

Colette Soler

LES
AFFECTS
LACANIENS

puf

Colette Soler

Les affects lacaniens



Presses Universitaires de France

ISBN 978-2-13-058832-0

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2011, avril

© Presses Universitaires de France, 2011
6, avenue Reille, 75014 Paris

INTRODUCTION

L'ENJEU

Le thème de l'affect est un enjeu pour la psychanalyse. N'est-ce pas au nom des symptômes qui l'affectent qu'un sujet s'adresse au psychanalyste pour qu'il l'aide à les interroger et à les réduire ? Et qui se soucierait de guérir si les symptômes, qu'il s'agisse d'une conversion, d'une obsession, d'une impuissance, voire d'un malaise plus indéterminé, n'apportaient pas leur lot d'affects pénibles – tristesse, abattement, découragement, voire dégoût de vivre et j'en passe ? Au commencement de la demande d'une psychanalyse, il y a toujours de l'affect, sous la forme d'une souffrance difficile à supporter et qui attend la guérison. Face à cette attente, la psychanalyse ne se récusé pas. S'affrontant au traitement des symptômes, elle met au premier plan de ses finalités la réduction des affects qui font la « souffrance névrotique », comme s'exprimait Freud. Ce n'est pas dire pourtant qu'elle vise à produire cette indifférence ataraxique que l'humour de la rue attribue au psychanalyste. Et d'ailleurs, Lacan le dit, à la fin, chacun reste « sujet à des affects imprévisibles »¹. Il faut donc bien dire ce que la psychanalyse lacanienne fait des affects.

Le terme d'« affect » – en allemand, *Affekt* avec un *k* – a d'ailleurs été popularisé dans la psychanalyse par Freud qui le reprenait d'une tradition philosophique allemande antérieure pour désigner un état

1. J. Lacan, « Discours à l'EPF », *Scilicet* 2-3, Paris, Le Seuil, 1970, p. 26.

Les affects lacaniens

agréable ou pénible, sur l'axe plaisir-déplaisir, lui-même lié aux avatars de la pulsion. L'ambiguïté du terme est intéressante car il s'applique aussi bien au corps qu'au sujet. On dira du premier qu'il est affecté de sensations ou de maladie, tandis que le second est affecté d'états d'humeurs, bonnes ou mauvaises. Dans la scolastique, la tradition de l'École distinguait d'ailleurs, avec saint Thomas par exemple, des affections (*affectio*) de l'âme ou du corps. Dans l'usage courant d'aujourd'hui, être affecté désigne le fait d'être touché, le plus souvent désagréablement, par exemple par une mauvaise nouvelle. Qu'est-ce qui affecte ? La question n'est pas simple. Ce que l'on me dit ou ce que l'on ne me dit pas sans doute, mot d'amour ou mot d'injure, silence aussi bien, ne sauraient me laisser indifférent et font plutôt passion. Mais également tout ce qui touche à mon corps, de la caresse aux abus, du bien-être à la douleur. C'est ce qui se répercute sur le sujet en plaisir, rage ou tristesse, etc. Dans tous les cas, qu'ils s'éprouvent comme dérangement de l'homéostasie corporelle, ou subjectivement comme sentiment plus ou moins pénible, les sujets sont bien tentés de les confondre avec leur vérité tant ils ont pour lui la force de l'évidence. La nécessité s'impose donc d'une théorie qui en rende compte, et qui dise comment et jusqu'où la psychanalyse y touche.

LE PROCÈS

Un procès a été fait à Lacan, celui de négliger les affects du sujet au profit du langage et du signifiant. Bien mauvais procès, et dont cependant il reste quelque chose sous la forme de l'antienne qui chante que les lacaniens ne connaîtraient que jeux de mots et calembours, méconnaissant le poids de l'instinctuel. En France, pourtant, c'est Lacan qui a pris l'initiative, dans les années 1950, d'une sorte de Question préliminaire à tout traitement possible des affects, et qui a lancé la polémique sur le sort à réserver dans la psychanalyse à cet affect spécifique qu'est la frustration de transfert. Son texte « La

Introduction

direction de la cure et les principes de son pouvoir »¹ en marque la date.

Pourtant, ce n'était qu'un *remake* ! Déjà, du temps de Freud, la discussion avait fait rage autour des contributions de Sándor Ferenczi interpellant le maître sur le traitement de cette frustration analysante sous la sommation de laquelle l'analyste tombe, et qui résiste à l'interprétation. Ce fut un épisode violent mais crucial. En résumé, là où pour Ferenczi la simple humanité voudrait que l'on tâche de tempérer cette frustration, Freud répond pour l'essentiel qu'il ne s'agit pas d'un problème de cœur car cette frustration est un élément inévitable, qui tient au dispositif même de la cure et qui, en outre, est nécessaire à son avancée. Quand Lacan relance la question, il la formule en termes de « gratification » ou non de la demande analysante. C'était le même débat. Lacan y entrait en polémiste pour faire retour à la réponse freudienne, formulant que satisfaire cette demande est un impossible, et cela pour cause... de désir inconscient. Voilà qui ramenait au statut de l'affect, à sa relation à l'inconscient, à sa fonction dans la technique analytique sous transfert et, bien sûr, à son traitement possible.

Le propre de la psychanalyse freudienne, dès le départ et de façon éclatante avec *L'interprétation des rêves*, fut de faire parler l'inconscient par la voie du déchiffrement. D'où l'idée de l'inconscient structuré comme un langage qui n'est rien d'autre que l'inconscient « en tant que je le supporte de son déchiffrement »², dit Lacan. La question de son rapport aux affects, qui, eux, s'éprouvent mais ne se déchiffrent pas, ne pouvait manquer de se poser. Elle s'est posée à Freud. Très tôt il y a répondu, d'abord avec sa conception du refoulement, complétée ensuite par celle du traumatisme et de la répétition. Lacan s'est engagé dans les premiers pas de Freud, notamment à propos du refoulement et de ses conséquences dans la technique analytique, mais il est allé

1. J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » (1958), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 127.

très au-delà quant à la conception et à la fonction de l'affect pour le *parlêtre*.

Combien d'affects n'aura-t-il pas commenté ? La liste complète serait même difficile à établir : angoisse (un an de séminaire), douleur, impuissance, deuil, tristesse, gaieté, bonheur, ennui, morosité, colère, pudeur, honte, enthousiasme, et j'en oublie. L'essentiel est pourtant ailleurs. Pour Freud comme pour Lacan, l'affect est un effet – *effect*, dira Lacan par néologisme calculé. Or, comment traiter l'effet sans passer par ce qui le produit ? La libido, le désir inconscient, les pulsions ? Freud s'est employé à établir la liste des pulsions dont dérivent les passions humaines et à préciser les voies de cette dérive via le refoulement ou la répétition, ces deux générateurs des symptômes dont pâtissent les sujets. Il a même eu l'intuition que leurs transformations n'étaient pas sans être structurées comme un langage, puisqu'il ne recule pas à évoquer la « grammaire » des pulsions. Lacan, qui vient là en second, n'a pas cessé de réinterroger leur nature, leur différence d'avec le registre des besoins du vivant, et surtout leur genèse spécifique chez le parlant. En bref, il a reformulé ce que Freud situait des deux termes de sa métapsychologie : le Ça et l'inconscient comme producteurs d'affects. On sait son point de départ : si la psychanalyse, qui opère par le seul truchement de la parole et du langage, a des effets sur le symptôme et les affects, il faut bien supposer que ceux-ci ont quelques rapports à cet instrument. C'était la piste de la cause langagière.

Il est étrange qu'une théorie des affects, originale, unique, qui s'élabore au fil des ans dans l'enseignement de Lacan, ait pu rester méconnue, voire niée. Les raisons non avouables de la mauvaise polémique ne doivent pas manquer, mais il y a plus. Sans doute est-elle restée longtemps trop implicite, l'accent portant moins sur l'*effect* que sur ce qui le produit – et qui seul peut donner barre sur lui, au point de le rectifier parfois. Un seul exemple : dans le texte « La direction de la cure », tous les affects générés par ce que Lacan appelle l'instance négative du langage – à savoir, le fait que le langage introduit du manque dans le réel, ce manque qui permet aux sujets de penser l'absence et la mort et qui se décline en manque à être, manque à jouir,

Introduction

manque à savoir –, tous ces affects si dominants dans l'expérience qui soutiennent la demande et la plainte dont l'analysant assaille son psychanalyste et qui sont à l'origine du débat que je viens d'évoquer, eh bien, ils sont tous rapportés à un seul signifiant majeur du manque, le phallus. Ce qui se pâtit n'est pas négligé ; le texte se termine d'ailleurs sur des considérations concernant l'issue de la plainte, mais l'élaboration de la cause structurale est au premier plan. Je ne pousserai pas plus loin la démonstration, elle s'applique à bien d'autres textes.

Le séminaire *L'angoisse*, en 1962-1963, introduit une première inversion méthodologique et conceptuelle : d'une part, Lacan se sert de l'affect d'angoisse pour élaborer sa conception de l'objet *a* ; d'autre part, cet affect si essentiel pour les parlants n'y est pas éclairé par le signifiant – c'est, au contraire, lui qui permet d'approcher ce qu'est l'objet. Voilà qui faisait de l'angoisse un « affect d'exception »¹, le seul qui « ne trompe pas », car il réfère non au signifiant qui nous égare par ses substitutions mais à son effet de soustraction dans le réel qu'est l'objet.

La théorie proprement lacanienne des affects commence là. Elle commence là mais ne s'y arrête pas, et d'ailleurs, au terme, « son » angoisse n'est pas exactement ce qu'elle était pour Freud – à savoir, essentiellement angoisse de la castration ou de ses homologues. En outre, à mesure même qu'il remanie son concept de l'inconscient, Lacan met en évidence d'autres affects qui... révèlent, là où le signifiant déclare forfait². Thèse inouïe pour un supposé structuraliste du langage, et en outre inconnue du texte freudien. Ce cheminement ne va certes pas en ligne droite mais il culmine à partir du séminaire *Encore* sur une mise en lumière des limites de ce qui peut s'atteindre dans la structure de langage, et sur une rectification du concept de l'inconscient, de ses manifestations d'affects et de leur fonction pour le *parlêtre*. L'enjeu est de taille, car, dans ce trajet, la fin de l'analyse n'a jamais cessé d'être sur la sellette, le dialogue avec le verdict freudien sur l'analyse interminable se poursuivant en sourdine.

1. Voir, p. 15 et s., la section intitulée « L'angoisse prise par l'objet ».

2. Voir, sur ce point, C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.

Les affects lacaniens

Je précise cependant : il n'y a pas d'opposition entre la clinique du signifiant et celle de l'affect, ce que l'on a parfois opposé comme l'intellect et le vécu. C'est une absurdité car le signifiant affecte et l'affect ne se détermine que par le signifiant. Pour l'affecté, l'affect est certes l'évidence même, mais il n'est pourtant jamais de l'ordre d'un donné saisissable. Il y a une indétermination dudit « vécu ». Il s'éprouve et il est en même temps bien difficile à identifier. C'est tout le contraire du signifiant, lui, discret, isolable et transmissible, tandis que l'affect est le plus souvent informe, indicible et, en outre, très personnel. Tenter de le dire, c'est justement tenter de le mettre en forme signifiante, de le mettre au point en quelque sorte. On le vérifie chaque fois que l'on essaie d'« exprimer », comme l'on dit, ses sentiments. On ne peut le faire qu'avec les mots dont on dispose, qui sont les mots de l'Autre, du discours déjà là. Et quand un vague malaise est nommé, c'est toujours un soulagement. Pour le dire avec accent : sans l'Autre, on ne saurait pas ce que l'on éprouve. Il faut peut-être dire plus : le discours, en nommant les affects, les fabrique, les isole dans l'indétermination du vécu. Il le fait d'abord en les conjoignant à des représentations de l'imaginaire du corps, créant toute une gestuelle de l'affect, qui permet de dire, par exemple : j'étouffe, je baisse les bras, je suis nouée, etc., pour signifier l'irreprésentable. Et n'a-t-on pas dit que nul n'aurait jamais été amoureux s'il n'avait entendu parler de l'amour ? Les anthropologues du siècle dernier sont venus à la rescousse de cette thèse. Quant à *lalangue*, elle fait feu de tout bois pour arraisonner les affects en produisant ces constellations lexicales qui vous permettent de dire, par exemple, quand vous êtes d'humeur saturnienne, que vous êtes triste, mais aussi bien las, abattu, découragé, désespéré, affligé, sombre, morose, morne, accablé, chagrin, mélancolique, éploré, maussade, cafardeux, etc. Les poètes sont souvent à l'origine de ces glissements de vocabulaire. Quant à Lacan, quand il choisit l'un d'entre eux, c'est toujours avec intention.

Il n'est donc pas question de faire un retour à une clinique de l'affect qui aurait manqué. Il s'agit au contraire de préciser ce qui, de l'inconscient, du langage et du discours, détermine les affects, au double sens de les produire et de les spécifier – ce qui est bien nécessaire si l'on veut avoir quelques chances de les changer.

Au début était Freud

L'AFFECT MINORÉ

Vu d'un peu loin, avec le recul des années, on aperçoit mieux le comique du procès qui a été fait à Lacan, à moins qu'il ne s'agisse de mauvaise foi car le coupable, sur ce point, c'est en fait Freud lui-même.

Le postulat originel de Freud, c'est que les symptômes, avec les affects qu'ils génèrent, sont des formations de l'inconscient. Or, quand il s'agit de dire comment accéder à l'inconscient, Freud ne convoque pas l'affect mais le déchiffrage. *L'interprétation des rêves*, *Le mot d'esprit et l'inconscient*, *Psychopathologie de la vie quotidienne* sont, à cet égard, catégoriques. La voie royale vers l'inconscient, c'est le déchiffrage du rêve, pas les divers émois qu'il suscite. Façon de signifier déjà que l'affect, aussi poignant soit-il pour le sujet, n'est pas sa boussole pour l'interprétation.

Sa théorie du refoulement confirme et explicite. En effet, l'inconscient refoulé, de quoi est-il fait, si ce n'est de ce qu'il nomme représentations, *Vorstellungen*, et aussi représentant de la représentation, *Vorstellungs-repräsentanz*, comme éléments proprement refoulés, passés ailleurs, mais qui demeurent dans l'inconscient, et qu'il s'agit justement de retrouver par déchiffrage ? Ce « *Vorstellungs-repräsentanz* est strictement équivalent à la notion et au terme de signifiant »¹, dit Lacan. Mais un autre élément est en jeu qui est juste-

1. J. Lacan, « Le désir et ses interprétations », inédit, leçon du 26 novembre 1958.

ment ce que Freud nomme le « quantum d'affect » dès son « Esquisse d'une psychologie scientifique » et jusqu'à ses textes sur le refoulement. Il est à situer sur l'axe plaisir-déplaisir et n'est pas refoulé – disparu, donc –, mais, dit-il, déplacé, soit déconnecté de sa cause originelle. Il n'y a donc pas à opposer l'intellect et l'affectif, car, si l'affect est lié, comme tout l'indique, à des images et à des signifiants, il ne peut être conçu hors du symbolique, mais à savoir ce qui opère dans la technique analytique.

Au demeurant, les représentations en question ne sont évidemment pas n'importe lesquelles. Si elles sont refoulées, c'est qu'elles sont liées aux expériences sexuelles précoces – disons : à la pulsion –, irrecevables pour le sujet, et c'est d'elles que le « quantum d'affect » se détache. Dès lors, l'affect, passant de représentations en représentations, trompe sur son origine. Le mot est de Lacan, la thèse est de Freud. Ce dernier a d'ailleurs pu qualifier les représentations d'origine de *proton pseudos*¹, « premier mensonge ». La preuve par la petite phobique dont il parle dans « Esquisse d'une psychologie scientifique », que l'entrée dans les magasins effrayait et qui, au terme du déchiffrage via divers souvenirs de magasins, s'avère ne pas tant craindre les magasins, comme le laissait supposer sa phobie, que les hommes qu'elle y a rencontrés avec les premières expériences de trouble sexuel qu'elle y a éprouvé. Sa peur du magasin mentait... sur la cause sexuelle. Or, sans la cause, comment soigner l'effet, *effect*? On connaît aussi l'exemple fameux donné par Freud à propos de son « Homme aux rats », d'un deuil bruyant à l'égard d'une personne quasi indifférente, et dont la douleur discordante ne s'éclaire, via le déchiffrage, que par l'aperçu du déplacement à partir de la perte antérieure d'une personne chérie.

Lacan est-il si loin quand il formule que l'affect trompe ? Pour lui, le caractère subordonné de l'affect est lié à l'approche structurale : là où Freud disait refoulement des *Vorstellungen* et du *Vorstellungsrepräsentanz*, il dit métaphore, soit substitution signifiante, et là où Freud disait déplacement de l'affect, il dit métonymie de l'affect. Avec

1. S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1979, p. 363 et s.

ça, Lacan, freudien, pense n'avoir fait que « restituer »¹ la thèse exposée notamment dans les textes de 1915 sur le refoulement et dans la lettre 52 à Fliess. Restituer veut dire que c'était oublié, gommé, effacé, justement par les postfreudiens de l'IPA se réclamant de Freud. Polémique, donc.

Autant dire encore que, à la question : « Que puis-je savoir de l'inconscient ? », il n'y a qu'une seule réponse : rien qui ne passe par un déchiffrement, disait Freud, rien qui ne passe par une structure du langage, dit Lacan, et c'est la même chose éclairée par la linguistique car seul un langage se déchiffre. Le sujet en analyse interroge l'inconscient et en attend une réponse qui ne soit pas ineffable², une réponse qui dise pourquoi, et l'affect qui s'éprouve ne saurait y suffire. Il n'est certes pas négligeable dès lors que le sujet qui le subit, lui, ne peut pas le négliger, mais il est trop baladeur, si je puis dire, pour que sa dérive ait une vertu épistémique.

Cette minoration de l'affect dans le déchiffrement de l'inconscient n'est pas, à vrai dire, sans créer des difficultés dans le dialogue de la psychanalyse avec le discours de son temps, et notamment quand il s'agit de faire valoir son approche spécifique, et sa différence d'avec les psychothérapies. Elle pousse à l'exploration de l'inconscient, d'un inconscient que le sujet ne sait pas mais qui génère les symptômes qui l'affectent, et qui est à interpréter. Au contraire, les secondes recueillent le récit des affects qui ne sont pas inconscients, qui agitent et occupent le sujet, à commencer par ceux qu'engendrent les divers traumatismes qui lui tombent dessus dans notre monde. L'interprétation de la vérité refoulée n'est pas la simple écoute, et la parole d'association libre n'est pas le témoignage. C'est que, contrairement à un propos que Lacan cite dans « La science et la vérité »³, la vérité de la souffrance n'est pas la souffrance elle-même, elle est plutôt à chercher du côté de ce qui, cette souffrance, la cause. Voilà ce que

1. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 37.

2. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, op. cit., p. 549.

3. J. Lacan, « La science et la vérité », *Écrits*, op. cit., p. 870.

Les affects lacaniens

Freud a réussi à faire entendre à des sujets qui eux-mêmes la ressentait péniblement – qui, disons, la pâtissaient, cette vérité. Freud, on le sait, s'est beaucoup préoccupé de savoir comment faire respecter par l'analysant le travail de l'association libre avec tous ses détours souvent incertains et dont on attend qu'ils disent ce que l'analysant ne savait pas alors que les affects ont pour l'affecté la force de l'évidence immédiate, d'une pseudo-évidence.

Pour le dire autrement, dans les termes de Lacan, l'affect ne représente pas le sujet. C'est d'ailleurs parce que le sujet est représenté non par l'affect mais par le signifiant, élément identifiable et transmissible, que l'on peut dire que l'affect est passé ailleurs, déplacé vers d'autres signifiants¹. Car, pour juger d'un déplacement, un point fixe est nécessaire, et ce ne peut être que le signifiant premier de l'expérience qui a généré l'affect. En vocabulaire structural, c'est de la métaphore du sujet que se juge le déplacement, la métonymie de l'affect².

Autant dire que les affects ne sont pas les alliés de l'interprétation. Dans la mise au jour de l'inconscient, le vécu de l'affect est fausse évidence qui va de pair avec le doute et l'incertitude quant au savoir. Il s'éprouve, et même éprouve le sujet, mais il ne prouve rien, n'est pas ami de la preuve. Que le sujet affecté s'y trompe, soit, on en voit la raison, mais il vaudrait mieux, dans cette pratique, que le trompé ne soit pas l'analyste.

AFFECTS INDOMPTABLES

Pourtant la théorie freudienne du refoulement qui fonde la minoration de l'affect dans la technique est loin d'épuiser son concept de l'inconscient. Dans ce qu'il est maintenant habituel d'appeler le tournant des années 1920, son « Au-delà du principe de plaisir », étayé sur la mise au jour des phénomènes de répétition, entérine l'expé-

1. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 38.

2. *Ibid.*

rience de quelque trois décennies de psychanalyse. Pour sa surprise, Freud a rencontré ce qu'il désigne en 1915 comme « résistance » de transfert. Un sujet indocile qui ne se plie pas, ou plus, à l'association libre. Mais, plus encore, une résistance du symptôme qui défie les effets attendus du déchiffrement. Autant dire que l'affect, subordonné dans la technique analytique, s'avère ne pas l'être si facilement dans l'expérience subjective.

La répétition

Freud a souligné dans l'expérience du transfert l'insistance répétitive des malheurs de l'enfance. Dans le chapitre III d'« Au-delà du principe de plaisir » consacré à la « névrose de transfert », il vaut de s'arrêter à la page impressionnante qu'il consacre à l'enfance. Sa résonance va très au-delà de ce que les *Leçons d'introduction à la psychanalyse* évoquaient déjà comme scènes traumatiques d'origine : coït parental, séduction, castration. C'était alors dit en termes émotionnellement neutres. Ici, c'est tout autre chose. Freud énumère : la recherche de satisfaction pulsionnelle qui échoue et laisse sa trace dans le sentiment d'infériorité et dans un destin d'échec ; l'amour qui sera forcément déçu et, en outre, trahi avec l'arrivée d'un rival, laissant la marque d'un ample sentiment de dédain qui devient le lot du sujet. Ce n'est pas tout, car Freud n'oublie pas ce dont on ne parle plus guère aujourd'hui – à savoir, l'effort mené avec un sérieux vraiment tragique, dit-il, pour créer un enfant, et qui échoue dans l'humiliation.

Telle est la série : sentiments d'infériorité, de trahison, d'humiliation. Autant de douleurs qui sont présentées par Freud comme inévitables, indépendantes donc des bons soins de l'éducation, et pour deux raisons selon lui. D'abord parce que toutes les attentes de l'enfant, toutes ses demandes, sont supportées par des exigences pulsionnelles à l'endroit des objets œdipiens qui sont, je cite, « incompatibles avec la réalité ». Entendons qu'ils butent sur l'ordre auquel préside la Loi. Ensuite parce que, n'y aurait-il pas d'interdit, le développement corporel de l'enfant est de toute façon insuffisant pour que

Les affects lacaniens

ses aspirations sexuelles trouvent leur satisfaction. On peut noter que Freud ne convoque en rien la faute parentale, l'adulte insuffisant, la mauvaise mère ou le père défaillant, etc., chers aux postfreudiens et à notre postmodernité. Suit d'ailleurs une page où il marque que la répétition dans le transfert de tous ces affects négatifs est elle-même animée par les pulsions d'origine qui n'ont mené à rien, et qui ne mèneront à rien, c'est-à-dire à aucune satisfaction de l'ordre du plaisir. Le transfert, s'il est répétition, ne sera donc que la répétition inexorable et sans issue de l'échec d'origine, comme si les affects inévitablement rencontrés au départ faisaient destin.

Je passe sur la construction par laquelle Freud tente de rendre compte de ces faits inquiétants, ce n'est pas mon objet, mais pour l'essentiel elle place, à l'origine des affects fondamentaux des sujets, d'une part l'excitation pulsionnelle avec son exigence qui jamais ne cède, d'autre part l'impossibilité de la satisfaire. Les affects y sont donc clairement conçus comme des effets de ce que nous appellerions le réel, à la fois celui des exigences et des limites du corps vivant et celui des impossibles propres au symbolique – pour lui, l'Œdipe. Ainsi en vient-il à concevoir que les faits de la répétition élèvent la déception première, indélébile – de quelque façon qu'on la décline et qu'il subsume sous le terme unique de « castration » –, au statut d'affect indomptable sur lequel au final l'analyse ne peut que buter.

La névrose, traumatique

Freud, en 1926, aura fait encore un pas de plus en direction de la cause première avec *Inhibition, symptôme et angoisse* qui le conduit à faire de l'angoisse le premier des affects comme effet de la rencontre traumatique à l'origine de toute névrose. Ce sera la thèse définitive de Freud. L'accent sur le réel y est confirmé, massivement, et aussi réélabéré.

Ce texte est remarquable à bien des égards, et d'abord en raison du renversement de sa conception des rapports entre angoisse et refoulement. Il n'est pas si fréquent qu'un auteur ose un tel renverse-

ment critique, et les disciples du moment ont marqué le coup. Freud saisit enfin que l'angoisse est au principe de la défense – cause donc du refoulement, pas l'inverse. Mais alors restait à trouver la cause de l'angoisse. Elle est l'effet d'affect d'une situation originaire qu'il dit de détresse (*Hilflosigkeit*, *desemparo* en espagnol, *helplessness* en anglais)¹, c'est-à-dire dans laquelle l'individu évalue, je souligne, la faiblesse de ses forces face à un danger, celui d'une excitation en excès, intraitable.

La situation de détresse est liée aux scènes originaires de jouissance, celles du sujet ou de l'Autre. En 1939, Freud y revient dans son *Moïse*. Le texte m'apparaît d'un grand intérêt en raison de sa date tardive : c'est quasiment son dernier message sur la névrose. Les traumatismes angoissants qui sont à l'origine des symptômes sont, dit-il, « soit des expériences touchant le corps même du sujet, soit des perceptions affectant le plus souvent la vue et l'ouïe ; il s'agit d'expériences et d'impressions »² intervenues dans la prime enfance et que Freud a évoquées à bien des reprises avec la série typique : excitation, menace de castration, séduction, scène primitive – toujours présente au cœur des élaborations fantasmatiques du sujet.

La thèse selon laquelle toute névrose est d'origine traumatique est dès ce moment fondée. En effet, si l'angoisse est cause du refoulement dont le symptôme fait le retour, alors au début était le trauma. Ce sur quoi Freud ne reviendra plus, et nous sommes en 1926. Les *Nouvelles conférences*, qui sont pour cette deuxième période l'homologue de ce que sont les *Leçons d'introduction à la psychanalyse* pour la première période, font le point sur les élaborations de 1917 à 1927. Elles apportent quelques formules éclairantes mais rien de neuf sur la thèse. De même pour *Moïse et le monothéisme* en 1939. Freud y recourt à l'origine sexuellement traumatique de la névrose établie dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, mais sans en changer les termes et avec un objectif précis : établir une analogie, c'est son terme, avec ce que je

1. S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1986, p. 95.

2. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 161-162.

pourrais appeler l'étiologie des peuples. L'enjeu du texte n'est pas le trauma lui-même : il porte principalement sur la fonction du Père. C'est à cet égard la suite de *Totem et tabou*, Freud le dit, sauf qu'il prétend, cette fois, être là au-delà du mythe, dans une histoire qui aurait eu lieu effectivement. Façon sans doute de viser à plus réel que le mythe, et il nous laisse sur la question de savoir si le trauma sexuel doit ou non quelque chose au Père. Sur ce point, Lacan prendra à la fois le relais et le virage.

Butée freudienne

Quoi qu'il en soit, toutes ces constructions freudiennes sont à mettre en regard de sa thèse sur le statut subordonné des affects dans la technique analytique. Elles ne l'annulent en rien mais elles font apparaître que, dans l'expérience des parlants, les affects dérivent à partir de leur ancrage dans l'expérience sexuelle traumatique, bien réelle. D'ailleurs, avant même ce tournant des années 1920, Freud avait mis en évidence par le déchiffrement non seulement les symptômes types de chaque névrose, déjà répertoriés par la psychiatrie classique : conversion hystérique, cisaille de la pensée obsessionnelle, effroi phobique, mais aussi un affect originel propre à chacune d'elles : aversion primaire génératrice de dégoût, captation obsessionnelle par un trop de plaisir, angoisse devant l'énigme du sexe. Ce que Lacan nommera joliment « obscure décision de l'être » à l'endroit du plus réel du sexe. Que puis-je savoir ? Rien qui n'ait la structure du langage¹, par définition. L'affect est subordonné. Néanmoins, ce que j'ai à savoir est d'un autre ordre. De quelque façon qu'on le nomme : « malédiction sur le sexe »², jouissance, réel, il se traduit... en affects propres au parlant dès l'origine. Là, l'affect tient le haut du pavé. *Quid* alors des pouvoirs de la psychanalyse ?

Freud n'a peut-être pas explicité toutes les conséquences quant à l'affect de sa thèse sur l'origine traumatique, mais il les a rencontrées

1. J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 59.

2. *Ibid.*, p. 52.

dans son verdict sur le roc de la castration, butée de l'analyse. Plaçant au commencement du destin des petits d'hommes l'expérience d'une « excitation » immaîtrisable qui dépasse le sujet et génère une angoisse qu'il qualifie de « réelle », il confère à cet affect un statut bien spécifique : à la fois effet et cause. Effet d'une rencontre réelle de ladite excitation, mais cause du refoulement qui va générer les symptômes et se répercuter en séquelles d'affects postérieurs, au premier rang desquels il place l'« angoisse-signal » qui est à la fois mémorial et avertissement. Mémorial du premier trauma et avertissement d'un danger imminent. Dans tous les cas, l'affect est effet, je l'ai souligné. À l'origine, effet de la détresse sexuelle, c'est l'angoisse, puis, quand le refoulement a fait son œuvre grâce à l'angoisse justement, effet du retour du refoulé dans le déplaisir du symptôme. Ainsi Freud aura-t-il défini les conjonctures causales typiques des premiers affects, faisant de la sexualité l'origine irréductible des douleurs de la névrose. C'était donc apparemment en toute logique que sa description des malheurs de l'enfance se répétant dans le transfert, et d'où il a fondé l'au-delà de son principe de plaisir, l'a aussi conduit à poser, dans « Analyse finie, analyse infinie », la butée sur le roc de la castration, sous la double forme d'une surcompensation masculine et d'une dépression féminine de fin, adressées à l'analyste. C'était dire que l'analyse échoue sur la répétition comme la manifestation clinique majeure de l'au-delà du plaisir.

Quant à Lacan, qui a suivi Freud dans la minoration technique des affects que j'ai évoquée, là il ne suit plus. S'il consacre une année entière à l'angoisse comme affect déterminant du trauma, c'est avec l'intention, explicite, de rectifier ce que Freud nous a laissé concernant la butée qu'elle constituerait au terme d'une analyse. L'enjeu était pratique : si les affects originaires de la prime enfance que l'on peut subsumer sous l'expression d'« angoisse de castration » obéissent au régime de la seule répétition, et que le transfert est répétition, alors ils sont irréductibles et promettent en effet, au-delà d'effets thérapeutiques partiels, l'échec de l'analyse sur un désespoir, voire une revendication perpétuée.

Reprise par l'envers

L'angoisse

L'ANGOISSE PRISE PAR L'OBJET

Dans chaque séminaire de Lacan, quelques formules clés bien frappantes font sentences et se déposent comme point d'ancrage des développements divers. Le séminaire *L'angoisse* en comprend beaucoup. Je retiens d'abord celle-ci : l'angoisse, l'affect qui « ne trompe pas ». Elle prend son relief sur le fond de la thèse freudienne : l'affect ment sur sa cause dès lors qu'il se déplace. La formule de Lacan fait donc de l'angoisse ce que j'ai appelé un affect d'exception.

Un affect d'exception

Toute la clinique de l'angoisse l'atteste, l'angoisse s'éprouve, se ressent, elle appartient à ce que Lacan appelait dans « La direction de la cure » le sentir ; mais, en outre, à la différence d'autres « sentiments », elle engage toujours des manifestations corporelles majeures – gorge nouée, cœur battant, etc. Elle appartient au registre de la crainte et pourtant elle ne se confond pas avec la peur. Dans la peur, « la caractéristique de l'angoisse manque, en ce sens que le sujet n'est ni étreint, ni concerné, ni intéressé au plus intime de lui-même »¹. L'angoisse se caractérise de trois traits : une menace obscure, éprou-

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 187.

vée, dont le sujet ne saurait dire la nature mais dont il ne peut douter qu'elle le concerne. Imminence donc de quelque chose d'insu, et qui le vise. Pourtant, paradoxe : aussi poignante que soit l'angoisse, elle n'est pas ennemie de la preuve. Comment peut-elle ne pas tromper, alors que l'angoissé ne sait pas ce qui le saisit ? C'est que justement, à la différence de tous les autres affects, l'angoisse ne se déplace pas mais reste arrimée à ce qui la produit. Commencer à dire cette cause fut l'enjeu du séminaire *L'angoisse*.

J'ai dit : « pas ennemie de la preuve », mais parler de preuve est encore trop peu dire car c'est de certitude qu'il s'agit, pas de démonstration. « Atroce certitude », dit Lacan. Or la certitude n'est pas de l'ordre de l'argumentation et du déductible. L'angoisse, c'est un hors-de-doute qui ne passe pas par le travail de la pensée, qui ne connaît pas la dialectique et qui n'a pas besoin de preuves. Comment ne pas se souvenir ici que ce terme de « certitude » est en usage dans la clinique de la psychose, à la mesure même de la forclusion qui la caractérise ? Là où du signifiant est forclos dans le rapport à l'Autre barré, là vient à l'occasion l'angoisse. Non qu'elle soit de nature psychotique ; c'est plutôt que la définition de la forclusion mérite d'être étendue : la certitude clinique de l'angoisse indique sans conteste qu'elle réfère non au signifiant trompeur, toujours prêt à disparaître au profit d'un autre, mais à un réel (et je ne dis pas : le réel) qu'il s'agit de cerner.

Lacan ne l'a pas fait en une fois. Il l'a d'abord situé de l'objet *a* qui manque à s'inscrire dans l'Autre, lieu des signifiants, qui appartient à l'Autre mais y faisant trou ; puis il a élargi la thèse en la rapportant plus généralement au réel hors symbolique. Mais d'entrée il a marqué que le vrai trompeur, le premier *proton pseudos*, c'est le symbolique lui-même qui préside à la substitution des signes, laquelle fait perdre la trace, refoule l'événement réel insupportable. Telle était la thèse première de Freud, je l'ai dit, et que Lacan reprend en la modifiant : le signifiant n'est pas tant la trace du réel que le représentant d'un sujet qui a fait son « apparition dans le réel »¹ par effacement de la trace,

1. J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits, op. cit.*, p. 654.

justement – effacement qui trompe sur le réel et qui ouvre à la métonymie, au glissement infini dans la chaîne des substitutions.

À ce réel, l'angoisse est amarrée de façon double : elle est produite par lui, et il est son référent inamovible, si je puis dire. D'où la formule centrale du séminaire : l'angoisse « n'est pas sans objet », cet objet *a* dont elle est précisément l'index. Le terme freudien, plus connu, est celui de « signal ». Il a d'autres connotations qu'« index », il évoque davantage le trait d'imminence, du genre « attention danger », car l'angoisse n'est pas l'affect de l'accompli mais de la survenue imminente. C'est pourquoi Freud lui accorde une fonction positive de mise en garde, de mise en défense. Participant de la hantise, elle joue le rôle du pare-surprise. Je dis cependant « index » plutôt que « signal » pour insister sur le fait que l'angoisse, affect de l'imminence d'un réel, a aussi, de ce fait, une valeur épistémique. Disons que c'est le seul affect allié de l'interprétation. Ici il faut mettre Kierkegaard et son *concept de l'angoisse* en opposition à la dialectique du signifiant en marche vers le savoir absolu promu par Hegel. Entre les deux il faut choisir, dit Lacan dans la dernière leçon du séminaire, et il choisit Kierkegaard. Il évoque le concept de l'angoisse produit par ce dernier et dit, je cite : « Je ne sais pas si on se rend compte de l'audace qu'apporte Kierkegaard avec ce terme. Qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? – sinon que la prise véritable sur le réel, c'est ou bien la fonction du concept selon Hegel, c'est-à-dire la prise symbolique, ou bien celle que nous donne l'angoisse, seule appréhension dernière et comme telle de toute réalité – et qu'entre les deux il faut choisir. »¹

Prise du réel par l'affect, donc. On voit l'enjeu : c'est la question du réel pour un être, le parlant, que le symbolique, si hautement prisé au début de l'enseignement de Lacan, égare dans les voies de la dérive au point que l'on a pu demander si la vie n'est pas un songe. Pour la première fois, avec l'angoisse, Lacan met en évidence un affect qui a la fonction de révéler ce que le signifiant ne peut pas révéler, un réel. C'est un premier pas vers la fin du monopole du

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 385.

Les affects lacaniens

signifiant pour ce qui est de savoir. On ne s'étonnera donc pas si Lacan, au fur et à mesure qu'il élabore la *dit-mension* du réel, infléchit les premières formules toutes référées à l'objet *a* et les applique plus largement au réel.

L'angoisse, affect de séparation

Drôle d'objet que cet objet *a* de Lacan. Les formules par lesquelles il l'approche brillent par leur étrangeté autant parfois que par leur hétérogénéité, au moins apparente.

Un drôle d'objet

On pourrait d'ailleurs le monter en devinette : qu'est-ce qui n'a pas d'image, pas de signifiant, qui donc ni ne se voit ni ne se déchiffre, qui relève par conséquent du réel impossible à saisir par l'imaginaire autant que par le symbolique, mais qui opère pourtant comme cause de tout ce qui se dit et se fait ? C'est cet étrange objet que Lacan écrit d'une lettre.

En fait, Lacan théorise là de façon nouvelle des questions classiques de la psychanalyse : celle de ce que Freud a nommé le désir inconscient, indestructible, et celle, plus générale, du moteur de l'économie psychique et de la « relation d'objet », c'est-à-dire de l'investissement libidinal de la réalité. En tant qu'objet « qui manque », la formule est de 1976, il est cause du désir dans sa double valence, négative et positive, de désir insatisfait car impossible à colmater par quelque objet que ce soit, et pourtant de désir dirigé sur des objets spécifiques.

Tout comme l'inconscient-langage dont il est l'effet, cet objet est constituant du *parlêtre*. À un double titre. Au titre de ce qui lui manque¹, c'est l'objet « qu'il n'y a plus » ; mais aussi il est la voie, le

1. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 573.

rail¹ par où les « plus-de-jouir » viennent au désir. Il condense donc et la cause et le but de celui-ci. Ses précurseurs dans l'histoire de la psychanalyse sont l'objet originairement perdu de Freud, l'objet transitionnel de Winnicott comme « emblème »² dans la réalité de l'objet cause, et les objets dits partiels de la pulsion qui le rapportent au registre de la jouissance.

Seulement ce que Lacan ajoute, c'est son « hypothèse », comme il dit, de l'opérativité du langage, inconnue chez Freud.

L'objet *a* « est ce qui manque »³, une part de vie perdue par la faute du langage, j'y reviendrai, mais à vrai dire ce manque n'est lui-même pas simple car il manque à la fois dans l'imaginaire, dans le symbolique et dans le réel, autant que dans le nœud qu'ils forment entre eux. Bien distinct, donc, de l'objet desdites relations d'objet à partir duquel on a pensé le transfert, et qui, lui, est l'objet visé dans la réalité. Dès le départ, contre l'accent mis sur cette relation d'objet dans le mouvement analytique, Lacan a souligné, à contre-courant, que ce qui importait primordialement, c'était d'abord le manque d'objet. En 1976, il persiste avec l'expression que je viens de citer, mais il y a ajouté entre-temps le registre de la jouissance avec la notion de l'objet plus-de-jouir.

Autrement dit, l'objet *a*, c'est ce qui manque et que tous les objets qui ne manquent pas dans la réalité cherchent à faire oublier. Dans le discours commun, où le signifiant maître, le S1 ordonne la réalité aussi bien psychique que commune, le sujet est un sujet complété qui ne pense pas son manque, car les plus-de-jouir proposés, joints à celui plus intime du fantasme, s'emploient au comblement de la béance. Sans cette opération de comblement, on ne comprendrait pas que l'universel de la castration ait pu être méconnu si massive-

1. J. Lacan, « Postface au *Séminaire XI* » : « L'objet *a* tel que je l'écris c'est lui le rail par où viennent au plus-de-jouir ce dont s'habite, voire s'abrite la demande à interpréter » (*Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 252).

2. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, op. cit., p. 814.

3. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres écrits*, op. cit., p. 573.

ment jusqu'à Freud, et pas non plus que certains auteurs contemporains, pas plus bêtes que d'autres, brocardent la référence lacanienne au manque et tout au contraire croient être à la page en soutenant que désormais nous sommes dans ce qu'un film appelle *the land of plenty*. Pensons à un Sloterdijk, et à quelques autres dans la psychanalyse.

