. II, 186) ou qui recopient de la tablette au parchemin les leçons de grammaire... Les *Collectanea* d'Héric d'Auxerre qui reflètent les cours de ses maîtres Loup et Haymon ont été rédigés après coup, lorsqu'Héric avait une trentaine d'années. Les véritables cahiers d'écoliers sont presque inexistantes et sont le plus souvent des exercices d'écriture ».

Plus tard, lorsque l'Université aura pris une certaine importance, le cours y sera essentiellement une lecture publique effectuée par l'enseignant devant un groupe d'élèves qui l'écoutent sans prendre de notes ni suivre sur une copie du manuscrit magistral. De nombreux documents iconographiques en portent témoignage (Par ex. Paris, B.N. Rés. 1023).

Dès le XIII^e siècle, dans les Collèges parisiens, il est exigé des étudiants qu'ils amènent en cours une copie du texte étudié. P. Saenger fait remarquer à ce propos (*op. cit.*, p. 27) :

« En fait, la technique de lecture visuelle était essentielle pour la compréhension des cours publics car, tandis que le professeur lisait à haute voix son texte autographe, les étudiants suivaient le cours en lisant silencieusement sur leur propre livre ».

Ceci implique, bien entendu une demande importante de manuscrits dans les grands centres universitaires. Des bibliothèques de prêt sont instituées dans les quartiers étudiants (à Paris, par exemple, à Notre-Dame). Par ailleurs, la copie des manuscrits se laïcise. Le scriptorium monastique n'est plus la seule source de diffusion de l'écrit. Dans les villes universitaires, le « stationnaire » offre à plusieurs étudiants la possibilité de copier en même temps un même livre. Le procédé utilisé n'est pas la dictée qui a longtemps été le seul mode de copie du scriptorium alors que l'écriture non segmentée rendait impossible une copie visuelle, mais la fragmentation de l'*exemplar* en cahiers ou *peciae* loués successivement. Le système de la *pecia* ne permet pas qu'une démultiplication des copies, il est aussi une première normalisation de la reproduction des textes puisque les manuscrits proviennent plus nombreux d'un même original (cf. A. Labarre, 1970).

Comme dans les siècles qui précèdent, la *lectio publica* des collèges universitaires n'implique pas de prise de notes de la part des étudiants.

Tout au plus l'un d'entre eux est-il désigné pour assurer ce que nous appellerions aujourd'hui un secrétariat de séance. Mais les *reportationes* produites à cette occasion ne sont pas de véritables transcriptions du cours. Ce sont des recompositions, après coup, certainement faites à partir de notes, et incluant (d'après Saenger, *op. cit.*, p. 29) les réflexions des étudiants et les textes autographes des enseignants dans la mesure où ils sont disponibles. La dictée semble réservée aux seuls apprentissages élémentaires (écriture, orthographe). La prise de notes, elle-même, est perçue comme perturbant la compréhension.

Ainsi, l'enseignement ne fait, à la fin du Moyen Age, qu'une place limitée aux techniques de l'écrit. Si la lecture visuelle s'est substituée à la simple audition des cours, la mise en mémoire et la compréhension relèvent encore en partie des techniques orales.

Mais l'enseignement universitaire ne se limite pas aux seules lectures publiques. L'étudiant doit apprendre à devenir lui-même un technicien de l'écrit. L'étude privée, le rapport direct avec l'écrit sont perçus, à la fin du Moyen Age, comme irremplaçables. C'est alors la mémorisation visuelle des lettres et des mots qui est visée.

Dès lors, la bibliothèque elle-même change de visage. Elle n'est plus la pièce où sont rangés les manuscrits que l'on vient emprunter pour de longues périodes afin de les lire lentement à mi-voix dans une cellule. C'est maintenant un lieu de travail, qui contient des usuels et les ouvrages de référence de la culture scolastique (enchaînés, de préférence, à leurs présentoirs), mais surtout un lieu dans lequel le silence est devenu la condition même de l'activité qui s'y déroule. En effet, remarque Saenger (*op. cit.*, p. 32) :

« Dans le monastère où chaque lecteur lisait à haute voix, la voix de chacun produisait comme un écran qui arrêtait les sons provenant du lecteur adjacent. Lorsque les lecteurs ont commencé à lire visuellement, chaque son est devenu une source de distraction potentielle ».

Le silence devient ainsi une dimension essentielle de la lecture et, au-delà, de l'activité intellectuelle. Il enferme le lettré dans l'espace spécifique de la relation à l'écrit, et le constitue comme sujet privé de cette relation. Par là il le soustrait au contrôle permanent du groupe de ses pairs ou de ses élèves. Il fait du rapport à l'écrit cet acte privilégié dans lequel aucune liberté ne peut plus s'aliéner et qui sera si cher à l'intellectuel du XVIII^e siècle.

Références bibliographiques

- J. BALOGH, « Voces paginorum », *Philologus* 1926-27, 82, 84-109 et 202-240.
- J. GOODY, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.
- J. HÉBRARD, « Ecole et alphabétisation au XIX^e siècle », *Annales E.S.C.*, Paris, A. Colin, 1980.
- A. LABARRE, *Histoire du livre*, Paris, P.U.F., 1970.
- H.J. MARTIN, « Pour une histoire de la lecture », *Revue française d'histoire du livre*, Bordeaux, Sté des bibliophiles de Guyenne, 1977, pp. 583-609.
- P. RICHÉ, *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris, Aubier, 1979.
- P. SAENGER, « Silent reading : its impact on late medieval script and society », *Viator*, New York, 1980.

Une présentation de la coupure : Le nœud borroméen généralisé

Le 2 janvier 1938, Freud laissait inachevé un texte qu'il avait intitulé *Die Ichspaltung in Abwehrvorgang*. Ainsi, au moment où Freud abordait cette *Spaltung*, terme traduit par Lacan « refente du sujet », c'est-à-dire au moment où il allait livrer ce qui, de son désir, l'avait guidé jusqu'à cette béance, il suspendait définitivement son écriture.

Tous ceux qui ont été l'assistance du séminaire de Lacan ont pu voir peu à peu la topologie de Lacan, dont il dit être le seul à en avoir l'usage, se réduire comme une peau de chagrin jusqu'à son point ultime, énigmatique, à un nœud qu'il a appelé Nœud Borroméen généralisé. « Ils ont des yeux et ils ne voient pas ». Lacan aurait-il suspendu son enseignement sur... rien ? A la suite de ce séminaire de mars 1979, dans ses trois séminaires de la rentrée 1979, Lacan n'a prononcé que quelques phrases, pour dire « le nœud borroméen est une énigme », « je vais vous dire ce qu'est le nœud borroméen, ça se défait tout seul ». Après quoi, l'Ecole Freudienne de Paris s'est défaite d'avoir été rompue.

A l'ouverture du séminaire du Pr Deniker, à Sainte-Anne, le 10 novembre 1978, Lacan disait ceci :

« En 1954, j'étais jeune et j'ai voulu déblayer le freudisme. Le premier déblayage portait bien sûr sur l'inconscient et j'avais déjà commencé, ce freudisme, à le présenter. J'avais présenté quelque chose qui concernait Dora et le petit Hans. Le mot de présentation est tout à fait essentiel. J'ai été amené progressivement à une présentation de l'inconscient qui est de l'ordre mathématique. Ça n'est qu'une présentation. J'ai présenté les choses sous la forme qui était déjà dégagée du nœud borroméen¹ ».

1. J. LACAN, Introduction au séminaire de Denicker, Sainte-Anne, le 10 novembre 1978, inédit.

Effectivement, pour présenter le freudisme, Lacan produisait le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire, R.S.I. Mais produisant R.S.I., il pratiquait une présentation du freudisme qui pouvait se dessiner mathématiquement, traçant ce qui, sous le nom de lettre ne pouvait se déployer au-delà de ce nom, autrement dit traçant ce qui, de la lettre comme instance dans l'inconscient pouvait se déployer mathématiquement dans ces trois registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel. La présentation mathématique de l'inconscient trace l'écrit qui permet de lire « avec » l'image spéculaire, « avec » le signifiant, « avec » la structure, l'écart du dire au dit.

