

Université Paris VIII – Vincennes – Saint – Denis
Ecole Doctorale: « Pratiques et théories du sens »

Doctorat

Discipline : Psychanalyse

Pablo Reyes Pérez

**La notion de traumatisme dans l'enseignement de
Jacques Lacan.**

Logique du concept dans ses différentes versions

Directeur de thèse : Monsieur Gérard Miller

Co-directeur de thèse : Madame Christiane Alberti

Thèse soutenue publiquement le 7 Juillet 2015.

Jury :

Mme Christiane Alberti

Pr Didier Cremniter

Pr Gérard Miller

Pr François Sauvagnat

TABLE DE MATIÈRES

RESUMÉ.....	6
ABSTRACT.....	9
INTRODUCTION.....	12
CHAPITRE I – LE TRAUMATISME ET L’HISTOIRE.....	25
1.1 L’histoire dans l’expérience analytique.....	27
L’anamnèse et la logique temporelle de l’inconscient.....	30
Le développement de l’histoire dans la cure de Dora.....	46
1.2 L’histoire et le moi.....	52
Le moi et la fracture de l’imaginaire.....	52
Le narcissisme dans le schéma optique.....	60
1.3 Le traumatisme comme limite de l’histoire.....	65
La signification traumatique de la scène primitive.....	66
Le traumatisme et la conformation du surmoi.....	71
1.4 Conclusion.....	75
CHAPITRE II –LE TRAUMATISME ET LE DÉSIR MORTIFIANT.....	79
2.1. L’action de la mémoire dans le rêve.....	81
Le mécanisme de la formation du rêve.....	81
Le rêve d’Irma et le traumatisme du désir.....	87
2.3 Le désir entre être et non-être.....	99
Le désir n’est pas la libido.....	99
Le désir dans le plan symbolique.....	103
2.3 Le traumatisme comme la rencontre avec le désir de l’Autre.....	111
2.4 Conclusion.....	118
CHAPITRE III –LE TRAUMATISME ET LE DÉSIR DE L’AUTRE.....	120
3.1 Le phallus dans la structure de l’Œdipe.....	122
Le phallus comme un complément de vie du désir.....	122
La structure du désir dans les trois temps de l’Œdipe.....	127
3.2 L’incidence du phallus dans le traumatisme : analyse de deux cas.....	139
André Gide : traumatisme et disjonction de la fonction phallique.....	146
Hamlet : Le traumatisme et la positivation du phallus.....	169
3.3 Conclusion.....	208

CHAPITRE IV. LE TRAUMATISME : DU FANTASME À LA PULSION.....	211
4.1 Le passage de la primauté du phallus à l'objet <i>a</i>.....	214
Révision du lien entre φ et l'objet <i>a</i>	215
L'objet <i>a</i> comme la cause du désir.....	231
4.2 Le traumatisme comme la rencontre du réel.....	256
Le traumatisme de la scène primitive.....	268
Un oubli traumatique ?.....	277
4.3 Conclusion.....	287
CHAPITRE V - LE TRAUMATISME ET LE DERNIER ENSEIGNEMENT DE LACAN.....	291
5.1 Le traumatisme attrapé par les logiques de la répétition.....	292
Le traumatisme dans la répétition de la différence.....	295
L'itération du traumatisme de l'Un-tout-seul.....	317
5.2 Le Traumatisme : la rencontre de <i>lalangue</i> et du corps.....	326
Le traumatisme de Joyce.....	341
5.3 Conclusion.....	355
CONCLUSION.....	357
BIBLIOGRAPHIE.....	365

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout particulièrement et à témoigner toute ma reconnaissance aux personnes suivantes. Pr Gérard Miller, qui a permis la réalisation de mon travail de thèse, je n'aurais jamais pu achever cette recherche sans son support . Mme Christiane Alberti, sa disposition, sa lecture précise, ses remarques et ses indications m'ont permis d'avancer dans ma recherche. Remercier particulièrement le travail qu'elle réalise dans son séminaire de recherche, la passion et la rigueur à l'heure de transmettre la psychanalyse.

De même, aux membres du jury de thèse. Pr Didier Cremoniter et Pr François Sauvagnat, qui ont accepté volontiers de participer du jury de thèse. Leurs travaux sur l'urgence et le traumatisme en psychanalyse ont été très inspirants à l'heure de trouver des repères pour s'orienter dans ces domaines à la lumière de la psychanalyse, donc je suis très reconnaissant de sa présence.

Je suis très reconnaissant de l'équipe du Département de psychanalyse, dont l'équipe de recherche Section clinique dépend. Le travail de ses enseignants-chercheurs et des étudiants qui la composent crée un contexte favorable pour la transmission de la psychanalyse. Je tiens à remercier tout particulièrement la passion exprimée à l'heure de donner une place singulière de notre discipline, dans un contexte qui cherche plutôt la réabsorber dans d'autres discours.

De même, je remercie l'École Doctorale Pratiques et Théories du Sens, qui m'a aidé au développement des connaissances pratique de la recherche dans les domaines de sciences humaines.

Je voudrais remercier à CONICYT, dont le programme BECAS-CHILE dépend. Sans le financement du gouvernement du Chili, je n'aurais pas pu réaliser ma recherche.

Je voudrais remercier Mariana, qui m'a aidé inconditionnellement à continuer notre formation en France et l'amener jusqu'au but. Mes parents, qui m'ont transmis le goût des études et de la recherche.

À Daniela, mon amour, lecteur critique et tendre correctrice qui m'a accompagné inconditionnellement tout au long de cette recherche.

RESUMÉ

Cette thèse est consacrée à l'élucidation des notions de traumatisme présentes dans l'enseignement de Jacques Lacan. Malgré le profond renouvellement de la théorie et la pratique analytique introduit par Lacan, le concept de traumatisme n'est pas abordé explicitement et le mot « traumatisme » apparaît rarement.

Par rapport au traumatisme, nous avons seulement des allusions, des références ponctuelles ou son utilisation dans des contextes où le thème central n'est pas le traumatisme. Cette situation n'a pas découragé les analystes lacaniens, qui ont proposé différentes approches du traumatisme à partir des indications données par Lacan au cours de son enseignement. Ainsi, parmi les élaborations théoriques actuelles, on peut constater différentes approches du traumatisme dans la théorie lacanienne qui prend son appui sur des élaborations spécifiques à un moment de l'enseignement du psychanalyste.

Dans ce contexte, il était nécessaire de réaliser une révision théorique systématique pour comprendre ce que Lacan a dit sur le trauma, de montrer ses différentes versions, et enfin de pouvoir en déduire des logiques pour saisir ce concept dans la clinique. La question qui a animé notre recherche peut s'articuler dans les termes suivants : quelles sont les versions du traumatisme élaborées par Jacques Lacan au cours de son enseignement ? Afin de répondre à cette question, nous avons divisé notre travail de thèse en cinq chapitres, chacun étant consacré à la façon dont Lacan aborde la notion de traumatisme, en suivant une perspective chronologique de son enseignement.

Dans le premier chapitre, nous avons montré l'antinomie entre le concept d'histoire et celui de traumatisme. Le traumatisme est ce qui s'articule à la limite de l'histoire, sans y entrer, c'est-à-dire sans pouvoir se dire, car il résiste à l'histoire. Le traumatisme s'articule aux images brisées du corps propre, qui par un effet de symbolisation, insistent sans pouvoir s'intégrer dans le discours que constitue l'histoire, comme nous l'avons montré à partir de deux exemples abordés par Lacan.

Dans le deuxième chapitre, nous avons abordé la question du traumatisme dans son rapport au désir. Le traumatisme est alors situé comme le moment inaugural de la relation à l'Autre, c'est-à-dire comme le moment de rencontre du désir de l'Autre, sous la forme d'un désir

fermé et opaque face auquel le sujet demeure sans ressources symboliques (« *Hilfsflogiskeigt* »). Le traumatisme se produit alors par la mortification du corps engendrée par l'entrée du sujet dans le langage.

Dans le troisième chapitre, le traumatisme est abordé à partir du rapport du sujet au désir de l'Autre, celui-ci étant attrapé dans la structure de l'Œdipe. Cette structure est à considérer comme la matrice de la médiation symbolique, à savoir un appareil qui permet de médiatiser le désir du sujet. Dans ce contexte, la signification du phallus s'avère centrale, car elle permet d'articuler à proprement parler une dialectique du désir.

Le traumatisme peut se localiser à partir de l'équivoque entre la fonction de médiation du phallus et l'émergence du signifiant phallique. Le traumatisme apparaît comme l'expérience du désir de l'Autre sans médiation, expérience qui fait appel à la restitution de la médiation du désir à travers la signification phallique. Afin de mettre en évidence cette version du traumatisme, nous avons pris deux exemples commentés par Lacan : Hamlet et André Gide.

Dans le chapitre quatre, nous prenons en considération les modifications de la notion d'objet petit *a* à partir de l'introduction de la Jouissance, dont le modèle est élaboré par Lacan à partir de la notion de *das Ding*. Dans ce contexte, le traumatisme est avant tout la rencontre du réel dans l'au-delà du fantasme. Le traumatisme se constitue par une « traversée sauvage du fantasme », forçage du cadre défensif du fantasme et rencontre du réel de l'objet petit *a*. Nous avons abordé deux exemples : la place de l'objet dans la scène primitive de l'homme aux loups et dans le texte *L'oubli du nom propre*.

Dans le cinquième chapitre, nous avons voulu montrer comment la définition du traumatisme est renouvelée par Lacan dans son dernier enseignement à partir du concept de l'Un-tout-seul. L'Un s'instaure comme une nécessité du discours qui émane de l'inexistence, c'est à partir de ce passage de l'inexistence vers l'existence que nous devons situer le traumatisme.

Dans ce contexte, il faut préciser que le traumatisme s'explique en partie par le rapport du *parlêtre* au corps. Le traumatisme se localise justement dans l'effort du *parlêtre* de constituer un nouage qui lui permet de maintenir ensemble le corps, la *lalangue* et le réel, comme nous l'avons mis en évidence dans le cas de Joyce.

Dans notre recherche, les différentes versions du traumatisme que nous avons pu repérer nous ont amené aux conclusions suivantes. D'abord, le traumatisme est avant tout une réponse de l'inconscient face au réel qui est en jeu pour tout parlêtre. De cette manière, il s'agit, avant tout, d'une réponse singulière, invention qui permet au sujet de donner une consistance à son rapport au corps. Ainsi, la réponse traumatique n'est jamais standard, de la même manière que ce qui constitue un événement traumatique.

ABSTRACT

The objective of this thesis is the elucidation of the notions of traumatism presents in the teaching of Jacques Lacan. Despite the profound renewal of theory and analytical practice introduced by Lacan, the concept of trauma is not explicitly addressed and the word "trauma" rarely appears.

For this concept, there are only allusions, occasional references or its use in contexts where the focus is not trauma. Nevertheless, this situation is far from discouraging the lacanian analysts, who have proposed different approaches to trauma from the indications given by Lacan in his teachings. Thus, among the current theoretical developments, we can appreciate different approaches to trauma supported by elaborations from a specific moment of lacanian teaching.

In this scenario, it has been necessary to do a systematic revision for this research in order to understand the theoretical context in which Lacan's different developments about trauma were elaborated. As a result, this work presents different versions of trauma and enables the reader to deduce logical approaches for understanding this concept in the clinic. Therefore, the question that oriented this research is: which versions of trauma does Jacques Lacan develop in his teaching?

This thesis has been divided into five chapters to answer this inquiry, each chapter is dedicated to analyse how Lacan approaches the notion of trauma, following a chronological perspective of his work.

In the first chapter, the opposition between the concept of history and the notion of trauma was presented. For the author, trauma is what is built in the limit of history, without entering it. In this sense, traumatism remains unsaid, because of its resistance to elaboration by history. Thus, Lacan affirms that trauma is structured from the broken images of the body, produced by an effect of its symbolization. These images insist on the discourse without being able to integrate the history of the subject, illustrated through two examples discussed by Lacan.

In the second chapter, issue of trauma in its relation with the notion of desire was discussed. The author points that trauma is situated as the inaugural moment of the relation to the Other,

in other words, the moment of meeting the desire of the Other, in the form of a closed, opaque desire for which the subject has no symbolic resources ("Hilfslosigkeit"). Trauma occurs when the significant produces the mortification of the body in the entry of the subject to language.

In the third chapter, trauma is discussed from the relation of the subject to the desire of the Other, being this approach part of the Oedipal structure. This structure is regarded as the symbolic mediation matrix, a device that can mediate the subject's desire. In this context, the meaning of the phallus is central, because it allows to articulate the dialectic of the desire.

Trauma can be located from the ambiguity between mediation function of the phallus and the emergence of the phallic signifier. Thus, trauma appears as the unmediated experience of the desire of the Other. This experience appeals to the return of the mediation of desire through the phallic signification. To demonstrate this version of trauma, two examples commented by Lacan were used: Hamlet and André Gide.

Chapter four, takes into account changes in the concept of small object *a* from the introduction of Enjoyment, whose model is developed by Lacan from the notion of *das Ding*.

In this context, trauma is primarily the encountered with the real beyond fantasy. The trauma is constituted by a "wild crossing of fantasy," forcing the defense of the fantasy and the encountered with the real of the small object *a*. We approached two examples: the place of the object in the primal scene of the Wolf Man and the text Forgetting of the proper names.

The fifth chapter explores how the definition of trauma is renewed by Lacan in his last teaching based on the concept of the *Un-tout-seul*. The One is established as a necessity of discourse that comes from non-existence, it is in this transition from nonexistence to existence that we must situate trauma.

In this context, it should be noted that trauma is partially explained by the relation between the parlêtre and his body. Trauma is precisely located in the *parlêtre's* effort to create a knot that allows it to hold together the body, *lalangue* and reality, as demonstrated in the case of Joyce.

In this research, the different versions of trauma identified led to the following conclusions. First, trauma is primarily an unconscious face to the real response that is at stake for all *parlêtre*. So, it is a singular response, an invention that allows the subject to give substance to his report to the body. Thus, the response is never traumatic standard, in the same manner as it is a traumatic event.

Similarly, the traumatic experience is not homogenous in the *parlêtre*, which shows the different ways in which the body is involved in subjectivity. This experience can be approached differently if making event involves the body in its imaginary, symbolic or real dimension. Thus, this argument leads to the conclusion that there is no universalism to deduct from the traumatic experience, otherwise it is always a singular answer, by playing in the relation of the subject to his body.

INTRODUCTION

La conceptualisation et l'aborder clinique du traumatisme sont devenus des thèmes centraux dans les sociétés contemporaines. Bien qu'il s'agisse en principe d'un enjeu clinique, qui a commencé avec la recherche de Jean-Martin Charcot sur les victimes des accidents ferroviaires¹, aujourd'hui cela est devenu un problème plus vaste qui implique des questions éthiques, politiques et sociales, entre autres domaines discursifs.

Cette nouvelle perspective portant sur le traumatisme a été abordée par Fassin et Rechtman à partir de l'expression « l'empire du traumatisme »², qui met en évidence la diffusion et l'amplitude de ce concept aujourd'hui. Dans cet ouvrage, l'installation du « traumatisme » est décrite comme le résultat d'un mouvement psychosocial et scientifique qui s'est développé au cours du XXe siècle en produisant la légitimation et également d'une extension importante de cette notion aux situations de malaise qui auparavant n'étaient pas considérées comme traumatiques.

Ainsi, les individus « traumatisés » par la guerre, les persécutions politiques, les agressions sexuelles, les accidents des transports et les catastrophes naturelles ne représentent que quelques exemples de cette grande liste.

Cette multiplication des « traumatisés » a contribué à la mobilisation des différents acteurs de la société, qui essaient de fournir des dispositifs *ad hoc* pour diminuer et soulager les symptômes et malaises des traumatisés. Nous pouvons mentionner les différentes actions que mènent les États, les associations internationales, les associations locales, les chercheurs et les soignants, entre autres figures qui s'occupent de contribuer au développement de politiques de prévention et de soins pour les victimes des traumatismes. Ces institutions collaborent à la production de politiques d'assistance sociale et sanitaire pour satisfaire les besoins de soins et les compensations des sujets victimes de traumatismes.

¹ Fassin, D. et Rechtman, R., *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2011, p. 52.

² *Ibid.*, p. 29-sq.

Dans ces conditions, il faudrait indiquer que la dénomination « traumatisme » vient homogénéiser la variété sous-jacente de positions subjectives qui se rapportent à ce signifiant, en tendant à éliminer toutes les différences et singularités qui déterminent les diverses élaborations subjectives du trauma. Autrement dit, la généralisation du trauma vient éliminer la dimension subjective au profit d'une référence de plus en plus vaste et moins spécifique.

À ce propos, on peut faire référence à Sauvagnat, qui a indiqué que le terme « traumatisme » entraîne une grande ambiguïté³, car sous ce terme une série des réalités diverses se cachent. Ces réalités doivent être l'objet d'une psychopathologie clinique plus fine et minutieuse, qui cherche à mettre en évidence les particularités des chacune des réalités qui impliquent le traumatisme.

Néanmoins, cette situation n'introduit pas des problèmes pour la perspective psychopathologique clinique, puisqu'elle facilite également le développement des discours scientifiques pour rendre encore plus consistantes les notions de traumatisme. Dans ce cas, les études se multiplient pour rendre compte des traits particuliers des individus traumatisés, des réponses caractéristiques ou standards au trauma et aussi des protocoles de traitement pour surmonter les différents états après l'expérience traumatique. L'objectif des discours scientifiques est donc finalement la prédiction et le contrôle des réponses au trauma, en identifiant également les « bonnes pratiques » psychothérapeutiques.

Dans ce programme scientifique, il conviendrait de création du *posttraumatique stress disorder* ou PTSD⁴, qui se présente dans le DSM-III pendant les années quatre-vingt. De la même manière que le manuel des maladies psychiatriques, il connaît un grand succès parmi les professionnels du monde « psy » et se diffuse dans le monde entier grâce à des manuels de diagnostics de maladies mentales.

Le PTSD peut être compris comme la réponse symptomatique d'un individu qui a subi un événement traumatique. Pour l'établissement du diagnostic, il suffit de remplir une série de conditions précises qui délimitent les conditions d'apparition du trouble et de présenter un

³ Sauvagnat, F., « Présentation: l'ambiguïté du trauma », *Le trauma psychique, Psychologie clinique – nouvelle série*, n° 24, Paris, l'Hartmann, 2007, p. 7.

⁴ Fassin, D. et Rechtman, R., *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, op. cit., p. 43.

nombre spécifique de signes et symptômes typiques⁵, ce qui permet une certaine variation dans les manifestations du syndrome, sans pour autant rendre compte de la singularité de l'expérience du trauma. La réponse au trauma devient alors une « réponse typique » et donc vide de toute implication du sujet, car il s'agit d'une réponse qui est anticipée par le discours médical, comme un effort de donner sens à la face insensée du traumatisme.

La possibilité d'inclure une dimension subjective dans la réponse au traumatisme est de plus en plus exclue en faveur de l'étude des variables neurobiologiques qui sont à la base du développement des symptômes. Bien que le programme d'étude se soit appuyé sur la définition des réponses classiques à l'événement traumatique, les références à l'organisme et son fonctionnement neurobiologique impliquent de plus en plus une élimination de l'incidence de la position du sujet à l'égard du traumatisme.

Par conséquent, le PTSD, modèle et paradigme des conceptualisations autour du traumatisme à la fin du XXe et au début du XXIe siècle, est la réponse normale à un événement anormal, pourtant il ne s'agit pas d'une véritable réponse, car elle exclut toute la dimension du sujet puisqu'il s'agit avant tout des réactions typiques, normales et compréhensibles dans lesquelles la singularité ne joue aucun rôle.

Le PTSD est alors la réponse compréhensible et prédictible, et de plus en plus neurobiologique, déterminée statistiquement, et ses symptômes se comprennent comme la réaction de l'organisme dépourvue de toute subjectivité. Dans ce cas, le programme de cette perspective tend de plus en plus à éliminer la position du sujet dans toute compréhension et traitement du traumatisme.

Cette exclusion du sujet dans la perspective du trauma est redoublée par la définition de l'événement comme un événement insensé. L'événement, qui apparaît souvent soudainement, est qualifié d'extrêmement « extraordinaire » ou « sévère », il laisse l'individu sans réponse, c'est-à-dire que celui-ci ne trouve pas de réponse adéquate parmi les capacités qu'il possédait avant l'événement.

⁵ American Psychiatric Association, *DSM-IV-TR. Manuel Diagnostique et Statistique des Troubles Mentaux*, Issy-les-Moulineaux, Masson, 2005, p. 539-540.

Cet aspect est fondamental à retenir, car le caractère insensé de l'événement qui cause la réponse symptomatique se comprend par la perte de la continuité du fonctionnement normal. Néanmoins, la conception de la dite continuité n'est qu'une fiction parce qu'elle est sensible aux variations de la morale de l'époque. Ainsi, aujourd'hui, on peut considérer un nombre important de situations de vie comme des événements traumatiques, alors qu'ils ne l'étaient pas auparavant, par exemple la sexualité elle-même⁶.

Dans la perspective ouverte par le PTSD, ni l'événement ni la réponse n'impliquent le sujet. L'événement est réduit à son pur hors sens et toute considération de la subjectivité est exclue. Autrement dit, bien qu'il y ait un lien entre l'événement et la réponse symptomatique, ce lien n'introduit pas un sujet.

Dans ce contexte, la question du traumatisme devient un élément à considérer pour la perspective psychanalytique. Cette question s'appuie non seulement sur le fait que certains psychanalystes travaillent dans des contextes institutionnels — au sein desquels la question du trauma se pose soit par les motivations des consultations soit par le dialogue avec d'autres professionnels — mais constitue également l'enjeu actuel de nos sociétés, et aussi de toute pratique et théorie analytique.

Le « traumatisme » est l'un des noms du malaise contemporain, où tout ce qui sort de la programmation à partir de laquelle le monde marche et se stabilise dans le bonheur défini par les discours du progrès et du marché est considéré comme traumatique⁷. Ainsi, toute atteinte à la consistance imaginaire de la réalité est traumatique, car au-delà des discours scientifiques, les signifiants maîtres qui permettaient de situer des réponses au trauma perdent de plus en plus leur consistance.

Dans ces conditions, nous estimons que l'enjeu de toute compréhension du traumatisme doit nécessairement passer par l'articulation entre l'événement traumatique et sa réponse, c'est-à-dire par une articulation qui considère au moins deux temps. Comme nous l'avons indiqué, le statut de la réponse subjective est évacué dans la perspective du PTSD et aussi, en quelque sorte, par d'autres perspectives qui ne considèrent pas ce qu'il y a de plus radical dans toute réponse, à savoir la supposition d'un sujet qui y est impliqué.

⁶ Laurent, E., « Le trauma à l'envers », *Horizon*, n° 30, octobre 2002, p. 4.

⁷ *Ibid.*

À partir de la considération d'une perspective qui restitue la place du sujet dans le traumatisme, nous voudrions introduire notre objet d'étude, le traumatisme, dans la théorie psychanalytique lacanienne.

Afin d'introduire le problème du traumatisme dans cette orientation, la référence incontournable est à trouver dans les travaux de Freud. Dans *Études sur l'hystérie*, nous voyons comment le psychanalyste a introduit une causalité traumatique de la névrose, où tout le registre symptomatique trouvait ses explications dans le refoulement des situations traumatiques⁸, parmi lesquelles le traumatisme de la séduction était l'une des plus importantes.

Néanmoins, l'invention de la psychanalyse se base en quelque sorte sur un acte de négation du traumatisme qui s'énonce de la façon suivante : « *Je ne crois plus à ma neurotica* »⁹. Avec cette affirmation, Freud mettait entre parenthèses la réalité de la théorie de la séduction en passant à une théorie centrée sur l'aspect fantasmatique, ce dernier étant une réponse inconsciente au trauma.

Certains auteurs ont indiqué que, en quelque sorte, Freud avait abandonné la théorie de la séduction traumatique pour donner toute son importance aux dynamiques inconscientes qui déterminaient la névrose¹⁰. Néanmoins, ceci n'est qu'un propos partial, car il existe plusieurs références dans l'œuvre de Freud qui mettent l'accent sur le caractère problématique du traumatisme dans son rapport à l'inconscient.

Il est possible, à ce propos, de prendre pour exemple la problématique de l'articulation entre le traumatisme et la scène primitive du cas de l'homme aux loups, où Freud s'obstine à mettre en évidence la nécessité et l'existence d'une scène primitive précise, qui est arrivée au sujet à un moment précis de son histoire, c'est-à-dire la nécessité de l'existence d'un trauma réel, qui est construit par l'analyste, même si le sujet n'en peut rien dire.

De même, l'expérience de la guerre et certaines impasses de la pratique analytique ont bouleversé la pensée de Freud, ce qui a impliqué l'introduction de l'au-delà du principe du

⁸ Freud, S. et Breuer, J., *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1994, p. 167.

⁹ Freud, S., « Lettres – Esquisses Notes », *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1996, p. 190.

¹⁰ Liart, M., « Je ne crois plus à ma neurotica », *Quarto*, n°63, 1997, p. 36.

plaisir. Dans ce contexte, Freud a recommencé à s'intéresser aux phénomènes de répétition, par exemple aux rêves traumatiques et à la névrose de guerre, car ils mettaient en échec sa théorie selon laquelle la formation de l'inconscient cherchait à satisfaire un désir.

La réaction répétitive au trauma n'était pas de l'ordre d'une recherche du plaisir. Celle-ci mettait en évidence un fonctionnement plus primitif de l'appareil psychique, dans lequel la répétition incessante du trauma n'était que l'indice d'un principe qui orientait la pulsion vers le retour à l'inanimé, c'est-à-dire que la pulsion montrait sa face de pulsion de mort.

Dans ces conditions, nous pouvons affirmer que la théorie freudienne implique nécessairement la référence au traumatisme. Comme l'indique Gueguen¹¹, le concept de traumatisme est présent dans l'œuvre de Freud. Même si pour lui ce concept faisait obstacle, il animait en quelque sorte sa propre recherche.

Deux aspects du traumatisme se révèlent alors pour Freud ; d'une part, l'articulation du traumatisme comme une signification traumatique qui se constitue dans l'*après-coup*, par exemple dans le cas d'Emma chez le boulanger ; d'autre part, le traumatisme comme effraction, véritable événement traumatique qui n'arrivait pas à se lier à partir de la libido, et se trouve donc condamné à se répéter incessamment dans l'effort de réduire la tension ou la jouissance de l'événement.

À partir de l'année 1953, Jacques Lacan s'engage dans un enseignement public de la psychanalyse, qui a repris, retravaillé et renouvelé la psychanalyse freudienne. À partir d'un mouvement de retour à Freud, de nouveaux concepts verront le jour à partir de l'enseignement de Lacan, tels que l'objet petit *a*, la jouissance, le *sinthome* parmi d'autres apports considérables à la théorie et la pratique analytiques.

Au cours de son enseignement, le mot « traumatisme » apparaît rarement. Bien qu'il fasse surtout référence à la scène primitive, telle que Freud l'a dégagée, Lacan n'a jamais construit une doctrine explicite du traumatisme. Ce concept n'a jamais fait l'objet d'une promotion ni d'une élaboration matérialisée dans un écrit ou un séminaire. En revanche, n'apparaissent que

¹¹ Gueguen, P.-G., « Trauma : la réalité et le réveil », *Ornicar ?*, n° 43, 1987-1988, p. 54.

des allusions, des références ponctuelles ou son utilisation dans des contextes où le thème central n'est pas le traumatisme.

Cette situation n'a pas découragé les analystes lacaniens, qui ont élaboré des propositions sur le traumatisme à partir des indications données par Lacan au cours de son enseignement. Ainsi, on peut constater différentes élaborations autour du concept de traumatisme, dont nous voudrions présenter deux exemples afin de montrer comment le traumatisme est envisagé différemment par les auteurs.

Briole souligne la face « *tuchique* » du trauma, en disant que certains faits deviennent traumatiques pour le sujet, car ils ont une puissance qui produit une traversée sauvage du fantasme¹². Cette traversée est qualifiée, en suivant Lacan dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, de mauvaise rencontre du réel : le sujet fait face au réel sans la médiation du fantasme. Le fantasme ne fonctionne plus comme l'écran qui voile le réel, il échoue donc à maintenir le sujet à l'égard du réel.

Cependant, pour Briole, il existerait toujours un rapport entre un traumatisme subi, celui qui déclenche la symptomatologie, et le traumatisme originel, en face duquel le fantasme fondamental fonctionne comme un écran, en empêchant sa rencontre. Tout traumatisme aura donc sa détermination « finale » dans le traumatisme qui fonde l'inconscient et la subjectivité de l'individu.

Par ailleurs, Insua indique qu'il y a deux traumas, le trauma sexuel et un autre qui n'est pas sexuel¹³. Le premier existe comme la conséquence de la réalité sexuelle de l'inconscient, c'est-à-dire, de l'incidence des fantasmes liés au complexe d'Œdipe. Par contre, l'autre est le produit du réel, qui se situe hors de la logique de l'inconscient et est tout à fait hors sens. Ainsi, elle fait la distinction entre les sujets qui sont traumatisés par l'inconscient et d'autres qui sont traumatisés par le réel. A propos des derniers sujets, elle indique que la parole ne sert qu'à cerner le réel dévoilé par le traumatisme, car la jouissance produite par l'événement traumatique ne peut être complètement liée à la chaîne signifiante.

¹² Briole, G., « Honte et traumatisme », in *Quarto*, n° 63, 1997, p. 20.

¹³ Insua, G., *De un trauma no sexual*, Buenos Aires, Letraviva, 2008, p. 12.

En synthèse, on peut conclure que les deux perspectives exposées mettent l'accent sur deux aspects différents du trauma. La première l'aborde dans son rapport au fantasme et le réel de l'objet, tandis que la deuxième approche met l'accent sur le rapport du sujet au réel hors sens, où aucune médiation symbolique n'est possible.

Il faut reconnaître que toutes les notions indiquées sont très importantes, et d'une certaine manière, valides pour la clinique analytique. Mais, comme nous l'avons souligné au début de cette présentation, elles considèrent les concepts isolément, en s'appuyant sur des moments particuliers de l'enseignement de Lacan.

Dans ce contexte, il s'avère nécessaire de procéder à une révision théorique pour comprendre ce que Lacan a dit à propos du trauma, montrer ses différentes versions, et finalement pouvoir en déduire des logiques afin de saisir ce concept dans la clinique.

La question qui a animé notre recherche peut s'articuler dans les termes suivants : quelles sont les versions du traumatisme élaborées par Jacques Lacan au cours de son enseignement ?

À cause des références ponctuelles et allusives, les différentes versions du traumatisme sont à construire, en essayant de restituer quelle est la logique qui leur est propre. Dans ce cas, on ne s'est pas simplement contenté de montrer les différentes versions comme des éléments disjoints, mais nous voulons plutôt révéler, si c'est possible, les logiques subjacentes aux dites versions, en permettant de restituer leur pertinence et leur application clinique.

Nous préférons ainsi le mot « versions », car il restitue ce qui rend compte des deux aspects concernant le traumatisme dans la psychanalyse lacanienne ; d'une part, le fait que l'enseignement de Lacan ne soit pas un système clos de pensée, mais une pensée vive et en mouvement ; d'autre part que le traumatisme est intimement lié à la position du sujet, il faudrait donc considérer le traumatisme dans sa singularité, c'est-à-dire ce qui fait trauma pour chacun des sujets et puis, à chacun de donner sa version du trauma. Par conséquent, la pertinence du terme « version » s'avère conforme à la littérature que nous allons aborder comme aux exigences de l'objet d'étude.

Ainsi, nous pourrions dire que trois éléments justifient notre choix du sujet de thèse. Premièrement, le traumatisme est un concept de notre époque. Comme nous l'avons indiqué,

le terme « traumatisme » permet de nommer différentes formes de malaises qui sont reconnues dans notre société. Ces formes s'installent progressivement par le développement des différents discours, plus au moins inspirés du discours scientifique, qui tendent de plus en plus à évacuer la dimension subjective. Dans ce contexte, une thèse de psychanalyse qui aborde le sujet du traumatisme est tout à fait pertinente, car elle pourra montrer la particularité de cette perspective au moment d'aborder le traumatisme, en indiquant comment la dimension du sujet y est impliquée.

Deuxièmement, ce concept n'a jamais fait l'objet d'un long développement à l'intérieur de l'enseignement de Lacan. Jacques Lacan n'a jamais donné le moindre séminaire ni produit le moindre écrit à propos du trauma, tout du moins ouvertement, et cette notion n'a jamais été évoqué directement comme un concept de la psychanalyse lacanienne, comme le désir, le fantasme, le phallus, etc.

Nous ne disposons que de traces, d'allusions ou de références ponctuelles, qu'il faudrait alors situer dans leur contexte pour en restituer le sens et la logique. Par conséquent, la restitution de l'évolution du concept, en montrant ses aspects centraux, ses variations et invariables, est tout à fait pertinente, car elle permettra de mettre à l'épreuve les textes de Lacan par rapport à une théorisation du traumatisme.

Troisièmement, nous pouvons alors rencontrer les références à ce concept dans les travaux de différents analystes, qui suivent l'enseignement de Lacan et l'abordent en soulignant différents aspects sans pour autant introduire la référence précise au moment de l'élaboration d'où ressort le concept de traumatisme. Toutefois, ce concept de traumatisme est présent dans les développements actuels de la psychanalyse et gagne de plus en plus de terrain.

De même, le travail réalisé par Jacques-Alain Miller a permis lui aussi de renouveler la théorie du traumatisme, en devenant un concept central au moment de parler de la jouissance, du symptôme et également de la fin de l'analyse¹⁴. Autour de ce dernier élément, on constate l'intérêt des analystes qui témoignent de la rencontre du traumatisme à partir de leur expérience analytique. La notion de traumatisme va prendre en quelque sorte la place que le fantasme avait traditionnellement eue dans la définition de la fin de l'analyse.

¹⁴ Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Un-tout-seul », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 3 mai 2011, Inédit.

Ainsi, nous pouvons dire que le concept de « traumatisme » est problématique dans la théorie lacanienne actuelle. D'une part, il est reconnu comme un concept de notre époque, dans la mesure où il est un nom donné au malaise dans la culture, et où on le retrouve également à l'intérieur de la théorie analytique dans les différents travaux des psychanalystes. D'autre part, Lacan, au cours de son enseignement, ne consacre pas de longs développements à ce concept. Cette place particulière du « traumatisme » anime donc notre recherche, de manière à pouvoir restituer la logique des différentes versions qu'on a pu trouver au cours de son enseignement.

Ce travail de thèse est composé de cinq chapitres, chacun étant consacré à la façon dont Lacan aborde la question du traumatisme dans le cadre d'un moment spécifique de son enseignement. Nous voudrions introduire notre propos à partir des questions qui animent chacun de ces chapitres.

Dans le premier chapitre, nous nous interrogerons sur le rapport entre le concept d'histoire et celui de traumatisme à partir des premières articulations de l'enseignement de Lacan. Dans ce contexte, l'histoire au sens de la pratique analytique correspond à l'histoire racontée, c'est-à-dire qu'elle est l'effet de la parole qui se développe au cours d'une analyse¹⁵. Dans cette perspective, la remémoration occupe une place centrale dans la construction de l'histoire, car elle permet de situer cette dernière dans le discours, comme pure articulation de parole.

On s'est demandé alors si le traumatisme entrait dans le cadre de l'histoire, au sens d'un événement historique et historisable par la parole, ou si celui-ci, en termes lacaniens, supposait un statut différent de celui que l'histoire pouvait lui donner. Cette question nous semble fondamentale, car elle permet de situer ce qu'on pourrait élaborer comme savoir à partir de l'expérience analytique.

Dans le deuxième chapitre, nous avons abordé la question du traumatisme dans son rapport au désir. Les premières élaborations de Lacan concernant le désir mettent l'accent sur sa dimension mortifiante, notamment à partir de son rapport à la pulsion de mort et le signifiant.

¹⁵ Lacan, J., « Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 257.

Dans ce contexte, nous nous interrogeons sur la place du traumatisme dans la structure du désir et notamment dans l'origine traumatique du désir.

À ce moment de l'enseignement de Lacan, il est également pertinent de se demander sur la place du traumatisme dans la structuration subjective, c'est-à-dire le traumatisme de l'entrée du corps au registre de l'Autre du langage. Deux questions alors attirent notre attention : quel statut donner à ce corps ? Et comment le traumatisme reste-t-il inscrit dans la structure subjective ?

Dans le troisième chapitre, nous abordons le traumatisme dans son rapport au désir de l'Autre, celui-ci étant attrapé dans la structure de l'Œdipe. Dans ce cas, le désir n'est plus pure mortification du signifiant sur le corps, parce que grâce à l'intervention du phallus quelque chose de la dimension de la vie du corps passe dans le signifiant, en introduisant un complément de vie à la chaîne symbolique¹⁶.

Dans ce moment de l'enseignement de Lacan, la place du traumatisme n'est pas à situer seulement du côté de l'entrée du sujet au langage, sinon qu'elle peut être retrouvée dans d'autres situations traumatiques pour le sujet. C'est ainsi que nous nous interrogeons sur le rapport du traumatisme au fantasme et à la façon dont le corps y reste impliqué, comment pouvons-nous situer le traumatisme dans le rapport au fantasme ? Quelle place a le phallus dans la constitution du traumatisme ? Et comment les versions des structures subjectives permettent de traiter le traumatisme ? Pour donner des réponses à ces questions, nous aborderons deux exemples commentés par Lacan : Hamlet et André Gide.

Dans le chapitre quatre, nous prenons en considération les modifications de la notion d'objet petit *a* à partir de l'introduction de la Jouissance, dont le modèle est élaboré par Lacan à partir de la notion de *das Ding*¹⁷. C'est le décalage entre la notion d'objet *a* et le phallus qui permettra le passage de l'objet *a* du fantasme à l'objet de la pulsion. C'était justement ce rapport que soutenait la place *agalmatique* de *a* dans le fantasme dans la perspective classique de l'enseignement de Lacan.

¹⁶ Miller, J.-A., *La fuga de sentido. Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 236-237.

¹⁷ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 67.

Dans cette nouvelle perspective, l'objet *a* de la pulsion est l'objet sadien à situer par le franchissement des barrières symboliques et imaginaires du désir¹⁸. Cette perspective introduite des nouvelles questions concernant la dimension réelle du traumatisme, par exemple comment concevoir le rapport entre traumatisme et fantasme lorsque l'objet est devenu réel dans l'enseignement de Lacan ? Comment la notion de pulsion nous fournit-elle les nouveaux outils conceptuels pour élaborer les nouvelles versions du traumatisme qui correspondent à ce moment de l'enseignement de Lacan ? Pour situer alors ces nouvelles versions du traumatisme, nous avons pris deux exemples commentés par Lacan : le cas de l'homme aux loups¹⁹ et l'oubli du nom propre de Freud²⁰.

Dans le cinquième chapitre, nous avons voulu montrer comment la définition du traumatisme est renouvelée par Lacan dans son dernier enseignement. À partir d'une rectification sur la notion d'objet petit *a*, Lacan va donner une nouvelle définition de l'inconscient qui situe autrement le rapport du *parlêtre* au corps.

Dans ce contexte, il faudrait penser à nouvelles perspectives théoriques pour comprendre le traumatisme. Quelle place donner au rapport entre le fantasme et le traumatisme à ce moment de l'enseignement de Lacan ? Quel est le rapport du traumatisme à l'inconscient réel, notamment à ce qui fait sinthome pour un sujet ? Comment alors la perspective nodale permet-elle d'aborder autrement le traumatisme ? Et finalement, quelles conséquences de cette nouvelle perspective du traumatisme pour la clinique orientée vers le réel ?

Avant de commencer le premier chapitre de cette thèse, nous voudrions indiquer seulement la question fondamentale et transversale qui anime notre recherche, comment les versions du traumatisme mettent-elles en évidence le rapport du *parlêtre* à son corps ? Et qu'est-ce que les différentes versions du traumatisme peuvent nous enseigner de ce concept dans la théorie et la clinique lacanienne ?

À partir de cette question, les différentes versions données par Lacan du traumatisme trouveront son articulation logique, ce qui nous permet finalement de présenter la thèse que nous voudrions défendre : Pour la psychanalyse lacanienne, le traumatisme implique toujours

¹⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 457.

¹⁹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 301-303.

²⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XII, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse », leçon du 6 janvier 1965, inédit.

la dimension du sujet, c'est-à-dire il n'y a pas de traumatisme sans l'implication d'une réponse subjective, même dans sa radicalité, là où justement aucun « Je » saurait s'affirmer. Cette thèse alors se localise dans l'enjeu radical de toute approche au traumatisme, à savoir quelle place donner au sujet et à l'événement traumatique dans la clinique psychanalytique.

CHAPITRE I – LE TRAUMATISME ET L’HISTOIRE

Nous commençons notre travail à partir de la notion d’histoire, puisque ce concept peut être considéré comme l’emblème de toute une période de l’enseignement de Lacan, qui a été principalement orientée par la dialectique de la parole²¹. Dans *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, Lacan se réfère à la pratique analytique dans les termes suivants :

*« Ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c’est son histoire, c’est-à-dire que nous l’aidons à parfaire l’historisation actuelle des faits qui ont déterminé déjà dans son existence un certain nombre de « tournants » historiques. Mais, s’ils ont eu ce rôle, c’est déjà en tant que faits d’histoire, c’est-à-dire pour autant qu’ils sont reconnus dans un certain sens ou censurés dans un certain ordre. »*²²

Cette citation condense bien l’enjeu de l’approche lacanienne de la notion d’histoire au début de son enseignement, à savoir la considération de l’histoire à partir du développement de la parole. De cette manière, l’expérience psychanalytique est comprise comme un processus de développement de la parole, qui viendra faire re-signifier, voire parfaire l’historisation actuelle d’un sujet.

Cette approximation nous permet de situer trois problèmes autour de la notion d’histoire et du rapport que ce concept peut entretenir avec la notion de traumatisme.

D’abord, on peut poser la question suivante : qu’est-ce que l’histoire pour Lacan ? Et comment agit-elle dans l’expérience analytique ? Une première approche du problème consiste à indiquer que l’histoire, au sens de l’utilisation lacanienne du concept, a une définition qui va à l’encontre de sa réduction psychologique et biographique. En revanche, elle est le produit d’une dialectique de la parole, qui se développe au temps présent, et qui est intimement liée à la relation analytique (analysant/analyste).

²¹ Miller J.-A., « L’orientation lacanienne. La clinique lacanienne », enseignement donné dans le cadre du département de psychanalyse de l’université Paris VIII, leçon du 1^{er} décembre 1981, inédit.

²² Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 261.

Un deuxième problème se pose à partir de la citation précédente, qui concerne la définition de l'inconscient. Même si le mot « actuelle » permet d'introduire une petite nuance dans le processus d'historisation, qui le localise comme le résultat d'un moment précis de l'élaboration d'une analyse, l'approche de l'analyse par « l'historisation » risque de tomber sur la complétude ou la fermeture de l'histoire dans un savoir absolu. Autrement dit, à la fin de l'analyse le sujet deviendrait le maître de son histoire et connaîtrait toutes les manifestations de son inconscient. De même, l'inconscient lui-même se réduit à l'histoire, c'est-à-dire au récit qu'on en fait.

Alors, s'agit-il de faire avancer une analyse jusqu'à aboutir à un « savoir absolu » ? Une réponse rapide à cette question est non, parce qu'il n'existe pas de fermeture possible pour l'inconscient, dans la mesure où, dans les termes de cette période de Lacan, la censure continue à agir sur la subjectivité.

Sur ce point, il nous semble important d'indiquer que durant cette période de l'enseignement de Lacan, ce dernier postule qu'il existe des éléments dans la réalité subjective qui engendrent de l'inertie et qui sont ancrés dans l'imaginaire²³. À partir de ces références, nous pouvons poser quelques questions : quel est alors le rapport entre les « éléments d'inertie » et l'historisation ? Est-ce qu'ils sont « historisables » ? Où se situe le traumatisme dans ces coordonnées ? Peut-il être réabsorbé dans l'histoire subjective ?

Par ailleurs, un troisième problème apparaît dans la référence aux « événements tournants » envisagés comme les points déterminants de l'histoire. Il s'agit de moments « tournants » ou privilégiés de l'histoire qui subissent l'action de l'inconscient. Dans la citation, Lacan affirme qu'ils sont censurés dans un registre, mais reconnus dans un autre, et qu'ils sont par conséquent attrapés par l'inconscient. Dans ces conditions, cette topologie, qui est propre à la parole et au langage, touche-t-elle aussi l'inscription des événements traumatiques ?

En résumé, pouvons-nous synthétiser ces questions introductives à partir de deux grandes questions : quel rapport existe entre traumatisme et histoire ? Et comment le traumatisme s'inscrit-il dans l'inconscient ?

²³ Miller, J.-A., « Les paradigmes de la jouissance : Trois leçons du cours de l'orientation lacanienne III, 1 (24, 31 mars et 7 avril 1999) », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin, n° 43, octobre 1999, p. 9.

1.1 L'histoire dans l'expérience analytique

Dès le début de son enseignement, Lacan considère que l'histoire qui concerne l'analyse est celle racontée par le patient. Elle se constitue dans et par le discours qui se développe par l'action de la parole de l'analysant, en s'adressant à l'analyste²⁴. Cependant l'histoire n'est pas simplement celle du patient, elle inclut la présence de l'analyste. Par exemple, les interprétations faciliteront les associations du patient et permettront la reconstitution de l'histoire, en incluant les fragments « oubliés » dans l'inconscient. Dans ces conditions, l'histoire viendra se jouer dans une articulation de parole, qui sera déterminée par le discours d'un sujet et par la situation analytique.

Une telle approche s'oppose radicalement à une perspective chronologique et linéaire de l'histoire. Dans son texte *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, Lacan exclut la conception de l'histoire en tant que succession de faits ou d'événements à « l'état brut »²⁵, c'est-à-dire qu'il n'existe aucune possibilité « d'objectivité » de l'histoire, qui demeure fixe dans sa constitution linéaire ou la succession des événements.

En revanche, il propose une perspective dialectique pour approcher l'histoire dans la pratique analytique, qui prend en compte la position du sujet dans l'histoire. Nous dirions que l'histoire peut changer tout au long d'une cure comme un effet de l'expérience analytique. Les interventions de l'analyste et les modifications de la position subjective du patient en viennent à modifier et à réécrire l'histoire.

De cette façon, nous pouvons constater que l'histoire, au sens de Lacan, ne se joue pas dans un registre linéaire et unidirectionnel. Elle implique un développement vers l'avenir et aussi, comme cela sera développé plus clairement dans les chapitres suivants, un vecteur au sens opposé, qui permet de re-subjectiver les événements du « passé » à partir du temps « présent ».

L'approche lacanienne de l'histoire n'est pas non plus un « constructivisme radical ». La construction de l'histoire n'est pas ouverte à toutes les possibilités du discours. Pour Lacan, les événements de l'histoire s'engendrent dans une historisation primaire qui détermine sa

²⁴ Lacan, J., « Fonction et champ... », *op. cit.*, p. 257.

²⁵ Lacan, J., « Fonction et champ... », *op. cit.*, p. 260-261.

place dans le discours²⁶. Nous pouvons interpréter l'historisation primaire comme un effet d'écriture ou de mémorisation qui, même s'il n'est pas ouvertement mis en évidence dans le texte *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, est déjà présent sous la forme des points de fixation de l'histoire.

Ainsi, pouvons-nous indiquer que dans la perspective lacanienne l'histoire se joue sur le fond d'une « scène », où elle est déjà écrite. Autrement dit, elle est déjà définie par le cadre du discours inconscient, qui en viendra à déterminer la parole d'un sujet. Sur ce fait, Lacan nous donne un exemple:

« À telle époque, telle émeute dans le faubourg Saint-Antoine est vécue par ses acteurs comme victoire ou défaite du Parlement ou de la Cour ; à telle autre, comme victoire ou défaite du prolétariat ou de la bourgeoisie. Et bien que ce soit « les peuples » pour parler comme Retz, qui toujours en soldent les frais, ce n'est pas du tout le même événement historique, nous voulons dire qu'elles ne laissent pas la même sorte de souvenir dans la mémoire des hommes.

À savoir qu'avec la disparition de la réalité du Parlement et de la Cour, le premier événement retournera à sa valeur traumatique susceptible d'un progressif et authentique effacement, si l'on ne ranime expressément son sens. Tandis que le souvenir du second restera fort vif même sous la censure - de même que l'amnésie du refoulement est une des formes les plus vivantes de la mémoire -. »²⁷.

La citation met au premier plan l'écart insurmontable entre l'événement et le souvenir à partir de l'introduction de deux moments. Premièrement, nous pouvons indiquer que les disparitions du Parlement et de la Cour impliquent un effet d'effacement de l'événement, qui ne se réduit pas à sa fin matérielle dans la réalité. L'événement sera évoqué dans un deuxième temps, qui lui permet de renouer avec son sens. Ainsi, c'est seulement grâce à l'effacement de l'événement dans un premier temps, puis à son évocation que s'achève sa valeur traumatique dans le discours.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 261.

Par conséquent, nous pouvons penser que son appel dans le souvenir renferme déjà la fonction de ratage de l'événement, c'est-à-dire qu'il ne s'inscrit pas comme une totalité dans la mémoire, puisque l'effacement de l'événement introduit déjà la dimension de l'irrécupérable.

Par ailleurs, l'inscription de l'événement est marquée par l'action de la censure. La censure introduit l'oubli dans sa fonction paradoxale en psychanalyse, c'est-à-dire comme une forme de mémoire. Cet effet paradoxal de mémoire doit être compris dans la dimension « extra-temporelle » de l'inconscient, qui permettra au traumatisme, comme nous le verrons à la fin de ce chapitre, de continuer à « agir » dans le discours d'un sujet. De même, le processus d'inscription inconscient, qui implique la censure agissant par l'effacement et l'inscription de l'événement, va permettre au traumatisme de perdurer dans le temps grâce à la répétition de l'action de la censure.

Dans ce contexte, la notion de traumatisme ne doit pas être réduite à la pure dimension du souvenir, puisqu'il est un souvenir censuré. Il correspondrait plutôt au ratage du sujet pour s'en souvenir. Autrement dit, le ratage de la mémoire en face du trauma montre que l'enregistrement a été réussi et ce qui reste oublié dans la mémoire en vient à nourrir le fonctionnement de l'inconscient, qui se manifeste sous la forme de la censure.

Dans ces conditions, tout événement « à l'état brut » demeure extérieur à l'histoire. Il devient quelque chose d'impossible à « historiser » dans le discours. Néanmoins, ce qu'il en reste est déterminé dans un deuxième temps, où l'événement prend sa valeur traumatique. Ainsi, l'« effacement » des événements permettra le retour du caractère traumatique de l'événement, mais seulement par le biais du langage et de la parole. Pour l'être parlant, tout accès aux événements à l'« état brut » est exclu, il n'a accès qu'à leur valeur traumatique.

Par ailleurs, l'écriture première des événements implique déjà la possibilité d'une relecture, d'une reprise qui institue la possibilité de la dialectique de la parole. L'histoire se constituera à partir de ces événements « tournants » qui sont pris par l'inconscient, mais seulement dans le registre d'un récit déterminé où la parole n'est pas ouverte à tous les sens. Ainsi, lorsque l'histoire nous amène à situer l'événement « tournant », nous ne trouverons que sa valeur traumatique, c'est-à-dire quelque chose de réfractaire à l'histoire, qui s'efface au moment de son évocation.

Nous concluons alors que l'histoire prend son articulation dans la parole qui en vient à raconter l'histoire. Néanmoins, même si à cette époque Lacan s'appuie sur le pouvoir de la parole²⁸, sa conceptualisation de l'inconscient met en évidence la présence d'un élément réfractaire à toute historisation, qui marque l'impuissance et le ratage de l'histoire à l'égard des événements « tournants » ou traumatiques.

De même, une première distinction pour une étude lacanienne du traumatisme se dessine. Dans l'expérience subjective, il convient de distinguer clairement l'histoire, la mémoire et le traumatisme. Il s'agit alors de trois notions qui se situent dans des registres de différents ordres.

L'histoire se développe dans les mouvements de la parole, qui s'appuie sur une première historisation. Cette première historisation est le lieu de la mémoire, en tant que première écriture. Nous n'abordons pas directement la notion de mémoire, puisqu'elle sera reprise dans le chapitre suivant.

Par rapport au traumatisme, il existe un écart insurmontable entre l'événement et l'ensemble que constituent la mémoire et l'histoire, qui implique l'impossibilité de penser à une inscription du traumatisme « complet » dans la mémoire et de sa réalisation dans l'histoire. Ainsi concluons-nous qu'il existe toujours quelque chose qui s'efface dans l'écriture, qui lui échappe, dont la valeur traumatique de son évocation dans le souvenir ne témoigne que d'un écart insurmontable pour le sujet.

L'anamnèse et la logique temporelle de l'inconscient

La conceptualisation lacanienne de l'histoire n'exclut pas nécessairement la dimension chronologique et linéaire du temps. Cette dimension temporelle est cependant intimement liée au rangement de l'expérience consciente. Ainsi, l'histoire se présente en ayant un sens ou une direction, qui permet aux événements de s'inscrire dans la suite chronologique du passé, présent et futur.

²⁸ Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne. La clinique lacanienne », *op.cit.* , leçon du 1^{er} décembre 1981, inédit.

Bien qu'il soit possible de concevoir que l'analyse se résume à l'anamnèse et à la remémoration de ce qui a été oublié, les principaux ressorts de l'analyse ne se trouvent pas dans une telle approche historique de l'inconscient. Assumer une position « historique » impliquerait que l'inconscient serait un savoir à révéler, dans le sens d'un passé oublié, qui détermine le sujet à son insu. De même, la pratique analytique fonctionnerait comme une révélation de la vérité, qui correspondrait au passé oublié appelé inconscient.

Par contre, dans *Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse*, l'élaboration lacanienne nous amène à considérer que l'objectif de la pratique analytique n'est pas la récupération ni la restitution « sans faille » du passé. La psychanalyse lacanienne ne cherche pas à « faire l'anamnèse » pour reconstruire l'histoire individuelle.

Dans le même texte, Lacan met en évidence sa position par rapport à l'anamnèse dans un commentaire sur le « *talking cure* » d'Anna O²⁹. D'abord, il situe l'expérience de Breuer et Anna O. dans le registre de l'intersubjectivité, puisque l'ensemble du dispositif psychothérapeutique est ordonné par le fait que la patiente s'adresse, à travers un acte de parole, au médecin. Ainsi, c'est le lien intersubjectif, fondé sur la parole, qui permettra de parvenir à « un moment précis de l'histoire ».

Il nous semble important de nous arrêter sur cette dernière expression, puisqu'elle introduit une équivoque. Ce moment précis renvoie, d'une part, à celui de la biographie de la patiente, mais de l'autre, correspond à un moment de la cure. Par conséquent, dans le cadre de cette première remarque, nous constatons que l'histoire apparaît déjà par son développement et son articulation dans le présent de la situation analytique.

Alors, le « moment précis de l'histoire », dans les théorisations de Freud et de Breuer, peut se localiser au moment de la découverte de l'événement pathogénique comme la cause du symptôme³⁰. Cette reconnaissance est le résultat de la mise en parole du symptôme, qui a conduit à des associations, de « *stories* », dit Lacan, c'est-à-dire de récits sur le passé et les souvenirs.

²⁹ Lacan, J., « Fonction et champ... », *op. cit.*, p. 254-255.

³⁰ *Ibid.*, p. 254.

Ce point est discuté par Lacan, qui met en cause l'élaboration de Breuer et Freud, puisqu'elle adopte une approche psychologisante du phénomène de la remémoration. En suivant « l'esprit de son époque », ils reconnaissent que l'événement du passé n'apparaît dans le présent que par l'action du mécanisme psychique de la remémoration. Par conséquent, dans la perspective freudienne, la fonction de la parole serait attrapée par une psychologisation, c'est-à-dire par une fonction psychique.

En revanche, même si le caractère traumatique de l'événement pathogénique est impliqué dans la remémoration — dans la mesure où l'oubli du patient dénonce la douleur éprouvée à une époque ancienne — nous avançons l'hypothèse que Lacan vise à rendre compte de la fonction structurale du traumatisme dans l'inconscient, en éliminant toutes les références à une psychologisation quelconque.

Dans la suite de son commentaire sur Breuer et Anna O., Lacan fait référence à la révélation de l'événement pathogène de l'hystérique dans les termes suivants :

« L'ambiguïté de la révélation hystérique du passé ne tient pas tant à la vacillation de son contenu entre l'imaginaire et le réel, car il se situe dans l'un et dans l'autre. Ce n'est pas non plus qu'elle soit mensongère. C'est qu'elle nous présente la naissance de la vérité dans la parole, et que par là nous nous heurtons à la réalité de ce qui n'est ni vrai, ni faux. Du moins est-ce là le plus troublant de son problème.