Mais enfin dira-t-on, si l'objet *a* n'est pas un objet de la perception, pas un phénomène situé dans les coordonnées de temps et d'espace de l'esthétique d'Emmanuel Kant, il ne relève donc pas de... l'objectivité scientifique. Rebelle aux statistiques et aux mesures, il échappe aux normes du quantitatif, il ne s'enregistre ni ne se photographie. Un noumène peut-être ? Comment, dès lors, l'expérience analytique peut-elle en affirmer la fonction centrale sans faire offense au minimum à l'esprit scientifique et sans prendre une coloration religieuse, voire mystique ? La psychanalyse n'est pourtant pas la religion de l'objet *a*.

Nous ne croyons pas à l'objet, dit Lacan dans *Le sinthome*. Ce n'est pas lui qui se constate dans l'expérience, c'est le désir, et à répétition quand c'est l'expérience d'une analyse. Je cite : « Nous ne croyons pas à l'objet mais nous constatons le désir, et de cette constatation nous induisons la cause comme objectivée »¹, car « *a*, support du désir dans le fantasme, n'est pas visible dans l'image du désir ». Autrement dit, dans la mise en jeu du désir, l'objet visé par le désir, désigné ici par l'image du désir, se distingue de sa cause qui suppose une soustraction, laquelle reste voilée. De ce fait, le désirant méconnaît ce qui le cause au profit de ce qu'il vise, et jamais le sujet ne se reconnaît dans son désir, celui qui le porte en deçà de ses désirs pluriels.

Pour aborder cet objet, Lacan a eu recours à la logique (il est induit et pas constaté) et à la topologie (qui le localise dans la structure de langage). Autant dire que cet objet n'est pas concevable sans le symbolique – disons : sans l'Autre. Il est l'effet de la marque de l'Autre sur le vivant tout en n'étant pas un élément signifiant de cet Autre. Nous disons donc l'« objet *a* de Lacan » parce que c'est lui qui en a construit la notion. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il ne soit en

1. J. Lacan, *Le sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 36.

œuvre que dans une psychanalyse que l'on dirait lacanienne. L'objet de Lacan est partout, de la même façon que l'inconscient que l'on dit freudien est partout. L'homologie est assurée. L'inconscient freudien ne peut être interrogé comme un savoir que grâce au procédé inventé par Freud. Cependant, pour être freudien, il n'en est pas moins partout où l'être parle, c'est-à-dire où l'instinctuel tombe sous le coup du trauma d'origine.

Que l'inconscient parle depuis toujours, et qu'il se déchiffre depuis Freud comme un langage, cela ne disait pas encore ce qui le faisait parler. La théorie de l'objet *a*, qui est le corrélat de l'inconscient langage, vise à rendre raison de ce qui y « fait effet ». Cet objet se situe donc du côté de ce que Freud désignait par les termes de « libido » et d'« énergie pulsionnelle ». On pourrait dire que, avec lui, c'est le moteur de la vie psychique aussi bien que sociale qui est en question.

Il est partout, et pas seulement dans la psychanalyse. Dès 1970, dans « Radiophonie », Lacan diagnostiquait « la montée au zénith social de l'objet dit par moi petit *a* »¹. C'est pourquoi on peut poser la question de l'objet *a* et de ses fonctions différentielles à la fois dans la civilisation et dans la psychanalyse. Le même dédoublement vaut d'ailleurs pour l'angoisse.

La place de l'angoisse

Le séminaire insistait sur les conjonctures d'angoisse : des moments où apparaît dans l'imaginaire quelque chose qui convoque ou qui évoque la double inconnue, du sujet et de l'Autre. Telle est la thèse. Ce sont des conjonctures particulières, étant donné que, dans la règle générale, l'énigme est recouverte par le discours. Le référent de l'angoisse, c'est l'objet cause mais en tant que cause du désir de l'Autre, *alien* au sujet de la conscience, inconnu donc, que ce désir de l'Autre soit appréhendé du côté du partenaire ou du côté du sujet, qui lui-même désire en tant qu'Autre, c'est-à-dire sans avoir la com-

1. J. Lacan, « Radiophonie », *Autres écrits*, op. cit., p. 414.

mande de son propre désir. Autant dire que c'est la place de la barre sur l'Autre qui inscrit le manque de signifiant, qui est la place même de l'objet cause.

L'*apparition* est un terme qui fonctionne électivement dans le registre du visible. Par exemple, l'image des loups dans le rêve d'angoisse de l'« Homme aux loups », le cas de Freud. Là, c'est bien l'apparition d'une image qui, pour ce sujet-là, convoque quelque chose de l'invisible et de l'informulable du sujet ou de l'Autre. De même dans l'apologue de la mante religieuse qui s'avancerait vers vous, alors que vous ne savez pas si vous portez ou non le masque du mâle qu'elle va dévorer.

De là une formule très insistante, dans ce séminaire, de la structure la plus générale de l'angoisse : elle se produit quand quelque chose apparaît, ou va apparaître, dans cette place vide, quand donc « le manque manque », convoquant la présence de cet hôte insaisissable dont il n'y a pas d'image et pas d'idée, mais qui pourtant fait parfois « une bosse sous le voile phénoménal ». Quelque chose apparaît donc.

Mais où et comment ? Pour le comment, à suivre la clinique de l'angoisse telle que Lacan nous la propose, on saisit que c'est aussi bien par la présence que par la disparition de quelque chose. Pensez au *Horla* de Maupassant et à l'image disparue du miroir, panique ; pensez aussi bien au petit bruit inattendu qui surprend le voyeur. Tout accroc dans le champ perceptif, par le vide ou par le plein, peut faire se lever le fantôme de la cause. Est-ce donc dans l'imaginaire réduit au visible et plus généralement au perçu que les apparitions angoissantes trouvent leur lieu ? La littérature fantastique foisonne d'exemples de ce genre, c'est un fait, et le séminaire *L'angoisse* y met l'accent, Lacan reprenant son schéma du miroir pour le compléter avec un schéma optique plus complexe. Il faudrait convoquer aussi bien les thrillers, et toute la littérature d'épouvante, pour vérifier comment s'y construit le mélange détonnant d'une rencontre où l'atroce certitude vient par l'inconnu apparu dans la perception.

Cependant je crois qu'il faut élargir la thèse car l'angoisse n'apparaît pas seulement dans le champ des images. Sa localisation est plus

large, elle s'étend à tout le champ de l'imaginaire qui lui-même ne se réduit pas au visible mais inclut le registre du signifié. D'une façon générale, l'angoisse apparaît là où il y a rupture des significations attendues, que ce soit par un accroc dans le champ perceptif ou par un raté dans celui du discours. L'angoisse est inséparable de cette dimension du non-savoir, de l'objet inconnu que vise la Chose dans l'image désirée et qui pourtant n'y apparaît pas.

Pour le dire mieux, avec les termes du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, l'angoisse appartient à ce que Lacan a nommé le registre de la « séparation », et elle vient à la place de la barre sur l'Autre. C'est la place où il n'y a pas de signifiants pour dire ce qu'est son vouloir indicible et quel objet il appelle. C'est donc une place où je ne suis inscrit sous aucun signifiant, séparé donc de la chaîne signifiante. Ce pourquoi nous pouvons dire de l'objet qu'il appartient bien à l'Autre du langage mais en y faisant trou, ce que Lacan a écrit en utilisant les cercles d'Euler dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

L'assujettissement du sujet au discours de l'Autre, son aliénation aux significations qui s'en inscrivent, ne sont pas en soi angoissants. Cela génère, certes, un lot d'affects variés : indignation, protestation, colère, ou au contraire acceptation, voire fierté, et fonde ce que j'appellerais volontiers pour chacun son être *autrifié*, passé dans le miroir de l'Autre. Ce n'est pas d'aujourd'hui que la question du « Que suis-je ? » en propre dans mon unicité se pose. Les réponses déjà là pour un sujet sont celles de l'image du stade du miroir, $i(a)$, image que j'ai mais que je ne suis pas, et puis celles de ce que j'appelle le miroir parlant de l'Autre, du discours qui me taille mon portrait quoi que j'en aie, si je puis dire, et que j'écris $i(a)^A$. Entre cet être *autrifié* par le double miroir et le sujet inconscient, il y a un hiatus : il est affublé d'une image, représenté par des signifiants, mais le sujet en tant que tel, c'est un x , l'inconnu dans la maison de l'être *autrifié*, barré pour lui-même.

Une psychanalyse visant l'inconscient joue sur la ligne de ce hiatus qui se manifeste en affects multiples mais répartis entre deux pôles : ou bien le sujet dénonce cette chasuble, ou bien il s'en drape ; ou bien

il la récuse, ou bien il l'accepte, mais, dans les deux cas, il en est disjoint. Dans l'analyse, dit Lacan, les identifications sont « dénoncées ». Non seulement aperçues, donc, mais récusées : je ne suis pas ça. Et celui qui s'interroge commence par dire tout ce qu'il n'est pas et que l'on croit qu'il est : je ne suis pas ce que l'on voit de moi, je ne suis pas ce que l'on dit de moi, et même, plus essentiel, je ne suis pas ce que je dis de moi. Cela peut donner parfois des effets amusants. Ce n'est pourtant pas à ce niveau de la dénonciation du portrait que se situe l'angoisse. À ce niveau, on est sur un axe qui va du consentement à la protestation.

Ce qui anguisse, c'est le contraire : le vide de la signification comme énigme de l'Autre. Encore n'est-ce pas suffisant. Les hiéroglyphes au désert laissent vide l'espace de la signification mais n'angoissent pas. Il faut qu'au manque de la signification s'ajoute une condition supplémentaire : que le sujet, l'angoissé, ou plutôt l'*angoissable*, se sente concerné dans son être propre – c'est la différence d'avec la peur.

Ainsi faut-il distinguer, je crois, les affects d'aliénation et les affects de séparation dont le majeur est l'angoisse, soit « l'inconnu comme éprouvé ». Alors, l'Autre prend existence. Alors le vide de la signification – à savoir, l'énigme – devient certitude, vaut comme certitude. Certitude, premièrement, que ça veut dire quelque chose même si je ne sais pas quoi, et, deuxièmement, que j'en suis visé. C'est ce que Lacan nommait, dans sa « Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », une « signification de signification »¹. Elle place l'angoisse entre énigme et certitude et vaut aussi bien pour la névrose que pour la psychose, à ceci près que le psychotique se place comme le référent universel.

Quand manque cette dimension de l'inconnu, ce sont d'autres affects qui répondent à la confrontation avec l'Autre : terreur, effroi ou épouvante... L'apologue de la mante religieuse proposé par Lacan permettrait d'en faire le test : devant une mante religieuse géante, si je

1. J. Lacan, « Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits, op. cit.*, p. 538.

Reprise par l'envers

sais porter le masque du mâle qu'elle va dévorer, ce n'est pas l'angoisse, mais la peur panique et la fuite éventuelle.

Destitution sauvage

Préciser ce que sont les conjonctures de l'angoisse ne dit pas encore ce qu'elle est comme affect, dans son essence. Sans préambule, je dirai que l'angoisse est moment de « destitution subjective », soit imminence de se réduire à l'objet. C'est une destitution spontanée, sauvage, et qui se répète sans instruire le sujet, ne faisant que l'effrayer de son horrible certitude, à la différence de la destitution didactique de fin d'analyse avancée par Lacan. À destitution spontanée, réponse spontanée : la fuite. Il y a beaucoup de manières de donner cette réponse. La fabrication de symptôme est celle que Freud a découverte, le chemin de la névrose allant de l'angoisse au symptôme si nous suivons ses dernières élaborations. Aujourd'hui, les anxiolytiques en remettent, comme variantes des soporifiques qu'aucun siècle n'a ignorés, sur la réponse d'évitement.

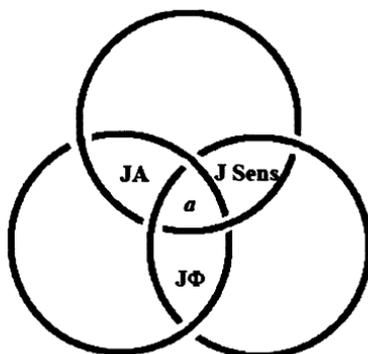
J'ai dit moment. La chose a son importance clinique. L'angoisse surgit toujours dans une structure de discontinuité temporelle, avec un avant et un après qui précisément permettent d'en cerner les coordonnées. Tandis que le sujet est glissement le long de la chaîne qui préside au vecteur temporel, l'angoisse survient sur le mode de la coupure : elle est arrêt et immobilité, entonnoir, abîme temporel et aussi mutisme atterré, assiette d'immobilité, dit Lacan. Rien à voir avec d'autres types de moments portés par le discours. Les moments de triomphe, par exemple, sont institution moïque qui engagent curieusement toute une gesticulation d'expansion, comme on le voit régulièrement sur nos écrans chez le sportif qui vient de triompher, ou chez cet autre type de sportif qu'est l'élite se présentant à son public, sans oublier les vociférations des supporters. Je pourrais aussi bien évoquer les moments de catastrophe accomplie que nos écrans nous offrent avec leurs mimiques et postures, répétées et identiques de drame en drame.

L'angoisse, au contraire, n'a pas de posture type, collectivisante ; elle suspend l'horloge, le mouvement et la voix, pour un vécu d'imminence, une sorte d'épiphanie éprouvée de l'être objectal en instance. En ce sens, c'est bien un affect qui a une portée ontologique et qui, comme l'ont aperçu les philosophies existentielles, est révélatrice de l'être du sujet. Sur ce point, le pas fait par Lacan relativement à Freud est considérable. Pour l'essentiel, Freud a pensé l'angoisse sur le plan de l'avoir. Il y a reconnu l'affect principal du manque à avoir, manque de ressources, électivement menace portée sur l'organe comme instrument de jouissance, ou instrument d'union à la mère selon la suggestion de Ferenczi. D'entrée, Lacan a postulé que le manque à avoir se produisait sur le fond d'un manque à être plus originel, inextricablement lié aux effets de la parole, et ça lui permet de reconnaître la portée des philosophies existentielles auxquelles le manque à avoir freudien paraît bien dérisoire.

Je reprends. L'angoisse apparaît chaque fois qu'un parlant éprouve qu'il est en passe, c'est le cas de le dire, de se réduire au statut d'objet, chaque fois qu'il est menacé de n'être rien d'autre que cet « obscur objet » comme disait Buñuel du désir de l'Autre, lui qui se prend pour un sujet. C'est vrai quand l'Autre est un partenaire – paradigme de la mante religieuse que j'ai évoquée ; mais ça ne l'est pas moins quand c'est le sujet lui-même qui désire « en tant qu'Autre ». Paradigme, cette fois, de l'angoissé de la page blanche en passe d'y faire apparaître l'objet... malodorant qu'il est dans son fantasme.

Encore faut-il faire un pas de plus et ne pas oublier que la clinique du désir se double d'une clinique de la jouissance, que l'objet cause, négativité de jouissance, est aussi ce qui conditionne tous les plus-de-jour. Pourquoi ne pas étendre les thèses du séminaire *L'angoisse*, et les déplier selon les jouissances que l'objet *a* conditionne toutes ? Lacan en inscrit trois dans le nœud borroméen : la joui-sens, la plus mentale, qui met en jeu l'imaginaire du corps et des représentations qui s'y attachent ; la jouissance phallique, hors corps, machinée par le signifiant et comme lui fragmentée, qui va de la jouissance de l'organe à toutes les formes de pouvoir ; enfin, la jouissance de l'Autre, hors symbolique, non colonisée par le langage mais pas hors imaginaire.

Imaginaire



Réal

Symbolique

Je crois qu'à ces trois jouissances correspondent trois occurrences de l'angoisse. Je sais bien que Lacan, situant inhibition, symptôme, angoisse dans la mise à plat du nœud borroméen, place cette dernière en connexion avec la jouissance de l'Autre comme angoisse du réel faisant irruption dans l'imaginaire du corps. Cependant il y a aussi une angoisse directement connectée au sens, et c'est l'angoisse des ruptures de sens, tellement accablante à notre époque et qui rend raison de bien des crises dites de panique. Au niveau de la jouissance phallique, ce sont toutes les angoisses liées à l'avoir – celles que Freud a aperçues d'abord : angoisse d'impuissance, de perte, d'échec, mais aussi parfois de réussite, si paradoxales pour le bon sens, le sens qui se croit bon. Évidemment, c'est au niveau de la jouissance de l'Autre qui ne doit rien au symbolique qu'est le majeur de l'angoisse comme angoisse du réel, les formes les plus connues étant l'angoisse de la facticité traumatique de l'existence, et au niveau proprement sexuel l'angoisse de la jouissance non phallique, autre. Dans les trois cas, le sujet est en proie au sentiment de « se réduire à son corps », destitué, comme être-là hors sens, voire simple instrument des conquêtes phalliques, ou, plus radicalement, aboli par le réel *alien* qui arase tous les repères.

Les affects lacaniens

Plus généralement, ce que Lacan aborde en 1962-1963 à partir de l'Autre barré, avec son objet inconnu qui manque à passer au langage et qui, de ce fait, s'infère comme cause du désir, doit être repris en termes de jouissance. J'ai évoqué l'angoisse « affect type de tout avènement de réel », l'expression ne réfère plus seulement à l'objet *a*, mais à tout ce qui se présente comme hors sens, du symptôme jusqu'aux effets de la science¹.

L'ANGOISSE PRISE PAR LE DISCOURS

L'angoisse référée à l'objet qui divise l'Autre enregistrait, en fait, ce que Lacan a lui-même désigné comme « un changement dans l'amarrage de l'angoisse ». L'expression indique déjà que la structure où se loge l'angoisse, et de mémoire de parlant car cet affect semble bien traverser les siècles, n'exclut pas le temps de l'histoire dont elle porte la marque. Ce changement y est lisible, et peut-être en reste-t-il quelques traces dans la psychanalyse elle-même, dans ce qui sépare Freud et Lacan.

D'avant la science

On peut suivre une montée toujours plus insistante et explicite du thème de l'angoisse dans la civilisation au cours des siècles qui ont suivi l'apparition de la science. Elle a culminé dans les philosophies dites existentielles. Kierkegaard pour le XIX^e siècle et Heidegger pour le XX^e siècle, mais en réalité elle a commencé avant, avec Blaise Pascal. On pourrait même remonter un peu au-delà, je pense. En tout cas aujourd'hui, le thème de l'angoisse est partout, sous des noms divers et sous couvert de traumatisme. Sous quelles figures et sous quels

1. Voir, p. 38 et s., la section intitulée « L'angoisse prise par le réel ».

noms se logeait-elle dans ses variantes d'avant la science, et notamment à l'ère chrétienne, elle qui ne peut manquer ?

Heidegger consacre une petite note à la théologie chrétienne dans *Être et Temps*, au § 40. Il y indique qu'il serait intéressant de suivre le problème de la peur et de l'angoisse dans la théologie chrétienne. Avant la science – avant Pascal, donc. Il dessine lui-même un chemin qui va des considérations de saint Augustin sur la peur à Kierkegaard en passant par Luther, je vais y revenir. Je le cite : « La portée ontique et même ontologique de l'angoisse a été approchée dans le champ de la vision de la théologie chrétienne et cela s'est produit chaque fois que le problème anthropologique de l'être de l'homme envers Dieu est passé au premier plan et que des phénomènes tels que la foi, le péché, l'amour, le repentir ont guidé le questionnement. » Ce serait donc à travers ces thèmes de la créature de Dieu, de la faute et de la salvation, que le thème de l'angoisse serait lui-même latent, sans le mot. C'est une idée très intéressante et très juste.

Ce qui est très frappant pour moi qui ne suis pas spécialement versée dans les textes de la théologie chrétienne, c'est que chez saint Thomas, par exemple – j'ai pu le vérifier –, saint Thomas que Lacan cite très souvent à propos de la théorie des passions, eh bien la *Somme théologique* dans la partie consacrée aux affects mentionne la peur, pas l'angoisse. Au fond, ce n'est pas étonnant et c'est très indicatif. Dans la mesure où la théologie chrétienne place les affects dans le couple de l'homme pécheur et de la volonté divine qui fait de Dieu un grand Autre consistant, dont les articles de foi disent ce qu'il veut, on conçoit qu'il y ait plus de peur que d'angoisse. La conscience du péché y fait l'homme coupable et génère l'anticipation du courroux éventuel et du châtement divin. Mais le pénitent, par exemple le pénitent du Moyen Âge, sait à quoi s'attendre. Voyez l'Apocalypse selon saint Jean à propos de laquelle j'avais écrit un texte intitulé « L'Apocalypse, ou pire ». L'Apocalypse qui dresse le tableau des maux promis au pécheur en raison du juste courroux de Dieu provoque l'épouvante plus que l'angoisse, car l'angoisse suppose de l'énigme. Quand l'Autre est consistant au point d'annoncer par la voix de ses prophètes ce qui va vous arriver, à vous pauvre pécheur, il ne vous reste qu'à trembler

d'effroi mais ce n'est pas l'angoisse. Voyez les tableaux de Jérôme Bosch : terreur et épouvante plus qu'angoisse. Du coup, si angoisse il y a, elle ne peut que faire suspecter une faille dans la foi.

La montée du thème de l'angoisse dans la civilisation est corrélative – disons : pour aller vite – d'une perte de Dieu qui chemine parallèlement au déploiement de la science, de Pascal à Heidegger via Kierkegaard. On peut suivre cette trajectoire jusqu'au moment où la voix de l'Autre se tait. Du côté des chrétiens, elle va des prophètes à Kierkegaard, avec une station du côté de Luther, et un moment elle émerge grâce à Pascal. Dans la philosophie, d'Emmanuel Kant à Heidegger.

On s'étonnera peut-être de trouver là Luther. Je l'évoque, car, en inaugurant la Réforme, il me paraît avoir marqué un rebond visant en sa fureur à « sauver » le Dieu ancien plutôt que les pécheurs. J'extrais la date de 1512 où Luther a produit son commentaire de l'Épître aux Romains. Que dit-il au fond dans son extrémisme quand il placarde ses pamphlets, refuse de se rétracter, fulmine contre le Dieu complaisant au mercantilisme des indulgences que promet une Église corrompue ? Mais plus radicalement quand il conjoint sa doctrine de l'homme mauvais, habité du mal radical que le Christ même n'a pas effacé, avec l'idée que cependant le salut est possible, un salut qui ne se gagne pas, ne se marchande pas davantage, ni par l'argent évidemment, ni même par les bonnes œuvres, un salut tout octroyé par l'Autre, donc ? N'élève-t-il pas Dieu à la splendeur d'un Autre tout absolu qui laisse la créature à la merci de son... arbitraire, que rien ne peut amadouer, dont on ne sait plus ce que l'on peut attendre, n'était le tout amour dont il le crédite en tant que chrétien ? Restauration d'un Dieu d'énigme qui châtie ou sauve à son gré.

Quant à Emmanuel Kant, plus de deux siècles après, marquant le coup de la science en un effort grandiose mais désespéré, sa *Critique de la raison pratique* aura tenté de laïciser la voix, comme voix de la loi morale dans les limites de la seule raison. Cependant, voix divine ou voix de la raison, c'est tout un. La voix kantienne ne demandera

pas le sacrifice d'Abraham mais bien le sacrifice de toutes les aspirations sensibles – Lacan dit, d'ailleurs : le meurtre de tous les objets de l'affection humaine, et c'est pourquoi il a écrit « Kant avec Sade ». Toutes deux, divine ou laïque, exigent les sacrifices de la chair et génèrent l'effroi, que ce soit devant le Dieu obscur ou devant le Surmoi et ses commandements impossibles. Kant aura donc été le dernier représentant des éthiques de la « grosse voix ». Je dis sa tentative désespérée car l'Autre était déjà mort, et déjà la ligne de fracture d'après la science s'était inscrite avec Pascal, le premier des philosophes existentiels, si l'on en croit Lacan.

Une autre angoisse

Pascal le mathématicien du calcul infinitésimal, le scientifique qui s'intéresse au vide, l'inventeur et l'ingénieur des transports parisiens, le polémiste des *Provinciales* militant du jansénisme et... le mystique. Pas étonnant que ce soit lui qui ait formulé la distinction du Dieu des prophètes et du Dieu des philosophes réduit au sujet supposé savoir.

Quel croyant divisé faut-il être pour proposer les calculs de son pari ? Et comment recourir à cette arithmétique, alors que l'on a embrassé le radicalisme janséniste qui, dans ce que j'appelle son quitte ou double de la grâce, de la grâce annulant tous les mérites, fait briller à nouveau pour un temps un extrémisme féroce à la Luther ? Il restaure l'idée de la régence absolue de la volonté du grand Autre divin et, corrélativement, celle du dénuement et de l'impuissance absolue de l'homme qui ne peut rien pour son salut. En disant : « quitte ou double » de la grâce, je transpose les termes du pari à la grâce. Il y en a qui seront sauvés, d'autres qui ne le seront pas, c'est déjà inscrit dans les obscurs desseins de Dieu dont on ne sait ce qui les inspire. Ce « quitte ou double » promet déjà une autre figure de Dieu que celle de Luther, un Dieu dont on ne sait plus tout à fait ce qu'il veut, s'il est plus amour ou plus arbitraire, plus absence que volonté affirmée.

C'est que Pascal n'est pas Luther, il est du temps de la science, et l'angoisse d'après la science n'est pas une angoisse de l'Autre mais une angoisse, disons, de l'absence de l'Autre. Avec le calcul du pari sur la vie éternelle – ancêtre lointain de toutes les politiques de prévision –, une autre dimension se lève, qui court-circuite la voix qui ordonnait, tandis que la probabilité se substitue aux certitudes de la foi. Évidemment, avec ce Dieu calculé, on n'est plus bien sûr de savoir si même il veut quelque chose.

Aussi Pascal nous donne-t-il la formule d'une angoisse nouvellement générée : « Le silence de ces espaces éternels m'effraie. » Kant s'émerveillera du « ciel étoilé au-dessus de [sa] tête », lui qui a fait passer la voix de la conscience morale à l'étage de la créature. Avec cette phrase, Pascal nous indique qu'à la crainte de la grosse voix, terrible mais si assurante de la présence, déjà le doute s'est substitué, faisant surgir le silence de la voix qui s'est tue et qui laisse la créature dans l'imminence d'être abandonnée à l'angoisse existentielle de son insondable dérélition. On est passé de la foi sans faille à l'énigme inquiétante avec sa dimension questionneuse.

Le moment est charnière car on ne dirait pas de l'époque de Pascal ce que Lacan dit de celle de Kant et de la nôtre : « Les espaces infinis ont pâli derrière les petites lettres »¹ de la science, qui laisse le ciel vide. Pour Pascal, le silence des espaces éternels reste ambigu, comme son effroi qui équivoque entre la perte de Dieu et celle de son retrait, selon que le silence vaudra comme absence véritable ou comme voix d'un Dieu au message illisible. Et ce n'est pas sa nuit mystique et son invocation du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui effacera la fêlure apparue dans l'Autre et l'irréversible montée de ce qu'il nommait le Dieu des philosophes : un sujet supposé savoir du calcul, celui-là même que Descartes convoquait. Pascal est précisément sur cette ligne de partage, avec son oscillation entre les deux angoisses.

Cette fêlure dans l'Autre, pour employer une image, ne va pas cesser de s'ouvrir, va devenir une grande béance, et ce n'est pas hasard si c'est à partir de Pascal que le thème de l'angoisse commence

1. J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, op. cit., p. 683.

à devenir explicite : pas la peur du châtement, l'angoisse devant l'énigme et l'improbabilité du salut. Elle cheminera via Kierkegaard jusqu'à Heidegger.

Kierkegaard a perçu la dimension de cette nouvelle angoisse, ce pourquoi on le considère généralement comme l'initiateur des philosophies existentielles. Mais avec ce paradoxe qu'il l'a fait dans le cadre du christianisme. Ce qu'il y a de tout à fait extraordinaire chez lui, c'est qu'il a réussi à percevoir la portée ontologique de l'angoisse dans le cadre d'un discours de foi incontestable. À seulement regarder la table des matières de son *Concept de l'angoisse*, deux choses apparaissent : premièrement, et ça, c'est classique, l'angoisse est connectée au péché, du début à la fin. Ce n'est pas neuf, mais ce qui l'est, c'est le titre du premier chapitre intitulé « L'angoisse comme condition du péché ». L'angoisse est donc première, condition de la peccabilité, et en outre, selon Kierkegaard, liée à l'innocence, à l'état du sujet qui ne connaît ni le bien ni le mal. Alors pourquoi s'angoisserait-il, cet innocent ? Réponse de Kierkegaard : à cause de la possibilité. Cette référence au possible, lequel implique *a minima* l'alternative, met l'angoisse à la charge de la créature seule en la connectant à l'absolu de sa liberté. Il n'en faut pas plus pour frôler la facticité de l'existence.

Le thème devient central chez Heidegger : l'angoisse est affect de la facticité de l'existence. De cette portée ontologique de l'angoisse, il a produit bien des formules, tellement parlantes. Je cite¹ : « le devant quoi de l'angoisse » et « l'être jeté », jeté au monde. Et aussi : « l'angoisse esseule », écrit en un seul mot : « l'angoisse esseule et découvre ainsi le *Dasein* comme *solus ipse* », elle le jette dans l'étrangeté en l'arrachant à la familiarité des liens du quotidien, à l'assiette de signifiés qui font sa tranquillité, etc. Ces expressions ne sont pas sans parenté sémantique avec le *Hilflosigkeit* traumatique de Freud. « Déréliction » eût été possible comme traduction en français plutôt que « détresse », mais le terme aurait accentué la dimension métaphysique au détriment de ce que Freud ajoute – à savoir, non pas l'absence de l'Autre mais la présence d'un danger réel.

1. M. Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 236-237.

La montée de ce thème de l'angoisse dans la culture ne relève pas d'un facteur individuel. Elle est solidaire de quelque chose qui a cheminé dans les profondeurs du discours et qui n'est rien d'autre que ce que l'on désigne comme perte de Dieu. Tel est le changement d'amarrage. L'angoisse ou plutôt ses précurseurs d'épouvante furent amarrés au courroux de Dieu et aux commandements de sa voix, appendus à un dire prophétique. Le Dieu consistant des Prophètes ayant déclaré forfait à travers l'histoire reste l'Autre barré du... *troumatisme*. L'angoisse fut amarrée à un grand Autre de volonté, désormais elle l'est à sa faille que vient hanter l'objet lui-même. Je pourrais donc emprunter le titre d'un des séminaires de Lacan, *D'un Autre à l'autre*, pour indexer ce changement d'amarrage de l'angoisse.

Les siècles ont connu une angoisse amarrée à un Autre consistant, le Dieu de parole qui disait sa volonté. Cet Autre n'est plus, ce n'est pas une nouvelle, parce que le discours qui le sustentait a changé. La science, je l'ai dit, n'y est pas pour rien. L'angoisse de l'homme d'aujourd'hui, un aujourd'hui qui commence à durer d'ailleurs, qu'on le dise moderne, post- ou néomoderne, est l'angoisse de l'homme qui a perdu le Dieu de parole, ou qui sait que cet Autre n'existe pas. Reste l'Autre du langage, évidemment, ce qui laisse toutes ses chances au sujet supposé savoir du transfert.

Cette historicité de l'affect d'angoisse avec ses fluctuations historiques nous indique déjà que, pour être à l'origine de la subjectivité comme stigmaté du trauma sexuel, l'angoisse n'en tombe pas moins sous le coup d'un possible traitement par les discours. Voilà qui laisse toutes ses chances à son traitement par le discours de l'analyse et qui pose aussi la question de savoir ce qu'en fait le discours actuel, si travaillé par la globalisation du capitalisme.

L'angoisse du prolétaire généralisé

D'une manière générale, on peut dire que les états des sujets, qu'on les nomme états d'humeur, états de satisfaction ou insatisfaction, sont doublement articulés : d'un côté, à l'état des liens sociaux,

ce que l'on appelle en général la société que Lacan a formalisée avec la structure du discours ; de l'autre côté, à l'inconscient singulier du sujet que le nouveau discours de la psychanalyse a mis en évidence depuis Freud.

La maladie d'humeur du capitalisme

Concernant le discours social, Lacan s'est souvenu une fois de plus de Marx qui avait emprunté à l'Antiquité sa définition du prolétaire : celui qui se réduit à son corps, et Marx d'ajouter : dans les rapports de production. Lacan en généralise la définition : celui qui n'a « rien pour faire lien social »¹, puisque le corps n'y suffit pas. Le capitalisme n'est pas tant le régime de l'exploitation du prolétaire dans sa différence d'avec le capitaliste exploiteur que le régime de la production de ce que j'appelle le « prolétaire généralisé » auquel il ne propose pas d'autres liens que ceux qu'il entretiendra, quelle que soit sa place sociale, avec les objets de la production/consommation, ceux que Lacan appelle plus-de-jour.

Or pas de lien social sans les productions du symbolique, ce que l'on nomme les semblants, car la réalité elle-même est structurée par le langage. Le capitalisme en tant que tel les a remplacés par les objets de sa production. On parle beaucoup de la montée de la dépression dans notre époque, mais la vraie maladie d'humeur du capitalisme, c'est l'angoisse dont la montée dans la civilisation a suivi depuis Kierkegaard, et même depuis Pascal, celle du capitalisme scientifique, je viens de l'évoquer. C'est logique, d'ailleurs, car l'angoisse, c'est l'affect de la « destitution subjective », affect qui surgit quand le sujet se perçoit comme objet. Or le capitalisme scientifique avec ses effets techniques destitue les sujets bien plus radicalement que l'analyse : il en use et en abuse à titre d'instrument. Si on fait plus de cas aujourd'hui de la dépressivité généralisée que de l'angoisse, c'est, je crois, simplement parce que le sujet déprimé se soustrait davantage à la machine produc-

1. J. Lacan, « La troisième », inédit.

tive et coûte plus cher que l'angoisse qui, elle, peut même être stimulante.

L'angoisse est aujourd'hui renommée : stress, pression, crise de panique, etc., mais ça ne change rien. Cet affect ne prévaut pas seulement parce que l'univers capitaliste est dur. Il y a eu des époques bien plus dures dans notre histoire occidentale, mais il n'y a pas d'horreur qu'un discours consistant ne permette de surmonter¹. La preuve par les fondamentalismes actuels. Le capitalisme n'est pas seulement dur, il est en déficit sur un autre point, il détruit ce que Pierre Bourdieu appelait le capital symbolique. Celui-ci ne se réduit pas au stock des savoirs transmis, ces savoirs qui sont les armes, les instruments de la réussite sociale ; le capital symbolique inclut ce que l'on appelle les valeurs esthétiques, morales, religieuses qui permettent de donner un sens aux tribulations et qui donc permettent de les supporter. Bourdieu dénonçait son inégale répartition selon les classes sociales. Il avait raison, mais le phénomène va au-delà, je crois, de la différenciation des classes. À relire n'importe quelle grande œuvre littéraire du XIX^e ou du début du XX^e siècle, on perçoit le déficit qui nous caractérise. Stefan Zweig est l'un de ceux chez qui c'est le plus lisible, et il n'est pas indifférent qu'il n'ait pas pu supporter les évolutions, il est vrai dramatiques, de son temps.

Déliasion

En fait, tel que Lacan a tâché d'en donner un mathème, ce discours capitaliste n'implique aucun lien entre des partenaires humains. Tous les autres discours définissent un lien social spécifique, tous écrivent un couple de partenaires : celui du maître et de l'esclave dans le discours du maître ; du sujet barré – l'hystérique – et de tout ce qui vient incarner du signifiant maître dans le discours de l'hystérique ; de ceux qui détiennent le savoir et de ceux qui sont les objets à former par le

1. Voir C. Soler, *L'époque des traumatismes*, Rome, Bilingua Editori, mai 2005, éd. bilingue français/anglais.

savoir dans le discours de l'Université ; enfin, le couple de l'analyste et de l'analysant dans le discours de l'analyste. Le discours du capitaliste n'écrit rien de tel, mais seulement le rapport de chaque sujet avec les objets à produire et à consommer. En ce sens, d'ailleurs, il réalise bien une forme de fantasme : le lien direct du sujet à un objet *a*, sauf que cet objet est collectivement conditionné par toute l'économie. Il est frappant qu'aujourd'hui on trouve légitime, normal, que chacun soit animé par le goût du profit, de l'accumulation, et même on en est fier. Voyez le fameux couple desdits battants et perdants. *Times Magazine* en présente chaque semaine un petit encadré où *winners* et *losers* se font face avec leurs photos, ces deux visages souriants et égaux dans leur vacuité. La combativité, la rivalité, le succès, la richesse sont devenus des valeurs du discours commun quotidien, alors que durant des siècles ils s'exerçaient certes mais sous couvert d'autres valeurs plus relevées, moins cyniques, dont la liste serait longue : la Patrie, le service de Dieu, l'honneur, la vertu, etc.

Il était donc prémonitoire, de la part de Lacan, d'écrire cette structure de discours en 1970, à une époque où l'on pouvait encore continuer à penser que le capitalisme était une variante du discours du maître dans lequel le couple du capitaliste et du prolétaire s'était substitué à celui du maître et de l'esclave antique, et qu'ainsi on avait affaire à un lien social renouvelé entre le corps des capitalistes et le corps des prolétaires. C'est exactement ce que disait l'idée de la lutte des classes, avec ce que la notion de classe comporte de communauté d'intérêts. On se souvient du slogan : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous », pour une révolution qui ferait l'homme nouveau. À la communauté d'intérêts s'ajoutait celle des valeurs de la solidarité de classe, du dévouement interne, avec ce que ça impliquait de richesse du réseau des relations humaines. Or, dès 1970, Lacan a posé que le discours capitaliste, à l'inverse, défaisait le lien social, défaisait toutes les solidarités et laissait chacun dans le face-à-face avec les objets plus-de-jouir. Un homme nouveau peut-être, mais sous une forme bien inattendue. Quarante ans après, où en est-on ? Ce que Lacan disait dans les années 1970 est devenu une grande évidence. C'est ce que j'ai appelé le régime du *narcynisme*, par condensation entre nar-

cissisme et cynisme, pour dire un état de société où faute de grandes causes qui transcendent l'individu, faute de solidarité de classe, chacun n'a plus guère de cause possible que lui-même. Et, de fait, une grande clameur s'élève de partout pour déplorer les maux du capitalisme : précarité généralisée non seulement du travail mais aussi des liens de l'amour, de l'amitié et de la famille, avec le non-sens, et la solitude qui laisse les sujets pour ainsi dire... éperdus. Signe d'un temps.

L'ANGOISSE PRISE PAR LE RÉEL

La question du réel parcourt tout l'enseignement de Lacan. Et bien logiquement, puisque, pour les êtres de parole que nous sommes, la question de savoir si la vie est un songe a pu se poser. Il l'a d'abord défini sur le modèle de la logique par les limites de l'écriture, de l'impossible à écrire « qui fait fonction de réel » dans le symbolique. Ce réel-là est le réel « propre » à l'inconscient, ce qui peut être dit réel dans le langage. Mais ce n'est pas le dernier mot. Il y a le réel qui « s'ajoute » au symbolique, voire qui le précède, que Lacan inscrit dans la structure de son nœud borroméen à partir de 1973, et qui est identifiable au champ du vivant hors symbolique, lequel ne doit rien au langage.

Une angoisse peu freudienne

On peut donc ouvrir le chapitre des affects du réel après celui des affects référés à l'Autre ou générés par les discours. L'angoisse y tient la première place, comme « affect type de tout avènement de réel »¹. Cette nouvelle définition de l'angoisse va très au-delà de celles données dans le séminaire *L'angoisse* qui toutes référaient à l'objet. Elle ne les annule cependant pas, plutôt les généralise-t-elle.

1. J. Lacan, « La troisième », inédit.

Ce « tout avènement » de réel invite à recenser les guises sous lesquelles ce réel hors symbolique se manifeste. Avec cette formule, on est au-delà des définitions freudiennes qui font de l'angoisse, pour l'essentiel, l'affect de la crainte de la castration, de quelque façon que Freud formule cette dernière : perte de l'organe de l'union à la mère, ou perte de l'objet d'amour chez la femme. Pour le parlant, le manque est certes réel, il manque réellement, mais le réel, substantif, c'est plutôt le « manque du manque ». Lacan avait employé l'expression dans *L'angoisse*, il la reprend en 1976 dans sa « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », disant : le réel, « manque du manque »¹.

D'une certaine façon, Freud lui-même avait posé les bases d'une telle généralisation en 1926 quand il avait défini l'angoisse réelle comme l'affect produit par la détresse (insuffisance des ressources du sujet) devant un danger réel. Le danger en question, qui fait le trauma à l'origine de la névrose, c'est précisément l'excitation sexuelle ou, plus justement dit, corporelle, et Freud en a défini les occurrences. Mais, pour élargir la notion du trauma et donner une théorie unitaire des traumas du sexe et de ceux générés par la civilisation de la science – pour Freud, les premiers accidents de chemin de fer, les névroses dites de guerre –, il suffit de compléter la palette de ce qu'il nommait danger réel.