Dire qu'on lit une présentation « avec » l'image spéculaire, c'est dire en quoi un renversement doit se produire pour aller au-delà de la méconnaissance liée à cette image. La première difficulté est donc de saisir en quoi l'intuition de l'espace est dépendante de l'image spéculaire. L'expérience visuelle de cette image donne de l'espace la notion plate de l'étendue. L'espace n'est pas l'étendue, c'est inlassablement que Lacan a repris cette question au fil des séminaires. Que l'intuition ne puisse dépasser la dimension 3 et que la lettre, à partir de la dimension 4 supporte l'espace peut être indiqué de la manière suivante² :

- imaginez deux points reliés par une ligne Dimension 1
- imaginez trois points équidistants Dimension 2



Le triangle

- imaginez 4 points équidistants Dimension 3



Le tétraèdre

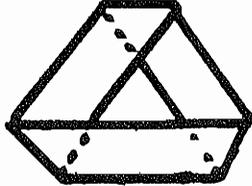
- imaginez 5 points équidistants Dimension 4



2. J. LACAN, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Séminaire du 17 mars 1971, inédit.

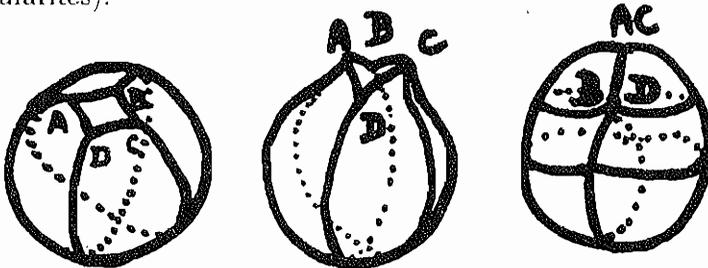
L'intuition de l'espace ne se supporte plus que de la suite des nombres entiers : la lettre crée l'espace.

La topologie permet alors de tracer le trait de la lettre qui crée l'espace. L'intuition de la surface comme ayant deux faces est battue en brèche par la bande de Moebius. Elle brise la pensée qui s'appuie sur l'image du plan infini.

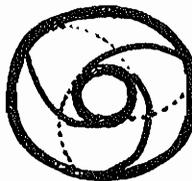


Cette Bande de Moebius a une seule face et un seul bord.

L'intuition de l'intérieur/extérieur a pour support la sphère. Mais si on y réalise sur cette sphère la petite opération chirurgicale montrée par Hilbert³, on obtient un plan projectif qui n'a plus, de par la ligne d'autotraversée de la surface, de distinction dehors/dedans (entre autres particularités).

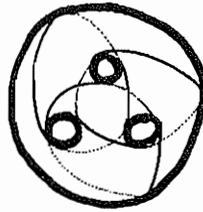


Quel espace est créé par les nœuds ? Le nœud de trèfle, qu'on imagine dans un espace à trois dimensions, ne peut pas être posé sur la sphère. Il y faut le tore. Pour une chaîne borroméenne à trois consistances, il y faut un triple tore. Dans le tore, il y a de la dimension 3 et de la dimension 4 : comment l'intuition pourrait-elle spatialiser cette combinatoire ?



Nœud de Trèfle posé sur un tore

3. Dessin de Hilbert in Frechet, *Introduction à la topologie combinatoire*, Paris, Vuibert, 1946, p. 36.



Nœud borroméen posé sur un triple tore

Ce retournement, ce renversement, l'espace créé par le trait et non le trait plongé dans l'espace, on le trouve lorsqu'il s'agit de la chaîne signifiante et du trait unaire, on le trouve dans la calligraphie. Mais géométriquement, Lacan l'avait abordé dans le schéma optique. L'image fait obstacle à l'accès à l'objet a , c'est ce que Lacan développe de la méconnaissance liée à l'image spéculaire, $i(a)$ n'est pas l'image du $\$$. $\$$ est la cause de $i(a)$. Pour que a apparaisse surmontant $i(a)$, il faut qu'en fin d'analyse le miroir bascule de 180° .

L'évidence de la présentation, c'est l'évidence de l'image du miroir clair, c'est la méconnaissance. Alors l'exigence de beaux dessins prend toute sa valeur : « Pourquoi, dit Pierre Soury, n'y a-t-il pas de dessins de topologie de la qualité des dessins d'Escher ? » Depuis le séminaire sur *l'Éthique de la psychanalyse*, Lacan nous a enseigné que le Beau permet d'aller au-delà de l'image du miroir clair, en ne visant plus le trait mais l'art du trait, l'évidence du beau introduit au vide du lieu de l'Autre et touche à la révélation de l'enveloppe du a par l'image $i(a)$. La beauté du dessin rejoint ce que Soury note de l'entreprise de Lacan qu'on pourrait appeler, dit-il « *renversement de la topologie algébrique, c'est-à-dire fonder l'espace à partir des nœuds et non pas les nœuds à partir de l'espace* ». Dans cette exigence de beauté du trait, vous y avez reconnu la calligraphie.

Alors se produit une deuxième illusion dans la lecture de la présentation, l'illusion que le trait est lu d'après sa forme, illusion entretenue par notre écriture alphabétique, phonographique. En étirant plus ou moins par exemple un nœud de trèfle, on obtient un dessin

4. J. LACAN, *Ecrits*, Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, Paris, Seuil, 1966, p. 680.

« déformé », « mal dessiné », « mal recopié », on ne le reconnaît plus, il n'est plus lisible spontanément.



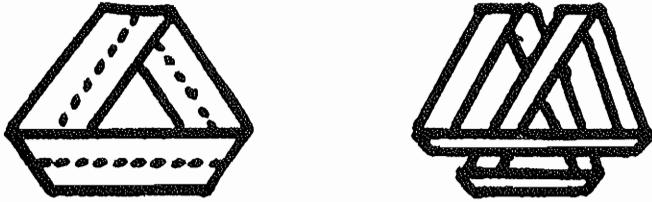
On doit alors, pour savoir ce qui est tracé, examiner le nombre des consistances, examiner les dessus-dessous, etc., bref le déchiffrer, le lire à partir d'un autre chiffrage qui note qu'un nœud de trèfle a 1 consistance enlacée dans un ordre précis de dessus-dessous. A partir de quelle déformation un nœud ne sera plus reconnaissable, ou inversement, à partir de quand fait-il caractère ? La lecture est induite par la forme, mais induite en erreur. Ce qui est mis en œuvre, ce n'est pas la forme, c'est un procès qui est de l'ordre du dénombrement, un procès qui, bouclant le nœud sur le tracé correct des consistances et des dessus-dessous, permet d'exercer ce chiffrage qui fait que la nomination s'y accroche : « c'est un nœud de trèfle ».

Notons brièvement un autre effet de la méconnaissance, c'est l'intuition que le trait est tracé sur le plan, autrement dit qu'il fait frontière. Tous les diagrammes eulériens utilisés par Lacan visent cette erreur, et il lui a suffi de poser deux cercles d'Euler sur un tore⁵ pour montrer que la logique de classe s'avérait inapte à traiter du signifiant. La frontière est ainsi ce qui sépare deux champs du même ordre, deux territoires sans autre distinction possible que A et non-A, c'est-à-dire sans que l'existence de A puisse s'écrire.

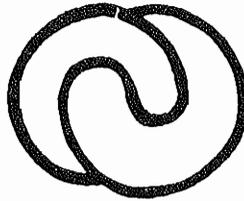
*
**

Lire la présentation avec la chaîne signifiante ouvre à d'autres questions. On peut montrer, avec des exemples à première vue simples, les dimensions diachronique et synchronique d'une présentation.

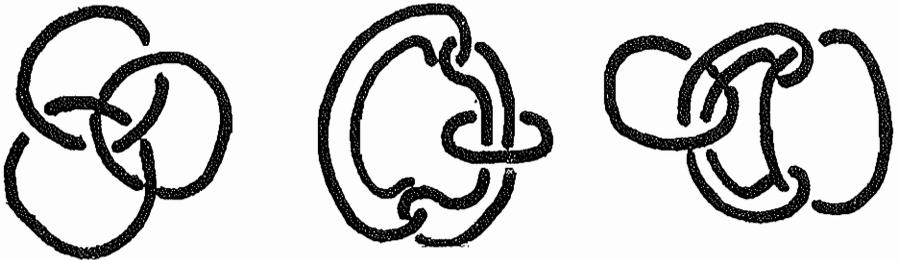
5. J. LACAN, *L'identification*, Séminaire du 11 avril 1962, inédit.



D'un point de vue diachronique, il paraît certain qu'il y a un avant la coupure et un après. Avant, une bande de Moebius, après, une bande à deux faces et deux bords. D'un point de vue synchronique, ces deux bandes ne sont pas pareilles, et pourtant c'est la même.



De ce tore enlacé avec le tore complémentaire, lequel est antérieur à l'autre, l'un étant engendré par la rotation de l'autre. Ils ne sont pas pareils, il y en a sûrement deux et pourtant c'est le même, si on trouve l'un on trouve l'autre en même temps⁶. Même chose pour le retournement du tore et pour un changement de présentation d'un nœud :



Il y a diachroniquement un changement de présentation mais s'il y a une différence, c'est aussi le même nœud.

Situer là la dimension de la temporalité fait faire l'économie de ce que Lacan appelle « la dimension topologique au-delà de la scansion

6. J. LACAN, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Séminaire, inédit.

temporelle⁷ ». La dimension diachronique, développée en après-coup se déroule en une ligne temporelle dont l'interruption dans le successif est l'effet du signifiant dans sa discontinuité même. Cette ligne temporelle, il va falloir alors considérer, non son déroulement successivement discontinu, mais la *ligne elle-même*, chercher à écrire la structure. Mais le signifiant prend aussi le trait à son filet et Lacan, visant à tracer la coupure, l'abordera avant qu'il utilise les nœuds, en tant que chemin.