Car la vérité de cette révélation, c'est la parole présente qui en témoigne dans la réalité actuelle et qui la fonde au nom de cette réalité. Or dans cette réalité, seule la parole témoigne de cette part des puissances du passé qui a été écarté à chaque carrefour où l'événement a choisi. »³¹.

Les deux paragraphes précédents mettent en évidence la complexité du rapport entre le traumatisme et l'histoire. Lacan considère que la révélation hystérique du passé, qui correspond à la révélation du traumatisme, concerne directement le moment de la naissance de la vérité. Plus tard, dans la même page, il précise :

« Soyons catégorique, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences

³¹ *Ibid.*, p. 255-256.

passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, tel que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes. »³².

Dans cette perspective, le souvenir de l'événement pathogénique n'est pas exclusivement de l'ordre de la restitution d'un passé qu'on obtient par la remémoration, puisque l'introduction de la naissance de la vérité fait appel à la dimension où le souvenir échoue.

Deux aspects rendent compte de l'échec du souvenir à l'égard de la vérité. D'une part, lorsque le sujet se voit confronté à la naissance de la vérité, en tant qu'inconscient, il ne saura pas trancher s'il s'agit du vrai ou du faux, c'est-à-dire que le souvenir n'est pas classable dans le cadre de ce qui entre ou n'entre pas dans l'histoire.

D'autre part, la différence entre le phénomène de la remémoration et la naissance de la vérité consiste dans le fait de « *se heurter à* », tel qu'il est explicité dans la phrase. Le fait de se heurter marque l'écart entre la naissance de la vérité et la remémoration, et par conséquent la révélation de l'hystérique ne passe pas complètement dans le registre de l'histoire.

Ainsi, le sujet souffre des effets de « frappes » racontant son histoire. La parole bute contre certains événements qui impliquent la présence d'« impossibilités historiques », c'est-à-dire l'existence d'éléments qui n'entrent pas dans la dialectique de la parole, et auxquels le sujet « se heurte ».

Face à ces événements, le sujet ne saurait trancher s'ils sont vrais ou faux, c'est-à-dire qu'ils n'entrent pas dans les catégories conscientes de l'histoire. Par conséquent, l'événement pathogène, dans son rapport à la structure de la vérité, montre bien l'effet d'appropriation du traumatisme par l'inconscient comme quelque chose de l'ordre de l'inassimilable à la parole.

Par ailleurs, il nous semble important d'insister sur le problème de la vérité de l'événement traumatique. Alors, si tel que nous l'avons signalé, la pratique analytique ne cherche pas à déterminer si l'événement a été vrai ou faux dans la réalité matérielle, quel est le rapport de l'analyste à la vérité des propos du patient ? La réponse est déjà énoncée dans notre citation sous la forme paradoxale de ce qui n'est ni du vrai ni du faux.

³² *Ibid.*, p. 256.

Dans son approche de la vérité dans la parole, Lacan reconnaît que la présence d'une « vérité » est moins fondée sur l'adéquation de la parole à la chose³³, à savoir au contenu de ce qu'on veut dire consciemment. En revanche, il existe une vérité liée à la parole et une autre liée au discours. La première concerne les sujets intéressés, c'est-à-dire la rencontre imaginaire avec le petit autre, tandis, que la deuxième est constituée de la connaissance d'un réel, en tant qu'il est visé par le sujet. De cette manière, comme le déclare Lacan :

« C'est ainsi que le discours vrai, à dégager dans la parole donnée les données de la promesse, la fait paraître menteuse, puisqu'elle engage l'avenir, qui, comme on dit, n'est à personne, et encore ambiguë, en ce qu'elle outrepassé sans cesse l'être qu'elle concerne, en l'aliénation où se constitue son devenir. »³⁴

Cette perspective nous permet de comprendre la conception de la « vérité menteuse »³⁵, syntagme introduit par Miller, c'est-à-dire comme une vérité qui ne peut pas complètement rendre compte de ce qu'elle énonce comme vrai.

Cette conception ne se réduit alors pas au fait que même si le sujet dit la vérité, il peut mentir ou à l'envers, au moment de mentir, il ne dit que la vérité. Il s'agit d'un paradoxe au cœur du discours lui-même, qui implique que chaque fois que l'on arrive à « attraper » une vérité, elle s'écoule comme l'eau entre les doigts, parce qu'elle concerne un réel qui sera rencontré dans l'avenir de la parole.

Ainsi, la référence à la naissance de la vérité, celle qui ne peut pas se réduire à une valeur vraie ou fausse, implique nécessairement la structure de l'inconscient qui considère ce point de réel qui lui échappe. En termes freudiens, dans l'inconscient n'existe pas la contradiction³⁶, nous précisons cependant que dans l'inconscient tout n'est pas permis, il n'est pas ouvert à tous les sens.

³³ Lacan, J., « Variantes de la cure-type », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 351.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne. Choses de finesse en psychanalyse », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 18 mars 2009, inédit.

³⁶ Freud, S., « L'inconscient », *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 97.

Dans ces conditions, il faudra plutôt parler d'un sujet divisé dans son rapport à la vérité, tel que l'expérience de l'inconscient le montre. Dans la citation de *Variantes de la cure-type*, Lacan indique que cette division apparaît redoublée. D'une part, la vérité du passé ne se fonde que dans le temps présent, d'où un premier écart temporel insurmontable pour la parole. Mais de l'autre, la division apparaît entre ce qui est dans la parole et ce qui en est écarté, là où l'on introduit la référence à l'inconscient.

Lacan se réfère à la parole qui « *témoigne de la part de puissance du passé qui a été écarté* »³⁷. Cette part de puissance ne peut être que l'inconscient, dans sa dimension de détermination de la position subjective.

Cette division est liée à l'objet de ce chapitre, puisque l'expérience de l'hystérique, expérience de vérité menteuse, montre bien la fracture existant entre l'événement écarté et l'histoire. Cet écart n'est pas simplement dû aux exigences de la consistance de l'histoire, mais implique aussi le fonctionnement propre à la structure de l'inconscient. Par conséquent, nous pouvons conclure que la place de l'histoire dans l'analyse ne concerne pas simplement la réalité matérielle, mais aussi la place qu'un certain « souvenir » occupe par rapport à la structure de l'inconscient et qui se situe là où la vérité viendrait à naître.

Dans ces conditions, nous ne proposons pas l'élimination de la référence à l'histoire individuelle dans la pratique analytique. Le processus d'historisation est un élément présent dans l'analyse du névrosé. Toutefois, si l'action analytique n'est pas une anamnèse, il faudrait se demander comment il est possible que Freud ait proposé une intégration de l'anamnèse comme critère de la guérison, par exemple, dans son analyse de l'homme aux loups³⁸.

La recherche freudienne se produit au moyen d'une remémoration, mais qu'il ne s'agit pas de réduire à sa valeur psychologique individuelle ou d'anamnèse. Elle implique plutôt l'incorporation des conjectures de l'analyste, telles que les interprétations et les constructions dans l'analyse.

³⁷ Lacan, J., « Fonction et champ... », *op. cit.*, p. 256.

³⁸ Freud, S., in Lacan, J., « Fonction et champs... », *op. cit.*, p. 256.

Les interventions de l'analyste visent l'effet d'une parole pleine qui en viendra à « réordonner les contingences du passé en leur donnant le sens des nécessités à venir »³⁹. Cette « nécessité à venir » implique une mise en question de l'histoire, en tant qu'objet immuable. L'incidence de l'inconscient introduit la possibilité de « variations » de l'histoire, puisqu'elle aura toujours une dimension « à venir », c'est-à-dire, la possibilité qu'une nouvelle subjectivation changera sa valeur de vérité. Mais cette ouverture des sens de l'histoire doit être limitée, puisque le passé prendra la forme d'une nécessité « à venir » dans l'analyse.

De cette façon, même si le sens de l'histoire peut changer au cours de l'analyse, les interventions de l'analyste montrent le caractère nécessaire de l'incidence de certains éléments du passé. Ainsi, nous semble-il important de revenir sur la référence à la « puissance du passé écarté », qui montre bien le caractère nécessaire de certains événements, en tant que nécessité qui s'impose à l'avenir, et aussi le lieu où le sujet « se heurte », dirions-nous, à un réel.

Par exemple, Lacan indique que l'insistance de Freud sur la scène primitive dans le cas de l'homme aux loups n'implique pas la présence d'un désir pour dater la scène et produire une objectivité ou la récupération du passé. La démarche freudienne suppose plutôt une série de resubjectivations de l'événement, qui sont la condition pour montrer son incidence nécessaire sur chaque tournant de la vie du sujet.

L'histoire de l'homme aux loups se restructure dans l'après-coup de la parole, qui finira par ponctuer l'histoire autrement. Mais, la référence à la scène primitive restera immuable, elle devient nécessaire et déterminante pour la conduite du sujet. Elle a pris dans l'analyse la forme et la puissance d'un passé écarté, qui demeure inaccessible à la conscience de l'homme aux loups.

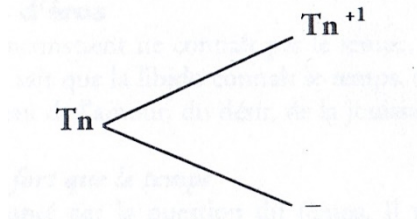
Alors, comment pouvons-nous comprendre cette incidence du temps dans la psychanalyse ? Dans *Introduction à l'érotique du temps*, Miller aborde les différents aspects du temps dans l'expérience analytique à partir du paradoxe des futurs contingents⁴⁰.

³⁹ Lacan, J., « Fonction et champ... », *op. cit.*, p. 256.

⁴⁰ Miller, J.-A., « Introduction à l'érotique du temps », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin, n° 56, 2004, pp. 63-85.

Le paradoxe se produit dans le passage de ce qui était possible au nécessaire. Si l'on considère un temps déterminé ou T_n , il est possible qu'un événement se produise ou non dans un temps futur ou T_{n+1} .

Figure 1. Les possibilités d'inscription d'un événement



Si l'événement se produit, la logique temporelle peut énoncer qu'il est vrai qu'il a eu lieu. A partir de là, on peut impliquer qu'il est nécessairement vrai qu'il a eu lieu, puisqu'il était impossible qu'il ne soit pas arrivé. Le paradoxe se produit entre T_n et T_{n+1} , parce que ce qui était en T_n une possibilité en vient en T_{n+1} à être nécessaire, puis à annuler la possibilité du T_n , parce qu'il était vrai qu'il a eu lieu, en excluant la possibilité qu'il n'ait pas eu lieu.

Figure 2. Lien nécessaire entre deux événements

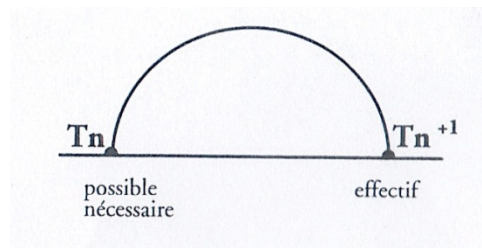


Le paradoxe s'explique par l'existence de deux vecteurs temporels. D'une part, nous avons la suite temporelle $T_n - T_{n+1}$, qui se projette vers un avenir incertain à l'égard de l'inscription possible des événements. Cette dimension temporelle est celle de laps de temps, qui se succèdent progressivement vers l'avenir.

Cependant lorsque l'événement se produit en T_{n+1} , un vecteur rétroactif est introduit dans la chaîne temporelle, en installant la nécessité logique de l'événement en T_{n+1} . Ce deuxième vecteur temporel introduit l'illusion de l'éternité d'un événement, à savoir le sentiment que « ce qui est du futur était déjà là, inscrit dans le passé »⁴¹.

⁴¹ *Ibid.*, p. 70.

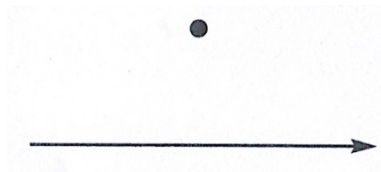
Figure 3. L'Articulation des deux dimensions de la temporalité.



Cette perspective nous permet de comprendre la façon dont Lacan aborde l'inconscient à partir de l'anticipation et la rétroaction⁴². Ces deux mouvements de la parole de l'analysant nous indiquent les deux vecteurs temporels qui sont en jeu dans les manifestations de l'inconscient dans la cure.

Néanmoins, une telle approche nous ferait penser que le temps aurait deux dimensions. Ceci amène Miller à introduire une topologie particulière pour rendre compte de l'inversion du vecteur temporel qui suppose l'expérience de l'inconscient⁴³. On peut commencer par poser l'existence d'un vecteur dans un plan, qui représente la dimension temporelle. Par ailleurs, nous pouvons considérer un point qui est hors-ligne,

Figure 4. Le point hors ligne.

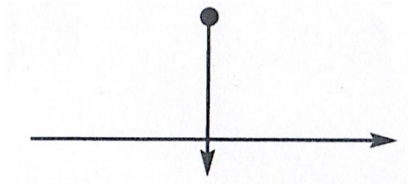


⁴² Cf. Lacan, J., « Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipée », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 197 – 213.

⁴³ Miller, J.-A., « Introduction à l'érotique du temps », *op. cit.*, p. 77.

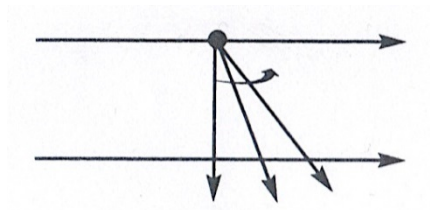
Ensuite, nous pouvons tracer un autre vecteur perpendiculaire à la ligne qui représente le temps.

Figure 5. La ligne sécante.



Ce nouveau vecteur peut subir une rotation de 45° , ce qui implique le déplacement de la ligne sécante et que le point sécant se déplace sur la ligne « à l'infini ». Ce mouvement nous permettra d'introduire petit à petit une torsion de la ligne temporelle jusqu'à transformer la ligne sécante en parallèle.

Figure 6. Transformation de la ligne sécante à la parallèle.



La transformation de la sécante en parallèle se produit lorsque la sécante retrouve un point à l'infini, qui se trouve quelque part dans le vecteur temporel. On pourrait dire pour simplifier sa compréhension que ce point se trouve « à l'extrême »⁴⁴ de la droite temporelle.

Néanmoins, lorsque la sécante initiale dépasse le point à l'infini se produit la rotation du vecteur temporel. Il s'agit d'un fait topologique, qui implique que la ligne qui était orientée vers la droite apparaisse comme venant du sens contraire, c'est-à-dire du côté gauche.

⁴⁴ La position « à l'extrême » n'est pas la place définitive du point à l'infini, parce qu'il suffit de le placer quelque part, indépendamment de la place qu'il occupe dans la ligne à l'infini.

Figure 7. Dépassement du point à l'infini et réversion de la ligne.



Miller affirme qu'il existe une différence entre la ligne à l'infini et le point à l'infini. Le point à l'infini peut se situer dans n'importe quel point de la ligne à l'infini. Ceci implique une nouvelle conception de l'espace projectif, dont Lacan a fait usage dans sa formalisation du fantasme à partir de la figure du *cross-cap*⁴⁵.

Bien que cette conception topologique de l'inconscient puisse s'inscrire dans une élaboration lacanienne postérieure, elle permet de rendre compte du fait d'aborder l'histoire dans les premiers moments de l'enseignement de Lacan. On pourrait indiquer que ce qui apparaît comme des faits complètement linéaires dans l'histoire, ne trouve sa juste place dans l'expérience analytique qu'à partir d'une conception non linéaire du temps.

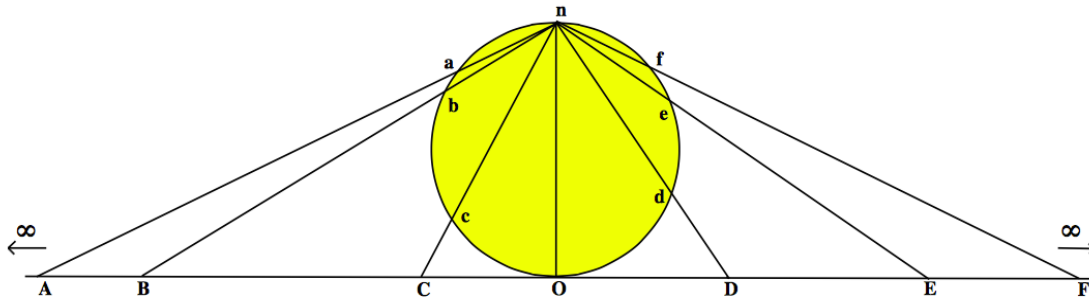
Alors comment est-il possible de comprendre cette approche non linéaire au temps ? Nous devons reprendre la formalisation de Miller, à partir de la transformation de la droite infinie en cercle. Tout au début, nous avons considéré la droite à l'infini, cependant le fait d'avoir un point à l'infini introduit la possibilité de sa transformation, de sa torsion pour produire un cercle.

Nous l'illustrons à partir de la considération d'une droite dont les deux extrêmes se trouvent à l'infini. Nous situons un point n et traçons une ligne sécante vers le point O sur la droite.

Ceci nous permet de dessiner un cercle, sur lequel nous pouvons projeter tous les points de la droite. Par exemple, le point A de la droite trouve sa projection sur le point a du cercle.

⁴⁵ Miller J.-A., « Introduction à l'érotique du temps », *op. cit.*, p. 75.

Figure 8. Transformation de la droite infinie en cercle.



Néanmoins, le point n nous intéresse particulièrement, parce qu'il est celui qui en vient à représenter les points à l'infini de la droite, dont Miller affirme qu'il peut se déplacer à l'intérieur de la droite à l'infini.

Si l'on considère la transformation de la droite infinie en cercle, le point n peut être à n'importe quelle place de la ligne qui trace le cercle. Ainsi, il n'existe pas de primauté d'un point précis sur le cercle, c'est-à-dire qu'il peut se déplacer sur la ligne à condition qu'on le définisse comme étant à un certain endroit sur la ligne à l'infini.

Dans ces conditions, Miller affirme que l'introduction d'un point à l'infini met en question la conception unidimensionnelle du temps comme une succession de points indifférenciés les uns des autres⁴⁶. Par contre, la torsion du vecteur temporel permet de faire passer ce qui était possible au nécessaire, en éliminant la conception d'un temps linéaire.

La réversion temporelle permet de comprendre comment ce qui dans l'ordre inconscient peut apparaître sous la forme de « ce qui était déjà écrit ». Dans ces conditions, l'action analytique opère à partir de la précipitation incessante du présent dans le passé, en faisant avancer le savoir qui apparaît comme inscrit dans l'inconscient. Cette dimension temporelle nous permet de situer ce qui serait de l'ordre de la remémoration, dans la mesure où elle apparaît comme ce qui consiste dans l'action de la parole, en transformant la possibilité de la parole en temps présent en nécessité d'un passé déjà là.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

Néanmoins, l'approche temporelle introduit aussi une autre dimension : le passage de l'impossible au contingent. Comment pouvons-nous attraper ce point à l'infini, qui exige la temporalité inconsciente ? Ce point se situe comme un point impossible, dans la mesure où il n'est jamais possible qu'il soit fixé ou cerné par la ligne temporelle. Il apparaît plutôt comme un point « hors-ligne ».

Autour de cette question, il faudrait indiquer que l'analyse permet de situer cet impossible et, dans les cas favorables, faire passer cet impossible au contingent. Miller affirme que l'interprétation analytique renferme l'effet du contingent, qui apparaît sous la forme de la surprise⁴⁷.

Le contingent est alors tout à fait différent du possible. Dans un premier temps, il apparaît plutôt comme l'impossible, ce qui ne pouvait pas s'inscrire, et lorsqu'il se produit, il est accompagné de la surprise, en tant qu'il est quelque chose de l'ordre de ce qui « n'était pas possible ».

La considération de la temporalité de l'inconscient nous permet de rectifier la tentation, en tant qu'analystes, de chercher les événements « structurants » ou « déterminants » de l'histoire. Elle exige un travail différent de celui du biographe ou de l'anamnèse, parce qu'il implique deux dimensions précises : situer ce qui se joue entre le possible et le nécessaire et localiser l'impossible pour essayer de le faire passer au contingent.

Ceci n'implique pas l'exclusion de l'histoire dans l'approche analytique, mais plutôt l'appropriation de ce concept à partir de la notion d'inconscient. Ainsi, Lacan indique que nous ne pouvons pas simplement laisser l'histoire « de côté » pour nous adresser directement à l'inconscient, elle conserve une fonction essentielle pour le développement de l'analyse. Il déclare en effet :

« Ses moyens [de la psychanalyse] sont ceux de la parole en tant qu'elle confère aux fonctions de l'individu un sens ; son domaine est celui du discours concret en

⁴⁷ *Ibid.*, p. 77-78.

tant que champ de la réalité transindividuelle du sujet ; ses opérations sont celles de l'histoire en tant qu'elle constitue l'émergence de la vérité dans le réel. »⁴⁸.

Nous pouvons indiquer qu'il n'y a pas d'analyse possible pour Lacan, qui ne se joue sur le fond de l'histoire, d'où l'importance d'écouter et de « faire l'anamnèse » du patient.

Mais, cette histoire n'est pas à situer dans le registre biographique, elle se tisse dans l'intersubjectivité, c'est-à-dire dans la situation analytique où la parole du patient s'adresse à l'analyste. Dans ces conditions, l'inconscient n'est plus une fonction subjective de la psychologie individuelle, il participe à une réalité qui implique d'une façon indissociable l'analyste, l'analysant et ses paroles.

Sur ce point, nous pouvons répondre à la première question posée au tout début de notre chapitre, à savoir que l'inconscient est la partie méconnue de l'histoire du sujet, il ne le serait pas dans le sens de l'histoire individuelle, mais plutôt dans celui d'une parole qui trouve une place dans l'analyse en s'adressant à l'analyste. De ce fait, l'histoire qui touche la dimension de l'inconscient est déterminée par la structure matérielle et réelle de l'expérience analytique.

Par ailleurs, dans cette citation, Lacan affirme que l'opération de l'histoire dans l'analyse consiste à faire émerger la vérité dans le réel. Nous pouvons indiquer que cette place de l'histoire s'avère paradoxale, puisqu'elle implique la rencontre avec une autre dimension, qui n'est pas de l'ordre historique. L'histoire bute contre l'émergence de l'inconscient en tant que pure discontinuité dans l'histoire, elle se heurte à cette vérité sans la réabsorber complètement sous les paramètres historiques.

Dans ce contexte, il nous semble important d'aborder une définition de l'inconscient, dans le texte *Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse*, en tant qu'elle apparaît articulée à l'histoire du sujet. Lacan dit: « *L'inconscient est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré.* »⁴⁹.

Cette phrase situe deux versants de l'inconscient qui s'orientent dans la même direction : le blanc et le mensonge. D'une part, nous avons l'incidence de l'inconscient pour constituer un

⁴⁸ Lacan, J., « Fonction et champ... », *op. cit.*, p. 257.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 259.

« blanc » ou un trou dans l'histoire, et de l'autre, l'inconscient qui « ment », qui occulte et énonce la vérité, en mentant.

À partir de notre exposition, nous disposons de certains éléments pour comprendre que le premier versant vise à mettre en évidence l'impossibilité de l'histoire à « se fermer » complètement. Dans le processus d'historisation, il y aura toujours une faille, c'est-à-dire que l'histoire présente des impossibilités et des limites. Autrement dit, nous trouverons toujours un point à l'infini, qui ne permet pas de fermer l'histoire qui concerne l'inconscient.

Par rapport au second versant, le mensonge en vient à énoncer la vérité qui n'apparaît que comme vérité menteuse, où le sujet croit dire vrai, mais il dit quelque chose de faux ou à l'inverse il croit mentir, en disant la vérité. Comme nous l'avons remarqué précédemment, la structure de la vérité est intimement liée à l'inconscient, qui finit par montrer que, par rapport au caractère traumatique de certains événements ou souvenirs, le sujet se heurte à une faille symbolique insurmontable.

Cependant, cette phrase introduit aussi la notion de chapitre censuré qui mérite également un développement. Nous dirons que pour censurer un chapitre, il doit d'abord être écrit. Alors, comment comprendre cette espèce de mémoire ? Et cette mémoire pourrait-elle être une garantie de la vérité des événements ?

Dans l'analyse, il ne s'agit pas de récupérer des souvenirs cachés, ni de chercher une vérité occultée dans le passé de l'analysant. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la définition lacanienne de la mémoire n'implique pas un enregistrement de type « historique », elle est plutôt pure et simple articulation signifiante. Par conséquent, la mémoire et l'histoire sont deux champs tout à fait différents.

Dans la mémoire, telle qu'elle sera articulée par Lacan, nous ne pouvons pas garantir la rencontre avec la vérité, puisque les inscriptions signifiantes témoignent d'un ratage, de quelque chose d'impossible à récupérer. Le ratage de l'inscription sera davantage développé par Lacan dans la suite de son enseignement, ce ratage concerne l'objet perdu et l'insatisfaction dans la répétition, concepts qui seront abordés plus profondément dans les chapitres suivants.

De cette façon, la notion de chapitre « censuré » n'est pas à prendre au sens historique. Elle est plutôt à comprendre au sens structural, c'est-à-dire que la censure n'est qu'une manifestation de l'inconscient, qui en vient à montrer la détermination de l'inconscient sur l'histoire. Autrement dit, l'histoire est censurée par l'inconscient qui agit dans le discours du patient.

Nous concluons que l'anamnèse, comprise comme une voie de récupération de l'histoire individuelle, ne doit pas être adoptée simplement en psychanalyse. Bien que le développement de l'histoire s'avère nécessaire pour le déroulement de la cure, il faudra saisir les points où le sujet se heurte à des souvenirs, des blancs, des traumatismes ou des mensonges qui sont au-delà de sa compréhension consciente.

Ces « moments tournants » de l'histoire ne se définissent pas comme un pur événement à l'état brut, ils font partie de la structure de l'inconscient. Dans ce contexte, nous avons abordé deux problèmes, le premier concernant la vérité et le deuxième la prise du temps dans l'inconscient. Ces deux questionnements nous ont permis de montrer la particularité de la structure inconsciente et des conséquences pratiques à l'heure d'aborder la psychanalyse comme une discipline historique.

Ainsi, l'expérience analytique ne se réduit pas à une expérience psycho-biographique, parce que l'inconscient n'est pas une fonction psychologique. La cure dépend de la considération de l'inconscient, qui suppose une structure temporelle particulière et une articulation intersubjective dans laquelle le patient s'engage dans l'analyse.

Dans ces conditions, nous pouvons indiquer un élément important concernant le traumatisme. Si l'inconscient apparaît justement là où se produit le blanc de l'histoire, les traumatismes qui concernent le sujet de l'inconscient doivent se situer à cet endroit de la structure subjective. Autrement dit, l'expérience traumatique implique nécessairement l'inconscient, et donc elle ne peut pas être abordée directement par le récit de l'histoire. On peut affirmer que le traumatisme est un blanc dans l'histoire, car il n'entre dans le discours que par l'action de l'inconscient.

Par la suite, nous allons aborder un exemple qui nous permet de reprendre l'élaboration lacanienne de l'histoire, mais cette fois pour nous diriger plus directement vers le concept de traumatisme et son rapport avec le corps.

Le développement de l'histoire dans la cure de Dora

Le commentaire de Lacan dans *Intervention sur le transfert* du cas Dora⁵⁰ montre bien la façon dont la parole et le langage sont amenés à jouer un rôle important dans la constitution de l'histoire du patient. Malgré le fait que ce texte date de 1951, il nous permet de comprendre la dialectique de la parole, en considérant le développement de l'histoire et sa limite.

Il convient de préciser que ce texte peut être considéré comme en continuité avec *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, puisque Lacan considère la psychanalyse comme une expérience dialectique dans les deux écrits, c'est-à-dire comme une expérience de parole qui permet de développer la cure analytique à partir de la reconnaissance de l'inconscient.

Par ailleurs, le commentaire de Lacan laisse entrevoir une place pour le traumatisme de Dora, notamment là où justement quelque chose qui fonctionnait comme un blanc dans son histoire se constitue, à savoir la place de la pulsion orale et la question de la féminité. Même si Lacan n'utilise pas le concept de traumatisme, nous arriverons à cerner ce qui a été traumatique pour Dora dans cette cure, en montrant comment les premières versions du traumatisme s'opposent au récit historique du sujet.

Le commentaire de Lacan identifie trois moments du traitement de Dora pour ensuite conclure sur l'interruption du traitement. D'abord, Lacan va montrer les trois moments du développement de la vérité et les trois renversements dialectiques qui vont déterminer les discours de la patiente et son rapport à l'inconscient. Enfin, il va mettre en évidence les coordonnées subjectives de Dora au moment de l'interruption du traitement.

⁵⁰ Lacan, J., « Intervention sur le transfert », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

Le premier développement de la vérité correspond au début du traitement⁵¹. La patiente s'engage dans une forme de réquisitoire, ouvrant son récit aux différents souvenirs, mais avec quelques imprécisions. Lacan indique que, en ce qui concerne le registre transférentiel, Dora veut savoir si Freud est un hypocrite comme son père. Nous pourrions dire qu'elle se pose la question suivante : puis-je lui faire confiance ?

Dans son récit, l'hypocrisie du père trouve sa racine dans le fait qu'il a une maîtresse, Mme K, qui fait partie du cercle des amis de la famille. Les amants essaient de dissimuler leur relation, mais leurs excuses ne seront pas suffisantes pour la jeune Dora, qui commence à se poser des questions par rapport au lien entre son père et Mme K.

A ce moment-là, ce qu'il y a de plus touchant dans ce cas est que Dora semble avoir été offerte à M. K par son père à titre d'objet d'échange avec Mme K. Averti de cette situation, Freud aurait attendu le moment précis où les faits sont devenus plus évidents pour intervenir. Il confronte la jeune Dora à sa participation dans l'affaire, en lui demandant ce qu'elle veut changer de la situation familiale.

Cette intervention produit le premier renversement dialectique⁵². Ce changement implique la rectification subjective de Dora dans son rapport au discours, qui va de la position de « belle âme », à partir de laquelle elle se plaint ouvertement de la situation subie, à son implication dans la situation familiale, c'est-à-dire au fait de situer la question de sa propre participation à l'affaire.

Cette nouvelle position permet aussi de donner un nouvel élan à son discours, en produisant un deuxième développement de la vérité⁵³. Dora commence à s'apercevoir de sa complicité, qui fait durer la fiction de la situation familiale dont elle est partie prenante. Par exemple, sa participation à la cour de M. K et à la circulation de cadeaux précieux, que Lacan situe comme la réparation métaphorique de l'impuissance du père dans ses prestations sexuelles, qu'il n'aurait pas procurées à Mme K.

⁵¹ *Ibid.*, p 218.

⁵² *Ibid.*, p 219.

⁵³ *Ibid.*

En même temps, la relation œdipienne apparaît chez Dora, à partir d'une identification au père. Lacan indique que son lien au père se trouve noué par un jeu signifiant qui porte sur l'équivoque de « *Vermögen* » (fortune) et « *Unvermögen* » (impuissante). Dans la langue allemande cette équivoque consiste à situer l'impuissance de son père comme une fortune à son égard. Lacan insiste sur le fait que le signifiant « *Vermögen* » se trouve dans plusieurs manifestations symptomatiques de Dora, dont la reconnaissance a permis la levée.

Parallèlement, Dora éprouve soudainement de la jalousie à l'endroit de la relation de son père. Nous pourrions comprendre qu'il s'agit d'une dynamique œdipienne, dans laquelle elle serait jalouse, tout comme sa mère devrait l'être, dans la même situation. Néanmoins, la jalousie se présente sous une forme prévalente et, de par son caractère, exige une explication qui dépasse les motifs concrets ou conscients de la patiente.

Ainsi se produit un second renversement dialectique au moment où Freud indique que le père, en tant qu'objet de la jalousie, n'est pas le véritable motif qui anime cet affect⁵⁴. En revanche, la jalousie masque l'intérêt pour la femme rivale, Mme K. Nous constatons que se produit une deuxième rectification subjective de Dora, qui a eu pour effet la poussée vers un désir qui pour sa part est opaque, c'est-à-dire vers une dimension de son expérience plus proche de l'inconscient. Dans ce contexte, la question suivante se pose à la jeune Dora : pourquoi manifeste-t-elle de l'intérêt pour Mme K ?

Dans le troisième développement de la vérité, nous constatons l'attachement de Dora à Mme K. Par exemple, la fascination de la jeune fille pour la « peau blanche » de l'amante de son père ou les confidences sur la sexualité que Dora fait à Mme K. Dans ce contexte, nous pouvons constater que Dora passe d'une rivalité imaginaire à une amitié proche, qui cache l'intérêt libidinal, dont la jeune fille n'est pas consciente. Néanmoins, Freud en viendra à mettre en question ce fort lien entre les deux femmes. Comment ont-elles pu devenir tellement proches que Dora a accusé Mme K d'être à l'origine de mensonges ?

A ce moment se produit le troisième renversement dialectique, qui vient rectifier la position de Dora par rapport à son objet, Mme K⁵⁵. L'intervention de Freud produit la révélation de la

⁵⁴ *Ibid.* p. 220.

⁵⁵ *Ibid.*

valeur d'objet de Mme K, dans la mesure où elle est l'objet qui garde le mystère de la féminité pour Dora, c'est-à-dire de sa féminité corporelle.

Du même coup, toutes les conditions sont présentes pour que Dora réalise dans son expérience la dimension inconsciente qui détermine son comportement. Dans le texte de Freud, nous trouvons l'émergence de deux rêves qui apparaissent suite au troisième développement de la vérité.

Lacan fait seulement référence à l'un de ces deux rêves, dans lequel la jeune Dora est réveillée par son père, parce que la maison est en train de brûler. Ils s'en sortent, mais sa mère ne veut pas perdre sa boîte à bijoux. Finalement, tout le monde s'en est sorti. Dora indique qu'au moment du réveil, elle sentait encore l'odeur de la fumée.

Le dernier détail est très important dans le commentaire de Lacan, parce qu'il met en évidence le moment du rétablissement du fonctionnement du moi. Dans le rêve, la consistance imaginaire du moi se défait, et le sujet apparaît fracturé et décomposé dans les différentes images qui le composent. Le détail de la fumée montre pour Lacan le rétablissement d'une identification masculine de Dora. Elle se situe dans la série des hommes de son histoire : son père, M. K et Freud fumaient. Nous ajouterons que lors de la promenade au bord du lac, où elle a été courtisée par M ; K, elle a aussi fumé.

Cette identification aux hommes cache la dimension de satisfaction orale, qui donne toute la couleur libidinale au cas et aux symptômes de Dora, tels que l'aphonie et la toux. Freud situe la source de cette satisfaction dans une expérience infantile : Dora est en train de suçoter son pouce gauche au moment de tirailler l'oreille de son petit frère avec sa main droite.

Alors, pouvons-nous indiquer que la cure s'arrête au moment du rapprochement avec cette fracture historique, qui introduit la révélation de l'inconscient sous la forme du rapport libidinal au corps ? Il nous semble qu'à ce moment, l'inconscient fait irruption, en touchant le registre fantasmatique de la patiente à travers deux rêves, pour rendre compte de ce qui échappe à l'histoire que Dora raconte, l'assomption de sa féminité corporelle.

Néanmoins, l'irruption de l'inconscient n'est pas le motif de l'interruption du traitement. Il faudra ajouter à l'incidence de la « matrice imaginaire », dont la pulsion orale est à la base de

l'automatisme de répétition, que Dora n'a pas eu accès à la féminité dans le développement de cette cure.

Lacan affirme que pour Dora la position féminine est impossible à détacher de ce désir oral, qui trouve sa racine dans la « matrice imaginaire » du fantasme de succion du pouce⁵⁶. Cependant, elle n'accède pas à la réalisation de la position féminine, parce qu'elle bute contre l'identification masculine, tout comme Freud qui n'aurait pas su aborder cette identification dans l'analyse.

Pour avoir eu accès à cette reconnaissance de la féminité, elle aurait dû réaliser l'assomption de son propre corps, faute de quoi elle reste attachée au « morcèlement fonctionnel » du corps, qui suppose les symptômes de conversion. Autrement dit, l'identification masculine que présente Dora aurait dû tomber pendant le processus analytique pour lui permettre d'accéder à son corps féminin.

En ce point, nous pouvons situer la place du traumatisme pour Dora. On peut affirmer que le traumatisme trouve justement dans l'articulation que réalise son inconscient de son corps. Autrement dit, au moment d'articulation du fantasme oral, quelque chose du traumatisme du corps morcelé se structure pour la jeune enfant, qui déterminera à son insu toute une série des symptômes et même son rapport à la féminité.

Nous insistons sur le fait que le traumatisme apparaît comme le blanc de l'histoire. Il est également l'événement qui n'arrive pas à s'articuler dans la parole, même son insistance dans les différentes formations de l'inconscient. Dans ce cas, le rapprochement vers la dimension traumatique du corps a été négligé par Freud, qui seulement dans l'après-coup à peut mettre en évidence la difficulté de cette patiente pour localiser ce qui a été traumatique pour elle, à savoir l'assomption du corps et de la féminité.

Alors, comment comprendre finalement la place de l'histoire dans ce cas ? On voit bien comment se produit un changement de la position de Dora à l'égard de son histoire. Dans la cure analytique, un nouveau sens de l'histoire commence à se révéler chaque fois qu'on franchit les limites données par les développements de la vérité, c'est-à-dire, ce qui

⁵⁶ *Ibid.*, p. 221.

correspondait à la vérité dans un certain temps situe un cadre, qui ne le sera plus dans un autre moment du traitement.

Le renversement dialectique est toujours un moment tournant, qui fait émerger quelque chose d'un registre nouveau dans le discours du patient, mais qui trouve ses conditions de possibilité dans les interventions de Freud. Dora avance dans la reconnaissance de son histoire, mais à la seule condition de la présence de Freud, qui facilite les renversements dialectiques, dont la conséquence est les changements de « sens » ou de direction de l'histoire. De cette façon, l'histoire en vient à être déterminée par l'action analytique elle-même, et donc soumise au progrès de la cure.

Néanmoins, le commentaire de Lacan ne se réduit pas à démontrer que la pratique analytique peut se réduire au développement de la dialectique de la parole, puisqu'il y a incidence d'une « matrice imaginaire » qui résiste à l'incorporation à l'histoire. Autrement dit, il existe une dimension inconsciente qui est réfractaire à l'histoire, qui marque la répétition sans s'intégrer au moi.

Nous situons à ce niveau l'incidence traumatique de l'expérience de satisfaction, qui finit par déterminer les symptômes de Dora à son insu. Par exemple, elle est présente dans les symptômes d'aphonie lors des absences de M. K ou le primat de la pulsion orale dans la compréhension des échanges sexuels entre son père et Mme K. Dans ce cas, le traumatisme est avant tout un blanc dans l'histoire, un élément qui n'entre pas et dont le patient ne saurait pas en parler consciemment.

À partir de cet exemple, nous pouvons tirer un rapport entre l'histoire et le moi. Il nous semble que l'intégration de l'histoire ne peut qu'être moïque, dans le sens où elle implique la consistance imaginaire. Cette position nous amène à une vision de l'analyse questionnable, dans la mesure où l'analyse suppose une intégration ou récupération moïque de l'histoire, c'est-à-dire un renforcement du moi à partir de l'autoconnaissance.

Ainsi, dirions-nous que cet exemple nous invite à penser le rapport du moi à l'histoire et aussi au traumatisme, dans la mesure où l'imaginaire en vient à se situer comme un élément qui fait obstacle à la dialectique de la parole et à l'histoire.

1.2 L'histoire et le moi

Dans cette section, nous aborderons le problème de l'histoire par rapport au moi. Cette question nous semble importante, puisqu'elle nous permettra de parvenir à localiser le registre imaginaire dans l'inconscient.

Dans ces conditions, nous voudrions interroger le rapport du moi, en tant qu'instance imaginaire, à l'histoire. De même, nous essayerons de situer une version du traumatisme, qui n'est pas simplement dans un rapport complexe à l'histoire, sinon qu'elle est aussi dans un rapport particulier au moi, qu'il faudrait aussi élucider.

Le moi et la fracture de l'imaginaire

Nous commençons par indiquer que le rapprochement de la notion d'histoire au moi est présent dans le séminaire *Les écrits techniques de Freud*. Au cours de cette année, Lacan déclare à plusieurs reprises que l'histoire est intimement liée au moi.

Par exemple, en se référant aux cinq psychanalyses, il indique que la perspective freudienne de l'analyse implique que tout son progrès consiste dans « *la reconstitution complète de l'histoire du sujet* »⁵⁷. Cette position n'exclut pas que l'une des particularités de la méthode psychanalytique freudienne consiste à prendre chaque cas dans sa singularité, puisque la restitution de l'histoire impliquerait que le sujet retrouve « son histoire », et même d'une façon complète.

Toutefois une telle perspective ne se réduit pas à une psychologie, puisque Freud aborde la reconstitution de l'histoire en psychanalyse par la voie d'une « *réintégration par le sujet de l'histoire jusqu'à ses dernières limites sensibles, c'est-à-dire jusqu'à une dimension qui dépasse de beaucoup les limites individuelles* »⁵⁸. Le dépassement des limites individuelles doit être compris dans le cadre conceptuel de l'époque, c'est-à-dire comme les manifestations de l'inconscient en tant que réalité intersubjective.

⁵⁷ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 18.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 18-19.

Néanmoins, pourrions-nous conclure à partir de cette référence que la psychanalyse ne vise qu'à rendre « plus claire » l'histoire du sujet ? Cette idée est fortement discutée par la psychanalyse lacanienne, puisqu'elle suppose que l'analyse ne viserait que l'harmonie de l'individu, la connaissance de soi-même et l'autocontrôle. Alors, si cette perspective est vraie, la fin de l'analyse ne consisterait qu'en la fermeture de la fracture de l'être, l'intégration des éléments inconscients disjoints et exclus du moi, en faisant de lui une totalité autosuffisante. Autrement dit, à la fin de l'analyse, l'histoire avec ses chapitres censurés, ses blancs et ses mensonges devra surmonter toutes les contradictions et s'intégrer dans un système moïque entièrement cohérent.

Lacan dénonce explicitement cette solution, puisque l'intégration de l'histoire ne se réalise qu'à condition d'aborder les images non-intégrées du moi. Ainsi, l'analyse ne renvoie pas simplement à un développement discursif qui serait plus ou moins adaptatif pour un sujet, mais implique la prise en compte des images du corps qui ne trouvent pas leur « bonne place » à l'intérieur du discours inconscient. Par conséquent, l'analyse n'est pas une simple expérience de discours, puisqu'elle implique la dimension imaginaire du corps.

Nous pourrions dire que l'histoire n'est pas simplement le produit de la parole ou le récit du patient, elle est impliquée dans la consistance imaginaire du moi, c'est-à-dire qu'elle a une dimension imaginaire. Par exemple, dans le registre temporel, elle s'ordonne à partir des coordonnées du passé, du présent et de l'avenir dans une série temporelle consistante, qui permet de situer chaque instant de la vie d'un sujet. De même, les impossibilités historiques trouvent leurs racines dans les images du corps qui ne sont pas intégrées au moi. Par conséquent, l'histoire n'est pas une simple affaire de la parole « pure », mais elle implique le corps.

Pour Lacan, cette perspective ne se contredit pas avec la position freudienne de l'analyse. Elle vient l'éclairer, en fortifiant la différence entre une conception de l'histoire comme un effet du récit, ou une histoire racontée dans laquelle le sujet se reconnaît, et l'histoire définie à partir de l'objectivité d'une suite d'évènements à « l'état brut ».

Dans l'œuvre de Freud, il est possible de constater un mouvement qui part de ses premières conceptions de l'analyse, comprise comme une pratique de restitution du passé, vers la considération d'une nouvelle approche, qui met l'accent sur l'actualité de l'expérience, c'est-

à-dire qu'elle se déroule dans le temps présent, au moment de la rencontre dans le cabinet de l'analyste.

Par exemple, les trois instances psychiques développées par Freud à la fin de sa vie, et même les considérations données par Freud dans son travail sur les constructions en analyse, montrent seulement que le but de la technique analytique est d'aborder ce qui se dit dans le temps présent.

Ainsi, Lacan finira par critiquer l'approche exclusive de la remémoration en ces termes :

« (...) le fait que le sujet revive, se remémore, au sens intuitif du mot, les événements formateurs de son existence, n'est pas en soi-même tellement important. Ce qui compte, c'est qu'il en reconstruit. »⁵⁹.

Bien que l'effet analytique puisse revêtir la forme d'une restauration du passé, il a toute sa portée dans l'effet de reconstruction, et donc dans la pratique analytique l'histoire se fait dans le temps présent, en tant qu'objet d'une reconstruction.

À partir de cette perspective, nous pouvons mettre en question le caractère de reviviscence du passé auquel peuvent être confrontés les analysants. Lacan indique plutôt que la cause de ce phénomène réside dans la parole, en tant qu'elle est une action dans le temps présent, et donc qu'il s'agit moins d'un souvenir que d'une « *réécriture de l'histoire* »⁶⁰.

Néanmoins, pour expliciter la position lacanienne, il faudra faire appel à la conception freudienne de la mémoire dans *Études sur l'hystérie*. Freud indique que le fait de se souvenir dans l'analyse est intimement lié à la reconnaissance de l'événement qui avait été oublié par le patient et qui était également la cause de son symptôme⁶¹. Autrement dit, la reconnaissance du fait donne certes la « densité » ou le « poids » du souvenir, mais n'est ni l'objectivité ni le fait qu'il soit vrai ou faux, il s'agit plutôt de la reconnaissance de la possibilité de l'événement, c'est-à-dire que l'événement compte pour la reconstruction historique du sujet.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁰ Freud, S., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 20.

⁶¹ Freud, S., et Breuer, J., *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1994, p. 167.

Lacan commente la façon dont Freud procédait au moment où le patient ne pouvait plus parler⁶². D'abord, il faisait confiance au temps socialisé, à savoir qu'il pratiquait une pression des mains sur le front, et commençait à énumérer les jours, un par un, jusqu'au moment où le patient se souvenait de quelque chose. A ce moment, nous pourrions dire que quelque chose a compté pour le patient et que l'histoire est construite à partir de la reconstruction du sujet à travers la parole.

Ce constat sur Freud, permettra à Lacan de formuler que le « centre de gravité » du sujet est la synthèse présente du passé, c'est-à-dire, ce qui le rend lourd et lui donne sa consistance est le moi, qui est ici compris comme la synthèse historique. Ainsi, l'histoire se situe en étant la synthèse du moi, c'est-à-dire « *n'est qu'une synthèse du passé faite au temps présent* »⁶³.

Lacan dira que les analystes peuvent faire confiance à l'histoire, car elle fournit des indices sur les progrès du travail analytique. Néanmoins, il introduit une nuance là-dessus, en mettant en évidence la place problématique de la résistance et du symptôme. Par exemple, il fait référence à certains cas où Freud connaissait toute l'histoire familiale du patient, mais cela ne suffisait pas pour éliminer ou apaiser les symptômes. Dans ces conditions, ni la résistance ni le symptôme ne peuvent être réduits à la dynamique « souvenir-oubli », et par conséquent, ces phénomènes ne sont pas compris comme des éléments « historiques » ou de « remémoration ».

À notre avis, pour comprendre ce phénomène il est nécessaire d'introduire une distinction entre deux niveaux différents dans l'inconscient. D'une part, il existe des inscriptions qu'on peut qualifier d'« état potentiel d'être historisé », celles qui émergent grâce à la remémoration ou au progrès d'une analyse, qui correspond au préconscient chez Freud. D'autre part, nous trouvons un « noyau dur », qui est d'un tout autre ordre et qui n'est pas accessible à la dimension de l'histoire, puisqu'il résiste à la dialectique de la parole.

Néanmoins, une telle distinction permet de délimiter deux champs, mais elle ne nous explique pas ce qu'est la résistance et d'où elle vient. Il nous semble important avant de poursuivre notre sujet de réaliser une parenthèse pour aborder la question de la résistance.

⁶² C. f. : Lacan, J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 19-20.

⁶³ *Ibid.*, p. 46.

D'abord, nous pouvons indiquer que la résistance concerne le travail analytique. Freud la présente comme un élément qui vient introduire un obstacle au travail analytique dans le chapitre VII de l'interprétation des rêves, dont il dit « *Tout ce qui vient perturber la poursuite du travail est une résistance* »⁶⁴.

Alors, d'où vient la résistance ? Lacan reprend le texte freudien pour indiquer qu'elle vient du moi. Dans *Études sur l'hystérie*, Freud affirme que la résistance est quelque chose qui se produit au niveau conscient, mais qui est réglé par la distance de ce qui aurait été originellement refoulé⁶⁵.

Sur ce point, Lacan qualifie d'ambiguë l'élaboration de Freud, en indiquant que le texte *Études sur l'hystérie* correspond à une période intermédiaire de son élaboration. À cette époque, Freud considérait que l'originellement refoulé, le traumatisme freudien, était « un souvenir oublié ». Nous avons déjà suffisamment travaillé sur les problèmes que cette conception engendre, notamment par rapport à la fin de la cure et la solution « moïque » qu'elle implique.

En revanche, pour rectifier cette ancienne position freudienne, Lacan introduit une référence à l'homme aux loups pour indiquer que, dans le travail analytique réalisé par Freud, l'aspect fantasmatique du trauma est plus important que la face « événementielle »⁶⁶. Autrement dit, l'intérêt de Freud n'était pas de savoir si l'événement était vrai ou faux ou s'il était arrivé ou non, ce qui comptait plutôt était la reconnaissance du sujet, la reconnaissance de sa possibilité.

Par ailleurs, l'expérience de la résistance apparaît aussi au niveau du transfert. Dans son séminaire *Les écrits techniques de Freud*, Lacan affirme que la résistance émane d'un processus de discours, notamment de son approximation au noyau pathogène⁶⁷. Nous dirions que la résistance est la réponse défensive du sujet, qui ne veut rien savoir du noyau pathogène.

De même, l'expérience analytique montre que, en même temps que ce rapprochement, le transfert surgit comme une forme de satisfaction d'une résistance. Ce phénomène peut se produire à différents moments de l'analyse, en mettant en évidence que le patient s'obstine à

⁶⁴ Freud, S., *L'interprétation du rêve*, Paris, Seuil, 2010, p. 559.

⁶⁵ Freud, S. et Breuer, J., *Études sur l'hystérie*, *op. cit.*, p. 233-234.

⁶⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

se défendre de ce qui, du refoulé, viendrait émerger dans la conscience. Par exemple, Freud va associer l'émergence du refoulé à la réponse transférentielle, de cette façon, lorsqu'un patient arrivait à un point où il résistait dans les associations, il indiquait le fait qu'il pensait à lui.

Pour reprendre Freud, Lacan souligne que, dans le cas du transfert, c'est l'analyste qui est impliqué, justement au moment où le patient doit avancer vers quelque chose du registre de l'inconscient⁶⁸. Autrement dit, au moment d'aborder l'inconscient, le patient réalise, dit-il, la présence de l'analyste lorsqu'il rencontre une résistance dans le développement de son discours.

Sur ce point, il nous semble important d'indiquer que le phénomène de résistance implique une double référence. D'abord, il s'agit d'une résistance vers la reconnaissance de ce qui est profondément inconscient, puis elle émerge sous la forme du transfert, en impliquant l'analyste. Ainsi il s'agit d'un phénomène qui est impliqué dans la structure du moi et également dans la structure de la situation analytique, parce qu'elle exige la présence effective de l'analyste.

Par ailleurs, Lacan poursuit son commentaire sur la résistance pour introduire un exemple qui met en évidence comment elle se produit à partir de certaines images que le moi n'a pas pu intégrer dans son discours⁶⁹. Il reprend le cas de l'homme aux loups, en indiquant que tous ses symptômes apparaissaient dans le registre anal. Or, ces symptômes sont interprétés par Freud dans le cadre des théories infantiles sur le coït anal. Dans ce contexte, Lacan pose la question suivante : comment pouvons-nous comprendre cette fixation sur le registre anal, si le sujet était arrivé au registre génital, c'est-à-dire à la castration ?

Lacan comprend cette structuration, à la suite de Freud, comme le refus de l'assomption de la position homosexuelle⁷⁰. L'homme aux loups refuse la position homosexuelle, en revenant à la position anale. Ce refus de la position homosexuelle serait déjà impliqué dans le registre génital, en constituant dans ce cas la racine de la résistance et des symptômes.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 53-54.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 54.

Dans son argument, Lacan aborde les problèmes que suppose la conception du rejet à partir de la « *Verwerfung* », qui serait la forme de refus impliqué, mais nous n'approfondissons pas ce sujet, puisqu'un tel développement dépasserait les limites de notre travail.

Nous retenons seulement que, dans ce séminaire, Lacan indique que le premier refus déterminera une expérience originelle à partir de laquelle tous les autres refoulements prendront place dans la vie du sujet. Ainsi, même si Freud affirme, au début de ses travaux, que les sujets ont une prédisposition aux différents types de névroses, pour que le refoulement se produise le sujet doit éprouver une expérience originelle, qui s'appelle le traumatisme.

A ce propos, on peut introduire une ambiguïté dans la référence à la « *Verwerfung* » dans les arguments de Lacan. D'une part, ce terme apparaît comme le refus fondamental, qui fonde le refoulement, c'est-à-dire comme le refoulement originel. D'autre part, nous connaissons la traduction qui est devenue classique dans l'orientation lacanienne, du terme « *Verwerfung* » par forclusion⁷¹, tel qu'il l'a défini deux ans plus tard dans son séminaire *Les psychoses*. Cette deuxième possibilité nous oriente vers une autre lecture possible de ce qui est en jeu avec Freud dans l'analyse de l'homme aux loups.

Par rapport au premier versant de lecture du terme « *Verwerfung* », Lacan affirme :

« Cette articulation importante nous indique qu'à l'origine, pour que le refoulement soit possible, il faut qu'il existe un au-delà du refoulement, du refoulé, qui non seulement ne s'avoue pas, mais qui, de ne pas se formuler, est littéralement comme si cela n'existait pas- je suis là ce que dit Freud. Et pourtant, en un certain sens, il est quelque part, puisque, Freud nous le dit partout, il est le centre d'attraction qui appelle à lui tous les refoulements ultérieurs.

Je dirai que c'est l'essence même de la découverte freudienne.

(...) Les formes que prend le refoulement sont attirées par ce premier noyau, que Freud attribue alors à une certaine expérience, qu'il appelle l'expérience originelle du trauma. Nous reprendrons par la suite la question de ce que veut dire trauma, dont la notion a dû être relativisée, mais retenez ceci que le noyau

⁷¹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre III, *Les Psychoses*. Paris, Seuil, 1981, p. 361.

primitif est d'un autre niveau que les avatars du refoulement. Il est le fond et le support »⁷².

Nous pouvons constater que la référence au trauma est déjà relativisée par Lacan dans la citation, puisqu'il indique que le support du refoulement est le refoulement originel et non le traumatisme, même si Freud y pensait dans ses premiers travaux. Lacan situe le traumatisme dans le registre des avatars du refoulement. Nous dirions que cette remarque nous indique la voie pour comprendre que le traumatisme n'est pas déconnecté de l'inconscient. Nous reprendrons la question du traumatisme dans la section suivante de notre chapitre, mais commence à se dessiner la place particulière du traumatisme dans la structure de l'inconscient.

Par ailleurs, en ce qui concerne les antécédents de la notion de forclusion, Lacan déclare que l'homme aux loups nous montre l'expérience d'un « réel non-symbolisé ». A ce propos, il dit :

« Il n'y a pas eu pour lui Bejahung, réalisation du plan génital. Il n'y a pas trace de ce plan dans le registre symbolique. La seule trace que nous en ayons, c'est l'émergence dans, non pas du tout son histoire, mais vraiment dans le monde extérieur, d'une petite hallucination. La castration, qui est précisément ce qui pour lui n'a pas existé, se manifeste sous la forme de ce qu'il s'imagine- s'être coupé le petit doigt, si profondément que ça ne tient plus que par un petit bout de peau. »⁷³.

Nous constatons que Lacan met l'accent sur ce qui reste radicalement hors de l'histoire, dont la conséquence est l'inexistence de la castration. La question qui se pose alors est de savoir si le refoulement originaire et la forclusion sont la même chose, mais ce problème sera repris par Lacan, et il y trouve différentes positions au cours de son enseignement. Toutefois, il nous semble qu'il s'agit de deux concepts tout à fait différents, mais qui ne sont pas suffisamment distingués à l'époque.

⁷² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 54-55.

⁷³ *Ibid.*, p. 70.

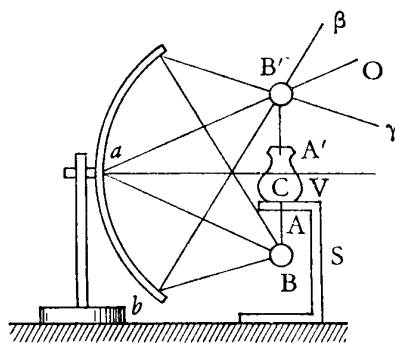
Nous voudrions alors fermer cette parenthèse en indiquant que l'expérience de la résistance implique une certaine limite de l'histoire, qui trouve ses racines dans les expériences du corps. C'est le cas de l'homme aux loups, notamment dans la scène du doigt coupé, qui est une élaboration de la castration qui n'est pas complètement intégrée dans le discours. Autour de ce souvenir, qui implique une image du corps, Freud a trouvé les plus grandes résistances et le noyau du cas de l'homme aux loups.