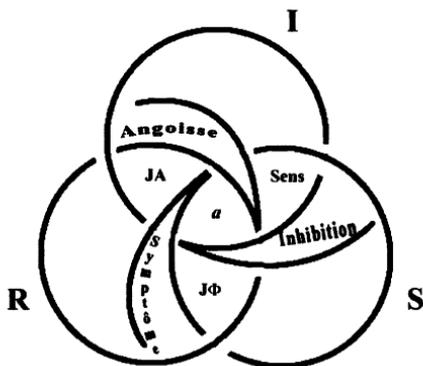
Cette généralisation s'est imposée à Lacan. Si, par exemple, l'angoisse c'est « l'inconnu comme éprouvé », force est de reconnaître que l'objet *a* n'est pas seul à être inconnu. Il n'est que l'inconnu de l'Autre barré, mais le réel hors symbolique, qui ne parle pas, est sans Autre, facticité hors sens du vivant. Il se manifeste en conjonctures variées, des émergences de jouissance hors sens qui dépassent le sujet jusqu'aux effets de ce discours nouveau qui forclôt le sujet, qu'est la science. Ce n'est pas le même registre. Ainsi, l'angoisse, affect détecteur répondant à chaque avènement de réel, est de façon patente « sentiment de se réduire à son corps », destitution subjective, dans la vie sexuelle à laquelle la psychanalyse a électivement affaire, mais aussi dans les avatars de la civilisation. J'ai gardé en mémoire,

1. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres écrits*, op. cit., p. 573.

Les affects lacaniens

comme beaucoup d'autres sans doute, l'image de détresse fameuse de la petite napolisée japonaise lors de la dernière guerre, mais également de la petite Colombienne, seule et éperdue sur un promontoire que la coulée de boue qui avance inexorablement va engloutir.

Ces angoisses du réel, Lacan les inscrit dans son nœud borroméen quand en 1974, dans « La troisième », il tente de traduire en termes borroméens la triade freudienne d'*Inhibition, symptôme et angoisse* dont il a fait déjà si grand cas dans *L'angoisse*.



On voit que, pour être hors sens, elles ne sont pas hors corps. Leur réel montre pourtant « l'antinomie à toute vraisemblance »¹ quand il impose sa menace au corps d'un parlant. L'expression indique bien qu'il ne doit rien à la vérité du sujet, celle que l'on cherche dans sa biographie, dans ses récits de vie, celle aussi que l'on poursuit dans une analyse. Cette vérité se signifie dans tous les dits de l'analysant qui explore son rapport à l'Autre et qui découvre au fond le sens unique du fantasme par quoi il se rapporte à cet Autre et à ceux qui l'incarnent pour lui, comme le signifié central et stable qui règle ses rapports à son monde. Cette constante fantasmatisque est rarement plaisante, plus souvent parente de la douleur, mais elle n'est pas sans satisfaire aussi, véhiculant ce que Lacan écrit *joui-sens*, jouissance du sens.

1. *Ibid.*

Reprise par l'envers

Le réel hors symbolique, lui, ne se manifeste pas comme sens-joui mais comme affect d'angoisse, ou comme symptôme. Le symptôme « événement de corps » est un « avènement » de réel sous la forme spécifique d'une jouissance qui exclut le sens. Il ne s'agit pas de celle que l'on peut imaginer être le propre de l'organisme vivant, mais d'une jouissance déjà dénaturée – soit marquée, fixée par la *motérialité* elle-même hors sens de *lalangue* et qui, à l'évidence, affecte. Toutes les jouissances du *parlêtre* sont dénaturées par l'opération du langage, mais toutes ne sont pas hors symbolique. La jouissance du sens ou la jouissance phallique, liée au pouvoir des mots, abordables analytiquement parlant par la voie du déchiffrement, ne sont pas hors symbolique. Au contraire, celle du symptôme se manifeste comme une jouissance « opaque d'exclure le sens »¹ résultant des effets de *lalangue* sur le corps substance. Dans le symptôme, deux hors-sens se rencontrent en fait : celui de la substance jouissante et celui de *lalangue*. Le langage dont les chaînes ont effet de signifié relève du symbolique. Ce n'est pas le cas de *lalangue*, qui est plutôt réelle, faite d'une multiplicité d'éléments qui ne véhiculent aucun sens en particulier, qui ne sont que la condition non suffisante du sens, chacun pouvant recevoir une pluralité de sens au gré des constructions langagières.

J'ai dit symptôme. Je note pourtant que, même dans la psychanalyse, nous sommes à peu près les seuls à parler encore de symptôme, car, dans le monde anglo-saxon, on dit désormais plutôt *disorder*, *obsessional disorder*, *post-traumatic disorder*, etc. Nous, nous gardons « symptôme », et le symptôme par définition est un signe. Mais de quoi ?

La conception du symptôme n'a cessé d'évoluer dans l'enseignement de Lacan et, au terme, Lacan pose qu'il n'y a pas de sujet sans symptôme, ce qui implique que le symptôme, loin d'être simplement un désordre, une perturbation, est aussi une solution. Disons, sans paradoxe, que chacun est adapté par son symptôme. Adapté à quoi ? Pas aux normes du discours, car, par rapport à elles, il apparaît en

1. J. Lacan, « Joyce, le symptôme II », in *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, p. 36.

effet plutôt comme un désordre objecteur individuel des régulations du discours. Mais il est adapté à une donnée de structure qui résulte de l'inconscient, qui se met au jour dans l'analyse même, que Lacan a appelée le réel propre à l'inconscient et qui se formule : « Y'a pas de rapport sexuel. » C'est pour dire que, dans la structure de langage, le sexe ne s'inscrit sous aucun signe qui permettrait de conjoindre l'une et l'autre jouissances, que donc le langage est impropre à l'Éros de la fusion dont rêvait Freud. Mais, à défaut d'inscrire l'Autre sexe, il y a le symptôme, ce qu'invente l'inconscient, et au-delà l'espèce humaine, pour suppléer au rapport qui manque et pour se perpétuer ; c'est une formation mixte où se conjoignent l'élément verbal de l'inconscient (chaîne de signifiant ou lettre Une) et l'élément substance jouissante.

L'angoisse, sexuée

Clinique différentielle

J'en viens donc à la chose sexuelle. Elle a ses variantes, et une clinique différentielle de l'angoisse s'impose.

On connaît les antécédents freudiens : l'angoisse est angoisse de castration, conçue comme menace portée sur l'organe, elle fait donc défaut chez les femmes. Défaut qui entraîne un autre, celui du Surmoi civilisateur, lequel dérive selon Freud de l'angoisse de castration. Freud a certes corrigé en 1926. La crainte de perdre l'amour, l'amour de l'homme porteur de l'organe, est homologue chez la femme de l'angoisse de castration chez l'homme. Reste que la première thèse demeure.

Pour Lacan, le séminaire *L'angoisse* présente à ce sujet une intéressante petite énigme. J'ai dit le cas qu'il y fait de Kierkegaard ; or celui-ci, introduisant une sorte d'arithmétique sexuée, affirme que les femmes sont plus angoissées que les hommes. Lacan s'interroge mais ne conclut pas. Suspens. Il ne le fait que tout à la fin du séminaire, ayant enfin trouvé des raisons de donner raison à Kierkegaard.

Les femmes ne sont pas des lézards

De fait, l'angoisse pas sans objet ne permettait pas de distinguer homme et femme. L'expression ne dit pas que l'objet soit la cause de l'angoisse, d'ailleurs. En tant que part de vie soustraite sous l'effet du langage et sans recours au père, il est la cause du désir, équivalent donc au quantum invisible de poussée qui fait le désir et n'angoisse que dans des conjonctures spécifiques. Et ça, c'est pour tous les parlants.

Par ailleurs, le séminaire consacre une grande place à l'angoisse dans le corps à corps sexuel. Lacan a toujours dit que le désir et la castration qui conditionnent l'acte, c'était pour l'homme, pas pour la femme. Dans le séminaire, il persiste avec éclats, affirmant qu'au niveau de sa jouissance la femme ne manque de rien, et plus même, qu'en matière de jouissance elle a supériorité sur l'homme car elle est plus libre dans son rapport au désir. On est là au niveau de la jouissance en jeu dans l'acte sexuel, pas au niveau du sujet. Et d'évoquer *The Waste Land* de T. S. Eliot, et le proverbe qui énumère les trois choses qui ne laissent pas de traces, parmi lesquelles l'homme dans la femme. Moins d'angoisse, alors ?

Comment Lacan finit-il par rejoindre Kierkegaard ? En mettant en évidence, outre ce qu'est l'objet, la fonction qu'il tient dans le rapport sexuel, et qu'il ne développe qu'à la fin du séminaire. Le séminaire a indiqué d'abord que cet objet insaisissable, cette première soustraction qui a la préséance sur le sujet lui-même, peut être spécifiée, identifiée par les morceaux de corps que détache le signifiant : l'oral, l'anal, le scopique, l'invoquant. L'objet est donc mis au pluriel par ces « quatre substances épisodiques »¹ qui déterminent en effet des formes spécifiées du désir, et dont on peut dire qu'elles interprètent la barre sur l'Autre dans le vocabulaire corporel ou a-corporel de la pulsion.

Or, à la fin du séminaire, Lacan introduit quelque chose de nouveau concernant ces guises de l'objet : leur possible usage par rapport à l'angoisse. Celui-ci tient en un mot. Jusque-là, il a parlé de chute, de coupure, de perte de l'objet. Dans l'avant-dernier chapitre, il évoque la

1. J. Lacan, « Note italienne », *Autres écrits*, op. cit., p. 309.

« cession » de l'objet. C'est tout autre chose, c'est sa mise en jeu dans l'intersexualité au service de cette fonction de séparation introduite dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ce pourquoi j'ai parlé par extension d'un affect de séparation, séparation d'avec la vacillation signifiante de l'être entre sens et le non-sens foncier du signifiant. La cession de l'objet ne désigne pas un effet de structure mais un possible usage, une manœuvre qui permet de répondre à l'angoisse : dans l'approche angoissante du désir de l'Autre, un objet peut être cédé. Et Lacan précise bien que le moment de l'angoisse précède la cession. Celle-ci répond au moment traumatique dans lequel le champ de l'Autre révèle sa béance, avec l'angoisse pour le sujet de se réduire à l'objet inconnu, annihilant. Alors, les objets identifiés comme morceaux de corps peuvent jouer le « rôle symbolisé par le lézard larguant sa queue dans la détresse »¹. En résumé, la production de *a* antécède logiquement la barre sur le sujet, castration primaire, dit une fois Lacan, mais la cession la suit pour la résoudre.

Or, dans le rapport sexué, c'est l'organe phallique qui joue le rôle de l'objet *a*, et Lacan prête à sa détumescence, si importante dans l'expérience subjective, Freud l'avait noté, une fonction séparatrice d'avec l'Autre, homologue à celle de la cession des objets pulsionnels, et qui interrompt de fait l'avancée du désir vers l'énigmatique jouissance de l'Autre. Lacan fait là une sorte de réinterprétation naturaliste de la castration en fonction des caractéristiques réelles de l'organe qui manifestent la disjonction structurale entre le désir et la jouissance, et l'impossibilité pour le premier de rejoindre la seconde du fait que l'organe cède. Voilà qui anticipe la thèse du non-rapport sexuel en stipulant que, dans tout acte sexuel, se répète pour l'homme la chute de l'objet phallique dans sa fonction de séparation... bien soulageante, souligne Lacan. Et il ne recule pas à évoquer même un « désir de castration ». C'est ce qu'il reformulera plus tard en disant que c'est la réussite de l'acte, pas son échec, qui fait le non-rapport sexuel des jouissances.

Mais qu'en est-il pour la femme confrontée au désir de l'Autre ? Pour elle, pas d'objet partiel à céder. Elle peut certes être soulagée par

1. J. Lacan, « Du *Trieb* de Freud », *Écrits, op. cit.*, p. 853.

Reprise par l'envers

la chute de l'organe mâle mais ça ne dépend pas d'elle. Et voilà ce qui permet à Lacan de fonder la réponse de Kierkegaard : les femmes sont plus angoissées dans le rapport au sexe faute d'aucun objet à céder autre qu'elle-même. De l'inconvénient de ne pas être un lézard !

Bien des petits faits s'éclairent de là. Et d'abord qu'une femme puisse idéaliser le désir de l'homme, y tenir farouchement, mais se passer assez bien de sa réalisation, voire prendre la fuite résolument quand elle est vraiment visée par un désir. C'est que son accès à la séparation, telle que Lacan l'a défini, se situe seulement au niveau des objets pulsionnels, et plus précisément ceux de la demande que Lacan nomme le niveau précastratif. Au niveau du désir sexué, l'objet de la cession reste à la merci du partenaire. Angoisse !

À cela il faudrait sans doute ajouter que cette jouissance autre qui est la sienne – « folle, énigmatique », dit *Encore* –, qui n'est pas causée par un objet *a* et dont l'Autre ne sait rien, est aussi une guise du réel. Qu'elle ne tombe pas sous le coup de la castration faisait dire à Lacan dans *L'angoisse* qu'en matière de jouissance la femme avait supériorité sur l'homme. Oui, mais c'est aussi éventuellement une cause d'angoisse supplémentaire car cette jouissance qui la « dépasse »¹, qui l'identifie au fond par du non-identifiable, est un réel qui n'a rien de rassurant.

1. J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet* 4, Paris, Le Seul, 1973, p. 23.

Théorie des affects

LE VIVANT AFFECTÉ

On ne connaît pas d'affect qui n'ait son répondant corporel, et pour penser l'affect il faut « en passer par le corps »¹. L'implication du corps dans l'affect est, en effet, bien patente. Lacan évoque la décharge d'adrénaline mais il a bien d'autres exemples : la boule d'angoisse dans la gorge, le tremblement des mains, de la voix dans l'intimidation, les jambes qui flageolent, le cœur qui bat, les larmes, etc. Autant de manifestations corporelles que le roman, le théâtre, la danse et éminemment le mime utilisent, justement pour rendre présentes les émotions et les sentiments des sujets qu'ils mettent en scène. L'affect passe par le corps, certes, en dérange les fonctions, mais en vient-il ? C'est la question de savoir qui est l'affectant et qui est l'affecté. On croit volontiers que l'affecté c'est le sujet, du fait qu'il éprouve toute la palette des passions humaines, mais n'est-ce pas plutôt le corps vivant qui tombe sous le coup de l'effet du langage, lequel se répercute dans toute la gamme des satisfactions et insatisfactions du sujet ?

Le thème du corps est au demeurant à la mode. Dictionnaires et histoires du corps sont là pour indiquer que l'on sait bien aujourd'hui que le corps n'est pas simplement l'organisme vivant fixé par l'espèce mais qu'il est déjà un produit de transformation de la civilisation, chacune d'elles inscrivant sa marque différentielle dans les habitus les

1. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 39.

plus intimes, et dans leur signification sociale. Qui pourrait douter que les corps ne se prêtent à la domestication éducative, qu'ils soient effets du discours, produits d'un art qui opère par les images et les préceptes, proposés ou imposés ? En ce sens, l'individu organique, qui supporte le sujet parlant représenté par le signifiant, n'est pas à proprement parler ce que nous désignons par le corps. Trois termes sont ici en jeu : l'organisme vivant qui fait l'objet de la biologie et dont la psychanalyse n'a guère à connaître, le sujet défini par sa parole et... le corps qu'il a, également objet de la psychanalyse, puisque sujet aux symptômes.

Le corps, c'est l'imaginaire, dit souvent Lacan. L'image narcissique, en effet, sur laquelle le stade du miroir a mis l'accent, se prête à la première des identifications où le parlant peut se reconnaître. L'expérience montre en outre combien chacun reste si étrangement infatué de cette image que toute atteinte portée sur elle, par accident souvent et aujourd'hui éventuellement par les interventions de la chirurgie esthétique ou réparatrice, dans les greffes par exemple, ne manque pas de produire une série d'émotions et d'affects très spécifiques. Voilà qui indique suffisamment combien cette image, loin d'être simplement le reflet de la forme naturelle, est en outre engrossée en chaque civilisation par toutes les significations et les normes du discours. D'où toutes ces histoires possibles des images du corps à travers les siècles. Seulement à cette image construite par le symbolique, façonnée par le discours, s'ajoute encore le corps pulsionnel et sujet aux symptômes. Ce corps-là n'est pas imaginaire, il loge la libido et la jouissance qui dérangent les homéostases organiques, car, pour jouir, « il faut un corps »¹, dit Lacan. Toute la question est alors de savoir ce que ce corps-là doit précisément au savoir de l'inconscient sur lequel la psychanalyse opère.

1. J. Lacan, Séminaire « Le savoir du psychanalyste », inédit, leçon du 4 novembre 1971.

L'hypothèse lacanienne

On ne sait guère s'il y a une jouissance de ce que serait la vie à l'état pur, si l'expression a un sens, si la plante ou l'arbre jouissent, mais, pour ce qui est de ce que j'ai appelé le « corps civilisé »¹ du parlant, sa jouissance est marquée par le langage. Les phénomènes de « conversion » que Freud a mis au jour grâce à l'hystérie sont à généraliser : « Le corps se corporise de façon signifiante »² et les jouissances du parlant sont jouissances *converties* au langage – autrement dit, *affectées* par le chiffrage de l'inconscient, l'affecté étant l'individu corporel en sa chair. Ici s'insère ce que Lacan a désigné comme son hypothèse³. Elle pose que le signifiant affecte un autre que lui-même, l'individu corporel qui en est fait sujet. Cet effet sujet du langage, très tôt mis en évidence comme effet de perte, est solidaire d'autres effets dans le réel, régulateurs de la jouissance dans le symptôme et qui ont des conséquences quant au rapport sexuel.

L'affectant premier, c'est donc le langage, et l'affecté, c'est non pas seulement le corps imaginaire, je viens de le dire, mais sa capacité à jouir, la jouissance étant la seule substance à quoi la psychanalyse ait affaire, dit Lacan. On peut parler de « la substance du corps à condition qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouit. Propriété du corps vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que c'est que d'être vivant sinon seulement de ceci, qu'un corps cela se jouit »⁴. Autre façon de le dire à partir de « Radiophonie » : le corps est le « lieu de l'Autre »⁵, il est le lieu où le symbolique prend corps de s'y incorporer, mais ce lieu a pour propriété la jouissance. Parti de la structure du langage de l'inconscient déchiffré, Lacan en est venu à redéfinir la structure : c'est l'effet de langage sur la jouissance, « linguisterie » plutôt que linguistique ! L'effet de langage est au niveau de

1. C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 192 et s.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 26.

3. *Ibid.*, p. 130.

4. *Ibid.*, p. 26.

5. J. Lacan, « Radiophonie », *Autres écrits*, op. cit., p. 418.

l'opérativité du langage, l'*effect* premier selon son hypothèse étant l'objet *a* qui inscrit à la fois l'effet de perte, le moins-de-jouir, et l'effet de morcellement des plus-de-jouir qui le compensent. « D'affect il n'y en a qu'un et c'est l'objet *a*. » Plus largement, il ajoutera le fait que ce soit *lalangue* qui « civilise » la jouissance, qui disons lui donne forme, via les représentations et ses lettres.

L'écart par rapport à Freud est certain. Freud, en concevant l'appareil psychique comme système d'inscriptions retraduisant les marques premières¹, avec sa distinction du processus primaire et secondaire, a bien saisi l'efficacité langagière, ce qu'il appelle lui-même les voies, *Wege*, du discours qui rendent possible le passage de la répétition incoercible des marques traumatiques à la mise en jeu du principe de plaisir via un possible déplacement, et c'est à juste titre que Lacan s'autorise de son texte pour faire de sa formule « l'inconscient structuré comme un langage »² une hypothèse... freudienne. Elle confère à l'inscription langagière une fonction curative à l'égard des rencontres traumatiques réelles qui toutes, selon Freud, concernent principalement le corps, je l'ai rappelé.

Cependant, on chercherait en vain chez Freud ne serait-ce que le soupçon d'une cause langagière au trauma, au-delà du mécanisme langagier qu'il a bien approché. Freud, certes, a aperçu le manque constituant du désir comme effet de la marque d'une première expérience de satisfaction (fin de *L'interprétation des rêves*) ; il a dégagé la notion de l'objet perdu (1904), aperçu la répétition (1920), souligné que le trauma est relatif aux ressources du sujet (1926), mais il en faudrait plus pour passer à l'hypothèse lacanienne du langage opérateur sur le vivant, puis du langage joui.

Cette hypothèse, élaborée pour rendre compte des effets mêmes de la psychanalyse, est formulée comme telle en 1973 dans le séminaire *Encore*, mais son premier pan est présent bien avant, dès les débuts, dès la définition du sujet comme effet du langage. Être accueilli dans la

1. Voir « Esquisse d'une psychologie scientifique » et aussi la lettre 52 à Fliess dans *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1979.

2. J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 37.

dimension de la parole – la *dit-mension*, comme l'écrit Lacan –, devenir cet être parlant que devient tout enfant sauf le petit autiste peut-être, entrer dans l'habitat du verbe qui me précède et m'enveloppe tout en me pressant de tous ses *a priori*, ne consiste pas simplement à acquérir l'instrument d'expression supplémentaire qui manque aux mammifères supérieurs. Cette entrée dans le langage est beaucoup plus : une sortie du « naturel ». Naturel que l'on ne fait d'ailleurs qu'imaginer, que l'on suppose être le propre de l'animal, la vertu perdue de la vie originaire, le prix payé pour l'humanisation... dénaturante – qu'aucun enfant loup jamais ne rattrape.

Je cite le *b-a-ba* : « Il faut qu'au besoin [...] s'ajoute la demande pour que le sujet [...] fasse son entrée dans le réel, cependant que le besoin devient pulsion, pour autant que sa réalité s'oblitére en devenant symbole d'une satisfaction d'amour. »¹ L'entrée du sujet dans le réel, c'est sa sortie de l'Autre ; on parle de lui avant même qu'il ne naisse, c'est notoire, c'est de l'Autre qu'il reçoit les premiers oracles le concernant et en ce sens *son* inconscient sera « discours de l'Autre ». Mais, dès sa première demande articulée, il s'extrait de cet espace de l'Autre où il n'était que parlé et, quoique sa demande emprunte à cet Autre ses signifiants, elle a effet dans le réel du petit vivant qu'il est d'abord. Effet sur ses besoins originaires que la marque signifiante de la demande dès qu'elle est articulée en langage convertit en pulsions – orale, anale, etc. Ainsi le sujet supposé au discours de l'Autre vient-il à s'insérer dans le réel, hors de la chaîne du discours de l'Autre.

On voit le paradoxe de cet effet premier du passage par le dire de la demande : articulée en langage, elle implique le sujet comme un être originellement social, lié à l'Autre qui lui parle et lui impose ses offres (l'inconscient n'est pas collectif mais pas sans le lien de langage) ; mais du même mouvement, transformant les rythmes cycliques du besoin vital, elle génère les pulsions dont on connaît la dissidence, le morcellement, les exigences inextinguibles, très tôt mises au jour par Freud. Faire ainsi du vivant un sujet, c'est produire cette perte de vie qui fait

1. J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache » (1960), *Écrits, op. cit.*, p. 654.

de l'insatisfaction le composant premier du psychisme où se ressource à l'infini et les entreprises du désir et l'insatiable de l'amour, si souvent en infraction avec les normes socialisantes de l'Autre.

Tel était le premier pas de la démonstration.

Le langage, appareil de la jouissance

En 1973, Lacan ré-évoque l'effet de langage : « Mon hypothèse, c'est que l'individu qui est affecté de l'inconscient est le même qui fait ce que j'appelle le sujet du signifiant [...]. »¹ Ou encore dans « ... ou pire » : « Je dis, moi, que le savoir affecte le corps de l'être qui ne se fait être que de paroles, ceci de morceler sa jouissance, de le découper par là jusqu'à produire les chutes dont je fais le (a), à lire petit *a*, ou bien abjet [...]. »² C'est la même thèse apparemment, et pourtant une autre – complémentaire. L'accent s'est déplacé de l'évident que produit le langage vers la régulation de la jouissance qu'il laisse à l'être parlant. Le sujet reste défini comme ce qu'un signifiant représente pour un autre signifiant, en manque d'être donc, un « étant dont l'être est toujours ailleurs »³. Mais, dans le contexte, ce que Lacan nomme l'individu avec référence à Aristote, c'est l'être corporel, à mettre au compte du vivant. De sa jouissance, le langage en est l'« appareil »⁴ comme il se voit dans le symptôme où se conjoignent les éléments verbaux de l'inconscient et la substance jouissante du corps. Là il ne s'agit plus de la fonction de l'objet perdu de la pulsion mais de la mise au jour, nouvelle, de la coalescence du verbe et de la jouissance, dans les deux sens : jouissance du corps par effet du symbolique sur le réel du vivant, mais aussi jouissance du verbe lui-même⁵. D'où le terme de « *parlêtre* » que Lacan finit par substituer à celui de « sujet » pour dire que l'opérateur langage, via la parole,

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

2. J. Lacan, « ... ou pire », *Scilicet* 5, Paris, Le Seuil, 1975, p. 8.

3. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 130.

4. *Ibid.*, p. 52.

5. Voir, p. 107 et s., la section intitulée « L'énigme du savoir ».

touche à la substance jouissante pas seulement pour la négativer mais pour la réguler, voire pour la positiver autrement. D'où aussi un déplacement du symbolique vers le réel de la définition même de l'inconscient, et la promotion de l'inconscient réel sur lequel j'ai mis l'accent, cet inconscient que j'écris désormais en lettres majuscules, ICSR, pour inscrire sa *motérialité* hors sens dans la graphie, et qui se définit non seulement par sa *motérialité*, mais encore par une *motérialité* hors sens par prise directe de *lalangue* sur le réel.

Lacan a d'abord dit : l'inconscient structuré *comme* un langage, pas par *le* langage en général. Il a suffisamment explicité sa définition d'un langage : un ensemble d'éléments discrets, combinables et substituables, qu'ils soient de nature linguistique ou non. « Le signifiant en lui-même n'est rien d'autre de définissable qu'une différence avec un autre signifiant. »¹ En ce sens, les marques mnésiques des premières expériences corporelles, ces traits unaires de la jouissance dont Freud a mis en relief l'importance dans sa définition du traumatisme, peuvent être dites signifiantes. Or, dès qu'il y a une marque, il y a une perte, une entropie – la thèse est freudienne, lisible dès *L'interprétation des rêves*, je l'ai rappelé² –, une perte et aussi un morcellement.

Pourquoi ces choses vues, entendues, ressenties font-elles le traumatisme que Freud constate sans pouvoir l'expliquer autrement qu'en convoquant leur inconciliabilité avec les interdits et les idéaux, alors même que l'expérience atteste qu'il survit à toutes les permissivités du discours ? Ce n'est pas seulement que leur excitation excède le sujet, comme le notait Freud, pas même que rien ne l'annonçait dans le discours, c'est que leurs traits unaires n'inscrivent rien du sexe, sont déjà jouissance de l'Un tout seul, a-sexuée, peu liante, jouissance « qu'il ne faudrait pas »³ pour donner aux liens du désir et aux aspirations de l'amour leur répondant réel. « *Troumatisme* », dit Lacan – autrement dit, forclusion du sexe qui ne s'inscrit sous aucun signe dans l'inconscient, lequel ne connaît que du Un. La jouissance vivante

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

2. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, p. 481.

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

étant perdue, reste de la jouissance affectée par le langage, partielle et morcelée, que l'on peut bien dire, à ce titre, jouissance châtrée. Convertie au langage de l'inconscient, elle ne peut être disjointe des éléments où elle s'est inscrite. Elle a, dès lors, même structure que le signifiant, que les uns de l'inconscient, qui ne font pas rapport avec le deux du sexe Autre.

Mais plus encore : la jouissance passe au signifiant qu'elle investit. Voilà une grande nouveauté du séminaire *Encore*, explicitée en 1975 dans « R.S.I. » : la notion d'un « jouir de l'inconscient » s'ajoutant à l'inconscient inscrit dans le réel qui embraye sur le vivant. Le langage opérateur qui affecte le vivant, et le langage appareil de la jouissance, ce n'est pas la même fonction. Reconnaître l'effet de langage sur la jouissance, ce que Lacan a fait très tôt, ne mettait pas en question l'hétérogénéité des deux dimensions du langage et de la jouissance. Au contraire, que *lalangue* soit appareil de conduction de la jouissance et l'inconscient un savoir qui se jouit introduit leur homologation.

L'inconscient langage est un inconscient jouissance. En raison de la substituabilité, tout signifiant, tout élément, peut servir de message chiffré et du coup être fait objet, extrait du « un entre autres » de la seule différence pour être élevé au statut du Un par la jouissance qu'il condense, que cet Un s'appelle signe ou lettre. « En fait, c'est de ce que tout signifiant, du phonème à la phrase, puisse servir de message chiffré (personnel, disait la radio pendant la guerre) qu'il se dégage comme objet et qu'on découvre que c'est lui qui fait que dans le monde, le monde de l'être parlant, il y a d'l'Un, c'est-à-dire de l'élément, le στοιχειον du grec. »¹

Je crois utile d'ordonner l'usage des termes « satisfaction » et « jouissance ». Je l'ai indiqué : dans l'hypothèse de Lacan, la question de l'affect se pose entre trois termes : le fait d'être parlant – disons : le langage –, le corps et le sujet. Le langage est l'affectant qui passe au réel en embrayant sur la jouissance du corps qu'il affecte. Le sujet produit comme effet est, quant à lui, affecté par le statut de cette

1. J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 21.

jouissance. L'affecté se dédouble donc entre jouissance affectée par le signifiant, ce serait une possible définition du symptôme, et un sujet corrélativement affecté sur l'axe satisfaction-insatisfaction. Un sujet en tant que tel n'a rien à voir avec la jouissance, dit Lacan, mais du fait du jouir de l'inconscient, il est lui-même affecté d'une « autre satisfaction », autre que celle de ses besoins, liée à ce qui est dit et pas dit, comme si par une sorte de capillarité la jouissance blessée prenait sa revanche en s'insinuant dans l'espace du verbe.

Autant dire que la jouissance est partout. Pas seulement du côté des « événements de corps » que sont les symptômes, mais du côté du parlant. « L'inconscient ce n'est pas que l'être pense, c'est qu'en parlant il jouisse. »¹ J'ajoute : que ce soit à l'état vigile ou en rêve. Qui pourrait douter que la parole, pas seulement la parole reçue mais la parole énoncée, que « ce qui est dit et pas dit », ait des effets d'humeur, bonne ou mauvaise ? Qui n'a fait l'expérience de l'agrément produit par l'émergence de tel mot, par une formule enfin trouvée, ou de l'humeur sombre projetée sur la journée par un rêve ? Parler est une jouissance, sans même évoquer les effets d'affects du dire de la poésie, connus depuis longtemps.

La jouissance est donc essentiellement du corps, la satisfaction et l'insatisfaction sont du sujet et répondent au statut de la jouissance. Elles ne sont pourtant pas symétriques. L'insatisfaction peut être dite le constituant premier du psychisme car liée à l'incidence négativante du langage qui introduit le manque sous la forme triple du manque à être, manque à jouir et manque à savoir. Bien des affects répondent à ce triple manque, à commencer par celui de l'impuissance. Par contre, cette « autre satisfaction » que celle qui relèverait du besoin, introduite par Lacan dans *Encore*, est celle qui répond dans le sujet à la jouissance « qui se supporte du langage »², à la jouissance passée au langage, à l'inconscient – les termes sont ici synonymes –, à une *motérialité* devenue objet de jouissance dans ce qui s'énonce. Satis-

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 95.

2. *Ibid.*, p. 49.

faction du blabla, donc, de la parlotte, qui jette un nouveau jour sur l'association libre...

Quant au symptôme lui-même, il est une formation mixte : pour être épiphanie substantielle, il n'en est pas moins jouissance des éléments unaires qui la portent. Jouissance d'une lettre de l'inconscient, dira « R.S.I », J (x). Ainsi, le brillant sur le nez de la dame qui, pour tel cas de Freud, est condition de l'attrait érotique et qui élève donc ladite dame au statut d'objet. Trait de perversion, si l'on veut, sauf que ce type de trait ne manque jamais, ce brillant n'est pas seulement une condition sexuelle, il est lui-même un élément joui de *lalangue*, non sans rapport au bilinguisme du patient et à l'équivoque que celui-ci a ménagée entre *Glanz* (« brillant », en allemand) et *to glance* (« regarder », en anglais) pour... la satisfaction du sujet.

Pas question, donc, d'opposer parole et jouissance et de s'imaginer que l'on peut, en parlant, réduire la jouissance au profit du seul désir ; la déplacer, oui, la fixer, pas moins – changer son économie, donc –, mais la réduire, non. À ceci près cependant que l'on peut opposer jouissance du sens – *joui-sens*, dit Lacan – et jouissance hors sens, réelle donc si le réel se définit d'être hors symbolique. La première est bien du sujet, il n'y a de sens que pour un sujet, tandis que la seconde est du corps. Quoique... Il y a Joyce qui atteste par *Finnegans Wake* de l'accès d'un sujet à la jouissance de *lalangue* hors sens ou, si l'on veut, au sens réduit à la *dit-mension* de l'énigme¹. Pas moyen non plus, si la pensée est jouissance, d'opposer les appareils de la connaissance supposée objective et ceux du désir ou de la jouissance propre à chacun, ce que fit Anna Freud. Le langage, appareil de la jouissance, c'est le postulat anticognitivistique par excellence de la psychanalyse. Et il est aussi au fondement de l'antiphilosophie que Lacan appelait de ses vœux².

Ainsi Lacan, s'efforçant de repenser ce que Freud avait nommé pulsion, énergie psychique et affects, à partir du langage opérateur, en est-il venu à élargir leur champ, bien loin de le minimiser.

1. Voir C. Soler, *L'aventure littéraire, ou la psychose inspirée*. Rousseau, Joyce, Pessoa, Paris, Éd. du Champ lacanien, 2002.

2. Voir, p. 107 et s., la section intitulée « L'énigme du savoir ».

Théorie des affects

PAS SANS LE DISCOURS

Voilà bien ce qui permettrait d'écrire un nouveau *Traité des passions*, comme on s'exprimait au temps d'avant, celui de saint Thomas, de Descartes, de Spinoza et de quelques autres.

À l'effet de langage, on peut imputer la « malédiction sur le sexe » qui fait les malheurs de l'amour depuis toujours mais dont seule la psychanalyse révèle le fondement structural. L'effet de langage est structural, non contingent donc, il définit le statut de la jouissance du *parlêtre* en tant que tel. Le négatif de la perte et du morcellement y est l'homologue d'un universel. Sans doute était-ce ce que Freud visait sous le terme de « castration », et que Lacan a relevé en le dissociant d'un quelconque « complexe de castration ».

Quant à l'autre satisfaction qui répond à l'inconscient joui que j'évoquais, elle se conjoint à la jouis-sens, et celle-ci, à l'évidence, est fonction de l'histoire : à la fois de l'*historiole* propre à chaque sujet, et de l'Histoire majuscule.

C'est pourquoi, si l'on constate que les affects d'un sujet sont plutôt particuliers, autant que l'est ce corps qu'il a et cet inconscient qui le distingue, on ne constate pas moins qu'il y a des types de symptômes partagés qui font beaucoup pour les sympathies, et aussi des affects que je qualifierais de quasi standards dans lesquels chacun se reconnaît assez pour être en empathie. D'ailleurs, l'histoire de notre Antiquité, la possibilité que nous avons de lire encore ses auteurs et d'être touchés par ses récits, les émois de nos écoliers devant les exploits d'Ulysse, Achille, Patrocle, ne plaident-ils pour une sorte de transhistoricité des « passions humaines » ?

C'est qu'à l'effet de langage s'ajoutent les effets collectifs de ce que Freud nommait la civilisation, que Lacan a rebaptisée du terme de « discours » pour marquer que, dans notre réalité sociale, la structure du langage n'y est pas moins inscrite que dans l'inconscient, qu'elle y ordonne les liens sociaux, qu'elle préside à chaque époque à l'économie des corps, aux réglages des relations interpersonnelles, et par voie

de conséquence à la configuration des affects dominants dans une époque donnée.

Sans doute y a-t-il des affects du face à face avec le semblable qui paraissent relativement autonomes, tous ces affects de l'imaginaire donc qui vont de la pitié à l'exécration, qui président aux fidélités des amitiés comme aux guerres fratricides et qui traversent les siècles – du moins ceux qui ont engendré notre monde actuel. À la « connaissance paranoïaque » que Lacan avait empruntée à Dalí qui en savait quelque chose, il faudrait ajouter la palette des *affects paranoïaques* propres à la relation spéculaire, à moins que ce ne soit déjà connaissance par l'affect. Ce n'est pas un hasard si c'est Rousseau – un « paranoïaque de génie », disait Lacan – qui fait de la pitié le premier de tous les affects.

Cependant l'imaginaire lui-même n'échappe pas à l'historicité car toujours noué au symbolique. D'où d'ailleurs ces illusions de l'empathie qui, permettant de s'identifier, nous font, par exemple, confondre le pathétisme de notre époque avec ce que fut le tragique grec, tout aussi poignants l'un que l'autre, cependant fort étrangers l'un à l'autre. D'où, à l'inverse, les débats entre générations qui attestent de l'historicité des affects, les anciens ne se reconnaissant plus dans le vécu de leur descendance et réciproquement. D'où enfin, plus généralement, la question de savoir s'il y a d'autres affects vraiment transhistoriques que ceux liés à l'effet sujet comme manque à être. Au temps où il développait cet aspect de la structure, Lacan a fait un sort aux trois grandes passions de l'être : l'amour, la haine et l'ignorance. Il les empruntait hors de notre tradition au bouddhisme, ce qui va bien avec l'idée d'un universel de structure qui ne fluctue pas avec l'histoire.

PAS SANS L'ÉTHIQUE

De fait, Lacan a bien écrit, sans le formuler ainsi, une sorte de « Question préliminaire à tout traitement possible... » des affects, après celle de la psychose. Il l'a fait d'abord à propos du plus univer-

sel de tous, l'angoisse, dont il a mis au jour les conjonctures structurales. Il y a reconnu l'affect du réel. Le réel ici en un double sens, d'abord comme le trou de l'impossible qui fait le réel du symbolique, et comme réel hors symbolique qui peut se présentifier. D'où la formule tardive de Lacan que j'ai citée, disant de l'angoisse qu'elle est l'affect type de tout avènement de réel. On le voit, il s'agit de dire à quoi répond l'affect, et l'enjeu est évidemment pratique, car, si l'affect est effet, il ne peut se traiter que par ce qui le détermine, toute la question étant de savoir jusqu'où.

Concernant les conditions de l'affect, Lacan ne s'avance pas tout seul. Pourtant sa thèse paraît originale, et même unique dans le siècle. On a parlé du xx^e siècle comme du siècle du langage. Lacan appartient bien à ce siècle, mais il est le seul à faire du langage un opérateur. Pour les autres, ils se placent plutôt dans ce que l'on a appelé *the mind body problem* qui convoque le corps, certes, mais au sens de l'organisme et pour en faire plutôt la cause du langage. Pensez à Chomsky qui, pour la surprise de Lacan, voit dans le langage non un opérateur mais un outil dont nous disposons comme moyen de communication.

Il est seul aussi dans la psychanalyse. Particulièrement la psychanalyse anglaise. Lacan a pu qualifier les psychanalystes anglais de philosophes. Ce n'est pas un compliment mais il explique le qualificatif : philosophe car rien ne peut leur donner idée que le langage a des effets, loin de se réduire à un moyen d'expression. On peut donc dire Lacan à peu près seul dans son siècle sur cette question de l'opérativité du langage affectant l'individu vivant qui en est fait sujet.

Seul dans son siècle mais pas tout à fait seul dans l'histoire. Il prend soin de l'indiquer dans *Télévision*. Contre les médecins et psychologues qu'il critique de façon méprisante, il s'autorise en quelque sorte de Platon et de saint Thomas, rappelant que, pour ordonner les « passions de l'âme », ils ont dû impliquer « ce corps [qu'il dit] n'être affecté que par la structure »¹. Non qu'ils aient partagé l'hypothèse

1. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 39.

lacanienne, bien sûr, mais parce que, pour ordonner lesdites passions de l'âme, ils n'ont pu faire moins que de se référer au corps.

Cet appel à références lointaines est, je crois, de grande portée. Ce n'est pas la première fois que Lacan fait ce saut vers l'origine de notre civilisation, et pour la même raison me semble-t-il. Il l'a déjà fait avec l'amour de transfert, phénomène spécifique, croit-on, de la psychanalyse, mis au jour par elle, et dont il va chercher le modèle dans *Le Banquet* de Platon. C'est que, si le transfert est un effet de parole, il ne peut pas dater de la psychanalyse, même si c'est elle qui l'a révélé. De même, si certains affects sont effets de la structure transhistorique, il faut en trouver des traces, des indices dans l'histoire de leur conceptualisation. Reste cependant à dire ce que seule la psychanalyse peut dire en propre. Ce que Lacan appelle donner « suite sérieuse » à cet effet de l'inconscient sur le corps. Eh bien, la suite sérieuse n'est pas seulement structurale mais est éthique.