La succession de coupures de la chaîne signifiante, la ligne temporelle, Lacan l'indiquera comme coupure originelle. C'est bien en considérant la coupure elle-même qu'on va passer outre la lecture diachronique du changement de présentation. La coupure engendre la surface, produisant par là un *effet* d'avant/après. S'il y a de la temporalité, elle est dans la coupure. Coupure indiquée par Lacan « *un trait qui se recoupe*⁸ » un chemin où l'on passe deux fois. C'est ainsi qu'il a produit le huit intérieur comme « *élément vif*⁹ » du signifiant, la coupure elle-même étant l'élément structural de la saisie par le signifiant de l'autodifférence du signifiant, du A est A.



« La coupure ne peut savoir qu'elle est fermée qu'elle ne repasse par elle-même, que parce que le réel, en tant que distinct du signifiant est le même. Seul le réel la forme. Une courbe fermée, c'est le réel révélé, mais il faut que la coupure se recoupe. Immédiatement après le trait, le signifiant prend cette forme qui est à proprement parler la coupure. La coupure est un trait qui se recoupe, ce n'est qu'après qu'il se forme sur le fondement que, se coupant, il a rencontré le réel, lequel seul permet de connoter comme le même respectivement ce qui se retrouve sous la première, puis la deuxième boucle. La fois originelle exige qu'au moins une fois le signifiant se répète¹⁰ ».

7. J. LACAN, *L'identification*, Séminaire du 9 mai 1962, inédit.

8. *Ibid.*, Séminaire du 30 mai 1962.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

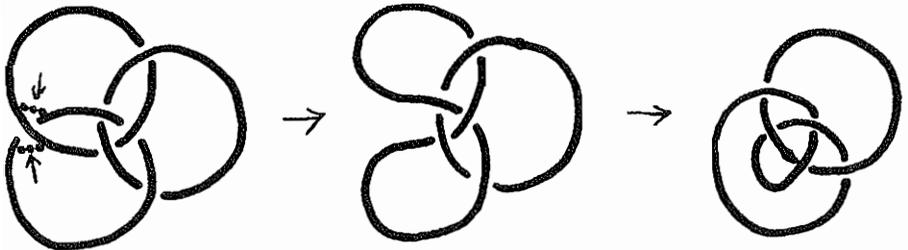
Immédiatement après le trait ! Autrement dit, comment la discontinuité et la différence s'articulent-elles ? Il faut alors montrer que la différence entre deux présentations n'est pas la synchronie, la différence, c'est la *possibilité* de synchronie, la possibilité que réapparaisse le même. Le trait unaire est cette inscription de la fois unique qui va marquer la différence en tant que telle. La synchronie, pour pouvoir se produire comme effet, ne peut se passer de la notion *d'inscription*. S'il y a de la temporalité, elle est dans le trait.

L'écriture de l'articulation du trait et de la coupure comme structure du sujet, Lacan l'a tentée par les surfaces ¹¹. Mais la coupure se présente comme une ligne, un bord, comme chemin à parcourir, laissant problématique le rapport du trait à la coupure, que l'on voit là se préciser comme rapport de la coupure au trou.

Il apparaît alors que donner au trait la consistance de la corde permet d'étudier le trait. Guilbaud en traçait la voie lorsqu'il interpellait ses étudiants à Nanterre en 1970 dans son cours de topologie en leur lançant : « *lorsque vous découpez selon le pointillé, que devient le pointillé ?* » Qu'est-ce qui, par le nœud borroméen, répondrait à cette nécessité de présenter un changement de structure par coupure, coupure qui aurait la charge de présenter la ligne de la succession discontinue, coupure produisant un effet de changement de structure venant marquer l'autodifférence du signifiant (c'est-à-dire avoir les mêmes ronds de ficelle avant et après, mais avec un effet, entre ces mêmes ronds, de changement de structure) ?

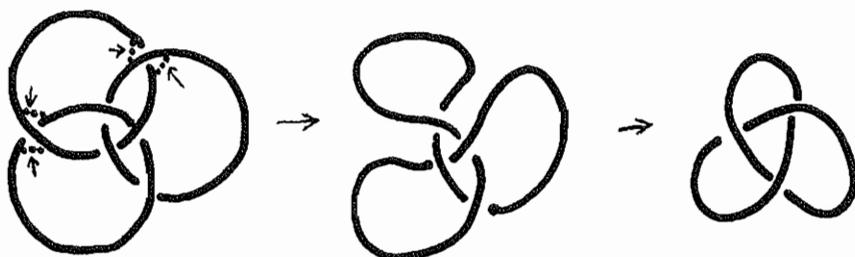
Coupez un rond, les deux autres sont libres ! Alors il n'y a plus de nœud. Oui, mais si deux ronds sont libres, un rond est rompu. Si la coupure ne peut être de couper la corde, alors qu'est-ce que la coupure ?

La mise en continuité de deux consistances est déjà plus satisfaisante pour présenter une succession discontinue, l'inconvénient est alors qu'on obtient une diminution du nombre de consistances.



1 mise en continuité
dans la chaîne à 3

11. *Ibid.*

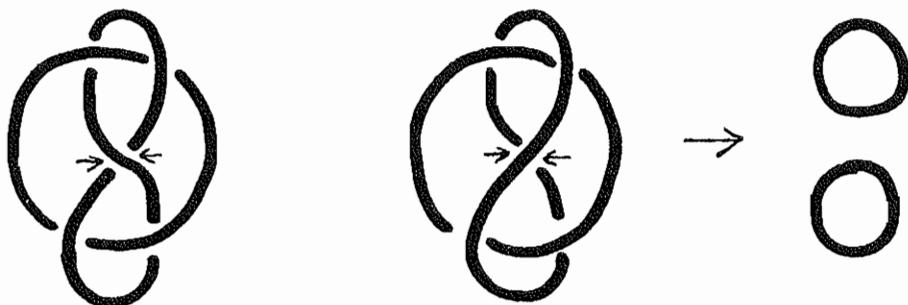


2 mises en continuité
dans la chaîne à 3

Si on se libère de l'idée qu'il y faut des ciseaux et du scotch, une mise en continuité est une opération qui peut se dire, qui peut se présenter par un *changement* de présentation ou par une surcharge, une rature (Freud aurait-il nommé ces deux traits qui indiquent la mise en continuité *Überschrift*?), mais c'est une « continuité » qui implique qu'il y a discontinuité *entre* les deux présentations.

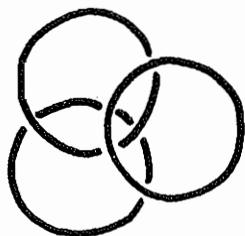
L'homotopie, soit la possibilité d'autotraversée de la corde, elle, serait intéressante pour présenter une coupure qui serait un trait qui se recoupe.

Si on donne au trait la consistance de la corde, l'autotraversée ne peut se présenter que par un changement de présentation. Il faut 2 dessins pour montrer le changement des dessus-dessous et évoquer la discontinuité, l'autotraversée.

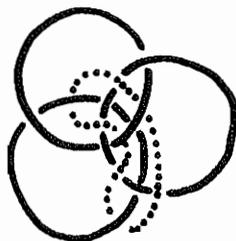


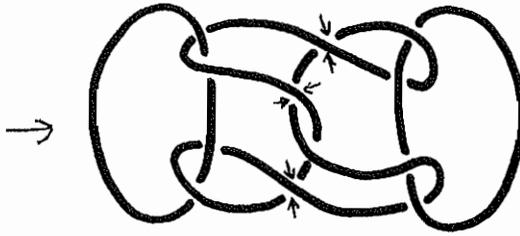
En donnant une consistance au trait, on peut, par la mise en continuité et l'homotopie, affiner la présentation de la coupure comme trait qui se recoupe dans la présentation du huit intérieur. Il s'agira de montrer ensuite en quoi cette coupure (mise en continuité + homotopie) a rapport au trou. Mais on peut déjà avancer que *ce que Lacan a appelé Nœud Borroméen Généralisé présente toutes ces exigences : changement de structure par mise en continuité et homotopie qui sont à elles deux « la coupure », changement de structure qui redonne « la même chose » comme le montre la présentation suivante.*

Le point de départ est de trois consistances libres, empilées — R.S.I. comme Lacan les a nommées. Pour pouvoir nommer R.S.I. il y faut une quatrième consistance, qui vient nouer les trois autres (la réalité psychique de Freud, le symptôme de Lacan), une quatrième qui permet donc à la fois le nouage et la coupure. Par une mise en continuité entre deux consistances dans ce nœud à 4, et par un changement des dessus-dessous aux trois points d'homotopie de ce nœud homotopiquement neutre, on aboutit aux trois consistances libres, empilées.