Le narcissisme dans le schéma optique

Pour en revenir à la question de l'implication du corps imaginaire dans l'histoire, il nous semble important de reprendre l'élaboration du schéma optique. Bien que la formalisation de la place de l'imaginaire dans la constitution de l'image du moi ait été élaborée par Lacan dans son schéma optique, il constitue une reprise des élaborations du stade du miroir. Le stade du miroir instaure l'aliénation fondamentale de l'enfant à l'image de l'autre, dont la conséquence est la méconnaissance de l'image morcelée du corps. Il convient de préciser que cette reprise implique l'introduction explicite d'un élément symbolique, absent dans les premières formulations du stade du miroir.

Dans le schéma optique, Lacan présente l'expérience du bouquet renversé⁷⁴, dont nous proposons une représentation dans la figure 9. Ce schéma s'avère plus complexe que la formalisation du stade du miroir et présente l'avantage d'introduire explicitement le registre symbolique.

Figure 9. Schéma du bouquet renversé



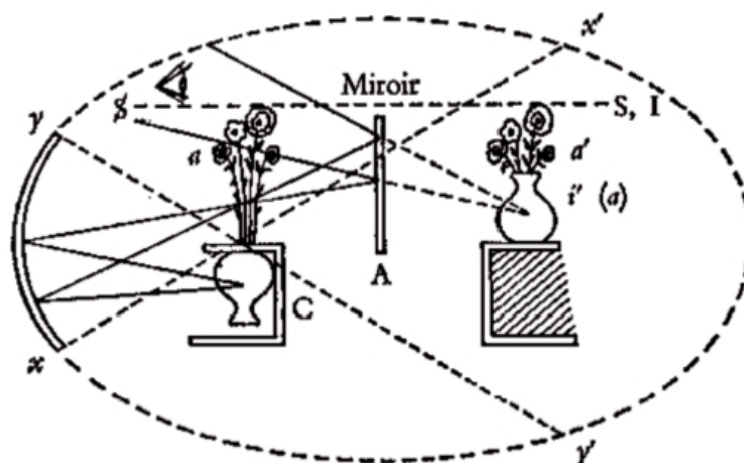
⁷⁴ *Ibid.*, p. 160.

Le mirage du bouquet renversé se produit par un jeu de réflexion des rayons en une image réelle à laquelle l'œil peut s'accommoder. Autrement dit, c'est la position de l'œil qui va donner « consistance » au mirage, s'il se place ailleurs dans notre schéma, l'illusion de réalité, à droite du schéma, ne se produira pas.

Dans ce cas, les fleurs réelles sont en dessous de la table, mais par un jeu de réflexion elles se projettent en dessus de la vase, en apparaissant comme une image réelle. Cette image est visible en tant que le sujet se situe dans la bonne place dans l'angle $\beta B'Y$.

Lacan introduit ensuite une rectification à ce modèle pour rendre compte des dimensions symboliques et imaginaires du narcissisme. Au cours de l'étape suivante, il propose d'introduire le miroir plan qui est au milieu des deux fleurs, pour produire le mirage de la vase renversé. Cette fois, l'œil doit se situer entre le miroir concave et le miroir plan, tel qu'il est dessiné dans le schéma de la figure 10.

Figure 10. Schéma optique de Lacan



Dans le schéma, nous avons disposé deux miroirs : à gauche, un miroir concave grâce auquel se produit le phénomène de la vase inversé, qui est invisible à l'œil dans sa position actuelle dans le schéma de la figure 10. Si l'on voudrait regarder l'image réelle de la vase à gauche, juste en bas de l'œil, il faudrait se situer dans la position inverse de l'autre côté du miroir plan, près du point x' . Cette image réelle, qui est invisible pour l'œil, représente l'image du moi dans le schéma, la première dimension du narcissisme que le sujet méconnaît.

Dans ce cas, le mirage se produit à droit grâce à la réflexion de l'image réelle dans le miroir plan. L'image virtuelle, qui est produite dans le côté droit du schéma, rend compte de la dimension de l'autre, en tant qu'elle se constitue par la projection de l'image du corps sur le miroir. Ceci nous permet d'expliquer comment le moi anticipe son unité corporelle dans l'image de l'autre, car il s'aliène et anticipe l'unité fonctionnelle du corps à partir de l'image unitaire.

Ainsi, Lacan parvient à rendre compte d'un dédoublement du narcissisme du sujet. Il existe un narcissisme qui se rapporte à l'image corporelle, dont l'image demeure identique et donne la forme à son *Unwelt*, qui est l'image réelle à gauche du schéma. Autrement dit, elle fait l'unité du sujet, qui se projette « de mille manières », dit Lacan, jusqu'à le situer dans ce qui peut s'appeler « la source imaginaire du symbolisme », à travers laquelle le symbole se relie au sentiment que l'être humain a de son corps.

Mais, pour l'être humain, l'autre a une valeur captivante. Cette situation est produite par l'anticipation que représente l'image de l'autre de la prématuration du corps de l'enfant. Il s'agit d'une image unitaire que le sujet va retrouver dans toute la réalité du semblable. Sur ce point se situe le deuxième narcissisme, à savoir l'identification à l'autre, qui va constituer le moi.

Cependant, Lacan montre bien qu'il existe un décalage entre l'image virtuelle que l'œil regarde, où il croit se reconnaître, et l'image réelle de son corps, qui pour lui est invisible. Pour rendre compte de l'image réelle, il faudrait supposer la réflexion de l'œil dans le miroir plan, car c'est à cette position qu'un autre œil pourrait regarder le mirage de l'image réelle. Cette image n'apparaît pas dessinée, puisque l'œil n'est pas situé à cette place.

Dans ce cas, cet œil reflété dans le miroir est l'Idéal du moi. Sa fonction n'est pas simplement une image, car elle représente le point symbolique, au-delà de la capture imaginaire, qui commande la position du sujet.

Lacan précise que c'est par l'échange symbolique que nous nous définissons, c'est-à-dire par la place que nous assigne la loi dans la structure sociale. De cette manière, l'Idéal du moi se situe justement au point où la constitution du narcissisme du sujet, son moi, se constitue. Par conséquent, bien qu'il existe une aliénation à l'autre de l'image, cette aliénation est

commandée par l'ordre symbolique en I, qui détermine le premier mirage de la constitution de l'image du corps ou l'image du moi.

Par ailleurs, à partir du schéma, nous pouvons comprendre pourquoi la psychanalyse arrive à une conception du monde « corporisé ». Il s'agit d'une conséquence directe du dédoublement du narcissisme. C'est la projection de l'image du corps, les individus vont projeter leur image du corps dans le « monde », comme ils l'ont fait avec leur semblable dans l'aliénation à l'autre, mais cette fois elle prendra la forme orale, anale ou phallique⁷⁵. Ainsi, le propre de l'image sera son investissement libidinal, qui permettra à un objet de devenir désirable.

Néanmoins, le désir ne doit pas se réduire à la dimension imaginaire de la projection. Il exige la présence du symbole, puisque c'est lui qui régule et structure le champ du désir humain, dans la loi de l'échange. Par exemple, une telle perspective permet d'expliquer comment se produit l'amour. Il s'agit d'une conjonction de l'Idéal du moi et du moi idéal, entre l'investissement libidinal qui implique l'image du corps et la loi, représentée par son symbole.

Le schéma optique nous permet d'identifier deux éléments fondamentaux de la constitution psychique. D'une part, nous avons les éléments imaginaires que constituent les différentes formes de consistance moïque. Ceci implique le passage des images du corps brisées à l'unité ou gestalt du corps, grâce à l'aliénation à l'autre. D'autre part, nous avons la participation du registre symbolique à partir de l'Idéal du moi, qui vient introduire la loi par laquelle le sujet entre dans le discours.

Toutefois, le rapport entre le registre imaginaire et celui symbolique n'est pas harmonieux. Lacan affirme que certaines images variables, brisées ou morcelées sont choisies comme des « impossibilités liées à l'histoire du sujet »⁷⁶. Par conséquent, l'histoire trouve sa limite dans certaines images privilégiées qui déterminent le sujet à son insu, c'est-à-dire de manière inconsciente.

En termes de schéma optique, ces images sont celles que le sujet ne parvient pas à regarder, qui ne passent pas par le miroir plan et qui sont exclues de l'histoire, inaccessibles à la parole et au langage. Nous pourrions dire que le sujet reste capturé par l'image virtuelle, qui est le

⁷⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 181.

produit du mirage, mais là où il ne se voit pas resteront des images brisées, le corps morcelé, qui n'entrera pas dans l'histoire.

Le processus analytique permet au sujet de repérer certaines faces de l'image réelle, à partir de l'image virtuelle, mais il y en aura d'autres qui seront à jamais inaccessibles. Lacan indique que le préconscient correspond à ce que nous arrivons à récupérer de l'image réelle dans la cure analytique, mais l'inconscient est ce qui de l'image réelle ne passera pas à l'image virtuelle, et puis il est l'irrécupérable. De cette façon, il donnera un cadre à partir duquel il va définir l'inconscient. Il déclare en effet :

« Vous verrez les difficultés que présente cette notion de l'inconscient, et je n'ai d'autre ambition que de vous les montrer. D'une part, l'inconscient est, comme je viens de le définir, quelque chose de négatif, d'idéalement inaccessible. D'autre part, c'est quelque chose de quasi réel. Enfin, c'est quelque chose qui sera réalisé dans le symbolique ou, plus exactement, qui, grâce au progrès symbolique dans l'analyse, aura été. »⁷⁷.

Dans la citation, nous pouvons constater comment la définition de l'inconscient se dédouble d'une manière contradictoire. Elle comporte une dimension à proprement parler historique, qui peut se réaliser dans le symbolique, sous la forme d'un « aura été », et une autre qui est inaccessible et négative.

Lacan l'exemplifie en disant que dans le cas de l'homme aux loups la fixation se produit avant le refoulement. A partir des développements précédents, nous pouvons indiquer que la fixation trouve son support dans une marque qui sera effacée dans le registre du refoulement, mais qui localise ou fixe le sujet dans le registre inconscient.

Sur ce point, Lacan se montre clair : la fixation est condition du refoulement. La « *Verdrängung* », le refoulement, est toujours « *Nachdrängung* », *a posteriori*. De même, le retour du refoulé n'est peut-être que quelque chose qui « aura été », c'est-à-dire le signal de quelque chose qui a été effacé et qui ne prendra sa valeur que dans le futur par sa réalisation symbolique ou son intégration à l'histoire.

⁷⁷ *Ibid.*

Il faudra clarifier qu'à ce niveau de notre développement, l'histoire n'apparaît pas simplement comme un pur effet de la dialectique, mais qu'on peut voir clairement qu'elle trouve ses limites dans les images brisées, qui seront la base des matrices imaginaires où l'« écriture première » de *Fonction et champ de la parole et du langage* viendra opérer. Il s'agit d'une mémoire, d'une trace, qu'il n'est pas nécessairement possible d'historiser, et donc, d'une limite de l'histoire et du cœur de l'inconscient.

Nous concluons que cet effort lacanien nous amène à situer l'histoire par rapport au moi. Lacan montre comment l'histoire se situe par rapport à la consistance imaginaire du moi, qui trouve ses racines dans les expériences du corps. D'une part, nous avons commenté que ce sont les objets du corps qui entrent dans la « réalité » du monde, mais de l'autre, nous avons aussi introduit que l'image du moi présente des fractures, qui sont à situer dans le développement historique du sujet, c'est-à-dire que pour l'homme il n'y a pas de rapport naturel à l'objet, parce qu'il est déjà intervenu par le biais du langage.

De même, nous commençons à dessiner la place du traumatisme. Il s'agit d'un ordre qui s'éloigne de l'histoire et du moi, et qui se rapproche de l'inconscient et les images brisées du corps. Mais, du traumatisme ne restent que ses traces, qui suivent la logique de ce qui est fondamentalement inconscient. Alors, comment comprendre cette logique ?

1.3 Le traumatisme comme limite de l'histoire

La question du traumatisme, telle que nous l'avons précédemment esquissée dans ce chapitre, vise à établir son lien fondamental à l'inconscient. Si l'histoire trouve sa limite dans l'intégration de certaines images brisées du corps, nous devons préciser que ces images demeurent agissantes dans l'inconscient, en constituant le support de ce qu'on pourrait appeler le traumatisme de l'inconscient. A ce propos, Lacan affirme :

« Cet inconscient est fait de ce que le sujet méconnaît essentiellement de son image structurante, de l'image de son moi – soit les captivations aux fixations imaginaires qui furent inassimilables au développement symbolique de son

*histoire – cela veut dire que c’était traumatique. »*⁷⁸.

Autrement dit, la constitution de l’inconscient à partir des images brisées constitue ce qui est proprement traumatique. Sous cette rubrique nous situons deux références au traumatisme, qui nous permettront d’identifier sa place par rapport à l’histoire.

La signification traumatique de la scène primitive

En ce qui concerne notre première référence, nous pouvons indiquer que dans le séminaire *Les écrits techniques de Freud* la question du traumatisme est présentée à partir d’une analyse de la fonction du refoulement dans le cas de l’homme aux loups. Une telle fonction implique le lien radical entre le registre imaginaire et celui symbolique à partir de ce qui ne s’intègre pas dans le discours, mais qui détermine l’histoire du sujet.

Il indique que le refoulement est lié à une expérience traumatique, qui est reconstruite par l’action de l’analyse. Cette expérience revêt la forme d’une scène, l’observation du coït entre les parents dans une position « *a tergo* ». Nous insistons sur le caractère de « reconstitution » de cette scène, qui montre que la question du traumatisme ne se joue pas dans le registre historique. Par exemple, la position copulatoire n’a pu être reconstruite qu’à partir des conséquences qu’elle aurait entraînées sur le comportement actuel du patient.

Il faut préciser que l’homme aux loups ne l’a jamais évoqué ou remémoré directement pendant l’analyse. Lacan affirme que Freud « *procède ici comme avec des monuments, des documents d’archives, par la voie critique du texte* »⁷⁹. Il avance en considérant l’élaboration du matériel, c’est-à-dire s’il apparaît moins élaboré, il devrait correspondre à une étape plus précoce. Ainsi, il parvient à dater la scène traumatique dans l’intervalle de six mois à un an et six mois du patient.

Alors, quel est le caractère traumatique de la scène ? Pour Lacan, elle n’a pas de valeur traumatique par elle-même, il affirme que « *la valeur traumatique de l’effraction imaginaire produite par ce spectacle n’est nullement à situer juste après l’événement* »⁸⁰.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 312.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 213.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 214.

Sur ce point, l'événement par soi-même ne revêt pas une valeur traumatique pour le sujet, puisque cette condition exige la présence d'une deuxième scène. Ainsi, pour saisir ce qui est en jeu dans le cas de l'homme aux loups, il faudra bien distinguer ce qui est de la scène originelle ou reconstruite, ce qui se situe entre la cause et l'effet ou l'effraction imaginaire et aussi la valeur traumatique.

Nous commençons par commenter l'expression « la valeur traumatique ». Celle-ci se produit par l'introduction d'une deuxième scène qui intervient entre les trois ans et trois mois et les quatre ans, c'est-à-dire presque trois ans après la première scène. Le jour de Noël, où il devait recevoir des cadeaux, il fait pour la première fois le rêve pivot de cette analyse : la fenêtre s'ouvre et il regarde un arbre contenant six ou sept loups dans ses branches qui le regardent fixement.

A ce moment, intervient le début de la névrose infantile, autant qu'il existe l'action refoulante qui intervient après coup. Dans les termes freudiens, la valeur traumatique se produit « *nachträglich* », situation qui implique une articulation des deux scènes pour la constitution du traumatisme.

Néanmoins, comment définir cette première scène avant qu'elle devienne traumatique et fondement de la névrose infantile ? Lacan dit qu'elle n'est qu'effraction imaginaire. Pour Lacan, ce terme est présent déjà dans le texte de Freud. Il s'agit du mot allemand « *Prägung* », dont il propose également comme traduction « la frappe » ou « la frappe d'une monnaie »⁸¹. La métaphore des marques ou des empreintes qu'on réalise sur le métal dans la réalisation des monnaies nous semble très précise, puisqu'il s'agit surtout d'inscription, qui dans ce cas concerne le registre imaginaire. Ainsi, nous retrouvons l'importance d'une première fixation, qui est la condition pour le refoulement et que Lacan qualifie approximativement d'inconscient « non-refoulé ».

Cependant, à cette époque de l'enseignement de Lacan, la première empreinte trouve une place paradoxale, car il n'a pas encore développé une théorie d'un inconscient qui n'est pas articulé comme la chaîne signifiante. À ce propos, il nous semble pertinent de faire référence

⁸¹ *Ibid.*

à l'éclairage du terme « *Prängung* » donné par Alberti. Elle affirme que la traduction du terme allemand par « *empreinte* » est relative à la théorie des instincts. Le phénomène d'*imprégnation* (« *Prängung* » ou « *Imprinting* ») implique une plasticité initiale de la conduite qui est susceptible à être modifié par une expérience brève, précoce et unique⁸².

Néanmoins, dans la perspective lacanienne, ce terme ne fait pas référence aux instincts au sens d'une théorie behavioriste, sinon qu'elle implique un moment particulier de la temporalité inconsciente, l'instant du regard⁸³. Dans *Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipée*, Lacan présente la matrice fondamentale de la temporalité inconsciente scandée par trois moments : l'instant du regard, le moment pour comprendre et le moment pour conclure⁸⁴. Nous dirions simplement que le moment de la frappe est corrélatif à l'instant du regard, qui est moment inaugural de la dialectique temporelle où le sujet reste dans une première fixation produite d'une rencontre contingente, qui est susceptible d'être articulé dans le moment de conclure par l'action du refoulement.

Ainsi, en ce qui concerne la dimension imaginaire de la « *Prängung* », la première scène doit être comprise comme un élément limite entre l'imaginaire et le symbolique qui n'est pas refoulé d'emblée, car il correspond au simple instant du regard. La scène traumatique est le produit d'une effraction imaginaire, d'une marque dirions-nous qui n'est pas articulé dans la chaîne symbolique inconsciente. Autrement dit, il existe un élément imaginaire qui ne fait pas partie du système verbalisé du sujet, mais qui aura des effets dans la subjectivité, qui serait équivalent à un *Un-tout-seul* dans le dernier enseignement de Lacan⁸⁵.

Ainsi, la première scène, avant l'intervention d'une deuxième, n'est qu'à considérer comme « possible de devenir traumatique », c'est-à-dire comme un pur instant de voir. Cette possibilité est introduite par l'inaction du signifiant dans le premier moment et se matérialise après l'intégration au système, grâce à la deuxième scène qui vient accomplir le refoulement. Dans la logique temporelle de l'inconscient vient à constituer le moment de conclure, au sens d'une articulation symbolique inconsciente, qui permet de donner sa valeur traumatique à la première scène. De ce fait, la scène trouve une signification à l'intérieur du discours du patient dans l'après-coup.

⁸² Alberti, C., « Réveil exquis », *La Cause du désir*, Paris, Navarin, n° 86, février 2014, p. 35.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Lacan, J., « Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipée », *op. cit.*, p. 209.

⁸⁵ Alberti, C., « Réveil exquis », *op. cit.*, p. 35.

De même, la « *Prängung* » imaginaire maintient un lien avec le symbolique, elle resurgit au cours du progrès du sujet dans le monde symbolique, grâce à la symbolisation après-coup, mais reste encore le poids de l'image de la scène, qui détermine le contenu de la scène originaire.

Lacan indique que le refoulement se produit à une époque précoce, qui est caractérisée par une série de scènes. Par exemple, les tentatives de séduction de sa sœur aînée, plus virile que lui, et son refus face à cette séduction, par rapport à laquelle il n'a ni les ressources ni les éléments pour faire face, et aussi sa tentative de séduction de la gouvernante Nania, qui serait une « séduction normative », qui conduirait le sujet vers la génitalité primaire œdipienne. En ce point, se produit une entrée faussée par la première action captivante de la sœur, donc il passe à une position sadomasochiste, telle qu'elle est décrite par Freud.

Lacan insistera sur deux points. D'abord, c'est par l'introduction du sujet dans la dialectique symbolique, qu'une possible issue favorable du traumatisme peut être espérée. Le monde symbolique ne cessera d'exercer son attraction, et même offrira des occasions à l'homme aux loups pour dialectiser son traumatisme. Par exemple, toute la dialectique de rivalité et passivité par rapport au père sera détendue par l'intervention de personnages prestigieux, comme le professeur ou auparavant, l'introduction du registre religieux.

Ainsi, nous dirions que c'est à partir d'un traitement symbolique que le sujet pourrait rendre une place aux « traumatismes ». Mais aussi, qu'un destin du traumatisme serait l'intégration symbolique, même si l'analyste n'est pas là pour faciliter la parole, puisqu'il serait « attiré » par l'entrée dans le monde symbolique.

Ensuite, il insiste sur ce qui s'est passé entre ses trois ans un mois et quatre ans. La perspective lacanienne indique que le sujet apprend à intégrer les événements de sa vie dans une loi dans le champ de significations symboliques ou un champ universalisant des significations.

Lacan précise que l'utilité de la névrose infantile de l'homme aux loups est la même que l'analyse, à savoir la réintégration du passé dans une loi, c'est-à-dire la loi universelle du symbolique. La névrose infantile « *met en fonction dans le jeu des symboles la Prängung, qui*

n'est là atteinte qu'à la limite par le jeu rétroactif, nachträglich, écrit Freud »⁸⁶.

Par contre, la différence entre la névrose infantile et l'analyse est qu'il n'y a personne pour lui « donner le mot », c'est-à-dire que d'une certaine façon le sujet est abandonné « à son propre sort » et devra faire face au traumatisme avec les éléments de son univers signifiant. Lacan insiste sur le fait que l'action du traumatisme restera pour l'homme aux loups à l'état fixe. Le sujet n'en parlera plus, il deviendra une chose qu'il ne pourra pas maîtriser et qui constituera le premier noyau de ses symptômes.

Nous insistons sur le caractère limite de l'élaboration lacanienne du traumatisme. D'une part, il est détaché de l'univers symbolique du sujet, mais de l'autre, il est mis en rapport par l'action du refoulement, et puis avec un « pied » dans le symbolique. C'est ainsi que Lacan le présente :

« Quelque chose se détache du sujet dans le monde symbolique même qu'il est en train d'intégrer. Désormais, cela ne sera plus quelque chose du sujet. Le sujet ne parlera plus, ne l'intégrera plus. Néanmoins, restera là, quelque part, parlé, si l'on peut dire, par quelque chose dont le sujet n'a pas la maîtrise »⁸⁷.

Lacan achève son commentaire pour montrer la dimension structurelle de son articulation théorique. Il formule qu'il n'existe pas de différences entre le premier moment de la frappe et sa signification. Le refoulement constitue le premier noyau, autour duquel tous les symptômes et les refoulements successifs et les retours du refoulé vont s'organiser.

De même, nous pourrions dire qu'il existe un refoulement réussi, parce qu'il n'y a pas de différences entre le refoulement et le retour du refoulé. L'oubli intervient dans l'intégration symbolique. De plus, Lacan remarquera que l'intégration est pleinement réussie par le sujet, « elle ne laissera aucun poids derrière elle »⁸⁸.

Par conséquent, dans ce cas, on voit les deux dimensions du trauma : imaginaire et symbolique. Du côté imaginaire, demeure l'image brisée, la frappe ou l'empreinte qui laisse

⁸⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 215.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 216.

l'événement traumatique, c'est là la limite qu'il est possible d'atteindre par la voie de l'élaboration de la scène traumatique.

De l'autre côté, on voit opérer la dimension symbolique, en introduisant un point d'arrêt ou de suspension de la parole à partir de l'installation d'une signification dans l'après-coup, qui fixe le sens du trauma. Autrement dit, la perspective lacanienne indique que le traumatisme est le produit d'une signification, qui donne la valeur traumatique de la scène. Cette signification annule la distance objective et temporelle des événements pour constituer la loi et le point central d'organisation de l'inconscient.

On peut également reprendre la notion de trauma dans les registres imaginaire et symbolique. Dans l'imaginaire, le trauma exige la *Prängung* ou l'effraction imaginaire, qui correspond à la frappe sur l'image du corps, qui introduit une première inscription. Cette première « frappe » endossera sa valeur traumatique dans l'après-coup, par la rétroaction d'une deuxième scène. Ainsi, sa place s'avère paradoxale, parce qu'elle a l'effet d'une fixation imaginaire, mais aussi l'inertie du progrès symbolique.

En ce qui concerne le registre symbolique, la signification traumatique est définie par une action « *nachträglich* ». Il existe une détermination entre les deux scènes ou moments dans le progrès subjectif, qui instaure une nécessité logique à l'intérieur du discours. Ceci suppose l'articulation particulière, introduite par le symbolique, de la dimension temporelle dans l'inconscient, en tant qu'elle permet d'introduire une annulation du possible par le nécessaire. Cependant, ce mouvement n'est pas sans faille, il introduit un point impossible pour le sujet.

Par ailleurs, cette première perspective du traumatisme trouve son trait particulier dans l'articulation des registres symboliques et imaginaires. Néanmoins, ce n'est pas la seule version du traumatisme que nous trouvons à cette époque.

Le traumatisme et la conformation du surmoi

Notre deuxième référence se situe dans le rapport du traumatisme au surmoi. Dans son séminaire *Les écrits techniques de Freud*, Lacan introduit les premières élaborations du surmoi chez Freud par rapport à la notion de censure.

L'instance de la censure a pour mission de tromper le sujet par le biais du mensonge⁸⁹. Cette indication implique que nous devons situer son action dans le registre de la parole, puisqu'il ne peut mentir qu'en parlant. La censure vient scinder le monde symbolique du sujet. D'une part, nous avons une expérience accessible au sujet qu'il peut reconnaître, mais de l'autre, une partie inaccessible et interdite, qui a subi la censure.

Cette référence à la scission est à l'origine du surmoi. C'est là que Lacan situe la fracture de l'expérience subjective, qui introduit l'inconscient comme un registre différent de la conscience. Dans cette fracture, le traumatisme trouvera ses coordonnées dans l'expérience subjective, mais seulement à partir du registre symbolique.

Par ailleurs, Lacan affirme que le développement théorique postérieur du surmoi va inclure la dimension « instinctuelle » ou de « masochisme primitif ». Par exemple, à partir de cette perspective, nous pouvons comprendre comment un sujet peut réprimer ses instincts, en agissant de manière « moralement correcte », mais de plus en plus ses principes deviendront plus sévères, en raison des exigences de satisfaction du surmoi.

A cette époque, Lacan mésestime cette dimension du surmoi pour prioriser une approche symbolique. En ce qui concerne le surmoi, la scission ne concerne pas la dimension imaginaire ni le discours, comme nous l'avons mis en évidence dans le cas de l'homme aux loups. En revanche, il s'agit d'une scission qui concerne des énoncés, et puis, au niveau du surmoi, tout finira par se jouer dans le registre symbolique.

L'inconscient est défini comme une scission à l'intérieur du système symbolique pour un sujet, mais qui est induite par le système symbolique lui-même⁹⁰. Par conséquent, le surmoi est une scission semblable, mais qui est intégrée par le système symbolique du sujet.

Nous pouvons indiquer qu'une telle conceptualisation du surmoi introduit deux registres. D'une part, l'origine du surmoi implique la participation de la dimension intersubjective, puisque le sujet prendra son rapport à la loi à l'intérieur de la communauté à laquelle il participe. De l'autre, il existe une dimension singulière, qui ne concerne pas l'intersubjectivité dans son fonctionnement, qui implique un rapport intime du sujet à la loi.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁹⁰ *Ibid.*

De ce fait, la perspective du surmoi implique la présence d'un énoncé discordant, qui s'inscrit d'une façon singulière dans chaque sujet et qui définit son rapport à la loi. Nous pourrions dire que la discordance de l'énoncé singulier se produit dans son rapprochement à la loi de la communauté.

Alors, à ce niveau nous pouvons revenir à notre question : quel est le rapport entre le surmoi et le traumatisme ? Pour le mettre en évidence, il faudra se référer à un cas de Lacan⁹¹.

Le patient présente différents symptômes liés aux mains. Il a déjà entrepris une première analyse, qui a tourné autour de la masturbation infantile sans réussir à révéler la signification des symptômes. Lacan questionne la position du premier analyste, puisqu'elle se fonde sur les interdictions et les répressions qui sont récurrentes dans l'enfance.

En revanche, l'analyse de Lacan mettra au premier plan le rapport du sujet à la religion, dont il retient deux aspects. D'abord, le patient a été élevé à l'intérieur d'une famille islamique, mais progressivement il s'en est éloigné jusqu'à éprouver de l'aversion à l'égard de la loi coranique. D'autre part, Lacan souligne la difficulté qui existe à l'intérieur de la religion coranique d'établir une claire distinction entre les pouvoirs juridiques et ceux religieux.

La lecture de ce cas est marquée par l'appartenance à ce contexte symbolique dans lequel le sujet s'est développé. Toutefois il ne s'agit pas d'une perspective culturaliste, mais de la signification de la loi pour ce sujet dans cet univers symbolique. Ainsi pour le sujet une loi spécifique de la religion coranique se révèle on coupera la main de la personne qui s'est rendue coupable de vol.

Nous pourrions dire que le sujet va s'approprier cette loi, qui émane de sa culture originelle, mais à partir d'un trait singulier donné par un événement particulier repéré lors de l'analyse. Dans son enfance le patient a vécu dans un tourbillon familial, une affaire qui a touché le domaine privé et public. Concernant son père, qui était un fonctionnaire public ayant perdu sa place, le patient aurait entendu dire que c'était un voleur, et donc que l'on devrait lui couper la main.

⁹¹ *Ibid.*, p. 221-222.

Lacan indique que la loi demeure inscrite dans l'ordre symbolique qui fonde les relations interhumaines. Ainsi, même s'il y a longtemps que la prescription de cette loi n'est plus mise en exécution, on peut constater son incidence sur les symptômes du patient.

Cet énoncé reste isolé de l'univers symbolique du patient et il aura une place « *privilegiée dans son rapport à la loi* »⁹². Dans ces conditions, l'énoncé vient s'inscrire dans une série d'expressions symptomatiques inconscientes inadmissibles et conflictuelles liées à l'expérience de l'enfance. Nous pourrions dire que c'est cette expérience infantile qui donne le caractère discordant à l'énoncé qui incarne le surmoi, là où le sujet s'inscrit singulièrement dans la loi.

Sur ce point du développement, Lacan introduit la notion de traumatisme comme un élément imaginaire qui n'est pas intégré. Il déclare que dans le progrès de la cure, le rapprochement avec les éléments traumatiques qui trouent la synthèse de l'histoire, permet au sujet de découvrir les déterminations qui font de lui un sujet ayant une histoire.

Toutefois, l'incidence du traumatisme ne se réduit pas à l'élément isolé de l'histoire, parce qu'il dresse un énoncé discordant de la loi au premier plan. Cette élévation réduit la loi à un point inadmissible et non intégrable, qui sera à la base de la répétition. De cette façon, le traumatisme agit à l'origine de la répétition, pour la fonder dans son caractère à la fois nécessaire, en tant que loi, et aussi comme un élément inadmissible dans l'histoire et le moi du sujet.

Ainsi, le caractère radical de l'énoncé du surmoi, comme étant profondément séparé de tout le système des représentations du sujet, montre son affinité avec le concept de traumatisme. Les deux termes font référence à quelque chose qui en quelque sorte se détache ou s'isole des représentations du sujet, en insistant d'une manière nécessaire dans le discours.

Nous préciserons cependant que la dimension du traumatisme a une incidence double dans la structuration du surmoi. D'une part, le traumatisme est à l'origine du surmoi, car l'isolement de l'énoncé surmoïque se produit justement par l'incidence d'un traumatisme comme le met en évidence clairement le cas de Lacan. D'autre part, l'énoncé surmoïque implique une

⁹² *Ibid.*, p. 221.

signification traumatique pour le sujet, au-delà de l'élévation morale qui suppose l'impératif surmoïque, nous dirions plutôt que le sujet subi son surmoi comme on subit un traumatisme, c'est-à-dire comme un blanc dans son histoire qu'il ne peut pas intégrer dans un discours cohérent.

Dans ces conditions, nous pouvons affirmer que le traumatisme du patient de Lacan n'est pas simplement la situation de crise vécue par le père, sinon qu'il concerne principalement à l'inscription de la loi pour ce patient. Autrement dit, la crise familiale prend la signification traumatique de l'entrée du sujet au registre de la loi, en tant qu'elle soumet aux hommes pour ordonner le registre de l'échange symbolique, dont le père en quelque sorte essayait d'échapper.

Ainsi, l'argumentation de Lacan ne se réduit pas à la primauté des événements traumatiques, puisqu'il préfère la voie des structures symboliques. Il soutient que la psychanalyse tend à réduire toutes les formes de la loi dans les civilisations, même les plus complexes, au point primordial qui constitue le complexe d'Œdipe, en tant que forme archaïque de la loi.

Cependant, cette exigence peut être mise en question, si l'on considère que l'Œdipe n'est pas la seule structure qui ordonne la loi, comme le cas clinique présenté le met en évidence. Dans ce cas, nous précisons que l'énoncé du surmoi vient à cacher en quelque sorte l'entrée traumatique du sujet au registre de la loi.

1.4 Conclusion

Pour conclure, nous voudrions retenir trois aspects concernant cette version du traumatisme. D'abord, nous voudrions souligner la place que peut avoir ce concept dans la théorie lacanienne. Il nous semble qu'il peut être situé au point originel, autour duquel l'inconscient viendra se structurer. Néanmoins, il ne s'agit pas d'un simple événement, puisqu'il exige une certaine inscription.

C'est autour de la notion d'inscription que nous trouvons le caractère paradoxal que revêt le traumatisme à cette période de l'enseignement de Lacan. D'une part, il concerne l'expérience du corps, de ses images brisées, et par conséquent il comporte une dimension imaginaire. De

l'autre, il est inscription, empreinte ou marque dans le corps, qui va situer un point central qui organisera les symptômes, la répétition et l'inadmissible pour le sujet, sous la forme paradoxale du surmoi.

Cette inscription du traumatisme relève de l'articulation du temps logique, tel que Lacan l'eût défini dans son texte *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*⁹³. Nous avons d'abord le moment de la frappe, que nous situerons du côté de l'instant de voir. Dans le cas du traumatisme, ce moment est profondément incompris, car il n'y a aucune médiation symbolique pourrait situer ce moment dans l'inconscient. Cette situation donne tout son caractère hors sens au traumatisme, car à ce niveau originaire il n'y a pas de signification.

Deuxièmement, il faudrait considérer au moins la présence d'un sujet. Ce sujet est à venir, puisqu'il est impliqué à l'instant de voir, comme étant celui qui voit. Mais, ce sujet n'est pas encore un sujet du discours.

Dans ce cas, il faudrait considérer la dimension de la réponse ou le temps deux de l'articulation du traumatisme, qui restitue la dimension du sujet au sens propre. Cette réponse se produit au temps logique du moment de conclure, c'est-à-dire un acte qui vient à symboliser ce qui était incompris dans l'instant de voir. Cette réponse est avant tout une réponse de l'inconscient, qui anticipe le moment pour comprendre⁹⁴, en produisant la signification traumatique qui déterminera la position du sujet dans son rapport au corps à son insu.

Cette articulation se présente conforme à la perspective de Miller dans *L'introduction à l'érotique du temps*, où ce qui était possible dans un temps n, à savoir qui pouvait ou ne pouvait pas s'inscrire, devenait nécessaire dans un temps n+1, car il ne pouvait pas être autrement⁹⁵. Ainsi, c'est le temps n+1 qui détermine le caractère nécessaire du temps n par une action *après coup*.

Dans les deux exemples, nous avons mis en évidence la fixation de la position du sujet par l'action de la réponse traumatique, celle qui se produit dans le temps deux de l'articulation du

⁹³ Lacan, J., « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *op. cit.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁵ Miller, J., A., « Introduction à l'érotique du temps », *op. cit.*, p. 70.

traumatisme. Pour l'homme aux loups, cette réponse s'articule dans la scène primitive au moment du rêve des loups, dont la signification sexuelle vient à déterminer la position du sujet dans le fantasme et une série de ses symptômes.

Pour le patient de Lacan, le traumatisme se révèle comme un énoncé discordant, qui concernant le corps introduit la dimension de la loi pour ce sujet. Le premier temps alors est pour lui la chute de la position du père, c'est celle-ci qui est traumatique, mais la signification de cette chute ne se constitue que dans un deuxième temps, où un énoncé de la loi coranique s'élève au rang de la loi, en déterminant son symptôme.

Ainsi, dans les deux cas se produit une annulation de la temporalité chronologique en faveur de la temporalité logique. Ceci implique une élimination du caractère temporelle des événements pour situer plutôt ce qui est un enchaînement d'événements dont les dernier signifie *après coup* le premier. Cette élimination de la logique chronologique est accompagnée par l'inscription du traumatisme dans l'inconscient, comme étant une catégorie qui surpasse les limites de l'histoire, puisqu'elle agira de manière nécessaire dans la détermination successive où la signification traumatique soit convoquée.

Finalement, nous dirions que le traumatisme se localise à la limite entre les registres imaginaire et symbolique, et aussi à la limite de ce qu'un sujet pourrait récupérer, dans le sens de l'histoire et de la remémoration, dans une analyse. Ce qui reste de l'inscription traumatique est la résistance que les images du corps fragmenté opposent à l'historisation.

Dans ce cas, bien que le traumatisme s'articule comme une signification traumatique, il concerne le corps. En ce moment de l'enseignement de Lacan, le corps imaginaire anticipe son unité dans l'image du moi. Mais, l'expérience traumatique met l'accent dans la dimension fragmentée du corps, les images du corps qui ne peuvent pas entrer dans l'unité moiïque.

Dans le deux cas, l'expérience traumatique concerne l'image du corps fragmentée. Pour l'homme aux loups, l'expérience du corps fragmentée se produit au moment de la « *Prangüing* », de la scène traumatique. À ce moment, quelque chose du corps est convoquée, qui fait éclater en quelque sorte l'unité du corps, nous dirions une jouissance du corps qui surpasse le cadre supportable pour le narcissisme.

Pour le patient de Lacan, la dimension du corps fragmentée est plus clairement repérable. L'image fragmentée des mains permet l'articulation du symptôme. Bien que le moment traumatique concerne la chute de la position du père et sa signification, cette signification implique le corps par le châtement, à savoir on coupera les mains des voleurs. C'est sur ce point, où la réponse traumatique concerne finalement le corps, même si elle se constitue par l'action du signifiant.

CHAPITRE II –LE TRAUMATISME ET LE DÉSIR MORTIFIANT

L'approche de la dialectique de la parole nous a fourni un premier cadre conceptuel pour comprendre la place du traumatisme dans l'inconscient. Nous avons mis en évidence la tension entre les notions d'inconscient et d'histoire, telles que Lacan les a formulées, pour montrer comment l'événement traumatique s'articule à la limite de l'histoire, en fondant l'inconscient dans un domaine de l'expérience subjective qui y échappe.

L'événement traumatique s'inscrit dans l'inconscient d'une manière qui dépasse les cadres du temps et de l'espace produits par l'acte d'historisation de la parole, en insistant de manière nécessaire sur un discours où le sujet ne peut pas se reconnaître. Le traumatisme insiste dans les formations de l'inconscient, par exemple celle du symptôme et du fantasme à l'insu du sujet.

Ainsi, pourrait-on penser que le traumatisme agit comme une espèce de mémoire inscrite dans le sujet, qui vient déterminer sa position subjective dans un discours qu'il méconnaît. Dans ce chapitre, nous voudrions démontrer à l'inverse que la référence à la mémoire ne suffit pas pour épuiser ou réduire la dimension du traumatisme, car elle concerne la dimension du désir. Ainsi, il nous faudrait mettre en évidence le rapport entre la mémoire et le désir pour aborder finalement la place du traumatisme entre ces deux ordres différents de l'expérience subjective.

Pour Freud, la mémoire se situe entre perception et conscience, étant en quelque sorte exclue de toute prise consciente¹. Ceci implique que le fonctionnement de la mémoire est inconscient, car l'individu ne peut pas faire conscient ce qui est inscrit dans la mémoire.

La mémoire se construit par la consolidation de frayages, qui constituent les voies préférentielles pour canaliser l'excitation qui est en excès dans l'appareil psychique². La mémoire alors est une mémoire de la satisfaction, en tant qu'elle permet de réduire la tension produite par les stimuli interne ou externe à l'organisme.

¹ Freud, S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, p. 319-320.

² *Ibid.*, p. 320.

La constitution du désir suit la logique de la constitution de la mémoire. Dans ce cas, une première expérience de satisfaction vient à réduire la tension produite par le besoin de l'organisme³.

La rencontre avec un objet, qui permet de donner une satisfaction au besoin, reste inscrite dans la mémoire, en constituant un frayage qui déterminera la suite des satisfactions du sujet. Chaque fois que le sujet se voit confronté à ce besoin, le frayage s'activera en produisant une hallucination de l'objet originaire dans la conscience. Dans ce cas, une nouvelle fonction de la conscience devra intervenir pour restituer le rapport à la réalité pour garantir la survie de l'organisme.

Toutefois, le désir ne se constitue que dans l'écart entre la première satisfaction, dont l'objet est perdu, et la nouvelle satisfaction, dont l'objet n'est jamais le même de la première fois. Cependant, la mémoire en quelque sorte participe à la dimension du désir, en tant qu'elle vient à inscrire l'objet dont le désir se supporte. Ainsi, l'expérience du désir nous montre sa solidarité avec le fonctionnement de la mémoire, à savoir qu'elle est au service de la satisfaction d'un désir dont l'objet est à jamais perdu.

Dans ces conditions, il faudrait considérer le désir comme étant en quelque sorte un produit du fonctionnement de la mémoire dans l'inconscient, mais sans pour autant s'y réduire. Le désir montre en quelque sorte que le fonctionnement de la mémoire ne peut pas tout inscrire, puisqu'il fuit à toute soumission d'inscription dans la mémoire. En termes lacaniens, nous dirions que le désir est mobilisé par la chaîne symbolique qui constitue la mémoire du sujet, mais le désir ne saurait jamais se nommer par aucun signifiant. Autrement dit, le désir participe d'une manière paradoxale à la mémoire comme étant ce qui lui échappe.

Dans ce chapitre, nous voudrions montrer comment Lacan s'approprie du concept de désir et comment la notion du traumatisme est intimement liée à ce concept. La notion du désir est réélaborée par le psychanalyste, en essayant de donner une théorisation qui soit conforme aux exigences de l'au-delà du principe du plaisir. Cette perspective alors montre une voie possible pour l'établissement d'une nouvelle version du traumatisme, qui s'articule plus clairement à la notion du désir.

³ *Ibid.*, p. 342-343.

Pour montrer cette articulation du traumatisme au désir, nous allons commencer ce chapitre par la question du désir dans le rêve. Cette formation de l'inconscient permet de mettre en évidence les différentes façons dont la mémoire et le désir participent à la formation du rêve. Est-ce qu'on pourrait situer quelque chose de l'ordre traumatique dans les manifestations du rêve ? Bien que Freud ait déjà abordé la question par rapport au rêve de la névrose d'accident⁴, nous voudrions nous approcher plutôt au caractère traumatique du désir dans le rêve à partir du commentaire du rêve d'Irma.

Ensuite, nous montrerons que la dimension du désir révèle la radicalité de l'incidence pour l'homme de la dimension signifiante, à savoir faire venir à l'être ce qui n'était pas. Entre l'être et le non-être, le désir se loge dans la structure subjective comme un véritable témoignage de l'entrée du sujet dans la vie signifiante. Nous aborderons alors trois questions qui nous semblent fondamentales pour situer une nouvelle version du traumatisme dans l'enseignement de Lacan. D'abord, comment situer l'entrée, toujours mythique, du sujet au registre du désir ? Et ensuite qu'est-ce que cette entrée a de traumatique pour le sujet ? Dans ce cas, nous essayerons d'aborder la question du traumatisme à partir du rapport du sujet au langage, c'est-à-dire à la chaîne symbolique qui structure le désir.

2.1. L'action de la mémoire dans le rêve

Dans *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Freud indique que la voie royale d'accès à l'inconscient c'est le rêve⁵. Nous voudrions à partir de cette formation de l'inconscient comprendre comment la mémoire et le désir s'articulent dans la perspective freudienne.

Le mécanisme de la formation du rêve

La formation du rêve suppose la participation de la mémoire au moins sous deux aspects : les matériaux de la veille et les traces mnésiques inconscientes. Ces deux sources du rêve vont être modifiées et défigurées par le travail de censure, en donnant le caractère insensé au rêve.

⁴ Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 1981, p. 82.

⁵ Freud, S., *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1966, p. 38.

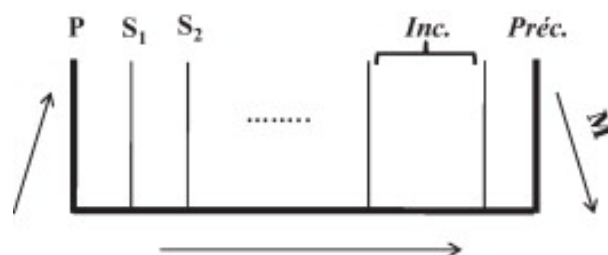
De même, pour Freud la formation du rêve suppose l'intervention du mécanisme de la régression, intimement lié au fonctionnement du système Ψ , repris dans l'*Interprétation des rêves*. Alors, comment comprendre le fait que le fonctionnement du système ne tend pas à l'hallucination de l'objet perdu ni à la formation constante des rêves, c'est-à-dire à la généralisation du fonctionnement de la régression ?

Dans le chapitre VII de *l'interprétation de rêves*, Freud propose un nouveau schéma⁶, qui réarticule les fonctions de l'appareil introduites dans *L'Esquisse*, en conservant le modèle fondamental de l'arc-réflexe. Ce modèle donnera une autre solution au problème de l'hallucination, sous la forme de la régression comme principe explicatif de la formation du rêve.

Le modèle est composé des systèmes Ψ ⁷, qui s'enchaînent dans une suite temporelle. Freud insiste sur le fait qu'il n'est absolument pas nécessaire de considérer que le système soit ancré biologiquement ou ordonné dans l'espace.

Le plus important pour Freud est la notion de direction, c'est-à-dire le fait que les systèmes Ψ fonctionnent en suivant une direction. Dans le modèle, l'appareil psychique présente deux extrémités, dont l'entrée correspond au système de la perception ou *P*. Au milieu, nous trouvons une série de traces mnésiques qui constituent l'inconscient et à l'autre extrémité se trouvent le Préconscient et la réponse motrice, qui viennent boucler le fonctionnement de l'appareil psychique.

Figure 11, Schéma de l'appareil psychique dans l'interprétation des rêves.



⁶ Freud, S. *L'interprétation du rêve*, Paris, Seuil, 2010, p. 576-592.

⁷ *Ibid.*, p. 580-584.

A l'état de veille, le système de perception est chargé de recevoir les stimuli du monde extérieur. À ce niveau du modèle, il n'y a aucune trace de mémoire des perceptions. Elles seront retraduites dans une succession de traces mnésiques dans le système de la mémoire inconsciente. Nous pourrions donc affirmer que le système de perception n'est qu'une plaque sensible.

L'enregistrement des perceptions se produit à partir des traces mnésiques, qui constituent la mémoire ou l'inconscient du sujet. Dans la mémoire, les traces mnésiques sont organisées à partir de leur fixation par simultanéité⁸, en suivant un ordre temporel d'associations par similitude et contiguïté. Par conséquent, les traces mnésiques des expériences infantiles sont les plus anciennes et les plus inconscientes dans le système de la mémoire.

Freud insiste sur le fait que la mémoire et la qualité de conscience s'excluent mutuellement au sein des systèmes Ψ^9 , même s'il ne parvient pas à situer clairement la conscience dans le schéma. Il l'indique en disant que les souvenirs n'ont pas la même puissance que la perception, c'est-à-dire que Freud suppose que la conscience d'un souvenir correspond à une autre dimension de l'expérience subjective.

Entre la conscience et l'inconscient se situe l'instance du préconscient¹⁰. Ce système aurait alors pour tâche de produire une réponse motrice. Néanmoins, Freud lui octroie une place fondamentale dans l'accès à l'inconscient, parce qu'il faut passer par lui, en tolérant une modification de l'excitation pour faire parvenir à la conscience ce qui était dans l'inconscient¹¹.

Entre les instances inconsciente et préconsciente Freud localise la censure¹². Elle fonctionne comme un filtre, qui implique que seulement une partie des représentations ou traces mnésiques inconscientes deviendront conscientes. Par conséquent, le préconscient fonctionne comme une barrière, qui régule le bon fonctionnement de l'appareil psychique durant l'état de veille.

⁸ *Ibid.*, p. 582.

⁹ *Ibid.*, p. 583.

¹⁰ *Ibid.*, p. 584.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 585.

Dans ces conditions, Freud aura le cadre nécessaire pour expliquer le processus de formation du rêve. Les différentes manifestations des rêves supposent que la formation du rêve implique une articulation des pensées et des éléments sensoriels ou des images. Cette constatation introduit déjà un problème, parce que la mémoire ne fonctionne pas comme une gestalt chez Freud, c'est-à-dire qu'à ce niveau de l'expérience inconsciente, l'imaginaire du rêve est exclu.

Or, la source du rêve se situe dans la force pulsionnelle de l'inconscient, c'est-à-dire dans le fait que certaines représentations inconscientes ouvrent une voie d'accès pour parvenir à la conscience et ainsi aboutir à la satisfaction du désir. Une telle tension viendra mobiliser le système préconscient jusqu'à obtenir la figuration du rêve.

Néanmoins, l'émergence des contenus inconscients pendant le sommeil suppose aussi un assouplissement de l'instance de la censure¹³. Durant cet état, le préconscient, qui est en charge de censurer les contenus inconscients, n'est pas complètement investi. Par conséquent, les motions qui maintenaient censurés les contenus inconscients ne sont pas actives, et permettent la formation des rêves.

Toutefois, cette considération ne permet pas de résoudre le problème de la transformation des pensées en images dans le rêve. Ainsi, Freud introduit la régression comme le deuxième facteur dans la formation du rêve pour essayer de rendre compte de la dimension imaginaire ou figurative du rêve.

La régression suppose que la tension produite par les représentations inconscientes emprunte la voie régrédiente, c'est-à-dire, qu'elle aille dans le sens contraire au fonctionnement habituel de l'appareil psychique. Ainsi, les excitations ne suivent pas le chemin vers la réponse motrice, elles régressent vers la perception, en créant des matériaux bruts à partir des pensées du rêve¹⁴.

Le mécanisme de la régression n'est pas exclusif de la formation du rêve, elle est par exemple présente dans les états pathologiques hallucinatoires des hystériques ou paranoïaques¹⁵. Une telle situation invalide partiellement le fait que la régression ne se produise que dans l'état de

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 587.

¹⁵ *Ibid.*

sommeil, puisqu'elle peut se manifester à partir de phénomènes qui sont présents dans celui de la veille.

Toutefois, pour Freud l'élément central concernant la régression n'est pas la simple régression ou mobilisation énergétique. La régression garde avant tout un lien avec la puissance des souvenirs inconscients de l'enfance, qui agissent sur la pensée. Par exemple, selon Freud, un garçon malade, qui ne pouvait pas réussir au lycée, voyait son endormissement empêché par la vision suivante : « des visages verts avec des yeux rouges ».

La source de ce phénomène était un souvenir réprimé, la rencontre avec un enfant mal élevé, qui lui offrait le spectacle effrayant de l'onanisme. Le malade se reprochait rétrospectivement d'avoir regardé cette scène. Sa mère avait remarqué qu'à l'époque ce jeune mal élevé avait le teint verdâtre et les yeux rouges. Dans ces conditions, l'hallucination n'était que l'accomplissement de la prophétie maternelle : ce type de garçons devient débile et ne peut rien apprendre.

Ainsi, nous voyons de la même manière que, dans la formation du rêve, la force centrale vient aussi des souvenirs d'enfance inconscients. Ces souvenirs sont attirés par quelque chose de l'ordre récent, des préoccupations qui restent dans le préconscient. Par ce moyen, les souvenirs d'enfance aspirent à la reviviscence, à travers les images perceptives, et finalement à leur expression dans la conscience. De cette façon, nous pouvons conclure que le résultat de la régression dans le rêve est proche de l'hallucination, c'est-à-dire de l'activation de la perception à cause de l'incidence d'un souvenir inconscient.

Freud conclut alors que la régression implique un processus qui aurait trois niveaux différents : topique, temporel et formel¹⁶. La régression topique correspond à l'inversion du sens du fonctionnement habituel de l'appareil psychique. La régression temporelle est impliquée par le recours aux souvenirs anciens. Finalement, la régression formelle correspond à l'expression ou la figuration primitive, qui remplacent les modes habituels de pensées. Néanmoins, elle garde une unité au sens où chacune des trois régressions tend vers le plus primitif et le plus ancien.

¹⁶ *Ibid.*, p. 591-592.

Néanmoins, l'introduction de la régression n'est pas aisément acceptable. À ce propos, Lacan insiste sur le fait que le fonctionnement de la régression dans le rêve suppose l'arrêt du courant progrédient du fonctionnement normal de l'appareil, élément qui n'est pas expliqué par Freud.

De même, Freud met seulement l'accent sur le facteur temporel de la régression. Cette situation entraîne son acceptation dans le registre topique, c'est-à-dire dans le plan spatial qui suppose la distribution des systèmes Ψ . Néanmoins, on tombe en contradiction, parce qu'elle n'est pas véritablement explicable dans le plan spatial. Autrement dit, il faudrait également considérer une déformation spatiale de l'appareil qui supporte la régression temporelle, ce qui n'est pas explicité par Freud.

La difficulté pour expliquer la formation du rêve par le mécanisme de la régression se produit par le rapport complexe de la mémoire et le désir. Comme l'indique Freud, la participation de certains souvenirs d'enfance dans le rêve n'est pas impliquée aléatoirement, sinon qu'ils participent dans la mesure où ils font référence à un désir ou une motion pulsionnelle qui n'est pas satisfaite.

Le désir qui se mobilise dans le rêve est à considérer dans un autre registre que la mémoire. La mémoire est ici le matériel à partir duquel le rêve construit. Néanmoins, ce qui commande la formation du rêve est le désir lui-même, en tant que son articulation est ce qui mobilise toute la figuration du rêve.

À partir de cette remarque, nous voudrions approfondir la lecture lacanienne du rêve d'Irma. Elle nous semble cruciale, puisqu'elle articule les éléments de la mémoire et le désir d'une façon dont les registres imaginaire et symbolique sont clairement définis, en introduisant une première topologie lacanienne de l'inconscient.

Cette perspective nous permettra de situer la place du désir dans la mémoire. Le désir est avant tout quelque chose de mémorable, c'est-à-dire ce qui mérite d'être retenu dans une mémoire, mais qui ne saurait pas s'y réduire. En quelque sorte, le mémorable fait écho à l'événement ou au présent, en tant qu'ils échappent toujours à toute saisie subjective, car au moment de sa prise, il n'est jamais là où on l'attend.

Le rêve d'Irma et le traumatisme du désir

Pour essayer de situer ce qui serait de l'ordre du mémorable dans le désir, nous allons aborder le commentaire de Lacan à propos du rêve de l'injection d'Irma¹⁷. La question qui mobilise cette partie de notre thèse est de comprendre la façon dont le désir se manifeste dans le rêve, et savoir si cette manifestation peut être corrélée à la dimension du traumatisme.

Pour l'introduire, nous reproduisons tout d'abord le texte du rêve, dans la traduction qui a été utilisée par Lacan dans son séminaire :

« Un grand hall – beaucoup d'invités que nous recevons.- Parmi eux, Irma, que je prends aussitôt à part comme pour répondre à sa lettre, lui faire des reproches pour n'avoir pas encore accepté la « solution ». Je lui dis : Si tu as encore des douleurs, ce n'est vraiment que de ta faute. – Elle répond : Si tu savais ce que j'ai à présent comme douleurs à la gorge, à l'estomac et au ventre, ça me serre de partout- - Je suis effrayé et la regarde. Elle a un air pâle et bouffi ; je pense finalement que j'omets quand même de voir là quelque chose d'organique. Je l'emmène à la fenêtre et regarde dans sa gorge. À ce moment-là, elle se montre quelque peu récalcitrante, comme les femmes qui portent un appareil dentaire. Je pense en moi-même ; elle n'en a pourtant pas besoin. – Du reste, la bouche s'ouvre alors très bien et je trouve à droite une grande tache blanche, et ailleurs je vois de curieuses formations frisées, manifestement formées sur le modèle des cornets du nez, des escharres étendues d'un blanc grisâtre. – J'appelle vite en consultation D M., qui répète l'examen et confirme... Le D M. a un tout autre air que d'habitude ; il est très pâle, boite, a le menton sans barbe... Maintenant mon ami Otto se tient aussi debout à côté d'elle, et l'ami Léopold la percute à travers son corset et dit : elle a une matité en bas, à gauche, il montre aussi une partie cutanée infiltrée à l'épaule gauche (ce que, malgré le vêtement, je sens comme lui)... M. dit : Pas de doute, c'est une infection, mais ça ne fait pas rien ; il va s'y ajouter encore de la dysenterie et le poison va s'éliminer... Nous savons aussi immédiatement d'où provient l'infection. L'ami Otto lui a administré il y a peu, alors qu'elle ne se sentait pas bien, une injection avec une préparation de

¹⁷ *Ibid.*, p. 177-203.

propyle, propylène... acide propionique... triméthylamine (dont je vois le caractère gras devant moi)... On ne fait pas de telles injections avec une telle légèreté... Il est vraisemblable aussi que la seringue n'était pas propre... »¹⁸.