Cette référence éthique n'est pas non plus nouvelle dans l'histoire, et là encore Lacan s'en autorise. Pas de celle de la philosophie, cette fois, mais de la religion, la chrétienne et la juive, avec les deux références à Dante et à Spinoza qui qualifiaient éthiquement les passions, et notamment les passions tristes, y reconnaissant une faute, un péché. Lacan reprend ce fil en termes laïcs, tant au niveau de l'éthique individuelle qu'à celui de l'éthique qui s'attache à un discours.

C'est que la structure n'est pas synonyme de déterminisme, et le sujet n'est pas la marionnette de cette structure à laquelle pourtant il n'échappe pas. De fait, j'ai insisté sur l'affect-*effect*, mais cet effet n'est jamais automatique. Quels que soient l'universel de l'effet de langage et les pressions collectivisantes du discours, les affects, eux, sont toujours particuliers, propres à chacun. « L'affect est essentiellement et comme tel, au moins pour toute une catégorie fondamentale d'affects, connotation caractéristique d'une position du sujet, d'une position qui se situe [...] dans cette mise en jeu, mise en travail, mise en œuvre de lui-même par rapport aux lignes nécessaires que lui impose comme tel son enveloppement dans le signifiant. »¹

1. J. Lacan, « Le désir et son interprétation », inédit, leçon du 14 janvier 1959.

Théorie des affects

Il en est ainsi même de ceux qui proviennent des traumatismes. C'était déjà vrai dans l'optique de Freud, je l'ai dit. Que ce soient ceux du sexe ou de la civilisation, les traumatismes incluent toujours une variable individuelle, un seuil différentiel pour chaque sujet, celui-là même que la notion tellement à la mode de *traumatic disorders*, standards et prévisibles, méconnaît. L'affect selon Lacan répond au statut de la jouissance blessée, ai-je dit, mais le terme de « réponse » est à prendre au sens fort : une répercussion sans doute, mais qui inclut une variable personnelle mettant en jeu la responsabilité. Du coup, les affects engagent l'éthique du sujet, soit précisément ce que Lacan avait défini dans *L'éthique de la psychanalyse* comme une position à l'endroit du réel – et non pas à l'endroit des valeurs de l'Autre comme on le croit communément – de la part d'un être qui subit les effets de la structure. C'est dire que celle-ci ne fait pas loi, seulement condition nécessaire qui ne cesse pas de s'écrire, tandis que la condition complémentaire est du côté du sujet.

Cette dimension d'une option face au réel n'est d'ailleurs pas absente chez Freud, quand il forge l'expression « psychonévrose de défense » – je souligne « défense » – et quand il insiste sur l'aversion primaire de l'hystérique à l'endroit de la jouissance corporelle et, à l'opposé, sur la captivation, non moins primaire, de l'obsessionnel. Cela ouvre la question de savoir si les jugements éthiques au sens banal du terme ne dériveraient pas d'un jugement de goût originaire.

La série lacanienne

Par « affects lacaniens », je désigne à la fois la conception lacanienne de l'affect et la série très originale des affects pertinents pour la psychanalyse de son temps que Lacan a construite. La plupart des affects que je vais évoquer ont cependant déjà été très largement convoqués dans la littérature ou dans la philosophie. C'est le cas de la tristesse, de la culpabilité, de la honte. Mais je ne fais pas un *compendium*, et ne retiens à leur sujet que la touche propre à Lacan. Elle consiste pour l'essentiel à faire entrer l'inconscient et les effets de langage au feu des causes, sans jamais se satisfaire de la simple description phénoménologique.

Je l'ai dit, il s'est trouvé une série de prédécesseurs : saint Thomas pour la théologie chrétienne orthodoxe, Platon pour les racines grecques, Spinoza l'hérétique du judaïsme, Dante le poète chrétien. La liste est intéressante aussi pour ce qu'elle laisse de côté, et que ne dément pas le reste de l'œuvre : rien de Descartes et de son *Traité des passions*, alors même que la référence au *cogito* tient une si grande place dans l'œuvre de Lacan ; pas grand-chose sur Heidegger ; une ironie méprisante pour les thèses des médecins et psychologues, Janet inclus.

La série des affects qu'il construit dans *Télévision* est unique et inédite¹.

L'angoisse y vient en premier comme dans l'ordre de son enseignement. C'est par elle que Lacan a commencé, il le note. Elle était propice à montrer que la considération de l'affect n'est pas exclue par l'accent mis sur la structure, mais plus encore, je l'ai dit, qu'il y

1. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 37-41.

a au moins un affect didactique, qui est boussole quant à l'élaboration analytique. Disons : un affect index d'un réel, celui de l'objet, qui donc peut rivaliser avec le savoir articulé. Là le prédécesseur, c'était Kierkegaard, je l'ai appelé.

Puis vient la série : tristesse, excitation maniaque, *gay savoir*, ennui et morosité. On y décèle aussitôt quelques étrangetés. Et d'abord ce qui y manque : le terme de « dépression », tellement en vogue aujourd'hui, est présent mais récusé, et sa composante d'inertie chère aux psychiatres est transférée dans le registre éthique : la tristesse serait reculé devant l'effort de « s'y retrouver dans l'inconscient ». La culpabilité, dont Freud a fait un ressort essentiel de la Loi jusqu'à postuler une impensable culpabilité « inconsciente » à la base de la « réaction thérapeutique négative », n'y est pas, du moins explicitement, mais le péché, lui, y est. Quant à la manie, sur laquelle je ne m'arrêterai pas, elle est découplée de la mélancolie que l'on prend volontiers pour sa face inversée et qui ne figure pas dans la série. Elle est définie par la seule « excitation », déconnectée donc des états subjectifs, pour être versée au compte d'un jouir du corps que conditionne un rejet de l'inconscient qui va jusqu'à... la psychose. Et puis Lacan ajoute, sans plus de justifications, ce qu'il désigne comme *nos* affects : ennui et morosité. En quoi seraient-ils spécifiquement les nôtres ? Encore n'est-ce pas le terme de la série car vient finalement le « bonheur » dont on peut se demander s'il est là par ironie. Je reprends donc.

TRISTESSE ET GAY SÇAVOIR

La thèse sur la tristesse est connue : ce n'est pas un état d'âme, c'est une faute morale, « un péché, ce qui veut dire une lâcheté morale, qui ne se situe en dernier ressort que de la pensée, du devoir de s'y retrouver dans la structure »¹. Que la tristesse soit un péché, c'est ce

1. *Ibid.*, p. 39.

qui s'est formulé depuis des siècles dans l'orbe de la pensée religieuse où, quelle que soit la façon dont on la nomme car ses noms sont pluriels, elle est fautive contre la foi, contre l'amour de Dieu. Fautive contre la charité de Dieu, dit par exemple saint Thomas à propos de l'acédie. La question est donc de savoir ce que Lacan, qui se réfère à l'esprit des Lumières dans son abord de la psychanalyse, y apporte de neuf, et ce que sont les présupposés de sa thèse qu'à son habitude il n'explicité pas.

Les tristesses d'avant

Il est frappant, je l'ai indiqué, que dans cette question de l'affect de tristesse aucune des références de Lacan ne concerne les auteurs du temps de la science, et encore moins du temps du malaise diagnostiqué par Freud. Rien n'indique par ailleurs qu'il n'applique sa définition de la tristesse que dans le champ analytique, alors même qu'il la rapporte au devoir de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure. Or ce devoir est propre au discours analytique, les devoirs, comme les éthiques, étant toujours relatifs à un ordre discursif. Serait-ce que ce devoir doive s'appliquer à tout sujet de l'époque du malaise, sous peine de tristesse ?

Un détour par les auteurs de référence peut nous éclairer.

Je m'étonne d'abord que, sur cette question, Lacan ne recoure pas davantage aux Pères de l'Église, ni même à saint Thomas qu'il n'évoque que pour sa définition des passions de l'âme pas sans le corps, si je puis dire. C'est pourtant de la pensée théologique de ces Pères de l'Église que vient l'idée que la tristesse, sous le nom d'« acédie » notamment, est le plus grave des péchés, une sorte d'exécration de Dieu à laquelle succombèrent au III^e siècle les premiers anachorètes au désert¹. Pourtant, c'est de Spinoza qu'il reprend l'idée d'une faute qui ne se situe que de la pensée, l'idée plus précisément que le *bien-*

1. Sur cette question de l'acédie, on lira avec intérêt, de Lucrece Luciani, *Paul, Lacan et l'acédie*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

penser résout la tristesse. Ce *bien-penser* qu'est la connaissance du troisième type pour Spinoza, et dont l'affect spécifique est la joie, implique toute une conception du rapport à un dieu qui n'est pas un dieu de parole, mais un dieu qui s'égalé à l'ordre cosmique – on pourrait dire, par analogie, à l'ordre de la structure.

Quant à Dante, où place-t-il le triste dans cet impressionnant catalogue des péchés qu'est l'enfer de sa *Divine Comédie* ? Le vrai péché de tristesse, qui mérite l'enfer, est au chant VII. Dans l'antépurgatoire, il a placé les péchés voisins mais qui ne le méritent pas, celui du paresseux Belacqua, puis au chant XVIII du « Purgatoire » celui des « négligents ». Par contre, ceux qui ont succombé à la vraie tristesse, à l'*accidia*, ceux donc qui, d'après saint Thomas, se sont détournés du bien divin, commettant ainsi une faute contre la charité de Dieu, sont en enfer. Dante les place dans son chant VII au cinquième cercle où ils sont, avec les coléreux, plongés dans la boue noire du Styx. Leur place et leur châtement appellent une interprétation¹.

Quelle est leur faute, à ces acédiastes ? Disons par analogie qu'ils ne s'y sont « pas retrouvés » dans l'amour divin. N'ayant pu que balbutier les pensées de luxure qui les assaillaient, « broyer du noir » leur a bouché le chemin de la lumière et les a laissés séparés de Dieu.

Dans tous les cas, dans la tristesse, il y a faute contre l'Autre, qu'il soit lieu de l'ordre universel comme pour Spinoza, ou le lieu de parole comme pour saint Thomas et Dante. Cette faute est sanctionnée par le nonaccès à la joie dans le premier cas, ou par le châtement, comme rétribution divine, dans le second cas.

Ces références à la pensée religieuse ont une autre portée que celles qui convoquent la philosophie ou la littérature dans l'enseignement de Lacan. Ces dernières, je l'ai dit, plaident pour la structure, mais quand il s'agit de Dieu, c'est autre chose. Comment la psychanalyse ne serait-elle pas concernée plus essentiellement, elle qui opère par le transfert, c'est-à-dire par l'hypothèse du sujet supposé savoir qui est un des noms de l'inconscient freudien, mais aussi un des noms de... Dieu ? La

1. M. Bousseyrroux, « Le vice du vice », *Lesdits déprimés. Revue des collèges de clinique psychanalytique du Champ lacanien*, n° 9, Paris, Hermann, 2010.

fameuse formule « Dieu est mort » n'a pas sonné le glas de ce que Blaise Pascal appelait le dieu des philosophes. Ce dieu-là n'est pas celui de la révélation, des prophètes et de la parole, d'Abraham et de Jacob¹, c'est le dieu supposé à tout savoir, latent en toute théorie. Ce dieu est un inconditionné de la structure de langage, le partenaire du scientifique lui-même. Descartes le convoquait comme garant des vérités mathématiques, Einstein affirmait qu'il était compliqué mais pas trompeur. Il est le lieu supposé des nombres transfinis avant que Cantor ne s'en fasse le trouveur, celui auquel certains scientifiques (physiciens) d'aujourd'hui font appel sous l'expression de « dessein intelligent ». Depuis Freud, il est en outre le partenaire de l'analysant, supposé recéler les signifiants que celui-ci déchiffre dans sa propre parole avec l'aide de l'analyste.

Affects du rapport au savoir

La question se pose donc : y a-t-il une tristesse sous transfert qui soit propre au champ de la psychanalyse ? Dit autrement, quelle différence entre une lâcheté qui rejette l'inconscient et le rejet acédiaque de la « charité » du Dieu chrétien ? La différence tient à la nature de leur Dieu. Dans la psychanalyse, le rapport au sujet supposé savoir, qui n'est pas un dieu de message mais le lieu supposé d'un savoir, soutient le travail du déchiffrage. De ce fait, à l'opposé de la tristesse, qui est rejet du savoir, une faute donc, il y a le *gay sçavoir* lequel consiste à « jouir du déchiffrage » de l'inconscient. Une vertu, dit Lacan.

Tristesse et *gay sçavoir* sont couplés comme deux affects qui signent un rapport au savoir inconscient, selon qu'il est rejeté ou, au contraire, épelé terme à terme. Encore faut-il distinguer des degrés dans le péché de rejet, du « n'en rien vouloir savoir ». Quand il va jusqu'au rejet forclusif de la manie, il se fait « péché mortel »², pas au

1. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », *Scilicet* 1, Paris, Le Seuil, 1968, p. 39.

2. Je renvoie à mon article, « La manie péché mortel », *L'inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Toulouse, PUM, 2002, p. 81 et s.

sens religieux du terme mais parce qu'il menace la survie du corps, et il fait du coup apparaître comme véniel le péché de la simple tristesse dont on ne meurt pas.

Le *gay savoir* lui aussi a ses lettres de noblesse, des troubadours de *La Compagnie du Gai Sçavoir* à la *Gaya Scienza* de Nietzsche. Mais là encore Lacan introduit sa touche : c'est une vertu qui se définit au fond par le goût du déchiffrage si essentiel dans la technique analytique. Elle consiste à « ne pas comprendre, piquer dans le sens, mais le raser d'aussi près qu'il se peut sans qu'il fasse glu pour cette vertu, pour cela jouir du déchiffrage »¹. Sa gaîté ne relève pas du caractère, c'est l'affect d'un certain rapport pratique au « savoir textuel » pour qui a le courage de se faire dupe de ses lettres ou de ses signes afin de résister au sens toujours fuyant plutôt que de s'en satisfaire. Est-ce la pulsion épistémique chère à Freud ? Non pas, d'ailleurs Lacan la récusé explicitement à la même époque dans l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* »². Il y a de l'amour du savoir, c'est le transfert, mais pas le moindre désir de savoir, et cependant une pratique du savoir qui le met en exercice sous la forme du déchiffrage de la série des éléments langagiers de l'inconscient.

Je note qu'il n'est pas très à la mode, le déchiffrage, dans notre époque, et c'est une question que de savoir jusqu'où il reste en vigueur dans la psychanalyse telle qu'elle se pratique aujourd'hui. Dans l'esprit du temps, il est fortement concurrencé par ce qui sévit en politique, le *telling story*, et aussi par les « récits de vie » auxquels se vouent ceux qui veulent les lire ou les écrire. On préfère donc raconter une histoire qui va directement au sens et capter les imaginaires. De fait, dans l'analyse, le sujet se tourne vers son histoire, passée et actuelle, pour donner sens à ce dont il souffre, et Freud d'ailleurs n'a pas hésité à évoquer le roman familial du névrosé auquel Lacan, quand il l'a repris, a donné une nouvelle dignité en l'élevant au statut de « mythe individuel du névrosé ». Cependant, mettre au point le

1. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 40.

2. J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », *Scilicet 5*, *op. cit.*, p. 16.

roman de sa vie ou déchiffrer les signifiants et les images déterminants du symptôme n'est pas la même opération, n'a pas les mêmes résultats, et ce n'est pas la même chose de jouir du sens et de jouir du déchiffrement.

Si un éloge du déchiffrement s'impose dans la psychanalyse freudienne, et ce fut le premier pas du retour à Freud initié par Lacan, est-ce à dire pourtant que le *gay savoir* soit la solution du péché de tristesse ? Il en est l'opposé, mais qu'est-ce que ne pas rejeter l'inconscient au point de s'y retrouver ? Plus loin dans le texte, Lacan dira le « tirer au clair ». Y suffit-il du déchiffrement ? On pourrait le croire mais c'est là qu'il faut ne pas s'exalter trop vite. Le jouir du déchiffrement, pour être un goût utile dans la psychanalyse, ne suffit pas à tout. Il ne permet pas de penser la division du sujet, il la met en jeu, et dès lors déchiffrer et s'y retrouver dans l'inconscient sont donc deux choses différentes. Lacan est, sur ce point, catégorique. Le « s'y retrouver » ne va pas sans le déchiffrement, certes, mais celui-ci n'en est qu'une condition. C'est le « bien-dire » qui en est la cause. Lacan pourra dire en 1973, jouant sur l'équivoque, que la psychanalyse « renverse le précepte de : bien faire et laisser dire, au point que le bien-dire satisfasse »¹, fasse assez. Que la glu du sens ne permette pas de s'y retrouver, cela va de soi, mais le déchiffrement ne fait pas mieux car il se déroule dans la dimension de l'incomplétude, ajoutant toujours possiblement un élément de plus, il n'a pas de principe de conclusion et seul le retour au sens peut l'arrêter². Il ne débouche donc pas automatiquement sur le bien-dire. Je cite : du déchiffrement, le *gay savoir* n'en fait « au terme que la chute, le retour au péché »³, ce péché dont il vient de préciser qu'il est « originel comme chacun sait ».

Voilà donc le troisième péché, l'originel, connu depuis toujours. Ce n'est ni le péché que j'ai dit vénial de tristesse, ni le mortel qu'est la manie, tous deux conjoncturels. Il n'est pas d'ordre éthique, ne relève

1. J. Lacan, « ... ou pire », *Scilicet 5, op. cit.*, p. 9.

2. J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », *Scilicet 5, op. cit.*, p. 11.

3. J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 40.

pas d'un « je n'en veux rien savoir », plutôt fait-il destin originel. Là c'est plus qu'une analogie avec la pensée religieuse que Lacan propose, plus qu'une façon de s'autoriser de l'histoire de la grande tradition biblique qui, avec son péché originel, accable même l'innocent : c'est une interprétation du mythe biblique qui s'offre à la lecture.

Avec l'insistance de ce terme de « péché », une question se lève concernant l'affect de culpabilité. L'absence du terme dans le texte de Lacan est d'autant plus frappante que, alors même que la croyance au péché originel semble corrélative d'une culpabilité générique, le terme que Lacan avance immédiatement après avoir évoqué ce péché originel, c'est... le *bon heur*, justement comme si l'affect répondant au péché originel n'était pas celui de la culpabilité. Il y a là un mystère à éclaircir.

Culpabilité et « bon heur »

La conception lacanienne de la culpabilité n'est pas toujours bien comprise, et on peut ne pas mesurer à quel point elle se distingue de celle de Freud.

Lacan s'est avancé très tôt contre l'idée freudienne du Surmoi héritier du Père qui commanderait le sacrifice de la jouissance, pour affirmer que la culpabilité ne vient pas de ce que l'on suppose, avec Freud, être la loi du Père – à savoir, de l'interdit. La thèse de cette culpabilité sans interdit est apparemment paradoxale parce que tout un chacun et les psychanalystes eux-mêmes, spécialement à propos de l'homme obsessionnel, s'imaginent que plus on se sent coupable, plus on est inscrit dans la Loi. Mais c'est le contraire, et ça se voit justement chez l'obsessionnel où la culpabilité est solidaire de l'annulation du désir. Si l'on en doutait, d'ailleurs, il faudrait recourir à la preuve par la mélancolie psychotique où la forclusion conditionne la flambée délirante du sentiment de la faute, tandis que, là où est l'efficace du Père, la culpabilité se tempère. C'est un fait clinique.

Donc une culpabilité qui ne doit rien à l'interdit, et disjointe de toute transgression. À quelle faute peut-elle référer ? On croit être fautif par rapport à l'Autre, à ses valeurs et à ses prescriptions, et on

postule que ce sont elles qui culpabilisent. Le discours est en effet plein de normes et d'interdits divers, portés par l'éducation, relayés par les prescriptions sociales, et chacun peut donc se sentir en faute par rapport à elles. Mais ce n'est là que culpabilité que je dirais d'« aliénation ». Elle est solidaire de la sujétion des sujets à la parole de l'Autre, précisément à sa demande. Cette conviction a animé les utopies des éducations libertaires avant que l'on ne constate qu'elles sont loin de réduire la culpabilité, et qu'elles nous instruisent par cet échec même. Une histoire drôle courait en 68 : celle de l'enfant qui a tâté de ce type d'expérience, à qui l'on annonce un changement d'école et qui demande, avec angoisse : est-ce qu'on sera obligé d'être libre ? Les Anglais ont donné dans le thème. Que l'on se réfère à *Libres enfants de Summerhill*, par exemple. Cette dimension de la culpabilité à l'endroit de l'Autre existe mais elle est surimposée. L'analyse d'ailleurs la soigne, l'allège, dans la mesure même où elle réussit à « séparer » le sujet, à réduire sa sujétion.

Ça conduit à l'idée, présente dans *Malaise dans la civilisation*, que ce n'est pas la répression familiale et sociale qui fonde le refoulement sexuel et le manque à jouir. Lacan le dit plaisamment dans *Télévision* : si la répression familiale n'existait pas, il faudrait l'inventer. L'inventer justement pour que ses interdits permettent de mythifier l'impossible qui est l'origine véritable, et si l'impossible, c'est le réel, alors il faut dire qu'on se tient pour coupable du réel. Encore faut-il préciser ce que le terme « réel » recouvre : ici l'effet de langage, avec la jouissance insuffisante du *parlêtre* qu'il produit ; il y a de la jouissance impossible à inscrire dans le symbolique, celle du rapport sexuel, et corrélativement de la jouissance Une, toujours partielle, châtrée, que l'on dit phallique. D'où le néologisme *coupabilité* pour désigner la jouissance fautive.

Lacan n'a pas parlé tout de suite dans les termes de la logique modale, n'a recouru que tardivement à l'impossible et au nécessaire pour articuler réel et symbolique. Il vaudrait la peine de suivre sa trajectoire en détail, avec ses inflexions successives, mais il y a cependant sur ce point une grande constante. Dans les années 1960, pour situer la culpabilité, il la rapportait à deux termes : *ex-sistence* et

« jouissance ». Deux occurrences de réel que le symbolique échoue à subsumer. Les « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache » et « Subversion du sujet et dialectique du désir »¹ évoquent la faute d'exister et la faute de jouissance. Faute d'*ex-sister*, qu'est-ce à dire si ce n'est la facticité, le sans-raison d'une existence dont l'Autre ne peut répondre ? De fait, je pourrais n'être pas, ou être autre. Pourquoi quelque chose plutôt que rien ? Cette question philosophique est la question même du parlant : pourquoi être né ? Elle s'adresse à l'Autre, parental ou divin, et l'élève au statut de supposé pouvoir répondre.

Le symbolique tente bien de « laver » la faute, c'était le terme de Lacan ; il évoquait aussi le « pardon » de la parole pour dire qu'être accueilli dans le discours par une parole instituant, une parole qui accueille le vivant *ex-sistant* à l'Autre, du type « tu es mon enfant », est ce qui seul permet de tempérer l'affect d'existence. Des années plus tard, à ce pardon de la parole Lacan substitue la fonction de nomination.

Ce vocabulaire religieux véhiculait déjà une relecture laïque des fondements d'une croyance au péché originel qui excède l'orbe de la pensée religieuse. Qu'est-ce qui *ex-siste* éminemment, sinon l'émergence d'un vivant qui frappe à la porte de la « cité du discours » et qui, lorsqu'il y entre, est exposé à cette jouissance « affectée » dont je parlais ? La place de la faute est donc celle où l'Autre défaille, où il ne peut répondre de ma venue au monde comme vivant. Lacan visualisera des années plus tard cette hétérogénéité dans la mise à plat du nœud borroméen par la distinction des deux dimensions du réel et du symbolique. Cette forclusion se redouble de l'effet de langage qui ne laisse au parlant qu'une jouissance cisailée, coupée. Celle « qu'il ne faudrait pas », dit *Encore*. À qui la faute alors ? Je cite la réponse de « Subversion du sujet et dialectique du désir » : « L'Autre n'existant pas, il ne me reste qu'à prendre la faute sur Je, c'est-à-dire à croire à ce à quoi l'expérience nous conduit tous, Freud en tête : au péché originel. »²

Le résultat, cliniquement très sensible, c'est qu'on se sent coupable même des limites que l'on subit : dans l'échec d'abord qui est toujours

1. Voir notamment J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 666-667, 819 et s.

2. *Ibid.*, p. 820.

une attente de jouissance déçue, que ce soit ou pas au niveau sexuel, mais aussi, plus instructif, dans le malheur. On se sent coupable des malheurs les plus accidentels. La psychanalyse a d'ailleurs beaucoup fait pour augmenter ce trait : si tu ne sais pas pourquoi, l'inconscient le sait, tu dois y être pour quelque chose, mais elle a été précédée de beaucoup par la religion qui fait du malheur un châtiment des fautes : si tu ne sais pas pourquoi, Dieu, qui voit les cœurs, le sait. Et ne dit-on pas, dans notre culture : mais qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu pour mériter ça ?

On voit le rapport entre le péché et le sens. Le texte de *Télévision* au demeurant pose l'équivalence : la chute dans le sens est retour au péché, dit Lacan. Et pourquoi, si ce n'est que le sens toujours fuyant, glu, ne permet pas de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure. La croyance au péché originel fait preuve, d'ailleurs, puisqu'elle donne aux malheurs du parlant le sens de la faute, ce qui permet de méconnaître les nécessités de la structure. Coupable sera donc celui qui a la charge du réel *ex-sistant* à l'Autre, qui seul peut en répondre, s'en faire... responsable. Lacan a parlé du traumatisme d'être né pas désiré – quel succès a connu ce thème dans la psychanalyse et au-delà ! Il semblait signifier par là que le désir de l'Autre, manifesté au départ par la parole pleine, pouvait absoudre l'existence de sa facticité. S'il ajoute ensuite, en 1979, qu'être né désiré c'est pareil, c'est pour marquer que rien de l'Autre ne peut absoudre du réel, ni son désir ni son amour. *Troumatisme*. D'où la question de savoir si un fond de « douleur d'exister » mélancolique n'est pas inhérent au *par-lêtre*. Et peut-être est-ce une raison pour ne pas verser automatiquement la mélancolie au compte de la psychose – ce dont Lacan s'abstient dans *Télévision* quand il parle de la tristesse.

Le terme *troumatisme* est tardif, mais c'est le nom du défaut de la structure auquel le mythe biblique ou celui freudien du meurtre primitif donnent sens. Ce péché est comme un destin du parlant. Comment, en effet, ne pas supposer que ce qui accable les parlants a une cause, et la plus simple interprétation de la cause n'est-elle pas la faute ? De là à imaginer que les choses sont tramées, il n'y a qu'un pas. Et si ce n'est par l'Autre, c'est donc par Je. Le *troumatisme* de la forclusion de la jouissance fait *starter* pour la production fictionnelle. En produisant ironi-

quement le mythe de la lamelle dans « Position de l'inconscient », mythe d'une part de vie perdue réellement du fait de la reproduction sexuée des espèces supérieures¹, Lacan a tenté le paradoxe d'un mythe sans Autre, qui ne donnerait pas sens. Un mythe du trou réel, sans sujet supposé savoir au fond, et qui n'impliquerait ni Dieu le père ni le père primitif.

Si le jouir du déchiffrement n'annonce que le retour au péché, l'impossibilité de s'y retrouver par rechute dans la glu du sens, comment passer de là au *bon heur*, et dire « le sujet est heureux » ? Écrire « bonheur » en deux mots, *bon heur*, c'est déjà une malice qui subvertit les significations du terme en convoquant le hasard, l'*heur*, dont on sait qu'elle n'est pas toujours bonne. Soumis à la fortune dans les rendez-vous de l'amour, le sujet ne saurait faire moins, faute du rapport sexuel, que de s'y répéter dans la rencontre manquée qui l'exile de la... béatitude *unienne*. Jamais comblé, à la merci de la rencontre, il a cependant une idée de cette béatitude que pourtant il n'expérimente pas. Alors pourquoi dire *bon heur* et pas *mal heur* ? Le malheur de se répéter comme Un tout seul. C'est que « le sujet est heureux » désigne moins un affect que ce qui résulte de « sa dépendance de la structure »² : le fait que, par définition, un sujet divisé n'a jamais de rendez-vous qu'avec la cause de son désir et qu'à la fin du bal ce n'était pas elle, ce n'était pas lui. Dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan déjà avait marqué que la répétition est répétition de la rencontre manquée avec l'Autre. Cette répétition qui « maintient » le sujet divisé – *bon heur* pour lui, donc – n'est rien d'autre que ce qui fait le destin de solitude du *parlêtre*, malheur à lui.

D'où lui vient alors l'idée de la béatitude, puisque ce n'est d'aucune révélation lui promettant le paradis terrestre ? Là c'est Dante, encore lui, qui donne la réponse, pas celui de la *Divine Comédie* mais celui de la *Vita nuova* et de l'amour pour Béatrice. Il « vend la mèche », dit Lacan, révélant ce que les poètes classiques masquent, à savoir que l'idée de la béatitude lui vient par la jouissance de la femme, cette jouissance avec laquelle il ne saurait avoir rapport, ne

1. J. Lacan, « Position de l'inconscient », *Écrits*, op. cit., p. 845-846.

2. J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 40.

recevant d'elle, quant à lui, qu'un battement de paupières, un regard. Ainsi ce *bonheur* du sujet est-il au fond un des noms ironique de cette « malédiction sur le sexe » qui tourmente les *parlêtres*, les laissant exilés, « coupés » de l'Autre.

LES AFFECTS DE NOTRE « MALAISE »

Les affects sont sujets à l'histoire, je l'ai dit. La chose s'entend aisément : dès lors qu'ils fluctuent avec le statut de la jouissance, ils tombent non seulement sous le coup de l'effet de langage, mais aussi sous celui des effets de discours. Ceux-ci, en tant qu'ils règlent les modalités de jouissance propres à un lien social, génèrent des affects que l'on pourrait dire concordants, en tout cas dominants dans une époque donnée. Ce sont ceux avec lesquels chacun s'identifie aisément. Ce n'est pas le cas de tous, on le verra. Pas étonnant, donc, que Lacan fasse un sort à deux affects types de l'époque : *notre* ennui et *notre* morosité. À l'évocation que Dieu comble la Béatrice de Dante « répond en nous : ennui »¹, dit Lacan.

De quel *nous* s'agit-il ? Rien n'indique que chez Dante le mot « ennui » ait répondu à la béatitude invoquée par Béatrice. Loin de là. C'est le nous de ceux qu'il appelait, dans le séminaire *Le transfert*, « nous les modernes » à propos de l'amour. Aujourd'hui, après tellement de post-hypermodernes, on hésiterait à parler des modernes, mais il est sûr que ce *nous* désigne non seulement les sujets d'après la science, mais encore d'après Freud – à savoir, ceux qui sont de l'époque du *Malaise dans la civilisation*. Une thèse sur ce qui définit ce malaise est là sous-jacente.

C'est le même *nous* qu'il désigne quand il parle de *notre* « mode de jouir qui ne se situe plus que du plus-de-jouir, et même ne se parle plus autrement »². La distinction entre le mode de jouissance et la

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 54.

façon de le parler dans un discours donné est là essentielle. La formule désigne un non-rapport sexuel à ciel ouvert, dans un discours qui ne construit plus de nouvelles figures de l'amour. Restent alors seulement les symptômes particuliers pour sustenter les liens d'amour. C'est le « nous » d'un temps qui a subi les effets de la science et de ses applications capitalistes mais aussi de la psychanalyse, et donc qui a enregistré la perversion polymorphe des pulsions et la chute des semblants de l'amour. Un temps qui ne croit plus aux sublimations de l'objet sexué, qu'elles soient mystiques, ou courtoises, ou classiques, ou romantiques. D'un temps où, commerce mis à part, le discours capitaliste ne programme rien quant aux affaires d'amour : le cynisme de la bête à deux dos est à fleur de phénomènes, et l'évocation de la béatitude ne fait peut-être plus rêver. Un temps donc qui sait qu'Éros ne préside pas à l'union des corps qui jamais ne s'unissent en un, et où chacun peut se demander ce qui reste de l'amour.

Il y a donc deux composants du malaise. L'un qui tient au fait que la jouissance ne se prête pas à faire rapport. C'est la condition réelle qui ne doit rien au discours du temps et que la psychanalyse a portée au jour. Et puis l'autre, qui tient au discours de la modernité scientifique, qui ne supplée plus à la carence structurale du sexe par l'invention des semblants du couple. Ne perdons pas de vue que tous les discours, des quatre que Lacan a construits, forgent chacun un couple, je l'ai dit : maître-esclave, professeur-élève, hystérique-maître, analyste-analysant, et on peut vérifier dans l'histoire combien le couple homme-femme a été et continue parfois à être pensé et géré à partir de ces couples-là.

Le discours capitaliste, lui, ne forge pas de couple. Lacan s'est employé à démontrer contre Marx, et de façon fort convaincante, que la paire capitaliste et prolétaire, chère à Marx, n'est pas une version moderne du maître et de l'esclave¹. Le seul lien forgé par le discours capitaliste, c'est celui, fort peu social, de tous les sujets et de chacun d'entre eux avec les objets à jouir de la production. Il est d'ailleurs

1. Voir notamment J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet* 2-3, Paris, Le Seuil, 1970, réponse à la question V.

bien symptomatique qu'en anglais une aventure soit *an affair*. Ce discours ne dit rien sur les choses de l'amour, il ne dit que sur ce que l'on appelle « les affaires », celles de la production-consommation. Il ne supplée donc pas au non-rapport réel et le laisse à découvert, contrairement aux précédents. Ce n'est pas dire qu'il l'éclaire pour autant, seulement prive-t-il les sujets des ressources symboliques qui l'ont tempéré en d'autres temps, les laissant plus exposés que jamais aux conséquences de solitude et de précarité du non-rapport sexuel.

Notre ennui, donc, qu'a-t-il de spécifique ? Le texte le situe en référence à deux jouissances, justement. La nôtre, que je viens d'évoquer, et celle de la béate Béatrice de Dante qui lui assure que « Dieu la comble ». Béatrice, elle, ne parle pas de sa jouissance en termes d'objet *a* comme c'est notre cas, elle la parle en termes d'union mystique, d'« identification de l'Autre à l'Un ». En termes donc de sublimation *unienn*e – anagramme de « ennui » – de la bête à deux dos d'Aristophane, le comique. « Et voilà surgi l'Autre, que nous ne devons identifier qu'à sa jouissance à elle », dit Lacan. En d'autres termes : Dieu est descendu sur terre. Lacan mobilise là ce qu'il affirmait dans *Encore* : la jouissance de la femme est une face de Dieu. J'ajoute : une face bien sécularisée du Dieu imprédictible, trou dans le symbolique. Placer la jouissance de la femme là où saint Thomas plaçait la charité divine, c'est évidemment un sacré tournant dans le discours.

Notre ennui y répond. Ce n'était pas le cas pour Dante qui s'en montrait plutôt ravi. Serait-ce que le non-rapport sexuel, désormais à ciel ouvert pour le sujet du malaise, le rendrait plus incrédule quant à l'Union mystique ? Ou est-ce plutôt qu'elle avive son sentiment d'exil pour peu que l'évocation de la béatitude lui vienne par La femme bar-rée ? Lacan a déjà parlé de l'ennui bien avant cette date. Il le situait alors comme une forme du désir, d'un désir causé par l'objet *a* mais indéterminé quant à sa cible. L'ennui, au fond, c'est l'un des affects du désir d'autre chose, ici d'une autre jouissance. Un affect atemporel car lié au manque impossible à combler et qui dénonce toutes les offres de la réalité, bien délétère donc pour tout ce qui se propose de lien libidinal effectif. Alors, que l'Autre prenne existence, et la « précarité » du mode

de jouissance qui est le nôtre et qui nous en sépare se fait plus aiguë et jette le discrédit sur ce qui est notre lot en matière de jouissance.

On connaît la réponse du christianisme : il ne peut faire admettre les privations que sous couvert de valeurs sacrificielles, notamment le caractère sacré de la vie (pas d'avortement), la contention du sexe (chasteté), qu'en promettant la rétribution suprême de la béatitude dans l'au-delà. Autant dire que la grande lutte entre la révélation religieuse et la révélation freudienne sur le sexe est loin d'être achevée. Elle ne se joue pas sur le plan de l'argumentation pour ou contre mais sur celui des jouissances et affects qu'ordonne le discours actuel. Sur ce point, Lacan n'était pas optimiste, lui qui annonçait qu'avec notre mode de jouissance Dieu pourrait bien en « reprendre de la force »¹.

J'en viens au second affect du non-rapport, la morosité. Est-elle d'aujourd'hui, elle aussi ? Peut-on dire : *notre* morosité ? La morosité, c'est l'antonyme de gaieté et de joie. Lacan l'identifiait chez les jeunes de l'époque, ceux de 68 : « Si j'ai parlé d'ennui, voire de morosité, à propos de l'abord divin de l'amour, comment méconnaître que ces deux affects se dénoncent – de propos, voire d'actes – chez les jeunes qui se vouent à des rapports sans répression ? »² Ce trait collectif en faisait un affect qui sanctionnait par la négative la fonction positive de l'interdit, sans laquelle se dévoile plus cruellement, qu'en matière d'union, nous ne rencontrons qu'une brève *coïtération* comme dit Lacan pour conjoindre « coït » et « réitération », et qu'entre l'homme et la femme il y a un mur qui ne doit rien à la répression. La morosité, c'est l'affect qui vient « à un corps dont le propre est d'habiter le langage » mais qui n'y trouve pas de logement à son goût. L'affect, donc, d'une perception de l'union impossible, du réel. Lacan nous laisse sur une question : est-ce un péché, un grain de folie, une touche du réel ?

Lequel des trois, et pourquoi ne pas trancher ?

C'est un péché de lâcheté si elle provient d'un « ne rien vouloir savoir » de la non-fusion sexuelle, ne rien vouloir conclure de ces réussites de l'acte qui font le non-rapport. Dans ce cas, la mauvaise

1. *Ibid.*, p. 54.

2. *Ibid.*, p. 51.

humeur sanctionne un ratage, mais, redoublement, un ratage dont on veut ignorer la nécessité. Une sorte de tristesse qui méconnaît sa cause. De là à prendre la faute sur soi jusqu'à se déprimer, il pourrait n'y avoir qu'un pas.

Mais c'est aussi bien un grain de folie si elle répond à l'espoir fou, comme on dit amour fou, si elle est la retombée d'une folle attente de l'union, d'une sorte d'incrédulité, d'*Unglauben* qui voudrait forclorre le réel de la structure.

À moins que, touche du réel, elle ne répercute simplement côté sujet le statut de la jouissance du *parlêtre*, avec le destin de solitude que lui fait l'inconscient. Les trois ne s'excluent pas et c'est sans doute pourquoi Lacan ne choisit pas.

Ils ne s'excluent pas du fait que l'affect résulte de deux facteurs, l'un réel, c'est le non-rapport, la malédiction sur le sexe, et l'autre éthique, variable donc de sujet à sujet qui peut engager le rejet du savoir, dans une sorte de « je sais bien, mais quand même ». Je sais bien, mais je ne veux rien savoir de la désunion structurale, tristesse, lâcheté morale. Je ne peux pas y croire, folie, délire de l'amour fou. Ou alors j'entérine le réel de la désunion, son inévitabilité qui ne cesse pas de s'écrire, touche du réel. Il ne s'ensuit d'ailleurs pas que je m'en contente. Au réel, on s'y habitue, disait Lacan. J'ajoute : on s'y habitue au mieux, car on peut vouloir continuer à protester, à taper du pied, et il est sûr que certains sujets n'y manquent pas. Alors, la mauvaise humeur est un peu entre deux : elle est la traduction d'affect du réel qui ne convient pas chez un sujet qui ne s'y habitue pas¹. D'autres pourraient être portés à la quiétude de la résignation, voire à l'enthousiasme, j'y viendrai.

L'intérêt de cette série lacanienne apparaît si on la compare à celles établies, par exemple par saint Thomas où les Pères de l'Église. D'ailleurs, c'est un fait, la liste desdites passions de l'âme a évolué dans l'histoire. Pour la série lacanienne, on voit ce qui l'ordonne : elle ne cherche pas à recenser tous les affects, pas même tous ceux dont Lacan a parlé, mais spécifiquement ceux qui répondent au réel de

1. Voir, plus bas, le développement sur la colère.

Les affects lacaniens

l'inconscient – le rapport impossible – et à ses effets, sur lesquels l'analyse est seule à apporter un éclairage. De ce point de vue, tous les affects ne se valent donc pas. De ces quatre-là, les deux premiers sont les affects du savoir ; les deux seconds, les affects du sexe. La série s'ordonne donc, d'une part, en fonction de la position éthique par rapport au savoir – c'est la différence entre tristesse et *gay savoir* – et, d'autre part, en fonction de l'historicité du discours, avec *notre* ennui et *notre* morosité, la dominance type de ceux-ci répondant aux effets de l'inconscient sur le corps quand manquent les semblants réparateurs qui sustentent l'Éros. Avec ça, la thèse première de l'affect effet de la structure de langage se trouve non pas annulée mais complétée des effets du discours et, en outre, fortement infléchi par cet élément que nous nommons éthique. À ce niveau, l'affect n'est déjà pas simple effet mais signe, manifestation d'une position personnelle, d'une obscure option de l'être, qui n'est pas elle-même un élément structural. Autant dire que, loin d'être simplement trompeur et de mentir sur le réel, il acquiert aussi une valeur d'indice de ce qui dans le langage n'est pas langage, le réel et la position éthique du sujet. C'est à un tel renversement que Lacan est arrivé à partir du séminaire *Encore*, quoique tous les affects ne soient pas concernés également dans ce renversement.