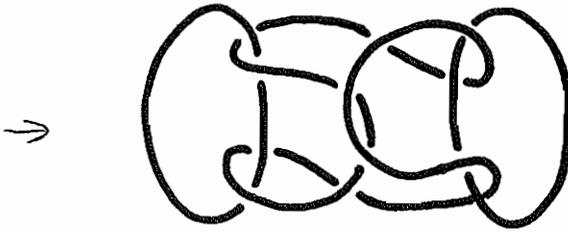


3 consistances libres

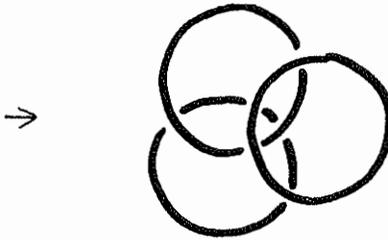
3 consistances
nouées par une quatrièmeAutre présentation de la
chaîne à 4Mise en continuité de
2 consistancesChaîne à 3
(présentation intermédiaire)



Nœud Borroméen Généralisé
(3 points d'homotopie)



Nœud défait après changement
des dessus-dessous aux trois points d'homotopie



Autre présentation des
3 consistances libres
après changement des
dessus-dessous aux 3 points
d'homotopie

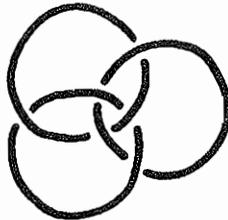
La temporalité est dans le rapport de la coupure et du trait, c'est ce qui peut s'entendre de cette conférence de Novembre 1978 à Sainte-Anne, où Lacan répondit à une question : « *la topologie, c'est ce qu'il y a de plus difficile. C'est le temps. C'est littéralement le temps. Je*

crois que c'est le temps, le temps qu'il faut pour la comprendre ». Or, il venait de terminer sa conférence en disant : « *la topologie est ce qu'il y a de plus avancé dans le raisonnement mathématique, c'est aussi pour ça que j'ai essayé de comprendre, de présenter ce qu'il en était de l'inconscient* ». Comprendre, c'est présenter et présenter, c'est mettre en œuvre littéralement le temps, littéralement, dans le trait de la lettre.

On voit en quoi le nœud borroméen généralisé permet de montrer la coupure sans contraindre à l'idée de coupure comme bord de trou, bord évoquant immanquablement le chemin qu'on suit cernant le trou, ce que Lacan appelle clore le trou. Alors comment indiquer le rapport de la coupure au trou ? Lacan a appelé cette chaîne à trois consistances, homotopiquement neutre, *Le nœud borroméen généralisé*. Cette généralisation pour le moins surprenante, qui oblige à poser la question de l'objet comme enjeu de la présentation, mérite qu'on s'y attarde.

Jacques-Alain Miller a dit à Delenda, en octobre 1980, que s'il n'y avait pas eu dissolution de l'E.F.P., Lacan aurait fait, comme il l'avait prévu, son séminaire 1979-80 intitulé *La représentation et l'objet*.

Croire que lorsqu'on dessine ceci :



on représente l'objet appelé Nœud Borroméen, c'est « aristotéliser » comme avait dit Lacan au 23^e centenaire d'Aristote, croire que ce que le dessin montre, c'est l'objet. C'est ainsi qu'on rêve le monde. Que le mot représente la chose et l'on a de l'objet une conception aristotélicienne de l'objet dans le monde. Le mot évoque la représentation mentale de la chose, *Wortvorstellung* dit Freud, et nous savons que s'il y a représentation, c'est celle du sujet pour un autre signifiant.

On sait comment Lacan, avec ce qu'il a avancé du trait unaire a montré en usant du cadran de Peirce¹² que la proposition universelle « tous les professeurs sont lettrés » a pour négative, non pas « il n'y a pas de professeurs lettrés », mais bien « il y a des professeurs nuls, analphabètes ». Ce qui n'est pas A est non-A mais n'implique pas l'existence de A. On reconnaît là la fiction de surface à deux faces

12. *Ibid.*, Séminaire du 17 janvier 1962.

A/non-A, celle de la sphère. « *La sphère*, dit Lacan dans *L'Étourdit*, *c'est ce qui se passe de topologie*¹³ ». Et, à l'U.N.E.S.C.O. à propos d'Aristote : « *Il n'y a pas trace de topologie dans Aristote* ».

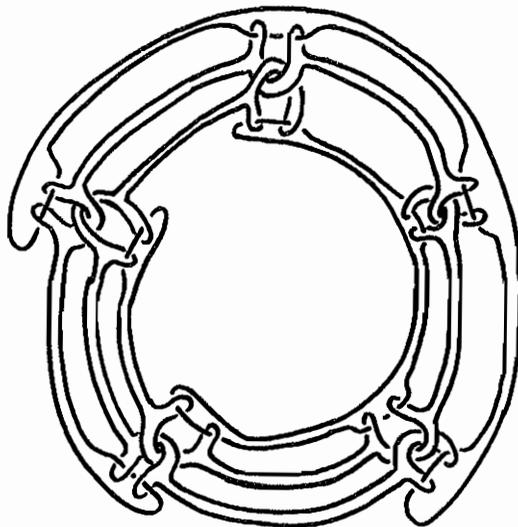
A, non-A, c'est un dit de logique prédicative, ce n'est pas un dit du langage tel que l'analyste cherche à en rendre compte, à en atteindre le dire.

Il n'y a pas représentation de l'objet. Mais il n'y en a pas pour autant présentation. L'objet visé par l'analyste traçant une présentation « de l'inconscient », c'est l'objet de la psychanalyse, l'objet cause du désir, l'objet de la castration. Pour préciser le rapport de l'objet *a* et de la présentation, il faut partir de la dimension d'impossible du dire. Tout ne peut pas se dire. Mais il y a un reste de l'impossible à dire qui peut s'écrire, se tracer. Que la coupure vise l'impossible du dire, c'est ce qu'on « oublie », qu'un trait se recoupe, si on s'attarde un peu, ça se met à glisser. S'aviser du coinçage par le trisquel ne résout pas ce qu'est la



coupure. Couper la corde rompt le nœud mais il n'y a plus de corde, elle a perdu sa consistance. On peut dire que la corde s'autotraverse, on peut la dessiner par un changement de présentation, mais ça résiste absolument à s'imaginer. Et voilà que s'évoque la dimension de l'impossible. Le dessin montre comme possible une impossibilité, il interroge l'écart du dire au dit dont témoigne le discours analytique. Traçant la présentation, on est donc dans le fantasme de rendre compte de cet écart, d'avoir accès à ce qui du réel est inscrit dans la réalité du fantasme. L'enjeu de la présentation, c'est le *a*. Cet enjeu n'est enjeu que de tracer ce trait, d'où cette phrase en forme de prescription : la topologie, il faut en faire. Cet enjeu explicité, on peut alors saisir que les effets de présentation ne soient pas des effets d'évidence ou de certitude, mais bien d'embrouille ou de performance. C'est ce que Lacan nous répétait en disant comme Picasso, « je ne cherche pas, je trouve ». En faisant de la topologie, on ne cherche pas, on s'embrouille. La trouvaille ne se fait pas seul, il y faut l'assistance. Le *a* est l'enjeu de la présentation, l'écart du dire au dit est visé. Aussi faut-il à la fois le trait et la mise en acte de ce par quoi le sujet s'inscrit en ce point du désir de l'Autre : présenter ne va pas sans dire.

13. J. LACAN, *L'Étourdit*, Scilicet n° 4, Seuil, Paris.



Nœud « généralisé » présenté
au séminaire du 12/12/78

C'est une généralisation par prolifération, reposant sur la suite des nombres entiers. C'est de l'imaginaire, on rêve le monde, mais... le « bout d'réal » que Lacan évoquait dans ses séminaires de ces dernières années ?

L'effet de trouvaille et d'énigme du nœud que Lacan a véritablement appelé Le Nœud Borroméen Généralisé est dû au fait que la « généralisation » est à l'intérieur du nœud lui-même, c'est la structure du nœud qui est « généralisée ». Car c'est en effet un nœud qui écrit la coupure en tant que telle, « généralisée », sans pour autant qu'un trait puisse y être désigné comme marque de coupure, comme bord du trou. La coupure est dans l'effet de lecture qui s'opère à déchiffrer mathématiquement ce nœud. Car à le déchiffrer il disparaît : le déchiffrement crée le trou.

Tout ceci est « une très vieille histoire » comme on dit, le mythe et l'art l'indiquent. On pense à Lao-tseu et son *Vrai classique du Vide Parfait* ou à Shitao et ses *Propos sur la peinture du Moine Citrouille Amère*. Pour ne reprendre que ce texte, traduit par Pierre Ryckmans à l'Institut Belge des Hautes-Etudes Chinoises (Bruxelles, 1970), et en guise de conclusion...