Pour mettre en évidence ce qui mobilise la formation du rêve, nous suivrons la thèse de Freud, à savoir que le rêve est la satisfaction d'un désir. Alors, de quel désir s'agit-il dans ce rêve précis?

Dans une première approche, Freud aborde cette question par la considération du contexte du rêve. D'abord, il met en scène Irma, une malade, amie de sa famille, qui a été sa patiente pendant la période pré-analytique. A cette époque-là, il considérait que l'objectif thérapeutique de la psychanalyse était la révélation de la part de l'analyste des conflits inconscients du patient, même si c'est à ce dernier qu'il incombait la responsabilité d'accepter ou non sa réalité par la médiation des élaborations de l'analyste.

Irma se présente comme un cas qui a été source de difficultés pour Freud, puisque les symptômes ne cédaient pas aux interventions de Freud, particulièrement sa tendance aux vomissements. Au moment du rêve, Freud venait d'interrompre le traitement d'Irma, et Otto, un ami de la famille, venait lui donner des nouvelles de son ancienne patiente.

Selon les termes d'Otto, Irma n'allait pas bien. A ce moment-là, Freud avait le sentiment que son ami désapprouvait sa position, et plus précisément qu'Otto avait dû en faire des « gorges chaudes » comme d'autres personnes de l'entourage de la patiente. L'ami de Freud s'était opposé à la cure imprudemment entreprise par Freud, parce que celui-ci n'aurait encore pas été à la hauteur de cette tâche.

En revanche, Freud a l'impression d'avoir proposé la bonne solution à la malade. Lacan s'arrête sur ce terme, qui en allemand est « *Lösung* »¹⁹, parce qu'il renferme la même ambiguïté qu'en français, c'est-à-dire qu'il peut se référer à la solution qu'on peut inoculer dans une injection et aussi à celle d'un conflit.

¹⁸ Freud, S. in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 180.

¹⁹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 181.

Au début de la conversation avec Otto, Freud est mécontent de son ami. Néanmoins, cette situation changera rapidement, parce qu'il s'est rendu compte qu'il était plutôt mécontent de lui-même. Il adopte une attitude critique sur la pertinence de son traitement en allant jusqu'à mettre en question la solution qu'il avait donnée à Irma et les principes du traitement de la névrose.

Sur ce point, il conviendrait de s'interroger sur la portée du sentiment de Freud à l'égard de ce traitement interrompu. Pour lui, la production du rêve ne concerne pas les grandes préoccupations du jour, parce qu'elles appartiennent à la conscience. Dans ses contenus, nous trouvons plutôt des thèmes amorcés, puis interrompus dans le sens d'une parole qui s'arrête avant d'être exprimée²⁰.

Cependant, ce n'est pas le cas dans le rêve de l'injection d'Irma. Freud avait passé toute la soirée à rédiger un résumé du cas, il cherchait à rendre plus claires les choses et à justifier la conduite générale de ce traitement. De cette façon, la question de la solution du cas avait été une préoccupation centrale dans sa journée.

Cette considération amène Freud à l'explication du rêve à partir du désir de se débarrasser de la responsabilité de l'échec du traitement. Autrement dit, le rêve serait en conformité avec la théorie de l'accomplissement du désir, parce qu'il mettrait en évidence la libération de la responsabilité.

Néanmoins, Lacan critique cette interprétation de Freud, parce que les motivations exprimées ne seraient que préconscientes ou même conscientes. Freud était plus ou moins conscient d'avoir passé la soirée précédente à élaborer le résumé du cas pour se décharger de sa responsabilité. De cette façon, la proposition de Freud laisse ouverte la question suivante : quel désir inconscient se manifeste dans le rêve ? Pour traiter ce point Lacan fait un commentaire qui mettra en évidence la place des registres symboliques et imaginaires.

Une première tentative pour répondre à cette question est la considération du désir comme fondamentalement insatisfait. Cette thèse peut se soutenir à partir de la considération de certains éléments du rêve qui permettent de mettre en évidence les difficultés de Freud à

²⁰ *Ibid.*, p. 182.

l'égard du désir des femmes dans sa vie²¹. Néanmoins, Lacan insiste sur le fait qu'à ce niveau, nous sommes encore dans le cadre et les limites des conditions « réelles », dans les relations intersubjectives²². Autrement dit, nous serons encore plus proches des soucis conscients et préconscients de Freud et loin de rendre compte du désir inconscient qui anime le rêve.

Une telle considération permet d'introduire une nouvelle approche de la question du désir inconscient, en introduisant cette fois-ci son rapport à la mort. Ainsi, Lacan met d'abord l'accent sur la confrontation de Freud avec l'image affreuse de la bouche ouverte d'Irma. Bien que cette image s'offre à différentes associations, par exemple le sexe d'une femme ou l'opération du nez de Freud, elle ne montre en dernier lieu que le fait de se trouver devant la chair présente un caractère radicalement horrible.

Le caractère souffrant et informe de la chair constitue un mystère pour l'être parlant. Il s'agit du « *fond des choses* »²³, d'une limite à tout processus de symbolisation et également, dirions-nous, à toute possibilité d'imaginisation au sens d'une *gestalt*. Ainsi, au niveau de la chair, nous sommes plus proches de quelque chose d'impossible pour le sujet. Pour Lacan, ce moment du rêve s'avère fondamental. Dans le texte freudien du rêve, les associations montrent que tous les recoupements des personnages et histoires se trouvent insérés dans l'inconnu, ce que Freud appelle « l'ombilic du rêve ».

Par ailleurs, il faudrait indiquer le rapport entre la figure de la femme et un point d'impossible pour le sujet dans le rêve. Dans la première partie, derrière la figure d'Irma se trouvent les trois femmes importantes pour Freud (sa femme, Irma et une autre patiente auquel il se sentait attaché), situation qui permet à Lacan de mettre en série ce rêve avec le thème des trois sœurs et des trois coffrets développé par Freud dans *Le motif du choix des coffrets*²⁴.

Dans ces conditions, on pourrait affirmer que c'est la mort ce qui mobilise la figuration du rêve. Dans le rêve d'Irma, il est possible de constater la présence du thème de la mort. Par exemple, l'histoire de la membrane diphtérique est directement liée à la menace dont avait souffert une fille de Freud. Cette situation aurait pris la signification d'un châtement à cause

²¹ *Ibid.*, p. 185.

²² *Ibid.*, p. 186.

²³ *Ibid.*

²⁴ Freud, S., « Le motif du choix du coffret », *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, pp.61-81.

de sa maladresse avec une patiente, à laquelle il avait prescrit trop de médicaments. À cette époque-là, il ne savait pas que l'usage continu de ces médicaments avait des effets nocifs. Néanmoins, à ce niveau nous sommes encore dans les préoccupations de la veille, et donc loin de la dimension inconscient du désir.

Bien que nous ne puissions pas affirmer si cette figuration lui a permis de surmonter la mort, nous voyons que c'est à ce moment-là que la formation du rêve échoue, car il n'y a pas de mot ni d'image unitaire face à la rencontre avec la chair.

Dans ces conditions, nous pouvons considérer que cette figuration dénonce un point « hors structure ». Cette vision est accompagnée de l'émergence de l'angoisse, que Lacan interprète comme celle d'un homme en face de quelque chose qui fait écho à la mort, c'est-à-dire là où les paroles s'arrêtent. Ainsi, il indique que cette scène correspond à une :

« Vision d'angoisse, identification d'angoisse, dernière révélation de tu es ceci – tu es ceci, qui est plus loin de toi, ceci qui est le plus informe. C'est devant cette révélation du type Mané, Thecel, Phares que Freud arrive, au sommet de son besoin de voir, de savoir, qui s'exprimait jusqu'alors dans le dialogue de l'ego avec l'objet »²⁵.

Cette citation présente la limite que constitue la chair dans la structure de l'inconscient. Dans ces conditions, comment ne pas y voir des indices de ce qui serait le traumatisme, en tant qu'instant de traversée d'une limite déterminée par la structure symbolique et imaginaire de l'inconscient ? Néanmoins, à cette époque-là, la notion de réel n'a pas encore la portée qu'elle aura à partir du séminaire VII et de l'introduction du concept de jouissance. Toutefois, cette référence est fondamentale par rapport à la question du traumatisme, telle qu'elle sera abordée dans la suite de l'enseignement de Lacan.

Elle indique le caractère réfractaire de ce qui serait de l'ordre de la « vie » à une articulation symbolique dans l'inconscient, qu'on pourrait lire dans deux directions ; d'une part, du réel au symbolique, c'est-à-dire d'une intromission d'un impossible à symboliser, auquel l'inconscient aspire à rendre une place ; d'autre part, on pourrait indiquer une direction qui va

²⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 186.

du symbolique au réel, dans la mesure où il y a la rencontre avec un impossible à partir des signifiants qui circulent dans le rêve autour de la mort.

Néanmoins, à l'époque du séminaire II, la question du statut de ce réel, en tant qu'impossible, n'est pas abordée, parce que la structure du rêve ne permet pas de situer le dernier mot sur la question de la mort. À sa place, Lacan introduit une troisième ligne de travail, pour essayer de rendre compte du fait que Freud ne se réveille pas au moment de la rencontre de l'image de la bouche ouverte²⁶.

En termes freudiens, l'image de l'ouverture de la bouche confronte le sujet à « l'ombilic du rêve », c'est-à-dire à un irreprésentable pour l'inconscient. Cette situation aurait dû le réveiller, parce que la formation du rêve aurait échoué dans sa tâche de permettre la continuation du sommeil. Autrement dit, le sujet n'aurait eu d'autre réponse face à l'angoisse de reconstituer l'unité imaginaire du moi, en se réveillant.

Ainsi, bien que le thème de la mort soit fondamental à l'heure de comprendre la place du désir dans la première partie du rêve, elle n'est que partielle. Après la scène terrifiante Freud continue à rêver et puis le désir continue à être articulé.

Dans ces conditions, il conviendrait de se demander pourquoi le rêve continue et pourquoi le sujet ne se réveille pas au moment de se confronter avec cette image terrifiante et traumatique. Pour essayer de donner une réponse à cette question, il faudrait se référer à la suite du rêve.

Après l'image de la bouche ouverte, le rêve met en scène le dialogue entre les trois docteurs qui donnent son avis sur la patiente. Ces figures correspondent à différentes indentifications de Freud, là-dessous Lacan précise que dans le rêve se produit un phénomène de décomposition imaginaire de l'*ego*²⁷. Ce phénomène implique que le moi perd son unité imaginaire dans le rêve, en donnant lieu à l'émergence des différentes figures que représente le sujet, sous la forme d'une immixtion du sujet.

En ce point du commentaire du texte freudien, il est important de poser la question du rapport entre la décomposition imaginaire de l'*ego* et le désir qui mobilise le rêve. Dans la seconde

²⁶ *Ibid.*, p. 187.

²⁷ *Ibid.*, p. 197.

partie du rêve, les trois personnages jouent entre eux au jeu dérisoire consistant à se « renvoyer la balle » à propos de questions fondamentales pour Freud, à savoir le sens de la névrose et les voies pour son traitement psychothérapeutique. Ainsi, Lacan indique que la clé du rêve doit être corrélée à la recherche de la clé de la névrose et de la cure, en tant que questions fondamentales pour Freud. Autrement, quelque chose de l'ordre du désir de Freud s'entrevoit dans les questions qui l'animent.

Néanmoins, dans le commentaire de Freud, on peut constater que la faute dans le traitement d'Irma est attribuée à Otto. C'est lui qui a fait une injection à Irma, dont les mots associés à la solution étaient « *propyle* » et « *propylène* », ce dernier étant l'un des composants chimiques du jus d'ananas que la famille de Freud avait reçu en guise de cadeau la veille du rêve. Ce jus s'était décomposé avec une forte odeur. A ce moment-là, Freud aurait déconseillé d'en donner aux domestiques.

Ensuite, dans la suite d'associations sur les substances chimiques apparaît la formule de la *triméthylamine*, sous la forme d'une écriture. Cette écriture montre que le rêve ne se limite pas à la recherche freudienne, parce qu'elle inclut aussi la recherche de Fliess. Dans les élucubrations de ce dernier, la *triméthylamine* est un produit de la décomposition du sperme, c'est pourquoi il produit une odeur forte ammoniacale.

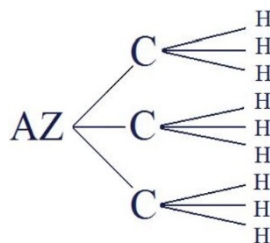
Lacan insiste sur le fait que l'écriture de la *triméthylamine* apparaît sous la forme de *Mané, Thecel et Phares*. Ces derniers mots correspondent au rêve de Balthazar, qui était le dernier roi de Babylone, qui figure dans le livre de Daniel de l'Ancien Testament. Le roi assiégé par Cyrus dans sa capitale, se livre à une orgie avec ses courtisans. Pour se vanter, il fait servir sur les tables les vases sacrés que Nabuchodonosor avait autrefois pris au temple de Jérusalem.

Cette profanation à peine commise, le monarque voit une main qui trace sur la muraille, trois mots mystérieux : « *Mane, Thecel, Phares* ». Ces mots correspondent en hébreux à « *Mené, Teqel et Parsîn* », traduits en français par « Compté, Pesé et Divisé ». Le prophète Daniel, consulté, interprète ainsi : « Tes jours sont comptés, tu as été trouvé trop léger sur la balance et ton royaume sera partagé ». Au cours de cette même nuit, la ville est prise. Balthazar est mis à mort et la Babylonie partagée entre les Perses et les Mèdes.

Alors, dans quel sens le terme *triméthylamine* apparaît-il comme la formule biblique « *Mane, Thecel, Phares* » ? Lacan signale qu’il ne s’agit pas simplement d’une forme d’apparition, dont l’émergence inattendue de l’écrit s’impose aux deux regardants, Freud et Balthazar. Mais, ces formules se présentent comme un oracle, un mystère, autrement dit, elles se prêtent à l’interprétation.

À ce propos, Lacan indique que la solution au problème de l’interprétation du sens du rêve d’Irma, notamment le caractère énigmatique de *triméthylamine*, doit se résoudre au niveau du mot lui-même. Or, la question de la *triméthylamine* ne se réduit pas simplement au registre du mot, car Freud regarde la formule qui est écrite, dont Lacan fait le schéma suivant :

Figure 12. Schéma de la triméthylamine



Le nombre trois, qui est présent dans *tri* de *triméthylamine*, s’avère central pour comprendre la structure de ce rêve, parce que nous le retrouvons à plusieurs reprises. Par exemple, la présence des trois femmes et des trois hommes dans le rêve. À partir de cet élément tierce, Lacan situe l’inconscient comme ce qui est extérieur à tous les sujets. Autrement dit, l’inconscient apparaît au moment où le sujet ne peut pas s’identifier à lui-même, dans ce qui serait son double, parce qu’il est dans la division de plusieurs figures du rêve là où on commence à compter au trois.

Ainsi, la structure du rêve nous montre clairement que l’inconscient n’est pas l’*ego* du rêveur, et non plus la fonction subjective de Freud qui continue la conversation avec Irma dans le rêve. Il apparaît plutôt comme celui qui a traversé le moment d’angoisse majeur où son moi s’identifiait à la forme la plus informée²⁸ ; autrement dit, ce moment où le moi apparaît le plus proche de la chair, qui se manifeste dans le rêve par la scène de la bouche ouverte.

²⁸ *Ibid.*, p. 186.

A ce moment-là, l'*ego* est littéralement évadé, cette situation l'amène à faire appel au congrès de tous les savants. Derrière la réunion de tous les médecins, l'*ego* est réabsorbé et aboli dans la multiplicité d'identifications imaginaires, pour laisser la place à l'émergence d'une autre voix, qui parle d'un point de vue extérieur au moi. Lacan conclut donc que le rêve parle finalement de ce qui est du sujet et à la fois n'est pas, c'est-à-dire de l'inconscient.

Sur ce point, Lacan introduit la notion d' « *immixtion du sujet* »²⁹ pour aborder la question du rêve. Il s'agit d'une expression à deux sens, d'une part elle fait référence au fait que les sujets s'entremêlent avec les éléments du rêve ; mais d'autre part, il s'agit d'indiquer la dimension inconsciente, qui se déroule sur le registre symbolique, hors de l'*ego*. Il se produit à ce moment-là, l'apparition d'une parole vraie, qui fait exister le sujet, du fait qu'avant cette prise de parole il n'existait pas.

Cette voix qui n'appartient à personne³⁰ vient dire le dernier mot du rêve, sous la forme de la *triméthylamine*, en nous donnant une voie possible pour trouver une réponse à la question du désir dans le rêve. Cette image nous montre que nous sommes dans les limites de l'*ego*, là où le sujet ne se soutient plus comme un *ego*, s'ouvre une place pour introduire une autre altérité. Cette altérité concerne cette fois le sujet dans le registre symbolique, que Lacan situe comme l'Autre.

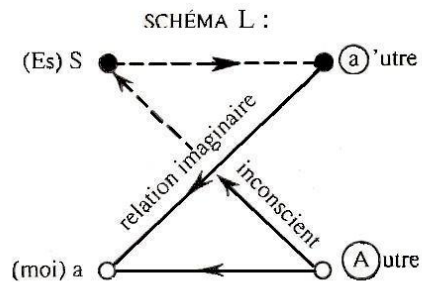
Le sujet apparaît à ce moment-là décentré dans son rapport au moi. Cette manifestation de l'inconscient, sous la forme de la *voix de personne*, est la voix qui parle dans le rêve, parce qu'elle fait tenir un discours insensé au-delà des mirages imaginaires.

²⁹ *Ibid.*, p. 192.

³⁰ *Ibid.*, p. 202.

Dans ce contexte, il semble important de faire une parenthèse, pour introduire le schéma L³¹, qui vient résumer cette topologie de l'inconscient.

Figure 13. Schéma L



Nous retenons de ce schéma les deux axes diagonaux qui s'entrecroisent ; d'une part la dimension imaginaire, qui implique l'articulation du moi et de l'autre, à partir de toutes les dynamiques imaginaires d'identification et d'alternance provenant du stade du miroir ; d'autre part, la dimension symbolique, qui articule le rapport entre le Sujet et l'Autre, qui situe le lieu de l'inconscient comme la voie de retour du message de l'Autre vers le Sujet.

Nous pouvons préciser que cette voie de retour, qui va de l'Autre au Sujet, se voit gênée par l'axe imaginaire, c'est-à-dire que le message ne passe pas directement, puisqu'il passe seulement sous la forme du mi-dit ou du message chiffré. Nous le constatons dans le rêve, où la formule énigmatique de la *triméthylamine* apparaît de l'extérieur, en surmontant toute la série d'identifications imaginaires.

L'Autre est introduit par Lacan comme le système symbolique, qui introduit un fonctionnement plus radical et absolu³². Cette dimension vient abolir la dimension unitaire de l'individu, en éliminant son rapport au monde, c'est-à-dire sa consistance imaginaire.

À ce propos, on peut préciser que le rapport à l'objet ne se réduit pas au registre imaginaire de l'alternance du moi et de l'autre. Lacan affirme que la nomination donne une consistance à l'objet, en structurant la perception³³. De cette manière, ce mot permet de donner une persistance à l'objet au-delà de sa présence spatiale, en introduisant la dimension temporelle.

³¹ *Ibid.*, p. 284.

³² *Ibid.*, p. 200.

³³ *Ibid.*, p. 202.

Si la perception se réduisait exclusivement à la dimension spatiale, le sujet s'aliénerait à sa présence, et puis il disparaîtrait sous l'identification imaginaire sans avoir aucune persistance en tant qu'objet du champ perceptif. Par contre, ce mot introduit une médiation, qui introduit elle-même la dimension temporelle, c'est-à-dire qu'il permet d'invoquer l'objet au-delà de la présence concrète. Tous les objets ont une persistance ou une durée dans le temps grâce à la nomination, qui permet de les invoquer même sans qu'ils soient présents. Ainsi, nous pouvons conclure cette parenthèse sur la phrase suivante de Lacan : « *le nom est le temps de l'objet* »³⁴.

Pour en revenir au rêve d'Irma, Lacan indique qu'au moment où le rêveur est dans le chaos imaginaire le discours en tant que tel entre en jeu. Cette situation implique l'émergence du discours indépendamment de son sens ou de son caractère insensé dans lequel le Sujet apparaît décomposé et puis disparaît. A ce moment-là, Lacan souligne le caractère acéphale du sujet.

Le discours insensé revêt la forme de la formule de la *triméthylamine*, moment du franchissement d'une limite dans le rêve. Lacan qualifie la formule même de « *Witz* », en indiquant qu'elle est le dernier mot du rêve. Ce n'est *la voix de personne*, qui fait apparaître la formule de la *triméthylamine*, comme le dernier mot de tout, l'alpha et l'oméga du rêve. De même elle est la manifestation de l'Autre, du radicalement Autre, du discours lui-même.

Sur ce point, la question du désir dans le rêve trouve une piste qui permettrait de trouver une réponse à sa signification. Dans le rêve d'Irma, Freud ne se trouve pas dans la position de l'occultiste, même s'il essaie de rendre compte du sens dernier du rêve. Il s'adresse plutôt aux analystes pour essayer de mettre en évidence la dimension de l'inconscient sous la forme du désir insensé. Lacan se penche sur la deuxième voie, en indiquant que le point nodal du rêve n'est pas simplement l'émergence du sujet acéphale, qui parle dans le rêve, mais aussi la question du message que transmet l'inconscient sous la forme du « *discours insensé* »³⁵.

Mais, qu'est-ce que le désir de Freud dans le rêve ? Il nous semble que cette réponse s'esquisse à partir de l'analyse de Lacan, cependant elle ne doit pas être conclusive, parce que la dimension du désir ne se réduit pas à l'émergence particulière dans le rêve.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 200.

Néanmoins, nous voudrions souligner le caractère traumatique de l'apparition du désir dans le rêve de Freud. Le désir se manifeste dans le rêve comme une formulation symbolique, en tant qu'articulation de lettres, il est réduit à la chaîne signifiante qui le supporte. Mais, ceci n'est pas ce qui donne toute la valeur traumatique au désir. Ce qui permet de situer autrement le caractère traumatique du désir est le fait qu'il apparaît d'abord comme venant d'une extériorité radicale, du lieu de l'Autre, et que le sujet se trouve en face de quelque chose qui le laisse sans aucun recours dans la figuration du rêve.

Au moment de l'apparition du discours insensé sous la formule de la triméthylamine, Freud n'a qu'un seul recours : se réveiller pour récupérer l'unité imaginaire qui était déjà mise en question dans le rêve. Comme nous analyserons plus profondément dans le chapitre IV de la thèse, la dimension du réveil est essentielle au traumatisme, car le sujet, qui est en face d'un réel, tend à se réveiller comme étant son dernier recours. Dans ce cas, le réveil se produit comme une réponse à la rencontre du réel, comme un effort de reconstitution de l'unité imaginaire du moi³⁶.

Ainsi, bien qu'on ne puisse pas donner un nom pour le désir de Freud dans le rêve, nous pouvons simplement conclure que le réveil de Freud indique que quelque chose dans le désir est traumatique pour le sujet. Le traumatisme du désir peut être compris ainsi dans un double sens : la dimension insensée du discours dénudée de toute signification et son articulation dans le lieu de l'Autre, lieu d'une extériorité radicale qui divise le sujet.

De cette manière, nous fermons cette analyse sur le désir dans le rêve avec la question suivante : qu'est-ce qu'introduit la dimension traumatique du désir ? Afin de donner une réponse, nous aborderons la question du désir en suivant les élaborations théoriques lacaniennes du séminaire II qui viendront à introduire la problématique de la dimension de la vie et de la mort dans le désir.

³⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 55-56.

2.3 Le désir entre être et non-être

Bien que les conditions pour situer le désir dans le registre symbolique se trouvent présentes dans le commentaire de Lacan sur le rêve d'Irma, il nous semble important de reprendre le déplacement de toute référence imaginaire du désir. Dans ce contexte, nous devons situer le désir comme relevant du registre symbolique, en tant que c'est à partir du symbole que quelque chose du désir pourrait venir à l'être.

Le désir n'est pas la libido

Pour la psychanalyse, la première notion qui s'impose pour parler du désir est la libido freudienne³⁷. Cette dernière permet de parler de la notion de quantité, en introduisant une objectivité relative. D'une part, la libido permettrait de faire référence aux charges et aux investissements libidinaux impliqués dans certains processus psychiques. De l'autre, elle ne s'ordonne pas par une unité de mesure tout à fait objectivable. Ainsi, sa définition apparaît sur le fond d'une incertitude au moment de rendre compte des états qualitatifs des affects.

Les états qualitatifs de l'affect supposent leur liaison avec la libido, en tant qu'elle représente l'énergie dans le modèle freudien. Dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*, les états qualitatifs se déroulent dans le temps, c'est-à-dire dans une succession temporelle³⁸. Néanmoins, la notion d'état qualitatif suppose également une référence au seuil quantitatif d'excitation, qui permet d'introduire une différenciation dans les différents états. Ainsi, les divers états qualitatifs de la libido peuvent se traduire dans différents destins, par exemple dans les transformations, régressions, fixations ou sublimations de la libido.

Dans *Les trois essais sur la sexualité*, la libido freudienne a pour fonction d'unifier les différentes structures des phases de la sexualité³⁹. Lacan insiste sur le fait que cette remarque est introduite par Freud en 1915, dans une révision du texte de 1905, pour indiquer que la libido est intimement liée aux développements du moi. Ainsi, la libido freudienne serait devenue l'idéal d'une énergie qui pourrait totaliser les effets du développement, sous la forme du stade du développement moïque.

³⁷ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 259-261.

³⁸ Freud, S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *op. cit.*, p. 329.

³⁹ Cf. Freud, S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Éditions Point, 2012, p. 152-166.

Nous pouvons ajouter que cette conception permettrait aussi d'introduire un facteur explicatif des effets analytiques. Si tel était le cas, dans la pratique analytique nous ne viserions que la mobilisation ou la détention de la libido, c'est-à-dire à amener le sujet jusqu'au point où sa sexualité trouve la maturité ou l'objet adéquat.

Lacan qualifie cette perspective d'idéaliste⁴⁰, parce qu'elle partage les idéaux de la théorie classique de la physique, qui cherchait une « force » qui viendrait unifier un champ. Autrement dit, la libido freudienne serait une force qui unifierait le champ de la sexualité. Ainsi, si nous suivions cette approche de la libido, dans l'analyse nous ne viserions que le développement mature du moi.

Néanmoins, l'existence d'un champ unitaire dans la sexualité humaine est éloignée de l'expérience analytique. La perspective freudienne pose avant toute expérience le monde du désir, même avant toute considération de la réalité ou monde des apparences et des essences. Autrement dit, le monde freudien n'est pas un monde des choses ni de l'être, mais plutôt un monde de désir.

Une telle considération met en question la perspective de la psychogénétique dans la relation d'objet, qui conçoit le processus du développement comme l'adaptation progressive du sujet à l'objet, en cherchant l'harmonie du sujet avec le monde. Dans cette approche, nous avons un rapport d'être à être, qui vient configurer l'émergence d'un objet nouveau à chaque stade de la libido, jusqu'à arriver à l'objet génital, c'est-à-dire à l'objet de la normalité.

Par contre, Lacan introduit la question du désir à partir du rapport d'un être au manque⁴¹. Cette perspective est en accord avec la théorie freudienne, où l'objet manque, au sens où il s'introduit en étant à jamais perdu. Ainsi, la perspective lacanienne indique que ce manque est un manque d'être à proprement parler, c'est-à-dire qu'il n'est pas un manque de quelque chose, mais un manque d'être par lequel celui qui est en vient à exister.

⁴⁰ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 260.

⁴¹ *Ibid.*, p. 261.

Dans la relation avec l'objet, le manque ne se présente que sous la forme d'un voile⁴². L'expérience freudienne montre que l'expérience consciente de la reconnaissance de l'objet est toujours trompeuse par rapport à ce que l'être cherche. Bien que les stades de la libido créent les différents objets, ils ne sont jamais *ça*, excepté dans le stade où *ça* serait *ça*, c'est-à-dire le stade génital. De cette façon, ce qui apparaît dans le registre de l'objet aux différents stades ne vient que voiler ce manque plus radical qui détermine le désir, sans être quelque chose de nommable.

La fonction de ce manque dans l'expérience du désir permet d'introduire le sentiment de soi par rapport à l'être⁴³. Le manque permet l'installation de la poursuite d'un au-delà de soi-même, à partir de laquelle la conscience se conçoit comme conscience de soi. Néanmoins, dans l'au-delà il n'y a rien, parce qu'elle ne trouvera que son propre reflet dans le monde des choses. De cette façon, la conscience de soi ne se reconnaît que comme un objet dans le monde, en méconnaissant le manque-à-être qui l'a fondée.

Le sujet tombe dans un mirage, parce qu'il s'imagine être comme un objet dans le monde. Nous pourrions affirmer que le sujet se présente en disant « *je suis celui qui sait que je suis* ». Mais, malgré le mirage, il ne sait absolument rien de ce qu'il est fondamentalement, parce qu'il méconnaît le manque-à-être qui le détermine comme conscience de soi.

À ce propos, Lacan insiste sur le caractère radical de ce manque, en tant qu'il est inconscient. Il existe une confusion en ce qui concerne la détresse fondamentale par laquelle l'être s'élève comme présence sur le fond d'une absence et le « pouvoir de la conscience », c'est-à-dire la prise de conscience, qui n'est qu'une abstraction de l'ensemble des mirages possibles du moi.

Nous dirions que la détresse se localise dans l'émergence du désir, en tant qu'elle émerge d'une radicalité dans le rapport du sujet à une altérité radicale, qui n'est pas imaginaire. En revanche, la perspective du pouvoir de la conscience est à localiser dans le registre imaginaire, où la conscience peut finalement être abordée à partir de la consistance imaginaire du moi.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 262.

Dans la perspective psychanalytique, les relations entre les êtres humains s'établissent en deçà de la conscience, c'est-à-dire à partir du registre inconscient. Autrement dit, le manque s'introduit à partir de la détresse fondamentale, où aucun être ne saurait se reconnaître comme être. De ce fait, le manque-à-être se présente comme une impossibilité de reconnaissance, étant structurellement inconscient.

Dans ces conditions, la notion de manque-à-être introduit une ambiguïté dans l'usage du terme « désir » en psychanalyse⁴⁴. D'une part, nous objectivons le désir pour en parler, mais de l'autre, nous le situons comme quelque chose de « primitif » ou préalable à toute objectivation sous la forme d'un nom ou d'une image.

Le désir n'a rien d'objectivé dans l'expérience analytique. Il n'est pas l'abstraction d'une variable x épurée, au sens de la force en physique, qu'on pourrait obtenir par la modélisation mathématique des cycles énergétiques de l'organisme. Si tel était le cas, le désir serait exclusivement réglé par un cycle biologique, et puis impossible à être modifié au moyen de la parole. L'idée que la libido serait l'objectivation du désir, par le biais des cycles biologiques, est donc contradictoire avec la pratique de la psychanalyse.

Dans ces conditions, Lacan introduit une différence entre la libido et le désir. Il affirme :

« Au moment où les analystes se sont engagés dans la voie de ce que Freud leur a enseigné, et croient savoir. Freud leur dit que le désir, c'est le désir sexuel, et ils le croient. C'est justement leur tort- car ils ne comprennent pas ce que ça veut dire.

Pourquoi le désir est-il la plupart du temps autre chose que ce qu'il apparaît être ? Pourquoi est-il ce que Freud appelle le désir sexuel ? La raison en reste voilée, tout aussi voilée que l'est, à celui qui subit le désir sexuel, l'au-delà qu'il cherche derrière une expérience soumise, dans la nature entière, à tous les leurs »⁴⁵.

La libido concerne principalement la dimension du mirage et de la captation dans la relation spéculaire. Cette notion permet de rendre compte du caractère « fuyant » de l'objet imaginaire

⁴⁴ *Ibid.*, p. 263.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 265.

du fantasme, en tant qu'il se présente toujours comme un leurre qui capte le moi, mais qui est à la place d'une autre chose. Il nous semble que la référence au voile est fondamentale, puisqu'elle anticipe la référence au phallus, absent dans cette leçon.

Toutefois, pour Lacan la libido freudienne ne se recouvre pas avec l'expérience du désir⁴⁶. Au-delà des mirages imaginaires de la relation d'objet, l'expérience freudienne localise d'autres phénomènes, par exemple la résistance ou la répétition, qui amène Lacan à la considération de la dimension symbolique. Par conséquent, la notion de libido freudienne ne permet pas de rendre compte du caractère radical du désir chez Lacan.

Le désir dans le plan symbolique

Dans ces conditions, Lacan va se pencher sur une conception du désir qui rend compte de sa dimension symbolique⁴⁷. Celle-ci exige la référence à la parole et au langage, qui vient écarter toute métaphore naturelle ou biologique du désir humain.

Pour Lacan, la voie de l'analyse implique la reconnaissance et la nomination du désir, c'est-à-dire son appréhension par le biais de la parole. Néanmoins, il ne s'agit pas de reconnaître ni de nommer un désir qui serait « tout donné » comme quelque chose de directement abordable ou exprimable. En nommant, le sujet crée ou fait surgir une nouvelle présence dans le monde. Autrement dit, « *il introduit la présence comme telle, et du même coup, creuse l'absence comme telle* »⁴⁸. La constitution du désir suppose donc un rapport fondamental de l'être au manque, de la présence à l'absence qu'elle creuse.

Dans cette perspective, Lacan va aborder la place d'Œdipe à la fin de sa tragédie⁴⁹. La pièce *Œdipe à Colone* met en scène Œdipe exilé, après qu'il ait appris la vérité dissimulée derrière son histoire à travers les paroles de l'oracle. D'une part, elles mettaient en évidence qu'il avait tué son véritable père et commis l'inceste avec sa mère. D'autre part, les paroles de l'oracle indiquaient le destin d'Œdipe, à savoir qu'il rencontrerait le repos et la mort dans la ville de Colone. Ainsi, cette pièce met en scène la réalisation du destin tragique d'Œdipe, c'est-à-dire celle de sa propre mort.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 266

⁴⁷ *Ibid.*, p. 266-267

⁴⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 267-271.

La place d'Œdipe dans la pièce permet de situer l'au-delà du principe du plaisir. Lacan s'interroge sur ce qui reste de la vie, quand elle est complètement passée dans son destin, c'est-à-dire quand la parole qui l'anime est complètement réalisée.

Nous devons comprendre que cette réalisation du destin est liée à une expérience de discours, qui est à situer dans le caractère radicalement Autre pour l'être parlant. Dans ce cas, le destin est révélé par la prophétie d'Apollon, qui, en même temps qu'il lui a révélé ses crimes, lui a dit qu'il trouverait le repos à Colone.

On pourrait dire qu'Œdipe avait accepté sa mort avant les paroles de l'oracle. Son destin était déjà écrit même avant sa naissance, au moment de la première énonciation de l'oracle à ses parents, qui avait motivé tout le développement de la tragédie jusqu'au moment où il a commis ses crimes.

Lacan insiste sur le fait qu'Œdipe avait assumé sa mort même avant sa mutilation⁵⁰. Étant roi, il attire toutes les malédictions sur la cité, comme la conséquence d'avoir contredit les lois des dieux par ses crimes. Ainsi, Lacan indique qu'il reconnaît sa culpabilité, même s'il dit être innocent de ses crimes.

Par conséquent, *Œdipe à Colonne* montre le drame essentiel du destin humain dans le registre symbolique. À ce niveau de l'expérience, le sujet rencontre l'absence absolue de charité, de fraternité ou d'autres références aux sentiments humains, intimement liés au registre imaginaire. À sa place, il rencontre un énoncé qui vient déterminer son destin, tout comme la chaîne symbolique inconsciente qui mobilise et détermine le désir du sujet.

Pour Lacan, la clé de la tragédie se trouve dans les paroles du chœur, qui vient résumer la pièce. Il déclare : « *Mieux vaut, en fin de compte, n'être jamais né, et si l'on est né, mourir le plus vite possible* »⁵¹. Cette citation fait référence au fait que l'être parlant est coupable du fait même d'être parlant, parce que ceci implique qu'il est entré dans le registre de la loi et du

⁵⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁵¹ Sophocle in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 269.

discours de l'Autre. Autrement dit, la parole introduit la mort comme destin final de l'être humain.

Dans ces conditions, nous considérons que la place à laquelle Œdipe est fixé doit être éclairée. D'abord, il s'assied dans l'enceinte sacrée des Euménides, lieu sacré où demeurent les déesses vengeresses. Il se présente déjà comme un être entre la vie et la mort, qui est en quelque sorte capturé par ces déesses terribles, qui ne laissent échapper aucun homme. De même, Lacan indique que chaque fois qu'Œdipe parle, c'est comme s'il sortait de ce lieu pour prononcer des paroles.

Alors, qu'est-ce que ce lieu des dieux ? Premièrement, nous pouvons indiquer que c'est un lieu entre la vie et la mort. Mais, c'est également un endroit où règne le silence, parce qu'il est interdit d'y parler.

Selon Lacan, c'est le lieu où toutes les paroles s'arrêtent⁵². Cette place est assimilable aux deux moments fondamentaux que nous avons repérés dans le commentaire du rêve d'Irma : la bouche ouverte et la formule à la fin du rêve. Ces deux expériences montrent le caractère limite de l'inconscient, qui se localise entre l'être et le non-être ou entre la vie et la mort.

Au-delà de tous les dialogues et de la série de disputes pour faire revenir Œdipe à Thèbes, ce qui retient notre attention est le moment de la mort d'Œdipe. Elle se produit d'une manière très particulière, juste après les malédictions contre son fils Polynice.

Œdipe voit tomber la foudre, signe qu'il doit affronter l'heure de vérité. Il appelle Thésée, en lui demandant de l'accompagner jusqu'au lieu où il doit mourir, car il est le seul spectateur digne d'assister à sa mort. Un tiers, qui regarde de loin, voit entrer les deux hommes dans le lieu sacré, il se retourne rapidement et après ne voit qu'un seul homme, qui se voile la face avec son bras dans une attitude d'horreur. Lacan insiste sur le fait que cet homme a été témoin d'une espèce de volatilisation de la présence d'Œdipe.

⁵² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 269.

Sur ce point, Lacan fait référence au conte d'Edgar Allan Poe *La vérité sur le cas de M Valdemar*⁵³ pour mettre en évidence le rapport de l'être à la mort. L'histoire raconte une expérience du type de l'hypnose ou du magnétisme *in articulo mortis*, c'est-à-dire qu'il s'agit d'hypnotiser un sujet avant sa mort pour savoir ce qu'il deviendra après sa mort.

M Valdemar, qui est en train de mourir, consent à l'expérience. Peu de temps après, il meurt et diverses expériences pour acquérir des connaissances sur son état sont mises en place. Lorsqu'il est interrogé, le poète nous offre une image horrible d'un cadavre qui dit « je suis mort ». De temps en temps, quand on essayait de constater sa mort, le cadavre faisait signe en disant « Grouillez-vous, ou rendormez-moi, ou faites vite, c'est affreux ».

Six mois après sa mort, les expérimentateurs ont essayé de réveiller M Valdemar, mais il n'est plus rien d'autre qu'une liquéfaction dégoûtante. Il est devenu une chose qui n'a de nom dans aucune langue, c'est-à-dire l'apparition d'un impossible à qualifier. Lacan indique que même le terme « charogne » est insuffisant à qualifier la retombée totale de la vie dans cette espèce de liquide purulent et inanimé.

Sur ce point, Œdipe et M Valdemar se rencontrent, parce qu'ils rendent compte du point où la vie retombe dans la mort. Il s'agit de l'espace où l'humain, en tant que symbole, s'arrête pour laisser place à une autre chose, à laquelle nous sommes étrangers. À ce propos, Lacan affirme « *le rebut de la terre, le déchet le résidu, chose vidée de toute apparence spécieuse* »⁵⁴.

Ainsi, *Œdipe à Colone* met en évidence le nœud, qui articule deux aspects fondamentaux du désir. D'une part, il met en évidence le moment de la tragédie, où tout l'être est déterminé par une parole formulée, même avant l'arrivée du sujet au monde. Dans *Œdipe à Colone*, la parole apparaît sous la forme de la révélation du destin par l'oracle, c'est-à-dire le moment où le symbolique se réalise dans son caractère radicalement Autre, en déterminant l'être du sujet. D'autre part, la tragédie présentifie la conjonction de la mort et de la vie, qui mobilise en dernier terme le désir. Par conséquent, on peut considérer Œdipe sous deux aspects, il mène une vie qui est morte ou il réalise la mort qui est sous-jacente à la vie.

⁵³ Poe, E.-A., « La vérité sur le cas de M Valdemar », *Histoires extraordinaires*, Paris, Michel Lévy frères, 1869, p. 337-352.

⁵⁴ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 270.

Dans ces conditions, il est possible de comprendre l'élaboration freudienne d'*Au-delà du principe du plaisir*. Il affirme qu'il ne faut pas croire que la vie soit une déesse exaltante surgie des plus belles formes. Elle est une boursoufflure, une moisissure, elle n'est caractérisée par rien d'autre que son aptitude à la mort⁵⁵.

Si la vie ne se présente que comme un détour obstiné, par lui-même transitoire et dépourvu de signification, il faudrait s'interroger sur l'insistance à vouloir lui donner un sens ou même sur la signification du sens humain de la vie.

Le sens est un ordre, un surgissement, c'est-à-dire que le sens humain de la vie est secondaire à l'égard du caractère radical de l'ancrage de la vie dans la mort⁵⁶. Ainsi, la vie insiste pour entrer dans le sens. Mais, dans le sens s'exprime autre chose, qui est à situer au-delà de la vie, dans sa racine de non-être qui la fonde comme une vie humaine. Cette insistance est le désir, en tant qu'il est l'instance mémorable du passage à l'existence de la vie par la conjonction avec la mort.

Dans ce contexte, il faut indiquer que la théorie freudienne de l'équilibre ou l'homéostasie libidinale semble expliquer plusieurs phénomènes qui, dans une première approche, se présentent de façon contradictoire. Par exemple, l'interprétation de la relation masochiste, qui s'explique par l'identification imaginaire à l'autre et par le retournement contre soi-même de l'agressivité. Ainsi, le sujet retournerait l'agression contre lui-même pour établir la relation libidinale, qui serait fondée sur les besoins du moi d'ordre et d'harmonie libidinale.

Néanmoins, pour Lacan la signification de l'*Au-delà du principe du plaisir* introduit une autre dimension pour comprendre ce phénomène. Le masochisme primordial n'est pas un sadisme inversé, il serait plutôt le dernier mot de la vie, lorsqu'elle est dépossédée de sa parole⁵⁷. Freud conçoit la pulsion de mort, qui serait à la base du masochisme, comme la tendance de l'organisme à revenir à un état antérieur, notamment la désorganisation de la matière qui est antérieure à l'organisation de la vie. Par conséquent, le masochisme primordial témoigne de

⁵⁵ Cf. : Freud, S. « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 1981 p. 90-92.

⁵⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 271.

⁵⁷ *Ibid.*

l'incidence de la mort dans la vie ou de la désorganisation du corps, qui est au sein de la vie, mais qui s'oppose à toute guérison.

De même, la réaction thérapeutique négative met en acte cette incurabilité de la vie dans le traitement psychanalytique. Alors, la question suivante se pose : qu'est-ce que la guérison ? Lacan répond que c'est la réalisation du sujet à travers une parole qui vient d'ailleurs, c'est-à-dire de l'au-delà du principe du plaisir, et le traverse dans son être.

Cette présentation du commentaire de Lacan, nous permet de souligner deux aspects concernant le désir. D'une part, l'aliénation de la vie dans l'autre est comme telle conjointe à la mort, parce qu'elle retourne à la mort à travers les différents circuits. Il dit « l'autre » avec une minuscule, mais il faudrait préciser que toutes les références indiquent qu'il s'agit déjà de l'Autre, en tant que lieu des circuits ou des chaînes signifiantes. L'écriture classique « Autre » sera introduite dans la leçon suivante du séminaire⁵⁸.

D'autre part, le désir du sommeil se présente comme un état intermédiaire entre la vie et la mort, d'où le fait qu'il s'agit du moment fécond pour l'apparition du désir sans nom, à travers des rêves. Ainsi, la vie ne songe qu'à la mort, et le désir se manifeste entre l'être de la vie et le non-être de la mort.

Dans ces conditions, un troisième moment du commentaire de Lacan viendra nouer le désir inconscient au registre symbolique. Dans l'articulation « *to be or not to be* » d'Hamlet, on peut trouver une voie par où se profile toute la dimension du langage. Le surgissement du rêve et du mot d'esprit se place au même niveau, c'est-à-dire dans le passage du non-être à l'être.

En suivant cette perspective, Lacan analyse la phrase d'*Œdipe à Colone* « *mieux vaudrait n'être pas né* » comme un mot d'esprit⁵⁹. Il convient tout d'abord de remarquer que cette citation peut être située à cet endroit, parce qu'elle joue sur les mots, comme l'exige la technique du mot d'esprit. Or, la phrase introduit un élément impensable qui ne peut s'approcher que par l'acte de dire. L'expérience de la mort est avant tout quelque chose d'impossible pour l'homme, parce que personne ne peut dire ce qu'elle est. Ainsi, l'énoncé

⁵⁸ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 272.

affirme quelque chose de l'impossible, puisque personne ne peut dire s'il vaut mieux ne pas être né.

Néanmoins, la mort peut insister grâce à l'énonciation d'un dire, parce qu'elle vient à l'être par l'action de celui qui parle. Mais, elle indique également l'échec de l'insistance, car elle nous amène rapidement vers le « *silence universel des astres* » de Pascal, c'est-à-dire vers la mort conçue comme l'endroit où les paroles s'arrêtent.

En ce point, nous trouvons un nouage complexe entre vie, mort et signifiant dans l'inconscient qui nous permettra finalement d'arriver à la question du traumatisme.

Dans son séminaire II, Lacan indique que le symbolisme pourrait être lié à l'alternance de certains signes naturels, qui captivent l'homme, mais cette position ne serait que partielle, parce qu'elle réduit le symbole au registre imaginaire. En revanche, le symbolisme se constitue à proprement parler par le fait de faire surgir à l'existence ce qui n'existe pas, situation qui est à la limite de l'humain, dit Lacan⁶⁰.

Mais, pourquoi se manifeste-il à la limite de l'humain ? Par exemple, si l'on joue avec un dé, on marque ses faces avec les points qui indiquent le nombre et du même coup nous sommes déjà attrapés ou captifs d'un désir qui est mis en jeu. Autrement dit, un désir s'inscrit par le fait même de faire passer à l'existence symbolique ce qui n'en avait pas auparavant, et dont on ignore totalement l'origine.

Par conséquent, le désir comporte quelque chose qui est à la limite de l'humain, dans le sens où on ne peut pas dire qu'il soit absolument à lui. Dans ces conditions, nous sommes censés considérer la dimension de l'Autre, dont Lacan supportera la définition de désir où « *le désir de l'homme est le désir de l'Autre* »⁶¹.

De même, dans *Le séminaire sur la lettre volée*, Lacan situe le symbolisme à la limite de l'expérience humaine, là où justement la pulsion de mort rejoint le signifiant à partir de l'automatisme de répétition⁶². À partir de la modélisation d'un réseau des signifiants, Lacan

⁶⁰ *Ibid.*, p. 273.

⁶¹ Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 814.

⁶² Lacan, J., « Le Séminaire sur La lettre volée », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 44-sq.

introduit une véritable formalisation de l'Autre à partir des exigences de l'instinct de mort freudien, c'est-à-dire l'existence d'une loi qui structure une répétition dans la chaîne symbolique.

La répétition aléatoire des signes « plus » ou « moins » permet de configurer une structure minimale qui donne tout son statut de loi à la dimension du désir. Autrement dit, le désir est le résultat de la structuration de la machine symbolique ou du réseau signifiante, en situant la répétition comme le pur effet de l'articulation de la chaîne hors toute prise de conscience du sujet. Par conséquent, le désir en quelque sorte mobilise la mort comme pure insistance du signifiant sur la vie.

Pour conclure, cette perspective permet de nouer la dimension du désir à l'au-delà du principe du plaisir. Le désir s'inscrit dans l'insistance d'une chaîne symbolique, mais qui ne l'attrape pas complètement. Cette chaîne se situe à la limite entre la vie et la mort, le lieu de l'Autre, en tant que discours insensé et radicalement Autre par rapport au sujet qui parle.

Autrement dit, le désir est effectivement ce qui se mobilise dans la chaîne symbolique sous la forme d'une métonymie⁶³. Il faudrait dire qu'il existe un déplacement perpétuel du désir dans le registre du signifiant qui ne trouve aucun autre corrélat que la répétition de la chaîne elle-même, car aucun signifiant ne saurait mettre un point d'arrêt au désir pour signifier ce que le désir est, à savoir rapport de l'être au manque. Par conséquent, la localisation du désir dans le registre signifiante le rapproche du domaine de la mort plus que de la vie, à partir de ce que Freud avait appelé l'automatisme de répétition ou ce que Lacan avait appelé la métonymie du désir.

C'est alors autour des termes vie, mort et signifiant que nous arriverons à situer la version mythique du traumatisme, tel que Lacan la situe en ce moment de son enseignement. Nous voudrions savoir de quelle manière la vie consent en quelque sorte à entrer dans la dimension du signifiante, est-ce que cette entrée est-elle traumatique ? Et plus précisément, qu'est-ce que ce traumatique pour le sujet ? C'est la vie, la mort ou le signifiant ? Ces questions nous essayons de répondre dans la prochaine section de ce chapitre.

⁶³ Lacan, J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, Paris, Seuil, 1998, p. 528.

2.3 Le traumatisme comme la rencontre avec le désir de l'Autre

Nous voudrions fermer notre chapitre à partir d'une référence au traumatisme du séminaire V, qui nous permettra de savoir à quel endroit entre la vie, la mort et le signifiant nous devons situer le traumatisme. Même s'il s'agit d'une référence postérieure, il nous semble pertinent de l'aborder dans ce contexte, parce qu'elle rend compte du caractère mortifère du traumatisme, en tant qu'incidence limite du désir de l'Autre.

Néanmoins, nous voudrions indiquer quelques élaborations des textes *Formations de l'inconscient* et *subversion du sujet et dialectique du désir*, pour mettre en évidence leur pertinence par rapport à la perspective que nous avons développée dans ce chapitre.

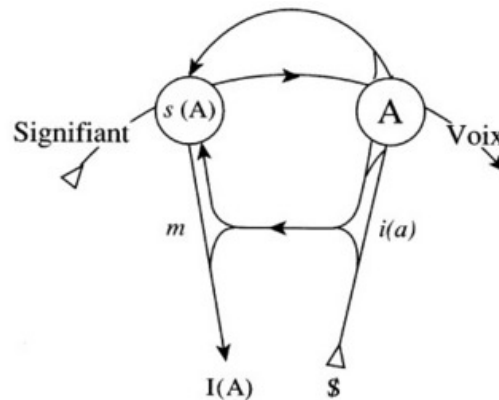
Dans son élaboration du séminaire V, Lacan formalise l'inconscient à partir du graphe du désir. Celui-ci ordonne et distribue les registres de la parole et du langage dans l'inconscient d'une manière tout à fait originale. La matrice initiale du graphe consiste en l'établissement des deux lieux qui vont donner un cadre fondamental à la parole, en suivant l'approche adoptée par Jakobson⁶⁴, qui différencie les registres du code et du message. Néanmoins, ces deux termes sont repris et transformés par Lacan.

Dans son argument, Lacan introduit deux vecteurs principaux, qui vont dans des directions opposées⁶⁵. D'une part, nous avons un vecteur qui introduit ce qui se dit, l'énoncé, qui s'introduit dans la dimension diachronique ou de développement du discours, qui implique le passage du message au code. D'autre part, nous avons un vecteur opposé, où Lacan localise l'énonciation, qui suppose le passage du code au message.

⁶⁴ Jakobson, R., « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », *Essais de linguistique générale*. Editions de Minuit, Paris, 1963, p. 43-67.

⁶⁵ Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Ecrits*. Seuil, Paris, 1966, p. 805.

Figure 14. Premier étage du graphe du désir



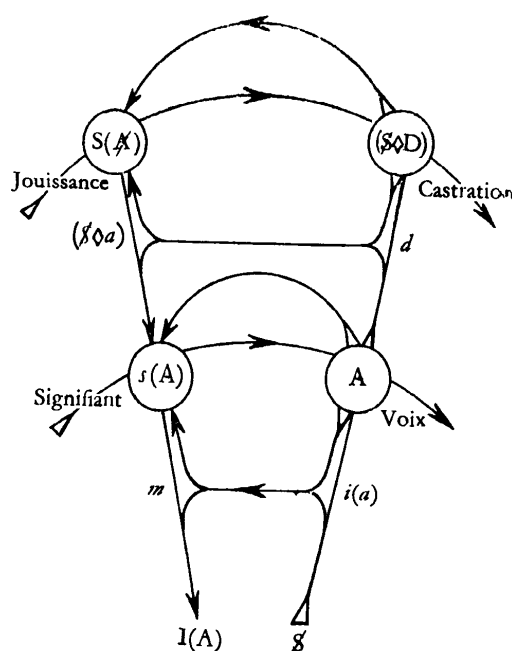
Ces deux vecteurs localisent deux lieux symboliques, notés dans le schéma $s(A)$ et A , qui remplacent les termes du code et du message de Jakobson⁶⁶. D'une part, nous avons A , qui est le lieu du trésor des signifiants. En ce lieu, les signifiants se constituent par ressemblance synchronique et dénombrable où aucun ne se soutient que de son opposition aux autres, et puis il ne s'agit pas d'un code qui permet de coller le mot aux choses. D'autre part, nous avons $s(A)$, qui correspond au point où la ponctuation du message se constitue, qui permet d'arrêter l'indétermination de la signification de la chaîne signifiante. Ainsi, la signification du message dépend d'un jeu « d'aller et retour » entre A et $s(A)$.

Néanmoins, dans son analyse, Lacan se voit obligé d'introduire un deuxième étage du graphe, qui rend compte de la division du sujet et de la chaîne inconsciente qui le détermine, en tant que sujet de l'inconscient⁶⁷. Ainsi, nous pouvons constater qu'à la place du trésor des signifiants nous avons la détermination d'un autre code, cette fois, sous la forme de la pulsion ($S \diamond D$). De même, le message que le sujet reçoit de cette chaîne est appelé $S(A)$ par Lacan, nous allons sur le champ en parler.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 804-806.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 815-817.

Figure 15. Graphe du désir à deux étages



Une analyse approfondie du graphe du désir excède les limites de notre présentation. Nous voudrions cependant retenir seulement deux éléments importants pour notre argumentation. D'une part, la division en deux étages suppose l'introduction du deuxième étage comme inconscient, c'est-à-dire comme le lieu où la chaîne symbolique s'articule. Ainsi, comme nous le voyons à partir de la lettre volée, aucune maîtrise du sujet n'est possible, parce qu'il est complètement déterminé par le discours de l'Autre.

D'autre part, le point qui serait crucial pour notre analyse est la considération de la ponctuation du message, à partir de la voie de retour qui vient de l'Autre et aussi de la pulsion. Dans les deux étages, il existe deux éléments à la place de la ponctuation, au premier $s(A)$ et au deuxième $S(A)$. Dans le premier cas, c'est un message qui s'inscrit, mais dans l'autre, il s'agit d'un signifiant qui indique le manque dans l'Autre.

À partir de ce contexte, Lacan va reprendre le traumatisme par la voie du symptôme dans son séminaire *Les formations de l'inconscient*⁶⁸. Il pose la question suivante : qu'est-ce que le symptôme veut dire ? Pour lui, ce que veut dire le symptôme concerne une signification qui surpasse les limites du sujet. Autrement dit, elle exige l'introduction de l'Autre, en tant que lieu de l'inconscient.

⁶⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*. Paris, Seuil, 1998, p. 465-466.

Premièrement, nous pouvons situer le symptôme dans le registre de $s(A)$ ⁶⁹. À ce niveau, nous trouvons l'histoire du symptôme, qui correspond aux ponctuations du sujet dans le registre de sa parole. On peut considérer qu'à ce niveau nous localisons l'action de l'anamnèse, en tant qu'elle est l'effort pour restituer la signification du symptôme à partir des coordonnées de l'histoire.