AUTRES AFFECTS

Les passions de l'être

On comprend dès lors que Lacan dans *Télévision* ne reprenne pas la série amour, haine et ignorance, ces « passions de l'être » qu'il a si souvent commentées comme propres à un sujet pâtissant de son manque à être. Il ne les reprend pas, mais à partir de *Encore*, au fil de remarques éparées, non systématisées, on peut suivre les ajustements de ses formules.

Dès *Les écrits techniques*, leçon du 30 juin 1954, la thèse était posée. « C'est uniquement dans la dimension de l'être, et non pas du réel, que peuvent s'inscrire les trois passions fondamentales. » Elles répondent à l'effet primaire du langage, le manque à être, et ne réfèrent donc ni au savoir inconscient ni au réel. « Ainsi se créent : à la jonction du symbolique et de l'imaginaire la passion ou la cassure, si vous voulez, ou la ligne d'arête qui s'appelle l'amour ; à la jonction de l'imaginaire et du réel, celle qui s'appelle la haine ; et à la jonction du réel et du symbolique, celle qui s'appelle l'ignorance. »¹

C'est sans doute dans l'amour que le rapport à l'être est le plus saisissable. Mais l'amour n'est pas à confondre avec le désir, quoiqu'ils puissent se nouer. En tant que « nous le distinguons du désir, considéré dans la relation limite radicale établie de l'être humain à son objet, de tout organisme à sa visée instinctuelle, si l'amour est quelque chose d'autre, précisément, en tant que la réalité humaine est une réalité de parole, il ne s'instaure d'amour, on ne peut parler d'amour, qu'à partir du moment où la relation symbolique existe comme telle, où la visée est non de la satisfaction, mais de l'être »². Lacan, jusqu'au séminaire *Encore*, a plutôt procédé au ravalement, il le dit lui-même, de cette passion qu'il dit à l'occasion passionnante. Il en a dénoncé le mensonge, les illusions et les impuissances. L'amour prétend être don ; aimer, c'est en effet « donner ce que l'on n'a pas », son manque à être, mais il ment, car en fait il est demande : « Aimer, c'est vouloir être aimé. » L'amour est demande d'être, il cherche son complément dans le manque de l'autre avec l'espoir de faire Un. Illusion par conséquent qui ne veut rien savoir du destin que nous fait le langage. Illusion comique, en outre, du comique de la psychose, dit Lacan en 1975 dans « R.S.I. », car l'amour ne délire-t-il pas en posant que tel objet de rencontre est son unique répondant d'être, à l'égal de la cassette de l'avare ? Le séminaire *Encore* y rajoute encore autre chose : « Parler d'amour est en soi une jouissance. » Mais alors, la

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 297-298.

2. *Ibid.*, p. 304.

parole d'amour n'est jamais parole de vérité : croyant parler du partenaire, elle ne satisfait qu'au rapport du sujet à la jouissance propre qu'il prend au... blabla. Conclusion : « L'amour est impossible [...] »¹ La série est lourde : narcissique, menteur, illusoire, comique, impossible.

En ce sens, la haine, la vraie, qui n'est pas simplement l'autre face de l'amour dans l'« hainamoration », la haine qui vise l'être de l'autre est plus lucide en sa destructivité. Mais c'est l'ignorance que Lacan plaçait le plus haut dans la série de ces trois passions. Cette ignorance, « je viens de dire que c'est une passion, c'est pas pour moi une moins-value, ce n'est pas non plus un déficit. C'est autre chose, l'ignorance est liée au savoir »², spécifiquement quand elle est « docte ignorance », celle qui à la pointe du savoir s'incline, à la façon de Baltasar Gracián, devant ce qui de l'être échappe. Lacan en faisait même, au temps où il construisait la clinique du manque, la seule passion digne de l'analyste – sans oublier pourtant l'« ignorance crasse » sur laquelle il revient dans *Encore*, celle qui « de l'être de l'Autre [il] ne veut rien savoir ».

Ces trois passions de l'être ont donc été conçues et ordonnées en fonction de l'inconscient langage comme instance négative. On peut s'attendre à ce qu'elles s'éclaircissent différemment au fur et à mesure que s'élabore le concept de l'inconscient réel – réel de l'inconscient et inconscient réel – qui n'annule pas cette instance négative mais y ajoute l'incidence de *lalangue* et de la jouissance. Or celle-ci, pour affectée qu'elle soit, n'en est pas moins ce que je pourrais appeler une instance positive, substantielle, au point même, je l'ai dit, d'être partout, dans le corps, mais aussi dans la parole et dans le dire. Il est donc intéressant de suivre ce que Lacan a pu dire de ces trois affects à partir de *Encore* et de *Télévision*.

Au fond, il les dissocie. Il ne revient guère sur l'ignorance, il maintient sa définition de la haine, et il remanie de beaucoup la portée de l'amour. Je reprends.

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 81.

2. J. Lacan, « Le savoir du psychanalyste », inédit, leçon du 4 novembre 1971.

L'ignorance, on constate qu'il ne la convoque plus en tant que telle, mais c'est parce qu'il l'a rebaptisée et sur sa double face. L'ignorance « crasse », comme il s'exprime, est mise au compte d'un « rien vouloir savoir », celui-là même qui rend triste. Et Lacan donc de contester à Freud sa pulsion épistémique : pas le moindre désir de savoir. Quant à l'« ignorance docte », l'ignorance de celui qui en sait beaucoup et qui de tout son savoir cerne ce qui ne peut pas se savoir, le trou, c'est le summum du savoir possible en quelque sorte, mieux que le déchiffrement qui rechute dans le sens, un précurseur du bien-dire venu des temps lointains.

La haine qui vise l'être de l'autre garde sa définition mais varie selon les fluctuations du terme d'« être » dans l'enseignement de Lacan. Il se déplace en effet de l'être de manque, l'être du sujet, son désir, à son être de jouissance symptomatique, et enfin à son dire *sinthome*. Lacan formule finalement, je cite *Encore*, le dire : « Est bien ce qui s'approche le plus de l'être que j'appelle l'ex-sister. Rien ne concentre plus de haine que ce dire ou se situe l'ex-sistence. »¹ En mai 1977, dans le séminaire inédit « L'insu que sait de l'une-bévue, s'aile à mourre », Lacan formule les choses en d'autres termes : « Y'a de l'Un, je l'ai répété tout à l'heure pour dire qu'il y a de l'Un, et rien d'autre. Y'a de l'Un, mais ça veut dire qu'il y a quand même du sentiment. Ce sentiment que j'ai appelé, selon les *unarités*, que j'ai appelé le support, le support de ce qu'il faut bien que je reconnaisse, la haine. » Façon de poser quelque chose comme un « rapport » de haine. Ce « y'a de l'Un » n'est pas simple, il désigne aussi bien les uns qui fixent la jouissance, les lettres du symptôme, que le « Un dire » qui n'a à faire qu'avec la solitude et rien d'autre, au sentiment près justement. La haine vise l'*unarité* complexe de l'autre, mais, de ce fait, il peut bien n'y avoir que des *unarités*, il y a quand même un rapport d'affect entre *unarités*, un rapport qui en quelque sorte pose l'existence de l'autre, et dans la haine il est d'exécration, ce rapport, alors que dans l'amour, tel que redéfini dans *Encore*, il est de « reconnaissance ».

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 110.

La colère

Télévision laissait de côté deux affects essentiels que Lacan a pourtant largement commentés : la colère et la honte.

Pourtant la colère n'est pas sans rapport au réel. C'est l'affect qui surgit quand du réel se met en travers des entreprises du désir, elles toujours ordonnées par le symbolique.

« Il est fort difficile de ne pas s'apercevoir qu'un affect fondamental comme celui de la colère n'est pas autre chose que cela : le réel qui arrive au moment où nous avons fait une fort belle trame symbolique, où tout va fort bien, l'ordre, la loi, notre mérite et notre bon vouloir. »¹

« La colère est une passion, mais qui se manifeste purement et simplement par tel ou tel corrélatif organique ou physiologique, par tel ou tel sentiment plus ou moins hypertonique, voire élatif ; que peut-être la colère nécessite quelque chose comme une sorte de réaction du sujet ; qu'il y a toujours cet élément, fondamentalement, d'une déception, d'un échec dans une corrélation attendue entre un ordre symbolique et la réponse du réel. Autrement dit, la colère, c'est essentiellement quelque chose de lié à cette formule que je voudrais emprunter à Péguy qui l'a dite dans une circonstance humoristique : c'est quand les petites chevilles ne vont pas dans les petits trous. »²

Alors, hypertonique en effet, on tape du pied, on casse tout, les assiettes ou la tête du semblable, on hurle, etc. Intéressant de constater que le fracas accompagne la colère et qu'il s'en prend justement aux arrangements discursifs qui se sont montrés impuissants à satisfaire.

Question : son imprécation vise-t-elle plutôt l'Autre ou plutôt le réel empêcheur de tourner en rond ? La rage du petit enfant, futur Homme aux rats dont parle Freud, semble bien faire insulte à l'Autre lorsqu'il hurle à son intention, sans doute faute d'autre vocabulaire : « Toi lampe, assiette, serviette », comme si l'inconscient l'avertissait

1. J. Lacan, « Le désir et son interprétation », inédit, 14 janvier 1959.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 123.

que tout signifiant fait injure au sujet et qu'il est propice à le faire descendre au rang d'objet. Tous les exemples de vitupération contre Dieu iraient dans le même sens, ainsi que le registre de l'insulte qui du dialogue est « le premier mot comme le dernier, ne touchant au réel qu'à perdre toute signification »¹. On peste donc contre l'Autre qui n'en peut mais, et contre les autres qui le présentent, faute de pouvoir émouvoir le réel.

La honte

La honte est un affect plus complexe, plus subtil que la colère. Plus lié aussi à l'inconscient. Difficile à cerner. Il n'est pas d'affect qui ne soit effet de la structure et de ses limites, de ses prises ou non-prises sur le réel. Ils sont donc eux-mêmes aussi divers que les aspects de la structure qui les cause : les passions de l'être répondent au manque à être généré par le langage ; la dominance de l'ennui et de la morosité dans notre discours actuel fait écho au manque à jouir, à la jouissance qu'il y a ou qu'il n'y a pas ; tristesse ou *gay savoir* inscrivent le refus du savoir ou ses limites intrinsèques ; la colère entérine les inadéquations du réel au symbolique. Quant à la honte, à quoi répond-elle ?

Lacan a souvent parlé de la honte mais ses développements les plus consistants et surtout les plus nouveaux sur ce sentiment se trouvent à la fin du séminaire *L'envers de la psychanalyse* alors qu'il s'adresse électivement aux étudiants de 68, et on peut se demander pourquoi. Il y a à cela de bonnes raisons. Ce séminaire questionne ce qui règle les liens sociaux, le S1, signifiant maître, dans le discours du maître, le S2 du savoir dans le discours de l'Université. Or la honte et ses affects compagnons, si je puis dire, sont des affects éminemment sociaux. Lacan, dès 1954, évoque « cette phénoménologie de la honte, de la pudeur, du prestige, cette peur particulière engendrée par le regard d'autrui »².

1. J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet 4*, op. cit., p. 44.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 240.

L'être regardé

Ce n'est pas le cas dans tous les affects, pas le cas par exemple ni de la tristesse ni de la douleur d'exister, ni même de l'angoisse. La honte, elle, suppose un dévoilement en surprise de l'être du sujet au regard de l'autre. Sa temporalité est, en ce sens, fort différente de celle de l'angoisse toujours liée à l'imminence de l'inconnu. Dans la honte, ce n'est pas l'imminence, c'est le contraire, l'émergence en surprise, inattendue, et qui révèle. Quoi donc ? Un trait de l'être, intime, secret, lié le plus souvent à son désir et sa jouissance cachée, mais aussi bien à sa forme corporelle. On comprend qu'elle intéresse le psychanalyste accoucheur de ce que l'inconscient recèle.

De tous ceux qui avant lui ont commenté cet affect – et ils sont nombreux : Descartes, Spinoza, Kant, Heidegger –, Lacan a surtout retenu l'exemple majeur produit par Sartre et qu'il a repris : le voyeur surpris par l'autre qui se trouve réduit subitement dans la conflagration de la honte au regard caché qu'il est. « C'est que l'objet a cette fonction précisément de signifier ce point où le sujet ne peut se nommer, où la pudeur, dirai-je, est la forme royale de ce qui se monnaie dans les symptômes en honte et en dégoût. »¹ Il y a bien d'autres exemples cependant que celui du voyeur, ne serait-ce que la honte d'Alcibiade, dans *Le Banquet* de Platon, commentée par Lacan le 1^{er} mars 1961 lors du séminaire *Le transfert*. « Ce qui le couvre de honte et fait de sa confession quelque chose d'aussi chargé, c'est que le démon de la Pudeur est ici ce qui intervient, c'est cela qui est violé. C'est que devant tous est dévoilé dans son trait, dans son secret, le plus choquant, le dernier ressort du désir [...]. »² « Dans cette béance du désir humain, toutes les nuances, [...] qui s'étagent de la honte au prestige, de la bouffonnerie à l'héroïsme, toutes ces nuances apparaissent qui font que ce désir humain est en quelque sorte tout entier exposé, au sens le plus profond du terme, au désir de l'autre. »³

1. J. Lacan, « Le désir et son interprétation », inédit, leçon du 3 juin 1959.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 209.

3. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 246.

La honte, c'est au fond l'affect du dévoilement de l'« ex-time », ce qui me constitue dans mon être sans être moi, qu'on l'appelle le désir, la chose, l'objet, le symptôme, tout ce que cet autre affect qu'est la pudeur protège, en le gardant sous un voile. Cette levée de voile génère d'ailleurs parfois une honte par participation, comme si on avait honte pour l'autre, par identification imaginaire avec le dévoilé. « La seule vertu s'il n'y a pas de rapport sexuel, comme je l'énonce, c'est la pudeur »¹, dit Lacan. Une vertu à la fonction sexuelle ambiguë, à vrai dire, aussi ambiguë que la fonction érotique du voile qui à la fois cache et montre, voire montre en cachant, et dont joue si bien cette pudique éhontée qu'est la Pudica de Barbey d'Aurevilly.

On comprend que Lacan appelle même de ses vœux une « *hontologie* ». « C'est une honte, comme disent les gens, et qui devrait produire une *hontologie* orthographiée enfin correctement. »² Le signifiant est impropre à fixer l'être, d'où ce que l'on pourrait appeler l'anti-ontologie de Lacan. Je cite : « L'ontologie, autrement dit la considération du sujet comme être, l'ontologie est une honte si vous me le permettez. »³ Le sujet est manqué à être, et dans le signifiant son être est toujours ailleurs, déplacé, mais là où il y a de la honte, son être ex-time, inavouable, voire méconnu, dont il ne peut se défaire, auquel il est rivé, cet être se manifeste dans l'indicible et il fait plus que lui coller à la peau, comme on dit... Il l'arraisonne, lui, le déplacé du signifiant. C'est ce qu'il y a de plus universel dans la honte.

La honte de vivre

À la fin de *L'envers de la psychanalyse*, dans la leçon du 17 juin 1970, Lacan n'a pas dit « notre honte », pas même « votre honte » aux étudiants à qui il parle, et cependant le nouveau de ses

1. J. Lacan, « Les non-dupes errent », inédit, leçon du 12 mars 1974.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 209.

3. J. Lacan, « Ou pire », inédit, leçon du 8 mars 1972.

développements est fonction de son diagnostic sur le discours qu'il nomme de l'envers. Le texte est difficile à élucider. Lacan connecte la honte à la fois au signifiant maître et à la mort.

Quelle est la thèse ici ?

Je la formule en condensé : un changement s'est produit dans l'amarrage de la honte. Je reprends là l'expression que Lacan a lui-même utilisée pour l'angoisse, et qui disait qu'elle était passée d'un Autre, celui du discours consistant, à l'autre, l'objet ou le réel, tous deux hétéronomes. Il produit la notion d'une honte spécifique qui serait propre à l'état du discours universitaire du moment, qu'il nomme « honte de vivre » et qui signerait « une dégénérescence du signifiant maître », le signifiant maître étant celui qui préside entre autres choses aux valeurs, aux devoirs – disons : aux normes propres à un ordre social.

Lacan introduit la question de ce qui « mérite la mort » à partir de l'expression commune « mourir de honte » qui désigne ces moments où la mort semble préférable à la révélation de l'être inavouable. C'est là que le facteur historique s'introduit. Nous ne sommes plus à l'époque où déchoir d'une façon ou d'une autre des devoirs prescrits par le signifiant maître qui vous représentait méritait effectivement la mort, au beau temps des duels où l'offense à l'honneur se payait du risque vital, celui où un Vatel ou un Mishima pouvaient mourir pour l'honneur. On pensait bien alors que déchoir du signifiant maître méritait la mort, et on mourait pour de vrai plutôt que de s'en tenir à l'affect « mourir de honte ». « Mourir de honte est le seul affect de la mort qui mérite – qui mérite quoi ? – qui la mérite. »¹ On mourrait plutôt pour racheter, si je puis dire, la honte et pour rester inscrit sous le signifiant maître, quel qu'il soit, en soustrayant son existence à la chaîne qu'il commande, en s'instituant donc dans « l'être pour la mort » auquel préside le langage. Déjà tout au début, dans « Fonction et champ de la parole et du langage », Lacan avait évoqué les diverses figures de la mise en jeu de la mort comme manifestation de liberté de l'homme, et parmi elles « le sacrifice consenti de la vie pour les rai-

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 209.

sons qui donnent à la vie humaine sa mesure »¹. Mais, il faut bien le dire, les temps ont changé et « mourir de honte est un effet rarement obtenu. C'est pourtant le seul signe [...] le seul signe dont on puisse s'assurer de la généalogie, soit qu'il descende d'un signifiant »².

La honte de l'étudiant auquel il s'adressait aurait-elle cessé de descendre du signifiant maître, d'être relative à son impératif ? C'est bien ce que dit le texte, selon ma lecture. La honte s'est transformée en une « honte de vivre, gratinée »³, dit Lacan. De vivre d'une vie qui, quoi qu'il arrive, ne mérite jamais la mort faute de s'inscrire dans la généalogie d'un S1, signifiant maître, et où donc tout se réduit au futile. Ça ne vaut pas la mort, dit-on. Cette honte nouvelle, corrélative d'une dégénérescence du signifiant maître, va de pair avec un autre phénomène d'époque : l'impudence. J'y reviendrai. Avec une analyse, dit Lacan, et « un peu de sérieux, vous apercevrez que cette honte [celle de vivre] se justifie de ne pas mourir de honte ». Serait-ce une prescription de la honte ?

En quoi auraient-ils lieu d'avoir honte, ces étudiants auxquels il parle ? La réponse est une prise de position politique bien précise, liée à la structure des deux discours, du Maître et de l'Université, que Lacan a construits dans cette année-là. Le premier met le signifiant maître à la place de l'agent qui ordonne le discours, le second y met le savoir. Il y aurait lieu de mourir de honte pour celui qui maintient « de toutes [ses] forces un discours du Maître perverti : c'est le discours Universitaire »⁴. À l'astudé, comme il l'appelle ailleurs, réduit à l'objet à formater qui s'active pour ces médailles que sont lesdites « unités de valeurs » de sa « maîtrise » (*sic*), comme dans les « comices à bestiaux », et qui fera même une thèse, qui donc collabore avec le discours de l'Université, il dit : « Avoir honte de ne pas en mourir y mettrait peut-être un autre ton, celui de ce que le réel soit concerné. »

Mais qu'y a-t-il de honteux dans ce discours de l'Université par

1. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*, p. 320.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 209.

3. *Ibid.*, p. 211.

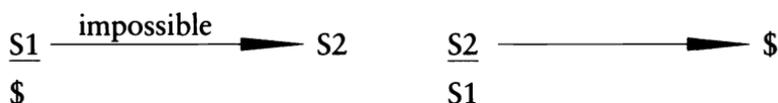
4. *Ibid.*, p. 212.

Les affects lacaniens

rapport au discours du Maître, et de quel réel s'agit-il ? C'est que ce discours, en substituant au gouvernement du signifiant maître celui du savoir, du savoir que porte la voix du professeur, dissimule ce qu'est le principe du pouvoir dans le symbolique, un S1 toujours, à partir duquel une réalité de discours, quelle qu'elle soit, devient orientée et lisible.

Discours du maître

Discours de l'Université



Dès lors, le réel propre au discours du maître – à savoir, l'impossible de structure qui sépare le S1 du savoir S2 – est masqué et le signifiant maître change de place et de fonction.

On l'aperçoit avec cet exercice couronnant du cursus de l'étudiant qu'est la thèse. Le propre de la thèse, c'est de porter le nom propre de son auteur. Elle révèle par là que le présupposé du discours universitaire, c'est que le savoir a un auteur. Dans le savoir mis en thèse, ou en somme, avec toutes les équivoques du terme, c'est le nom de l'auteur qui tient lieu de signifiant maître, et cette dégénérescence entraîne la production de la honte qui va de pair avec celle de l'impudence. Ce n'est pas Lacan qui l'invente, cette impudence : on dénonce de partout aujourd'hui son cynisme et son effronterie, mais en fait c'est moins une disposition subjective qu'une conséquence d'un changement de discours et d'une faillite du signifiant maître. Qu'est-ce ? Impudent est tout dire qui se « pose là ». Impudents donc sont tous ceux dont les dires ne se sustentent ni d'un signifiant maître (le maître n'était pas un impudent), ni d'un savoir assuré. Ça va des gourous de tout genre jusqu'aux experts de tout genre. Y a-t-il une limite à l'impudence ? Le transfert, qui suppose non pas un signifiant maître mais un sujet au savoir, en est peut-être un, et ça ouvre une question sur l'impudence éventuelle du sujet pour qui cette croyance a fait long feu, l'analyste.

Et qu'on n'imagine pas que la thèse de Lacan soit réactionnaire. En construisant la structure des discours au moment de la révolte

anti-autoritaire de 68, Lacan ne venait pas à la rescousse des maîtres quels qu'ils soient. Au demeurant, la révolte anti-autoritaire de 68, et révolte n'est pas subversion, en criant : « À bas les maîtres », méconnaissait cette autre tyrannie qu'est celle du savoir. C'est qu'au maître on peut demander raison, alors que le savoir est sans appel, il se dispense de toute justification et s'impose comme venant du réel, notamment quand il s'agit du vrai savoir de la science, celle que l'on dit dure. Cette tyrannie se redouble en outre dans notre époque de l'idéologie pseudo-scientifique de tout ce qui s'en autorise pour asseoir son autorité dans la compétition des produits et des pratiques. D'où la montée du règne sans précédent des experts comme nouvelles figures du sujet supposé savoir, et l'invocation à tout faire de la scientificité supposée, dans tous les domaines, de la gestion économique et sociale jusqu'aux pratiques thérapeutiques.

En mettant l'accent sur la fonction du signifiant maître, Lacan n'entendait pas restaurer les pouvoirs du maître. C'est le contraire. Il mettait plutôt en valeur le fait que le pouvoir du maître n'opère jamais à partir de la seule force brute mais à partir du verbe, car le discours est ordonné par un signifiant maître, lequel n'est pas à confondre avec le maître incarné : celui-ci n'en est pas maître, plutôt s'en sustenterait-il. C'est si vrai qu'aujourd'hui les maîtres en mal de pouvoir, nos gouvernants, quand ils ne savent plus à quel saint se vouer, font appel à l'autorité des textes légaux à titre de pseudo-textes maîtres et légifèrent à tour de bras. C'est qu'en matière de dégradation du signifiant maître le discours capitaliste est sans rival, doté d'un pouvoir de destruction qu'aucune insurrection contre le maître ne saurait approcher. Si on ne le savait pas en 1970, il semble qu'aujourd'hui on le touche du doigt avec les développements de la crise du capitalisme qui s'avance... sans maîtres, au grand dam des candidats à la maîtrise. D'où la pullulation des experts en pseudo-lisibilité dont la cacophonie ne fait qu'entretenir la dégénérescence en question.

La thèse, produite dans le contexte des années 1970, à propos du discours universitaire a évidemment une portée qui va au-delà, et il faudrait se demander si, à chaque changement de place, il n'y a pas

quelque chose de cette dégénérescence du signifiant maître, en particulier dans l'analyse. Elle s'applique en tout cas au contexte plus général du discours capitaliste. Lacan a donné une indication dans ce sens, disant que l'étudiant n'est pas déplacé de se sentir frère non pas du prolétariat, mais du sous-prolétariat, parce que le prolétariat est comme était la plèbe, la plèbe romaine : c'était des gens très distingués, sur le même plan que le maître, du même côté, tandis que le sous-prolétariat, c'était tous les autres en plus. J'ai parlé de l'angoisse du prolétaire généralisé ; je pourrais dire, de même : honte de vivre de tous les sujets déchus du lien social majeur, et aussi, bien sûr, des rescapés des camps, survivants à l'effondrement d'un monde dans la Seconde Guerre mondiale. Les témoignages sont à cet égard multiples – Robert Antelme, Primo Levi, Imre Kertész et d'autres encore. Lacan ajoutait là un chapitre à ses commentaires sur le discours du capitalisme : discours producteur de honte de vivre du fait de la dégénérescence du signifiant maître.

Pourtant, discrètement, comme en sourdine, Lacan semble prescrire aux étudiants auxquels il parle une autre honte que la seule honte de vivre, une honte référant à leur conduite de participation à la dégénérescence du signifiant maître, et qui pourrait éventuellement changer quelque chose – avoir « une autre portée », comme il dit. Une bonne honte possible, en quelque sorte, qui ferait passer à l'acte d'une rectification de l'impudence honteuse, celle qu'il pourrait inspirer lui-même quand il lui arrive de leur « faire honte » par son exemple. Cette valeur de la honte a été perçue par d'autres, Kertész par exemple, référant à Jaspers : « Quoi que je fasse j'ai toujours honte ; et c'est encore ce qu'il y a de meilleur en moi. »¹ On retrouve là pour la honte la composante éthique, toujours présente dans toutes les considérations de Lacan sur l'affect.

Je souligne la spécificité de l'optique de Lacan sur ces grands affects qui traversent l'histoire. Elle est particulièrement lisible à propos de la honte, déjà si largement commentée, de Heidegger avant

1. I. Kertész, *Journal de galère*, Arles, Actes Sud, 2010, p. 118.

La série lacanienne

Lacan à Agamben après, en passant par Levinas et Sartre. La ligne de partage concerne la dimension ontologique. De Sartre, Lacan a retenu sa description de ce moment où le regard de l'autre fait apparaître le plus réel de mon être, qu'on le nomme désir ou jouissance, ce moment où Levinas a bien aperçu l'intolérable du « fait d'être rivé à soi-même »¹, à un soi-même méconnu, voire refusé, mais dont on ne peut s'évader. Seulement, en substituant *hontologie* à « ontologie », Lacan n'embranchait pas sur cette dernière. C'est le contraire. *Hontologie*, ce n'est pas pour dire que la honte soit le propre de l'être, qu'elle signe la rencontre entre le parlant et l'être, et même qu'elle soit essentiellement honte d'être comme le soutient Heidegger. L'*hontologie* rebaptisée de Lacan n'ouvre pas sur l'horizon mystique ou métaphysique de l'Être, mais sur ce qui n'est pas à l'horizon, et qui est bel et bien là dans l'expérience, dont l'analyse se motive et à quoi elle se confronte, à savoir, ce à quoi chaque parlant est « rivé » en effet : son fantasme de désir et la jouissance opaque de son symptôme. C'est d'ailleurs pourquoi la honte n'est jamais purement intrasubjective, un autre est toujours là, pas nécessairement pour faire honte, comme quand on dit à l'enfant : « T'as pas honte ? », mais comme présence, réelle ou imaginée, qui conditionne la honte. Du coup, la honte, loin d'être un universel métaphysique, est un affect social, qui a ses formes historiques attachées au discours dans lequel elle se produit. Si elle a pour condition la dégénérescence du signifiant maître dans le capitalisme, celle de l'étudiant de 68, et surtout du rescapé des camps, elle n'est certainement pas homologue à l'*aïdos* antique. Et sans doute faut-il suivre la lecture de Kertész, un de ceux qui manifestement a le moins fait vibrer cette corde de la honte du rescapé, quand il reconnaît dans la Shoah un commencement absolu – ce qui n'est concevable qu'en termes de discours, disons : de culture.

1. E. Levinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

Affects énigmatiques

Pour résumer ce qui précède, on peut donc décliner les divers affects comme autant d'effets de la structure. Leur variété répond à la diversité de ces effets, l'effet premier étant l'effet de négation : manque à être, manque à jouir et manque à savoir auxquels répondent, dans l'ordre, les passions de l'être et les affects référés à la castration. Ils sont divers, de l'impuissance jusqu'à l'horreur. S'y ajoutent les affects liés non à ce qui manque mais à ce qu'il y a, ces jouissances supplétives, jouissance phallique ou jouissance du sens, ou jouissance du symptôme, et qui toujours insatisfont. Dans tous les cas, c'est toujours le corps affecté par le langage qui se répercute en affects subjectifs, au gré cependant et du discours d'une époque, et de l'éthique du sujet.

Lacan a cependant ajouté un nouveau chapitre à la question. À partir du moment où il rectifie son concept de l'inconscient, dans *Encore* – l'identifiant moins au savoir qui se situe du déchiffrage qu'au savoir déposé dans *lalangue* qui dépasse tout ce que l'être peut en énoncer et qui s'incarne dans le symptôme, un savoir réel donc au double titre du hors-sens et de la substance jouissante –, il élargit alors la palette des affects didactiques et soustrait en quelque sorte à l'angoisse le monopole qu'il lui avait accordé.

Il s'est, en effet, d'abord avancé dans cette thèse de l'affect didactique à propos de l'angoisse, affect qui ne trompe pas car il reste arrimé à ce qui le cause, je l'ai dit. Il en faisait alors un affect d'exception, capable de manifester ce que le signifiant ne révèle pas, d'abord cet objet a-phénoménologique qui fait trou dans l'Autre qu'est

l'objet *a*, et plus largement le réel hors sens sous ses diverses formes. C'était dire, en condensé, que l'angoisse, c'est l'affect du réel, à la fois de ce qui est réel dans le symbolique, soit l'impossible à écrire dans l'Autre, et de ce qui est hors symbolique, le champ du vivant. On était en 1962-1963. Dix ans plus tard, *Encore* étend la thèse à une autre série d'affects, dits énigmatiques, et qui eux aussi répondent dans le sujet à l'approche d'un réel dont ils témoignent.

PREUVE PAR L'AFFECT

Évoquer comme je l'ai fait une « preuve par l'affect » peut paraître paradoxal, car l'affect s'éprouve, se perçoit, peut même être objet d'empathie, voire être contagieux, mais il n'argumente pas. En outre, il est toujours lui-même difficilement définissable sans les mots qui le nomment et qui viennent du langage.

La thèse de l'inconscient langage était suffisamment fondée sur la technique de déchiffrage – même si Lacan en vient à conclure que ce déchiffrage est « élucubration » hypothétique et partielle. Il n'empêche, ce qui se déchiffre s'assure du signifiant, produit des réponses qui ne sont pas ineffables, qui peuvent se transmettre à d'autres, et qui fondent ce qu'il y a de dialogue et d'échange dans les communautés analytiques, dans les présentations de cas comme dans les contrôles. Par contre, la thèse d'*Encore* pose un inconscient savoir, mais savoir indéchiffrable, aussi loin que l'on déchiffre. « L'inconscient, c'est le mystère du corps parlant, c'est le réel »¹, et *lalangue* est le lieu du savoir qui affecte le corps et dont les effets dépassent tout ce que l'on peut en énoncer. Du coup, ce qui se déchiffre tombe sous le coup du verdict d'élucubration, comme tentative pour savoir ce qu'il en est des effets de *lalangue*.

Évidemment la thèse doit être fondée. En effet, comment assurer que le savoir de *lalangue* opère sur la jouissance alors qu'il est pour

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 118.

l'essentiel insu du sujet, ce savoir, et en outre ignoré hors psychanalyse lacanienne ? Le déchiffrage n'assure de rien car il pourrait n'être que savoir fictif, inventé et sans prise.

Lacan a affronté la question, notamment dans *Encore* et les textes postérieurs, en particulier de façon très clinique dans sa « Conférence de Genève sur le symptôme » en 1975. J'ai eu l'occasion de développer ses réponses, je ne retiens ici que l'une d'elles, celle qui en appelle aux affects. Mais pas à tous, seulement ceux qu'il nomme énigmatiques. L'être parlant, je cite, « donne l'occasion de s'apercevoir jusqu'où vont les effets de *lalangue*, par ceci qu'il présente toutes sortes d'affects énigmatiques. Ces affects sont ce qui résulte de la présence de *lalangue* en tant que, de savoir, elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l'être parlant supporte de savoir énoncé »¹.

C'est dire que ces affects énigmatiques, effets du savoir insu de *lalangue*, sont des révélateurs. Ils deviennent preuves du savoir de *lalangue* en tant que savoir insu – disons : preuves de l'*inconscient-lalangue* irréductible. L'affect énigmatique, contrairement à l'angoisse, ne témoigne pas de ce qui échappe au signifiant, l'objet *a* notamment ; il témoigne d'un savoir mais d'où le sujet est absent et qu'aucun déchiffrage, aussi loin qu'on le pousse, n'épuisera jamais. Il faut donc dire, à rebours de la sentence freudienne : « Là où c'était le savoir de *lalangue*, je ne saurais advenir » !

Cette impuissance fait l'irréductible des affects énigmatiques. On voit la différence d'avec la thèse de l'affect trompeur car déconnecté des inscriptions d'origine dans le refoulement freudien. L'énigme de la peur d'entrer dans les magasins chez la petite phobique de Freud se trouve en effet réduite au terme du déchiffrage. Là c'est l'enchaînement signifiant qui fait preuve et même transmission possible et qui révèle le point d'ancrage de l'affect originaire. Mais c'est un fait : une analyse ne réduit pas les affects imprévisibles d'un sujet.

1. *Ibid*, p. 127.

Syntones ou discordants

Tous les affects ne sont pas énigmatiques, et tous ne sont sans doute pas à rapporter aux effets de l'inconscient. Sans même trancher sur la question de savoir s'il y a des affects types programmés par le réel de l'effet négativant du langage auquel nul n'échappe, il est sûr que chaque discours, ce que Freud appelait la civilisation, ordonnant les liens sociaux produit des affects types où tous ses assujettis se reconnaissent. Bien loin de les trouver énigmatiques, ils s'imagineront plutôt qu'ils en saisissent les raisons. Qu'une perte, d'un être cher, d'une situation, etc., ait des effets de douleur, n'étonnera par exemple personne. Le contraire, par contre, serait surprenant tant l'ordre du discours, en ordonnant les expériences partagées, programme aussi des affects partagés – disons : concordants. Il fait plus que les programmer, il les organise parfois en grandes manifestations de communion affective dans les énormes rassemblements de la musique, de la religion, de la nation, etc.

Est-ce à dire que les affects énigmatiques en question soient les affects particuliers, propres à chacun, ceux qui ne marchent pas au pas de tous ? Il existe en tout discours des affects que je pourrais dire dissidents car tout discours produit un écart entre les satisfactions et les insatisfactions qu'il engendre. C'est le résultat de ce que Lacan nomme une barrière entre la jouissance produite dans le lien social et la vérité de la jouissance propre à chacun. De ce fait, l'inconscient individuel, et la vérité de jouissance qu'il implique, préside à des affects non partagés. Le discours ordonne bien des fantasmes, voire des symptômes standards, le capitalisme a même réussi à industrialiser le fantasme. Mais la psychanalyse a affaire à la singularité unique de chaque *parlêtre*, au savoir inconscient qui lui est propre, comme à ses positions éthiques et à leurs traductions d'affects. Cette disparité de l'un à l'autre, qu'on la rapporte au fantasme ou au symptôme, rend raison du « pas de dialogue » qui sévit entre les êtres en dépit de tous les idéaux de la communication. Du coup, les affects de l'autre, du partenaire ou, plus généralement, des autres semblent souvent en

Affects énigmatiques

effet étranges, voire insupportables. Mais, pour l'affecté, ils sont l'évidence même, je l'ai dit, et il les confond volontiers avec sa vérité propre.

Cependant, que l'autre me soit à l'occasion énigmatique ne suffirait pas à établir que c'est *lalangue* qui en dernier ressort affecte. L'affect énigmatique ne devient signe des effets de *lalangue* que lorsqu'il fait mystère, non pour les autres, mais pour le sujet lui-même. Autrement dit, chaque fois que ses propres affects lui paraissent incompréhensibles, chaque fois qu'il ne parvient pas à en rendre compte par le contexte, chaque fois que son humeur excède les raisons qu'il peut en donner – bref, chaque fois qu'il ne parvient pas à s'y reconnaître. Il y a pour chaque sujet une sorte d'assiette affective qui lui est propre, familière, comme une couleur de la réalité dans laquelle il se reconnaît. À quoi tient-elle, sinon à la constance du fantasme qui imprègne toute sa réalité ? Et le sujet ne s'en étonne pas, même s'il méconnaît son fantasme. Plutôt pourrait-il dire : « Ça, c'est bien moi. »

À vrai dire, les affects de la singularité se déploient entre assurance et incrédulité. Ceux qui découlent de la constance du postulat fantasmatique sont en effet très assurés, liés à l'interprétation non moins assurée de la réalité qu'est le fantasme. Sa constance se traduit dans ce que je viens d'appeler l'assiette affective propre à chacun et elle peut se mettre en phrase : être rejeté, battu, bouffé, maltraité, épié, baillonné, piétiné, manipulé, etc. Toutes mettent en jeu le statut, ou plutôt l'imaginarisation de l'objet. Cela va du sentiment hystérique d'être exclu par un Autre qui ne lui fait pas de place au sentiment paranoïaque d'être visé par un Autre mauvais. Et celui qu'habite le fantasme « Un enfant est battu », dont Freud a fait si grand cas, sera battu quoi qu'il arrive, à tous les niveaux, érotique ou moral. En ce sens, on peut parler de l'assurance que le sujet prend de son fantasme, même si elle paraît bien peu rassurante.

J'apporte là une réserve à ce que j'ai dit en ouverture, à savoir que l'affect n'est pas l'allié de l'interprétation. C'est vrai. Néanmoins la constance assurée des affects liés à la phrase du postulat fantasmatique contribue à la longue à le faire apercevoir, voire à l'inférer, ce

que Freud évoquait en parlant de « construction ». Les affects dérivent dans la chaîne des signifiants, sauf ceux qui ne se rapportent pas aux signifiants mais à l'objet indicible au premier rang desquels, bien sûr, l'angoisse qui y est amarrée. Mais l'angoisse est liée à la temporalité des conjonctures de rencontre, tandis que l'assiette affective qui se signifie dans tous les dits du sujet est une constante de joui-sens.

Au contraire, la discordance de certains affects imprévisibles, discordants au regard du discours aussi bien que du fantasme, et dont le sujet lui-même ne peut que s'étonner, fait preuve d'une autre origine, nommément du savoir de *lalangue*, irréductiblement insu.

Le sujet qui commence une analyse espère qu'à la fin il ne connaîtra plus d'affects discordants mais seulement des affects syntones à la situation du moment. Ce n'est pas le cas, et ça n'a jamais été la thèse de Lacan, je l'ai dit. Déjà dans son discours à l'EPF en 1967, il notait, à propos du sujet divisé qui se construit dans l'analyse, qu'à la fin il reste sujet à des « affects imprévisibles »¹. En résumé, l'inconscient-langage, je le déchiffre, hypothétiquement ; l'inconscient-*lalangue* indéchiffrable, je l'éprouve en symptômes et en affects subjectifs incalculables.

Énigmes révélatrices

Lacan en est donc venu à conférer à ces affects la portée épistémique qu'il avait reconnue à l'angoisse une décennie auparavant. Je ne peux rien savoir, au sens propre, qui n'ait la structure de langage, mais ce qui excède cette structure m'est présent par les affects : par l'angoisse quand c'est l'objet *a* ou le réel hors symbolique, par les affects énigmatiques quand c'est *lalangue*.

Le fait que les symptômes se forment à l'époque précoce de l'apprentissage du langage et des premières rencontres de jouissance traumatiques et qu'ils ne s'interprètent pas sans les associations du sujet milite aussi bien pour la thèse. Le symptôme, en effet, c'est de la jouissance corporelle affectée, je l'ai dit, mais aussi du savoir joui et qui se répercute

1. J. Lacan, « Discours à l'École freudienne de Paris », *Autres écrits*, op. cit., p. 278.

Affects énigmatiques

dans la kyrielle des affects subjectifs énigmatiques. Pas forcément désagréablement, puisqu'il y a cette « autre satisfaction » que j'ai évoquée, celle du blabla, bien énigmatique elle aussi, qui fluctue pour autant que quelque chose se dit et ne se dit pas sans qu'on sache pourquoi, et qui n'a rien à voir avec la satisfaction du pseudo-dialogue. Plutôt solitaire et à ne pas confondre avec l'autre jouissance que Lacan attribue à la femme dans le même séminaire. La satisfaction n'est évidemment pas la jouissance. C'est un phénomène du sujet, pas un phénomène du corps. Elle « répond » cependant, c'est le terme de Lacan, à la jouissance, plus précisément au savoir joui de *lalangue* que loge la parole.