Quelques semaines avant de commencer à présenter les objets topologiques, le tore, la bande de Moebius, le huit intérieur, le crosscap, le nœud de trèfle, dans son séminaire sur l'Identification (car tous ces objets sont donc là dès 1960), Lacan aborde la question du trait unaire

par la calligraphie chinoise. Quelques années plus tard, en 1971, Lacan passe par le Japon et en ramène Lituraterre... Depuis plus de deux mille ans, les lettrés chinois montrent et écrivent que l'enjeu d'une calligraphie est en quelque sorte le *a*, nous pouvons lire ainsi la peinture et la calligraphie du texte de Shitao. Tracer un trait est la performance absolue, dont le but n'est jamais atteint, un trait n'est jamais que rature. Tout repose sur « l'Unique Trait de Pinceau ».

L'Unique Trait de Pinceau est à la fois un trait tracé d'une venue, sans reprise, compris entre une attaque et une finale de pinceau et qui signifie aussi Unique, mais l'Unique Trait de Pinceau qui pourrait se définir ne serait pas l'Unique Trait de Pinceau. C'est impossible à dire et il s'agit de le tracer. Mais le tracer sera toujours a posteriori l'application de l'Unique Trait de Pinceau. Comment ne pas y lire ce que Lacan écrit dans *Lituraterre*? Le trait est « rature d'aucune trace qui soit d'avant. La produire, c'est reproduire cette moitié sans paire dont le sujet subsiste ». Le trait vient du réel. « *Le chaos est troué par le pinceau* » écrit Shitao. Le trait ne représente pas la chose, il n'imité pas la nature, la peinture n'est pas la description du spectacle de la création, l'Unique Trait de Pinceau crée l'innombrable. Le vulgaire croit que c'est une affaire de ressemblance formelle. Quand le pinceau attaque, il perce le chaos, mais s'il tombe dans la maladresse, l'intelligence meurt. Le trait de pinceau transperce, défriche et organise la virtualité inerte de la matière première de l'encre et du vide blanc du papier. Différenciant et ordonnant, il élimine le Chaos. « *C'est moi qui trace au moyen du pinceau et non le pinceau qui trace de lui-même* » précise alors Shitao. N'importe qui peut faire de la peinture, mais nul ne possède l'Unique Trait de Pinceau.

Alors, pour évoquer ce bout de réel d'une présentation réussie, invoquons la légende : on dit que... Chang Seng-yu, des dynasties du Nord et du Sud¹⁵, peignit sur les murs du temple An-luo de Nankin quatre dragons géants. Ceux-ci étaient dépourvus d'yeux. A ceux qui en demandèrent la raison, le peintre répondit : « si j'ajoutais des yeux à ces dragons, ils s'envoleraient ». Les gens, incrédules, l'accusèrent d'imposture. Sur leur instance, le peintre consentit à faire une démonstration. A peine eut-il achevé de dessiner les yeux sur deux des dragons qu'on entendit un tonnerre assourdissant. Les murs craquèrent, laissant échapper les deux dragons dans un vol fulgurant. Lorsque le calme fut revenu, on constata que sur les murs, il ne restait plus que les deux dragons sans yeux.

15. F. CHENG, *Vide et plein*, Paris, Seuil, 1979, p. 14.

La lettre 52

lettre de S. Freud à W. Fliess du 6/12/1896 *

La lettre que Freud adressa le 6 décembre 1896 à Fliess, lettre 52, ouvre la liste des traductions qui seront publiées dans Littoral. Elle est en effet exemplaire, du texte freudien d'abord, de la lecture que Lacan en a faite ensuite, de ce qui est mis en œuvre dans cette lecture enfin.

Produire une lecture française de ce texte allemand, en indiquant que l'essentiel n'est pas dans le sens mais dans la lettre est une gageure. Si la traduction vise le sens, du moins en théorie, bien que les traducteurs français aient résolument commis d'in vraisemblables erreurs sémantiques, la lettre lui échappe généralement. Cette traduction n'aura aucun égard pour une éventuelle qualité littéraire et respectera au plus près le texte, dans sa syntaxe, ses répétitions, ses aspérités, ses « erreurs », ses néologismes et sa littéralité, en indiquant le mot allemand lorsqu'il pèse d'un poids particulier dans l'élaboration conceptuelle, ceci afin de permettre un accès à l'écriture de Freud.

Pivot entre l'Esquisse et La science des rêves, au moment où Freud découvre que ses rêves sont à lire comme une écriture idéographique, la lettre 52 est un déchiffrement des mécanismes inconscients dans une présentation où la métaphore biologique est nouée à l'écrit. Et c'est une missive, qui atteindra Fliess comme il se doit, à savoir sans qu'il y comprenne jamais rien.

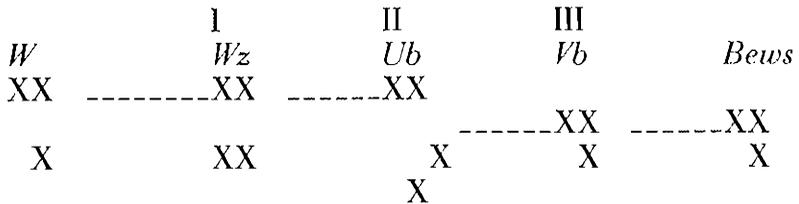
* Traduction nouvelle proposée avec l'autorisation des Presses Universitaires de France.

« Mon cher Wilhem !

Après avoir aujourd'hui profité pour une fois d'un maximum de travail et de gain dont j'ai besoin pour mon bien-être (10 h - 100 fl)¹, étant mort de fatigue mais intellectuellement dispos, je veux essayer de t'exposer de manière simple le dernier petit fragment de spéculation.

Tu sais que je travaille avec la supposition que notre mécanisme psychique est engendré par stratification en ce que le matériel qu'on a sous la main des traces mnésiques² subit de temps en temps un *réordonnement*³ selon de nouvelles relations, une *réécriture*. Ce qui est essentiellement neuf dans ma théorie est alors l'affirmation que la mémoire est disponible non pas d'une façon simple, mais multiple, couchée en différentes sortes de signes. J'ai affirmé en son temps un réordonnement semblable (aphasic) pour les voies⁴ venant de la périphérie.

Combien y a-t-il d'inscriptions ?⁵ je ne sais pas. Au moins trois, vraisemblablement davantage. — A ce propos, schéma suivant — qui



1. fl = florins.

2. *Erinnerungsspur* : trace mnésique, et non mnémonique : « mnémonique » de « mnemonikos » : qui a rapport à la mémoire, « mnésique » de « mnaomai » : se souvenir.

3. *Umordnung* : réordonnement. Le préfixe *um* introduit toujours l'idée d'un bouleversement.

4. *Die Bahn* : la voie. A différencier de *die Bahnung* : frayage.

5. On ne compte pas moins d'une vingtaine de mots composés avec le radical *Schrift* = écrit, en allemand. Dans cette lettre, *Niederschrift* sera traduit inscription bien que le préfixe *nieder* donne l'idée de « couché par écrit ». *Umschrift* sera traduit par réécriture. Bien qu'il puisse également être traduit par transcription, comme *Abschrift* et *Überschrift*, réécriture est plus proche du verbe lui-même, *Umschreiben* = récrire. *Überschrift* sera traduit par transcription bien que le préfixe *über* donne l'idée de surcharge, écrit par-dessus une autre écriture.

suppose que les diverses⁶ inscriptions sont aussi séparées selon les neurones qui les portent (pas nécessairement de façon topique) — la supposition n'est peut-être pas nécessaire, mais pourtant elle est la plus simple et provisoirement admissible...

*W*⁷ sont les neurones dans lesquels les *perceptions* naissent, ce à quoi de la conscience se noue, mais qui ne gardent aucune trace de ce qui est arrivé. *C'est que conscience et mémoire s'excluent l'une l'autre.*

*Wz*⁸ est la première inscription des perceptions, tout à fait incapable de conscience, assemblée d'après associations de synchronie⁹.

*Ub*¹⁰ (Inconscient) est la deuxième inscription, ordonnée selon d'autres relations — quelque chose comme des relations causales. Des traces *Ub* correspondraient à quelque chose comme des souvenirs de concepts¹¹, également inaccessibles à la conscience.

*Vb*¹² (Préconscient) est la troisième réécriture, liée aux représentations de mots¹³, correspondant à notre moi officiel. De ce *Vb*, les investissements deviennent conscients, selon certaines règles, et en effet cette *conscience de pensée* secondaire est une conscience après-coup dans le temps, vraisemblablement nouée¹⁴ à l'animation hallucinatoire des représentations de mots de sorte que les neurones de conscience seraient à nouveau des neurones de perception, et en soi, sans mémoire.