Ainsi, en $s(A)$ nous pouvons situer la signification du symptôme comme venant du lieu de la parole, en A . Autrement dit, $s(A)$ est le niveau où le symptôme va trouver une signification dans la parole de l'analysant.

Néanmoins, le symptôme ne se réduit pas seulement à une signification historique, Lacan souligne que Freud aurait aussi trouvé la dimension de la surdétermination dans le symptôme, ce qui nous amène à l'expérience antérieure, qui est à l'origine du symptôme⁷⁰. Il soutient qu'on peut y situer le réprimé chez le sujet dont le cœur est le signifiant de l'Autre barré : $S(\bar{A})$.

Pour Lacan, $S(\bar{A})$ s'articule dans le complexe de castration, mais il indique qu'il n'est pas forcément et toujours totalement articulé. Autrement dit, le sujet ne saurait pas articuler dans sa parole ce qui serait le complexe de castration.

Ainsi, l'introduction de $S(\bar{A})$ permet de comprendre le traumatisme par rapport à l'introduction du sujet à l'ordre symbolique. Lacan indique que $S(\bar{A})$ n'est que la conséquence d'une articulation première, dans laquelle le sujet se perçoit comme vivant, en éprouvant le désir de l'Autre et sa propre castration. De ce fait, le signifiant de l'Autre barré est l'inscription, au niveau du signifiant, de cette expérience originale.

Sur ce point, il conviendrait de donner une précision pour répondre à la question suivante : pourquoi la référence au complexe de castration pour parler du traumatisme ? La pertinence du complexe de castration s'avère fondamentale, parce que le sujet n'a aucune expérience de la mort pour symboliser l'incidence du désir sur la vie. À sa place, nous avons le phallus en tant qu'objet qui représente la montée de la puissance vitale.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 465.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 466.

La négativation du phallus vient définir une place dans le registre symbolique pour représenter ce qui de la vie est marqué par le signifiant. Ainsi, l'introduction du sujet dans le champ du désir implique la mortification du signifiant et le manque d'être par le biais du (-φ), c'est-à-dire comme un sujet châtré.

À partir de cette considération, Lacan va reprendre le caractère radical du traumatisme à partir de la scène primitive. À ce propos, il affirme qu'il a une place importante dans l'économie du sujet, en jouant au cœur et à l'horizon de la découverte de l'inconscient. Il propose la définition suivante : « *Un signifiant tel que j'ai commencé tout à l'heure d'en articuler l'incidence sur la vie* »⁷¹.

Ce signifiant est celui du désir de l'Autre ou S(A), en tant qu'il introduit le sujet en négativant ce qui serait de l'ordre de la vie, à savoir le phallus (φ). De cette façon, le complexe de castration se constitue dans le rapport entre la vie et le signifiant. D'une part, il vient marquer l'entrée du sujet dans le monde signifiant et inversement il est l'entrée du signifiant dans la vie du sujet.

Néanmoins, il ne s'agit pas d'une entrée ou d'une fusion entre le signifiant et la vie. Il existe plutôt un écart insurmontable entre ces registres, qui détermine aussi bien l'autonomie du registre signifiant que le traumatisme et la scène primitive. Ainsi, le traumatisme de la scène primitive rend compte d'un moment limite de l'expérience subjective, dont Lacan parle dans les termes suivants :

*« Qu'est-ce donc ? – si ce n'est cette vie qui se saisit dans une horrible aperception d'elle-même, dans son étrangeté totale, dans sa brutalité opaque, comme pur signifiant d'une existence intolérable pour la vie elle-même, dès qu'elle s'en écarte pour voir le traumatisme ou la scène primitive. C'est ce qui apparaît de la vie à elle-même comme signifiant à l'état pur, et qui ne peut d'aucune façon s'articuler ni se résoudre. »*⁷².

⁷¹ *Ibid.*, p. 466.

⁷² *Ibid.*

La scène primitive concerne l'aspect traumatique d'une première articulation signifiante, qui correspond à S(A) où la vie est prise par le signifiant. Ainsi, Lacan indique que ce qui est traumatique pour le sujet, c'est sa propre perception en tant que vivant à partir du registre symbolique. La vie alors est attrapée par le signifiant à partir de sa symbolisation. Ceci implique de laisser derrière soi une existence intolérable pour se constituer comme vie au niveau symbolique.

Autrement dit, la vie est traumatique pour le sujet. Cette vie dont Freud nous dit qu'elle est une boursoufflure, une moisissure, elle n'est caractérisée par rien d'autre que son aptitude à la mort⁷³ ne trouve pas la bonne place dans la structure du sujet, car elle n'est aucunement résoluble en termes signifiants.

Cette référence nous permet également de comprendre une phrase de Lacan dans son *Discours à Louvain* en 1972, où il affirme

*« La mort est du domaine de la foi. Vous avez bien raison de croire que vous allez mourir. Bien sûr; ça vous soutient. Si vous n'y croyez pas, est-ce que vous pourriez supporter la vie que vous avez? »*⁷⁴

Dans ce cas, la mort est située dans le domaine de la foi, c'est-à-dire de la croyance au signifiant qui permet de traiter en quelque sorte le caractère radicalement hors sens de la vie. S'il y avait un sens pour donner à la vie qui fait horreur au sujet, c'est effectivement sa vocation pour la mort, ce que Freud avait bien décrit sous la forme de la pulsion de mort.

Si nous reprenons la citation du séminaire V, on peut voir qu'il existe un premier refus de la vie par le signifiant, une première négativation, dont le résultat est le complexe de castration. Autrement dit, c'est une première confrontation au registre du vivant, qui est limité par le signifiant, en introduisant la mort et la finitude de la vie. La mort qui introduit le signifiant en quelque sorte permet de traiter le traumatisme du caractère informulable de la vie.

⁷³ Cf. : Freud, S. « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 1981 p. 90-92.

⁷⁴ Lacan, J., « Jacques Lacan à Louvain », *Quarto*, n°3, 1981, p. 8.

Dans ce cas, il faudrait considérer $S(\mathbb{A})$ comme la réponse à ce qui est informulable de la vie dans le registre symbolique. Ce signifiant se constitue dans un deuxième temps par rapport à la manifestation de la vie. Nous retrouvons alors une logique à deux temps de l'articulation du traumatisme, le moment de la vie insupportable et le moment de la réponse, sa mortification par l'action du signifiant. Dans ce cas, la signification traumatique de la vie se constitue dans le deuxième temps.

À partir de cette articulation à deux temps, le désir s'installe dans la névrose, qui est, selon Lacan, divisée en deux catégories: l'hystérie et la névrose obsessionnelle⁷⁵. Du côté de l'hystérique, il s'agit de l'inscription du désir comme indicible, Lacan l'indique comme un d_x , c'est-à-dire un désir qui se maintient par rapport à l'Autre comme énigme. Par contre, la réponse obsessionnelle s'inscrit par l'annulation du désir de l'Autre, ce que Lacan indique comme d_o . Nous constatons que dans ces deux façons d'aborder le désir, quelque chose qui est fondamentalement inscrit dans la vie est refusé soit sous la forme de l'indicible, soit sous celle de l'énigme.

Ainsi, $S(\mathbb{A})$ permet de situer le point d'origine de la structuration logique du désir, qui prend la forme à partir du traumatisme de la scène primaire. Néanmoins, cette scène n'a cette valeur que grâce à ce signifiant, $S(\mathbb{A})$, qui en vient à être la marque du désir de l'Autre.

Dans ces conditions, nous pouvons conclure que le traumatisme se présente sous la forme de la vie dépourvue de toute signification. Ce surgissement ne se réalise pas simplement par le fait de vivre, sinon qu'il se produit lorsque la vie rencontre l'ordre du signifiant, c'est-à-dire l'ordre de la mort. Ainsi, la signification traumatique de la scène originaire, celle qui marque l'entrée du sujet au langage, trouve sa racine dans le fait même de l'impossibilité pour le signifiant de « résoudre » la vie à l'état brut, c'est-à-dire de la réduire complètement au registre signifiant.

Ceci permet la naissance du désir, en tant qu'insistance de la mort signifiante et également persévérance traumatique de cette vie horrible, qui n'entre pas dans le cadre de la vie consciente, parce qu'elle révèle ce qui est dans le fondement de la vie humaine, à savoir cette

⁷⁵ *Ibid.* 466-467.

tendance à la mort, comme Freud l'avait articulé dans son texte *Au-delà du principe du plaisir*.

2.4 Conclusion

À partir de cette approche au désir, nous avons indiqué deux aspects du traumatisme. Le premier implique la considération du traumatisme comme expérience originaire, c'est-à-dire une articulation fondamentale de l'inconscient, cette fois sous la forme du complexe de castration. Cet aspect est clairement en continuité avec la perspective développée dans le chapitre précédent, qui articulait le traumatisme à l'introduction du sujet dans la loi.

Dans ce cas, nous pouvons affirmer que le traumatisme suit la logique temporelle que nous l'avons indiquée dans le chapitre précédent. Le traumatisme alors se structure en deux temps, d'abord l'introduction d'un temps de profonde indétermination subjective, là où justement dans l'organisme il faut supposer le sujet à venir, et après la réponse, à savoir l'inscription du traumatisme du désir sous la forme de $S(A)$.

Dans ce cas, la vie apparaît dans une profonde indétermination, en étant traumatique pour le sujet. Dans un deuxième temps, le signifiant viendra à marquer d'une négation cette vie, en la réintégrant dans le registre du signifiant, c'est-à-dire dans le registre de la mort. Ce passage donne la valeur traumatique à l'entrée dans la vie du signifiant, qui n'est pas du même ordre que la vie de l'organisme.

Le deuxième aspect nous permet de mettre en évidence la solution au traumatisme de la vie. Cette solution peut se situer comme étant « mortifère », car elle est intimement liée au caractère « mortifère » du signifiant, en tant qu'il introduit la négation de la vie. Cette mortification permet d'introduire le désir, notion qui hérite de la pulsion de mort freudienne, comme l'insistance de la mort dans la vie. Autrement dit, le désir entraîne une signification traumatique pour le sujet, car il témoigne de la vie dont il a dû s'éloigner pour entrer dans une autre vie, la vie du signifiant.

Dans ces conditions, nous voulons poursuivre notre recherche pour rendre compte d'un autre aspect du désir, parce que son incidence ne peut pas simplement se réduire à l'insistance de la mort dans la vie, c'est-à-dire à la pure métonymie du signifiant.

Toute l'élaboration freudienne rend compte du caractère sexuel du désir, situation qui n'échappe pas à Lacan lorsqu'il se réfère au désir sous la forme de l'instance de la mort dans la vie. A ce moment-là il aborde la question du désir sexuel en le situant dans l'imaginaire, sous la forme de la captation du petit autre. Mais, il reconnaît les difficultés que l'exigence freudienne confère au désir.

Sur ce point, le commentaire de Miller nous semble très important pour comprendre la solution que Lacan donnera à ce problème dans la suite de son enseignement. Dans son cours *La fuite du sens*, il affirme :

« L'instance de la lettre... se base sur la réduction de la libido au désir mort, et appelle nécessairement à un complément, un complément de vie. Et la grande question de La signification du phallus est où est-ce la vie ? Où est-ce l'élément vivant dans l'ordre signifiant ? (...) La réponse de Lacan est que la vie est du côté du phallus. »⁷⁶.

Cette conception d'un complément de vie pour le désir impliquera tout un développement concernant le désir et le phallus, qui trouvera sa formalisation dans la métaphore paternelle. Nous constatons que cette référence à la vie est déjà présente dans la citation du traumatisme travaillée dans ce chapitre, notamment en ce qui concerne la structuration du complexe de castration. Néanmoins, aborder le désir sexuel, et son rapport avec le traumatisme, aurait exigé une élaboration plus approfondie, qui excédait les limites de ce chapitre et que nous aborderons dans la suite de notre travail.

⁷⁶ Miller J.-A., *La Fuga de Sentido. Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 236-237.

Dans le texte en espagnol on lira : « La instancia de la letra. [...] se basa en la reducción de la libido al deseo muerto, y apela necesariamente a un complemento, un complemento de vida. Y la gran pregunta de la "significación del falo" es ¿dónde está la vida ? ¿Dónde está el elemento viviente en el orden del significante (...) La respuesta de Lacan es que está del lado del falo ». Traduction personnelle.

CHAPITRE III –LE TRAUMATISME ET LE DÉSIR DE L'AUTRE

Les chapitres précédents nous ont permis d'introduire la question du traumatisme par rapport aux concepts d'histoire et de mémoire en psychanalyse. À partir de cette révision, nous avons pu constater comment le traumatisme concerne nécessairement l'articulation qui fonde l'inconscient.

Premièrement, nous avons mis en évidence la définition du traumatisme comme étant la rencontre entre le symbolique et l'imaginaire, qui permet de fonder la loi dans l'inconscient. Dans ces conditions, le traumatisme n'est pas une simple catégorie de l'histoire, parce qu'il s'introduit dans ses limites, comme quelque chose sur laquelle elle achoppe et se heurte sans pouvoir l'intégrer à sa consistance. Par conséquent, le traumatisme se présente comme une résistance à l'histoire, c'est-à-dire un point d'impossible.

Néanmoins, quelque chose du traumatisme demeure inscrit dans l'inconscient, sous la forme de ce qui fonde la loi. À ce propos, nous avons interrogé le statut de cette inscription à partir de la notion du désir.

Chez Lacan le désir se présente avant tout comme l'insistance de la chaîne symbolique. Il s'agit d'une chaîne signifiante qui est dépourvue de tout sens, qui vient déterminer la position du sujet dans le discours. Cependant, l'inscription du désir dans le signifiant ne permet pas d'en rendre compte complètement, parce que le désir ne saura pas s'y réduire.

À partir de ce cadre, nous avons abordé le traumatisme comme la rencontre avec l'Autre du langage. Cette appréhension « horrible de la vie »¹ sur elle-même devient alors traumatique du fait même qu'elle est marquée par le signifiant. Du même coup, le sujet surgit dans la vie signifiante par l'introduction de la faille avec cette vie dont il se détache, pour introduire à sa place un signifiant qui ne pourrait jamais s'articuler ni se résoudre.

Dans ces conditions, nous voudrions commencer ce chapitre à partir de la considération de la sexualité dans l'inconscient et de sa relation avec le traumatisme. Dans quelle mesure le

¹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*. Paris, Seuil, 1998, p. 466.

traumatisme peut-il être considéré comme étant un traumatisme sexuel ? A ce propos, Lacan affirme :

« Le mécanisme à double détente de la métaphore est celui-là même où se détermine le symptôme au sens analytique. Entre le signifiant énigmatique du trauma sexuel et le terme à quoi il vient se substituer dans une chaîne signifiante actuelle, passe l'étincelle, qui fixe dans un symptôme, - métaphore où la chair ou bien la fonction sont prises comme élément signifiant, - la signification inaccessible au sujet conscient où il peut se résoudre. »².

Cette référence met en évidence le caractère sexuel du traumatisme, en indiquant plus clairement le rapport entre le corps et le signifiant. Dans ces conditions, le symptôme se fixe sur la base de la structure qui définit le trauma à partir d'une substitution. Autrement dit, le symptôme implique la prise d'un élément du corps, en l'élevant au statut signifiant, pour le substituer par un autre signifiant. Ainsi, grâce à cette substitution métaphorique qui se trouve à la limite du registre symbolique de l'inconscient, parce qu'elle concerne le corps, la signification du symptôme devient alors inaccessible à la conscience.

Néanmoins, comment est-il possible qu'un signifiant en vienne à représenter le caractère sexuel ? Nous avons abordé le traumatisme plutôt par le biais de la mortification de la vie, c'est-à-dire par la mort. Par contre, la perspective de la sexualité implique un autre ordre inconscient, qui ne peut se réduire à la pure mortification symbolique.

Ainsi, pouvons-nous constater que la perspective lacanienne, qui introduit le désir sous la forme de la chaîne symbolique mortifiante, pose un problème par rapport à la place du trauma sexuel, et plus généralement à celle de la sexualité dans l'inconscient. Miller affirme qu'elle réduit le désir à la mortification du signifiant sur le corps³, en éludant tout le registre de la sexualité dans l'inconscient. Par conséquent, le désir sexuel ne trouve pas sa place à partir de cette première conception lacanienne, parce qu'il est avant tout incidence du signifiant, c'est-à-dire insistance de la mort.

² Lacan, J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 518.

³ Miller J.-A., *La Fuga de Sentido. Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 236-237.

Néanmoins, Lacan répond aux exigences freudiennes concernant le désir sexuel à partir de la relation d'objet et plus particulièrement sur la base de son articulation à un objet prédominant dans la sexualité humaine : le phallus⁴. À partir de cette considération de Miller, nous allons reprendre la question du traumatisme, en posant la question suivante : comment l'incidence du phallus peut-elle nous orienter vers ce qui se constitue en tant que traumatisme sexuel dans l'inconscient ?

Dans la première partie de ce chapitre, nous aborderons l'introduction de l'objet phallique et sa place dans le complexe d'Œdipe. Finalement, nous reprendrons deux références au traumatisme, qui permettent de rendre compte d'un aspect particulier concernant le phallus et sa relation avec le désir.

3.1 Le phallus dans la structure de l'Œdipe

Avant d'entrer directement à la notion de phallus dans la structure de l'Œdipe, nous voudrions introduire notre propos à partir de la considération du phallus comme un objet imaginaire qui vient à réintroduire la dimension de la vie dans l'inconscient.

Cette dimension concerne en quelque sorte la relation à l'Autre et aussi la relation au langage, car l'expérience analytique montre bien que la dimension de la vie est présente dans l'articulation du désir. Ceci implique que le désir ne peut pas se réduire au pur manque-à-être, sinon qu'il faudrait considérer l'objet qui concerne le désir. Cet objet est le phallus, dont nous voudrions introduire quelques considérations préalables dans sa position par rapport à la mortification du désir et finalement pouvoir situer sa place dans l'expérience traumatique.

Le phallus comme un complément de vie du désir

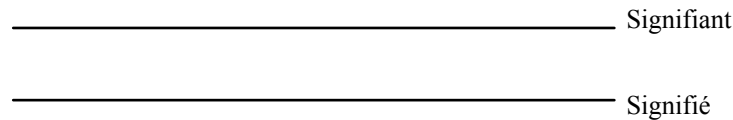
Dans le séminaire portant sur *Les psychoses*, il est possible de constater la première introduction de la distinction du signifiant et du signifié⁵. Néanmoins, dans le séminaire IV Lacan présente une claire articulation entre ces deux dimensions et le phallus.

⁴ *Ibid.*

⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre III, *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 296.

Il prend pour point d'appui les idées de Saussure, afin d'introduire le flux continu de ces deux dimensions⁶ qui n'entretiennent pas de rapport direct. Dans ces conditions, elles peuvent être représentées à partir d'un schéma de parallèles.

Figure 16. Schéma de parallèles.



Ce schéma introduit la possibilité de glissement dans le registre du signifiant, par exemple lorsqu'il y a un acte manqué résultant d'une équivoque dans la parole d'un sujet. Nous devons également considérer les glissements du signifié, qui n'impliquent pas seulement des éléments de la parole, puisqu'ils touchent aussi les éléments imaginaires de vie. Lacan fait notamment référence aux flux libidinaux, à savoir les besoins et l'envie éprouvés dans le corps.

De cette manière, ce schéma permet de comprendre deux dimensions du déplacement dans l'analyse. D'une part, un déplacement éminemment symbolique, qui implique qu'un signifiant peut devenir à tout instant une autre chose. D'autre part, le déplacement de la libido qui est réduit aux dynamiques propres au signifié. Par conséquent, le déplacement libidinal est assujéti au registre du signifiant, de la même manière que le signifié.

À ce propos, Lacan affirme que les éléments symboliques sont introduits naturellement dans le registre du désir. Par exemple, le terme anglais « *demand* », qui fait apparemment référence aux besoins naturels d'un individu, porte la marque de l'exigence signifiante, parce qu'il implique avant tout une articulation du langage. Ainsi, l'introduction du sujet au langage en vient à bouleverser le registre de la vie, conçue à partir du flux libidinal constant⁷.

Cette incidence du langage sur la vie a été qualifiée par Freud de pulsion de mort⁸. Pour le père de la psychanalyse, la pulsion de mort se présente à la limite du signifié. Cette limite n'est jamais atteinte par aucun être humain, hormis dans des cas mythiques. De même, pour

⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre IV, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 47.

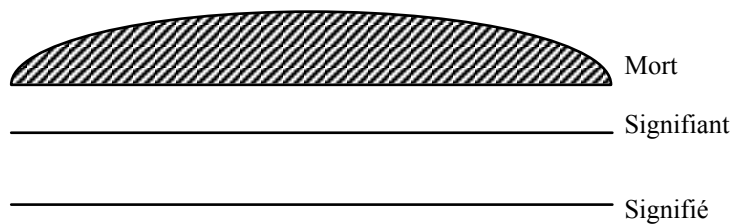
⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ *Ibid.*

Heidegger la mort se trouve à la limite de la réflexion de l'homme sur la vie comme une condition absolue et indépassable de son existence.

Dans ces conditions, les rapports de l'homme au signifiant sont liés à la possibilité de suppression ou mise entre parenthèses de tout ce qui est vécu, c'est-à-dire que « *le mot est le meurtre de la chose* »⁹. Autrement dit, la mort apparaît comme le support de l'existence de la fonction du signifiant. Ainsi, derrière tout signifié, et tout l'ordre imaginaire de la vie, nous devons trouver la référence à la mort comme support de l'action du signifiant.

Figure 17. Schéma du rapport entre la mort, le signifiant et le signifié.



Ceci permettra à Lacan de situer l'« *Es* » freudien dans le registre symbolique. Cette instance de l'appareil psychique trouve ses coordonnées dans le registre signifiant, en tant qu'il apparaît sous le fond d'un signifiant qui est « *fondamentalement incompris* »¹⁰. Par conséquent, toute conception psychologique du *Es* freudien est fautive.

Par exemple, la théorie de la sexualité chez Jones identifie l'« *Es* » à un attribut psychologique, c'est-à-dire qu'il serait un composant du fonctionnement libidinal individuel. De cette manière, le psychanalyste anglais considère le rapport entre l'homme et la femme est réglée par le complexe de castration, en tant qu'inscription fondamentale et régulatrice de l'*Es* de chaque individu.

Toutefois son erreur consiste à présupposer l'existence d'un rapport harmonique primitif entre les sexes, c'est-à-dire que le complexe de castration est le régulateur normal du lien entre l'homme et la femme. Ceci implique que toute déviation de ce but normatif est le résultat

⁹ Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 319.

¹⁰ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre IV, *La relation d'objet*, op. cit., p. 49.

d'une mésaventure ou d'une contingence secondaire produite pendant le développement de l'enfant.

À cette perspective, Lacan oppose la perspective freudienne de *Trois essais sur la théorie sexuelle*¹¹. Dans ce texte, la sexualité n'a pas de but préétabli, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de notion d'accident du développement au sens de Jones.

Dans le développement de la sexualité, Freud met au premier plan le fait que les théories sexuelles infantiles sont liées à la première maturité du stade génital. Ceci implique que l'articulation de la sexualité dans les différents stades est corrélée à l'articulation effective de l'objet phallique, comme le moment de rétro-signification des différents stades. Cette première manifestation de la sexualité intervient alors avant l'achèvement du complexe d'Œdipe.

Ainsi, la phase génitale n'apparaît pas à partir de l'existence d'une énergétique universelle, qui serait par exemple la libido. Elle trouve ses coordonnées à partir de la condition suivante : le seul représentant de l'état qui se produit au stade génital, est le phallus. Nous pouvons préciser que cet état concerne principalement le corps et ses manifestations libidinales, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de la vie.

Néanmoins, la réponse à l'énigme que constitue la vie ne se trouve pas dans la supposition d'un état naturel. La question doit trouver ses coordonnées symboliques, notamment dans la structure de discours, qui agit de manière effective bien avant l'inscription du sujet.

Mais, toute affirmation dans le registre du signifiant entraîne la mort. Cette situation implique que lorsqu'un sujet entre dans le registre du signifiant, il est condamné à répéter quelque chose de mortifiant à proprement parler, c'est-à-dire le désir qui s'articule à partir de l'ordre du signifiant. Ce désir n'aurait en dernier terme que la signification de la mort.

Néanmoins, l'exigence du désir sexuel chez Freud conduit Lacan à introduire un complément de vie à sa théorie du désir¹². Ce complément est clairement localisé à ce moment de l'enseignement dans le domaine du corps. Lacan affirme :

¹¹ Cf. : Freud, S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Éditions Point, 2012, p. 147-151.

« Inversement, de même que la mort est reflétée au fond du signifié, de même le signifiant emprunte toute une série d'éléments qui sont liés à un terme profondément engagé dans le signifié, à savoir le corps »¹³.

Dans le développement de l'enfant, le corps aurait nécessairement des accidents. Ces accidents du corps sont empruntés par le signifiant, en les transformant en éléments propres à l'inconscient, c'est-à-dire réprimés. Ainsi seront-ils des éléments qui viendront réapparaître sous des formes substitutives dans les formations de l'inconscient et la répétition.

Par conséquent, ces éléments deviennent ainsi les armes premières du sujet¹⁴, c'est-à-dire les premiers à permettre de structurer la position du sujet. Ceci a été déjà mis en évidence dans le premier chapitre, lorsqu'on a parlé du traumatisme dans le cas de l'homme aux loups et aussi dans celui de Lacan, en tant qu'il est en quelque sorte le moment fondateur de l'inconscient.

Dans ce contexte, les images du corps deviennent des choses insaisissables et pourtant irréductibles au sujet, en constituant quelque chose de l'ordre du refoulement originaire¹⁵. Mais, elles peuvent également être considérées comme des réservoirs de signification, dans la mesure où elles constituent les sources pour le matériel signifiant.

Sur ce point, Lacan introduit le phallus comme « *pure et simple érection* »¹⁶. Il fait référence à la pierre dressée comme un représentant du corps humain, qui ne représente pas l'expérience du corps, mais sa stature.

Cette représentation n'est alors qu'une pure image. Néanmoins, sur cette image portera une signifiantisation, qui l'introduira dans une place paradoxale dans la théorie lacanienne. Autrement dit, cette image est appropriée et transformée par la symbolisation, ce qui permet de s'en servir à partir des lois logiques du signifiant¹⁷.

¹² Miller, J.-A., *La fuga de sentido. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 236-237.

¹³ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre IV, *La relation d'objet*, op. cit., p. 51.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷ *Ibid.*

Nous concluons ainsi que si le désir est la marque de la mortification du corps à partir du signifiant, il faudrait considérer le phallus comme l'autre face, c'est-à-dire comme l'image du corps vivifié. Autrement dit, le phallus apparaît comme le « *complément de vie* » du désir, en marquant sa limite.

Néanmoins, nous ne pouvons pas réduire le désir à une simple incidence de la chaîne signifiante, parce que le désir s'articule au phallus. Nous avons montré que la relation d'objet implique nécessairement la référence au phallus, en tant qu'objet à l'horizon de toute la dialectique fantasmatique de la relation d'objet.

La structure du désir dans les trois temps de l'Œdipe

L'introduction du phallus dans le séminaire IV comme un signifiant qui relève de l'imaginaire, et qui a la primauté au moment d'ordonner la relation d'objet, trouvera une formalisation plus fine dans *Les formations de l'inconscient*.

Cette formalisation impliquera une nouvelle perspective concernant le phallus, en le localisant à une place privilégiée dans la métaphore paternelle, qui finira par structurer le rapport du sujet au langage. Par conséquent, cette élaboration implique un pas de plus du *Séminaire IV*, parce qu'elle introduit à proprement parler la signification phallique.

Bien que les éléments fondamentaux pour l'élaboration de la métaphore paternelle se trouvent déjà dans *La relation d'objet*, la formalisation de la métaphore paternelle vient pointer un moment de son élaboration théorique.

Pour Lacan, la métaphore offre toutes les possibilités pour articuler clairement le complexe d'Œdipe et son ressort, le complexe de castration¹⁸. Cette métaphore se constitue dans la substitution d'une symbolisation primordiale de la relation de l'enfant à la Mère par la relation signifiante du père.

¹⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 179.

Figure 18. La Métaphore paternelle.

$$\frac{\text{Nom-du-Père}}{\text{Désir de la mère}} \cdot \frac{\text{Désir de la mère}}{\text{Signifié au sujet}} \rightarrow \text{Nom-du-Père} \left(\frac{A}{\text{Phallus}} \right)$$

Nous constatons que le phallus apparaît inscrit dans le mathème à la fin de la substitution métaphorique. Une telle inscription implique un statut symbolique du phallus, puisqu'il participe à la substitution symbolique en jeu dans la métaphore.

Néanmoins, la métaphore paternelle va impliquer un nœud fondamental entre les registres imaginaire, symbolique et réel. D'une part, les premiers termes de la relation enfant-mère se constituent dans un triangle imaginaire, avec l'intervention du phallus. D'autre part, l'enfant, la mère et le père sont introduits dans le réel, dit Lacan, dans un rapport symbolique.

Nous insistons sur la nécessité de l'introduction du père, en tant que Nom-du-Père, dans la mesure où il participe d'une réalité discursive, qui le nomme « père »¹⁹. Ceci implique que même si la relation fondamentale entre la mère et l'enfant occupe une partie importante de l'Œdipe, la figure du père doit être conçue comme étant déjà présente grâce à l'action effective du discours. Par conséquent, bien que les premiers échanges entre la mère et l'enfant cachent la figure du père pour le nouveau-né, elle est à concevoir comme une réalité symbolique déjà là et effective.

Le premier rapport à la réalité s'instaure entre la Mère et l'Enfant²⁰. Cette relation s'introduit dans les premiers contacts de l'enfant avec son milieu. Cependant leur rapport ne se réduit pas aux satisfactions des besoins vitaux, parce que l'enfant se trouve dépendant du désir de la mère, c'est-à-dire qu'il dépend d'une première symbolisation de la mère.

Cette première symbolisation se constitue par le fait même d'une alternance, le fait que la mère soit présente ou absente, situation qui fait surgir la question de son désir²¹. Ainsi, la symbolisation de la mère permet d'introduire un premier détachement de sa figure, en introduisant la dépendance de l'enfant du désir maternel.

¹⁹ *Ibid.*, p. 181.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 182.

Cette dépendance peut être traduite dans les termes suivants : le désir de l'enfant est le désir de la mère. Cette formule suppose l'articulation classique du premier Lacan, qui définit le désir de l'homme comme le désir de l'Autre²².

La perspective lacanienne n'introduit pas de jugement de valeur dans cette relation structurelle, dans la mesure où la mère est à comprendre dans cette alternance signifiante. Ainsi, même si elle peut être plus au moins « adaptée » ou participer partiellement au monde symbolique, sa position fondamentale d'alternance ouvre pour l'enfant la possibilité qu'elle désire une autre chose dans le plan imaginaire.

Pour l'enfant « *il y a chez elle le désir d'Autre chose que de satisfaire mon désir à moi, qui commence à palpiter à la vie* »²³. Ainsi, derrière la mère, il existe toujours un monde symbolique qui viendra marquer sa place dans une structure qui la détermine.

Cette structure symbolique permet plus ou moins d'accéder à la notion d'objet du désir, c'est-à-dire le phallus, en tant qu'elle indique que, au-delà de l'Autre, il y a quelque chose qui « *commence à palpiter à la vie* ». Cette vie nous l'entendons comme le complément de vie²⁴, qui permet d'introduire la sexualisation dans le désir mortifié par le signifiant.

La question serait alors de savoir pourquoi la présence du phallus devient nécessaire dans la structure de l'Œdipe. À ce propos, Lacan établit que ce signifiant a un rapport privilégié dans le champ du désir, tel qu'il l'avait mis en évidence dans les références du séminaire *La relation d'objet*. Autrement dit, il est le pivot autour duquel se structure la relation d'objet de l'enfant.

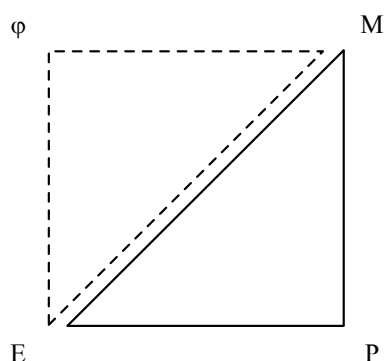
Dans l'élaboration de la métaphore paternelle, le phallus participe aux premières relations de l'enfant avec les parents. Notamment, dans son schéma des triangles imaginaire et symbolique, le phallus a un rapport de symétrie avec la position du père. Mais, cette liaison n'est pas d'ordre purement symétrique, parce qu'elle est impliquée par la métaphore paternelle.

²² Lacan, J., « Du "trieb" de Freud », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 852.

²³ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 182.

²⁴ Miller J.-A., *La Fuga de Sentido. Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 236-237.

Figure 19. Schéma de triangles imaginaire et symbolique.



De cette manière, il ne suffit pas que la place du phallus soit déjà indiquée comme une place prévalente dans le champ du désir dans le discours. Lacan affirme que son efficacité opératoire se réalise lorsqu'elle trouve la médiation donnée par la position du père²⁵. Autrement dit, son efficacité s'achève lorsque se produit le passage de l'image ou de l'identification imaginaire au phallus, au registre du phallus symbolique.

Comme nous l'avons indiqué, le phallus trouve sa racine dans l'imaginaire et par un processus de symbolisation devient un signifiant. Toutefois, même s'il s'agit d'un signifiant, il est aussi facteur d'une certaine inertie, dans le sens que Miller donne à ce mot dans sa référence à la jouissance imaginaire²⁶.

Lacan attribue une primauté au phallus dans le plan du désir²⁷. L'observation clinique permet de repérer l'identification phallique de l'enfant, qui vient ordonner le registre du champ du désir. Par exemple, le fétichiste, une fois le phallus perçu comme le signifiant du désir maternel, s'y attache. Cet attachement peut revêtir la forme d'une identification du sujet au phallus manquant de la mère, sous la forme du dernier voile qui cache ce manque. Par ailleurs, dans certains cas de travestisme, le sujet s'attache plutôt à la figure de la mère phallique, en s'y identifiant.

Un deuxième point important de l'intervention du phallus concerne sa place dans le déclin du complexe d'œdipe, notamment dans la distribution des identifications sexuelles

²⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p.183.

²⁶ Miller, J.-A., « Les paradigmes de la jouissance : Trois leçons du cours de l'orientation lacanienne III, 1 (24, 31 mars et 7 avril 1999) », *La Cause Freudienne*, Paris, Navarin, n° 43, octobre 1999, p. 9.

²⁷ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p.184.

« typiques »²⁸. Autour du signifiant phallique, dans le déclin du complexe d'Œdipe, le désir de l'homme et de la femme vont se constituer. Par conséquent, le phallus joue un rôle fondamental dans les structures névrotiques et perverses, et même son incidence sur l'enfance procède d'une identification et puis d'une fixation.

De cette façon, nous pouvons affirmer que tout l'enjeu du complexe d'Œdipe va se jouer autour de ces quatre éléments de base : l'enfant, la mère, le père et le phallus. Ces quatre éléments constituent alors la base de la structure, qui permettra d'inscrire la métaphore paternelle pour le sujet.

À partir de l'articulation de ces quatre éléments, on peut déterminer la présence de trois moments logiques qui constituent la métaphore paternelle. Dans le premier temps de l'Œdipe, l'enfant se constitue en tant que sujet à partir de la symbolisation de la mère, c'est-à-dire à partir d'une première symbolisation du fait que la mère peut être là ou n'être pas là²⁹. À son égard, le sujet se trouve complètement soumis ou assujetti, du fait qu'il dépend de son désir d'être présente ou absente.

De cette manière, la première expérience subjective de l'enfant est l'assujettissement à la *loi de la mère*³⁰. Cette loi apparaît à l'égard du sujet comme étant de l'ordre de l'incontrôlable, dans la mesure où il se trouve dépendant de la bonne ou mauvaise foi de l'Autre. Cette loi de la mère est le sceau du désir maternel, qui est l'enjeu du premier temps de l'Œdipe. Cette alternance, à laquelle le sujet est assujetti, introduit nécessairement la question du désir de la mère.

Autrement dit, la loi de la mère implique que l'enfant soit soumis à l'alternance fondamentale du signifiant qui constitue le désir maternel. En termes freudiens, c'est le *Fort-Da*, en tant qu'il est la première alternance signifiante, qui marque la présence et l'absence de la mère. Il faudrait insister sur l'assujettissement de l'enfant, car sa position demeure ambiguë quant à sa place d'agent de la première demande, c'est-à-dire qu'on ne peut pas savoir si c'est lui ou l'Autre qui articule la demande.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 182.

³⁰ *Ibid.*, p. 188.

Dans l'articulation de sa première demande, l'enfant va s'identifier à l'objet du désir de la mère : le phallus³¹. De cette manière, il va interroger le désir de l'Autre pour trouver une réponse à la question du désir. Pour sa part, il peut trouver quelque chose de son côté, parce qu'il est aussi à la recherche de son propre désir. Par exemple, pour ce qui est du petit Hans, il a trouvé cette jouissance étrange qui a été la racine de sa phobie.

Dans cette première étape, le sujet s'identifie en miroir à ce qu'est le désir de la mère³². Cette identification est conforme à la primauté du phallus, instaurée par l'existence du discours et de la loi³³. Nous pouvons ajouter que l'identification au phallus constitue une première réponse à la question de l'être du sujet, c'est-à-dire à la question « qui suis-je ? », la réponse étant qu'il est le phallus.

De cette manière, toute la question du premier temps de l'Œdipe va se jouer dans le registre de l'être ou dans les termes shakespeariens : « *to be or not to be* »³⁴. Ce « *to be or not to be* » trouve son complément dans le phallus, comme étant l'identification imaginaire fondamentale du sujet.

Néanmoins, l'Œdipe exige un déplacement de cette position. Pour l'enfant, toute la question de l'issue de cette position va se jouer dans la relation de la mère au père. Lacan insiste sur l'idée que cette relation n'est pas à réduire aux éléments « sociologiques environnementaux » de la façon dont l'un est par rapport à l'autre, c'est-à-dire de la description concrète des signes de la relation interpersonnelle. En revanche, la relation qui compte dans l'Œdipe lacanien est la reconnaissance par la mère de la parole du père, du moment qu'elle n'est pas réduite à rien.

Le rôle de la parole du père se décline sous trois fonctions : le signifiant du Nom-du-Père, la parole articulée du père et le rapport intime du père à la loi³⁵. Néanmoins, l'efficacité du père implique la reconnaissance de la mère dans sa fonction de médiation de ce qui est au-delà de la loi, c'est-à-dire de son caprice ou de la loi maternelle. Par conséquent, l'acceptation par l'enfant du rôle du père, celui qui prive la mère de son objet du désir, trouve sa racine dans cette articulation métaphorique.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 192.

³³ *Ibid.*, p. 191.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

Dans ces conditions, nous pouvons aborder le deuxième temps de l'Œdipe, pour indiquer l'incidence du père dans la situation, qui permet de mobiliser l'inertie introduite par le phallus.

Dans le deuxième temps de l'Œdipe, le père intervient comme celui qui prive la mère du phallus³⁶. La privation joue un rôle primordial, mais elle implique que le père ne châtré pas la mère. Il s'agit alors de deux formes de manques d'objet qui sont à différencier.

La castration de la mère est impossible de par la structure symbolique elle-même, qui considère que la mère n'a pas le phallus, puisque aucune opération symbolique ne pourrait porter sur cet élément réel. Ainsi, devient-il impossible de châtrer quelque chose dans la mère, parce qu'elle ne l'a pas. Autrement dit, la mère n'a pas le phallus parce qu'elle participe déjà à la structure symbolique, cependant la castration ne concerne pas le registre anatomique de son corps, parce que, en tant que femme, elle ne manque de rien à ce niveau.

De même, le père intervient pour priver la mère d'un objet que lui-même n'a pas³⁷. Autrement dit, à la différence de la castration qui exige un manque imaginaire, la privation suppose la présence déjà efficace du phallus dans le registre symbolique, puisque sa fonction s'appuie sur le statut symbolique du phallus.

Ainsi, c'est bien d'une privation dont il s'agit à ce moment de l'Œdipe, parce que le père prive la mère d'un objet symbolique. Pour l'enfant, tout l'enjeu va se jouer dans l'acceptation de ce fait, c'est-à-dire dans la symbolisation de cette privation qui porte sur la mère. C'est autour de ce moment que Lacan situe le « *point nodal* » du complexe d'Œdipe³⁸, qui est à retrouver dans la réponse à l'énigme de la castration de la mère dans toutes les structures cliniques.

Si l'enfant n'accepte pas la privation de la mère, il restera en quelque sorte identifié à l'objet du désir de la mère. Ainsi, la configuration du rapport père, mère et phallus s'avèrera

³⁶ *Ibid.*, p. 184.

³⁷ *Ibid.*, p. 184-185.

³⁸ *Ibid.*, p. 185.

fondamentale dans la détermination de la position subjective, c'est-à-dire dans la façon dont le sujet acceptera la privation phallique de la mère.

Lorsque le sujet traverse la phase d'indentification au phallus, en prenant l'alternative de ne pas l'être, la question se déploiera dans les termes d'avoir ou non le phallus. C'est autour de cette question que le complexe de castration trouvera sa place dans la structure œdipienne.

A ce moment du complexe d'Œdipe, il est impossible d'éluder la participation du père, qui était pratiquement absent dans le rapport mère-enfant. Il entre comme en « dehors » du sujet, c'est-à-dire constitué comme un symbole dans le discours maternel.

L'intervention du père implique alors que la demande adressée à l'Autre soit relayée à un niveau supérieur. On pourrait affirmer que le père s'introduit sous la forme de l'Autre de l'Autre³⁹, en tant que la loi. Cette loi est une amorce imaginaire de la loi symbolique, puisqu'elle s'appuie sur la pure privation⁴⁰.

A ce moment, l'enfant doit reconnaître le père comme celui qui prive effectivement la mère du phallus. Ce mouvement implique un déplacement négatif, parce qu'il perd son identification phallique primitive. De même, la structure du désir se modifie, parce que le désir de la mère se déplace vers le père, en tant qu'il représente l'Autre qui l'a privé du phallus. Par conséquent, c'est à ce moment, que la parole du père doit être reconnue, en tant que la loi qui n'est pas à la mère, mais à un Autre.

L'intervention du père réel, en tant qu'interdicteur des manifestations incestueuses de l'enfant à l'égard de la mère, n'est pas du tout nécessaire pendant le premier temps de l'Œdipe, au cours duquel l'enfant est identifié au phallus. À ce moment, l'intervention de la mère suffit pour montrer son insuffisance à partir de la dépréciation imaginaire, c'est-à-dire que la mère n'accepte pas ce que l'enfant lui offre comme phallus ou qu'elle ne cherche pas à combler complètement son désir avec lui.

En revanche, lorsque le père entre en scène dans le deuxième temps de l'Œdipe, il agit comme le porteur de la loi, en tant qu'interdicteur de la mère comme objet du désir de l'enfant. La

³⁹ *Ibid.*, p. 192.

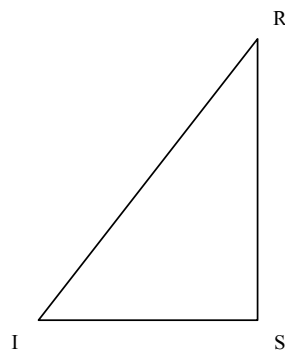
⁴⁰ *Ibid.*

fonction du Nom-du-Père est liée à l'interdiction de l'inceste, situation qui rend difficile son articulation avec le complexe de castration⁴¹. Autrement dit, le Nom-du-Père est le nom de la loi, c'est-à-dire une nécessité de la chaîne signifiante. Par contre, son incidence sur le complexe de castration n'est pas du même registre.

Dans le troisième temps, s'esquisse la sortie de l'Œdipe pour l'enfant. A ce moment, le père doit maintenir sa promesse et témoigner qu'il a le phallus⁴². Cette situation permet de réintroduire le phallus en tant qu'objet du désir de la mère, et pas simplement comme objet dont le père peut priver. Ainsi, la puissance du père se traduit dans le fait que pour sa part il peut donner ce qu'il a à la mère.

Le franchissement de ce moment de l'Œdipe introduit un rangement de l'expérience subjective à partir de la division des trois niveaux que Lacan représente à partir de la figure d'un triangle symbolique.

Figure 20. Triangle symbolique à la fin du complexe d'Œdipe.



D'abord nous avons l'identification de l'enfant au père sous la forme de l'Idéal du moi, puis à la place où se situait la mère commence à se constituer tout le registre de la réalité. En troisième lieu, la place du père devient le fondement du surmoi.

Dans le troisième temps, la position du père permet d'intérioriser cette fonction sous la forme de l'identification à l'Idéal du moi⁴³. Cette situation marque le passage du père imaginaire, celui de la privation, au père symbolique, qui s'intériorise dans une fonction symbolique.

⁴¹ *Ibid.*, p. 187.

⁴² *Ibid.*, p. 193.

⁴³ *Ibid.*, p. 195.

Le déclin du complexe d'Œdipe commence à partir de cette identification. Il n'implique pas que l'enfant en vienne à disposer de toute la puissance ou d'un exercice effectif de la sexualité⁴⁴, mais l'exercice de la sexualité, qui commençait à s'éveiller, s'éteint pour donner lieu à une période de latence.

Malgré ce phénomène, Freud affirme que l'enfant aurait « tous les titres » pour s'en servir à l'avenir, parce que le déclin du complexe d'Œdipe anticipe la période de latence dans le développement sexuel, c'est-à-dire que l'enfant assume une position sexuelle.

Pour Lacan, la métaphore paternelle opère comme toute métaphore, en laissant quelque chose de l'ordre du signifiant « en réserve », dont la signification se développera plus tard⁴⁵. Cette signification jouera son rôle après la période de latence, pendant la puberté et l'adolescence. Il conviendrait de préciser que cette signification concerne nécessairement le phallus, en tant qu'élément signifiant qui viendra ordonner la distribution de la position sexuelle du sujet.

Ainsi, pour l'homme, la question se jouera dans l'identification au père qui peut être contestée ou non pendant l'adolescence. La virilité est toujours liée à une métaphore et puis l'homme est toujours plus ou moins sa propre métaphore.

En revanche, pour la femme la sortie se jouera avec d'autres termes. Elle n'a pas affaire à l'identification au père, ni à garder sa virilité. La question pour elle consistera plutôt à savoir où le trouver et aller le prendre, c'est-à-dire à s'adresser au père ou à celui qui l'a. Ainsi, la vraie femme participera toujours à la dimension de l'alibi, c'est-à-dire qu'elle aura toujours affaire à quelque chose qui lui permettra d'être à l'abri quant à l'identification sexuelle. Notamment la mascarade féminine.

Finalement, Lacan conclut pour justifier la pertinence du terme de métaphore paternelle. La métaphore se réalise dans le registre symbolique, notamment à partir de la substitution de deux termes signifiants pour produire un nouveau sens⁴⁶. Dans ce cas, nous avons les termes « Désir de la mère », qui dans un premier temps avait une signification tout à fait énigmatique pour le sujet, qui en vient à être substitué par le « Nom-du-Père », en produisant un effet de

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Lacan, J., « L'instance de la lettre... », *op. cit.*, p. 515.

signification, c'est-à-dire l'introduction de la signification phallique qui ordonne le champ du désir humain.

Figure 21. Premier schéma de la Métaphore paternelle

$$\frac{\text{Désir} - \text{de} - \text{la mère}}{x} \cdot \frac{\text{Nom} - \text{du} - \text{Père}}{\text{Désir de la mère}}$$

Néanmoins, la formule de la métaphore suppose la présence de deux chaînes parallèles : les signifiants et les signifiés, qui glissent de manière continue. Ainsi, la métaphore opère pour introduire un point de capiton⁴⁷, c'est-à-dire un point d'arrêt au glissement continu de la signification, qui permet de stabiliser la signification à partir d'un signifiant.

Autour de cette propriété de la métaphore paternelle, Lacan affirme « *Le père est, dans l'Autre, le signifiant qui représente l'existence du lieu de la chaîne signifiante comme loi* »⁴⁸. Cette affirmation indique que le signifiant du père s'introduit pour faire exister le lieu de la chaîne signifiante, c'est-à-dire l'Autre à proprement parler. Ainsi, Lacan présente un schéma qui vient rendre compte de la place privilégiée du Nom-du-Père dans les chaînes du signifiant et du signifié.

Figure 22. La place du signifiant du Nom-du-Père

$$\begin{array}{c} S \\ \hline S \ S \ S \ S \ S \\ \hline s \ s \ s \ s \ s \end{array}$$

Ou inversement, dans la formule du résultat de la métaphore paternelle, nous pouvons constater l'instauration d'un signifiant qui donne un lieu à l'Autre, en tant que lieu du signifiant articulable et soumis à la signification du phallus.

⁴⁷ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 196.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 196.

Figure 23. Le résultat de la Métaphore paternelle

$$\text{Nom} - \text{du} - \text{père} \left(\frac{\text{Autre}}{\text{phallus}} \right)$$

De même, la loi ne se réduit pas simplement à la prohibition de l'inceste comme Freud l'avait énoncé, puisqu'elle concerne aussi toute la chaîne signifiante. Mais, cette solution au problème de la structuration du lien du sujet avec l'Autre trouve une limite, à savoir son caractère mythique, car personne ne peut réellement rendre compte de ce que serait le Nom-du-père.

En ce point de notre présentation, nous voudrions introduire une première référence au traumatisme dans la logique œdipienne. Si nous reprenons le fil de notre exposé, on peut situer l'Œdipe comme la structure symbolique de la médiation du désir maternel. Dans le rapport à l'Autre, l'enfant se trouve d'abord dans une position d'assujetti, c'est-à-dire soumis au désir de l'Autre, sans trouver aucune autre sortie que son identification phallique.

Dans ce cas, il faudrait considérer le désir maternel comme étant traumatique, car c'est un désir qui ne trouve pas d'emblée une médiation symbolique. Ainsi, l'intervention du Nom-du-Père vient à introduire une médiation au désir maternel, en constituant un appareil symbolique qui permet la métonymie du désir, c'est-à-dire sa médiation grâce à la référence phallique.

C'est alors à partir du binaire « médiation – absence de médiation » dans la logique œdipienne que nous allons aborder la version du traumatisme qui correspond à ce moment de l'enseignement de Lacan. Nous voudrions alors poser la question suivante, qui animera notre travail dans la suite de ce chapitre : est-ce que le traumatisme est la mise en échec de la signification phallique ?

3.2 L'incidence du phallus dans le traumatisme : analyse de deux cas

Avant la présentation de deux références concernant le traumatisme, nous voudrions situer la place du traumatisme dans la structure œdipienne à partir du binôme « médiation – absence de médiation ».

Nous commençons d'abord par introduire ce que serait une version du traumatisme à ce moment de l'enseignement de Lacan. Dans son commentaire sur André Gide, Lacan affirme à propos de la scène de séduction que sa tante lui avait fait subir :

« Au moment de cette séduction, il était devenu l'enfant désiré, et il s'était enfui avec horreur, parce qu'en effet, rien n'était venu y apporter l'élément d'approche et de médiation qui en aurait fait autre chose qu'un trauma. »⁴⁹

Nous pourrions dire que le fait de ne pas avoir eu de médiation en face d'un désir, nous confronte à deux faits. D'une part, nous pourrions considérer que nous sommes en face de quelque chose d'opaque ou d'énigmatique, qui fait appel à un signifiant, mais qui ne trouve pas de réponse. D'autre part, cette opacité produit une incidence dans l'imaginaire, qui n'est pas la simple effraction, mais qui concerne un rangement du désir avec une référence au phallus. Autrement dit, sont les registres imaginaires et symboliques sont touchés par le trauma, dans la mesure où tous deux échouent dans la fonction de médiation du désir de l'Autre.

Cette référence du traumatisme à l'absence de médiation du désir de l'Autre est aussi présente au début du séminaire VI, lorsque Lacan présente la construction du graphe du désir.

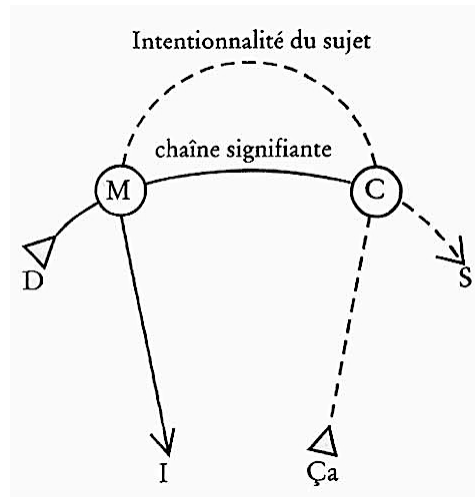
Cette construction se présente à partir de trois schémas. Dans le premier, il reprend les éléments minimaux de la communication. Quand on parle, un signe de quelque chose est adressé à quelqu'un d'autre qui a une valeur par rapport à une troisième chose qu'il représente. Ainsi, la théorie de la communication suppose un émetteur, un récepteur et quelque chose qui est représenté dans l'acte de parole.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 259.

Néanmoins, la théorie du signifiant est tout à fait différente. Celle-ci suppose que l'articulation d'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant, situation qui exige une rectification de la théorie de la communication en psychanalyse.

À partir de la perspective du signifiant, Lacan va présenter la première forme de graphe.

Figure 24. Première élaboration du graphe du désir.



Dans le grand D, Lacan va représenter la chaîne signifiante. Cette chaîne est réglée par la succession d'éléments différentiels, c'est-à-dire par la diachronie signifiante, telle qu'il l'avait déjà définie dans son texte *La lettre volée*⁵⁰. De l'autre côté de ce vecteur, il a mis S, qui représente le signifiant.

L'intérêt de ce schéma est l'implication du sujet dans le signifiant⁵¹. D'abord, il faudrait considérer que le signifiant prend sa valeur dans un système d'oppositions, c'est-à-dire à partir de sa différence avec d'autres signifiants. Cette dimension suppose l'existence d'une synchronie des éléments, qui constitue finalement une batterie disponible pour articuler une chaîne signifiante. Ainsi, l'articulation élémentaire du graphe met en évidence le rapport entre les dimensions diachroniques et synchroniques du langage.

Néanmoins, Lacan met l'accent sur le vecteur du retour, qui vient recouper en arrière le premier vecteur qui va de D à S, en produisant deux points d'entrecroisement. La première

⁵⁰ C. f. : Lacan, J., « Le Séminaire sur "la lettre volée" », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 47-52.

⁵¹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 22.

rencontre se réalise avec la synchronie, lieu qui porte la lettre C, puisqu'elle est l'initiale du mot code. Ici se produit le jeu signifiant initial de l'enfant, qui s'adresse à l'Autre, qu'il reconnaît comme un être parlant. C'est dans cette rencontre avec l'Autre, que l'enfant va modeler l'expression de ses besoins pour trouver une satisfaction.

En M, lieu du message, se produit le deuxième recouplement. Il s'agit du jeu rétroactif du signifiant, qui permet de préciser et d'affirmer la signification de la chaîne signifiante. De cette manière, c'est après coup que le message prend forme, à partir de la détermination du code qui est antérieur à sa constitution finale. De même, le message, pendant qu'il se formule, vient anticiper le code.

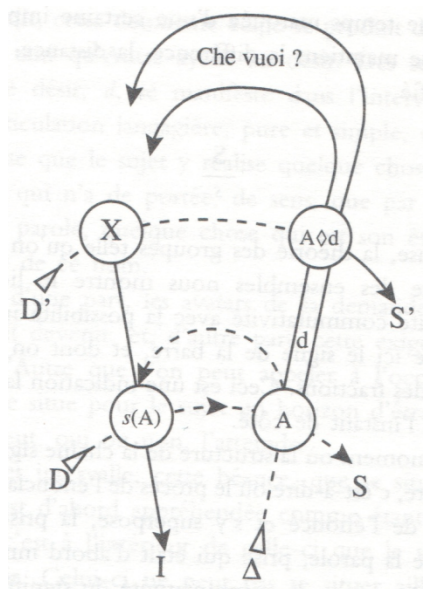
Par ailleurs, les points extrêmes du vecteur rétroactif sont indiqués par le *Ça* et le I. A ce moment de son enseignement, le *Ça* se localise à la place du besoin. Les besoins seront rapidement attrapés par le langage, en altérant tout rapport naturel à ses objets. Toutefois le résultat du processus de symbolisation du besoin est l'introduction du sujet, sous la forme minimale de l'Idéal du moi ou I, premier signifiant reçu de l'Autre qui devient alors le « *singum* » de la relation à l'Autre. Par conséquent, le sujet reste impliqué dans la chaîne à partir de ce premier signe qui marque son entrée dans le signifiant : l'idéal du moi.