Il y a là un ajout capital à la thèse classique de la psychanalyse sur l'affect trompeur. Ici c'est tout autre chose, l'affect révélateur qui donc acquiert une portée de témoin épistémique. L'affect énigmatique devient le signe de l'ICSR comme savoir parlé de *lalangue*. Il fait signe, signe qu'un savoir insu est là, qui le cause et qui donne d'ailleurs aux mots une portée différente selon les sujets. Ce signe n'assure certes pas d'une transmission de savoir, précisément parce que le savoir parlé de *lalangue* n'est pas celui de la science. En prise sur le corps, il est au niveau de la jouissance.

L'ÉNIGME DU SAVOIR

La thèse de Lacan est complexe et mérite d'être élucidée. Au début de la dernière leçon de *Encore*, après avoir relu les transcriptions des leçons précédentes, Lacan recadre l'objet de son séminaire : c'était moins, dit-il, l'amour et la jouissance, qui pourtant ont retenu l'attention, que... le savoir, car « le savoir c'est une énigme »¹.

L'expression est bien paradoxale. Elle l'est en elle-même car du savoir on croit volontiers justement que, loin d'être énigmatique, c'est lui qui permet de réduire les énigmes et donc de faire consensus. En tout cas quand c'est celui de la science : là où on sait, on sort de

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 125.

l'énigme ; en outre, l'autorité du savoir quand il est établi est indiscutable, elle s'impose à tous. Elle n'est pas moins surprenante par rapport à l'accent majeur de ce qui précède dans l'enseignement de Lacan – à savoir, l'idéal de scientificité et de transmission intégrale qu'il a si souvent proposé comme modèle, qu'il réaffirme dans ce séminaire, et qu'il a mis en œuvre avec sa tentative de créer des mathèmes de la psychanalyse. Il est vrai que ce séminaire *Encore* marque un bougé : « Le truc analytique ne sera pas mathématique »¹, et Lacan souligne que, ses propres mathèmes, il ne les avance que sous un angle dépréciatif. C'est un verdict.

Évidemment il ne s'agit pas de n'importe quel savoir mais de celui de l'inconscient. « L'analyse est venue nous annoncer qu'il y a du savoir qui ne se sait pas, un savoir qui se supporte du signifiant comme tel. »² C'est là où Saussure, le Saussure des anagrammes, attendait Freud. En fait, la science nous a habitués à l'idée d'un savoir dans le réel dès lors que ses formules assurent une prise sur la matière, tandis qu'elles-mêmes sont faites d'éléments purement formels, lettres et nombres. Est-ce à dire que l'ensemble d'éléments formels qu'est la structure différentielle du signifiant auquel la psychanalyse a affaire suffise à faire un savoir ? Lacan répond là par la négative : « Le savoir est ce qui s'articule »³ certes dans les dits de la parole, d'où la notion d'un savoir parlé, il a son gîte dans la langue, mais il ne suffit pas d'un ensemble de signifiants pour faire ce que l'on appelle un savoir car le savoir se situe au niveau de la jouissance. La formule de l'énigme, c'est que le savoir se jouit.

Le signifiant suffit à l'information qui se transmet, il ne suffit pas au savoir. Le savoir de l'inconscient, c'est du signifiant, de l'élément formel, certes, mais qui se jouit. En ce sens, on ne pourrait pas dire d'un ordinateur qu'il sait, même s'il est configuré pour penser. C'est la même distinction entre le savoir et l'information qui fonde la boutade de Lacan à propos des normaliens supérieurs qui ne savent rien mais qui l'enseignent admirablement. « Là dans le jouir, la conquête

1. *Ibid.*, p. 104.

2. *Ibid.*, p. 88.

3. *Ibid.*, p. 125.

Affects énigmatiques

[du] savoir se renouvelle chaque fois qu'il est exercé. »¹ La thèse pourrait intéresser les pédagogues autant que les psychanalystes quand ils s'occupent des dites difficultés scolaires, car « l'enseignement pourrait être fait pour faire barrière au savoir »². Sans cette définition du savoir dont le signifiant n'est qu'une condition nécessaire mais non suffisante, du savoir comme verbe joui, impossible de comprendre la fonction de *lalangue*.

Comment est-on passé du verbe qui affecte la jouissance vivante, premier pan de la thèse de Lacan, au verbe joui qui s'y ajoute ? C'est un grand pas. La première thèse du langage opérateur sur la jouissance vivante est ancienne chez Lacan. Elle va des effets de la demande qui transforme le besoin en pulsion jusqu'à la jouissance civilisée par *lalangue*. Elle allait de pair avec une idée de l'inconscient fait des traits unaires ayant marqué les premières expériences de jouissance, de trauma à plaisir exquis, mais elle ne mettait pas en question l'hétérogénéité des deux registres du langage et de la jouissance. Elle disait simplement que le langage ne laisse pas le vivant indemne mais modèle sa jouissance en y introduisant perte et morcellement. La thèse du savoir joui réduit au contraire cette hétérogénéité, en reconnaissant que les éléments de langage qui proviennent de *lalangue* ont statut d'objet joui. C'est très différent et les implications épistémiques et éthiques sont immenses.

Une question surgit cependant : comment la jouissance vient-elle à l'élément formel, au signifiant ? C'est une question en fait sur la constitution du savoir inconscient. Cette coalescence de la jouissance et du signifiant a-t-elle des règles de formation, ou au moins des conjonctures propices ?

D'origine, pour chacun, *lalangue* vient du médium sonore du discours dans lequel le tout-petit à qui on parle baigne. Cette *lalangue* maternelle qui accompagne les premiers soins du corps l'affecte, tout l'indique, avant que ses sons ne prennent sens. L'élément différentiel de base n'en est pas le mot mais le phonème sans aucune espèce de

1. *Ibid.*, p. 89.

2. J. Lacan, « Allocution sur l'enseignement », Clôture du Congrès de l'École freudienne de Paris (1970) sur l'enseignement, *Autres écrits*, op. cit., p. 298.

sens. Le babil – *lalation*, dit Lacan – qui y fait écho témoigne d'une conjonction du son et de la satisfaction, antérieure à l'acquisition de toute syntaxe ou sémantique langagières. Pas de préverbal, Lacan aura-t-il suffisamment insisté sur le thème, mais du prédiscursif, oui, *lalangue* n'étant pas le langage. Elle ne s'apprend pas, elle enveloppe le petit de ses sons, de ses rythmes, de ses éclipses de silence, etc., et il est justifié de la dire maternelle car elle est toujours liée au corps à corps des premiers soins, ceux-là mêmes dont Freud a marqué l'importance pour les suites de la vie amoureuse. Elle s'oubliera dans les apprentissages dématernalisants du langage orthographique correct mais il n'en demeure pas moins que ses traces constituent le noyau le plus réel – hors sens – de l'inconscient. Pour chacun, le poids des mots restera donc ancré dans l'érotisation conjointe du corps et des sons de ce moment d'entrée dans le bain de langage, et ils n'auront pour chacun pas la même portée, non seulement de sens mais de satisfaction. La preuve par le poète nourri de mots et « mangé des vers », mais aussi par l'analyse où *lalangue* émerge en toutes sortes de trébuchements épiphoniques, eux aussi discordants, et qui permettent parfois de toucher au plus réel du symptôme. L'inconscient-*lalangue* est un « savoir parlé », mais je « parle avec mon corps »¹ dès lors que les éléments de *lalangue* comme tels affectent le corps de jouissance. Rien à voir avec le savoir de la science qui forclôt le sujet et qui plutôt s'écrit. J'ai dit savoir insu mais il a ses témoins : les affects énigmatiques sur lesquels je mets l'accent, mais surtout le symptôme dont Lacan a dit très tôt qu'il s'écrivait en lettres de chair. C'est une formation de savoir – autrement dit, du verbe joui, propre à un *parlêtre* donné.

Cependant, il y a plus dans l'énigme du savoir. « La fondation d'un savoir est que la jouissance de son acquisition est la même que celle de son exercice. »² Voilà bien encore une de ces phrases paradoxales propre à marquer l'écart entre le savoir au sens commun et le savoir inconscient. Pour le premier, on admet et on constate que son acquisition coûte éventuellement beaucoup, à tous les sens du terme, mais on

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 108.

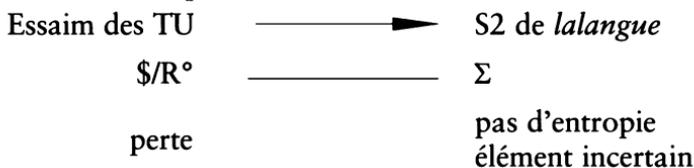
2. *Ibid.*, p. 102.

Affects énigmatiques

ne doute pas qu'une fois acquis le sujet n'en bénéficie, et en fasse usage à son profit. Que peut signifier pour le second cette équivalence entre la jouissance de l'acquisition et celle de l'exercice ? Une seule chose selon moi : pas de perte, pas d'entropie. Un signifiant passé à la jouissance dans son acquisition, c'est-à-dire devenu élément de savoir, se jouira d'une même jouissance, sans perte donc, dans l'exercice du savoir. Voilà encore une surprise pour qui se souvient de l'insistance que Lacan a mise jusque-là sur l'effet entropique du signifiant, sur le fait que dès qu'il y a du Un qui indexe une expérience non encore marquée, que vous l'appeliez trait unaire ou signifiant, il y a de la perte, de l'entropie. Le Un cause la soustraction de *a*, le séminaire *D'un Autre à l'autre* y insiste, et dès lors la perte se perpétue dans la jouissance... de la répétition.

Sans doute faut-il accorder les deux thèses. Il suffit pour cela de convoquer la « bipolarité [...] d'un vrai savoir »¹ : d'un côté, les traits unaires producteurs de perte, soit l'inconscient qui travaille à supposer un sujet, coupable de la jouissance châtrée qui « fait fonction de sujet »² et qui ne cesse de se répéter ; de l'autre, le savoir incommensurable de *lalangue*. Ses éléments, qu'on les appelle lettres ou signes, Lacan avance là qu'ils sont jouis et re-jouis, si je puis dire, sans perte. C'est une autre constante que celle du fantasme de joui-sens, elle réside justement dans ce qui supplée au rapport sexuel – à savoir, le symptôme fondamental mis au singulier.

Le sujet est bipolaire écartelé entre S1 et S2, mais le savoir inconscient l'est aussi, bipolaire :



1. J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet* 2-3, p. 77.

2. J. Lacan, « ... ou pire », *Scilicet* 5, Paris, Le Seuil, 1975, p. 9.

Les affects lacaniens

LA PRODUCTION DE L'INCRÉDULE

Peut-on approcher cliniquement les affects générés spécifiquement par ce savoir, par ce que Lacan appelle « la jouissance propre au symptôme. Jouissance opaque d'exclure le sens »¹ ? Je l'ai dit, les affects du fantasme participent d'une familiarité rassurante, même quand la phrase du symptôme porte l'inquiétude. Rien de tel pour ceux que génère la jouissance opaque quand elle s'éprouve, car elle soulève plutôt... l'incrédulité, la non-reconnaissance. Celle du sujet et aussi bien des témoins. Les affects de l'incrédulité répondent au réel des effets de *lalangue*. Tous les effets de *lalangue* ne sont pas réels car elle opère aussi dans l'imaginaire et dans le symbolique. Mais *lalangue* en elle-même est réelle, je l'ai dit, et opère en outre réellement dans le réel pour produire le symptôme. On dit parfois, quand quelque chose d'incroyablement réel advient : « Mais c'est pas vrai ! » On ne pense pas si bien dire. Le réel se définit par « l'antinomie à toute vraisemblance », je cite là la « Préface »². C'est dire, à la fois, qu'il ne vient pas du vrai, de l'histoire, *hystoriote* du sujet, et qu'il ne peut passer au vrai. Le fantasme comme phrase, lui, il est du côté du vrai, il donne la vérité de tous les dits d'un parlant. Le réel, au contraire, il fait limite à la subjectivation possible de l'histoire, et il produit l'incrédule.

L'incrédulité, qui consiste à ne pas croire, c'est une position que Freud a placée à l'origine de la psychose. *Unglauben*. Un « ne pas y croire » qui sourd d'une forclusion, d'un manque de signifiant. Mais y croire, qu'est-ce ? Je pense finalement qu'il importe de distinguer deux « y croire », répondant aux deux définitions du réel. Là où est le trou du symbolique, ce que Freud a aperçu avec la notion de refoulement originaire (RO), le manque signifiant est ce qui soutient la croyance : là où le signifiant déclare forfait, on fomenté, on invente celui qui pourrait dire quelque chose – le dieure, comme Lacan l'écrit.

1. « Joyce, le symptôme II », in *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, p. 36.

2. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres écrits*, op. cit., p. 573.

C'est pourquoi il affirme que le refoulement originaire, c'est Dieu en personne, où Dieu fait personne, et c'est pourquoi aussi j'ai parlé de la « religion du trou »¹ pour désigner les théologies négatives, celles qui refusent toute prédication sur Dieu, même celle de son dire.

Mais quand il s'agit du réel hors symbolique, c'est autre chose. Lacan a évoqué le croire au symptôme. Celui qui vous présente un symptôme y croit. En quel sens ? Il croit qu'il peut dire quelque chose. Ce serait une autre formule du transfert. Le postulat du sujet supposé savoir (SsS) implique que l'on croit qu'elles peuvent dire quelque chose, les manifestations de l'inconscient – autrement dit, qu'elles ont un sens. Et ce que l'on appelle la chute du SsS consiste à cesser d'y croire, donc à cesser d'attendre qu'il dise quelque chose de vrai, votre symptôme fondamental. Fin du mirage de la vérité. En ce sens, l'analyse ne se termine qu'à produire un incrédule. Subtilité, pourtant : passer de la croyance transférentielle à l'incrédule est un passage vers un savoir. Pas n'importe lequel, le savoir que l'ICSR c'est du savoir qui se jouit dans le réel, hors sens. Ce passage est la condition pour que l'on puisse s'y identifier au symptôme, à cette constante à laquelle on ne peut croire, et qui pourtant s'impose, s'éprouve, soit dans l'exultation ou la fascination quand c'est le Joyce de *Finnegans Wake*, soit, au contraire, plus généralement, dans l'horreur ou l'exécration. À moins que... à la fin, on ne parvienne à la faire sienne, parfois même pas sans enthousiasme.

Il n'empêche, les « effets de *lalangue*, déjà là comme savoir »², ne se limitent pas à cette *fixion* de jouissance du symptôme, toutes sortes d'affects... énigmatiques s'y ajoutent. Je reviens donc à la preuve par l'affect.

1. C. Soler, « L'exit de Dieu, ou pire », *Champ lacanien*, Revue de l'EPFCL-France, n° 8, 2010.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 127.

L'AMOUR ENCORE

Lacan l'applique même à l'amour, faisant de lui ce que j'ai appelé un amour qui sait. J'y ai insisté, il y a dans l'enseignement de Lacan quelque chose comme un procès de l'amour qui affirme l'antinomie de la scène où l'amour fait grand bruit, et du réel où il s'abîme. Il ne s'agit pas seulement d'un état des lieux qui dresserait constat : ce sont des jugements éthiques. Ils sont nombreux sous la plume de Freud et de Lacan. Ils reconnaissent dans l'amour, et dans le goût que nous en avons, une figure de la méconnaissance du réel, amie de la passion de l'ignorance qui ne veut rien en savoir.

À l'opposé, dans *Encore*, l'amour reçoit un nouvel éclairage¹. Lacan en fait quelque chose comme un détecteur, un signe, un affect de l'inconscient. *Télévision* y revient ; après avoir évoqué le ratage du rapport sexuel, Lacan note que ce qui compte de l'amour, c'est le signe. *Encore* précisait : signe d'une perception de l'inconscient et de ses effets subjectifs sur le sujet. Je cite :

« L'important de ce qu'a révélé le discours analytique consiste en ceci, dont on s'étonne qu'on ne voit pas la fibre partout, c'est que le savoir, qui structure d'une cohabitation spécifique l'être qui parle, a le plus grand rapport avec l'amour. Tout amour se supporte d'un rapport entre deux savoirs inconscients. [...] J'ai parlé en somme de « la reconnaissance, à des signes toujours ponctués énigmatiquement, de la façon dont l'être est affecté en tant que sujet du savoir inconscient »².

Pas de rapport sexuel, mais... un rapport d'amour possible qui, cette fois, reconnaît l'autre, plus précisément la façon dont le savoir inconscient l'affecte. « Il n'y a pas de rapport sexuel parce que la jouissance de l'Autre prise comme corps est toujours inadéquate – perverse d'un côté en tant que l'Autre se réduit à l'objet *a* – et de l'autre, je

1. Je renvoie aux pages 177 et s. de mon livre *Lacan, l'inconscient réinventé*, op. cit.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 131.

Affects énigmatiques

dirai folle, énigmatique. » Mais l'amour est mise à l'épreuve de « l'affrontement à cette impasse »¹.

Le mystère de l'amour n'est pas réduit mais rapporté à son fondement inconscient. Que ces « signes ponctués énigmatiquement » soient les symptômes de jouissance ou la façon dont le sujet éthique y répond, dans les deux cas l'énigme de l'amour, reconnue depuis toujours, devient un révélateur des impasses de l'inconscient comme savoir qui est là, insu, obscurément appréhendé, et qui fait barrière au rapport sexuel. Il est indice non pas d'une intersubjectivité mais d'une interreconnaissance entre deux *parlêtres*, faits de deux *lalangues*. Une sensibilité, qui enregistre quelque chose comme une affinité, ce qui ne veut pas dire une identité entre les effets de deux inconscients pourtant incommensurables. Seul l'affect, en effet, peut prendre acte de l'inconscient dont Lacan parle à cette époque car il ne relève pas du symbolique, c'est l'ICSR, hors sens, de la « *motérialité* » jouie.

Les surprises de l'amour, en elles-mêmes bien étranges, s'éclairent donc mais paradoxalement comme signes d'une autre énigme, celle de l'inconscient. Ni le caractère répétitif de l'amour, aperçu par Freud, ni la référence au fantasme ne permettent de rendre compte de ces choix électifs mais discordants qui réunissent parfois des êtres parfaitement désassortis relativement aux semblants qui les régissent : ils semblent défier toute explication. La rencontre des deux *lalangues*, ces deux « obscénités » qui perpétuent pour chacun les contingences originelles des premières années, permet au contraire de les éclairer. C'est le ressort dernier de la singularité.

Pas étonnant, donc, que le dernier chapitre du séminaire *Encore* qui s'ouvrait sur l'énigme du savoir se termine tout à coup sur sa révélation par l'amour comme affect énigmatique.

1. *Ibid.*

Affects analytiques

Si la psychanalyse lacanienne renouvelle l'abord des affects, elle ne peut éviter de s'interroger aussi sur ceux que produit son discours, puisqu'il y a des affects dominants propres à chaque discours.

Cela n'objecte pas à la « *varité* » de chaque analyse, pour reprendre le terme par lequel Lacan condense « vérité » et « variété », pour indiquer que la vérité n'est jamais commune. Freud l'a martelé, Lacan y revient, il n'y a pas deux analyses semblables. Chacune « livre à l'analysant le sens de ses symptômes »¹, mais il n'y a pas de sens commun des symptômes, fussent-ils typiques. Le bon sens, le sens bon, généré par le discours commun, est comique au regard de ce que je pourrais appeler les contresens des inconscients. Il n'empêche, l'analyse qui soumet le sujet à la question de ses plus-de-jouir, qui le pousse vers la révélation de ce qu'il ne veut pas savoir de lui-même et des conséquences de l'inconscient, qui suppose la relation au sujet supposé savoir et qui à la fois en programme la chute, nul ne le conteste dans le mouvement analytique, un tel discours ne peut manquer de générer une palette d'affects non aléatoires qui, une fois l'analyse engagée, ne relèvent plus seulement de la particularité des cas. L'enjeu majeur étant de savoir ce que sont les affects de fin d'analyse qui en donnent le bilan.

1. J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », *Scilicet* 5, *op. cit.*, p. 14.

Tout commence avec la question du transfert. Lacan en a fait grand cas, l'analyse non seulement apporte du nouveau sur l'amour, les études de Freud sur la psychologie de la vie amoureuse en témoignent, mais, je cite, « le transfert est de l'amour, un sentiment qui prend là une forme si nouvelle qu'elle y introduit la subversion ». C'est un amour « qui s'adresse au savoir »¹. Avec cette expression, Lacan condense la dimension sentimentale du transfert, l'attachement à l'analyste que Freud a découvert pour sa surprise, et la visée épistémique de révélation de l'inconscient. Cet amour-là manifeste d'emblée sa différence : contrairement à tout autre, on le constate, il est en attente moins d'un effet d'être que... d'interprétations – en quoi il ne réitère pas simplement les amours infantiles et leur déception comme l'a cru Freud. Et les analysants de se plaindre parfois : « Mais vous ne dites rien ! » Sa subversion tient en effet à ce qu'il « se donne un partenaire qui a chance de répondre »², l'analyste, interprète médiateur du savoir qui se dépose dans l'expérience. Le « pas de dialogue » qui est le sort commun de ces unarités que sont les *parlêtres* y trouve sa limite. L'amour de transfert n'est donc pas l'amour de toujours.

Le vieil amour, Freud l'a bien aperçu, s'adresse au signifiant Un sous ses diverses incarnations, le maître, le chef, le prêtre – voir « Psychologie collective et analyse du Moi ». Il s'adresse à l'unarité d'un autre porteur du signifiant maître, en quoi haine et vieil amour sont bien parents. Le nouvel amour, lui, appelle le dire de l'analyste et s'adresse donc au savoir à élucider que nous écrivons S2. Si Lacan, citant Rimbaud, peut parler à juste titre d'un nouvel amour à chaque changement de discours, voire y reconnaître une émergence du discours analytique, c'est que tout discours nouveau se fonde d'un dire nouveau faisant espérer réponse nouvelle. Évidemment, de l'espoir à la réalisation possible, il y a toute la distance des divers discours à celui de l'analyse.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 15.

Il est logique que la palette des affects sous transfert réponde à ce qui est promis à cet amour du savoir, à ce qui donc se dépose par le déchiffrement et la production de sens qui s'ensuit, ainsi qu'à leur butée sur le réel impossible à déchiffrer, impossible à faire passer au langage. Les divers affects de transfert ne sont pas contemporains les uns des autres ; le plus souvent, ils s'ordonnent dans le temps. Lacan l'a noté dès « La direction de la cure » à l'adresse de ses contemporains, distinguant dans la relation de transfert l'énamoration primaire des débuts de l'analyse, la frustration fondamentale de la période seconde et, au terme, « la trame des satisfactions qui rend cette relation si difficile à rompre »¹. Il reprenait là les termes en cours dans le débat que j'ai évoqué, et faisait allusion à la butée dépressive ou protestataire de fin sur laquelle Freud s'est arrêté.

L'attente

En fait, le premier affect de l'entrée en analyse – je ne dis pas de la rencontre avec un analyste –, premier parfois dans la temporalité de la cure mais plus essentiellement dans sa logique dès lors que le transfert suppose le savoir, ce n'est pas la frustration, c'est l'attente, et même une attente proche de l'espoir. « Le transfert est une relation essentiellement liée au temps et à son maniement. »² La frustration ne vient qu'en second quand l'attente bute sur la déception dont toute la question est de savoir si elle dépend du maniement ou de la structure.

L'attente est une forme du désir. Mais attente de quoi ? Il y a plusieurs façons de le dire selon les strates de l'élaboration structurale : attente que le savoir supposé par le transfert ne devienne avéré. Si on veut le dire dans les termes de Freud, attente de la levée du refoulement, supposée curative. Attente que la question du désir, *che vuoi* ?, reçoive sa réponse, attente que l'« équation du désir » trouve

1. J. Lacan, « La direction de la cure », *Écrits, op. cit.*, p. 602.

2. J. Lacan, « Position de l'inconscient », *Écrits, op. cit.*, p. 844.

sa « solution », que la question de l'objet et du plus-de-jouir ne soit éclairée. « Attente de l'avènement de l'être »¹ qui n'est rien d'autre que l'être du désir.

Pour résumer, attente de savoir dans la demande d'interprétation mais de savoir pas n'importe quoi, de savoir ce qui de son être de désir ou de jouissance cause les diverses souffrances symptomatiques du sujet. Cette attente prend souvent, mais pas toujours, la forme de l'énamoration car elle ne s'adresse pas seulement au savoir supposé de l'inconscient, mais à un sujet supposé à ce savoir, et dont elle attend des réponses. Celui à qui je suppose le savoir, je l'aime et je lui demande donc, outre le savoir, l'amour. Le dire analysant est demande, quels que soient ses dits qui ne sont pas tous des dits de demande, et l'attente est la modalité temporelle de cette demande.

C'est que, de la demande d'amour à la demande adressée au savoir, la différence est grande. Pour la première, intransitive, qui ne demande rien de particulier, aucune réponse ne peut l'étancher, n'en déplaît à Ferenczi. C'est pourquoi l'abstention prônée par Freud reste de mise. Il n'en est pas de même pour la demande adressée au savoir qui, elle, non seulement peut être satisfaite mais l'est à chaque *eurêka* de l'analyse. Ces *eurêka* sont de deux types, selon qu'une vérité se formule, ou que des signifiants de l'inconscient se déchiffrent, mais en chaque cas, avec la surprise de la découverte, la satisfaction est là.

L'attente de transfert se décline donc en variantes affectives diverses : elle prend souvent la couleur de l'espoir, se monte parfois en euphorie transitoire, réitérée à chaque découverte d'un pan de vérité ; elle sustente les jouissances du déchiffrement, ou prend au contraire les couleurs de la crainte de ce que l'on pourrait découvrir ; elle vire aussi à l'impatience découragée ou à la tristesse quand le disque de la parole s'enraye, voire à la colère qui interpelle. Ce sont, bien sûr, indices de la position fantasmatique particulière du sujet que l'analyste ne peut négliger, mais tous sont commandés par le rapport au savoir supposé. Phénoménologiquement, elle se module très différemment selon les analysants, se fait plus ou moins impérative, plus ou moins érotique,

1. *Ibid.*

facilitante ou le contraire. Freud y a insisté mais son ressort symbolique, c'est l'attente du savoir, l'attente moins d'une guérison que d'une révélation. Ou plutôt faut-il dire : attente d'une guérison par la révélation, puisqu'il s'agit dans une analyse de « tirer au clair l'inconscient dont vous êtes sujet »¹.

La butée

Pourtant structurellement l'attente de transfert est aussi promise à être déçue. Que l'attente générée par l'application de la règle analytique d'association libre débouche sur de la frustration, aucun analyste ne peut l'ignorer. Elle fait grand bruit dans la parole analysante : protestation, déception, revendication quant à ce qui est obtenu et accordé. Devant ces exigences du transfert, on a retenu surtout l'insatiable de l'amour, face auquel Freud a prôné le maintien de la neutralité bienveillante et de la posture interprétative, soutenant même que l'analyse nécessitait un certain degré d'insatisfaction et qu'à vouloir étancher cette demande on privait le processus de son moteur libidinal. Et Lacan de noter « la tranquillité de son regard » sur le transfert. Le débat a commencé à faire rage, je l'ai dit, autour de Ferenczi, lui bien *intranquille*. Un Ferenczi animé du désir de faire quelque chose qui réponde à la sommation analysante en gratifiant son vœu d'être aimé. D'où sa méthode active, puis son analyse mutuelle, plus scabreuse, et, au final, le désaccord de Freud qui a sonné comme un désaveu. La question n'a pas été close pour autant, le débat a rebondi avec Balint, l'élève de Ferenczi, s'est diffusé du côté de Winnicott... Lacan est entré dans le débat à un moment où il avait déjà produit chez ses contemporains un infléchissement des visées de l'interprétation, sa focalisation moins sur l'élucidation de l'inconscient que sur les résistances. Il a donc plaidé pour un retour à l'interprétation freudienne de l'inconscient. Il ne s'en est cependant pas contenté car la

1. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 67.

question est de saisir pourquoi la parole sous transfert conduit à cet effet et comment cet effet peut être surmonté au terme du procès.

Les affects qui selon Freud font butée, tout analyste les a rencontrés sous la forme essentiellement d'une revendication de ce que l'analysant espérait et qu'il désespère d'obtenir à mesure que l'analyse avance. Qu'est-ce ? La difficulté tient aux diverses façons de le dire des uns et des autres, mais je ne fais pas un historique, je vais donc directement à l'os de la question.

Freud l'a formulé dans les termes dont il situe le complexe de castration : l'avoir phallique. Je n'entre pas dans les reformulations que Lacan donne de la castration mais toutes impliquent qu'il s'agit d'un irréductible de structure, un effet non de l'Autre paternel mais de l'inconscient. Pas de l'inconscient défini comme discours de l'Autre, ayant un sens donc, mais de l'inconscient « savoir sans sujet »¹ qui affecte la jouissance, la découpe et la morcelle, la monte en symptôme faisant objection au rapport sexuel qui de deux corps rêve de faire le un de l'amour. Or cette jouissance n'est pas liante, et elle se répercute dans le sujet en affects de solitude, de délaissement, d'impuissance, etc. C'est de là que sourd la demande d'amour qui dans l'analyse s'adresse à l'analyste et vire plus ou moins épisodiquement au ressentiment, à la colère, en bref à ce que Freud a nommé revendication de transfert.

C'est sur ce point que tout un courant du mouvement analytique, confronté à la résistance de ces affects, a pensé devoir infléchir la visée de l'interprétation en lui donnant pour cible les affects du patient à l'égard de l'analyste, affects supposés répéter ceux de la phase œdipienne. Cette voie est en impasse, elle le vérifie elle-même, car, si l'analyse est répétition du drame originaire, elle est sans issue. Encore heureux d'ailleurs quand on ne met pas dans la balance les affects de l'analyste comme principe d'interprétation. Lacan, lui, a suivi la voie freudienne qui postule que c'est au contraire en rapportant toutes ces souffrances du parlant à leur origine dans le savoir inconscient à

1. J. Lacan, « Compte rendu de l'acte analytique », *Ornicar ?*, n° 29, Paris, Navarin, 1984.

déchiffrer qu'on a chance de modifier, avec le temps, ses conséquences d'affects.

Or la déception de transfert ne provient pas seulement de l'exigence de l'amour issue de la malédiction sur le sexe à laquelle préside le langage, elle tient aussi aux limites de ce qu'il est possible de savoir de l'inconscient. Elle est donc double au niveau de l'amour et au niveau de la quête du savoir. C'est Lacan qui en a fait la démonstration. Que puis-je espérer ? Bien des choses, mais pas l'impossible du rapport sexuel et pas la fin du destin de solitude, malgré les amours. Que puis-je savoir ? Une part de vérité, certes, mais la vérité n'est jamais que mi-dite, pas toute, et le réel n'est pas fait pour être su, quoiqu'il se manifeste en symptômes. De ce fait, loin de résoudre la déception épistémique, une analyse la met en jeu et porte au jour sa nécessité, car elle ne cesse pas de s'écrire à mesure que l'analysant parle. C'est un réel lié au « y a d'l'un », l'Un tout seul du *parlêtre*, impossible à réduire.

Impossible donc d'étancher la demande de transfert. L'exigence de l'amour est en impasse et sur l'axe du savoir les révélations se produisant par l'association libre ne sont jamais conclusives, faute d'aucun terme qui vaille comme réponse dernière. En termes freudiens, le refoulement ne sera levé que partiellement pour cause de refoulement originaire. On déchiffre des bouts d'inconscient, c'est sûr, mais le déchiffrage n'a pas non plus de principe d'arrêt. On saisit le sens de ses symptômes, disons son fantasme, mais le sens... fuit, loin d'arrêter le procès. Au terme, il y a bien savoir acquis, on en sait « un bout », mais un bout seulement. Pas de savoir absolu, n'en déplaise à Hegel, *lalangue* m'affecte au-delà de ce que j'en peux savoir, imprenable. Par ailleurs, sur l'axe de la libido, c'est la « malédiction sur le sexe ». La castration ne se dépasse pas, ce n'est pas un mythe, contrairement à l'Œdipe, mais un « os », dit Lacan, et l'amour ne saurait la résoudre.

Qu'en est-il de l'hypothèse transférentielle au terme ? Elle chute, dit-on, elle apparaît pour ce qu'elle est, une illusion, opératoire certes, mais quand même un leurre car l'inconscient est savoir sans sujet, imprenable, et qui détermine la castration. Le travail analytique ne produisant rien qui n'ait la structure du Un (je ne fais pas la démon-

tration), la coupure de la castration est partout : au niveau de la jouissance Une qui objecte au rapport des sexes, du savoir acquis toujours incomplet, de la vérité pas toute qui jamais n'atteint le mot de la fin. À vrai dire, cette coupure est à l'origine comme traumatisme, horreur, mais horreur oubliée car vite bouchée par le sens du fantasme. L'analyse permet de la cerner, cette horreur de la castration – autrement dit, de la dé-couvrir.

Dit autrement, une analyse révèle certes, au cas par cas, par la parole, ce que l'on peut désigner en condensé comme la vérité du sujet, le fantasme qui soutient son désir et le sens qu'en prennent ses symptômes. Mais elle ne révèle pas moins, à mesure qu'elle avance, les limites de ce qui s'atteint par la parole et qui s'imposent aux attentes. Il n'est donc pas dans le pouvoir de l'analyste de parer aux déceptions de transfert car ses mauvaises surprises sont de structure. Qu'il le tente et il fera défaut à son patient, le faisant sortir du discours analytique et devenant lui-même plus coach qu'analyste.

C'est même plus que déception, parfois angoisse. Lacan a pu dire à une époque qu'il n'y avait pas de raison pour qu'une analyse angoisse. En effet, elle met par définition la souffrance en parole, fait donc passer au symbolique et au sens le réel hors sens, quel qu'il soit, dont pâtit le sujet et qui le mène à l'analyse. On pourrait donc s'attendre à ce qu'une psychanalyse qui opère par le sens tempère l'angoisse du réel hors sens. C'est bien ce qu'elle fait en effet, mais au terme seulement. Ce fut aussi un débat autour de Winnicott et du *middle group*. Surtout ne pas angoisser l'analysant, ne le reconduire à la porte qu'une fois apaisé ! C'était méconnaître que l'angoisse est l'index de l'objet, ou du réel, qu'elle pointe vers ce que le signifiant échoue à capturer. L'expérience ne laisse pas de doutes : il n'est pas d'analyse sans angoisse, au moins épisodique, *dixit* Freud avant Lacan, et plus l'analyse est orientée vers le réel, plus elle la rencontre. D'où l'idée formulée à la fin par Lacan que le voir opérer, l'analyste, c'est angoissant.

On voit de toute façon que l'affect de frustration dont on fit grand cas en est un répondant bien faible. C'était trop peu dire, et en 1973, dans sa « Note italienne », Lacan, reprenant le terme utilisé pour la tête de Méduse, dit : « Horreur de savoir. » Il dira même que, comme

les chrétiens, les psychanalystes ont horreur de ce qui leur a été révélé. Horreur, c'est plus que la lâcheté de tristesse, amie du refoulement, et ce n'est pas un affect adressé. C'est un des affects qui entérine la découverte des effets castrateurs du langage, effets propres à chacun et dont il ignore évidemment la cause langagière.

Mais alors, n'est-ce pas un paradoxe ? On fait une analyse pour résoudre les symptômes qui traduisent l'impasse sexuelle, attente du *happy end*, et l'analyse la démontre irréductible. Comment ne serait-ce pas une butée ? Comment ce qui était le problème pourrait-il être la solution, une fois porté au nécessaire ?

Cette question traverse l'histoire de la psychanalyse. Les thèses vont de la dépression de fin, déplorée par Freud en 1937, à la satisfaction spécifique qui marque la fin que Lacan introduit en 1976 dans la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* ». Entre les deux, bien d'autres stations : d'abord la « position dépressive », le moment de deuil, convoqué quand il invente sa passe mais déjà là à la fin de « La direction de la cure ». Elle fait écho à Freud tout en le contestant, en utilisant un terme kleinien, car il s'agit selon Lacan d'un moment qui précède la fin. Ensuite la note « maniac-dépressive » dont il parle dans « L'étourdit » et qui, elle, réfère à la fin par élation selon Balint, sur laquelle Lacan est revenu tout au long de son enseignement. Puis l'enthousiasme de fin, éventuel, dans la « Note aux Italiens », à partir duquel on pourrait trier les AE (analystes de l'École). Enfin, quand il introduit le *Séminaire XI* pour les Anglais, il met l'accent sur la satisfaction de fin.

Il faudrait donc pouvoir dire ce qui fonde les affects aussi bien de la phase finale que de la sortie : pouvoir dire ce qui relève des seuls effets de la structure, valables pour tous, et ce qui convoque la dimension éthique de chaque sujet, de ce que j'ai appelé la variable non épistémique. Dès lors que cette dernière est en jeu, la conclusion sur laquelle l'analyse s'arrête ne peut plus être pensée en termes simplement de bilan de savoir ou de non-savoir, mais en termes de réponse éthique à ce bilan. C'est ce qu'implique la notion d'identification au symptôme qui désigne un changement de position qui se situe du côté du sujet et qui est requise pour produire ce que j'ai

appelé une identité de séparation. Disons que c'est un changement de ce que Freud nommait la défense du sujet. Lacan a défini l'éthique comme une position par rapport au réel et non par rapport aux normes et valeurs du discours. Et, en effet, les affects de fin, dans tous les cas, sont des affects de position par rapport au réel, de quelque façon qu'on le définisse. J'insiste sur l'importance de cette dimension éthique pour la fin de l'analyse car elle engage la responsabilité du sujet, et avec elle la supposition obligée d'une marge de liberté, sans laquelle nous ne serions que les marionnettes de l'inconscient.

AU-DELÀ DE L'IMPASSE

La posture de Lacan dans cette question, quelles que soient ses formulations diverses au fil des ans, me paraît en effet avoir toujours été la même : la frustration de transfert, la *re-petitio* de la demande, est structurale, mais au terme l'attente de l'être peut, voire *doit*, être satisfaite. Ce ne sera évidemment pas sous la forme attendue.

L'affect type de la fin, plus précisément de la passe à l'analyste, serait-il la satisfaction ? Sur cette question, plus de recours à Freud possible car Freud s'est peu intéressé à l'analyse de l'analyste et ne l'a pas rapportée à la fin du processus. Il y a même chez lui une inversion patente de la problématique actuelle quand il définit cette analyse comme possiblement la plus courte, ayant simplement à produire une conviction quant à l'existence de l'inconscient. Celle-ci se réduit à croire aux formations de l'inconscient, c'est en fait la définition même du transfert, la condition de l'entrée en analyse plus que de la production d'un analyste. Lacan s'est avancé au contraire avec l'idée que seule l'analyse poussée à son point de finitude pouvait créer les conditions de l'acte analytique, la condition majeure étant la chute du postulat du transfert, soit d'un sujet du savoir. Quand ce leurre n'est plus tenable, avec les espoirs qu'il suscitait, comment ce changement ne produirait-il pas son lot d'affects ?

Le deuil

La thèse d'un deuil mettant fin à la déception a été produite avant Lacan par Balint et Melanie Klein. Lacan l'a entérinée. Jusqu'à sa « Proposition sur le psychanalyste de l'École » en 1967, complétée par certains développements de « L'étourdit » en 1972, les thèses de Lacan sur les affects de fin, quoique formulées en des termes structuraux qui lui sont propres, restaient en partie convergentes avec celles de ces deux auteurs. Par contre, lorsqu'il écrit en 1976 sa « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » après avoir élaboré son concept de l'ICSR, un virage est pris et il s'avance seul avec une thèse inédite, même pour lui-même, sur la question des affects qui marquent la fin.