Si je pouvais indiquer complètement les caractères psychologiques de la perception et des trois inscriptions, j'aurais avec cela décrit une nouvelle psychologie. Quelque matériel est disponible pour cela, mais ce n'est pas mon intention maintenant.

Je veux mettre en relief que les inscriptions qui se suivent l'une l'autre représentent l'accomplissement psychique d'époques successives de la

6. *Einzelnen* : contient l'idée que chaque inscription est isolée, séparée et inscrite une à une.

7. *W* : *Wahrnehmung* = Perception.

8. *Wz* : *Wahrnehmungszeichen* = signes de perception.

9. *Gleichzeitigkeit* = simultanéité. Dans son séminaire du 16 décembre 1959, Lacan voit dans cette simultanéité la synchronie primitive et fondamentale du système signifiant.

10. *Ub* : *Unbewußtsein* = Inconscient.

11. *Begriffsserrinerung* = souvenir de concept.

12. *Vb* : *Vorbewußtsein* = Préconscient.

13. *Wortvorstellung* = représentation de mot.

14. *Geknüpft* = noué du verbe *Knüpfen* = nouer, très fréquemment employé par Freud et généralement traduit par lier alors que le verbe *Binden* signifie lier. Déjà utilisé plus haut : La conscience se noue aux perceptions.

vie. C'est à la frontière¹⁵ de deux telles époques que la traduction du matériel doit s'effectuer.

Les particularités des psychonévroses, je me les explique en ceci que la traduction, pour certains matériaux, ne s'est pas effectuée, ce qui a certaines conséquences. Nous soutenons en effet qu'il y a tendance à l'égalisation quantitative. Chaque transcription¹⁶ ultérieure inhibe la précédente et dérive le processus d'excitation de celle-ci. Là où la transcription ultérieure manque, l'excitation est liquidée selon les lois psychologiques qui valaient pour les périodes psychiques antérieures et par les voies qui autrefois étaient à la disposition. Il subsiste ainsi un anachronisme, dans une certaine province restent encore des « fueroi »¹⁷ ; il s'établit une *survivance*¹⁸.

La défaillance¹⁹ de la traduction, c'est ce qui s'appelle cliniquement le refoulement. Le motif de celui-ci est toujours une déliaison²⁰ de déplaisir qui se produirait par traduction, comme si ce déplaisir provoquait une perturbation de la pensée qui n'admettrait pas le travail de traduction.

A l'intérieur de la même phase psychique et sous inscription de la même sorte, se fait valoir une défense *normale* à cause du développement du déplaisir, mais il n'y a de défense pathologique que contre une trace mnésique non encore traduite d'une phase mnésique. Que la défense réussisse le refoulement²¹, cela ne peut pas résider dans la grandeur de la déliaison de déplaisir. Nous faisons en effet des efforts souvent en vain, contre des souvenirs comportant le plus grand déplaisir. Il en résulte ainsi la présentation²² suivante. Si un événement, comme actuel, a éveillé un certain déplaisir, alors l'inscription du

15. *Grenze* = frontière.

16. *Überschrift*.

17. Freud écrit « fueroi » ; les « fueros » étaient des lois espagnoles garantissant les privilèges de certaines provinces.

18. *Überlebsel* = survivance : mot du dialecte sinon néologisme, dérivé du mot viennois : *Überbleibsel*.

19. *Die Versagung* : le ratage, l'échec, le défaut, la défaillance ; ces termes impliquent une action, un refus, par rapport au terme *das Versagen* indiquant une défaillance par non-fonctionnement, en panne.

20. *Entbindung* = déliaison et non décharge ou production comme on le trouve généralement.

21. Construction particulière du verbe *Gelingen* intransitif *es gelingt mir* = je réussis, la défense réussit le refoulement.

22. *Darstellung*. Ce mot évoquant la représentation concrète et *Vorstellung* la représentation mentale, on traduira *Darstellung* par « présentation ».

souvenir A1 ou A2 contient un moyen d'inhiber la déliaison de déplaisir lors du nouveau réveil. Plus c'est remémoré, plus la déliaison est en définitive inhibée. Mais il y a *un* cas pour lequel l'inhibition ne suffit pas : si A a délié un certain déplaisir comme actuel, et s'il délie lors du réveil un nouveau déplaisir, alors celui-là n'est pas inhibable. Le souvenir se comporte alors comme quelque chose d'actuel. Ce cas n'est possible que lors d'événements sexuels, parce que les grandeurs d'excitations que ceux-ci délient augmentent intrinsèquement avec le temps (avec le développement sexuel).

L'événement sexuel dans une phase agit alors dans une phase suivante comme actuel et par conséquent comme non inhibable. La condition de la défense pathologique (refoulement) est *alors la nature sexuelle de l'événement et l'incident dans une phase antérieure*.

Ce ne sont pas toutes les expériences sexuelles qui délient du déplaisir, la plupart délient du plaisir. La reproduction de la plupart sera alors liée au plaisir non inhibable. Un tel plaisir non inhibable constitue une *compulsion*²³. On arrive ainsi aux propositions suivantes. Si une expérience sexuelle est remémorée avec une différence de phase, alors se produit, lors de la déliaison de plaisir, de la compulsion, lors de la déliaison de déplaisir, du refoulement. Dans les deux cas, la traduction en signes de la nouvelle phase semble être inhibée. (?) La clinique apprend alors à connaître trois groupes de psychonévroses sexuelles, hystérie, névrose obsessionnelle et paranoïa, et enseigne que les souvenirs refoulés appartiennent comme actuels à l'âge, dans le premier groupe, qui va de 1 an 1/2 à 4 ans, pour la névrose obsessionnelle de 4 à 8 ans, pour la paranoïa de 8 à 14 ans. Mais jusqu'à l'âge de 4 ans, aucun refoulement n'a encore lieu, les périodes de développement psychique et les phases sexuelles ne coïncident pas.

C'est qu'une autre conséquence des expériences sexuelles prématurées²⁴ est aussi la perversion, dont la condition semble être que la défense ne se soit pas produite avant que l'appareil psychique soit complété ou qu'elle n'ait pas lieu.

Voilà pour la superstructure. Maintenant, la tentative de la poser sur les fondements organiques. Il s'agit d'expliquer pourquoi les expériences sexuelles qui produisent en tant qu'actuelles du plaisir, produisent, remémorées, avec de la différence de phase, chez quelques personnes, du déplaisir, et chez d'autres persistent comme compulsion.

23. *Zwang* = compulsion. Dans son commentaire de la *Verneinung*, Jean Hippolyte le traduit par « contrainte ».

24. *Vorzeitig* = prématuré et non précoce.

Dans le premier cas, elles doivent évidemment délier plus tard un déplaisir qui n'avait pas été délié initialement.

Sont aussi à inférer les différentes époques, les psychologiques et les sexuelles. Les dernières, tu me les as apprises comme des multiples remarquables de la période féminine de 28 jours.

Pour décider si c'est perversion ou névrose, je m'aide de la bisexualité de tous les humains. Chez un être purement masculin se produirait aussi aux deux barrières sexuelles, une démesure²⁵ de déliaison masculine, à savoir du plaisir, donc perversion, chez un être purement féminin se produirait un excédent de substance de déplaisir, dans ces périodes. Dans les premières phases, les deux déliaisons seraient parallèles, c'est-à-dire donneraient un excédent normal de plaisir. C'est à cela que se ramènerait la prédilection des véritables femmes pour les névroses de défense.

La nature intellectuelle des hommes serait ainsi attestée, sur le sol²⁶ de ta théorie.

Je ne peux finalement pas passer sous silence²⁷ la conjecture que la séparation que j'ai sentie cliniquement, entre neurasthénie et névrose d'angoisse est en connexion avec l'existence des 2 substances de 23 et 28 jours.

Hormi les deux substances ici conjecturées, il pourrait y en avoir plusieurs de chaque sorte.

Pour moi, de plus en plus, l'hystérie arrive au point critique comme suite de la perversion du *séducteur*; l'hérédité *de plus en plus* comme séduction par le père. Alors s'établit un échange de génération :

— Première génération : perversion,

— Deuxième génération : hystérie, qui est alors stérile. Parfois, il y a métamorphose sur la même personne : perverse à l'âge vigoureux, puis à partir d'une période d'angoisse, hystérique : l'hystérie n'est pas alors proprement de la sexualité refusée mais plutôt de la *perversion refusée*.

Derrière cela alors, l'idée de *zones érogènes* délaissées, c'est-à-dire dans l'enfance la déliaison sexuelle aurait été à obtenir de très nombreux endroits du corps qui ne seraient plus tard capables que de

25. Freud distingue *Übermaß* et *Überschuß*, démesure, excès pour le premier, excédent, trop plein pour le second.

26. *Boden* = sol. Allusion à la lettre 51 dans laquelle Freud espère que le travail qu'il expose dans la lettre suivante lui permettra « de poser, écrit-il, mon monument sur ton piédestal ».