Lacan insiste sur le fait que la première version du graphe représente le niveau « *enfant* », c'est-à-dire le moment où l'enfant est parlé par l'Autre. Ce moment se caractérise par l'introduction d'une marque dans les besoins de l'enfant par la demande de l'Autre. En revanche, un deuxième développement du graphe se produit lorsque l'enfant, même s'il ne sait pas tenir un discours, sait tout de même déjà parler.

Ceci veut dire, que dans la première articulation du graphe, l'enfant ressent l'incidence de la chaîne, en provenance d'un au-delà. Elle s'impose au sujet, même s'il n'a pas réalisé qu'il s'agit de l'Autre. Ce franchissement se produit dans la deuxième étape de la structuration du graphe du désir, qui permet à l'enfant de savoir qu'il y a quelque chose au-delà du langage. A ce moment, il y a à proprement parler la présence de l'Autre, qui se structure sur le fond d'une absence.

De cette manière, l'Autre ne se réduit pas au binaire de l'alternance signifiante, mais son rapport au sujet devient plus complexe, puisqu'il apparaît comme celui qui peut donner une réponse à son appel. Cette expérience est mise en évidence dans la pièce de Cuzotte *Le diable amoureux* à partir du mugissement terrifiant que représente l'apparition de la voix du diable dans la caverne napolitaine, en énonçant *Che vuoi ?*⁵².

Figure 25. Introduction du deuxième étage du graphe du désir.



Cette expérience est essentielle pour le sujet, parce qu'elle lui permet de réaliser ce qui est au-delà de l'articulation du langage, autour de quoi tourne la présence de l'Autre, c'est-à-dire ce qui fera venir la présence ou non d'un signifiant dans la parole. Ainsi, l'articulation initiale du sujet devient commutative, c'est-à-dire que ce n'est pas seulement l'imposition de la chaîne articulée du « *Fort-Da* », mais qu'il peut articuler un appel, même s'il ne sait pas encore parler.

La première élaboration du graphe, sous la forme de la chaîne signifiante, se redouble dans sa deuxième version. Cela permet l'introduction de deux dimensions du langage : le signifiant et le signifié. Il s'agit de deux dimensions parallèles et irréductibles l'une à l'autre. Ce caractère radical de la chaîne inconsciente est bien marqué par la présence de la barre dans l'algorithme lacanien.

⁵² *Ibid.*, p. 24-25.

Figure 26. La relation du signifiant et du signifié.

$$\frac{S}{s}$$

Ainsi, deux principes ou lois du langage sont introduits. D'une part, le principe de substitution ou la dimension métaphorique du langage, qui permet la substitution d'un signifiant à un autre pour produire du sens, situation qui permettra d'enrichir le champ de signification du sujet. D'autre part, le principe de similitude ou dimension métonymique du langage, qui permet le glissement de la signification à partir des éléments semblables dans le discours.

Dans la deuxième étape de l'élaboration du graphe, nous trouvons les termes de code et de messages transformés dans deux mathèmes différents. D'une part, à la place du code nous trouvons l'Autre ou A, qui devient le trésor des signifiants. D'autre part, nous avons la s(A), qui devient la signification de l'Autre. Elle est en opposition avec S(A), l'antécédent de ce qui sera plus tard nommé par S(A barré), qui est le signifiant de l'Autre noté sur la ligne pointillée du schéma. Ce signifiant s'avère fondamental, parce qu'il n'est jamais complètement articulé, puisqu'il représente le sujet en tant que support de la parole⁵³.

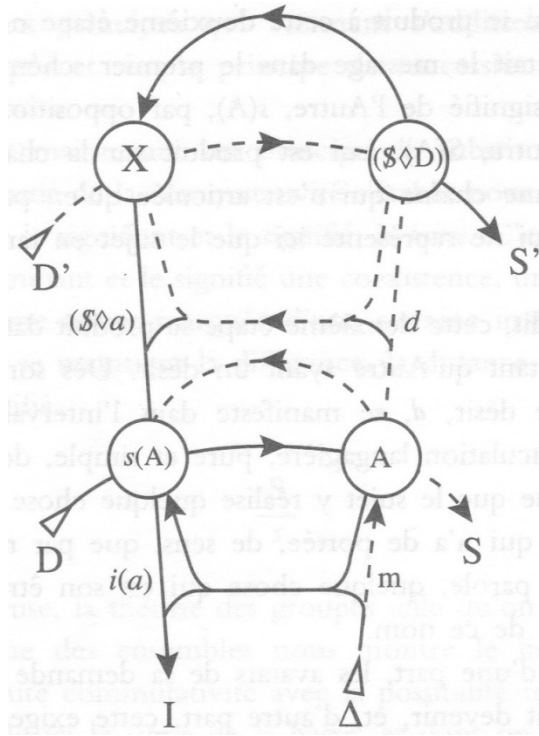
Lacan insiste sur le fait que l'articulation de la parole du sujet dans le deuxième schéma permet d'introduire le désir à partir de l'écart entre les deux vecteurs diachroniques de telle façon que le sujet qui parle ne parlera pas seulement, mais que cette expérience lui permettra de réaliser quelque chose de son être.

Le sujet se situe dans le registre de l'être entre les avatars de la demande, qui porte les marques de la satisfaction pulsionnelle sous la forme de la demande de l'Autre, et l'exigence de la reconnaissance de l'Autre, qui introduit la dimension de l'amour. De cette façon, son désir se situera en dernier terme à partir du désir de l'Autre.

Néanmoins, Lacan avance une troisième étape de la construction du graphe, cette fois pour introduire ce qui demeure obscur et opaque dans le désir de l'Autre.

⁵³ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 27.

Figure 27. Version finale du graphe du désir.



Lacan indique qu'il s'agit de la présence primitive du désir de l'Autre, qui laisse le sujet à l'état de « *Hilflosigkeit* », terme allemand qui est traduit par la détresse du sujet. Cette détresse est au centre de ce que la psychanalyse a élaboré comme l'expérience traumatique.

Ce point permet de lier le traumatisme à l'expérience de l'angoisse. Bien que dans la tradition philosophique l'angoisse soit comprise à partir du rapport du sujet au néant, pour Freud, cette expérience est un signal de quelque chose de positif. Cette présence est intimement liée au désir de l'Autre.

L'angoisse se produit comme un signal dans le moi, sur le fondement de l'état de « *Hilflosigkeit* » ou détresse. Elle est le signe d'un appel à remédier à la situation du sujet à ce moment-là.

La solution à l'angoisse se trouve dans le registre imaginaire, notamment dans le rétablissement du fonctionnement de ce registre. L'image de l'autre, à partir de la conceptualisation du stade du miroir, en vient à configurer le « *Urbild* » du sujet. Néanmoins, le rangement de l'« *Urbild* » s'établit à partir d'un rapport entre deux éléments d'ordre

différent : le moi idéal et l'Idéal du moi. Lacan résume son propos, en indiquant que l'image réelle, elle-même réfléchie, ne peut fonctionner pour un sujet qu'à partir d'une certaine position. Autrement dit, le moi idéal qui se constitue comme une image, ne se soutient que sur la base de la place symbolique de l'Idéal du moi.

Lacan précise que l'angoisse s'arrête dans le registre de l'image de l'autre $i(a)$ et du moi m , qui permet de surmonter la détresse du sujet dans sa relation au désir de l'Autre. Néanmoins, il conviendrait de préciser que ce rapport cache son redoublement dans le deuxième étage du graphe, puisqu'à ce niveau entre en jeu le fantasme et le désir de l'Autre dans une relation homologue à celle du moi et de l'autre.

Le fantasme, comme point d'arrêt de la détresse, se produit à partir d'une expérience de l'enfant qui lui a permis de « manier » le semblable comme tel. Cette expérience localise le sujet en tant que regard, comme l'autre qui le regarde, en faisant jouer une série de relations imaginaires, par exemple de prestance, de soumission ou de défaite.

Ainsi, le sujet se défend contre l'expérience de la détresse à partir des moyens imaginaires de la relation à l'autre. L'élaboration du fantasme est plus complexe que la relation spéculaire du stade du miroir, parce qu'elle implique le sujet en tant que parlant. Par conséquent, les relations de prestance, de soumission ou de défaite sont plus flexibles et ne se réduisent pas à la présence de l'autre.

Le fantasme localise un rapport du sujet à un objet, qu'on peut fixer à partir de la formule ($\$ \diamond a$). Sur ce point, dans le registre symbolique le sujet apparaît comme un être parlant, tandis que l'objet apparaît comme l'autre imaginaire ou l'autre du regard. Dans ces conditions, le fantasme remplit la fonction de donner au désir du sujet son accommodation.

Nous voudrions retenir trois points de notre exposé. Premièrement, nous pouvons indiquer que le traumatisme est une expérience d'absence de médiation symbolique. Cette expérience se produit lorsque le sujet n'a aucun élément symbolique qui lui permet de faire face au désir de l'Autre.

Deuxièmement, Lacan montre comment l'expérience du traumatisme ne se constitue qu'à la fin de l'élaboration du graphe du désir, notamment lorsqu'on parle de rencontre avec le désir de l'Autre. Ainsi, bien que le traumatisme apparaisse intuitivement comme une expérience fondatrice ou originaire, il se manifeste ici comme point terminal de l'introduction du sujet dans la parole et le registre de l'Autre.

Finalement, il faudrait considérer l'implication du fantasme et du traumatisme. On pourrait conclure qu'en réponse au traumatisme le sujet s'offre au fantasme, c'est-à-dire que le cadrage de la relation imaginaire au petit autre permettrait de tenir à l'écart le risque de la détresse que suppose l'expérience traumatique. De même, il faudrait considérer que le traumatisme se produit comme un forçage des limites du fantasme, parce que le traumatisme met en échec la réponse fantasmatique du sujet.

Ainsi, nous pouvons affirmer que le traumatisme se présente lorsque le sujet doit faire face au désir de l'Autre pour trouver une médiation symbolique. Ceci implique que tout ce qui est de l'ordre du traumatisme se présente d'abord par un empêchement, voire un échec, de la fonction de médiation qui concerne l'articulation de la chaîne signifiante.

André Gide : traumatisme et disjonction de la fonction phallique.

Après cette présentation de la place du phallus dans la théorie de la relation d'objet et la métaphore paternelle, nous aborderons la question du trauma à partir du cas d'André Gide, dont les références lacaniennes se trouvent dans deux sources : *Jeunesse de Gide*⁵⁴ et le *Séminaire V*⁵⁵, qui sont en liaison avec le travail de Delay sur André Gide⁵⁶. Par ailleurs, ces élaborations seront enrichies par les travaux de Jacques-Alain Miller⁵⁷ et Philippe Hellebois⁵⁸ concernant l'approche lacanienne du cas Gide, qui nous permettent d'approfondir et d'éclairer le commentaire de Lacan.

⁵⁴ Lacan, J., « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

⁵⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 258-261.

⁵⁶ Delay, J., *La jeunesse d'André Gide*, Paris, Gallimard, 1956-1957.

⁵⁷ Miller, J.-A., « Sur le Gide de Lacan », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin, n°26, septembre 1993, pp. 7-38.

⁵⁸ Hellebois, P., *Lacan lecteur de Gide*, Paris, Editions Michèle, 2011.

Pour le cas d'André Gide, il faudrait alors considérer comme étant double l'incidence du traumatisme. Une première fois, le trauma apparaît structurant la vie psychique à partir d'une scansion de deux temps. Il s'agit d'abord de la scène de séduction de la tante, puis de la rencontre avec Madeleine qui en vient à donner la valeur traumatique à la première scène comme l'incidence du désir de l'Autre sans médiation.

Cette version du traumatisme apparaît comme une rencontre heureuse, puisqu'elle a permis une certaine humanisation du désir⁵⁹. Cette rencontre se réalise alors dans le cadre d'une relation à l'Autre, sa mère, tout à fait particulière, qui nous permettra de situer le traumatisme comme le moment de fixation du fantasme pervers.

Dans un deuxième moment de sa vie, Gide est cependant confronté à un autre traumatisme, qui est le résultat de l'acte de Madeleine. Son épouse brûle toute la correspondance qu'il lui avait écrite. Cet acte ouvre un véritable trou structural, puisque la correspondance avait une place privilégiée dans le registre du désir et de l'amour de l'écrivain. L'acte révèle alors un point d'impossible et insurmontable pour André Gide, qui marquera la suite de son rapport à la littérature.

Cette version du traumatisme se produit par la déstructuration du fantasme de l'écrivain à partir de la mauvaise rencontre avec une vraie femme. Elle vient révéler la fragilité de la solution fantasmatique de Gide, en le laissant face à un trou, parce que la façon dont la structure subjective s'est constituée ne lui permet pas d'assurer où se trouve le véritable phallus⁶⁰. Autrement dit, son fantasme n'est pas articulé à la castration au sens du névrosé, puis lorsque cette signification est convoquée, le sujet ne dispose d'aucune ressource pour surmonter la situation.

Nous allons commencer par la première incidence du traumatisme, celle qui correspond à la scène de séduction avec la tante. Néanmoins, pour approfondir cette scène, il faudra d'abord considérer les « données » de base de ce cas, à savoir les coordonnées œdipiennes de la structure subjective.

⁵⁹ Lacan, J., « Jeunesse de Gide... », *op. cit.*, p 751.

⁶⁰ Miller, J.-A., « Sur le Gide de Lacan », *op. cit.*, p. 26.

Alors, comment s'est structuré l'Œdipe pour André Gide ? Nous pouvons introduire ce commentaire en soulignant la place réduite de la figure du père dans la construction du cas proposé par Lacan. Bien qu'il reconnaisse la vénération que Gide avait pour son père, notamment en ce qui concerne sa carrière dans l'enseignement du droit, son incidence sur la structure subjective apparaît plutôt limitée. Ce lien se réduit alors à quelques souvenirs antérieurs à la mort prématurée du père de l'écrivain, qui n'arrivent pas à devenir structurants de sa position subjective.

En revanche, nous avons la place prédominante de la mère, comme étant le point de départ du lien à l'Autre pour l'écrivain. Cette mère apparaît principalement à partir d'une profonde division, qui a même permis à Lacan de parler de deux mères : une du désir et l'autre de l'amour⁶¹. Ces deux figures sont respectivement représentées par la tante et la mère, mais constituent l'une des données de base pour l'orientation de la compréhension de sa position subjective.

Nous commençons donc par la mère de Gide, qui est présentée par Lacan comme une femme qui n'est pas intéressée par les prétendants durant sa jeunesse. Plus tard, elle trouvera sa véritable passion dans une relation homosexuelle avec sa gouvernante anglaise Anna Shackleton. Par conséquent, Lacan met en question son rapport aux hommes et également la place du phallus dans sa position subjective.

La relation homosexuelle peut être mise en évidence dans un passage du livre *Si le grain ne meurt*, où Gide raconte que dans sa jeunesse il avait surpris une conversation entre Delphine et Marie, deux servantes, qui avaient une relation homosexuelle. Marie se plaignait parce que Delphine allait se marier et quitter la maison. La veille du départ de Delphine, le jeune Gide fut réveillé par des bruits bizarres, qui l'ont amené à appeler Marie, mais il s'est aperçu que les bruits provenaient de sa chambre. Ces bruits sont décrits par l'écrivain comme :

« On eût dit une sorte de lamentation à deux voix, que je peux comparer aujourd'hui à celle des pleureuses arabes, mais qui, dans ce temps ne me parut pareille à rien; une mélodie pathétique ; coupée spasmodiquement de

⁶¹ *Ibid.*, p. 755.

*sanglots, de gloussements, d'élans, que longtemps j'écoutai à demi dressé dans le noir. »*⁶²

Face à cette scène, l'enfant garde un silence qui installe « *un règne taciturne où des pouvoirs plus sombres font vertu* »⁶³. Autrement dit, cette scène peut être prise comme un souvenir-écran, qui indique la difficulté qu'il y a à situer la relation entre ces deux femmes, c'est-à-dire la présence d'un point d'impossible qui le laisse dans une position insurmontable quant à la relation entre les sexes. Autour de ce point, l'écrivain mobilisera tout un déploiement de l'imaginaire et du symbolique pour combler le trou que constitue le rapport entre les sexes.

Lacan mettra en relation ce souvenir avec quelques expériences de la vie adulte de Gide, qui témoignent de son rapport aux femmes. Dans *Ainsi soit-il* et *Cahiers de André Walter*, l'auteur raconte deux versions d'un cauchemar, qui l'avaient éveillé avec une angoisse, dont il se souviendra largement⁶⁴. Dans le premier texte, il s'agit alors de l'apparition sur la scène d'une forme de femme qui, son voile tombé, ne laisse voir qu'un trou noir, tandis que dans le deuxième une femme se dérobe en flux de sable juste au moment de l'étreindre.

Bien que nous puissions penser que la fonction de voile du phallus apparaît dans ces deux cauchemars, nous retenons plutôt l'angoisse qui se produit face à ce trou. Dans le rêve, se produit un virage du phallus vers son au-delà, qui marque en quelque sorte l'ouverture vers une autre satisfaction, qui fait plutôt écho à la mort. Autrement dit, on peut dire qu'il existe une délibidinisation de la figure de la femme, qui produit le virage dès la figuration du rêve vers l'impossible d'un trou, point impossible et insurmontable pour le sujet.

Mais, quel est le support de ce point d'impossible pour Gide ? Le support structural de ces manifestations d'angoisse se localise dans la place du phallus dans la structure œdipienne. L'enfant Gide n'est pas entré dans la dialectique œdipienne à la place du phallus dans le désir maternel, situation qui ne lui permet pas d'entrer dans la relation œdipienne classique. Autrement dit, il n'est pas entré dans l'Œdipe comme étant l'enfant désiré de la mère ou comme le représentant métaphorique de l'objet du désir de l'Autre.

⁶² Gide, A., *Si le grain ne meurt*, Paris, Gallimard, 1977, p. 58.

⁶³ Lacan, J., « La jeunesse de Gide... », *op. cit.*, p.750.

⁶⁴ *Ibid.*

Pour Lacan, la position de la mère quant au désir s'avère décisive au moment de localiser l'entrée de Gide dans le registre œdipien. A ce propos, il affirme :

*« elle [La mère de Gide] avait de très hautes et très remarquables qualités, et ce je ne sais quoi de totalement élidé dans sa sexualité, dans sa vie féminine, qui en sa présence, laisse assurément l'enfant, au moment de ses années de départ, dans une position totalement in-située »*⁶⁵.

Ainsi, la position totalement in-située doit être corrélée à un certain ratage de la fonction du désir maternel, qui ne localise pas l'enfant à la place de son objet du désir.

Dans les conditions favorables, le désir maternel introduit une première identification au phallus, qui permettra à l'enfant d'accéder au nouage entre le désir et la loi, grâce à l'action plus tard de la métaphore paternelle. Pour Gide cependant cette identification est ratée, donc son rapport au phallus se retrouve lui aussi bouleversé.

Néanmoins, ce ratage du désir maternel ne le fait pas tomber directement dans un vide. Gide affirme avoir éprouvé l'amour maternel. Cet amour se manifeste clairement d'une manière tout à fait particulière juste après la mort de son père, dont il dira se sentir enveloppé par l'amour maternel⁶⁶.

En outre, pour bien localiser la place de cet amour maternel, il faudrait indiquer que Gide ne témoigne pas de l'existence d'un lien qui serait marqué par la dimension du désir. À propos de la relation de Mme Gide avec son enfant, Miller affirme *« Il n'y a pas chez Gide ces notations de contact furtif, d'abandon réciproque, d'enivrement par le corps de la femme »*⁶⁷. Autrement dit, la dimension libidinale de la relation d'amour mère-enfant est absente, en excluant l'articulation de l'amour au désir.

Cette exclusion de la dimension du désir dans la relation d'amour produit l'identification de l'amour au devoir. Dans son texte, Lacan identifie cet amour aux *« commandements du*

⁶⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 258-259.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 749.

⁶⁷ Miller, J.-A., « Sur le Gide de Lacan », op. cit., p. 23.

devoir »⁶⁸. Pour comprendre cette phrase, il faudrait se référer au terme de commandement, qu'il utilise en référence au surmoi comme étant la loi supportée par une voix.

Ainsi, ce terme fait plutôt référence à ce qui dans le désir de la mère apparaît plutôt en tant que demande, dans le sens d'une soumission absolue du sujet à la loi du signifiant. Cette soumission au signifiant marque profondément l'être du sujet, qui se voit mortifié.

Nous pouvons constater la mortification de l'être qui se produit pour Gide. Dans le texte de Delay, on raconte une scène où le jeune entend sa propre voix trois fois l'appeler par son nom. Il ne se montre pas angoissé, mais éprouve un tremblement profond de son être, dont le mot allemand « *Schaudern* » témoigne.

Lacan localise un véritable abîme de l'être pour l'enfant Gide, qui marque finalement sa profonde liaison à la mort. Il s'agit d'un souvenir d'enfance, celui d'une servante qui détruit le jouet préféré de l'enfant. Dans le fracas, « *l'étrange métamorphose de Gribouille suivant la dérive du fleuve, en rameau de verdure, le mène à l'orgasme* »⁶⁹.

Cette métamorphose dont Lacan parle concerne l'*Histoire du véritable Gribouille*⁷⁰. George Sand raconte la dérive d'un gribouille dans un fleuve, qui l'amène finalement à trouver la mort, puis sa transformation en une petite fleur bleue. Ainsi, dans le texte de Lacan l'histoire et la métamorphose de Gribouille sont attribuées à Gide, à partir de la dérive de sa jouissance qui tend vers le trait mortifère que porte son désir.

Cette inscription fragile dans l'être avec un profond sentiment « funèbre » a accompagné Gide durant toute sa vie. Miller fait référence au surnom donné par Henri de Régnier à l'écrivain « Ci-Gide »⁷¹, qu'il considère comme un véritable témoignage de ce qui a été la conséquence de sa position par rapport à la mère, en tant qu'enfant non-désiré, c'est-à-dire qui n'a pas été situé comme le phallus.

Par ailleurs, si le phallus s'installait comme la « passion du signifiant », nous pouvons affirmer que quelque chose de l'ordre de la vie est absent pour Gide du fait même de cette

⁶⁸ Lacan, J. « Jeunesse de Gide... », *op. cit.*, p. 749.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 751.

⁷⁰ Sand, G., in Lacan, J., « Jeunesse de Gide... », *op. cit.*, p. 751.

⁷¹ Miller, J.-A., « Sur le Gide de Lacan », *op. cit.*, p. 27.

inscription particulière de la fonction phallique. L'échec de l'inscription de la signification phallique marque son être de vivant, en tant que la fonction du phallus se trouve complètement bouleversée.

Néanmoins, Gide arrive à s'identifier à son être de mort, situation qui permet à Miller de transformer la formule de Lacan φ/S , qui rend compte de la malfaçon de l'inscription de la signification phallique dans la psychose, par φ_0/S comme nous le verrons par la suite.

Avant d'entrer dans ce mathème, nous voudrions insister sur la disjonction qui est à la base de l'inscription du phallus pour l'écrivain. Ainsi, de la même manière que l'incidence du désir maternel, le phallus s'instaure par une disjonction entre la mortification et la vivification du sujet. On pourrait écrire cette transformation initiale, en suivant le texte de Miller⁷² :

Figure 28. Disjonction de phi et du moins

— | φ

Au milieu de la formule, on dessine un trait de Sheffer qui marque la disjonction logique de ces deux termes. Le signe moins représente le phallus mort, signe de l'être identifié à la mort qui caractérise Gide.

Par exemple, nous avons énoncé la référence à l'expérience de « *Schaudern* », terme allemand qui marquait le rapport singulier à la réalité de l'écrivain dont la traduction en français s'avère difficile et hésite entre frisson et étrangeté. Lacan insiste sur le fait que cette expérience est accompagnée du « *sentiment d'être exclu de la relation au semblable* »⁷³. Miller localise la valeur de solution de cette conclusion, parce qu'elle implique le sentiment de ne pas être comme les autres. Ceci implique que c'est la relation à l'autre dans le registre imaginaire, le registre de la vie, qui est profondément bouleversée par l'incidence de la mort dans l'être.

De l'autre côté, nous avons φ qui permet de localiser le registre libidinal du sujet, c'est-à-dire sa perversion par rapport aux petits garçons. C'est autour de ce lien avec le petit autre que quelque chose de l'ordre de la vie s'introduit pour le désir de Gide, qui lui permet de mettre

⁷² *Ibid.*, p. 30.

⁷³ Lacan, J., « Jeunesse de Gide... », *op. cit.*, p. 751.

un point d'arrêt à la jouissance qui tend vers la mort et ainsi, de récupérer une certaine satisfaction à partir de la masturbation.

À cause de cette particulière inscription du phallus la relation entre le désir et l'amour reste aussi disjointe. L'amour envers Madeleine est le seul qui lui sera permis, en tant qu'il est un amour qui ne s'articule pas au désir. Madeleine est une femme que Gide n'aurait jamais touchée, c'est-à-dire une femme qui n'est pas devenue un objet sexuel. De l'autre côté, nous avons l'articulation du désir à la figure des petits garçons dans la perversion de l'écrivain.

Néanmoins, dans le plan du désir prévaut le rapport de l'écrivain à un phallus plutôt mort. Miller propose alors la formule $[\varphi_0/S]$, qui indique que la fonction de vie qu'implique le phallus n'est pas présente d'une manière articulée à la loi. Comme nous l'avons indiqué, son rapport au phallus demeure en suspens, voire en question. Donc, φ_0 en vient à marquer avec un zéro, l'absence du lien intime du phallus au désir.

Miller reprend alors la référence au « phallus perdu d'Osiris embaumé », dont Lacan parle dans son séminaire *La direction de la cure*⁷⁴. Cet embaumement est dans le texte de Lacan la signature de la position du phallus mort et en même temps éternisé dans sa fonction.

Dans ce contexte, il conviendrait de s'interroger sur ce qui a permis à Gide de ne pas tomber dans la psychose. D'abord, nous pourrions indiquer que la « malfaçon » de l'inscription de Gide concerne les registres imaginaire et symbolique, sans pour autant produire une psychose, c'est-à-dire la forclusion du Nom-du-Père et l'absence de la signification phallique ou Φ_0 . À sa place, nous avons le bouleversement de l'imaginaire qui se localise par la relation au sentiment de soi marqué par le phallus mortifié, et aussi ce qui a suppléé la fonction du Nom-du-père, notamment une phrase de Goethe et sa relation à l'écriture.

Lacan reconnaît chez Gide l'*homo literarius*⁷⁵. Ce rapport particulier à l'écriture - qui ne se réduit pas à son œuvre, mais qui inclut aussi des masses de cahiers, correspondances et journaux -, trouve son fondement dans son rapport à l'Autre. À qui s'adresse-t-il quand il écrit ? Selon Miller, la thèse de Lacan est que le destinataire de ces écrits est Delay, en tant

⁷⁴ Lacan, J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 630.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 743.

qu'il pourrait continuer à faire circuler cette masse de lettres⁷⁶. Néanmoins, il ne s'agit pas simplement de la circulation de la lettre, car c'est Gide lui-même qui articule ce qui serait son rapport à l'écrit « *vivre sa vie du point de vue où elle sera écrite* »⁷⁷.

Lacan nous dit de nous laisser entraîner par les masques qui sont présents dans l'œuvre de Gide. Il s'agit de la multiplicité des personnages, qui sont dans plusieurs cas des représentants de l'écrivain et des moments de sa vie. Ainsi, nous pourrions affirmer que c'est par la fonction de l'écrit que quelque chose de l'ordre de l'imaginaire et du symbolique de la vie se restaure.

Mais, qu'est-ce qui a permis ce rapport à l'imaginaire et au symbolique ? Miller localise une certaine incidence dans la vie de Gide, qui pourrait avoir la place d'un Nom-du-père. Néanmoins, pour ce cas, on ne peut pas parler de l'incidence du père comme il advient dans le cas d'un névrosé.

Dans le cas de Gide, la parole qui noue l'amour et le désir fait défaut, toutefois, une certaine humanisation du désir se produit par la rencontre avec l'œuvre de Goethe⁷⁸. Le poète allemand a marqué la structure subjective de Gide à partir d'un passage de *Faust* raconté par Delay.

*« Goethe montre en faute le veilleur impeccable. Lyncéus, pour la première fois en défaut, a omis d'annoncer l'arrivée d'Hélène. Il se reconnaît coupable, il a trahi sa mission et ne cherche pas à s'en défendre: "J'oubliai complètement les devoirs du veilleur". Mais il explique sa faute : son regard a été ébloui par l'apparition d'Hélène, incarnation de la beauté ... "Ces trésors, je les gardais avec soin et les considérais comme miens ... A présent je crois qu'ils étaient vains." »*⁷⁹.

Ce passage montre comment Lyncéus sort de son devoir à cause de la beauté d'Hélène, c'est-à-dire qu'il trouve la possibilité de sortir de la détermination du devoir pour accéder à quelque

⁷⁶ Miller, J-A., « Sur le Gide de Lacan », *op. cit.*, p. 15.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁹ Delay, J., *La jeunesse d'André Gide*, Paris, Gallimard, 1956-1957, p. 226-227.

chose d'un ordre supérieur, qui se connecte à son désir. Cette beauté qu'il trouve est l'indice d'un objet qui accroche le désir autrement.

Ce passage a eu une importance fondamentale pour Gide, qui y trouve aussi ce que Lacan a appelé l'Autre de l'Autre, c'est-à-dire l'introduction d'un Autre à la détermination de la loi de la mère. Par conséquent, ce passage de Goethe peut-il se localiser comme étant à la place du Nom-du-père ?

Miller insiste sur le fait que ce passage opère à partir de l'introduction d'une promesse, qui permet d'accepter ce qu'il désire, c'est-à-dire la clandestinité de son désir. A ce propos, il déclare :

« Il y a une promesse d'universalité si tu acceptes le plus extrême de ton rapport à ce que tu désires. Donc ici, la place essentielle, qui permet à la persona de prendre sa tournure, est l'insigne goethéen, le point de capiton Goethe. »⁸⁰.

Alors, ce passage opère à partir de la promesse : *« Tu peux être ce que tu es »⁸¹*. On peut constater que cette parole s'articule dans son œuvre et ses écrits et sa position de *« persona »*. Cette position trouve sa référence dans la définition grecque de ce terme, qui fait référence au masque qui peut être localisé à partir de la notion d'immixtion du sujet. Par conséquent, ce passage de Goethe a alors introduit une sortie de l'univers du commandement maternel par la voie de quelque chose qui restitue l'ordre de la vie, de l'être et du désir.

Selon Miller, Goethe prête son sceau symbolique au foisonnement imaginaire des personnages gidiens. Lacan l'évoque en disant *« le masque ouvert a un dédoublement dont la répercussion à l'infini épuise l'image d'André Walter »⁸²*. Autrement dit, son œuvre apparaît comme une forme de suppléance, en produisant un point d'appui ou un insigne qui permet de soutenir la position de *« persona »*.

⁸⁰ Miller, J.-A. « Le Gide de Lacan », *op. cit.*, p. 36.

⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

⁸² *Ibid.*

Nous dirions alors que cette solution à l'enjeu œdipien est le cadre qui permettra de situer l'incidence du traumatisme de la séduction de la tante. Pour Lacan, ce traumatisme se situe à partir d'une double scansion entre la première scène de séduction de la tante et la rencontre avec Madeleine, qui vient fixer la position du fantasme de Gide.

Dans la relation à la mère, Gide demeure attaché à l'amour réduit au commandement, qui mortifie l'être de l'écrivain. Néanmoins, Lacan affirme que la dimension du désir maternel se localise à partir de l'incidence de la seconde mère : la tante.

Hellebois caractérise cette femme comme « *une créole sensuelle et ensoleillée qui, dans ce monde protestant de Rouen, faisait tache* »⁸³.

Un souvenir d'enfance montre que cette « mère » était en infraction avec la loi, parce qu'elle manifestait son désir d'une façon qui a laissé Gide dans une position insurmontable. Cette véritable scène de séduction est mentionnée dans *La porte étroite*, où le jeune Jérôme se trouve tout seul avec sa tante Lucie Bucolin. L'écrivain dit :

« Un jour d'été [...], j'entre au salon chercher un livre ; elle y était. J'allais me retirer aussitôt ; elle qui, d'ordinaire, semble à peine me voir, m'appelle : "Pourquoi t'en vas-tu si vite ? Jérôme ! est-ce que je te fais peur ?" Le cœur battant, je m'approche d'elle ; je prends sur moi de lui sourire et de lui tendre la main. Elle me garde ma main dans l'une des siennes et de l'autre caresse ma joue. "Comme ta mère t'habille mal, mon pauvre petit !..." Je portais alors une sorte de vareuse à grand col, que ma tante commence à chiffonner. "Les cols marins se portent beaucoup plus ouverts !" dit-elle, en faisant sauter un bouton de chemise. — "Tiens, regarde si tu n'es pas mieux ainsi !" — et, sortant son petit miroir, elle attire contre le sien mon visage, passe autour de mon cou son bras nu, descend sa main dans ma chemise entrouverte, demande en riant si je suis chatouilleux, pousse plus avant... J'eus un sursaut si brusque que ma vareuse se déchira ; le visage en feu, et tandis qu'elle s'écriait : "Fi ! le grand sot !" — je m'enfuis ; je courus jusqu'au fond du jardin ; là, dans un petit citerneau du potager, je trempai

⁸³ Hellebois, P., *Lacan lecteur de Gide*, Paris, Éditions Michèle, 2011, p. 36.

mon mouchoir, l'appliquai sur mon front, lavai, frottai mes joues, mon cou, tout ce que cette femme avait touché. »⁸⁴.

Nous voyons que, dans cette atmosphère de séduction, il a suffi d'une caresse sur le cou et d'une question pour éveiller une jouissance que l'enfant éprouve avec horreur. Cette situation le laisse sans aucune ressource signifiante, son seul recours étant la fuite et la sortie de scène. Lacan affirme « *Face à la situation, le jeune Gide n'aurait pas pu donner une réponse qui lui permette une autre solution qu'un trauma, puis il s'enfuit avec horreur de la situation* »⁸⁵.

Dans ce contexte, il nous semble que le terme trauma en vient à indiquer l'incidence première d'un désir sans médiation. Autrement dit, le trauma serait l'incidence d'un événement qui fait effraction pour le sujet, mais sans nécessairement faire une chaîne.

Néanmoins, la valeur traumatique pour le sujet ne s'achève que dans l'après-coup grâce à l'incidence d'une deuxième scène. Ainsi, bien que pour le sujet l'incidence du désir de l'Autre apparaisse de manière traumatique, elle ne devient opératoire dans la structure subjective que par sa rétro-signification comme nous le verrons par la suite.

Miller insiste sur le fait que cette intervention du désir de l'Autre doit se localiser comme une intrusion violente⁸⁶, c'est-à-dire qu'elle éveille une jouissance qui n'est pas localisable dans la structure discursive qui avait déterminé l'enfant jusqu'à ce moment. Cette structure mettait en disjonction la dimension de l'amour et le désir, en réduisant l'amour au commandement. Ainsi, bien que cette incidence introduise le désir de l'Autre, le sujet se trouve démuné, c'est-à-dire sans aucun recours pour dialectiser ce désir, puisqu'aucun signifiant ne saurait y répondre.

Ce caractère d'intrusion permet de mettre en parallèle cette incidence et l'intervention de Goethe, qui se localise également dans un rapport d'altérité radical avec le discours maternel. Dans son commentaire, Miller propose la liaison entre ces deux événements, en indiquant que dans les deux cas se produit l'intervention d'un Autre dans un registre différent de celui de la

⁸⁴ Gide, A., *La porte étroite*, Paris, Mercure de France, 1959, p. 21-22.

⁸⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 259.

⁸⁶ Miller, J.-A., « Sur le Gide de Lacan », *op. cit.*, p. 32.

mère, en provenance du dehors de cet univers⁸⁷. De même, ces interventions restituent pour le sujet quelque chose de l'ordre de la vie, c'est-à-dire l'introduction du désir.

Cette incidence du désir, qui est à proprement parler une scène de séduction, a eu la puissance de déterminer la position subjective, mais seulement à la condition de l'incidence d'une deuxième scène. Ainsi, cette scène s'inscrit de manière fondamentale comme une « première fois », c'est-à-dire comme étant la première fois où Gide est « l'enfant désiré »⁸⁸. Autrement dit, la position de Gide demeure marquée par la fixation à un signifiant, « l'enfant désiré ».

En outre, Lacan insiste sur le fait que cette première rencontre laisse aussi un trou dans la subjectivité de Gide⁸⁹. Cette conception implique que la caractéristique de cette première inscription est qu'elle n'est accessible à aucune saisie subjective ou consciente, parce qu'elle se présente pour le sujet comme un trou. De même, dans l'inconscient se localise comme un point inaccessible pour le sujet, c'est-à-dire qu'il lui est impossible d'avoir une médiation symbolique qui lui permette de faire autre chose qu'un trauma.

Néanmoins, le caractère opératoire du traumatisme ne s'achève que par la médiation d'une deuxième scène, qui vient signifier la première incidence du désir de l'Autre, en donnant toute sa valeur traumatique à la scène de séduction. Encore une fois, Gide en témoigne dans *La porte étroite*. Il s'agit en effet d'un souvenir qui implique Madeleine, qui apparaît sous le nom d'Alissa, et aussi comme sa tante. La situation se produit alors juste après la rencontre avec la tante, qui est en train d'embrasser un homme dans la cuisine. En montant l'escalier, Jérôme trouve Alissa en pleurs. A ce moment se produit une décision qui marquera le reste de sa vie. Gide décrit alors la scène de la façon suivante :

« Cet instant décida de ma vie ; je ne puis encore aujourd'hui le remémorer sans angoisse. [...] Je restais debout près d'elle, qui restait agenouillée ; je ne savais rien exprimer du transport nouveau de mon cœur et sur son front mes lèvres par où mon âme s'écoulait. Ivre d'amour, de pitié, vertu, j'en appelais à Dieu de toutes mes forces et m'offrais, ne conservant plus d'autre but à ma vie, que d'abriter cette enfant contre la peur, contre le mal, contre

⁸⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 259.

⁸⁹ *Ibid.*

*la vie. Je m'agenouillais enfin plein de prière ; je la refugie contre moi ; confusément je l'entends dire : "Jérôme ! ils ne t'ont pas vu, n'est-ce pas ? Oh ! va-t'en vite ! il ne faut pas qu'ils te voient »*⁹⁰.

Lacan indique que la rencontre ne se fait qu'avec les deux femmes, mais avec le désir de la tante, qui se situe à la place de l'Autre. Grâce à cette condition, la scène renvoie à la précédente, en fixant la position subjective de Gide, qui devient alors « l'enfant désiré » par rapport au désir de l'Autre.

Cette place devient alors fondamentale dans sa structure subjective, puisqu'elle en vient à ordonner le fonctionnement fantasmatique du sujet. La place d'« enfant désiré » donnera lieu à son fantasme sexuel avec les jeunes garçons et aussi à son lien amoureux avec Madeleine. Néanmoins, cette structuration garde la trace de la profonde division entre l'amour et le désir.

D'une part, l'écrivain tombe amoureux de sa cousine. Nous soulignons le mot « décision », qui marque la position subjective à l'égard de cette femme. L'écrivain décide à ce moment de se consacrer à protéger et aimer sa cousine, puisque cette position lui permet de se localiser comme l'enfant désiré, mais sans occuper la place de l'objet du désir, qu'il refuse. Autrement dit, il devient l'enfant désiré de sa cousine seulement dans le registre de l'amour, sans pour autant devenir un objet du désir.

D'autre part, son moi ne cessera de s'identifier à son insu au sujet pour lequel il a été objet du désir, c'est-à-dire sa tante. Cette identification est à la base de la perversion d'André Gide, à savoir la recherche de jeunes garçons. L'insistance de ce fantasme a accompagné le voyage de noces, durant lequel Gide ne cessait de penser aux « *suppliciantes délices* », en se référant à ses rencontres avec des jeunes garçons.

De même, la signification de la scène de séduction configurera le scénario à partir duquel il s'approche des enfants, en déterminant le cadre du fantasme. De la même manière que sa tante, il cherche à caresser le cou, l'épaule et la poitrine pour trouver la satisfaction principalement à partir de la masturbation⁹¹. Ce scénario montre bien le rapport fantasmatique

⁹⁰ Gide, A., *La porte étroite*, *op. cit.*, p. 27-28.

⁹¹ Miller, J.-A., « Sur le Gide de Lacan », *op. cit.*, p. 19.

qui se cache derrière l'amour de l'uraniste, à savoir le rapport entre la tante séductrice et l'enfant désiré.

Par conséquent, la deuxième rencontre avec la tante et la cousine fixe une profonde division subjective dans son fantasme, en donnant une inscription au sujet : « l'enfant désiré ». D'une part, Gide se refuse, parce qu'il ne peut pas se situer comme objet du désir, « l'enfant désiré », ce qui est mis en évidence par la rencontre avec la tante, en tant que représentante de l'Autre. D'autre part, son moi ne cesse de s'identifier au sujet du désir dont il est dépendant, ainsi il devient amoureux de ces « petits garçons » caressés qu'il n'a pas voulu être. Ce trait l'attache aussi à sa cousine, car dans la scène, c'est elle l'enfant qu'il faut caresser.

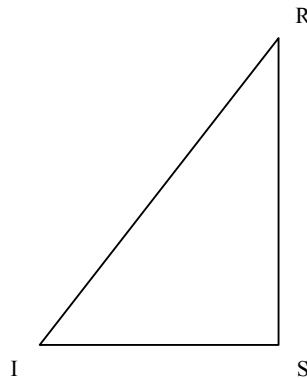
En outre, il convient de remarquer que la fixation se réalise au moyen du signifiant, c'est-à-dire qu'il s'agit du résultat de la signification après coup de la scène traumatique. Selon Lacan, le progrès de l'histoire du sujet, dans le cas de Gide, sera déterminé - sans qu'il le sache consciemment - par ce signifiant qui se trouvera alors à la place de l'Idéal du moi, comme cela est mis en évidence dans la citation suivante :

« L'idéal du moi est marqué, premièrement du signe du signifiant [...] sans que le moi puisse autre chose que de subir ce qui se produit sans que le sujet, par la seule succession d'accidents livrés aux aventures du signifiant, et qui lui permet de subsister dans la position signifiante d'enfant plus ou moins désiré. »⁹².

Néanmoins, Lacan insiste sur le fait que le schéma de l'Idéal du moi ne permet pas d'expliquer complètement ce qui se passe dans la perversion. La perversion de Gide ne tient pas exclusivement au fait qu'il ne peut que désirer des petits garçons. Dans la position de l'Idéal du moi, en E dans le schéma de triangles à la fin du complexe d'Œdipe, il ne peut se constituer qu'à partir de l'attitude consistant à se faire valoir à la place occupée par sa cousine, c'est-à-dire comme celui qui ne pense qu'à cette femme, en donnant à tout instant ce qu'il n'a pas.

⁹² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 260.

Figure 29. Schéma du triangle symbolique à la fin du complexe d'Œdipe



De cette manière, il constitue sa personnalité par rapport à cette cousine, qu'il aime sans la désirer. Lacan insiste sur l'idée que c'est ceci qui donne la clé à la phrase de Gide « *Vous ne pouvez pas savoir ce qu'est l'amour d'un uraniste. C'est quelque chose comme un amour embaumé* »⁹³.

Nous retrouvons le terme « *embaumé* », que Miller avait utilisé pour qualifier le phallus de Gide, en tant que phallus mort. Néanmoins, Lacan en fait le signe de son rapport à la littérature, c'est-à-dire d'être « *un homme entier dans le signifiant, et tout entier dans ce qu'il communique à sa femme* »⁹⁴. Ainsi, c'est par la voie de l'amour à Madeleine, que se produit la solution à la question du désir chez Gide, dans le fait d'écrire une correspondance avec son aimée.

Avant d'entrer dans la deuxième incidence du traumatisme dans la vie de Gide, nous voudrions formuler trois remarques concernant le traumatisme structural de l'écrivain.

Premièrement, la structure du traumatisme se présente en deux temps, comme nous l'avons mis en évidence dans le premier chapitre. D'abord, nous avons la première scène qui localise le sujet dans la position d'enfant désiré, c'est-à-dire qu'elle localise cette première empreinte qui est susceptible d'avoir une valeur ou une signification traumatique. Ensuite, l'incidence de la scène avec sa cousine, juste après avoir surpris sa tante avec un autre homme, lui permet de

⁹³ Gide, A., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 261.

⁹⁴ *Ibid.*

trouver une solution à l'expérience de séduction, qui dans un premier temps se présentait comme étant l'incidence du désir de l'Autre sans médiation.

Deuxièmement, le traumatisme se présente en étant solidaire de la structure de l'Œdipe. Comme nous l'avons indiqué tout d'abord, Gide était soumis à un amour maternel réduit au commandement du devoir, en excluant le lien au désir. Cette division localise le phallus comme étant un phallus mort, en marquant une profonde identification de son être à un être mort. Néanmoins, il ne tombe pas dans une psychose, puisqu'il y a eu une incidence de Goethe sur sa vie. Elle vient de l'extérieur à l'univers maternel pour installer quelque chose de la promesse et du désir.

Dans le cas de la rencontre avec la tante, nous constatons comment le traumatisme suit une logique similaire à celle du rangement œdipien du désir de la mère par Goethe, dans la mesure où l'incidence de la tante vient d'un lieu extérieur à cet univers sans désir. Elle réintroduit la référence au désir, mais en suivant la division structurale entre l'amour et le désir. Du côté de l'objet, cette division se traduit en l'objet d'amour qu'est Madeleine et l'objet du désir qui devient la figure du petit garçon. Du côté du sujet, l'Idéal du moi se constitue à partir de la figure de l'enfant désiré, en tant qu'elle est l'identification constituante à partir de laquelle le moi se constitue, mais sans pour autant s'y reconnaître.

Un troisième élément à souligner est la place de la scène de séduction. Il nous semble que Lacan approfondit le caractère radical de cette incidence d'une manière nouvelle, conceptualisation qui va se déployer dans les développements postérieurs de son enseignement. Notamment, la notion de trou, qui caractérise la première incidence du désir de l'Autre. Cette notion implique la marque d'un point d'impossible pour le sujet, qui est la base de la constitution traumatique de la subjectivité.

De cette façon, on peut conclure de l'analyse de Lacan que le trauma doit être situé par rapport à l'incidence première du désir de l'Autre, en tant qu'elle se produit sans médiation signifiante. Mais, la valeur proprement traumatique pour le sujet, ou la valeur opératoire, se constitue grâce à la rétroaction dans deux temps, qui permet de réaliser la médiation pour inscrire cette incidence dans l'inconscient. Par conséquent, cette incidence traumatique peut être finalement caractérisée comme étant heureuse, parce qu'elle permet la structuration subjective, en évitant la solution psychotique.

Dans ce contexte, nous pourrions reprendre la solution de Gide au traumatisme du désir de l'Autre, à partir de son lien à Madeleine et à l'épisode qui fera basculer toute sa vie : l'acte de la vraie femme qui brûle les lettres que Gide lui avait adressées. Bien que le terme « traumatisme » soit absent dans les commentaires et l'analyse de Lacan, il nous semble pertinent d'aborder ce sujet en ayant cette référence, puisqu'elle trouvera véritablement sa pertinence dans la suite de l'enseignement de Lacan, comme nous le verrons dans le chapitre suivant consacré au rapport entre traumatisme, fantasme et pulsion.

Cette relation se constituera pour Lacan dans deux directions. D'une part, le traumatisme en vient à structurer le fantasme, comme le cas Gide le met en évidence, en déterminant la relation du sujet à l'objet. D'autre part, ce qui fait traumatisme peut aussi déstructurer le fantasme, en laissant le sujet dans une position « *Hilflosigkeit* » ou insurmontable subjectivement. Par conséquent, il faudrait considérer le traumatisme dans les deux sens, l'un qui pousse à la structuration subjective et l'autre qui tend vers la déstructuration insurmontable.

Alors, pour situer le caractère traumatique de l'acte de Madeleine, nous nous référons au texte *Lacan lecteur de Gide*⁹⁵. Hellebois affirme que le mariage avait duré de longues années sans grands problèmes depuis 1895. Leur quotidien a été rapidement ordonné après l'installation de Madeleine à Cuverville en Normandie. Gide ne restait pas longtemps à la campagne, partait de temps en temps à Paris ou ailleurs pour trouver les satisfactions qu'il ne pouvait pas avoir à côté de Madeleine.

Ces multiples voyages avaient été aussi nourris par l'écriture de lettres. Gide fait de Madeleine l'Autre, auquel il s'adresse en premier lieu pour connaître son avis sur ses écrits. De même, ils partageaient une correspondance importante, à laquelle Gide attribuait un statut spécial en disant « *peut-être n'y eut-il jamais plus belle correspondance* »⁹⁶. De cette manière, nous pourrions penser que Gide avait le sentiment que cette correspondance faisait partie de son œuvre.

⁹⁵ Gide, A., in Hellebois, P., *Lacan lecteur de Gide*, op. cit. p. 59-66.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 70.

Néanmoins, toute la stabilité du couple bascule en 1918, lorsque Madeleine brûle les lettres à cause de la découverte de la relation de Gide avec un jeune garçon. Il entretenait en effet une relation avec le jeune Marc Allégret, âgé de moins de seize ans, fils du pasteur Elis Allégret, ami d'enfance de Gide. Le pasteur était plutôt absent depuis cinq ans à cause d'une mission en Afrique, situation qui a bénéficié au lien entre Gide et le jeune homme, qui est rapidement devenu son mentor.

Même si Madeleine avait appris à ignorer les relations de l'écrivain avec des jeunes garçons, cette fois elle a entrevu qu'il s'agissait d'autre chose. Madeleine était déjà en alerte par rapport à son mari, dix ans plus tôt, André tombait amoureux d'un jeune garçon, petit frère de son ami Jean Schlumberger. À l'époque, elle était intervenue d'une manière moins brutale, en se contentant d'écrire une lettre à Henri Ghéon, qui partageait la même passion que Gide, pour le rappeler à l'ordre. Néanmoins, à cette occasion elle a maintenu les limites de la réserve propre à la relation avec Gide.

De cette manière, même si Gide savait que sa femme était en alerte, il décida de réaliser un voyage à la fin de l'été à Cambridge avec Marc. Peu avant ce voyage, Madeleine découvre les plans de Gide, et réagit d'une manière plus forte pour montrer son désaccord et sa rage. Néanmoins, Gide insista pour partir et après avoir passé quelques mois en Angleterre, où il s'était rendu avec Marc et aussi avec d'autres gamins, il décida de revenir en Normandie. Peu de temps après, Madeleine lui annonça alors qu'elle avait brûlé ses lettres.

Cet acte représente pour Lacan comme l'acte d'une vraie femme⁹⁷. Elle n'a pas donné de justification à cet acte, puisqu'elle a eu seulement le sentiment d'avoir besoin de faire quelque chose contre l'homme qui l'avait déçue. Autrement dit, elle a réagi de façon excessive face à l'intolérable acte de trahison.

Lacan décrit la réaction de Gide de la façon suivante :

« Dès lors le gémissement d'André Gide, celui d'une femelle de primate frappée au ventre, et où il blâme l'arrachement de ce redoublement de lui-même qu'étaient ses lettres, et ce pourquoi il les appelle son enfant, ne peut

⁹⁷ Lacan, J., « Jeunesse de Gide... », *op. cit.*, p. 761.

apparaître qu'en remplissant exactement la béance que l'acte de la femme a voulu ouvrir dans son être, en la creusant longuement l'une après l'autre des lettres jetées au feu de son âme flambante. »⁹⁸.

Dans la citation, nous pouvons constater la place fondamentale des lettres dans le fantasme de Gide. Sur ce point, il ne s'agit pas simplement des enfants désirés, comme l'était l'objet du fantasme de l'écrivain, mais plutôt de sa correspondance qui est un « redoublement de lui-même ». Ainsi, ce « redoublement de lui-même » marque la place imaginaire du fantasme qui concerne cette correspondance, en participant à la dimension de l'être de l'écrivain.

De même, ces lettres restituaient en quelque sorte la dimension de l'être de Gide, à partir d'un nuage particulier entre l'amour et le désir. Bien que ces lettres aient opéré comme l'objet d'un désir dans le sens du fantasme, elles permettaient de soutenir l'amour qu'il portait à Madeleine. Autrement dit, c'est par le fait de l'écriture, puis l'adresse à Madeleine que cet amour se soutenait, en restituant quelque chose de l'ordre du désir. Cette restitution passe par les lettres, qui deviennent alors l'objet du désir de Gide.

De cette manière, Lacan vise à donner un statut à la perte de la correspondance, en disant qu'elle se comprend à partir de « *l'échange fatidique par où la lettre vient prendre la place même d'où le désir s'est retiré* »⁹⁹. Alors, quelle est la place d'où le désir s'est retiré ? Une possible réponse à cette question serait la place de l'amour, qui était en disjonction avec le désir. Ainsi, la lettre en vient à donner une consistance à un amour qui n'est pas noué au désir.

De cette manière, si l'acte vise les lettres, ceci implique qu'il atteint aussi l'être de l'écrivain. Cet acte ouvre une béance au sein de l'être du sujet, c'est-à-dire qu'elle vient déstructurer la solution fantasmatique de Gide. Cette déstructuration prend la forme d'un trou, puisque le sujet n'a aucune autre ressource pour donner une réponse.

Ce point montre bien que le fantasme gidien n'est pas de l'ordre de la névrose. Comme nous l'avons évoqué précédemment, c'est le phallus qui constitue la dernière référence pour le sujet dans la relation d'objet. Par contre, l'écrivain ne trouve pas le phallus comme la dernière référence du fantasme, c'est un trou qui est à sa place.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 762.

Il faudrait alors considérer que cette expérience se situe dans la suite de l'incidence du désir de l'Autre sans aucune médiation, en tant que le sujet n'a aucune réponse signifiante ou opératoire pour surmonter cette impasse. Par conséquent, le sujet ne trouve aucun moyen symbolique pour surmonter l'acte qui devient alors traumatique.

Par contre, en réponse à ce trou le sujet produit le rire de l'Autre, notamment dans la communication de sa souffrance lors de la perte de sa correspondance. Le statut du rire qui accompagne la nouvelle qu'André Gide va propager, concernant la perte de cet objet précieux pour l'humanité, sera l'objet qui ferme le commentaire de Lacan dans son écrit.

Ce rire fait résonner « *le sens humain qu'éveille la comédie* »¹⁰⁰. Lacan avait déjà abordé la question du comique par la voie du phallus, en disant qu'il est un rapport à la parole différent de celui de la tragédie¹⁰¹. Dans la tragédie, tout le conflit se localise dans le rapport de l'homme à la parole, en tant qu'elle met en évidence le lien entre l'homme et la loi, à partir de la chaîne signifiante. Autrement dit, c'est le rapport de l'homme à son destin, qui en termes lacaniens se traduit par la détermination mortifiante du sujet par la chaîne signifiante.

En revanche, la comédie cherche à établir un autre rapport à la parole. Ce nouveau lien se tisse à partir du rapport du sujet à son propre signifié¹⁰², c'est-à-dire dans le registre de la signification phallique. Dans la comédie, ce signifiant vient pleinement sur la scène, en jouissant de sa signification phallique.

Ainsi, ce n'est pas par hasard que pendant le commentaire sur Gide, Lacan fait référence à *L'avare* de Molière. Il s'agit d'un passage du cinquième acte où se produit un dialogue regorgeant de malentendus entre Harpagon et Valère. L'avare se montre préoccupé par sa cassette, néanmoins dans le dialogue Valère lui parle de sa propre fille, tandis que l'avare lui répond comme s'il ne parlait que de sa cassette. Autrement dit, l'avare substitue sa fille par la cassette. Cette substitution nous montre bien la signification phallique de la cassette, en tant qu'elle représente l'objet du désir de l'avare.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 262.

¹⁰² *Ibid.*

De même, pour Gide la correspondance prend la signification phallique, en la situant au niveau des enfants qu'il n'a pas eus. Autrement dit, la scène ne met qu'en évidence un dévoilement du phallus, sous-jacent à la fonction de l'objet du désir. L'objet ne se situe alors pas du côté de Madeleine, mais plutôt du côté de la correspondance, en tant qu'il représente l'objet précieux, voire un fétiche pour Gide.

Néanmoins, même si la situation fait écho au signifiant phallique, Gide loupe la signification sans le savoir. Bien qu'on puisse affirmer qu'il s'agit d'une condition structurale, parce que la signification phallique glisse toujours, dans le cas de Gide il existe aussi des déterminants de sa propre structure. Comme nous l'avons indiqué, l'inscription phallique de Gide est marquée par la disjonction des registres du désir et de l'amour, situation qui donne toute sa couleur à la réponse du sujet face à cette perte de son objet.

Nous pouvons ainsi reprendre la phrase de Gide dans le texte *Journal*, commentée par Lacan, concernant le deuil de Madeleine. Il se réfère alors à son deuil en disant : « *qui n'offre plus, à la place ardente du cœur, qu'un trou* ». Ainsi, on pourrait penser qu'il s'agit de l'amoureux qui vient de perdre l'être aimé.