Dans sa « Proposition sur le psychanalyste de l'École », il indique ce que la phase finale du passage à l'analyste, qu'il nomme virage de passe, tient de la « position dépressive ». Il emprunte l'expression à Melanie Klein. Dans « L'étourdit », il reprend de Balint l'humeur maniaco-dépressive de la phase finale. Lacan a d'ailleurs fait référence à Balint à de multiples reprises chaque fois qu'il évoquait la fin de l'analyse, toujours pour critiquer sa conception duelle du transfert. Dans ce texte, la nuance est autre : à propos de cette humeur maniaco-dépressive de la phase finale, il dit : « C'est l'état d'exultation maniaque que Balint, à le prendre à côté, n'en décrit pas moins bien¹ [...]. Puis le deuil s'achève. » Mais deuil de quoi ? Qu'est-ce qui est perdu dans une analyse ? La réponse engage en fait toute la conception de l'analyse. Ce n'est en tout cas pas le deuil de l'attente thérapeutique, c'est le contraire : seul le deuil achevé sous transfert produit un effet thérapeutique « substantiel » qui touche à la position du sujet à l'endroit des embrouilles de la jouissance. Il ne s'agit pas d'une transe narcissique comme le pensait Balint, mais du rapport à l'objet, du deuil de l'analyste non comme sujet supposé au savoir mais comme réduit à l'objet *a*, cet objet qui manque aussi bien dans le symbolique du langage que dans l'imaginaire du corps et dans le réel du *parlêtre* – autrement dit,

1. J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet 4*, *op. cit.*, p. 44.

l'objet qui cause le désir sans espoir de l'étancher, impossible à dire, à imaginer, et pourtant opérant. Mais, quoi qu'il en soit de sa conceptualisation, la phase dépressive n'est pas encore la fin. C'est l'intérêt du terme de « deuil » au demeurant car le propre d'un deuil, c'est d'avoir un terme et que, passé le terme, c'est la fin des affects dépressifs. Ceux-ci sont donc affects non pas de fin en impasse mais de pré-fin. Le deuil en est la traversée et il fait justement passer à autre chose, au-delà de la butée, à une solution de l'impasse freudienne. L'insatisfaction déprimante se produit dans l'analyse mais elle n'est pas l'affect final.

Réaction thérapeutique positive

Le thème d'une fin d'analyse qui satisfait ne date pas des dernières élaborations de Lacan. On peut en recenser toutes les occurrences depuis « Fonction et champ de la parole et du langage ». Il a même évoqué très tôt comme un devoir de satisfaire de la part de l'analyste, à distinguer du désir de « ne pas décevoir »¹, pour parler finalement en 1976 de « l'urgence de donner la satisfaction qui marque la fin ».

Ces satisfactions de fin n'ont pas toujours été conçues de la même façon, leurs définitions variant avec les élaborations structurales, et elles ne sont pas toutes sur le même plan mais toutes sont de « réconciliation », toutes mettent en jeu la dimension d'une option subjective renouvelée, et chacun des textes se termine par des considérations sur le solde éthique de l'analyse. L'incidence d'une option subjective à la fin, d'un facteur donc qui n'est pas structural mais éthique, a été reconnue par Freud mais dans son versant négatif, avec la réaction thérapeutique négative et l'impasse de fin, chez des sujets qui au fond s'acharnent à refuser ce qu'ils acquièrent ou découvrent. Il n'est pas excessif de dire qu'au contraire, pour Lacan, la clôture de l'expérience va de pair avec ce que je pourrais appeler une réaction thérapeutique positive qui relève plus que d'un consentement, fût-ce aux négativités de la structure. Selon les textes, il s'agira d'accepter l'avoir ou la priva-

1. J. Lacan, « La direction de la cure », *Écrits, op. cit.*, p. 595.

tion phallique, de consentir au don de sa castration, à la destitution objectale, aux impossibles, puis au réel hors sens du symptôme.

En fait, « Fonction et champ de la parole et du langage » est un peu à part. L'idée d'une fin qui donne la réponse de la « parole pleine », instituant, dans le rapport à l'Autre ne relève pas des négativités de la structure, malgré les références à l'être pour la mort. Elle préside en outre au lien social et ce n'est pas une fin de solitude car « la dialectique de la terminaison de l'analyse est celle du moment où la satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun, c'est-à-dire de tous ceux qu'elle s'associe dans une œuvre humaine »¹. On voit la distance avec les « épars désassortis » que désigne la « Préface ». C'est à partir de « La direction de la cure » que Lacan met au centre de la problématique du sujet ce que j'appelle les négativités de la structure et qu'il formule des solutions par... l'acceptation. De quoi ? De ces négativités mêmes au fur et à mesure qu'il les cerne. Le phallus et la castration dans « La direction de la cure » et « Subversion du sujet et dialectique du désir », l'« avenue du désir » dans les « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », la division de la sexualité entre semblants et jouissance dans « Position de l'inconscient », l'être destitué dans la « Proposition... » de 1967, les impossibles dans « Radiophonie » et « L'étourdit », le mirage de la vérité et le réel hors sens dans sa dernière préface.

Dans tous les cas, c'est le même schéma : l'analyse révèle, met au jour les effets de destinée de la structure : manque-à-être, castration, destitution subjective, rapport impossible, jouissance qu'il ne faudrait pas, etc. – autant d'effets négatifs au regard des attentes de transfert, que l'analyse confirme et que l'on peut dire réels. Ça n'exclut pas les positivités de jouissance du fantasme et du symptôme, ça confirme seulement leur fonction irréductible de suppléance au rapport manquant. Il y a là sans doute savoir acquis et même, dit Lacan, à la fin, « sujet assuré de savoir »², de savoir l'impossible dans ses diverses formes et la part d'incurable qui les accompagne. On voit

1. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*, p. 321.

2. J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet 4, op. cit.*, p. 44.

le cheminement analysant qui est là dessiné : de l'inconscient savoir le sujet en pâtissait mais sans le savoir et il espérait le réduire, désormais il en a pris la mesure, il le sait irréductible, c'est la révélation inattendue de l'analyse – toujours jalonnée d'ailleurs d'effets thérapeutiques partiels – et qui... satisfait. Mais en quoi ?

Dire réconciliation ou consentement, c'est invoquer un élément qui n'est pas d'ordre épistémique, le même qui est en jeu dans le « je n'en veux rien savoir » du refoulement ou du rejet de l'inconscient : une réponse de l'être à ce qu'il découvre, une option intime, fondamentale, éthique, qui le définit tout autant que son savoir inconscient. La question se pose, à partir de là, du poids respectif pour la fin de l'analyse de la révélation de l'inconscient, d'une part, et de la réponse de l'être, d'autre part. Cette question était déjà posée par le verdict de Freud dans « Analyse avec fin et analyse sans fin ». Ses derniers mots en témoignent. Parlant du refus de la castration, le « roc d'origine », il dit : « Nous nous consolons avec la certitude que nous avons procuré à l'analysé toute incitation possible pour réviser et modifier sa position. »¹ Autant dire que la butée ne dépend pas seulement du roc en question.

Ce qui satisfait

D'où vient que la fin satisfasse ? Est-ce plutôt le savoir qui satisfait automatiquement, produisant la « métamorphose »² attendue, ou est-ce le consentement aux conséquences qui – avec le temps car il « faut le temps »³ de s'y faire – conduit à une position renouvelée de l'analysant à l'égard de ce réel ? Lacan n'a jamais cessé d'explorer cette question, et son invention du dispositif de la passe visait entre autres choses à vérifier ses hypothèses.

1. S. Freud, « Analyse avec fin et analyse sans fin », *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1985, p. 268.

2. J. Lacan, « Proposition... », *Scilicet 1*, Paris, Le Seuil, 1968, p. 26.

3. J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet 2-3*, *op. cit.*, p. 78.

Un savoir qui soigne

Il a exploré plusieurs voies et d'abord celle d'un savoir qui soigne. On est là sur le terrain des effets et de la portée du savoir élaboré. On oppose généralement un peu hâtivement l'épistémique et le thérapeutique, mais il y a de l'épistémique qui soigne et même du thérapeutique qui enseigne. Qu'il s'agisse du savoir acquis de mon être d'objet rebut dans la béance du savoir ou du savoir de la carence du rapport, dans les deux cas l'impossible démontré fait la solution de l'impuissance, imaginaire. C'est que l'aperçu de l'incurable est propre à résoudre les affres des espoirs de transfert. Passer de l'attente en échec à l'impossible est une solution. Le bien-dire, qui n'est ni le bien dit ni le beau dit, *satis-fait* quand il permet de conclure à l'impossible. Cette conclusion ne comble certes pas les attentes ; au contraire, elle les déçoit radicalement, mais, de ce fait même, elle guérit des affects d'impuissance : découragement, sentiment d'échec, voire... *coupabilité*, et même horreur. Elle opère sur la *re-petitio* de la demande, produit un changement de sa structure (que « L'étourdit » explore) car on ne demande rien au réel. Quant au « se savoir objet » de la destitution subjective, le pathétisme du terme ne doit pas tromper : « Ça fait être. » La destitution subjective, « ce n'est pas elle qui fait désêtre, être plutôt, singulièrement et fort »¹. Elle soigne le manque à être du sujet et le délivre des questions et dubitations qui sont les plaies du névrosé, tandis qu'au contraire le partenaire « s'évanouit de n'être plus que savoir vain d'un être qui se dérobe »². En ce sens, l'effet thérapeutique « substantiel », c'est-à-dire qui touche à la jouissance, seule substance en jeu dans l'analyse, je l'ai dit, est à la fin de l'analyse, et même c'est un effet de fin.

1. J. Lacan, « Discours à l'ÉFP », *Scilicet* 2-3, *op. cit.*, p. 21.

2. J. Lacan, « Proposition sur le psychanalyste de l'École », *Scilicet* 1, *op. cit.*, p. 26.

Conversion d'affect

Sur le versant de la réaction thérapeutique positive, on comprend que le consentement en question dépende moins de la structure que du sujet. Et même dans tous les cas, ne serait-ce que parce qu'il met un terme à la quête analysante. Soulagement d'en avoir fini après tant de temps. La « Proposition... » de 1967 évoque la paix ; « L'étourdit », la fin du deuil ; la « Note italienne », l'enthousiasme, c'est plus que consentement ; les conférences aux États-Unis le fait d'être content de vivre, sous-entendu malgré le destin que nous fait l'inconscient ; enfin, la « Préface », une satisfaction spécifique.

On ne peut douter que sa nature, ses connotations affectives ne soient diverses. En créant le dispositif de la passe, Lacan les offrait à la vérification. Elles vont de la résignation devant l'inévitable jusqu'à cette conversion de l'horreur en enthousiasme qu'évoque la « Note aux Italiens ». Dans tous les cas, elle supporte ce désir inédit qu'est le désir de l'analyste. Autant dire que sa traduction au niveau de la conduite ne saurait manquer et qu'il serait donc bien justifié, comme le dit Lacan, d'interroger le style de vie de l'analyste. À condition, bien sûr, de ne pas s'imaginer comme l'ont fait certains que la vie bourgeoisement rangée d'un Freud excluait le désir subversif, ou l'inverse, que l'offense aux normes bourgeoises serait le signe du désir libéré. Ni pro ni anti, le désir de l'analyste, autre.

La question du ressort de cette satisfaction se pose. Elle ne va pas sans savoir acquis, mais est-elle le produit quasi automatique de ce processus, ou plutôt soumise à la contingence des différences individuelles ? La « Proposition... » de 1967 semblait bien impliquer que le sujet destitué était un sujet transformé, inédit, devant qui s'ouvrait le virage du passage à l'analyste. Freud s'était d'ailleurs posé la question d'un état du sujet qui ne serait produit que par l'analyse. On pouvait en conclure que toute analyse finie produisait plus qu'un analysé, un analyste en puissance, crédité d'une compétence à l'acte analytique, qu'il l'exerce ou pas. Le thème a eu cours un temps dans l'École de Lacan.

Si c'était l'idée de Lacan, alors il en a en tout cas changé. Il ne suffit pas d'un analysé pour faire un analyste ; il y faut, en outre, une posi-

tion que toute analyse ne produit pas. C'est ce qu'il développe dans sa « Note italienne », avec les conséquences pour le dispositif de la passe : si avoir cerné son « horreur de savoir » n'a pas conduit le candidat à l'enthousiasme, « renvoyez-le à ses chères études », dit Lacan. Autrement dit, il ne sera pas AE, analyste de l'École. Voilà qui distingue clairement l'analyse finie et l'analyse de l'analyste. À vrai dire, cette thèse était là dès le « Discours à l'ÉFP » mais elle semble ne pas avoir été lue. Déjà Lacan disait : « Le non-analyste n'implique pas le non-analysé »¹ et, contre toute psychologisation du désir de l'analyste qui ne peut fonctionner comme attribut, il soulignait à l'époque que c'est de l'acte analytique seulement qu'il faut le repérer. On comprend que, si cette conversion de l'horreur en enthousiasme est requise pour faire l'analyste de l'École, alors le dispositif de la passe change. Il ne s'agit plus seulement de savoir si l'analyse est finie, si elle est allée au point de produire l'analysé qui « sait être un rebut », terme de l'analyse quant au savoir, mais de faire un tri selon l'effet d'affect de ce savoir : « S'il n'en est pas porté à l'enthousiasme, il peut bien y avoir eu analyse, mais d'analyste aucune chance. »²

L'enthousiasme, c'est l'affect qui vous saisit devant une transcendance qui vous dépasse et vous annule comme sujet, ici pas divine certes. Alors, de quoi dépend-il, cet affect ? Pas de la structure mais d'une réponse de l'être, imprévisible. Pour d'autres, ce pourrait être la résignation morose, voire la mauvaise humeur, voire la colère et même – pourquoi pas ? –, Lacan le notait, la haine. Il le faut bien, cet affect d'enthousiasme, pour sustenter le désir de l'analyste car c'est un désir bien étrange qui pousse l'autre, l'analysant, à se cogner au réel qui le dépasse et dont il ne veut rien savoir. Étrange amour du prochain ! Pour qu'il ne soit pas suspect, ce désir, il faut à coup sûr que l'analyste soit bien assuré que le bénéfique est possible, au terme. Et d'où peut-elle lui venir, cette assurance, si ce n'est de sa propre expérience, à condition qu'elle lui ait démontré que la détresse transférentielle est réductible ?

1. J. Lacan, « Discours à l'ÉFP », *Scilicet* 2-3, *op. cit.*, p. 19.

2. J. Lacan, « Note italienne », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 309.

Faire de cet enthousiasme l'index nécessaire de l'analyste, c'était déjà donner à l'affect une fonction nouvelle. La notion d'affects didactiques, tels que l'angoisse ou les affects énigmatiques, était déjà une nouveauté et on pouvait y voir un paradoxe sous la plume de Lacan. N'est-ce pas lui en effet qui exigeait, perspective structurale obligeant, que l'inconscient dans une analyse donne une réponse qui ne soit pas ineffable ? Or quoi de plus ineffable, de plus hétérogène à la conclusion épistémique, à la « solution » d'une équation comme il le disait dans la « Proposition... » de 1967, voire à l'invention d'une conclusion créative qui a eu son heure de succès chez les lacaniens, que l'affect énigmatique ? Il est vrai qu'un *eurêka* de savoir à la Archimède peut générer de l'affect, triomphe notamment, ce n'est que trop évident ; mais quand *eurêka* il y a, c'est lui, l'*eurêka* de savoir que l'on recueille et son effet d'affect qui va de surcroît et peut s'oublier. Au contraire, faire d'un affect, l'enthousiasme, au-delà du savoir acquis, le signe de l'analyste, c'est indiquer que l'*eurêka* de savoir ne suffit pas, qu'il est minoré, et que l'« obscure décision de l'être » en sa contingence prend le haut du pavé. Autrement dit, le désir de l'analyste – peut-être rare, à distinguer en outre du désir de l'être, analyste, qui lui est fréquent – n'est pas pour tout analysé.

L'AFFECT DE PASSE

J'en viens aux avancées de la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » et à la place qu'elle donne à la satisfaction. Elles entrent dans la conception élaborée pour l'angoisse et les affects énigmatiques qui ont valeur de signes révélateurs. Lacan y applique à nouveau, au niveau de la passe, ce que j'ai appelé « la preuve par l'affect » mais elle s'insère dans le nouveau schématisme du nœud borroméen, solidaire du concept de l'ICSR.

Réel et vérité

Le terme d'« ICSR » n'est pas sans ambiguïtés, comme le terme même de « réel ». Cette ambiguïté se résout en partie si on distingue d'une part ce que Lacan a nommé le réel propre à l'inconscient, défini comme ce qui ne peut pas se dire ou s'écrire dans le langage, soit l'objet qui manque ou le rapport des jouissances sexuées, et d'autre part le réel hors symbolique, qui est de ce fait hors sens, fauteur d'angoisse et lieu de la jouissance opaque du symptôme.

L'ICSR défini par le hors-sens n'est pas savoir supposé mais savoir manifesté. Hors ou avant analyse, il se manifeste comme émergence, épiphanie comme je me suis exprimée de sa *motérialité*, de lapsus à symptôme en passant par le rêve et le mot d'esprit, etc. En elles-mêmes, ces émergences qui empruntent au réel de *lalangue* et à ses équivoques apparaissent comme réelles, offenses faites au bon sens, assez d'ailleurs pour que les ennemis de la psychanalyse leur refusent tout sens. Dans la psychanalyse, par rétroaction de l'opération Freud, on les traite comme des formations de vérité, de la vérité comme cause, dira Lacan. Chaque analysant construisant ses fictions de vérité – disons : sa petite historiette – les fait passer au symbolique et leur donne sens avec ce que ça implique de joi-sens. Tel est l'héritage légué par Freud. C'est lui qui a découvert la *motérialité* de l'inconscient, tout seul, mais toute son entreprise a consisté à en faire un inconscient symbolique, qui a du sens. Voyez les premiers textes depuis *L'interprétation des rêves*, ils donnent les règles de fonctionnement de la machine à déchiffrer la vérité, c'est-à-dire de l'inconscient structuré comme un langage, producteur de sens, via « condensation » et « déplacement ». Ce sont sans doute ses « amours avec la vérité », comme s'exprime Lacan, qui ont conduit Freud à l'impasse de fin mais rendons-lui quand même cet hommage : quand il est tombé sur ce qui résistait à l'élaboration de sens, la compulsion de répétition, il n'a pas refusé d'en savoir, à la différence de nombre de ses contemporains.

Ce que Lacan indique dans la « Préface », c'est que, au terme du procès qui donne sens dans l'espace du transfert et qui suppose un

sujet au savoir, il faut un retour au hors-sens, par chute de la portée de sens. Du réel d'entrée, au symbolique de l'inconscient-vérité, et retour donc. Est-ce que cela fait un savoir du réel ? Par définition, le réel n'est pas fait pour être su, il est plutôt impossible à prédiquer, mais ça permet d'assurer qu'il y a du savoir dans le réel, du savoir de *lalangue* hors sens dans le réel du vivant.

Puisque je viens d'évoquer *lalangue*, je crois cependant utile de préciser que la *motérialité* n'est pas réservée à l'ICSR proprement dit. Ce n'est pas parce qu'on tombe sur un mot de l'inconscient ou des mots de l'inconscient, et c'est ce qu'on fait chaque fois que l'on déchiffre, que l'on est dans l'ICSR. L'inconscient, quel qu'il soit, est fait d'éléments de *lalangue*, du phonème à tout le discours, mais on est dans l'ICSR quand ses mots n'ont pas ou plus de portée de sens, chaque fois que, et seulement quand, il y a chute de la portée de sens. La passe de l'inconscient-vérité à l'ICSR se fait d'ailleurs sur le même élément de *lalangue*, qu'il s'agisse d'un lapsus ou d'un signifiant du symptôme. C'est très saisissable pour le lapsus, dont le mot reste identique tout au long du processus : il apparaît hors sens, puis il prend sens par l'élaboration des fictions de vérité, et au terme de l'élaboration il retourne éventuellement au hors-sens joui. La différence avec le mot du symptôme, c'est que celui-ci doit être déchiffré et ne se révèle souvent qu'au terme d'une série de substitutions, mais le même schéma s'applique. Supposer un sujet au savoir épiphanique, c'est supposer le sens possible en quête duquel l'analysant s'engage.

Ce n'est donc pas au niveau de la *motérialité* que l'on peut distinguer le signifiant dans le réel, hors chaîne et hors sens, et le signifiant en chaîne producteur de vérité, de sens. La portée de sens, ou sa chute, de qui dépend-elle ? Pas de l'inconscient lui-même, pas du savoir sans sujet, mais du sujet précisément, celui dont le corps est affecté par l'inconscient. Il y a portée de sens quand un sujet « donne » sens en construisant une chaîne, comme on dit, et il ne donne sens que parce que le sens se jouit et satisfait. En quoi ? C'est qu'il subjective, institue le sujet, montant ses péripéties en « *hystoire* », entre symbolique et imaginaire, alors que le réel, lui, destitue le sujet, et plus radicalement que l'objet. À vrai dire, on peut donner sens à n'importe quoi, sans

fin ; pas de terme intrinsèque au sens : un rêve analysé, asséché de sens, peut toujours revenir sur la sellette par rebond de la question sur son sens. La chute de la « portée de sens » est donc une chute de la jouissance prise au sens, un changement d'affect par conséquent. L'aperçu de l'ICSR se joue à ce niveau, c'est la thèse de la « Préface », ce qui invite à distinguer les affects du sens, transférentiels, qui dépendent du statut de la vérité, et les affects liés à la chute du sens qui sont affects du réel.

L'ICSR n'a donc pas à être substitué à l'inconscient-vérité. Celui-ci s'élabore sous transfert par le mi-dire de la vérité. Il loge dans ce que Lacan nomme l'« espace » du transfert, lieu de production du sens, et il véhicule au fond ce que j'appelle le sens unique du fantasme. Dans la « Préface », Lacan ne parle ni de désir ni de fantasme, certes, il opère avec les deux termes « vérité » et « réel ». Mais qu'est-ce qui se dit dans le mi-dire de la vérité, dans la fameuse *hystorisation* du sujet, si ce n'est le désir, le fantasme qui le soutient et la jouissance du sens-joui qui va avec ?

L'anti-mathème

Les affects liés à la vérité sont ceux qui se libèrent sous transfert, je les ai évoqués. On aime la course à la vérité parce qu'elle est prometteuse, tient en haleine, ménage de petites découvertes. Mais la vérité est aussi « sœur de l'impuissance », jamais toute, mi-dite, pas plus. Et, de fait, on peut dire *des* vérités mais la déception est à l'horizon faute de la vérité qui serait toute, et qui n'est que mirage jamais atteint. Pire encore, la vérité ment. C'est dire non que mensonge et vérité sont une même dimension, comme Lacan l'a souvent fait, non que le « je mens » est une voie pour le dire-vrai, mais que la vérité qui pourtant vise le réel le rate par définition. « Je ne peux dire vrai du réel. » Je suis ou dans l'espace du langage de la vérité ou dans l'ICSR, pas les deux à la fois.

On est dans l'inconscient quand un élément n'a « plus de portée de sens, alors on le sait, soi », dit Lacan. J'ai déjà souligné ce soi, qui indique qu'aucun autre ne le sait, ni l'analyste donc, ni aucun jury de

passé. La *motérialité* du savoir prête à la transmission, mais l'appréhension du hors-sens de sa jouissance opaque, non. L'inconscient défini par la chute du sens, c'est l'anti-mathème. Il ne se démontre pas, il se rencontre dans la déflation du sens, la chute du sens, comme on dit « chute de tension ». Si je veux témoigner de l'ICSR, assurer une prise, j'y prête attention et donc j'en sors car l'attention ouvre à nouveau l'espace de l'élaboration de sens. Autrement dit, je ne suis dans l'ICSR que si je n'y pense pas. On peut lui appliquer une part de ce que Lacan disait du désir dans son discours à l'EFP : c'est ce lieu « où s'y retrouver, c'est en être sorti pour de bon »¹. Mais cette sortie n'est pas n'importe laquelle, c'est celle qui se fait par l'attention, quand on y pense, et c'est le retour à la voie du psychanalysant qui ré-ouvre l'espace de l'inconscient transférentiel. Pas question donc de sortir de la vérité pour s'installer dans le réel. L'ICSR, on peut y être, y être comme *parlêtre*, être de jouissance impensée du symptôme, « jouissance opaque d'exclure le sens »², mais on ne peut pas s'y retrouver comme sujet de la vérité qui parle.

On peut donc poser la question des affects qui répondent à ce réel hors sens du *parlêtre*. « Pas d'amitié n'est là qui cet inconscient le supporte »³, dit Lacan. L'amour du savoir supposé qu'est le transfert ne se résout pas par l'amitié avec le savoir aperçu de l'ICSR. C'est d'ailleurs l'angoisse qui ne manque pas de répondre au plus réel du symptôme qui me destitue, et qu'elle signale tout autant que l'objet, contre la vérité qui y résiste de toutes ses fictions. En ce sens, la vérité peut décevoir, elle n'angoisse pas. L'affect premier du réel qui se démontre, celui du pas de rapport sexuel, c'est le sentiment d'impuissance. C'est aussi pourquoi l'analyse la résout, paradoxalement. Quant au réel qui se manifeste comme épiphanie de jouissance hors sens, notamment dans le symptôme, y a-t-il un affect privilégié qui lui réponde, outre l'angoisse ?

1. J. Lacan, « Discours à l'EFP », *Scilicet 2-3*, op. cit., p. 14.

2. J. Lacan, « Joyce, le symptôme II », *Joyce avec Lacan*, op. cit., p. 14.

3. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres écrits*, op. cit., p. 571.

Conséquence pour la passe, les deux, celle qui se produit dans l'analyse et celle du dispositif qui l'authentifie ? Lacan n'a pas dit que, dans la passe, on s'y risque pour témoigner du réel. Pourquoi ? C'est que l'on ne peut pas témoigner de l'ICSR ; le témoignage, dès qu'il s'articule, et parce qu'il s'articule, ne témoigne au mieux que de la vérité menteuse, il *hystorise* encore, mais cette fois l'analyse et la jouissance du sens qui lui fait compagnie. Quand la jouissance du sens tombe, on ne témoigne plus.

Si je suis dans l'ICSR seulement quand la portée de sens tombe, et qu'en outre je suis seul à le savoir, ne sommes-nous pas au bord d'un inconscient qui ignore, plus même que la logique, qui ignore la vraisemblance ? C'est bien ce que Lacan dit du réel : « Antinomie à toute vraisemblance »¹. Autrement dit, il est hors sens commun, ça va de soi ; la vérité elle-même n'est jamais d'ailleurs commune, contrairement à l'exactitude, mais le réel est hors vérité subjective. C'est la grande innovation de ce texte par rapport à Freud, bien sûr, mais aussi par rapport au Lacan de 1967.

Ça veut dire deux choses, je crois : le réel ne vient pas du vrai ; autrement dit, l'*hystorisation*, la petite historiette de mes relations à l'Autre, ne rend pas compte de mes *fixions* de jouissance et, réciproquement, ma vérité ne se motive pas du réel hors symbolique. Il est vrai que dans « L'étourdit » Lacan évoque ce qui du réel « commande »² à la vérité, mais il s'agit du réel logique, celui de l'impossible du rapport qui en effet rend raison de la suppléance par la vérité du fantasme. Quand il s'agit du réel hors sens, il n'en est pas de même, seulement fait-il « bouchon » à la béance de la vérité par sa *fixion* réelle de jouissance. Exemple : le patient de Freud à qui il faut un brillant sur le nez de la dame pour éveiller sa libido. Freud aperçoit que la bizarrerie de ce petit trait est conditionnée par son bilinguisme car *to glance* qui veut dire « regarder » en anglais assone dans l'autre langue avec *glanz*, « brillant ». La condition érotique que nous appelons généralement « trait de perversion » s'est donc fixée par une

1. *Ibid.*, p. 573.

2. J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet 4*, *op. cit.*, p. 9.

homophonie translinguistique qui marque bien l'incidence de *lalangue* mais ne dit rien de la vérité de son fantasme.

La vérité suppose l'objet qui manque, l'objet qui fait parler mais dont elle ne peut que mi-dire et au manque duquel elle supplée par ses fictions. Mais, je cite : « Le manque du manque fait le réel, qui ne sort que là, bouchon. »¹ De fait, dans le réel, ce lieu où il n'y a pas de sens et pas de sujet, il n'y a pas de manque. La lettre identique à elle-même, par exemple, n'a pas de sens et ne manque de rien, elle a seulement effet de jouissance dans le symptôme.

Dire que le réel est bouchon, c'est une façon de le placer dans la structure du nœud borroméen. Ce qui se bouche, ce sont toujours des trous. Lacan a parlé très tôt de l'enveloppe formelle du symptôme et de l'enveloppe imaginaire de l'objet *a* auquel l'image fait chasuble. L'enveloppe formelle du symptôme désignait l'architecture signifiante à déchiffrer. Les effets thérapeutiques assurés, tels que la réduction de l'obsession de l'Homme aux rats, sont toujours au niveau de cette enveloppe formelle. Mais qui dit enveloppe implique qu'il y a de l'enveloppé. Qu'enveloppe-t-elle ? Sans doute, en premier lieu, le trou du manque à jouir de la castration. Et notez que, dans le nœud borroméen, l'objet *a* qui manque est aussi inscrit dans le rond du réel comme premier effet du langage. Dans ce réel troué, d'où sourd l'angoisse, il y a cependant aussi le bouchon d'une *fixion* de jouissance qui est *fixion* de mots, que Lacan appelle lettre à l'occasion, issu de *lalangue* intime du *parlêtre*, celle du symptôme – Lacan reprend d'ailleurs l'expression qu'il avait utilisée pour l'angoisse, « le manque du manque » –, à ceci près que ce que j'en peux savoir est « élucubration » hypothétique et que je ne peux ni mesurer ni assurer les effets possibles d'une interprétation, fût-elle poétique. Alors, avec son côté aporétique sur lequel j'insiste, ce « bouchon » du réel, quelle peut être sa fonction dans une psychanalyse et à sa fin ?

1. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres écrits*, op. cit., p. 573.

Une satisfaction... qui ne trompe pas

Qu'est-ce qui fait preuve pour assurer que l'analysant a pris la mesure d'un tel ICSR réfractaire aux prises du sujet comme à la transmission ? Qu'est-ce qui peut témoigner pour ce qui ne saurait pas s'exposer en termes de savoir ? Il faut bien une preuve si l'on ne veut pas être dans une mystagogie pire que celle du non-savoir, et qui serait une sorte de mystagogie du réel. Lacan n'évoque apparemment rien de l'émergence du désir du psychanalyste, ou même d'un moment de virage dans ce texte. Il ne retient que deux expressions : la fin, c'est de mettre un terme au mirage de la vérité, et dans le dispositif il s'agit encore de témoigner de la vérité menteuse – alors qu'en 1967 il s'agissait de témoigner du savoir acquis sur le manque du désir et du savoir.

Comment sait-on que la vérité ment au-delà de son mi-dire, lequel de fait ne gêne personne ?

Dans la parole, le mi-dire de la vérité n'est pas sans rapport à un certain réel, en fait, car ce mi-dire est solidaire d'une impossibilité liée au langage : les mots y manquent. De son côté, le réel défini par l'impossible à écrire n'est pas invraisemblable. C'est sur cette base qu'est construite dans la « Proposition... » et dans « L'étourdit » une fin par l'impossible démontré.

Mais que la vérité, non contente d'être pas toute, de plus mente, ce qui est autre chose, comment le sait-on ? On ne sait que la vérité ment que si l'on a touché à ce qui ne ment pas, le réel, pour la simple raison que ça ne parle pas, que ça se manifeste identique à soi-même, manque du manque bien que ça vienne aussi de *lalangue* ; que si l'on a traversé des moments de chute de sens, chute de tension vers le mirage de la vérité. Déclarer qu'on l'a aperçu, le réel du hors-sens, ne prouverait rien, même aporie du compte rendu que pour le désir et l'acte. Cependant ça s'atteste, indirectement, par un changement de satisfaction qui prend valeur de conclusion.

« Le mirage de la vérité, dont seul le mensonge est à attendre [...] n'a d'autre terme que la satisfaction qui marque la fin de l'ana-

lyse. »¹ Dans l'analyse, le sens et la jouissance du sens dévalorisent le réel de la jouissance hors sens, mais pour qu'il y ait fin, c'est la thèse du texte, il faut que le réel en retour fasse butée à l'amour de la vérité. Ce changement se fait « à l'usage », et l'usage c'est le contraire d'un virage, ou d'un éclair, ça suppose le temps long, de l'oscillation entre la vérité et le réel, entre la quête du sens et ses déflations, répétée tout au long de l'analyse. La satisfaction qui marque la fin n'a pas d'autre définition que de mettre fin à une autre satisfaction, celle du mirage de la course à la vérité. C'est donc un changement de satisfaction, la fin de celle qui a soutenu tout le processus de l'analyse. Sa production n'obéit à aucun automatisme, elle est seulement possible. En outre, elle est propre à chaque « particulier », on ne peut donc en donner d'autre définition générale qu'en la désignant par sa fonction : elle met un terme aux amours avec la vérité. Façon de dire que l'analysant ne croit plus au sujet supposé savoir, qu'il est sorti de l'hypothèse transférentielle, qu'il a pris la mesure du savoir sans sujet, réel. La fin du mirage indique que le réel a été pris en compte, plus précisément que le déni transférentiel du réel invraisemblable a cessé. Cette passe n'est pas à proprement parler une passe à l'ICSR, puisque, dans cet inconscient, on ne s'y installe pas, mais c'est une passe pas sans l'ICSR – ou, mieux, par l'ICSR. Cette passe n'est pas une fin par le *gay sçavoir* car jouir du déchiffrage n'a pas plus de fin que la fuite du sens ; au contraire désabonne-t-elle du déchiffrage. Elle ne peut se manifester en fait que par un déplacement de libido.

J'ai dit : satisfaction conclusive.

J'entends par là qu'elle est plus que le signe de la conclusion : elle en tient lieu, elle vaut pour elle. C'est elle qui marque la fin, une fin faite moins d'une conclusion articulable que d'un changement de jouissance. Imaginons. Je relève l'offre de passe faite par Lacan, je suis passante, je témoigne : je vais dire, bien sûr, ce qui m'a menée à l'analyse, les pas par lesquels j'ai cerné la vérité de mon rapport à l'Autre, toujours fantasmatique, ce que j'ai pu remanier de mes symptômes et

1. *Ibid.*, p. 572.

au-delà ce qui en reste d'irréductible, et aussi ce que j'ai saisi de la fonction de l'analyste dans cette aventure. Mais qu'est-ce qui dira que j'ai mis fin au mirage ? Je peux dire sans doute ce que je crois être le Un incarné de mon symptôme, invraisemblable, ce que j'ai élucubré donc des effets de *lalangue*, mais cet *eurêka* n'est qu'élucubration – hypothétique, *dixit* Lacan. Dire aussi que j'ai fait l'expérience des chutes du sens, de l'impasse du sujet supposé savoir, que donc « j'ai été » dans l'inconscient. « Je le sais, *moi* », en effet, mais je suis seule à le savoir, je ne peux pas en témoigner sans faire retour à la vérité qui ment. Sauf à ce que, s'il « n'y a *d'autre terme* [c'est moi qui souligne] au mirage de la vérité que la satisfaction qui marque la fin », la satisfaction témoigne pour moi.

Mais qui dira si satisfaction il y a, authentiquement, car ça pourrait devenir un thème du « baratin pour le passeur »¹. Sans doute faut-il lui appliquer ce que Lacan disait en 1967 à propos de la position dépressive finale : qu'il n'y a pas moyen de s'en « donner les airs si on n'y est pas »², et que c'est justement pourquoi il faut un passeur pour en capter la présence. Seul un passeur qui n'en est pas loin, quoique peut-être pris encore dans l'embrouille de la vérité et du réel – disons : dans le deuil –, pourra... la reconnaître. J'emploie ce terme afin de marquer l'homologie avec l'amour qui, si l'on en croit Lacan, est reconnaissance à des signes énigmatiques des affects de la position d'un sujet à l'endroit de l'inconscient.

C'est un changement de perspective radical, unique dans la psychanalyse, et qui porte à l'extrême la preuve par l'affect. On voit la différence même avec ce que disait en 1973 la « Note italienne ». Elle soulignait que, pour celui qui a cerné la cause de son horreur de savoir, l'enthousiasme peut suivre mais ce n'est pas lui, l'enthousiasme, qui prouvait qu'il l'avait cernée. La passe « s'authentifie », disait Lacan dès la « Proposition... ». Or ce n'est que là où la transmission de savoir est en échec que l'on convoque l'authentification. En 1967, il s'agissait du trou dans le savoir où se loge l'objet ; ici, ce

1. J. Lacan, « Proposition sur le psychanalyste de l'École », *Scilicet 1*, *op. cit.*, p. 26.

2. J. Lacan, « Discours à l'EPF », *Scilicet 2-3*, *op. cit.*, p. 21.

Les affects lacaniens

sont les affects du savoir dans le réel qui se jouit hors sens¹ mais qui ne se transmettent pas – ni le joui, ni le hors-sens. Ils vont de l'angoisse à la satisfaction du désabonné du mirage, via tous les affects du travail de transfert auxquels ils mettent un terme. Ce virage théorique est solidaire de l'accent mis sur le réel hors symbolique, ce champ du vivant qui, pour être marqué de *lalangue* dans la pulsion et le symptôme, n'en est pas moins un défi à ce que je peux en savoir, ou en dire, d'assuré. Reste qu'il m'affecte, et ça, ça ne trompe pas.

Le devoir de satisfaire

Produire cette satisfaction est « l'urgence à quoi préside l'analyse », dit Lacan. Pourquoi urgence, à propos d'un discours qui prend tellement son temps ? Ce n'est pas de l'ironie ; c'est que, faute de cette satisfaction, l'analyse laisse l'analysant dans les affres et les impasses de la phase terminale de l'analyse (décrites bien avant Lacan, et désignées par lui dès « La direction de la cure »). Elles sont doublement soutenues entre déception et angoisse, et par l'impuissance de la vérité, mirage, et par l'horreur de ce réel qui dépasse le sujet. Devoir donc de ne pas laisser l'analysant englué dans la course vaine, entre espoir et désespoir transférentiels, privé de l'effet thérapeutique majeur de l'analyse, qui est l'effet de fin.

Un acte qui pousserait vers une impossible solution ne serait-il pas très suspect ? L'analyste est là interpellé sur le désir qui l'anime dans son offre, « car l'offre est antérieure à la requête ». Comment ne pas voir que le dialogue avec Freud qui, lui, a entériné l'impossible solution, se poursuit ? Pour oser faire l'offre de l'analyse, ne faut-il pas être assez sorti de ses « amours avec la vérité » pour être sûr de pouvoir satisfaire à cette urgence ? Or, on n'en est pas sûr, dit Lacan, « sauf à l'avoir pesée », malgré les deux écueils de la vérité menteuse et du réel insubjectivable. Et comment pourrait-on l'avoir pesée, si ce n'est en

1. Voir, p. 107 et s., la section intitulée « L'énigme du savoir ».

l'ayant expérimentée dans sa propre expérience analytique d'abord, et/ou dans au moins quelques-unes de celles que l'on dirige ?

Il faudrait donc conclure : pas d'analyste s'il n'a aperçu dans son expérience ce réel-bouchon sans lequel il n'y a pas d'arrêt du mirage ; autrement dit : pas de chute du « postulat du sujet supposé savoir », ce postulat « dont c'est le cas de l'inconscient qu'il l'abolisse »¹. Voilà qui répond à la question posée au dispositif de la passe : « Comment quelqu'un peut-il se vouer à satisfaire (les) cas d'urgence ? »

Il y a là une définition indirecte de l'analyste et de son désir : c'est celui qui a mis un terme à ses amours avec la vérité, chute du modèle freudien, disait la « Note italienne ». Il peut alors se faire sans tromperie le servant du transfert et de ses leurre parce qu'il est assuré de la possibilité de l'issue. Ce n'est pas plus que possibilité, mais c'est beaucoup. À défaut, s'il reste captif du postulat transférentiel qu'il continue à partager avec ses analysants, qu'il le sache ou non, il ne peut promettre qu'une analyse sans fin, qui s'achève par simple lassitude, et faire ainsi défaut au désir de l'analyste. C'est d'ailleurs bien ainsi que ça a commencé dans l'histoire de la psychanalyse, avec des analystes restés sous transfert qui pouvaient bien engager des analyses mais pour qui l'analyse finie restait un mystère. D'où le débat depuis Freud dans lequel le problème de la fin de l'analyse reste intimement intriqué avec l'état des analyses. Mais s'il sait la fonction de l'ICSR, l'analyste, ce n'est pas en vain qu'il sera supposé savoir et ça pourrait l'orienter dans certaines de ses interventions. Et par exemple, quand dans une analyse, et à l'usage, la jouissance opaque d'un élément quelconque résiste au donner-sens, il pourra se souvenir que tout du réel ne peut pas être traité par le sens. Alors peut-être se gardera-t-il de demander sans trêve encore un effort vers le sens qui, à l'usage, conduit à l'impasse. Il reconnaîtra, et je termine sur ce point, il reconnaîtra le réel là où il est, invraisemblable mais faisant limite au « faire vrai » de l'analyse. Ce pourquoi Lacan a pu évoquer aussi, je l'ai commenté il y a longtemps, l'idée d'une « contre-psychanalyse » pour ne pas laisser l'analysant tout enveloppé dans le symbolique.

1. J. Lacan, « Raison d'un échec », *Scilicet 1*, op. cit., p. 46.

Les affects après

La question du solde d'après analyse ne manque pas de se poser, notamment concernant l'angoisse, les symptômes de l'amour et du lien social, si souvent motifs de la demande d'analyse.

Que la satisfaction finale réduise la tristesse, ça va de soi, mais que reste-t-il de l'angoisse à la fin, puisque l'angoisse est au fond l'affect du réel ? Le discours analytique présente là un paradoxe : c'est que lui aussi annonce, promet, produit une destitution subjective, pensable soit par l'objet, soit par le symptôme fondamental de l'ICSR – en ce sens d'ailleurs il est bien loin d'être un évangile –, et pourtant il prétend aussi réduire l'angoisse, permettre le passage d'une destitution sauvage à une destitution éclairée, plus que supportable, et satisfaisante.