27. *Unterdrücken* = contient l'idée de retenir, réprimer, supprimer, passer dans le dessous : passer sous silence.

délier la substance d'angoisse 28²⁸, et pas de délier aussi l'autre ! Dans cette différenciation et restriction, le progrès culturel, le développement moral ainsi qu'individuel.

L'accès hystérique n'est pas une décharge mais une *action*, et garde le caractère originaire de toute action d'être le moyen de reproduire du plaisir. Du moins l'est-il dans sa racine, sinon qu'il se motive devant le préconscient par toutes sortes d'autres raisons. Ainsi ces malades auxquels quelque chose de sexuel a été infligé *pendant le sommeil* ont-ils l'accès de sommeil, ils se rendorment pour revivre la même chose, ils provoquent souvent par là l'évanouissement hystérique.

	1 1/2	4	8	14-15
Psych.	Ia	Ib	II	III
Sex.	I		II	III

Wz	Wz + Ub	Wz + Ub + Vb	Idem
— 4 Hyst. Actuelle	— 8 Compulsion	— 14/15 Refoulé dans Wz	
Obs. —	Actuelle	Refoulé dans Ub	
Par. —	—	Actuelle	Refoulé dans Vb
Perv. Actuelle	Actuelle	Compulsion (actuelle)	Refoulement impossible ou non tenté

L'accès de vertige, la crise de larmes, tout est réglé²⁹ sur l'autre mais dans la plupart des cas pour cet autre préhistorique, inoubliable, que personne ensuite n'atteindra plus. Le symptôme chronique de la passion du sommeil³⁰ s'explique aussi de la sorte. Un de mes patients gémit encore maintenant dans son sommeil comme autrefois (pour que sa maman, qui est morte quand il avait 22 mois, le prenne avec elle). L'accès ne semble absolument pas avoir lieu comme expression intensifiée de l'émotion.

28. *Den 28 Angststoff*. De la même manière qu'il a employé plus haut l'expression substance d'angoisse, Freud parle de *Angststoff*, matière, substance, étoffe d'angoisse.

29. *Berechnet* = calculé, réglé sur l'Autre.

30. *Bettsucht* = littéralement Passion du lit, *Sucht* est aussi la dépendance des toxicomanes.

Je suis en plein travail pendant 10 à 11 heures par jour et par rapport à cela, bien, mais presque enroué. Est-ce là surcharge des cordes vocales ou névrose d'angoisse ? Cela n'a besoin d'*aucune* réponse. Mieux : travailler sans raisonner comme le conseille le vieux Candide.

J'ai orné maintenant ma pièce avec des moulages de statues florentines. Ce fut une source pour moi d'un rafraîchissement extraordinaire ; je songe à devenir riche pour renouveler ces voyages. Un congrès sur le sol italien ! (Naples, Pompéi).

Cordiales salutations à vous tous.

Ton Sigm ».

La lecture que Lacan a faite de cette lettre se poursuit et émerge au fil des séminaires, *l'Éthique, l'Identification, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, D'un discours qui ne serait pas du semblant* principalement. Il déchiffre chaque fois le paradoxe de ce texte, et nous livre dans le même temps ce qui semble-t-il nous aveugle, le chiffrage — sinon la topologie — qu'il met en œuvre par ce déchiffrement.

La lettre 52 présente un procès de l'expérience psychique qui est un procès divisé : un de perception, lié à l'activité hallucinatoire qui est un procès de fiction, et un de pensée, qui est un procès de retrouvaille de l'objet. Quand le signe, première manipulation de l'objet, peut lui-même se lire comme un objet, un morceau modulatoire, alors il devient une lettre, « structure essentiellement localisée du signifiant »³¹. Les WZ, *Wahrnehmung Zeichen* « nous pouvons tout de suite leur donner leur vrai nom de signifiants »³². Dans ce système des WZ, l'assemblage se fait par *associations de synchronie*, synchronie primitive du système signifiant, la *Gleichzeitigkeit*³³. Cet assemblage fait écriture, la Perception est dans quelque chose qui fait signe comme inscription, les WZ sont littéralement « couchés par écrit », *Niederschrift*.

Dans un deuxième temps, Freud situe le deuxième *Niederschrift*, la deuxième inscription comme souvenir de concept, toujours inconscient. Alors qu'il vient de déclarer la première inscription assemblée par les

31. J. LACAN, *Ecrits*, L'instance de la lettre dans l'inconscient, Paris, Seuil, 1966, p. 501.

32. J. LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 46.

33. J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, Séminaire du 16 décembre 1959, inédit.

associations de hasard et de contiguïté de la synchronie, il est frappant que la deuxième inscription lui paraisse ordonnée selon des relations causales. « Les signifiants n'ont pu se constituer dans la simultanéité qu'en raison d'une structure très définie de la diachronie constituante. La diachronie est orientée par la structure »³⁴. C'est ainsi Freud qui a installé au cœur de l'Inconscient la béance causale. Au niveau des souvenirs de concept, inconscients, Freud situera les *Vorstellungsrepräsentanz*, représentants de la représentation.

Le troisième temps n'est pas un temps mais un terme, nommé *Umschrift*, réécriture, c'est écrit avec des mots, des *Wortvorstellung*, des représentations de mots. Comment avons-nous donc une appréhension des processus de pensée ? Uniquement par des paroles, par des mots. La Pensée, inconsciente, n'a pas une autre structure qu'une structure de langage. « Les processus de pensée ne seraient jamais rien pour la conscience s'ils ne pouvaient lui être apportés par l'intermédiaire d'un discours ; ce qui s'explique dans le préconscient, ce sont des mots »³⁵. Ainsi, ce qu'on sait du discours, on le sait par la perception de ce discours, ce qui vient à la Conscience, c'est la Perception. Entre Perception et Conscience, Lacan l'indiquera comme entre cuir et chair.

Entre Perception et Conscience sont les deux inscriptions, inconscientes, dont la structure, associative et combinatoire ne se fait pas selon les lois de la contradiction, de la grammaire, mais selon celles de la condensation et du déplacement, lois de la métaphore et de la métonymie. Avec le troisième écrit, réécriture, on quitte la structure pour la fonction. Par les mots, le Préconscient est homogène au discours courant « au dehors ». « A passer de l'Inconscient au Préconscient, ce qui s'est constitué dans l'Inconscient rencontre un discours déjà existant, un jeu de signes en liberté tissés dans les intervalles des choses du réel »³⁶. L'utilisation des termes « Ecrits » (*Niederschrift, Umschrift*), par Freud est à lire comme son appréhension de la présence du langage dans le réel. Car le paradoxe qu'il établit sans sourciller est que la conscience est en quelque sorte « la surface, par où ce quelque chose qui est au cœur du sujet reçoit du dehors ses propres pensées, son propre discours »³⁷.

34. LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 46.

35. J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, Séminaire du 16 décembre 1959, inédit.

36. J. LACAN, *L'identification*, Séminaire du 10 janvier 1962, inédit.

37. *Ibid.*

Son paradoxe du rapport au réel ne s'arrête pas là. Alors qu'on pourrait penser que la perception s'articule avec la réalité, on constate que la perception est sous le gouvernement du principe de plaisir. La pensée serait-elle alors au niveau du principe de réalité ? Non, elle est également inconsciente, et il en parvient des signes de plaisir ou de peine, qui doivent être traduits à la frontière Ub/Vb, Ics/Pcs, traduits en mots. « C'est pour autant que la structure signifiante s'interpose entre la Perception et la Conscience que l'Inconscient intervient, que le principe de plaisir intervient, non plus comme maintien d'un investissement, mais concernant les frayages (*Bahnung*). C'est la structure de l'expérience accumulée qui gît et y reste inscrite »³⁸.

Le refoulement est alors le résultat d'un défaut, d'un manque de traduction dans les *Wortvorstellung* préconscients, et il porte sur les *Vorstellungsrepräsentanz*. La phrase, toujours mal traduite car le verbe *gelingen* (réussir) est intransitif en allemand, dans laquelle Freud écrit textuellement « la défense (*Abwehr*) réussit le refoulement » montre clairement que pour lui, l'accès de l'homme au réel se fait par la voie d'une défense primaire, défense qui existe avant que se formulent les conditions du refoulement. Freud articulera tout ceci plus précisément dans son article sur la *Verneinung*, la dénégation. Le refoulement s'exerce ainsi sur les représentants de la représentation, et la dénégation s'exerce sur les représentations de mots, comme « mode privilégié de connotation au niveau du discours de ce qui, de l'Inconscient, est refoulé, ce qui pour le sujet se trouve à la fois présentifié et renié »³⁹.