Lacan n'y voit cependant pas une référence à l'amoureux endeuillé, mais plutôt une référence à la correspondance que le lecteur ne pourra jamais lire, c'est-à-dire le vide qui restera dans son *Journal*¹⁰³. Par conséquent, la fonction de la lettre se révèle comme étant ce qui recouvrirait un trou, en tant qu'objet fétiche du désir de l'écrivain, tandis que Madeleine ne se localise pas à ce niveau.

Lacan se demande alors s'il s'agit finalement d'un point d'arrêt dans le comique ou s'il existe encore autre chose pour Gide. Après la comédie, pour Gide se produit un passage vers la farce qu'il n'est pas simple de localiser. Ce passage est mis en évidence dans le rapport de Gide à l'écriture, qui sera touché par l'acte de Madeleine qui déterminera une sorte de volonté de la restitution de l'histoire de sa vie dans ses ouvrages. Ils regorgeront alors de ses souvenirs et d'anecdotes concernant sa vie.

¹⁰³ Lacan, J., « Jeunesse de Gide... », *op. cit.*, p. 762.

Ces textes dévoilent comment Gide est déterminé par l'incidence des trois femmes, qui ont scandé différents moments de sa subjectivité au cours de sa vie. Nous pouvons envisager cette suite à partir de la mère, qui a introduit le phallus sous la forme négative, c'est-à-dire comme pure incidence de mortification du signifiant. La tante a éveillé le phallus dans son versant positif, c'est-à-dire sa liaison de la jouissance au corps ; tandis que l'acte de Madeleine a poussé Gide vers les derniers termes de son désir, qui marque l'incidence d'un au-delà du fantasme et de l'objet fétiche.

Son écriture essaie alors d'aller vers la rencontre au-delà de la lettre, c'est-à-dire au-delà du registre signifiant. Mais elle s'arrêtera justement là où la comédie tourne à la farce. A ce propos, Lacan affirme :

« Il ne s'arrêtera, ce mouvement, qu'au rendez-vous que vous connaissez déjà puisque vous allez à sa rencontre, à la question sur la figure qu'offre le verbe au-delà de la comédie quand d'elle-même elle tourne à la farce : comment savoir d'entre les bateleurs celui qui tient le vrai Polichinelle ? »¹⁰⁴.

Si la comédie est avant tout un effort de réconciliation du spectateur avec les vices humains, la farce essaie de dénoncer quelque chose qui est caché, ignoré ou contrôlé. Nous situerons la farce de Gide du côté de la dénonciation de ce qui est caché, c'est-à-dire le phallus. Dans le mouvement de son œuvre, il essaie de trouver ce qui lui échappe, et qui reste caché dans ce qui lui est arrivé, à savoir ce qui dans la citation est énoncé sous le terme du « vrai Polichinelle ». La clé de cette référence est donnée par Miller, qui affirme :

« Pour le dire en court-circuit, et la fin du texte de Lacan, - Ecco, ecco, il vero Pulcinella – nous y invite, le vrai phallus, le vrai Polichinelle, est-il ici ? Est-il là ? Où est-il passé ? Nous avons affaire à deux phallus, le phallus mortifié et le phallus de l'érotisme masturbatoire »¹⁰⁵.

Ainsi, c'est la question du phallus qui échappe à Gide, ce phallus qui de par sa position subjective se trouve disjoint, puis inopérant en ce qui concerne le lien entre l'amour et le désir. Il essaie alors de trouver le vrai Polichinelle, mais il n'y parviendra pas, puisque son

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 764.

¹⁰⁵ Miller, J.-A., « Sur le Gide de Lacan », *op. cit.*, p. 26.

rapport au symbolique se retrouve finalement disjoint dans les deux fonctions du signifiant, à savoir la mortification et la libidinisation du désir. Par conséquent, il n'arrive pas à savoir où est le vrai phallus dans sa situation.

Pour conclure la présentation, nous voudrions revenir rapidement sur les deux incidences du traumatisme dans la vie de Gide. La première se présente comme une rencontre finalement heureuse, puisqu'elle a permis de donner une structure fantasmatique au désir grâce à l'identification à la position d'être « un enfant désiré ». En revanche, la deuxième rencontre apparaît comme une mauvaise rencontre, car l'acte de Madeleine en vient à déstructurer l'articulation fantasmatique, qui donnait une valeur fétichiste à la correspondance, en laissant Gide face à un trou.

Dans le cas particulier de Gide, nous voyons que face à cette rencontre avec un point d'impossible, il n'a pas de réponse fantasmatique qui lui permette de localiser ce qui était en jeu dans sa jouissance. Si nous avons identifié le phallus à l'horizon de la relation d'objet, pour l'écrivain l'incidence du traumatisme révèle le phallus en faisant écho à la comédie.

Néanmoins, la disjonction de l'inscription phallique n'a pas permis à Gide d'avoir un signifiant susceptible de restituer la fonction du désir. Ainsi, Gide reste avec la solution de l'écriture, mais sans savoir où se trouve ce signifiant qui pouvait restituer la dimension libidinale de son désir.

Hamlet : Le traumatisme et la positivité du phallus

Dans le séminaire *Le désir et son interprétation*¹⁰⁶, Lacan consacre sept leçons au commentaire de la pièce *Hamlet* de Shakespeare. La thèse centrale de son argumentation consiste à considérer la pièce comme la tragédie du désir¹⁰⁷. Nous reprenons ce commentaire, pour mettre en évidence le rapport possible entre la tragédie du désir et le traumatisme.

Nous voudrions notamment considérer deux questions centrales : Est-ce que Hamlet a été traumatisé ? Et si c'est le cas, quelles sont les conséquences ou les manifestations de ce sujet traumatisé ?

¹⁰⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 401.

Avant d'entrer dans le commentaire, il faudrait indiquer la façon dont Lacan aborde la pièce. Il la considère dans son ensemble, et non en faisant la psychologie des personnages isolés. Pour lui, ce qui est en jeu suppose la superposition des instances qui logent le désir, comme les différentes dimensions du graphe du désir l'exigent.

Ainsi, le point de départ du commentaire exclut toute approche intersubjective qui essaie de rendre compte des interactions individuelles. En revanche, et de la même manière dont Lacan aborde *La lettre volée*, ce commentaire vise à restituer les éléments structuraux qui déterminent la position des personnages dans le drame. Par conséquent, les personnages font partie d'une structure ou d'un réseau, qui rend compte de la position d'un sujet inconscient.

Alors, Hamlet était-il un sujet traumatisé ? D'abord, nous pouvons identifier une série d'événements qui entrent aujourd'hui dans la série des traumatismes. Par exemple, la mort du père, la découverte de la trahison de son beau-père et la mort de l'être aimé Ophélie. Toutefois, le terme « traumatisme » est absent du texte lacanien, même en se référant à ces événements. Cette situation nous pousse alors à la reconstitution des éléments qui rendent compte du traumatisme.

Pour cette construction, nous partons de la considération suivante : la pièce rend compte de la tragédie humaine du désir¹⁰⁸, c'est-à-dire de ce qui conditionne et bouleverse le désir humain. Ainsi, nous pouvons poser l'hypothèse suivante : ce qui aurait été traumatique pour Hamlet devait concerner la dimension du désir, notamment de son bouleversement.

Ce bouleversement du désir d'Hamlet pourrait se réduire heuristiquement au fait que même s'il avait su ce qu'il voulait, il aurait été incapable de réaliser son vouloir. Ce désir, que lui-même reconnaît, consisterait en la vengeance du meurtre de son père commis par Claudius pour s'approprier le royaume et épouser sa femme.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 363

La tradition analytique aborde la dimension de l'inconscient à partir de l'inhibition de l'action. Ainsi, dans cette perspective, la source de l'inhibition serait un désir refoulé par la mère, qui aurait été accompagné par l'acte meurtrier envers le père¹⁰⁹.

Dans ce contexte, Hamlet se trouve à la place du complice de celui qui possède la mère, Claudius. Selon Freud¹¹⁰, cette complicité trouve sa racine inconsciente dans le fait qu'il a réalisé son désir d'enfance, et par conséquent l'attaquer implique nécessairement de s'attaquer lui-même. Là-dessus, Lacan ajoute que le fait même d'attaquer le possesseur actuel réveille des sentiments inconscients de culpabilité, parce qu'Hamlet deviendrait le possesseur de la mère.

Néanmoins, une telle considération ne résout pas l'énigme de l'inhibition d'Hamlet. Le prince a tout pour agir, et tout le porte même à agir. S'il attaquait Claudius, il trouverait l'opportunité d'apaiser sa propre culpabilité¹¹¹. Cette culpabilité est le produit du désir incestueux envers sa mère, qui est propre au sujet névrosé, et que d'une certaine façon Claudius réalise. Ainsi, Hamlet devrait agir à cause de la projection de sa culpabilité envers son oncle.

Par ailleurs, on peut ajouter un autre élément qui le pousse à l'action : l'apparition de la voix du père, sous la forme du véritable surmoi¹¹². Au moment de revenir de l'autre monde, le père est investi d'un caractère pratiquement sacré, qui est accompagné de son autorité et de sa séduction. Avec cette aura, le Roi Hamlet se présente comme la victime d'un crime atroce qui l'a dépossédé de son pouvoir, de son amour et de son repos éternel.

Ainsi, il n'y a aucun doute sur le fait que le fantôme du père le pousse à agir. En fait, l'apparition du père devrait jouer dans le même sens que le désir d'Hamlet. Si son désir refoulé était tourné vers sa mère, les paroles du fantôme auraient dû jouer dans le même sens, en éliminant l'empêchement de l'action.

¹⁰⁹ Freud, S., *L'interprétation du rêve*, op. cit., p. 307.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 330.

¹¹² *Ibid.*

Par conséquent, Hamlet est habité par deux tendances différentes qui l'amèneraient au même résultat: tuer Claudius¹¹³. D'une part, il serait poussé à agir par l'autorité, voire l'amour, à l'égard du père, en vengeance son meurtre, d'autre part, la volonté de garder sa mère selon le désir œdipien. Alors, comment est-il possible qu'il n'agisse pas dans ces conditions ?

Ce point éloigne Lacan de la perspective classique de Freud et de Jones. Ainsi, le psychanalyste français affirme que ce qui rend la tâche répugnante pour Hamlet c'est son désir¹¹⁴. Ceci implique de ne pas appliquer aveuglement le cadre donné par Freud au désir dans le complexe d'Œdipe, puisqu'il suffirait de suivre la pièce pour restituer ce qui serait singulier au désir d'Hamlet.

Premièrement, la pièce met en évidence qu'Hamlet a affaire à un désir qui n'est pas du tout son propre désir, mais qu'il s'agit de quelque chose qui vient d'ailleurs. On peut affirmer qu'il reste fixé ou collé à ce désir, qui n'est pas le désir *pour* la mère, mais plutôt le désir *de* la mère¹¹⁵.

Après la « *play scene* », Hamlet rencontre Gertrude dans sa chambre à coucher. A ce moment, la préoccupation de Claudius concernant les intentions d'Hamlet s'était installée, puis on décide de faire intervenir la mère.

Néanmoins, c'est plutôt Hamlet qui agit dans cette scène, il va retourner le fer dans la plaie dans le cœur de la mère¹¹⁶. Il va jusqu'à la limite de l'adjuration pour essayer de faire raisonner sa mère sur le point où elle se trouve. Dans un long discours, Hamlet compare son père à Claudius, en mettant en évidence la place actuelle de la mère. Le Roi mort est comparé à Hypérion, et Claudius est plutôt situé du côté du déchet, d'une ordure. Or, Hamlet ne se limite pas à montrer la position de la mère, mais lui fait un rappel à l'ordre, à reprendre la voie des mœurs et à ne plus coucher avec son oncle. Par conséquent, la situation met en évidence les efforts d'Hamlet pour limiter le désir maternel, en montrant son caractère hors-la-loi.

Hamlet fait sa demande, en considérant la loi de la dignité, de façon forte, voire cruelle. La Reine commence à être de plus en plus sensible à ses paroles. A ce moment, le spectre du Roi

¹¹³ *Ibid.*, p. 331.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 332.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 333.

apparaît pour indiquer à Hamlet de continuer à suivre ce chemin, tout en lui faisant un rappel à l'ordre, en limitant un possible désordre agressif du fils. Le père affirme ainsi « *Glisse-toi entre elle et son âme qui est en train de fléchir* »¹¹⁷.

Mais, dans le climax de son injure, Hamlet recule¹¹⁸. Lacan affirme que cette façon d'agir est caractéristique du prince. Il y a un mouvement ascendant qui est accompagné de la montée de la tempête et l'injure, puis d'une descente, d'un abandon dans ses paroles qui va jusqu'à la disparition ou l'évanouissement de son appel dans le consentement au désir de la mère.

De cette façon, on peut mettre en évidence la façon dont le désir maternel apparaît sous la forme de l'immaîtrisable, de ce qui n'entre pas dans la loi. Il s'agit d'une caractéristique que nous avons montrée dans le premier temps de l'Œdipe, lorsque l'enfant apparaît assujéti au désir maternel, qui apparaît sous la forme d'un caprice pour le sujet.

Néanmoins, Lacan introduit sur ce point le graphe avec les deux étages, qui va nous permettre de comprendre comment la dimension du désir de l'Autre trouve ses coordonnées dans la pièce¹¹⁹. Ceci implique de faire une parenthèse sur le commentaire de la pièce et d'aborder l'introduction du deuxième étage du graphe du désir.

D'abord, Lacan se réfère au vecteur rétroactif qui va de A vers $s(A)$ comme le discours élémentaire à toute demande. Dans une première étape, le sujet se soumet à l'arbitraire, voire au caprice, de l'Autre. Avec cette rencontre, toutes les tensions et les intentions humaines trouvent un cadre structural et symbolique par l'action d'un morcellement signifiant. Autrement dit, certains signifiants en viennent à modifier l'ordre des besoins, en les décomposant en éléments signifiants, qui n'arrivent jamais à recomposer le besoin dans une totalité.

Dans ce contexte, le sujet va se retrouver dans un monde symbolique déjà structuré par le signifiant. Ce monde est structuré par la demande de l'Autre, qui fracture et morcelle ce qui est le sujet avant d'entrer dans le registre symbolique. Néanmoins, il ne trouve jamais de réponse à la question de son être dans le premier étage du graphe, car à ce niveau il n'est

¹¹⁷ Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 334.

¹¹⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 334.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 335-338.

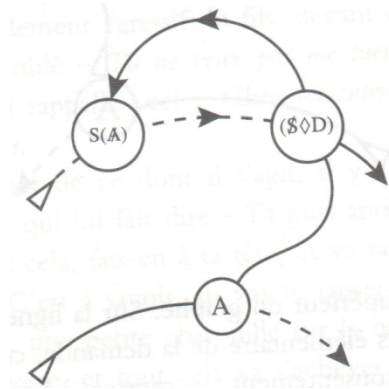
qu'un sujet morcelé. Ainsi, le sujet devrait chercher dans un au-delà du signifiant son représentant.

Nous pouvons préciser que l'au-delà du signifiant se localise dans l'au-delà de l'Autre. Le sujet va alors poser la question de son être en termes de désir, en essayant de trouver une réponse à la question « *que me veut-il ?* » C'est-à-dire « *que me veut-il l'Autre ?* ».

Cette interrogation convoque le sujet et l'Autre dans un au-delà de la demande¹²⁰. De cette manière, le sujet doit passer par l'au-delà de la demande pour retrouver la piste de son désir à partir du désir de l'Autre. Cette exigence nous permet d'introduire le deuxième étage du graphe, pour rendre compte de la façon dont se produisent les retrouvailles avec le désir.

Dans le dessin du crochet interrogatif, qui concerne le désir du sujet, nous trouvons redoublée la chaîne initiale de l'Autre¹²¹. Cette chaîne est proprement inconsciente et donne le premier repère où le sujet peut trouver un support signifiant.

Figure 30. Introduction de l'au-delà de l'Autre.



Il s'agit du rapport du sujet à sa propre demande (§ ◇ D). Ceci ne se réduit pas à parler simplement de la demande orale ou anale, dans le sens classique de la pulsion freudienne, mais implique « *un certain rapport du sujet à la forme de la demande* »¹²², c'est-à-dire que le sujet se trouve divisé par l'action de la chaîne signifiante.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 335-336.

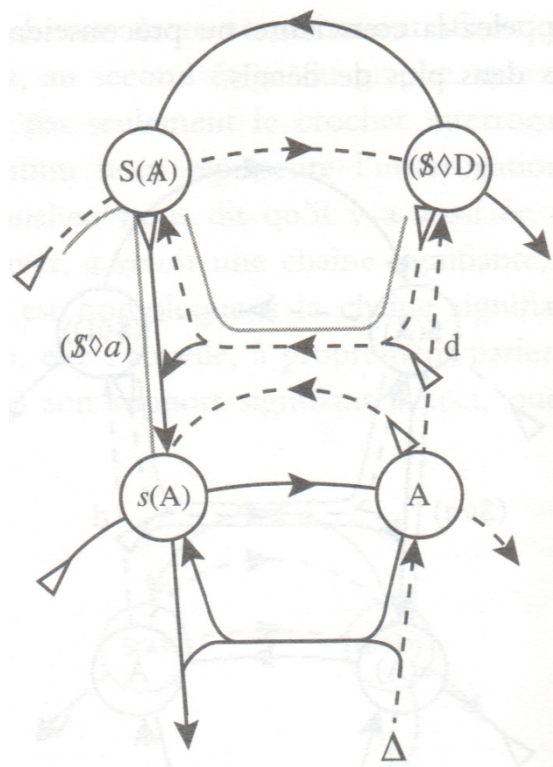
¹²¹ *Ibid.*, p. 336.

¹²² *Ibid.*

Dans sa construction du graphe, Lacan trace la ligne de retour du deuxième étage, en la considérant comme pleine, c'est-à-dire consciente. Elle représente l'interrogation, ce avant même l'existence des analystes, des êtres humains sur la question de leur véritable volonté¹²³. Autrement dit, le fait de poser la question se localise au niveau conscient, mais ceci n'exclut pas l'incidence de l'inconscient.

Concernant le désir, Lacan indique qu'il apparaît comme un « x », c'est-à-dire comme une inconnue. Le désir se situe alors dans le graphe entre le vecteur qui va de $(S \diamond D)$ vers d . Ainsi le désir est là, flottant quelque part dans l'au-delà de l'Autre. Néanmoins, le désir est soumis à une régulation, qui se localise dans la ligne de retour du $S(\mathbb{A})$ et $s(\mathbb{A})$. Il s'agit, alors, du fantasme $(S \diamond a)$ comme étant le point de fixation du désir sous la forme d'un scénario qui met en scène le rapport du sujet à l'objet. Ainsi, le passage du désir au fantasme est du même registre que le rapport du moi à l'image de l'autre.

Figure 31. Le graphe du désir.



¹²³ *Ibid.*, p. 336

Maintenant, il est important de comprendre la façon dont se produit le circuit au deuxième étage, qui est dessiné en pointillés dans la figure 33. Il commence à gauche au deuxième étage, à l'extrémité du vecteur inconscient, provenant du point marqué delta. Il passe alors au niveau du message ou $S(A)$, se porte au niveau du code en $(S \diamond D)$, pour revenir dans le registre du désir et rejoindre finalement le fantasme, entre les deux étages du graphe. De cette façon, nous avons une ligne de retour inconsciente, notamment celle qui va du d au $(S \diamond a)$, mais sans retourner vers la chaîne inconsciente, c'est-à-dire vers $(S \diamond D)$.

À partir de ce repérage, Lacan va reprendre son commentaire de la scène de la chambre à coucher pour localiser l'incidence du désir de l'Autre tel qu'il apparaît à ce moment-là pour Hamlet.

En premier lieu, cette scène met en évidence la formule classique de l'enseignement de Lacan, *le désir de l'homme est le désir de l'Autre*¹²⁴. Le sujet ne s'adresse pas à l'Autre avec sa propre volonté, mais avec celle dont il est le support, à savoir la volonté du père et aussi à celle de l'ordre. Néanmoins, dans l'interpellation à sa mère, Hamlet ne s'adresse pas simplement à l'Autre, il va jusqu'à son au-delà, puis il retombe pour revenir au niveau strict de l'Autre, devant lequel il ne peut que se courber¹²⁵.

Selon les termes du graphe, on peut situer l'adjuration du sujet dans l'au-delà de l'Autre, dans l'effort d'Hamlet pour rejoindre l'ordre et la loi au niveau du code, c'est-à-dire en $(S \diamond D)$. Mais, ensuite son discours retombe, en perdant tout son élan. Néanmoins, la retombée ne s'arrête pas à la ligne qui va de d à $(S \diamond a)$, où le prince devrait rencontrer son propre désir, car la pièce met en évidence que pour le prince il n'y aurait plus une articulation qui donne lieu à la fonction du désir.

Cette situation se produit par la désarticulation du fantasme, notamment à partir du refus d'Ophélie en tant qu'objet du désir. Dans ces conditions, le discours d'Hamlet, déjà retombé dans la voie de retour, revient à la place du message de l'Autre, c'est-à-dire $s(A)$ au premier étage du graphe, qui représente la réponse de la mère. Ce message s'articule dans les termes suivants :

¹²⁴ *Ibid.*, p. 338.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 339.

« Je suis ce que je suis, avec moi il n'y a rien à faire, je suis une vraie génitale – au sens de la psychanalyse d'aujourd'hui, premier volume – moi, je ne connais pas le deuil »¹²⁶.

Autrement dit, le désir de la mère ne reconnaît aucune référence à la loi. Elle n'entre pas dans le cadre du « respect » du mort, c'est-à-dire que la mère passe de l'un à l'autre sans faire aucun deuil.

Ainsi, si le drame d'Hamlet est le drame du désir, il trouve sa première référence dans l'existence de deux objets, l'un digne et l'autre indigne. Cette division s'instaure par le désir de la mère, qui passe de l'amour du Roi Hamlet à Claudius sans aucun deuil. Par conséquent, si le désir est le désir de l'Autre, Hamlet se trouverait dans une position de division à l'égard de Claudius, car il est aussi l'objet du désir de sa mère.

De même, Hamlet se trouve en face d'un désir sans limites, qui le laisse dans une position complexe à l'égard de Claudius. D'une part, il est l'objet du désir de sa mère, même si ce désir apparaît à la limite du caprice, puis il devrait aussi être un objet du désir pour lui, car le désir est le désir de l'Autre. D'autre part, ce désir ne trouve pas de référence à la loi paternelle, le sujet n'a donc aucun moyen pour réintroduire une médiation qui lui permettrait d'avoir une réaction différente d'une certaine soumission à l'égard de la mère. Par conséquent, le rapport à Claudius est intimement lié à la complexité de l'approche du désir de l'Autre, qui n'a aucun moyen de médiatisation.

Néanmoins, il existe un deuxième élément à considérer par rapport à l'inhibition de l'action d'Hamlet : le drame d'Hamlet est aussi la rencontre avec la mort¹²⁷. Nous pouvons constater l'importance de la mort dès la scène qui se passe à Elsenour, où les sentinelles ont déjà aperçu un spectre, dont on ne sait encore rien de ce qu'il est ni de ce qu'il veut.

Cette scène est pour Lacan l'un des points cruciaux de la pièce¹²⁸, parce qu'elle introduit le déplacement de la rencontre avec le mort à la rencontre avec la propre mort. Ce déplacement

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 346.

¹²⁸ *Ibid.*

introduit également la question de l'acte criminel, c'est-à-dire pourquoi le prince ne peut pas attaquer directement Claudius.

Lacan met en évidence le déplacement de la place de la mort à partir du terme anglais « *one* »¹²⁹. On trouve ce mot lorsque Bernardo est interrompu par l'apparition du fantôme en train de parler avec Horatio et Marcello. A ce moment Bernardo disait « *the bell then beating one* » qui marque l'entrée du mort dans la pièce.

De même, on trouve le mot « *one* » à la fin de la pièce, lorsqu'Hamlet s'avance pour accomplir son destin et tuer Claudius. A ce moment, le prince affirme « *la vie d'un homme, ce n'est que le temps de dire one* »¹³⁰. Autrement dit, il existe une boucle entre père et fils, qui noue leurs destins à partir de l'incidence de la mort. D'une part, le père apparaît déjà mort sous la forme d'un fantôme. De l'autre, le prince, doit faire face à sa propre mort.

Mais, la pièce montre clairement que le chemin vers la mort n'est pas simple ni direct. Hamlet ne cherche pas directement sa propre mort, mais veut la mort de son oncle. Au cours du drame, le prince cherche à trouver le bon moment, l'instant précis pour attaquer Claudius sans laisser aucun doute ou aucune possibilité au fait qu'il trouve le repos éternel. Par exemple, même si Hamlet avait eu l'occasion d'attaquer son oncle lorsqu'il était en train de prier, il se serait arrêté parce que ce n'était pas le bon moment.

Freud a constaté que la difficulté de l'action d'Hamlet trouve sa racine dans le désir, qui devient l'obstacle à l'accomplissement de l'acte meurtrier. Cependant, même si le père de la psychanalyse indique que le désir est pour la mère, nous sommes dans une situation paradoxale, parce que ce désir devrait lui-même l'amener à l'acte comme nous l'avons indiqué précédemment.

Alors, la question consisterait à savoir si le meurtre que veut réaliser Hamlet est un acte juste. Lacan affirme qu'il n'y a pas de place pour le doute sur ce point, parce qu'il n'y a pas pour Hamlet de contradiction de principes éthiques dans son action. Par conséquent, l'acte est juste pour le prince.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Shakespeare, W. in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 346.

Par contre, ce texte nous apporte un autre élément concernant la mort : le lien entre le meurtre de Claudius et sa propre mort¹³¹. Le meurtre s'accomplit au moment où Hamlet est frappé à mort par le fleuret empoisonné, c'est-à-dire dans l'intervalle de passage entre la vie et la mort.

Cet acte n'a de sens que par rapport au sujet de l'inconscient, c'est-à-dire au sujet qui parle et qui est structuré dans un rapport complexe avec le signifiant, dont le graphe permet de localiser ses coordonnées.

D'abord, il faudrait considérer le premier entrecroisement de la demande et de la chaîne signifiante en A, en tant que l'Autre est le lieu de la vérité¹³². C'est là où la parole se situe, puis on devrait attendre un effet de l'ordre du sujet. Nous pourrions situer cet effet à partir du rapport à la vérité de celui qui s'engage dans la parole. Ainsi, chaque fois que l'individu parle, même pour dire un mensonge, il introduit le lieu tiers qui constitue l'Autre comme le lieu de la vérité.

Néanmoins, la dimension du sujet ne se réduit pas au lieu de l'Autre, puisqu'il s'ouvre vers un au-delà lorsqu'il se voit confronté à la question de son désir. Ainsi, quand le sujet se pose la question « *Qu'est-ce que je veux ?* », on doit déjà supposer la question venant de ce lieu de l'Autre, qui précède le sujet, sous la forme de « *que veux-tu ?* »

Dans cet au-delà, le sujet essaie de trouver une réponse à son être et à son désir. Néanmoins, qu'est-ce qu'il peut rencontrer dans l'au-delà de l'Autre, c'est-à-dire du lieu de la vérité ? Lacan répond qu'il s'agit de *l'heure de la vérité*¹³³.

L'heure de la vérité peut être comprise comme l'instant où le sujet se rencontre avec lui-même dans l'au-delà de l'Autre, c'est-à-dire avec son désir inconscient¹³⁴. Cette rencontre ne garantit pas un accès direct au désir, mais passe par la voie d'une chaîne signifiante brisée, qui fait partie de l'inconscient comme le discours de l'Autre.

¹³¹ *Ibid.*, p. 347.

¹³² *Ibid.*, p. 348.

¹³³ *Ibid.*, p. 349.

¹³⁴ *Ibid.*

Bien qu'il ne s'agisse pas d'établir un diagnostic du sujet, la création poétique du personnage d'Hamlet met en évidence la structure névrotique de la dimension de l'heure de la rencontre. Dans le cas d'Hamlet, ce rapport prend la couleur de l'obsessionnel.

Dans toute la pièce, on assiste à la démonstration du rapport de l'heure désirée sous la forme d'une mise à distance ou d'une atteinte. Ainsi, on pourrait penser que le sujet Hamlet essaie de tenir à distance ce qui concerne son désir.

Néanmoins, même si on pourrait penser que l'heure de la vérité touche l'objet fantasmatique du désir, la question ne se résout pas simplement dans ce registre. L'heure de la vérité concerne le message auquel la chaîne inconsciente fait référence dans l'au-delà de l'Autre¹³⁵. Par conséquent, la notion d'heure de la vérité concerne principalement ce que peut savoir le sujet de son propre désir.

Autour de ce point, Lacan introduit la référence au savoir dans la pièce par le biais de la comparaison entre Hamlet et Œdipe¹³⁶. Nous pourrions dire qu'Œdipe répond à la structure « classique » du savoir de l'inconscient, c'est-à-dire à un savoir qui ne se sait pas. Il passe à l'action, en tuant son père et finalement en épousant sa mère, méconnaissant qu'il s'agissait de ses parents. Par conséquent, Œdipe agit dans l'ignorance, puisqu'il ne connaissait pas la chaîne du discours qui le déterminait, à savoir qu'un oracle avait déterminé son destin.

Par contre, la position d'Hamlet est inverse à celle d'Œdipe, car il sait avant d'agir et se trouve même empêché dans son acte. Alors, que sait-il ? Sur ce point se localise une coordonnée essentielle de la pièce, à savoir la révélation faite par le Roi Hamlet des conditions de sa mort et notamment la place du désir maternel dans cette affaire.

La version du père est la suivante : étant endormi dans le jardin, il a été empoisonné par l'oreille. Mais Lacan insiste sur l'idée qu'il y a quelque chose qui cloche, parce que rien n'indique qu'il se soit réveillé et ait pu voir les effets du poison sur son corps. Ainsi cette révélation ne peut qu'avoir l'air étrange.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 350.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 351.

Néanmoins, il ne s'agit pas simplement de la révélation de la mort du Roi, mais de ce qui se constitue comme son message. Là-dessus, Lacan affirme : « *Un voile est levé, celui qui pèse justement sur la ligne inconsciente* »¹³⁷. Cette ligne inconsciente, qui correspond au deuxième étage du graphe, est celle que l'expérience analytique essaie d'ordonner, mais non sans les difficultés propres aux résistances ou au refus que l'inconscient lui-même suppose pour le sujet qui parle.

Néanmoins, à la différence du sujet qui parle en analyse, pour Hamlet la question du savoir est résolue, même si cette réponse reste vraiment énigmatique pour le sujet. Cette solution n'est pas une réponse de type psychologique ou consciente, dont le sujet pourrait dire ou à partir de laquelle il pourrait comprendre quelque chose. Cette réponse n'implique aucun sens, parce que c'est plutôt un message à localiser au deuxième étage du graphe dans l'au-delà de l'Autre¹³⁸.

D'abord, elle implique *S*, qui est de l'ordre du signifiant, qui se distingue du petit *s* dans le premier étage du graphe, qui fait référence au signifié. Dans le premier niveau du graphe, nous sommes dans le discours simple où la réponse est modelée par la parole de l'Autre, puis le sujet la reçoit sous la forme du signifié de l'Autre ou *s(A)*.

En revanche, dans l'au-delà de l'Autre, le discours simple ne fonctionne pas, parce qu'à ce niveau le sujet se pose à lui-même la question « *qui parle ?* » ou « *que veut l'Autre ?* ». La réponse à cette question n'est pas de l'ordre d'un signifié, comme dans le premier niveau du graphe, mais un signifiant que Lacan nomme *S(A)*.

Alors, le signifiant *S(A)* est donné par le père dans la pièce. Si l'on suit *Hamlet*, cette réponse concerne le caractère insondable et irrémédiable de la trahison de l'amour. Nous voyons que toute la mobilisation du père envers le fils trouve son point de référence dans la trahison de l'amour du père, qui laisse ouverte la question du désir de Gertrude à savoir son caractère d'insoumission à la loi.

De cette manière, ce qui était la vérité et la beauté de l'amour pour Hamlet devient une absolue fausseté. Sur ce point de la révélation, la vérité d'Hamlet apparaît comme une vérité

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 352.

sans espoir, le prince ne trouvera donc aucune voie de rédemption, et tombe dans le pessimisme.

Néanmoins, une telle approche ne nous révèle pas le sens du $S(A)$. Ce mathème ne veut pas dire que ce qui se passe en A n'ait aucune valeur, mais indique que toute vérité est fallacieuse. Le grand A signifie encore autre chose, à savoir :

*« En A – qui est, non pas un Être, mais le lieu de la parole, le lieu où repose, sous une forme développée, ou sous une forme enveloppée, l'ensemble du système des signifiants, c'est-à-dire d'un langage – il manque quelque chose. Ce quelque chose qui y fait défaut ne peut être qu'un signifiant, d'où S . Le signifiant qui fait défaut au niveau de l'Autre, telle est la formule qui donne sa valeur la plus radicale au $S(A)$.
C'est, si je puis dire, le grand secret de la psychanalyse. Le grand secret, c'est- il n'y a pas d'Autre de l'Autre. »¹³⁹.*

Le grand secret de la psychanalyse, à savoir l'inexistence de l'Autre marque une profonde différence dans l'approche du sujet avec d'autres disciplines des sciences humaines et philosophiques. Par exemple, la tradition philosophique considère que le sujet est constamment dans un processus de ré-subjectivation permanente, qui tend vers l'infini. De même, par rapport à la fonction de la pensée et son lien à l'être, Lacan affirme qu'il n'est pas sûr qu'on soit lorsqu'on pense, comme cela est supposé par la philosophie de Descartes.

Par contre, la psychanalyse met en question le fait qu'on soit sûr d'être lorsqu'on affirme « *je suis en tant que je pense que je suis* »¹⁴⁰. La perspective analytique montre bien qu'on n'est pas celui qui se pense être dans la phrase. Le « *je pense* » de la phrase ne résout pas la question de l'être du sujet, parce que du fait que je pense « *ce que je suis* », le Je se place au lieu de l'Autre. Par conséquent, à ce niveau, on peut conclure que je suis un autre que celui qui se pense être dans le « *je suis* ».

Ainsi, au-delà du fait qu'elle garantit la fonction du sujet par le fait de penser, la psychanalyse met en question la place de ce qui fait garantie de la pensée. Cette garantie pourrait être

¹³⁹ *Ibid.*, p. 353.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 354.

atteinte, en termes psychanalytiques, au niveau de l'Autre en tant que lieu de la vérité. Néanmoins, le sujet n'en a aucune garantie, puisque dans le système de l'Autre, il n'y a aucune garantie de son être et de son essence de vérité. Par conséquent, il existe une faille dans le système de l'Autre, qui met en question son caractère absolu.

De même, si le sujet se voit confronté à la recherche du dernier terme du désir et de son être il ne trouvera que ce signifiant fondamental, qui marque la place de ce signifiant attendu, qui n'arrivera jamais. Ainsi, on peut dire qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, puisque ce signifiant qui pourrait fermer la fonction de l'Autre fait défaut. Autrement dit, il n'y a pas de signifiant pour résoudre la question de l'être et du désir du sujet.

Nous précisons que cette perspective s'ouvre vers un au-delà de l'Œdipe. On peut penser que la logique œdipienne structure l'inconscient du sujet, mais l'inexistence de l'Autre de l'Autre montre jusqu'à quel point la garantie de la fonction paternelle pour signifier le désir de la mère n'est pas absolue. Ainsi, on peut se poser la question de ce qui est dans cet au-delà de l'inconscient œdipien, il s'agit cependant d'un point que nous aborderons dans les chapitres suivants consacrés à la problématique de la jouissance.

Alors, si nous reprenons Hamlet, nous constatons que le prince se voit confronté à une vérité sans espoir. Pour Lacan, cette vérité se trouve dans l'inconscient comme étant une vérité sans figure, fermée et même une vérité sans vérité. Nous précisons que $S(\mathbb{A})$ est à proprement parler un signifiant qui n'a pas de sens et qui est à la limite de la structure symbolique. Par conséquent, la vérité ne se localise pas au niveau du signifié en $s(\mathbb{A})$, mais concerne la structure même du signifiant, dans un au-delà de l'Autre sous la forme signifiante de $S(\mathbb{A})$.

Néanmoins, Lacan affirme que si l'on peut parler du $S(\mathbb{A})$, le signifiant qui n'est pas dans l'Autre, alors il doit être quelque part dans la structure du sujet. On peut le reconnaître là où se localise la barre sur l'Autre, c'est-à-dire dans un signifiant caché que l'Autre n'a pas et qui justement concerne le sujet.

Ce signifiant entre dans le jeu du *logos* par la voie du sacrifice, notamment à partir du sacrifice symbolique¹⁴¹. Cette part du sujet, notamment de son corps, prend une fonction du

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 355.

signifiant qui ne se résout pas dans le registre de l'Autre, c'est-à-dire qu'il n'entre pas dans la dialectique symbolique.

Le phallus est quelque chose de sacrifié par l'organisme, la poussée vitale qui se trouve symbolisée¹⁴². Cette fonction est prise dans l'inconscient, elle prend du sens. La turgescence vitale, qui est quelque chose d'énigmatique, qui a un caractère universel. De même, le phallus est aussi le symbole de la vie que le sujet rend signifiante, puisqu'il est indisponible à l'Autre. Il n'existe donc aucune garantie pour la signification du discours de l'Autre.

Ainsi, nous pouvons penser qu'il existe un lien entre $S(A)$ et le phallus. Si le phallus est la partie du corps que le sujet sacrifie pour entrer dans le signifiant, il doit aussi être à l'horizon de toute interrogation sur l'être et le désir. Néanmoins, l'Autre, pour lequel ce signifiant est indisponible, ne peut répondre à ces questions que sous la forme de $S(A)$, puisqu'il n'y a pas de signifiant dans l'Autre qui puisse être la réponse à cette question.

Nous voudrions insister sur ce point, qui nous semble très important par rapport à notre sujet, à savoir qu'est-ce qui traumatise Hamlet ? La révélation du père convoque $S(A)$, en tant que signifiant d'une vérité sans vérité, c'est-à-dire comme l'échec de la réponse de l'Autre pour donner une garantie de l'être du sujet. Cette garantie se joue au niveau du désir, notamment de ce qui concerne son nouage avec l'amour.

Si nous suivons l'articulation du chapitre précédent, la rencontre avec $S(A)$ en vient à traumatiser le sujet, puisqu'il montre la limite du symbolique face au registre de ce qui ne se localise pas complètement dans le signifiant, à savoir quelque chose de l'ordre de son être qui ne peut pas se soutenir.

A partir de ce point, nous pouvons considérer la rencontre d'Hamlet avec un Autre réel, comme un événement qui vient abolir, voire détruire la dimension du désir¹⁴³. Cet Autre est effectivement la mère, qui se présente comme ayant moins de désir que de glotonnerie. Dans son dialogue, Hamlet l'adjure, en essayant de la confronter au choix qu'elle a fait : elle a préféré l'objet abject, Claudius, à son père. Ensuite, se produit la retombée de l'adjuration, parce que le sujet se voit confronté à la nécessité fatale de ce désir qui ne se soutient en rien.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 356.

Ainsi, on pourrait penser que la question de la pièce tourne autour du rapport entre l'homme et la femme, figure qui se décline principalement à partir du rapport œdipien qui articule père, mère et fils. Également, si l'on considère la relation d'Hamlet à Ophélie, on trouve redoublée la question du rapport homme et femme dans la pièce¹⁴⁴.

Alors, nous avons mis en évidence que le traumatisme se localise au moment de la réponse que l'Autre n'a pas, en éveillant le désir de l'Autre dans sa forme la plus réelle, c'est-à-dire en laissant le sujet dans une position insurmontable. Cependant, l'incidence du traumatisme implique une autre conséquence, qui se localise dans le rapport du sujet au phallus.

Cette relation n'est pas directe, puisque le phallus est avant tout un objet perdu. À sa place, nous avons l'objet du fantasme, avec lequel le sujet névrosé joue sa partie dans l'analyse. Néanmoins, nous voyons dans la pièce que le fantasme chez Hamlet apparaît complètement bouleversé par l'incidence traumatique de la réponse du père, en introduisant ce qui donnera toute sa couleur aux hésitations du prince, à savoir la positivation du phallus.

De cette manière, bien que le traumatisme apparaisse lié à $S(A)$, comme venant de l'Autre, il faudrait considérer que son incidence en vient à bouleverser le registre fantasmatique, en impliquant autrement le rapport entre le sujet et l'objet. Dans le cas de la pièce, ce rapport passe directement par l'objet d'amour d'Hamlet, qui est Ophélie. De cette façon, nous allons maintenant interroger ce qui se passe au niveau du fantasme d'Hamlet lorsqu'il rencontre $S(A)$.

Nous commençons par aborder la place particulière d'Ophélie dans le drame. Elle apparaît comme un personnage bouleversant, dont on peut affirmer que c'est l'une des grandes figures de l'humanité¹⁴⁵. Cependant, sa figure est sujette à débats dans la littérature. D'une part, elle apparaît comme une femme pratiquement innocente, mais qui fait allusion à ses élans charnels avec une simplicité qui méconnaît la pudeur. D'autre part, elle apparaît comme une femme impudique, prête à tout. Toutefois Lacan met en question cette littérature, parce qu'elle ne s'appuie que sur des préoccupations moralistes à propos de la nature et la signification de la femme. Il préfère plutôt poursuivre son commentaire, en situant Ophélie par rapport à Hamlet.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 358.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 359.

Deux versants de cette relation peuvent être localisés dans la pièce. D'une part, le comportement d'Hamlet envers Ophélie est marqué par une cruauté exceptionnelle, qui met mal à l'aise la jeune femme, allant même jusqu'à lui faire prendre la place de victime. D'autre part, elle n'apparaît pas comme la femme décharnée ou dénaturisée que nous présente Hamlet.

Mais, la question de la figure d'Ophélie ne se réduit pas à la bonne ou mauvaise femme. Elle apparaît dans le texte comme la figure de la vie qui est porteuse de toutes les vies, d'une vie prête à éclore. En fait, c'est Hamlet qui l'a qualifiée de cette manière, lorsqu'il dit « *vous seriez la mère de pécheurs* »¹⁴⁶. Ainsi, elle nous présente l'image de la fécondité vitale, c'est-à-dire qu'elle témoigne de l'équation fondamentale en psychanalyse *girl=phallus*.

Mais, d'où vient l'importance d'Ophélie dans la pièce ? Lacan fait référence à Belleforets¹⁴⁷, qui avait été la source d'inspiration de Shakespeare pour écrire *Hamlet*. Dans l'histoire tragique de Belleforest, la courtisane est l'appât destiné à arracher le secret d'Hamlet, en le lui faisant avouer au profit des autres qui méconnaissent ses intentions.

Cependant, pour Lacan, Ophélie apparaît dans la pièce de Shakespeare pour interroger le secret du désir à partir de sa place dans le fantasme du prince. Ophélie n'est pas simplement le piège, elle devient un élément essentiel du cheminement d'Hamlet vers le rendez-vous mortel, c'est-à-dire avec l'acte qu'il accomplit en quelque sorte malgré lui¹⁴⁸.

Si Lacan a introduit la mère à la place symbolique de l'Autre, en tant que premier lieu d'adresse de la demande du sujet, Ophélie est localisée dans le registre imaginaire, c'est-à-dire là où le désir trouve son support imaginaire dans le fantasme.

Le fantasme représente dans l'économie psychique le terme de toute passion humaine en tant qu'elle est marquée par quelques traits de perversion¹⁴⁹. Il apparaît comme le dernier terme d'un désir toujours sous une forme plus ou moins paradoxale. D'une part, il motive le rejet, parce qu'il apparaît comme quelque chose de l'ordre de l'absurde. D'autre part, le rôle de la

¹⁴⁶ Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 360.

¹⁴⁷ Belleforest, F. in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 360.

¹⁴⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 364.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 366.

psychanalyse consiste à l'interpréter, en montrant son caractère essentiel dans la régulation de l'économie inconsciente. Par conséquent, le fantasme ne doit pas trouver son support dans une pensée consciente, mais doit s'inscrire dans une chaîne symbolique inconsciente, qui est à situer dans l'au-delà du circuit qui articule $s(A)$ et A au premier étage du graphe du désir.

Dans la chaîne inférieure, le fantasme a une incidence qui n'implique pas une intervention constante¹⁵⁰. Il existe quelque chose du fantasme qui ne parvient pas dans le vecteur qui va de $(S \diamond a)$ vers $s(A)$. Mais, dans certains cas, il y a quelque chose qui passe, en produisant une situation atypique.

Dans les conditions normales, le fantasme reste inconscient, c'est-à-dire que c'est un message qui n'arrive pas au signifié de l'Autre, et reste séparé de la conscience. Autrement dit, le fantasme demeure extérieur à tous les échanges interhumains et au discours conscient du sujet.

Cependant, il peut arriver qu'à certains moments le fantasme franchisse la limite et que son message passe à $s(A)$. Cette situation est qualifiée par Lacan de pathologique¹⁵¹, puisque le fonctionnement habituel du fantasme exige sa méconnaissance. Bien qu'il existe un vecteur qui permet ce passage, nous pouvons insister sur le caractère inconscient du fantasme, donc son incidence dans la conscience reste énigmatique pour le sujet.

Cette élaboration nous permettra de comprendre « l'affolement » du désir d'Hamlet¹⁵². Dans le réglage imaginaire du désir, il faudrait considérer Ophélie comme étant le support imaginaire du désir d'Hamlet, c'est-à-dire à la place de a dans le fantasme. Cet objet ne doit pas se réduire à l'objet d'un besoin ou de la demande, puisqu'il concerne l'être du sujet.

Lacan insiste sur la place particulière de l'objet a , en se référant à la notion de relation d'objet qui correspond au fantasme et à la pulsion¹⁵³. Dans les deux cas, le sujet se trouve en position de « *fading* » à l'égard d'un deuxième terme. Au niveau de la chaîne inconsciente, $(S \diamond D)$ implique un certain rapport à la demande, donc le lien à la pulsion se pose en termes

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 367.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ C. f. : Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 368.

symboliques. En revanche, $(\S \diamond a)$ se constitue dans un rapport privilégié à un objet, qui implique le registre imaginaire.

Dans la perspective de la relation d'objet, la relation sujet-objet est articulée à partir de la relation du sujet à certains signifiants de la demande. La demande reste fixée par le signifiant, en s'articulant en différents types de relations à l'objet, c'est-à-dire l'objet oral, anal entre autres. À ce niveau, s'agit-il d'un rapport du sujet au signifiant de la demande, où se trouve-t-il éclipsé par son incidence ?

Nous avons indiqué que le lien à l'objet du fantasme exige toujours à l'horizon la présence de l'objet phallique¹⁵⁴. Nous pourrions indiquer que lorsque la castration s'installe pour le sujet, le phallus est marqué d'un signe moins, puis inaccessible pour le sujet. À sa place, le sujet essaiera de rencontrer cette partie perdue de son être à partir d'un objet, qui vient fonctionner comme le voile de la castration. Lacan utilise à plusieurs reprises au cours de ses séminaires le mathème suivant, qui articule le rapport de l'objet à la castration :

Figure 32. Mathème du rapport entre a et $-\varphi$

$$\frac{a}{-\varphi}$$

L'objet du désir remplit alors une fonction qui définit le désir dans deux versants¹⁵⁵. D'une part, nous avons la dimension du sujet, qui apparaît privé symboliquement de l'objet de son désir. Cette privation correspond au phallus, s'agissant du moment décisif pour l'installation dans la vie psychique du fantasme. Ainsi, l'objet prend sa place par rapport au phallus, dont le sujet est privé.

D'autre part, l'objet est aussi altérité imaginaire, qui prend la place de ce dont le sujet est privé symboliquement de telle sorte que l'objet vient remplir la fonction consistant à condenser sur lui ce que Lacan appelle « *les vertus de l'être* »¹⁵⁶, en devenant le leurre d'être du désir humain. Autrement dit, l'objet apparaît comme le complément du manque, attendu par le sujet à la place de ce qui lui manque fondamentalement.

¹⁵⁴ C. f. : Lacan, J., *Le Séminaire*, livre IV, *La relation d'objet*, op. cit., p. 28.

¹⁵⁵ C. f. : Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 370.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 370.

Alors, le fait de conceptualiser l'objet *a* comme étant du registre imaginaire permet de penser que quelque chose de plus ample qu'une personne peut s'y inclure, c'est-à-dire que toute une chaîne ou un scénario peut y être exprimé¹⁵⁷. Mais, avant tout, l'objet *a* apparaît comme un objet opaque, qui donne sa couleur au caractère pervers du désir, sans pour autant qualifier le sujet de pervers.

Par rapport à la perversion, on peut dire qu'elle apparaît comme une façon de mettre l'accent sur l'aspect imaginaire du fantasme. Dans cette structure, le petit *a* se localise à partir de la cristallisation des résidus de l'histoire du sujet. Ainsi, bien que le désir du pervers soit étrange, il est toujours intéressé par un rapport pathétique lié à la douleur d'exister purement ou sexuellement. Par exemple, le fantasme sadique subsiste dans la mesure où celui qui subit l'injure intéresse le sujet, parce que lui-même peut faire l'objet de l'injure.

De cette manière, Lacan situe au même niveau la perversion et la névrose, parce que toutes deux sont interprétables ou analysables¹⁵⁸. Cependant, la différence se localise dans l'attachement aux éléments imaginaires dans le fantasme du sujet pervers, tandis que le névrosé se présente avant tout comme un sujet divisé à l'égard de l'objet.

Par ailleurs, si nous situons le fantasme dans le graphe du désir, il apparaît pour le sujet comme le point de butée de l'interrogation subjective. Lorsque le sujet pose sa question sur son être dans l'au-delà de l'Autre, il essaye de saisir son être perdu dans le discours par le fait même d'y être entré. La réponse à cette question ne se trouve pas dans l'ordre de la vérité, mais dans l'ordre de l'heure de la vérité en $S(A)$. Néanmoins, dans le fonctionnement habituel du discours, ce signifiant ne se révèle pas directement au sujet, puisqu'il reste voilé par sa solution fantasmatique.

Dans la névrose, l'objet est chargé par la signification de chercher l'heure de la vérité¹⁵⁹. Cependant l'objet se présente toujours comme mal placé, c'est-à-dire trop tôt ou trop tard au moment de sa rencontre.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 372.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 373.

¹⁵⁹ *Ibid.*

Par exemple, le désir apparaît sous la forme du désir impossible pour l'obsessionnel, dont un signe caractéristique est la procrastination, dans lequel le sujet anticipe toujours trop tard sa rencontre, en faisant de la tâche quelque chose d'impossible ; tandis que pour l'hystérique, le désir apparaît sous la forme de l'insatisfaction. Elle répète ainsi ce qui a été trop tôt présent dans son trauma, c'est-à-dire dans son immaturation fondamentale dans la rencontre du registre sexuel. Par conséquent, on pourrait dire que le sujet cherche à lire son heure avec l'objet, puisqu'il fonctionne comme une première approche de ce qui sera son heure de la vérité.

Dans la pièce, nous voyons qu'Hamlet apparaît comme un sujet dont les comportements sont propres à la névrose, Cette hypothèse se soutient à partir de sa dépendance du désir de l'Autre, du désir de sa mère. Mais il faudrait aussi considérer son rapport à l'heure de la vérité, en tant que sujet névrosé.

On pourrait dire qu'Hamlet apparaît avant tout comme un sujet suspendu à l'heure de l'Autre¹⁶⁰. Par exemple, Par rapport à Claudius, on peut affirmer que la rencontre ratée après la *play scene* – au moment où a été mise en évidence la culpabilité du nouveau Roi dans le crime – Hamlet interrompt son geste, parce qu'il est en train de prier. De cette manière, il ne passe pas à l'acte, parce que ce n'est pas l'heure de l'Autre.

De même, il demeure suspendu à l'heure de l'Autre lorsqu'il part en voyage sur l'indication de Claudius, en consentant au piège censé le tuer. Et finalement, c'est à l'heure de la mort d'Ophélie, son suicide, que la tragédie va trouver une sortie, en permettant l'acte d'Hamlet.

Mais, bien qu'il accède d'une manière particulière au duel, qui cachait le piège programmé par Laërte et Claudius pour le tuer, il continue à être suspendu à l'heure de l'Autre. Il se présente alors comme le moins fort. Hamlet entre dans cette histoire en tenant la gageure devant l'autre, en se présentant prêt à la lutte au profit de son beau-père.

Alors, Hamlet entre dans le piège en acceptant la proposition de l'autre, mais en dernier lieu ce qui comptera à la fin de la pièce est son heure : sa mort. Il est blessé à mort juste avant

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 374.

d'atteindre son ennemi. Autrement dit, c'est l'heure de l'Autre que la tragédie poursuit, étant ce qui donne le cadre essentiel à la pièce.

Sur ce point, Lacan met l'accent sur la position particulière d'Hamlet dans la pièce, notamment sur l'idée qu'il fait le fou¹⁶¹. Il prend cette position sans doute parce qu'il sait qu'il est le plus faible. Ainsi, il prend la position du héros moderne, qui se caractérise par sa position à l'égard du savoir.

À la différence du héros de la tragédie grecque, par exemple Œdipe, Hamlet sait. Cette situation le situe dans une position dangereuse, puisqu'il a rencontré le S(A), qui convoque également le signifiant mortifère du sacrifice, à savoir le phallus. Par conséquent, il n'a qu'à faire le fou avec les autres pour arriver finalement à son heure et assumer la révélation du père, en payant de sa propre vie.

Mais, qu'est-ce qui permet finalement à l'œuvre de trouver son développement final ? À ce propos, Lacan fait entrer Ophélie dans son commentaire à partir de la notion de relation d'objet et de deuil.

Par rapport à la question de la relation d'objet, Lacan va situer trois moments fondamentaux lorsqu'il en vient à considérer le rapport du prince à Ophélie. D'abord, nous avons une première apparition d'Ophélie juste après la rencontre d'Hamlet avec le fantôme de son père.

Comme nous l'avons indiqué, sur ce point se localise ce qui traumatise Hamlet, à savoir la rencontre avec S(A), la vérité sans vérité, qui vient bouleverser le registre du désir du sujet, qui se localise au niveau du fantasme. A ce moment, le prince se trouve pratiquement troublé, comme on peut le constater dans les propos d'Ophélie dans la citation suivante :

« Monseigneur, comme j'étais à coudre dans ma chambre, le seigneur Hamlet, son pourpoint tout défait, point de chapeau sur la tête, les bas crottés sans jarrettières et tombant sur ses talons, pâle comme sa chemise, ses genoux s'entrechoquant, et l'air aussi malheureux que s'il eût été délivré de l'enfer pour parler de ses horreurs, le voilà qui vient à moi... Il me prend par le

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 376-377.

poignet et le serre bien fort, il se recule de toute la longueur de son bras, et avec son autre main sur les sourcils, il tombe dans un tel examen de ma figure, comme s'il voulait la dessiner. On se tient longuement ainsi, et à la fin, me secouant légèrement le bras, et par trois fois hochant la tête de haut en bas, il exhala un soupir si triste et si profond que ce soupir parut ébranler tout son être et terminer sa vie. Après quoi il me lâche, et toujours regardant par-dessus son épaule, il paraît trouver son chemin sans l'aide de ses yeux, hors de la porte et jusqu'à la fin il les tient fixés sur moi »¹⁶².

Dans cette scène, on peut trouver la tension qui se produit dans la relation d'objet d'Hamlet juste après la rencontre avec le « *ghost* ». Lacan met l'accent sur le bouleversement de la relation d'objet, qui apparaît comme s'il s'agissait d'un phénomène décrit par le terme anglais « *estrangement* »¹⁶³, c'est-à-dire d'une méconnaissance de l'objet. Cet état de tension se caractérise par l'état de désorganisation subjective, qui indique la manifestation d'une véritable dépersonnalisation, c'est-à-dire d'un vacillement du fantasme.

Lacan caractérise ce phénomène de pathologique¹⁶⁴, au sens où il implique un bouleversement des limites de la relation imaginaire du sujet à l'objet. Cette altération des limites imaginaires du sujet et de l'objet est représentée dans son graphe par le passage de quelque chose de la structure du fantasme ($\$ \diamond a$) à l'étage inférieur du graphe, c'est-à-dire à $s(A)$ au niveau du message. Cette situation est rare et ne correspond pas au fonctionnement habituel du graphe.

À cette place, nous pouvons trouver habituellement l'image de l'autre $i(a)$, en tant qu'elle est la propre image du moi. Ceci permet alors d'expliquer le phénomène d'étrangeté du sujet, et le sentiment du corps qui l'accompagne, lorsque Hamlet se trouve dans cette situation de crise, de rupture ou d'atteinte de l'objet au niveau du fantasme ($\$ \diamond a$). Ainsi, ce phénomène, qui est à proprement parler une expérience de l'« *Unheimliche* », n'est pas une manifestation de l'inconscient, mais plutôt le bouleversement imaginaire qui se produit lorsque le fantasme, en franchissant ses limites, se décompose et vient rejoindre l'image de l'autre $i(a)$.

¹⁶² Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 378.

¹⁶³ Le terme « *estrangement* » s'avère difficile à traduire dans la langue française. Bien qu'on puisse en trouver une première traduction dans le terme « éloignement », il n'arrive pas à exprimer également la dimension d'étrangeté que ce terme implique en anglais.