De l'atroce certitude de l'angoisse qui ne peut que se répéter sauvagement au gré des circonstances du rapport à l'Autre à la séparation destituante de fin d'analyse, il y a, bien sûr, tout l'écart de l'effet didactique. Comment est-ce possible ? C'est que l'objet destituant si je puis dire, et/ou le réel hors symbolique, y viennent en position de réponses à la question du sujet. Celle-ci conditionne l'entrée en analyse, l'élaboration analytique la déplie mais sans pouvoir la saturer par les signifiants de l'association libre, et le sujet représenté par le signifiant reste « un étant dont l'être est toujours ailleurs »¹. Où ça ? Justement dans ce qui le destitue, l'objet et le réel, mais qui de ce fait le sépare, et à quoi à la fin il peut s'identifier, on le constate. Le trajet

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 130.

va donc de l'effet d'angoisse à ce que Lacan a nommé « identification au symptôme » – ce que l'on peut faire de mieux à la fin d'une analyse. C'est un changement de position par rapport à ce que le sujet a de plus réel et qui va de pair avec la réduction de l'angoisse que ce réel suscitait.

Ce n'est pas un au-delà de l'angoisse ; le *parlêtre* reste sujet à l'angoisse pour peu qu'il soit confronté à de nouveaux avènements de réel, en surprise, inattendus – et ils ne sont pas tous le fait de son inconscient. C'est pourtant un changement du rapport au réel hors sens.

Pour ce qui est de l'amour, l'analyse ne peut pas annoncer la fin de l'impasse sexuelle. Elle ne fait promesse ni du rapport, impossible, ni de la rencontre, contingente, à la merci du *bon heur*, et elle n'est pas censée les recouvrir par l'appel aux normes. Lacan n'a pas manqué d'alerter les analystes sur les conséquences qu'ils devraient en tirer. Parlant de cette fiction instituée « qui s'appelle le mariage », il dit, je cite sa leçon du 8 décembre 1971 :

« La règle serait bonne que le psychanalyste se dise, sur ce point, qu'ils se débrouillent comme ils pourront. C'est ça qu'il suit, dans la pratique. Il ne le dit pas, ni même ne se le dit pas, dans une sorte de fausse honte, car il se croit en devoir de pallier tous les drames. C'est un héritage de pure superstition. Il fait le médecin. Jamais le médecin ne s'était mêlé d'assurer le bonheur conjugal et comme le psychanalyste ne s'est pas encore aperçu qu'il n'y a pas de rapport sexuel, naturellement, le rôle de providence des ménages le hante.

« Tout ça, la fausse honte, la superstition et l'incapacité de formuler une règle précise sur ce point, celle que je viens d'énoncer, *qu'ils se débrouillent*, relève de la méconnaissance de ceci que son expérience lui répète, mais je pourrais même dire, lui serine, qu'il *n'y a pas de rapport sexuel*. »¹

Une fois accordé que l'analyste ne peut pas être la providence du couple, la question se pose néanmoins de savoir si la reconnaissance

1. J. Lacan, « Ou pire », inédit.

Les affects après

du réel chez un sujet averti ne changerait rien à l'amour. Lacan s'est avancé sur ce point, prudemment. Quand il évoquait le style de vie de l'analyste, il laissait déjà entendre que le désir de l'analyste ne laisse pas intacte la configuration de ses intérêts et de ses affects.

QUELLES AMOURS ?

L'expérience d'une analyse, en attestant l'impasse sexuelle, paraît rabattre de beaucoup les pouvoirs de l'amour. Elle semble parfois même instruire le procès de ses mirages, le révélant illusoire, menteur, trompeur. Illusoire car il ne tient pas ses promesses d'union entre « ceux que le sexe ne suffit pas à rendre partenaires »¹, la jouissance s'inscrivant en faux ; menteur, car narcissique, dissimulant l'amour de soi sous le masque de l'amour de l'autre ; trompeur enfin, car il ne veut que son propre bien sous couvert du bien de l'autre. Au total jumeau de la haine. « Je ne l'aime pas », déclinaient déjà Freud – mais seulement pour la psychose –, tandis que Lacan généralise cette *hainamoration* à psychose, névrose et perversion.

Cette révélation prend place dans un temps où l'amour a déjà changé de statut, assez pour que « nos » amours ne soient plus celles d'hier. Nous n'avons plus de modèle de l'amour idéal, mais *des* amours, nous en avons encore. Il y eut des époques où l'Autre fut assez consistant pour recouvrir par ses mythes la béance du non-rapport sexuel, nouant ainsi de façon typique la jouissance solitaire à une relation entre deux êtres sujets au sexe. Désormais, l'Autre ne sustente plus ces nœuds de l'amour, ni l'amour homosexuel à l'antique, ni l'amour courtois du Moyen Âge avec sa variante précieuse, ni l'amour glorieux des classiques, et pas non plus l'amour divin. Ces figures typiques du passé, une fois perdues, restent pourtant nos amours... sans modèle, qui me paraissent le propre de notre siècle. L'amour contemporain est orphelin de ses mythes, réduit à la contin-

1. J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 43.

gence des rencontres. Désormais le hasard paraît seul à les tramer là où l'Autre, quand il existait, offrait l'étalon unifiant. Et pourtant on aime l'amour, plus que jamais et peut-être plus désespérément qu'autrefois¹, dans ce temps où, quand on aime, on dit prosaïquement que l'on a une « relation » ou une « liaison », ou une affaire (*sic*), sans doute parce que l'on sait que c'est là que le bât blesse.

La psychanalyse ajoute un grain de sel supplémentaire – ce qui me ramène à la question des effets de retour d'un siècle de freudisme sur les phénomènes de l'amour.

Elle confirme cet amour sans modèle – ce pour quoi, sans doute, on le croit volontiers tombé du ciel – et révèle du même mouvement qu'il n'est cependant pas sans contraintes, bien précises. Ce sont celles de l'inconscient lui-même dont les nécessités propres, singulières en chaque sujet, s'ajoutent aux contingences des rencontres. C'est dire que l'amour, tout contingent qu'il soit, a structure de symptôme, ce qui va parfaitement avec son caractère répétitif et compulsif.

Si le symptôme désigne bien le rapport d'un sujet à sa jouissance de *parlêtre*, lequel rapport ne fait pas lien, l'amour, c'est le symptôme qui parvient à nouer ce premier rapport à un semblable sexué. D'où la thèse ultime de Lacan disant qu'une femme est un symptôme pour l'homme, et la connexion qu'il établit simultanément avec le modèle du père comme version de la fonction symptôme. Tu es... mon symptôme, c'est sans doute ce qu'à la fin d'une analyse on peut dire de plus solide, mais quelle chance la jouissance opaque du symptôme laisse-t-elle à l'amour proprement dit ? Lacan a envisagé la possibilité d'un amour dessillé qui, à la différence de l'amour fou des surréalistes, n'exalte ni la Dame ni l'Homme, qui coupe le souffle aux bavardages auto-jouis de l'amour – parler d'amour est une jouissance – , un amour qui permette d'« agrandir les ressources grâce à quoi, ce fâcheux rapport, on parviendrait à s'en passer pour faire l'amour plus digne que le foisonnement de bavardage qu'il constitue à ce jour – *sicut palea*, disait saint Thomas en terminant sa vie de

1. La Saint-Valentin 1997 nous a valu une émission d'Arte sur le coup de foudre, très édifiante à cet égard.

moine »¹. Le foisonnement de bavardage se donne libre cours dans l'analyse, et c'est pourquoi l'issue du transfert peut en représenter la chute au profit d'un amour plus digne, c'est-à-dire qui ne mente pas à bouche que veux-tu sur son objet.

Cet amour que l'élucidation de l'inconscient réduirait au silence, peut-il être un amour sans limites ? Je fais là allusion à la fin du *Séminaire XI*, tant de fois commentée à contresens pour faire croire que l'analyse débouche sur un amour sans limites. Le texte dit juste le contraire.

L'enjeu de ces deux dernières pages du séminaire est de situer le propre de la visée analytique par rapport à d'autres éthiques. Elles mettent en série l'extermination nazie, Spinoza, et Kant, avant d'en venir à la différence de l'analyse. Le fil rouge de la série de ces trois, quel est-il ? C'est le rapport à l'Autre, présent pour les trois mais de façon différente, et c'est par rapport à ces trois rapports à l'Autre que Lacan énonce la spécificité analytique qui vise, à l'inverse, l'effet de séparation à l'endroit de l'Autre, soit « la différence absolue ». Et c'est là, dit Lacan, là où est la différence absolue, que surgit « la signification d'un amour sans limites, parce qu'il est hors des limites de la loi où seulement il peut vivre »². Il suffit de lire ; ce n'est pas l'amour sans limites, toujours légal, qui surgit, mais sa signification. Quelle est-elle ? Les exemples du nazisme et de Kant l'indiquent : c'est la signification du sacrifice fait à l'Autre. Soit au dieu obscur auquel, faute de savoir ce qu'il veut, on offre des victimes sacrificielles, à tout hasard, pour l'amadouer, soit à la grosse voix de la conscience morale de Kant qui commande de sacrifier tous les objets de la tendresse humaine. Spinoza, lui, est convoqué comme exception entre ces deux. Sa conception hérétique d'un dieu qui n'est pas un dieu de parole, qui n'a rien d'obscur, identifié qu'il est à l'universalité de ses attributs signifiants, permettant un rapport à l'Autre qui, à l'acmé de l'*amor intellectualis*, n'implique aucun sacrifice.

1. J. Lacan, « Note italienne », *Autres écrits*, op. cit., p. 311.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 248.

Les affects lacaniens

La différence absolue inscrit la singularité unique, détachée de l'Autre, et ne peut appeler qu'un amour limité, le seul qui soit « vivable et tempéré » car soustrait aux abus sacrificiels. L'amour pour un objet fini, voire nommable. Et, de fait, a-t-on jamais vu une analyse qui en soit une pousser à un amour sacrificiel, alors que toute sa visée est de désasujettissement et de séparation ? D'où aussi la nécessité de penser le regroupement des analystes sous une forme qui ne contredise pas les fins de l'analyse en y restaurant la régence d'un Autre majuscule. C'était la visée d'une École pour Lacan.

LES « DÉASSORTIS » ET LE LIEN SOCIAL

J'emprunte ce titre à Lacan qui dit, parlant des analysés susceptibles de témoigner dans la passe, il n'y a pas de tous, seulement des « épars désassortis »¹. Un tas, donc, un simple agrégat ? C'est la fonction habituelle du discours que de créer de l'assortiment, via les idéaux, les valeurs – disons : les signifiants maîtres. Ces êtres de langage ont pour fonction d'homogénéiser, ou au moins d'accorder, les points de vue, les préjugés, les objectifs, l'assiette des habitudes avec les jouissances corrélatives. Les désassortis, par contre, sont autant d'individus qui ne vont pas ensemble comme dit le dictionnaire, toujours dépareillés, qui ne se regroupent que sous le signe de la désharmonie. Est-ce à dire que l'analyse redoublerait le « tous prolétaires » du monde capitaliste, dans lequel chacun n'a rien pour faire lien social, par la production... d'a-sociaux ? Soupçon, donc : l'analyse en remettrait sur l'individualisme cynique que génère le capitalisme. On pourrait même invoquer à l'appui de la thèse la fragmentation des associations analytiques ainsi que les conflits qui les animent, qui ne sont d'ailleurs pas le propre des lacaniens, car l'IPA, l'Association internationale qui se dit freudienne, abrite bien des groupes fort

1. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres écrits*, op. cit., p. 573.

divers et pas toujours pacifiques. Beaucoup s'en étonnent car ils imaginent que l'analyste devrait être un sage. Mais ce n'est pas le cas.

C'est le contraire. Le sage n'incarne une figure de l'universel que parce qu'il parvient soit à annuler sa propre particularité, soit à l'élever à la norme, tandis que l'analyste, au contraire, est celui qui l'a cernée, qui a pris la mesure de sa différence, qui s'y identifie, et qui, dans la pratique, a le désir bien singulier de conduire l'analysant lui-même jusqu'à sa « différence absolue ».

Il est vrai que, dans sa fonction d'analyste, il doit pouvoir mettre en suspens la particularité de son fantasme, de ses symptômes et de tous les jugements intimes que ceux-ci déterminent. Cette mise en suspens est la condition de ce que Freud a nommé la « neutralité bienveillante » qui, dans l'idéal, lui permet de recevoir chaque analysant, sans *a priori*, sans préjugés et sans jugements de valeur. Sans elle, il n'y a pas d'analyse possible. Je dis quand même « dans l'idéal », car lesdits freudiens le sont parfois bien peu sur ce point, leur recours aux normes diverses de la conjugalité, de l'hétérosexualité, de la maternité, etc., étant souvent bien patent. Quoi qu'il en soit des devoirs imposés à l'analyste dans l'exercice de sa fonction, la question posée est autre : elle concerne la posture de l'analysé dans les liens sociaux, avec le problème de savoir si ce que lui a enseigné son analyse modifie son rapport à ses semblables – dit autrement : si l'éthique qui s'inaugure de l'acte analytique se répercute hors du discours analytique, et comment.

Lacan a pu évoquer le « solde cynique » d'une analyse dans son compte rendu de « L'acte analytique ». Mais il ne désignait pas par là une position du sujet en fin d'analyse, seulement l'aperçu pris sur le statut de la jouissance propre au *parlêtre*, laquelle ne se situe que de l'objet *a* et du symptôme, et cet aperçu ne tranche pas de l'usage qu'en fera le sujet.

Par ailleurs, les drames qui secouent les associations des « épars désassortis », qui sont bien réels, répondent à une aporie spécifique du groupe analytique. Car il y a une aporie propre au groupe analytique. Il est impossible que les analystes, en tant qu'analystes, fassent groupe. Le lien social qu'est le discours analytique les unit à l'analysant, mais, sorti de là, que reste-t-il de l'analyste ? Il n'en est pas de

même pour l'analysant, qui est seul dans son expérience, certes, mais comme tout le monde, pas plus, et qui peut s'épancher en confidences faites et reçues auprès d'autres analysants devenus amis. La solitude de l'acte analytique, elle n'est pas n'importe laquelle, elle est radicale. D'un côté, elle pousse les analystes à se regrouper mais ils sont « les savants d'un savoir dont ils ne peuvent s'entretenir »¹, celui qui conditionne l'acte, dont il n'y a pas non plus de compte rendu possible. Rien ne témoigne donc de l'analyste dans le groupe, et tout ce que l'on en croit relève de la « simagrée sociale »² et des identifications qui vont avec. Reste alors, à défaut d'aucun signifiant qui identifie l'analyste, la simple impudence du nom propre comme attrape-transfert, ou plutôt les impudences en compétition du « je me pose là ». Qu'elles se redoublent parfois de l'assise universitaire ou du statut d'auteur n'arrange rien. C'est contre cette infernale logique que Lacan a conçu l'idée d'une École, ni association tout-venant ni simple tas, qui ne serait pas un contre-groupe, mais dont les dispositifs originaux privilégiant le transfert à la psychanalyse pourraient compenser l'obscénité que j'évoquais.

Quoi qu'il en soit cependant des travers des associations analytiques, ils ne permettent pas de préjuger de la position des analysés à l'endroit des liens sociaux ordinaires, de l'amour, de l'amitié, de la famille, etc. Pas moyen sur ce point de formuler des règles de conduite, et pas même des régularités, car d'où viendrait la norme ou la statistique ? Lacan a évoqué le style de vie de l'analyste mais sûrement pas pour aller dans ce sens.

Quelles peuvent être les conséquences d'avoir aperçu dans une analyse à la fois sa singularité unique et l'irréductible de l'inconscient, un mixte donc entre un savoir assuré et un non-savoir, pas moins assuré ? Les voies ouvertes sont diverses. De ce qu'il a appris, « il saura se faire une conduite. Il y en a plus d'une, et même des tas [...] »³, dit

1. J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », *Scilicet 1*, op. cit., p. 59.

2. J. Lacan, « Discours à l'EPF », *Scilicet 2-3*, op. cit., p. 23.

3. J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet 4*, op. cit., p. 44.

Lacan. Voilà qui devrait parer au « penser correct » en matière de normes postanalytiques, ces normes que les groupes secrètent si facilement et qui d'ailleurs varient avec les époques. On a eu l'analyste revenu de tout et d'ailleurs indifférent à tout, l'analyste soldat, militant de la psychanalyse, l'analyste « ouvert » et tolérant, donc indifférent en matière de doctrine, l'analyste « pas tout » désormais enclin à l'amour, etc. Comment ne pas en rire ?

Mais de quoi est-il vraiment question dans ces diverses élucubrations ? De rien moins que de la posture de l'analysé à l'endroit de la jouissance. Libéré des quelques entraves symptomatiques qui l'avaient conduit à l'analyse, ayant pris la mesure de ce qui ne cesse pas de s'écrire au-delà des effets thérapeutiques, répétition et symptôme, et de ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, le rapport sexuel, quel usage fera-t-il du peu de liberté qui lui a été rendu ? Va-t-il emprunter la voie cynique et, à défaut de rapport sexuel, se vautrer dans son symptôme fondamental ? Disons-le, on craint là l'analyste jouisseur, qui oserait tout, ne connaîtrait pas d'égards et dont il faudrait protéger les analysants potentiels. Le thème est partout, dans le public, dans les débats entre associations analytiques, et largement polarisé par les deux figures d'exception que sont Freud et Lacan. Plutôt qu'une crainte, c'est en fait une croyance. Ne demandons pas si elle est projective, ce ne serait pas gentil ; rappelons plutôt que l'homme qui peut tout oser est un fantasme, et que celui qui veut s'avancer dans le champ de la jouissance sans limite rencontre des barrières qui tiennent à la structure, qu'il le sache ou non. C'était la démonstration de *L'éthique de la psychanalyse* : pas de transgression qui tienne. Le cas de Reich est spécialement intéressant à ce sujet, lui qui a cru que la psychanalyse ouvrait le champ libre à la dimension de la jouissance infinie, qui en a été sanctionné par l'institution, mais qui l'a payé aussi plus intimement du prix du délire. Alors, le sujet averti par son analyse de ce que ces barrières sont infranchissables peut-il vouloir les dépasser ? Ce serait paradoxal.

Pourtant il y a plusieurs usages possibles du savoir acquis sur la jouissance limitée qui se situe de l'objet *a*. En règle générale, c'est elle qui « fait support aux réalisations les plus effectives, et aussi bien aux

réalités les plus attachantes »¹ – autrement dit, aux œuvres du travail et aux rencontres de l'amour. Libéré des empêchements symptomatiques, ses capacités de travailler et d'aimer restituées, comme disait Freud, le sujet analysé pourra plus efficacement mettre le « solde cynique » au service de ce que Lacan a désigné de l'arbre généalogique² – disons : du nom propre – ou de l'escabeau de la promotion personnelle, comme il s'exprime dans sa deuxième conférence sur Joyce. De fait, on constate bien que l'analyse, loin de faire des sociaux, ouvre pour l'analysé un nouveau champ d'efficacité possible pour la réalisation, disons, de ses ambitions, et qu'en outre elle ménage même, avec le consentement à la différence radicale des êtres, de nouvelles ressources aux liens d'amour et d'amitié, en les libérant en partie de l'obsession du Un idéal et de l'aspiration à la similitude.

Sur le fond de ces possibilités ouvertes à tout analysé, quels peuvent être les choix spécifiques dignes du désir de l'analyste ? Va-t-il vouer sa vie aux analyses qu'il dirige ? Oui, sans doute, c'est le minimum, mais est-ce là tout ? Quelque chose dépend, quant à la psychanalyse, de ce que l'on appelle, comme on peut : transmission, enseignement... Là, ce qui est déterminant, c'est le dire de l'analyse hors du seul lien social constitué par une analyse. La psychanalyse comme tout autre discours est appendue à un dire, celui du créateur de discursivité. En plein structuralisme, Michel Foucault l'avait compris si l'on en croit sa conférence de 1969, « Qu'est-ce qu'un auteur ? ». C'est pourquoi d'ailleurs Lacan, construisant les quatre discours qu'il a distingués, les épingle chacun d'un nom propre – Lycurgue pour le discours du maître, Charlemagne pour celui de l'Université, Socrate pour celui de l'hystérie, et Freud pour la psychanalyse. Il faut un dire pour que se produisent les changements de discours, en faisant venir à la place de l'agent le signifiant maître, ou le savoir, ou le sujet barré, ou l'objet *a*. D'où le nouvel amour qui répond à chaque dire nouveau faisant promesse nouvelle.

La question du style de vie des analystes ne se joue donc pas au niveau de leur quotidien ordinaire, qui ne diffère en rien des autres,

1. J. Lacan, « Note italienne », *Autres écrits*, op. cit., p. 310.

2. *Ibid.*

Les affects après

ce n'est que trop évident, il suffit de les regarder. Et même la fébrilité de leur emploi du temps ne prouve rien, car la question se joue au niveau du dire qui fait ou non exister le discours analytique.

Or le dire, pour être contingent, n'est quand même pas libre. C'est ainsi que je comprends que Lacan dans « L'étourdit », quand il évoque la conduite à se faire à la fin de l'analyse, la situe des dire possibles quant aux trois barrières qu'il a énoncées pour la jouissance – l'impossible, le beau et la vérité. Ce n'est d'ailleurs pas son dernier mot. La « Note italienne » insiste, elle, sur le savoir à construire pour que l'analyse continue à faire « prime sur le marché ». La thèse est un peu différente, mais il s'agit, comme dans la précédente, d'une conduite de dire, et de ce qu'elle saura faire valoir de l'expérience analytique dans le discours de son temps. On comprend que le maintien du dire de l'analyse, ça ne laisse pas de place à l'abstention qui se couvre si souvent de la justification clinique – quoiqu'un dire puisse être silencieux –, mais qu'il n'appelle non plus à aucun militantisme institutionnel dont les effets au niveau du savoir sont toujours de formatage, et qu'enfin il est incompatible avec le psittacisme des répétitions.

Conclusion

Je résume d'abord la trajectoire. La clinique des affects, Lacan l'a inaugurée à partir de l'opérativité du langage de l'inconscient qui, en affectant la jouissance d'une perte conditionne, à titre d'effet, l'insatiable exigence de l'amour – disons : l'inextinguible *re-petitio*. Par un renversement de perspective, fondé en fait sur la considération du symptôme où le savoir se jouit sans perte, elle débouche au terme sur la thèse de l'affect devenu signe, et signe révélateur du savoir insu de *lalangue*. Ce symptôme, il faut le dire réel car hors sens, le réel n'ayant pas d'autre définition que d'« exclure le sens ». Dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse du savoir de l'inconscient fauteur du manque à jouir, ou de la jouissance du savoir de l'inconscient-*lalangue*, le *parlêtre* en est affecté, et toute la question est de savoir comment l'analyse y intervient. Pour ce que je peux espérer du premier, une formule en donne le condensé : « assumption de la castration », disait Lacan dès le début, mais la formule pourrait être de Freud. Et à nouveau en 1977 : « En somme, il n'y a de vrai que la castration. »¹ C'est ce qu'implique le savoir de la structure, et de la grande *ananké*, comme disait Freud, à laquelle elle préside. Pour ce que je peux espérer quant au second, au niveau du symptôme qui supplée au rapport sexuel, la question est ouverte. Que ce soit un savoir en grande partie insu, celui de *lalangue* pas toute déchiffirable qui en fixe les configurations, ne peut pas être sans conséquences pour la pratique de la psychanalyse.

1. J. Lacan, « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre », Paris, Éd. de l'ALI, 1998, p. 108.

LIMITE DU SAVOIR

Lacan l'a d'ailleurs énoncé à nouveau en clair en 1977 : « En somme le S1 ce n'est que le commencement du savoir ; mais un savoir qui se contente de toujours commencer, comme on dit, ça n'arrive à rien. »¹ Le « S1 paraît promettre un S2 »² mais ne fait que le promettre. Le mi-dire de la vérité est programmé par la structure de langage. À vrai dire, l'idée que toute élaboration de savoir implique la récurrence d'un manque est ancienne chez Lacan, elle trouve son antécédent freudien dans la notion du refoulement originaire qui s'inscrit dans le nœud borroméen comme le trou du symbolique. Ce trou que l'on est tenté de peupler des noms et des figures de Dieu, le « refoulement originaire en personne »³, est inséparable du caractère religieux de la parole et du soupçon, voire de la crainte, que la psychanalyse puisse devenir la « religion du désir ». La nouveauté n'est donc pas dans le fait que le savoir inconscient dépasse le sujet. Elle est dans la nouvelle définition du savoir que j'ai évoquée, élément extrait de *lalangue*, *réalisé*, si je puis dire, par la jouissance hors sens qui s'y attache. La question cruciale devient alors : comment la psychanalyse peut-elle faire mouche à ce niveau où, si je demande : « Que puis-je savoir ? », il faut répondre : rien de certain, les effets de *lalangue* a-structurale, réelle, me dépassent et l'inconscient déchiffré n'est jamais qu'hypothétique.

Je rappelle là combien Lacan a insisté sur le caractère « indécis » des Uns incarnés de *lalangue*. Ces Uns sont ceux qui fixent le noyau de jouissance propre à chacun, mais le déchiffreur ne peut décider si c'est « le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée »⁴. Je me suis avisée que cette série dessine des types de symptômes différents. Car si c'est toute la pensée, tout le discours, qui sert de Un de jouis-

1. *Ibid.*, p. 104.

2. *Ibid.*, p. 106.

3. C. Soler, « L'exit de Dieu, ou pire », *Champ lacanien*, Revue de l'EPFCL-France, n° 8, 2010.

4. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 131.

Conclusion

sance, ce Un inclura, outre l'élément formel et la jouissance, l'imaginaire du corps, avec les représentations imbéciles que *lalangue* y introduit. Ce sera donc le Un d'un nœud – autrement dit, un symptôme borroméen. Si c'est une phrase telle que « On bat un enfant » qui fait le Un, sa *fixion* (toujours avec un *x*) présidera bien à un corps à corps, mais fort peu génital. Enfin, si c'est le phonème qui est joui, ça laisse l'imaginaire du corps et le corps de l'autre hors jeu. Autisme. Je retrouve donc là, par une tout autre voie, ce que j'avais développé de la distinction entre symptômes de jouissance autistes et les symptômes borroméens, plus socialisants.

Ce savoir de *lalangue*, pour être insu, n'en est pas moins assuré... par ses manifestations. Il se montre, si je puis dire, par la fixité du noyau symptomatique fondamental. Cette constance s'impose : même si je ne peux pas la déchiffrer, la comprendre, elle s'éprouve, se manifeste, dans toutes mes relations au partenaire. C'est une permanence de jouissance opaque, identique à elle-même – ce pourquoi Lacan évoque sa lettre. Elle n'est pas à confondre avec l'irréductible nécessité de la répétition, laquelle répète, mais jamais le même. On peut la suivre à la trace, du côté des affects énigmatiques du sujet. La définition du savoir du psychanalyste s'en trouve, bien sûr, infléchie, car ce qu'il a à savoir, c'est qu'il y a dans *lalangue* un savoir opérant pour la jouissance qui n'est pas fait pour être su et qui défie les prises. La question de l'opération analytique s'en trouve elle-même renouvelée, spécifiquement celle de sa fin et surtout du type d'interprétation qui y conduit. Pas étonnant que Lacan ait substitué au modèle linguistique et au binaire du déchiffrement et du sens qui laissait le référent en rade le schématisme borroméen qui, ce référent, l'inclut au titre du réel. Mais ce réel, faudra-t-il le dire hors de portée de la pratique de parole et de langage ?

L'INTERPRÉTATION POÉTIQUE

Ayant récusé le recours aux mathèmes, Lacan s'est tourné finalement vers le modèle de la poésie, pas moins énigmatique que le savoir

joui mais de même niveau. Tout l'inconscient, qu'on l'aborde par sa vérité ou par son réel, est constitué d'effet de langage, le poème de même. D'où la thèse d'un inconscient poème, et d'une interprétation poétique permettant de toucher aux affects qu'il produit.

Je suis poème et pas poète, disait Lacan dans la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* ». Il parlait de lui-même, mais ça s'applique à chacun. Ce poème que je suis, que je n'ai pas écrit mais qui s'écrit par mon dire, me constitue, et je peux, grâce à une analyse, le signer. Ce serait une définition possible de la passe. À ceci près que cette signature, je dois l'apposer, alors même que le texte dont je dispose est incomplet, puisque les effets de *lalangue* me dépassent. Je signe un poème dont je n'ai que les bribes que j'en ai déchiffrées. Signer le poème ou s'identifier au symptôme, ce sont deux expressions équivalentes qui disent la position d'un sujet qui en est venu à se reconnaître, c'est-à-dire à s'identifier dans sa configuration de jouissance opaque, mais, tout aussi important, également dans sa part d'ignorance irréductible, dans son « je ne sais pas » de sortie. En ce sens, on peut dire : athéisme du sujet pour autant qu'il signe le poème qu'il est et qu'il ne sait pas tout.

Mais pourquoi poème ? Parce que le poème est lui-même un nœud du réel et du sens. Jouant des équivoques de *lalangue*, ses mots font résonner le corps de jouissance autant que le fit *lalangue* originelle, mais son dire – le dire le moins bête, dit Lacan – y adjoint le sens, et même du sens renouvelé qui fait rupture avec le sens dit commun. Le dire du poème, donc, tout aussi bien que le dire de l'analysant, noue, fait tenir ensemble les effets de sens du langage et des effets de jouissance hors sens de *lalangue*. Il est homologue à ce que Lacan nomme *sinthome*. De ce *sinthome* poème, on peut d'ailleurs dire qu'il est lui-même réel car le dire constituant en chaque cas du nœud du sens et du réel est lui-même hors sens, existentiel. Là, « le réel dont il s'agit, c'est le nœud tout entier »¹. On voit l'ambiguïté de l'expression « inconscient réel », ICSR, qui peut désigner à la fois les effets du dire-

1. J. Lacan, « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre », *op. cit.*, p. 92.

Conclusion

sinthome, borroméen, et le symbolique existant comme symptôme dans le réel, autiste.

Ce dernier se manifeste dans ce que j'ai appelé ses épiphanies, en reprenant un terme de Joyce. Dans la mise à plat du nœud borroméen, il s'écrit à la place du symbolique *réalisé* dans le champ du vivant, entre symbolique et réel. Je l'ai nommé autiste parce qu'il n'a pas de partenaire autre que sa jouissance. Les symptômes qui s'y logent sont de *lalangue* incarnée, jouie et jouissante, qui ne demande rien à personne. Cet ICSR distinct de l'inconscient-vérité ne convoque pas le trou du refoulement originaire, quoiqu'il soit lui-même troué, et il est donc le seul à être sans dieu. De lui on ne pourrait dire qu'il est poème, plutôt ex-siste-t-il au sens du poème. Je fais remarquer d'ailleurs un point important. Lacan, tâtonnant, l'avait d'abord écrit comme débordement du réel sur le trou du symbolique. Il s'est corrigé. Je crois qu'il l'a fait parce que le symptôme écrit dans le trou du symbolique, ce serait un nom de Dieu, alors même que la fin d'une analyse est la fin de la religion du symptôme, celle qui faisait croire qu'il pouvait dire quelque chose, livrer du sens. Elle est production de l'incrédule, je l'ai dit.

En disant qu'il se manifeste, je laisse en suspens la question de savoir si l'analyse y touche. Qu'elle touche au *sinthome*, au poème, ne fait pas de doute, puisque son dire opère des remaniements au niveau des effets de sens – ce que l'on appelle thérapeutique au sens banal, ainsi qu'au joint du sens et du réel. Lacan est même allé jusqu'à chercher le réel d'un effet de sens. Qu'en est-il quand il s'agit du symptôme, avec sa « jouissance opaque d'exclure le sens » ? L'analyse fait-elle plus que d'en faire percevoir la dimension inamovible comme noyau résistant à tout effet de sens – et encore, sans oublier que percevoir n'est pas savoir ?

La seule arme dont l'analyste dispose à cet égard est celle de *lalangue*. C'est un autre recours que la linguistique, avec métaphore et métonymie, lesquelles ne parviennent à rien de plus qu'à unir « étroitement le son et le sens »¹ pour la joui-sens. Plutôt s'agirait-il

1. *Ibid.*, p. 119.

de désunir son et sens pour « faire sonner autre chose, autre chose que le sens »¹. J'appelle là comme autre témoin le poète Yves Bonnefoy qui, ayant évoqué l'expérience de l'enfance, dit : « Comment préserver cette expérience première, cela peut être, c'est même à mon sens la principale façon, par la perception dans les vocables de leur son, de leur son comme tel, qui est au-delà, dans chacun, des signifiés par lesquels sa pensée conceptualisée voile en eux la présence possible de ce qu'ils nomment »². C'est à ce joint que Lacan, lui, recourt, non pas à la poésie en général qui plutôt endort si on l'en croit, mais à la poésie chinoise dans sa spécificité. Selon François Cheng, témoignant dans *L'Âne* n° 48 de ses années d'étude des textes chinois avec Lacan³, ce dernier, lisant avec lui le chapitre I du *Livre de la voie et de sa vertu*, avait proposé de traduire le terme chinois *Dao* par le « jeu phonique : la voie, c'est la voix »⁴. Lacan y revient avec insistance dans le séminaire « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre »⁵, par une référence à *L'écriture poétique chinoise*, du même François Cheng. Notons d'ailleurs que la dysorthographe calculée de ce titre avec son écriture qui dérange le signifiant est bien faite pour rendre sensible la dissociation de l'entendu sonore et du sens.

La subtilité, c'est que Lacan ne recourt à la poésie chinoise que parce qu'elle diffère de la nôtre. « L'écriture n'est pas ce par quoi la poésie, la résonance du corps s'exprime », dit-il. Cette définition de la poésie comme « résonance du corps » la place au niveau même où se situe le symptôme réel, mais ce n'est pas par l'écriture que ça résonne. Lacan a fait grand cas de l'écriture chinoise, mais ne la convoque dans ce séminaire que parce qu'il a appris de François Cheng que ces poètes chinois, à la différence des nôtres, ils font plus qu'écrire, ils chantonnent, ils modulent, il y a « une modulation qui fait que ça se chante ». Peu importe au fond ce qui ici concerne la Chine, et la

1. *Ibid.*

2. Interview citée par *Le Monde des livres* du vendredi 12 novembre 2010.

3. Voir le site www.lacanchine.com.

4. *Ibid.*

5. J. Lacan, « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre », *op. cit.*, p. 119.

Conclusion

fonction spécifique que la modulation peut prendre dans la poésie chinoise, puisqu'elle ne saurait se transposer dans notre langue. Ce qui compte, c'est l'appui que Lacan croit y trouver pour sa thèse, celle d'une voix phonique requise pour faire résonner les équivoques de *lalangue*, équivoques latentes dans le symptôme, mais que l'on ne sait pas. Déjà auparavant, il se posait la question de savoir si c'était les signifiants de l'interprétation ou sa phonation qui opéraient. Comme si, donc, seule la modulation – à distinguer de la tonalité qui, en chinois, contribue à l'identification des éléments signifiants – pouvait rejoindre les marques des premières modulations de *lalangue* qui firent résonner le corps à l'origine, dans la rencontre des mots avec le corps. Cette rencontre originaire du parlêtre avec l'*incroyable*, fait de lui, le fils de *lalangue*, bien plus que d'aucune parenté. Avec cette réserve cependant que, par *lalangue* qu'il a reçue et qui est devenue sienne, chacun est inséré de fait dans la communauté d'expérience dont cette *lalangue* s'est faite, par dépôt des traces verbales issues de ces expériences. L'espoir serait donc de « ferrer » *lalangue* incarnée de l'analysant. Ferrer équivoquant avec « faire réel »¹, alors que toute l'analyse tente de « faire vrai ». Faire réel équivaudrait à retenir non pas l'effet de sens de la poésie mais son « effet de trou »², de trou dans le sens, mais surtout son effet de réel. Est-ce plus qu'un espoir ? Lacan lui-même ne s'en est pas vanté, déplorant au contraire ne pas être « *pouâteassez* », mais indiquant cependant la voie.

Reste que la structure inscrit une alternative possible pour le sujet venu au terme du parcours : soit choisir de signer le réel silencieux, antinomique « à toute vraisemblance »³, qui ne doit donc rien à la vérité subjective mais qui la bouche ; soit, par regain de croyance, opter pour la séduction du trou et des mots qui pourraient le coloniser. Les conséquences sur l'acte analytique ne sauraient manquer. La différence avec la science est là perceptible. Le savant peut être croyant

1. *Ibid.*, p. 114.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 571.

Les affects lacaniens

si ça lui chante, car ça ne change rien à sa pratique de savant, rien au savoir de la science, et son angoisse elle-même n'arrête rien. On l'a vu avec la bombe atomique, on le voit avec les avancées de la biologie et l'impuissance de ses comités d'éthique. Dans la psychanalyse, il en va différemment. L'alternative que je viens d'évoquer quant à la position finale de l'analysant, alternative entre religion du trou et athéisme du réel, se répercutera inévitablement sur sa pratique pour peu qu'il s'avise de devenir analyste. Plus précisément, se répercutera sur son mode d'interprétation. Et selon qu'elle ciblera ou pas le réel hors sens et pas seulement le sens du désir, il perpétuera ou pas la psychanalyse dans sa dimension religieuse. Et « pourquoi pas ? ». C'est que cette dimension religieuse de la psychanalyse ne peut pas faire le poids par rapport aux religions établies, plus collectivisantes et qui demandent moins d'efforts aux sujets. La seule chance de faire le poids pour la psychanalyse, c'est de mettre en regard du réel de la civilisation de la science son propre réel, celui qui donne à chaque *parlêtre* sa spécificité. La tâche n'est donc pas pour demain et ceux qui suivront, mais pour aujourd'hui.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	v
L'ENJEU	v
LE PROCÈS	vi

AU DÉBUT ÉTAIT FREUD

L'AFFECT MINORÉ	3
AFFECTS INDOMPTABLES	6
<i>La répétition</i>	7
<i>La névrose, traumatique</i>	8
<i>Butée freudienne</i>	10

REPRISE PAR L'ENVERS

L'angoisse	15
L'ANGOISSE PRISE PAR L'OBJET	15
<i>Un affect d'exception</i>	15
<i>L'angoisse, affect de séparation</i>	18
Un drôle d'objet	18
La place de l'angoisse	21
<i>Destitution sauvage</i>	25
L'ANGOISSE PRISE PAR LE DISCOURS	28
<i>D'avant la science</i>	28

Les affects lacaniens

<i>Une autre angoisse</i>	31
<i>L'angoisse du prolétaire généralisé</i>	34
La maladie d'humeur du capitalisme	35
Déliaison	36
L'ANGOISSE PRISE PAR LE RÉEL	38
<i>Une angoisse peu freudienne</i>	38
<i>L'angoisse, sexuée</i>	42
Clinique différentielle	42
Les femmes ne sont pas des lézards	43

THÉORIE DES AFFECTS

LE VIVANT AFFECTÉ	49
<i>L'hypothèse lacanienne</i>	51
<i>Le langage, appareil de la jouissance</i>	54
PAS SANS LE DISCOURS	59
PAS SANS L'ÉTHIQUE	60

LA SÉRIE LACANIENNE

TRISTESSE ET GAY SÇAVOIR	68
<i>Les tristesses d'avant</i>	69
<i>Affects du rapport au savoir</i>	71
<i>Coupabilité et « bonheur »</i>	74
LES AFFECTS DE NOTRE « MALAISE »	79
AUTRES AFFECTS	84
<i>Les passions de l'être</i>	84
<i>La colère</i>	88
<i>La honte</i>	89
L'être regardé	90
La honte de vivre	91

Table des matières

AFFECTS ÉNIGMATIQUES

PREUVE PAR L'AFFECT.	102
<i>Syntones ou discordants</i>	104
<i>Énigmes révélatrices</i>	106
L'ÉNIGME DU SAVOIR	107
LA PRODUCTION DE L'INCRÉDULE	112
L'AMOUR ENCORE	114

AFFECTS ANALYTIQUES

LES AFFECTS DE TRANSFERT.	120
<i>L'attente</i>	121
<i>La butée</i>	123
AU-DELÀ DE L'IMPASSE	128
<i>Le deuil</i>	129
<i>Réaction thérapeutique positive</i>	130
<i>Ce qui satisfait</i>	132
Un savoir qui soigne	133
Conversion d'affect	134
L'AFFECT DE PASSE	136
<i>Réel et vérité</i>	137
<i>L'anti-mathème</i>	139
<i>Une satisfaction... qui ne trompe pas</i>	143
<i>Le devoir de satisfaire</i>	146

LES AFFECTS APRÈS

QUELLES AMOURS?	153
LES « DÉSASSORTIS » ET LE LIEN SOCIAL	156

Les affects lacaniens

CONCLUSION

LIMITE DU SAVOIR	166
L'INTERPRÉTATION POÉTIQUE	167