Freud arrache ainsi la Représentation de la place qu'elle avait dans la théorie de la connaissance et, grâce à sa théorie atomistique, il va soumettre le psychisme à la texture discontinue sur laquelle s'échafaude la pensée, celle de la chaîne signifiante. L'affect, qui est la tentative de la psychologie pour sortir de l'atomisme, Freud s'en débarrasse sans hésitation, toujours dans cette même lettre « l'accès hystérique n'est pas une décharge mais une action ». Il est pour finir, très frappant de lire sous la plume de Freud, guidé par les hystériques, ce qui a été ensuite écrit par Lacan à savoir que le sujet apparaît d'abord dans l'Autre et que c'est dans l'expérience du discours de l'Autre que son désir se constitue. Il est frappant de lire, à la fin de cette lettre 52, que l'accès hystérique est calculé, réglé sur l'Autre⁴⁰, cet autre préhistorique, inoubliable que personne n'atteindra jamais plus.

38. J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, Séminaire du 9 décembre 1959, inédit.

39. *Ibid.*, Séminaire du 16 décembre 1959.

40. *Ibid.*, Séminaire du 9 décembre 1959.

Avec quel écrit Lacan procède-t-il à la lecture de ce texte freudien ? La fiction littéraire de la Lettre Volée d'Edgar Poe ne suffit pas à en rendre compte. Il faut produire là une autre écriture, dont le tracé engage celui qui s'y brise.

Le passage des WZ à l'Ics ne relève ni de la double inscription, ni d'un déplacement d'investissement. Poser l'alternative en ces termes témoigne d'une lecture cartésienne dont Freud, à l'évidence, s'était dégagé, d'une lecture dont le chiffrage ressort de la topologie de la sphère, assuré qu'on est de savoir où est une face, l'autre face, le dedans, le dehors, l'intérieur, l'extérieur, de connaître la frontière entre les deux territoires. La lecture faite par Lacan de Freud met en œuvre une autre idée de la frontière. La bande de Mœbius enseigne que WZ et Ics sont deux inscriptions qui peuvent se tracer sur l'envers et l'endroit de la bande de Mœbius, envers et endroit étant la même face de cette bande à une face et un seul bord, indiquant ainsi la structure du signifiant. Comme le dit Paulhan dans *Le don des langues* : « Telle est l'étrange condition du langage qu'il n'existe pas un mot qui ne porte en lui la raison de sa ruine, et comme une machine à renverser sa première signification. » La conscience est-elle la surface, la frontière, le littoral, ou la coupure par où ce qui est au cœur du sujet reçoit du dehors ses propres pensées ? Voilà ce à quoi introduit le retour de Lacan à Freud. C'est un virage du sens à la lettre, virage qui se dessine et que l'analyste ne peut pas tracer sans que s'écrive du même trait le *Niederschrift* qui l'épingle dans le procès de retrouvaille de l'objet, objet de la psychanalyse.

Traduction et notes :
Anne Porge
et Mayette Viltard

Les articles publiés dans LITTORAL n'engagent pas que leur auteur.

Par contre, promulguer ceci n'engage pas LITTORAL.
Puisque, sauf à imaginer l'auteur sans Autre, c'est toujours vrai.

Mais reconnaître que c'est toujours vrai engage à libérer l'auteur de l'enflure qui généralement lui est attenante.

De là,
à l'endroit de l'auteur
Blanchot :

*« La responsabilité dont je
suis chargé n'est pas la mienne
et fait que je ne suis plus moi. »*

Thème du prochain numéro :
Le rêve et le figurable

ABSTRACTS

THE VISIT

(The phobia : under the ensign of irony)

Colette MISRAHI and Pierre THEVES

An interpretation of the visit made by Mr Graf and his son the Little Hans to Professor Freud.

An attempt to articulate the pivot which this visit constitutes in the case study.

A description of the forms which take on here the metamorphosis of the representation when, in the phobic symptom, the accent is put on the play on words.

*

FROM DISPLACEMENT TO THE PHOBIC SYMPTOM

Erik PONCE

The space of the phobic is a part of the unconscious structured like a language. We base our discussion on Herbert Graf's observation « the little Hans » in order to show the homeomorphism between the displacement of the metonymy and the displacements in the real world. These displacements in the real world follow imaginary circuits which borrow elements from paths which can be drawn on a plan and for which we have reconstituted the scheme. Do these circuits define a nodal structure of the phobia as has suggested Lacan ? We have proposed this problem as a subject of discussion. In any case the phobia is a naming (nomination) at the very place of that which is unnameable in so far as concerns this anxiety, and this is a dimension which should not be overlooked.

*

ALTERO-PHOBIE

(The object in phobias)

Guy LE GAUFEY

If anxiety, according to Freud, is not without an object, Lacan defines this object as « object a ». The consequences of defining this object as the letter « a » are exposed on three different levels : the Imaginary (the constitution of the specular image), the Symbolic (the operating of the series of signifiers), and the Real (the instintual determination of a subject).

*

DIFFICULTIES OF THE FREUDIAN THEORIES OF ANXIETY

Nicolle KRESS-ROSEN

After having differentiated anxiety neurosis and neurasthenia, Freud distinguished a first case of anxiety : an accumulation of somatic excitation, sexual in nature, which can only materialize as anxiety. The theory of the hysterical fantasy led him to consider the hysteria of anxiety where the anxiety appears as energy which is not bound by representations. It is then one of the consequences of repression. The primacy of the phallus and the prevalence of the castration complex led Freud from 1926 on to reverse his position and to stipulate that anxiety is one of the causes of repression, without having clearly chosen one or the other of these conceptions. Freud discussed them problematically in 1932.

*

THE PHOBIC METAPHOR

Jean ALLOUGH

This text has to do with the phobia of Little Hans in the interpretation which Lacan proposed in 1956 of Freud's text. It is shown that the real of the phobic symptom can not be reached without reference to a written text. Only the bringing into play of what is written in the text allows us to situate the implications of the term symptom in psychoanalysis as that which offers a remedy for the defect of the transliteration of the structure.

*

TRUTH SPEAKS, KNOWLEDGE WRITES

Philippe JULIEN

Freud and the postFreudians always had a certain difficulty articulating psychoanalytic theory and practice. For some, theoretical models are the basis of and a way of elucidating a way of working. For others, the elaboration of a theoretical model is impossible: a theory is only a testimony justifying one's clinical experience. In every case there is a bilingualism between theoretical language and the « free » discourse of experience.

This difficulty is an outgrowth of what psychoanalysis inherited from past relationships coming either from the ethical tradition or from Science since the 17th century. It is therefore necessary to analyse how psychoanalysis subverted this double heritage in order to put into place new relationships between theory and practice. In so far as this question is concerned, Lacan has no equal.

*

A DISCUSSION OF TWO PORTRAITS OF SAINT-JEROME DEPICTED READING A TEXT

Jean HERRARD

A comparative study of two iconographic documents of the 13th and 14th centuries representing Saint-Jerome reading, allows us to distinguish the characteristics of two types of cultural relationships to the written text. One, more archaic, has its roots in oral tradition: the other, already modern foreshadows the figure of the modern intellectual as he was defined in the 18th century. Above and beyond these descriptions facilitated by recent studies well documented in so far as concerns reading (H.-J. Martin (1977) and P. Saenger (1980)), one can try to understand how, when a graphic space opens up for the intellectual activity of the « talking subject » there precipitates there a configuration which is specific of his subjectivity.

*

A REPRESENTATION OF THE CLEAVING BY THE GENERALIZED BORROMEEN KNOT

Mayette VILTARD

Lacan terminated his teaching which had as its goal a topological presentation of the unconscious in making a borromeen knot which he called The Generalized Borromeen Knot.

Even though the topology of surfaces was used by Lacan to indicate the imperfect cognizance which is related to the specular image, it was inadequate as a representation of the discontinuity of the chain of signifiers and incapable of representing the autodifference of the signifier.

By giving a consistency to the line which marks the cleavage and knotting it the cleavage can be presented in its relationship to the hole. The generalization in question is not algebraic in nature but a presentation of the cleavage which is the structure of the subject, the fact of deciphering the knot produces the result that it undoes itself.

*

LETTER 52 TO FLIESS

Sigmund FREUD

A new translation with commentaries destined to make apparent the paradox of Freud's first topography and the importance of the written text between perception and consciousness.

(traduction : P. Slowen)

Littoral

Blasons de la phobie

La phobie à l'enseigne de l'ironie
Du déplacement au symptôme phobique
L'objet dans la phobie
Freud : théories de l'angoisse
Le pas-de-barre phobique

Intension et extension de la psychanalyse

La vérité parle, le savoir écrit
Saint Jérôme lisant
Le nœud borroméen généralisé

Traduction

La lettre 52 de Freud à Fliess

Entre savoir et jouissance, du littoral au trait littéral, il y a un pas — un pas de sens. Faire semblant ici échoue ; et la feinte se prolonge dans le réel : la pas-science de la psychanalyse vire au délire ou s'instaure en religion. Les pages de LITTORAL sont ouvertes à ce qui se brise au tracé de ce trait