¹⁶⁴ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 379.

À la suite de cet épisode, la place d'objet d'amour qu'Ophélie occupait pour le prince se dissout. Hamlet affirme « *avoir aimé autrefois* », en assumant une position différente à l'égard d'Ophélie. Cette fois, il se montrera sarcastique, voire cruel, vis-à-vis d'Ophélie, situation qui met en relief son rapport fantasmatique et sadique avec la jeune fille, qui de femme devient un objet.

Lacan insiste sur la position d'Ophélie de « *porteuse d'enfants, et de tous les péchés* »¹⁶⁵. Elle devient alors la source de tous les pécheurs, puis est condamnée à succomber à toutes les calomnies. Autrement dit, elle devient le pur et simple support d'une vie essentiellement condamnée à la mort.

Lacan affirme que, dans le premier moment, se produit une destruction ou une perte de l'objet, qui est réintégré dans le cadre narcissique, c'est-à-dire que la jonction qui se produit au niveau du message entre l'image du corps $i(a)$ et le fantasme ($\$ \diamond a$) produit un basculement de l'objet vers l'image du corps, en perdant sa fonction de support du désir.

Dans ces conditions, la déstructuration du fantasme fait intervenir un deuxième temps de la relation d'objet. Cette fois l'objet a ne peut plus soutenir sa fonction, conditionnant l'apparition de l'objet phallique, en tant qu'il est l'objet à l'horizon de toute la dialectique de l'objet.

Cette fois Ophélie se situe à la place du phallus, en tant qu'elle devient la représentante de la vie que le sujet rejette et extériorise. Lacan propose alors la formule ($\$ \diamond \phi$) pour indiquer que le sujet se trouve en face du phallus imaginaire¹⁶⁶, sans pour autant parvenir à le négativer.

Nous pouvons retenir deux aspects de la positivité du phallus. Premièrement, le signifiant phallique apparaît en référence à la fécondité qu'Ophélie représente. On peut constater cette présence lorsque Hamlet affirme « *la conception est une bénédiction, mais prenez garde à votre fille* »¹⁶⁷, en s'adressant à Polonius.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 380.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 381.

¹⁶⁷ Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 381.

Ensuite, Hamlet parle à Ophélie, en se référant à la femme comme étant « *porteuse de la turgescence vitale* »¹⁶⁸, qu'il cherche à maudire et à tarir. Sur ce point, Ophélie se localise comme le phallus qu'on doit négativer et rejeter.

Deuxièmement, le rapport entre le phallus et l'objet apparaît clairement dans la *play scene*¹⁶⁹. A ce moment, Hamlet dit à sa mère : « *Il y a ici un métal qui m'attire plus que vous* », puis il met sa tête entre les jambes d'Ophélie. Ce geste est accompagné par les paroles suivantes adressés à la jeune fille : « *Lady, shall I lie in your lap ?* ». Dans cette scène, le rapport phallique à l'objet Ophélie est clairement mis en évidence, puisqu'elle devient l'objet du désir au-delà de la mère.

Nous pouvons alors affirmer que, dans ce deuxième moment, Hamlet est attaché à l'objet phallique. Néanmoins, aucune dialectique n'est possible, puisque cet objet ne permet pas de soutenir le désir. Seulement sa négation permettrait d'introduire la fonction du manque qui permet de loger l'objet dans sa fonction de « *a* » dans le fantasme. Par conséquent, toutes les références à l'objet de la part du prince ne visent que la négativation du phallus.

Néanmoins, toute cette relation d'empêchement du désir se renversera dans un troisième temps qui trouve son ressort dans la scène du cimetière. Lacan affirme qu'à ce moment se produit le rétablissement du fonctionnement de l'objet *a*, donc la possibilité de retrouver le chemin de son désir et finalement d'aller tout droit vers son destin. De cette manière, la pièce montrera qu'en dernier terme l'objet n'est reconquis qu'au prix du deuil et de la mort, c'est-à-dire d'une négativation.

Au cimetière, Hamlet se confronte à ce qui lui est insupportable dans le registre imaginaire, à savoir à la parade et l'ostentation de la douleur au moment de l'enterrement d'Ophélie. L'ostentation du deuil de Laërte, qui se situe alors à la place du petit autre, a pour effet d'arracher à lui-même le prince, en le bouleversant et le poussant vers une rivalité imaginaire.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *C.f.* : Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, *op. cit.*, p. 381.

Cette rivalité se montre pleinement lorsqu'Hamlet se jette à la gorge de Laërte en sautant dans le tombeau d'Ophélie. A ce moment, Hamlet profère des mots qui mettent en relief sa rivalité avec le frère de la défunte :

*« Montre-moi ce que tu sauras faire. Pleureras-tu, te battras-tu, jeûneras-tu ?
... Moi je le ferai. Es-tu venu séant pour feindre, me narguer en sautant dans sa tombe ? Fais-moi enterrer vif avec elle, moi aussi je le ferai. Et si tu jases des montagnes, qu'on jette sur nous des millions d'arpents, tant qu'auprès de ce tertre qui roussira son sommet à la zone de feu, Ossa paraisse une verrue !
Et si tu brailles, je vociférerai. »¹⁷⁰.*

Ce véritable bouleversement du comportement d'Hamlet se comprend lorsqu'il avoue à Horatio ne pas pouvoir supporter l'ostentation de la douleur de Laërte. Autour de cet élément, Lacan va articuler la dimension du fantasme et du deuil, pour rendre compte de la sortie de cette position d'inhibition qui s'instaure juste après la révélation traumatique du père.

Comme nous l'avons mis en évidence, la dimension du fantasme concerne Ophélie, en tant qu'objet du désir. Dans le temps précédant la déstructuration du fantasme, on a vu comment la dimension sadique et du rejet apparaissent manifestement dans la pièce, lorsqu'Hamlet proférait des injures envers la jeune fille. Par contre, dans la scène du cimetière, la relation avec Ophélie reprend toute sa valeur. Par exemple, lorsqu'Hamlet défie Laërte, il affirme *« J'aimais Ophélie. La tendresse de trente-six mille frères ensemble n'égale pas mon amour. Que feras-tu pour elle ? »¹⁷¹.*

Ce rétablissement du lien libidinal avec Ophélie passe par le changement de statut de l'objet dans le fantasme. Nous pouvons indiquer qu'il s'agit du passage du rapport au phallus positif à l'incidence négative de l'objet, c'est-à-dire à l'objet impossible à atteindre. Ceci dit, Lacan tient à la structure du désir humain, parce qu'il y a toujours une note d'impossibilité qui instaure le manque, dont il a besoin pour soutenir son désir.

¹⁷⁰ : Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 395.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 396.

Le deuil est l'effet d'une perte véritable et intolérable pour l'être humain, qui produit un trou dans le réel¹⁷². Néanmoins ce trou ne permet pas de créer par lui-même le manque dont le désir a besoin pour se soutenir.

Le statut de ce trou peut se comprendre à partir d'une comparaison avec la forclusion qui laisse un trou dans le symbolique. Dans la *Verwerfung*, le trou se constitue dans le symbolique par le rejet d'un signifiant, qui réapparaît dans le réel. Ainsi, par le défaut du symbolique quelque chose de l'ordre du réel vient répondre à la place du trou.

En revanche, la perte de l'être aimé constitue un trou dans le réel par où se projette le signifiant manquant dans l'Autre¹⁷³. D'une part, il s'agit du signifiant fondamental de la structure de l'Autre, dont l'absence le rend impuissant à donner la réponse de l'être du sujet. D'autre part, ce signifiant n'apparaît qu'au prix de la chair du sujet, c'est-à-dire qu'il concerne fondamentalement le corps. Ainsi, l'expérience analytique montre bien qu'il s'agit du phallus, en tant que signifiant qui manque à l'Autre et comme étant la partie du corps sacrifiée pour entrer dans le registre du signifiant.

Dans le deuil, le phallus se projette dans le trou laissé par la perte, mais il ne peut pas s'articuler au lieu de l'Autre. Lacan fait un parallèle entre le deuil et la psychose, puisque dans les deux cas des images en viennent à pulluler autour de ce qui apparaît avant tout comme un trou¹⁷⁴. Par exemple, nous avons les expériences de « folies collectives » qui s'avèrent essentielles à la communauté humaine, à savoir si lors de la disparition on n'a pas pu faire les rites funéraires, nous avons des apparitions singulières.

Par rapport au rite funéraire, Lacan affirme qu'il est avant tout une mobilisation du jeu symbolique¹⁷⁵. Il est empreint d'un caractère macrocosmique, parce que seule la totalité du signifiant peut combler ce trou dans le réel. De cette façon, nous pouvons considérer que le travail du deuil est semblable à celui du rite funéraire, car il s'accomplit également au niveau du *logos*, c'est-à-dire par l'action de l'organisation du signifiant autour d'un trou.

¹⁷² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 397.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 398.

¹⁷⁵ *Ibid.*

Néanmoins, le travail du deuil n'est pas un travail direct, parce qu'il se présente d'abord comme une satisfaction donnée à ce qui se produit de désordre par l'insuffisance du signifiant pour fermer ou boucher le trou laissé par la perte¹⁷⁶. Ainsi, tout deuil implique la mise en jeu totale de tout le système signifiant qui se mobilise pour fermer le trou produit dans l'existence par la perte de l'objet aimé.

Après cette considération, nous pouvons reprendre *Hamlet*. Lacan indique que le meurtre du roi Hamlet est fondamentalement une offense inexpiable¹⁷⁷, à côté de laquelle la perte d'Ophélie n'apparaît que comme une victime offerte à cette offense primordiale. De même pour le meurtre de Polonius, qui n'apparaît que comme la manifestation d'un deuil qui n'a pas été satisfaite.

Nous pouvons également constater la fragilité ou même l'absence des rites funéraires qui accompagnent les morts dans les pièces. Par exemple, les conditions de la mort d'Ophélie auraient impliqué l'absence de rites, parce que le suicide était considéré comme un péché. Dans la scène du cimetière, nous constatons l'intimité de la cérémonie de l'enterrement, à propos de laquelle les fossoyeurs déclarent que seule la position sociale d'Ophélie lui a permis d'en avoir une.

Mais, Lacan affirme que le cas le plus fondamental est le deuil du père. On pourrait dire que la clé de la pièce se trouve dans les mots du père : « *je suis mort dans la fleur de mes péchés* »¹⁷⁸. Le père a été empoisonné par l'oreille durant son sommeil, puis il n'a pas eu l'occasion de demander le pardon de ses péchés. Dans la *play-scene*, le meurtre du père est accompagné par un lit de fleurs, qui mettent en évidence le caractère impur de cette mort remplie de péchés.

Mais, si le deuil était une dimension fondamentale de la pièce, on ne doit pas réduire l'analyse de la position d'Hamlet à ce phénomène. La mort du père est avant tout un crime qui viendra déclencher toute la série d'événements du drame, puisque c'est un thème majeur dans la pièce.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 399.

¹⁷⁸ Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 402.

Ainsi, autour de la question du crime, nous pouvons reprendre le parallèle fait par Lacan entre *Hamlet* et *Œdipe*, puisque tous deux font référence à cette question, mais différemment. D'abord, Lacan situe l'Œdipe comme la reproduction du mythe de totem et tabou¹⁷⁹. Premièrement, nous avons le mythe construit par Freud du meurtre du père primitif qui jouissait de toutes les femmes, qui permet d'introduire le pacte entre les frères et l'interdiction de la mère. Ce meurtre du père est à l'horizon de toute l'élaboration analytique, et on pourrait même le trouver à l'origine de la horde ou de la tradition du peuple juif, mais d'une manière absolument mythique.

Cependant, l'Œdipe ne se réduit pas au mythe du meurtre du père¹⁸⁰. Dans la tragédie grecque, nous assistons à la renaissance de la loi, lorsqu'Œdipe tue son père et s'accouple avec sa mère, il va chercher le châtiment. Œdipe agit de manière inconsciente comme si sa vie n'était qu'un rêve dans lequel se succèdent le crime et le châtiment, qui aboutira finalement à sa propre castration. Cette castration est au centre de l'humanisation du désir humain, comme l'expérience analytique l'a mis en évidence.

De cette façon, *Hamlet* et *Œdipe* peuvent être compris comme deux formes différentes du rapport du sujet au savoir. Dans *Œdipe*, le crime se produit à l'insu du protagoniste. Le héros ne sait pas ce qu'il fait, il n'agit que par son *fatum*. Par contre, nous constatons que dans *Hamlet* le crime s'accomplit d'une façon délibérée, parce qu'il est le fruit d'une trahison.

En revanche, le crime surprend le Roi dans son sommeil. Il s'agit d'une véritable intrusion d'un réel, qui le surprend *dans la fleur de ses péchés*, en introduisant une rupture avec sa destinée. Toutefois, cette irruption criminelle se voit compensée par le fait que le sujet sait, qu'Hamlet est informé du crime par son père.

Ainsi, contrairement à *Œdipe*, le drame d'*Hamlet* ne s'articule pas autour des questions : qu'est-ce qui se passe ? Où est le crime ou le coupable ? Il commence par la dénonciation du crime, lors de la révélation du père au fils. Cette révélation s'imprime d'une manière traumatique pour le sujet, qui viendra mobiliser l'action de la pièce, mais en laissant Hamlet condamné à une place d'immobilité à cause de la déstructuration du fantasme.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 404.

¹⁸⁰ *Ibid.*

À partir de la révélation, la pièce *Hamlet* se déroule d'une manière complètement différente de celle d'*Œdipe*. Dans *Œdipe*, c'est le père qui doit donner cette dernière réponse sous la forme d'un signifiant, qui devrait être à la hauteur de la loi, c'est-à-dire garantir la vérité de la vérité¹⁸¹. Néanmoins, la réponse qui est attendue provenant du père est toujours une réponse qui n'est pas en mesure de garantir la vérité, parce qu'il subit comme tous la barre, c'est-à-dire que c'est un père réel, un père châtré. Autrement dit, le père d'*Œdipe* n'a finalement pas pu aller au-delà de l'oracle, et a en fin de compte subi son destin, à savoir la mort de la main de son fils.

Par contre, dès le début d'*Hamlet*, le message du père apparaît sous la forme de $S(A)$ ¹⁸², c'est-à-dire comme une vérité sans aucune vérité. Après le crime, le père est condamné à l'enfer par la dette de ses péchés inexpiables et le désir de la mère apparaît d'une façon complètement inassouvisable. La position du fils se trouve doublement touchée par l'impuissance du sujet face à la loi, c'est-à-dire d'abord par la dette inexpiable, qu'il va essayer de payer, et l'effort pour localiser sous les paramètres de la loi le désir maternel. Par conséquent, son acte permet de résoudre cette double incidence d'un hors-la-loi à travers l'élimination de l'oncle.

Œdipe a payé de sa propre personne, il a fait le parcours du héros qui arrive à la fin à prendre en charge la dette, en la rétribuant par l'action de sa castration et de sa propre perte. Par contre, la plainte éternelle du père d'*Hamlet* est celle de la dette impayable ou de l'impossibilité de répondre, qui s'introduit par le fait même de l'interruption de sa vie. De cette manière, à cause de la révélation du père, nous assistons également à la transmission de la dette paternelle à son fils.

Lacan rappelle ainsi que nous sommes condamnés à vivre l'*Œdipe* de façon « faussée »¹⁸³, comme la pièce *Hamlet* le met en scène. A ce propos, un signifiant nous donnerait une voie d'entrée à cette problématique, lorsqu'*Hamlet* dans le premier acte affirme « *The time is out of joint. O cursed spite That ever I was born to set it right !* »¹⁸⁴. Le terme « *spit* », que Lacan aborde par la traduction de « dépit », est à situer à partir de son usage qui fluctue entre le subjectif et l'objectif.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 406

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 406.

Quand Hamlet affirme « *O cursed spit* » le dépit peut nous renvoyer vers ce en quoi le temps lui fait injustice ou bien vers ce qu'il peut désigner comme l'injustice dans le monde. Ainsi, la traduction de cette phrase par « *le temps est sorti de ses gonds. Ô malédiction, que je ne sois né jamais pour te remettre droit* » voudrait indiquer la position d'Hamlet, qui n'accepte pas, à la différence du héros Œdipe, son destin.

De même, Lacan affirmera que cette phrase met en évidence quelque chose d'incomplet dans l'« *Untergang* » ou seulement du complexe d'Œdipe, puisque le sujet n'arrive pas à suivre son chemin vers la castration¹⁸⁵. Ainsi, la fausseté dans la façon dont Hamlet vit l'Œdipe peut être située dans le fait qu'il n'accepte même pas son destin de héros, qui le dirige vers la castration.

Alors, il conviendrait de préciser ce qui se joue dans ce moment particulier du déclin du complexe d'Œdipe, qui est la clé du passage du sujet du plan de la demande au registre du désir. Le déclin du complexe d'Œdipe en vient à conclure un moment fondamental de la constitution psychique, en introduisant le refoulement de tous les contenus et affects liés aux parents, qui constituent le drame œdipien de l'enfant, en introduisant l'amnésie infantile¹⁸⁶.

Cependant, Lacan situe le déclin du complexe d'Œdipe à partir de la relation symbolique au phallus. Il le localise d'abord comme une *chose* qui est en puissance d'être symbolisé, c'est-à-dire comme un objet réel qui est là sans faire partie de l'univers symbolique de l'enfant¹⁸⁷.

Au moment du déclin du complexe, l'enfant se trouve dans une relation de lassitude à l'égard du phallus¹⁸⁸. Le sujet est à la portée de comprendre qu'aucune satisfaction ne lui sera possible dans ce registre, puis qu'il devra accepter « l'échec » de cette recherche à l'égard du père, pour laisser place à autre chose. Bien qu'il existe une dissymétrie dans ce registre entre le garçon et la petite fille, elle n'est pas tellement dissymétrique, parce que pour les deux il s'agit de se détacher de la demande du phallus.

¹⁸⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 407.

¹⁸⁶ Freud, S., « La disparition du complexe d'Œdipe », *La vie sexuelle*, PUF, Paris, 1969, pp. 117.

¹⁸⁷ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 408.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 408.

Ainsi, le déclin du complexe d'Œdipe participe d'une certaine manière à un deuil du phallus¹⁸⁹, auquel le sujet n'aurait jamais accès, c'est-à-dire qu'il implique l'assomption de la castration en tant que telle. L'acceptation de la castration permet de réaliser le passage de la demande du phallus au père au désir du sujet qui va se manifester sous la forme de « *je l'aurai un jour plus tard* ».

Néanmoins, l'acceptation de la castration pendant le déclin d'Œdipe montre bien le caractère inachevé de la sexualité chez l'être parlant. La rencontre avec le père ne constitue pas une relation heureuse par rapport à la satisfaction de la demande du phallus, et elle introduit même le manque fondamental qui anime le désir. De cette manière, le sujet se voit condamné à la déception dans son lien à l'objet du désir, puisqu'il n'est jamais le phallus.

Dans ces conditions, le phallus doit être considéré comme un objet particulier et fondamental quant à la relation au désir. Son deuil porte d'abord sur une « *exigence narcissique* »¹⁹⁰, en tant qu'elle donne sa valeur au phallus. Néanmoins, au moment du déclin du complexe d'Œdipe l'enfant se sait déjà châtré, mais il n'accepte pas cette situation. Il préfère alors sacrifier une partie de lui-même, qui deviendra interdite à jamais.

Cette partie viendra insister sous la forme d'une chaîne symbolique qui restera inscrite pour le sujet en déterminant sa position en tant que sujet désirant. Néanmoins, l'incidence du phallus est principalement négative, car il n'opère dans le registre du désir qu'à partir de son manque ou de la castration. A sa place, nous avons l'objet *a*, qui remplit la fonction de voile de la castration dans le fonctionnement habituel du fantasme, avec lequel le sujet joue sa partie dans le registre du désir.

De cette façon, si nous sommes rigoureusement lacaniens, la considération d'une « *exigence narcissique* » implique qu'elle doit se situer dans le plan imaginaire. Cependant, ce qui est fondamental dans la relation d'amour est son lien au registre symbolique. De cette façon, il est important de différencier les deux registres à partir de la considération des termes *frustration*, *privation* et *castration*.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 409.

¹⁹⁰ *Ibid.*

Ces trois termes se déclinent différemment en ce qui concerne le manque, l'agent et l'objet selon les trois registres réel, symbolique et imaginaire, que nous avons présentés précédemment dans ce chapitre. Dans le séminaire VI, Lacan introduit également la question du statut du rapport entre le sujet et l'agent dans les trois formes du manque d'objet.

Au niveau de la frustration, l'agent est la mère qui l'introduit seulement par la présence et l'absence de la satisfaction, par exemple à travers le sein. Cette alternance fondamentale permettra au sujet d'introduire la dimension de la demande d'amour, en tant que l'Autre peut ou non donner ce qu'il veut. Ainsi, à ce niveau c'est l'Autre qui est l'agent, en tant que c'est le lieu où s'articule la demande¹⁹¹.

Dans les registres de la castration et de la privation, Lacan a laissé les caisses vides, pour montrer la difficulté que représente l'attribution de la place de l'agent. La castration se présente comme le rapport particulier d'un sujet réel à la parole¹⁹². Ce rapport conditionne chez lui une éclipse qui s'appelle la castration, c'est-à-dire qu'un manque fondamental anime la structure qui détermine son être dans le registre symbolique.

En revanche, la privation apparaît une fois que le sujet se reconnaît déjà comme étant symboliquement châtré, c'est-à-dire comme sujet parlant¹⁹³. Lacan situe l'émergence du sujet privé à partir du plan imaginaire, parce que c'est dans ce registre que quelque chose est prélevé pour introduire le manque. Ainsi, cette privation n'existe pas dans le registre réel, parce que ce dernier registre se définit toujours comme étant plein.

Le manque dans le registre imaginaire s'appelle (- ϕ) et il concerne l'assomption de la castration dans le registre imaginaire, comme étant le rapport fondamental du sujet au *logos*. Ce manque en vient à être fondamental pour situer l'objet *a* dans le fantasme, parce qu'il se localise comme ce qui soutient le rapport du sujet à ce qu'il n'est pas *en tant que phallus*¹⁹⁴.

Ainsi, le sujet apparaît sous les trois formes de manque d'objet comme aliéné, cependant cette aliénation se décline différemment selon le registre du manque en question¹⁹⁵. Au niveau de la

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 412.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 413.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 414.

frustration, le sujet apparaît soumis à la loi de l'Autre, tandis que l'aliénation dans le registre de la castration se manifeste plutôt dans la syncope du signifiant. En ce qui concerne la privation, l'aliénation se joue au niveau du désir.

À partir de cette distinction des trois formes du manque d'objet, Lacan introduit l'émergence de l'objet phallique dans le registre du désir à partir de phanies¹⁹⁶ ou d'apparitions en éclairs de son reflet, sous la forme de l'avoir ou ne pas l'avoir. Cette définition de l'incidence du phallus viendra conclure le commentaire de Lacan, en localisant la sortie de l'inhibition d'Hamlet et aussi éclairer la fin de la pièce.

Ainsi, à partir de cette articulation entre le phallus et l'objet du fantasme, nous reprenons *Hamlet*. D'abord, la *phallophanie* apparaît dans le rapport du prince au roi mort. Le Roi Hamlet apparaît comme un père idéalisé, mais cette relation ne se déploie pas ouvertement. Par exemple, Hamlet le situe comme simplement « *a man* », c'est-à-dire que ce serait un homme comme tous les autres, situation qui s'avère tout à fait contraire à ce qu'il veut dire véritablement.

Ensuite, nous avons le rapport de mépris à l'égard de Claudius, qui apparaît plutôt sous la forme d'une dénégation. Toute la série d'injures au nouveau roi, qu'il profère lors de sa rencontre avec sa mère, culmine avec la phrase suivante « *A king of shreds and patches* », c'est-à-dire un roi fait de pièces et de morceaux¹⁹⁷. Ainsi, il apparaît sous une toute autre forme que le roi, une forme qui passe moins par le signifiant que par le réel de l'objet.

Ces morceaux, dit Lacan, ne font référence qu'à l'objet phallique. Nous précisons que ces morceaux sont des pièces détachées qui ne forment pas une unité corporelle, comme l'image du moi, mais constituent plutôt des morceaux réels d'objets qui attirent la libido du sujet. Ceci lui permet de montrer la différence entre Œdipe et Hamlet, pour ce dernier le phallus réel étant toujours dans l'enjeu de son acte à la place de Claudius¹⁹⁸.

Cette position du phallus réel se localise à partir du désir maternel. Le prince Hamlet n'a pas autre chose à critiquer chez sa mère que le fait qu'elle n'ait pas cédé sur sa jouissance et que,

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 416.

¹⁹⁸ *Ibid.*

toute suite après la mort du père, elle aurait été comblée par Claudius. Lacan insiste sur le fait qu'il doit y avoir quelque chose qui attache Gertrude à ce partenaire. Par conséquent, cet attachement fait hésiter Hamlet alors même qu'il se prépare à agir devant Claudius.

Autrement dit, par le biais du désir de la mère, Hamlet se trouve face au phallus réel. Le phallus apparaît de manière réelle, en empêchant l'achèvement de l'acte de frapper à mort son oncle. Lacan affirme que c'est le phallus en position ectopique, par rapport à la position œdipienne classique, qui est mis en scène dans la pièce.

Ceci nous permet de comprendre pourquoi Hamlet n'a pas tué Claudius lors de la prière, comme le confirment ses paroles : « *Now might I do it pat, now he is praying And now I'll do't. And so he goes to heaven* ». Il ne s'agit pas seulement de la bonne heure, parce que l'empêchement trouve une coordonnée réelle dans la position du nouveau roi en tant que phallus. De cette manière, il concerne le lien ou l'exigence narcissique d'Hamlet à l'objet, dont parle Freud en se référant au déclin de l'Œdipe. A ce moment-là, il ne peut pas frapper le phallus, parce qu'il n'est qu'une ombre.

La position d'Hamlet est complexe, parce qu'il doit faire face à la manifestation tout à fait énigmatique du signifiant de la puissance, c'est-à-dire du phallus. Quand il se présente dans la scène, sous la forme de l'usurpateur ou du criminel, il sait que ce qu'il a à frapper ne se trouve pas du côté de cet autre, mais qu'il y a une autre chose qui le concerne.

De même, dans la scène du meurtre de Polonius, Hamlet pensait avoir frappé « *quelque chose de meilleur* », c'est-à-dire Claudius. Mais, il ne voulait pas simplement tuer Claudius, mais l'avoir aussi dans la fleur de ses péchés. Ainsi, nous voyons comment l'ombre du phallus apparaît dans la scène, sous la forme de ce qui est atteint à l'horizon avec son acte.

Lacan affirme ainsi que ce n'est qu'en sacrifiant complètement son attachement ou exigence narcissique qu'il pourra frapper le phallus, et accomplir son acte¹⁹⁹. Ce moment ne se produit que lorsqu'il est blessé à mort.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 417.

Hamlet tient les propos suivants dans la scène de l'escalier, juste après l'assassinat de Polonius : « *The body is with the king but the king is not with the body* »²⁰⁰. Lacan indique qu'il serait possible de remplacer le mot « *king* » par le mot « *phallus* » pour s'apercevoir de ce dont il s'agit dans la phrase, à savoir que le corps est engagé dans l'affaire du phallus, mais en revanche le phallus n'est engagé à rien et glisse entre les doigts.

Ensuite, Hamlet affirme « *The king is a thing* » et les gens répliquent « *A thing ?* » sans comprendre, et le prince ajoute « *Of Nothing* »²⁰¹, c'est-à-dire : le roi est une chose de rien. Bien qu'il existe une interprétation de cette phrase à partir du Psalmiste, selon lequel l'homme est « *a thing of nothing* », pour Lacan la question est toujours en référence au phallus qui n'est jamais là où on l'attend.

On peut dire que ces termes « *nothing* » et « *thing* » font partie du vocabulaire de Shakespeare, par exemple dans les *Sonnets*, cependant Lacan insiste sur le fait que ces deux signifiants sont ici utilisés pour rendre compte de la relation à l'objet, notamment à partir du deuil : Lorsque l'objet disparaît, à sa place nous trouvons sa vraie nature, à savoir le phallus. Cependant cette apparition n'est qu'un « éclair » c'est-à-dire des phanies ou à proprement parler des phallophanies.

Néanmoins, pour bien comprendre comment Hamlet sacrifie son exigence narcissique, il faudrait introduire un élément que Lacan avait indiqué dans la XVIII^e séance du séminaire, en se référant au moment du passage à l'action à partir de l'identification au signifiant phallique.

Dans le rapport imaginaire au représentant du petit autre, Laërte, Hamlet n'entre pas avec son phallus, de telle sorte qu'il faudrait l'intervention du signifiant pour instaurer une identification à proprement parler du sujet au phallus, en tant que signifiant mortifère. Dans la pièce, ce signifiant est indiqué par Lacan, à savoir : *foil*²⁰².

Le terme *foil* en anglais fait référence aux fleurets utilisés dans le duel. D'abord, ce terme apparaît lorsque Hamlet demande « *Give us the foils* » dans la scène du deuil final, et ensuite

²⁰⁰ Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 417-418.

²⁰¹ C. f. : Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 418.

²⁰² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 392.

le roi Claudius l'utilise au moment de les assigner aux duellistes « *Give them the foils, young Osric* ».

Néanmoins, Hamlet en fait un autre usage dans un jeu de mots « *I'll be your foil, Laertes. In mine ignorance Your skill shall, like a star i' the darkest night, Stick fiery off indeed.* »²⁰³. Ce passage est pratiquement intraduisible en français, mais sa traduction en français serait « *Laërte, mon fleuret ne sera que fleuret auprès du vôtre* ».

Lacan affirme que dans ce jeu de mots le terme *foil* ne fait pas référence au fleuret comme dans les cas précédents²⁰⁴. Son usage à l'époque de la pièce pouvait aussi faire référence à *feuille*, dans le sens que ce terme français avait anciennement, c'est-à-dire dans celui d'*écrin*. Le terme *écrin* est porteur de la brillance phallique, en tant qu'il est « *Boîte ou coffret où l'on range des bijoux, des objets précieux.* »²⁰⁵.

Cependant, la dimension de brillance phallique n'est pas la seule à considérer, parce que « *foil* » fait aussi référence au fleuret, c'est-à-dire à l'instrument mortifère²⁰⁶. De cette manière, lorsque Hamlet énonce « *je serai ton écrin/fleuret* », il apparaît identifié au phallus mortifère²⁰⁷. Ainsi, il s'approprie le fleuret empoisonné pour tuer Laërte et le roi à la fin de la pièce.

Nous pourrions enfin dire que c'est à partir de cette identification au signifiant phallique, qui suppose une action du signifiant sur l'investissement libidinal, que se produisent les conditions pour achever l'acte à la fin de la pièce. Autrement dit, bien que le phallus réel soit atteint à la fin, le passage du détachement de l'investissement libidinal se réalise par une action symbolique, par l'incidence du signifiant phallique. L'accomplissement de l'acte ne se produit donc que par la négativation du phallus, qui permet le rétablissement de la dialectique symbolique, mais à condition de la castration du sujet.

²⁰³ Shakespeare, W., in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 392.

²⁰⁴ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 396.

²⁰⁵ Rey, A., *Le Robert micro*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2008, p. 431.

²⁰⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 396.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 393.

A partir de ce point nous voudrions conclure notre présentation d'Hamlet en énonçant la place qu'il faudrait donner au traumatisme dans la pièce. Cette place peut se lire à partir de deux aspects : l'incidence du $S(A)$ et la déstructuration du fantasme.

Nous pouvons tout d'abord indiquer que ce qui fait traumatisme pour Hamlet c'est la révélation du père, qui le confronte à une vérité sans vérité, à savoir l'insupportable de la trahison de l'amour. Cette confrontation laisse le sujet face au désir de l'Autre, qui apparaît sans aucune limitation, c'est-à-dire qu'Hamlet n'a aucun moyen de réintroduire une dialectique symbolique pour donner une médiation au désir de l'Autre et se soutenir en tant que sujet dans le registre du désir.

Néanmoins, l'incidence de $S(A)$ ne se réduit pas au fait de laisser le sujet face au désir de l'Autre. Pour Hamlet, la révélation traumatique est venue déstructurer son fantasme, en produisant les conditions propices à l'apparition du phallus. Nous l'avons mis en évidence lorsqu'Ophélie perd sa place d'objet a du fantasme et prend la place du phallus imaginaire, dont le sujet essaie de se débarrasser par la négativation.

Par conséquent, en ce qui concerne le traumatisme, on a pu constater un double mouvement qui laisse le sujet face au désir de l'Autre, puis le déboussole quant à son propre désir, puisque sa solution fantasmatique est mise en question.

Finalement, une solution au traumatisme s'esquisse à partir de l'incidence du signifiant, en tant qu'il est le moyen de la médiation du désir. Ce signifiant est, dans la pièce, le phallus symbolique, auquel le prince s'identifie pour achever son acte, en acceptant, à la fin de la pièce, la castration sous la forme de la mort.

3.3 Conclusion

Nous avons présenté une élaboration principale concernant la relation d'objet et son lien avec la théorie du phallus en psychanalyse. Cette perspective nous a mis sur la voie du lien entre le traumatisme et le fantasme, en considérant l'élaboration de Lacan à la fin des années cinquante.

Cette théorie analytique porte les traces d'une forte influence d'un structuralisme œdipien, qui fournit un cadre pour la compréhension du traumatisme. Dans le chapitre précédent, nous avons présenté le traumatisme à partir de l'entrée du sujet dans le langage à partir d'une articulation symbolique qui lui est impossible, c'est-à-dire quelque chose qui excède les pouvoirs de l'Autre, mais qui reste inscrit sous la forme de $S(A)$. Mais, dans cette nouvelle approche, le traumatisme apparaît plus clairement dans la relation entre ce qui fait événement et ce qui constitue le bouleversement du fantasme dans l'inconscient.

Ces deux aspects concernant le traumatisme nous poussent à reprendre la phrase de Lacan « le traumatisme est l'incidence du désir de l'Autre sans médiation ». Bien qu'il s'agisse du désir, nous mettrons l'accent sur le caractère de « sans médiation » avec lequel il se présente, c'est-à-dire qu'il existe quelque chose au niveau de l'Autre qui manque et qui marque son impuissance.

Cette impuissance de l'Autre fait événement, puisqu'en face de cette marque signifiante, le sujet n'a aucun moyen signifiant pour se localiser dans le champ de l'Autre. Du fait de cette situation, il se trouve relégué à une position insurmontable. Néanmoins, Lacan propose la métaphore paternelle comme la voie de sortie, tout du moins névrotique, de ce qui serait le traumatisme originaire, à savoir l'incidence sans médiation du désir maternel.

Nous avons présenté deux versions de ce qu'on pourrait appeler l'événement. D'une part, nous avons le cas Gide, dans lequel l'incidence du désir de l'Autre se déploie sous deux versants. Le premier consiste dans le désir maternel qui, en excluant la dimension du désir libidinal, mortifie le sujet. Cette mortification réduit la dimension de l'amour au commandement. La seconde incidence chez Gide se produit lors de la tentative de séduction de la tante, qui laisse l'enfant dans une position insurmontable, tout en déterminant la structure de son fantasme.

Bien que le terme ne figure pas dans le commentaire de Lacan, nous pourrions dire que pour Gide, quelque chose de l'ordre d'une incidence de $S(\mathcal{A})$ se produit, mais qui est raté du fait de sa structure subjective. Cette incidence se produit notamment lors de la tentative de séduction de la tante, pendant laquelle l'enfant n'a aucun signifiant pour nommer et localiser ce qui serait le désir de l'Autre.

Néanmoins, il ne s'agit pas d'une véritable incidence du $S(\mathcal{A})$ car en dernier lieu ce signifiant fait référence au phallus. Comme nous l'avons indiqué, la signification du phallus dans le cas Gide se trouve profondément bouleversée à cause de la disjonction à partir de laquelle il s'est inscrit.

D'autre part, pour Hamlet l'événement traumatique se produit avec l'énonciation du père. La révélation d'une vérité sans vérité qui concerne la trahison de l'amour ouvre la place à l'émergence du désir de l'Autre sans aucune médiation. Dans ce cas, il s'agit du désir de la mère, qui apparaît sous la forme d'un caprice sans limites.

Ces deux formes montrent bien qu'il s'agit d'un ratage singulier de la fonction paternelle. Bien que la métaphore paternelle structure les deux sujets, l'un sur le versant pervers et l'autre sur un versant névrotique, elle indique le point de faille qui est à l'origine de toute structure subjective, à savoir quelque chose de l'ordre du désir, qui ne peut être résolu dans le registre signifiant.

Par ailleurs, concernant le traumatisme, il existe aussi le bouleversement du fantasme. Ce bouleversement implique nécessairement l'objet qui est à l'horizon de la relation d'objet, à savoir le phallus.

Dans les cas présentés, le lien du sujet au phallus apparaît de différentes façons. Pour Gide, ce lien est mis en évidence lorsqu'il se confronte à l'acte de vraie femme de Madeleine. Lorsqu'elle brûle sa correspondance, l'objet qui cachait le trou est éliminé, puis Gide se voit confronté à un trou qui l'accompagne jusqu'à la fin de sa vie. Après cet événement il s'agit pour de savoir où se trouve le véritable phallus qui viendra donner une réponse face à ce trou dévoilé.

Cette situation se comprend lorsqu'on considère le rapport particulier de Gide au phallus, qui prend la forme d'une disjonction. Ainsi, lorsqu'il fait appel au phallus, en tant qu'objet à l'horizon du fantasme du sujet, lors de la rencontre avec l'acte de Madeleine, il ne reste qu'un trou, par où le sujet ne peut pas retrouver la voie de son désir.

En revanche, Hamlet nous montre plutôt la position du névrosé, à savoir que la déstructuration du fantasme introduit une positivation du phallus. Lors de la révélation du père, le sujet se trouve bouleversé dans son rapport à l'objet du désir, qui ne peut plus soutenir sa fonction d'être l'appât de son désir. À sa place, nous voyons l'émergence du phallus, sous la forme de *phallophanies*, c'est-à-dire que l'ombre du phallus se fait sentir partout dans la pièce.

Cette incidence positive vient appuyer l'inhibition de l'acte du prince, qui ne trouvera une véritable issue qu'à la fin de la pièce, lorsqu'il arrive à réintroduire la dimension symbolique par l'action de la restitution du manque dans la scène du cimetière, puis l'identification au signifiant phallique.

Finalement, nous possédons tous les éléments qui nous permettent d'introduire ce qui sera l'objet des chapitres suivants, à savoir la relation du traumatisme avec la jouissance.

Dans les deux versants du traumatisme que nous avons présentés, nous constatons qu'il s'agit de quelque chose qui vient empêcher la fonction du sujet, soit sous la forme d'un désir insurmontable soit sous l'éclipse du sujet sous un objet phallique. Néanmoins, cette approche énonce et cache la dimension de la jouissance dans le traumatisme, à savoir ce qui est plus proche du réel dans le champ libidinal.

De cette manière, l'introduction de la jouissance dans l'enseignement de Lacan vient redéfinir certains termes, en donnant toute leur ampleur aux notions de réel et de jouissance. Cette nouvelle perspective nous permettra de passer d'une logique œdipienne à une logique de la jouissance comprise comme un réel impossible qui détermine le sujet. De même, la notion de traumatisme, et son lien au fantasme, seront redéfinis à partir de la réélaboration du statut d'objet *a*.

CHAPITRE IV. LE TRAUMATISME : DU FANTASME À LA PULSION

Dans l'enseignement de Lacan, la considération du traumatisme en tant qu'incidence du désir de l'Autre sans aucune médiation ne ferme pas la question de ce qui est en jeu au moment de définir le traumatisme. Cette approche nous a cependant permis de poser des questions fondamentales pour la psychanalyse concernant deux aspects fondamentaux de l'inconscient, à savoir les limites de la loi signifiante dans son fonctionnement et le statut de l'objet.

Par rapport aux limites de la loi signifiante, nous avons mis en évidence que le traumatisme se produit lorsque le $S(A)$ fait événement pour le sujet. Le véritable dévoilement d'une vérité sans vérité met en échec la loi du signifiant, car ce dévoilement fait appel au signifiant dont l'Autre ne dispose pas, en donnant lieu aux manifestations bouleversantes du phallus dans l'économie du désir.

De cette manière, on peut poser la question suivante: que devient le sujet à partir de cette rencontre avec $S(A)$? Bien qu'à cette question Lacan ait donné une réponse qui essaie de concilier les dimensions de la Jouissance et la primauté de la structure signifiante, notamment dans l'introduction du phallus comme le signifiant de la Jouissance, c'est-à-dire comme le symbole impossible négativé¹, dans les années soixante cette question se déplacera pour donner toute son ampleur à la dimension de la jouissance dans le réel.

Dans cette nouvelle perspective, la question de la structuration et déstructuration du fantasme s'avère cruciale lorsqu'il s'agit de parler du traumatisme. Une fois le fantasme structuré, les traumatismes postérieurs peuvent le déstructurer, en laissant le sujet dans des positions difficiles à surmonter face à sa relation avec le phallus.

Nous l'avons mis en évidence pour Hamlet qui, étant confronté à $S(A)$ souffrait de l'empêchement de son acte, ce qui implique la négativation du phallus dans le registre imaginaire. De même, pour Gide l'acte de Madeleine en vient à déstructurer sa solution fantasmatique, mais à cause des conditions de structure, le sujet se trouve confronté à un trou, puisqu'il ne peut pas localiser ce qui serait la jouissance phallique en jeu dans son fantasme.

¹ Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 823.

De cette manière, dans les deux cas précédemment décrits, le traumatisme finit par bouleverser la fonction de l'objet dans le fantasme. Il ne peut pas remplir sa fonction de voile de la castration, et alors soit le sujet se voit confronté à l'émergence du signifiant manquant, si la signification phallique est soumise à la loi du père ; soit le sujet se confronte à un trou, si la loi du père ne permet pas de garantir le fonctionnement de la signification phallique.

Néanmoins, le statut de l'objet *a* du fantasme sera reformulé par Lacan au cours des années soixante. S'il était posé à partir du caractère du voile de la castration, en tant qu'appât du désir, l'objet *a* comme partie réelle prélevée du corps donnerait lieu au renouvellement de la dimension pulsionnelle.

Cette nouvelle élaboration théorique est intimement liée au développement du séminaire *L'éthique de la psychanalyse* qui introduit la notion de la Chose, « *das Ding* ». À partir d'une révision du statut du principe du plaisir et du principe de réalité, Lacan situe la Chose dans une zone délimitée de l'inconscient qui correspondrait à celle qu'on atteint à partir de l'au-delà du principe du plaisir, une zone où se situe un véritable « hors-sens » pour le sujet.

Sur la base du rapport pathétique à ce « hors-signifié », le sujet se fonde à partir d'un mode de relation qui est antérieur au refoulement. Ce mode est la défense contre La Chose, qui représente une Jouissance première qu'il n'arrive pas à faire entrer dans le système des représentations inconscientes. Ainsi, c'est à partir de *das Ding* que le sujet névrosé opère le choix de la névrose, la première orientation qui règlera le principe du plaisir, parce que finalement tout l'effort des représentations consiste finalement à retrouver l'objet à l'origine, « *Das Ding* ».

Malgré son isolement du système des représentations inconscientes, La Chose demeure inscrite dans la trame subjective, en ordonnant les représentations dans le champ du désir, parce que c'est à partir de cette première orientation que tout le principe du plaisir se règle². La Chose apparaît alors comme l'exigence foncière de toute satisfaction, en ordonnant le champ à partir duquel le sujet ne trouvera que des satisfactions substitutives. De cette

² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 68.

manière, en ce qui concerne La Chose, nous voudrions fermer cette partie avec une référence à Lacan :

« C'est par là qu'il se différencie du discours de la mémorisation première qui se poursuit en nous à notre insu, du discours mémorial de l'inconscient dont le centre est absent, dont la place est située par le il ne savait pas qui est proprement le signe de cette omission fondamentale où le sujet vient se situer. »³.

Nous pourrions alors dire que La Chose désigne une place spécifique, qui demeure à jamais inaccessible pour le sujet, d'où son caractère de centre absent. Cette place marque le passage du plaisir à la jouissance, en tant que cette dernière n'est que le produit de l'exigence de satisfaction qui cherche le franchissement de la limite imposée par le principe du plaisir. Ainsi, l'expérience freudienne nous montre comment dans l'inconscient il existe un véritable centre absent, mais qui agit comme une mémoire, que nous qualifierons de mémoire de Jouissance.

Nous préciserons que le rapport du sujet à la Chose est à situer dans l'ordre du traumatique. Ce rapport se constitue en quelque sorte par une rencontre du réel de la Jouissance, qui traumatise le sujet. Ce traumatisme fixe l'orientation du sujet dans le plan de la satisfaction, en déterminant le désir dans une zone qui lui est interdite à jamais.

En suivant Miller, nous pouvons situer l'objet petit *a* à partir de la Chose, en tant qu'il prend une place plus opératoire dans l'analyse⁴. C'est ainsi que nous voudrions situer plus précisément le rapport du traumatisme à l'objet *a* à partir de la formulation lacanienne « le traumatisme est une mauvaise rencontre du réel »⁵.

Dans ces conditions, nous pouvons poser des questions centrales de ce chapitre, qui nous permettront de situer les nouvelles versions du traumatisme, cette fois dans son rapport à la rencontre du réel. Comment Lacan articule la dimension réelle de l'objet ? Et qu'est-ce

³ *Ibid.*, p. 277.

⁴ Miller, J.-A., « Les paradigmes de la jouissance : Trois leçons du cours de l'orientation lacanienne III, 1 (24, 31 mars et 7 avril 1999) », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin, n° 43, octobre 1999, p.17

⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 53.

qu'elle a de traumatique pour le sujet ? De même, comment l'expérience de l'objet peut-elle devenir traumatique pour le sujet ?

4.1 Le passage de la primauté du phallus à l'objet a

Dans le chapitre III, nous avons présenté le nouage entre l'objet petit a imaginaire du fantasme et le phallus. L'objet apparaissait alors comme celui qui voile la castration du sujet, c'est-à-dire l'objet. Ainsi, à la place du phallus manquant, le sujet essayera de rencontrer cette partie perdue de son être à partir d'un objet, Lacan utilise à plusieurs reprises au cours de ses séminaires le mathème suivant, qui articule le rapport de l'objet à la castration :

Figure 33. Mathème du rapport entre a et $-\varphi$

$$\frac{a}{-\varphi}$$

L'objet du désir remplit alors une fonction qui définit le désir dans deux versants⁶. D'une part, nous avons la dimension du sujet, qui apparaît privé symboliquement de l'objet de son désir. Cette privation correspond au phallus, s'agissant du moment décisif pour l'installation dans la vie psychique du fantasme. D'autre part, l'objet est aussi altérité imaginaire, qui prend la place de ce dont le sujet est privé symboliquement de telle sorte que l'objet vient remplir la fonction consistant à condenser sur lui ce que Lacan appelle « *les vertus de l'être* »⁷, en devenant le leurre d'être du désir humain.

Cette perspective alors aboutit en quelque sorte à introduire une solidarité entre la relation d'objet et la relation au phallus. Ceci implique en dernier terme que le rapport à l'objet dépend du rapport au phallus, en étant simplement son substitut, car c'est le phallus l'objet désiré par le sujet.

Cette perspective ne prend pas en compte directement la dimension de la jouissance, car elle a été élaborée dans la perspective du désir. Ainsi, il faudrait se demander comment devons-nous concevoir le lien de l'objet au phallus quand nous sommes dans le domaine de la

⁶ C. f. : Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 370.

⁷ *Ibid.*, p. 370.

jouissance ? Est-ce que le phallus continue à être la dernière référence de l'objet ? Quelles conséquences de cette nouvelle approche par rapport à la question du traumatisme ?

Révision du lien entre ϕ et l'objet a

Pour introduire la dimension de la jouissance dans le rapport à l'objet, nous allons maintenant aborder la question du rapport entre a et ϕ en ce qui concerne le champ narcissique par la voie du schéma optique de Lacan. Ce schéma est construit par Lacan pour donner une place à deux dimensions différentes de l'identification, à savoir l'identification à l'Idéal du moi et au moi idéal.

Bien que les bases de ce schéma soient déjà présentes dans le séminaire *Les écrits techniques de Freud*⁸, elles sont reformulées dans le séminaire *Le transfert* et *L'angoisse* pour donner tout son statut à la dimension réelle de l'objet.

Ce schéma met d'abord en évidence la manière dont une fonction symbolique, l'identification du sujet au signifiant qui a la valeur d'Idéal du moi, en vient à déterminer ce qui est de l'ordre du moi idéal, l'identification imaginaire qui donne consistance au moi.

Néanmoins, ce champ narcissique n'est que secondaire à la constitution d'un autre registre plus profond, où il faut indiquer qu'on passe du champ de l'objet à l'objectalité⁹, c'est-à-dire à un ordre plus proche du réel de la jouissance dans le registre imaginaire, où la question du rapport du phallus avec l'objet a se pose. C'est dans ce domaine du narcissisme que le phallus imaginaire ϕ intervient dans sa fonction consistant à présider l'investissement de l'objet comme narcissique¹⁰.

Pour définir la structure du champ libidinal du narcissisme, Lacan a introduit le schéma optique. Dans le séminaire *Le transfert*, ce schéma fait l'objet d'un long commentaire qui permet de situer clairement les deux dimensions du narcissisme dont nous parlerons dans cette partie de notre chapitre.

⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 91-sq.

⁹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 454.

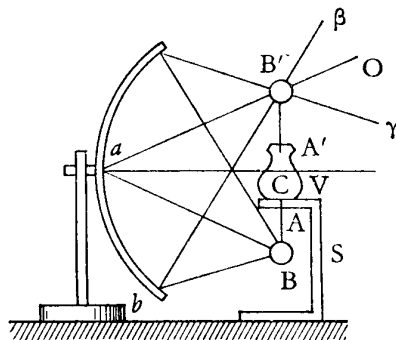
¹⁰ Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *op. cit.*, p. 822.

Alors, comment se construit ce schéma ? Le schéma optique s'est construit à partir de l'expérience classique de la physique de l'illusion du bouquet renversé. Nous présentons les deux temps de cette articulation, pour ainsi donner sa place à chacun des éléments qui le composent.

La première étape de la construction lacanienne du schéma optique prend en considération l'expérience classique du bouquet renversé. Une telle expérience permet de faire apparaître, grâce à une opération avec un miroir sphérique, l'illusion d'une image réelle.

Cette image réelle correspond à un bouquet de fleurs, qui est en réalité en partie dissimulé en dessous d'un support (représenté par le dessin qui réunit les points A et B dans la figure 34). Ainsi, à partir de l'appareil optique, nous pouvons produire une image qui vient recouvrir les fleurs, en faisant passer ce qui était en dessous du support au-dessus pour constituer l'illusion.

Figure 34. Première articulation du schéma optique



Ce qui est dissimulé dans un premier temps ce sont les fleurs qui se trouvent en dessous du support. L'illusion se produit par l'inversion de la position des fleurs (dessin qui inclut les points A' et B').

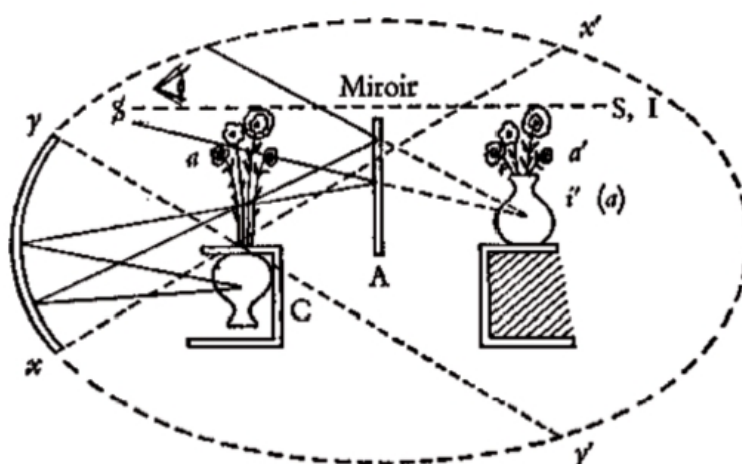
Si l'œil est suffisamment éloigné, la présence de déplacements minimaux de sa position ne mettra pas en échec l'illusion du bouquet. Ainsi, dès qu'on inclut l'œil de l'observateur dans un point précis de l'espace, l'illusion se produit, ce qui engendre l'impossibilité pour l'observateur de s'apercevoir de l'artifice. Ce point est représenté par la lettre O dans le cône conformé par $\gamma B'\beta$.

À partir de cette première version du schéma optique, nous pourrions déjà rendre compte d'une première version de la structuration du champ imaginaire. Premièrement, nous pouvons penser que la disjonction entre les fleurs et le vase, entre ce qui est en dessous et au-dessus du support, peut représenter le corps dans sa prématurité, c'est-à-dire l'expérience du corps fragmenté tel que Lacan l'a mis en évidence dans sa proposition du stade du miroir. Ainsi, la réalisation de l'illusion permet de rendre compte de la façon dont l'homme anticipe son unité imaginaire à partir de l'aliénation à une autre image, qui n'est pas la sienne en méconnaissant sa fragmentation initiale.

Néanmoins, cette première lecture de l'illusion s'avère tout à fait partielle, car elle ne prend pas en compte la division de deux dimensions classiques de l'enseignement de Lacan, à savoir les places respectives du Sujet et de l'Autre.

Ainsi, cette première construction permettra à Lacan de présenter une deuxième version du schéma optique, qui restitue la complexité du rapport du Sujet à l'Autre. Cette version implique deux changements de l'expérience initiale, à savoir l'introduction d'un miroir plan A, qui en vient à représenter le champ de l'Autre, et le déplacement de la position de l'observateur, qui permet de produire une nouvelle illusion, cette fois à partir d'une image virtuelle. Nous représentons cette nouvelle version du schéma optique dans la figure 35.

Figure 35. Schéma optique



Nous avons à gauche l'expérience classique de physique. Néanmoins, à cause de la position de l'œil, on ne représente pas l'illusion de l'image réelle, cette fois constituée par l'image du

vase, qui est en dessous du support, qui viendrait recouvrir les fleurs au-dessus du support à gauche du miroir plan.

L'illusion que ce modèle permet de situer se constitue dans le côté droit du schéma, dans le miroir plan. L'introduction du miroir plan réalise une nouvelle illusion qui consiste à représenter une image virtuelle, à droite dans le schéma, à partir de la projection de l'image réelle, qui est à gauche dans le dessin.

L'illusion de l'image réelle n'est pas représentée dans le schéma, car la position de l'œil s'est déplacée au-dessus du miroir sphérique. Cette illusion, celle qui donne la consistance imaginaire au moi sous la forme d'une image réelle à gauche du schéma, est invisible pour le sujet qui regarde depuis la place de l'œil.

En revanche, à partir de la position de l'œil nous avons accès à l'illusion à droite du schéma, celle qui est constituée par le biais de l'artifice de la réflexion de l'image dans le miroir plan A. Cette illusion est la façon dont le sujet accède à son image à partir d'une pure illusion, image d'une image.

Néanmoins, la question consiste à indiquer comment se produit l'illusion qui constitue l'image du moi, à gauche du schéma, sans faire référence à aucun sujet-œil qui regarde. Nous pouvons constater que le schéma optique est construit à partir de la théorie du stade du miroir.

L'enfant, dans sa prématurité organique, va chercher dans l'autre l'image, le modèle qui viendra anticiper sa constitution comme un organisme unifié. Ce mouvement implique toute une dynamique imaginaire qui n'est pas exempte de conflits, à savoir que l'image totale de l'autre est menaçante pour le sujet, mais qu'il veut s'y identifier. Ainsi, l'individu tombe dans une alternance imaginaire qui théoriquement pourrait être infinie, car elle implique le mouvement perpétuel de « *ou bien... ou bien...* », c'est-à-dire ou c'est moi ou c'est l'autre.

De cette façon, la dialectique imaginaire du stade du miroir va trouver un point d'arrêt par l'intervention de l'Autre. Cette intervention se localise au moment où l'enfant, qui se trouve devant le miroir déjà captivé par son image, tourne la tête vers l'adulte. Dans ce contexte, l'intervention de l'Autre vient authentifier l'image du miroir, c'est-à-dire authentifier que l'image dans le miroir est bien le moi de l'enfant, qui s'identifie à ce moi idéal qui a constitué

pour lui l'image du semblable. Par conséquent, dans l'Autre la dynamique imaginaire se dédouble, parce qu'il en vient à authentifier le moi désiré, auquel l'enfant n'a accès qu'en $i'(a)$, en méconnaissant que son moi est déjà une illusion d'illusion, en tant qu'il est déjà l'image réfléchie de $i(a)$, son moi auquel il reste identifié à son insu.

Néanmoins, c'est à partir du point situé dans l'Autre que se constitue le regard qui donne une consistance aux images qui constituent le narcissisme de l'enfant. Il convient de ne pas confondre ce point avec l'image du moi idéal, et par conséquent il doit être localisé comme une fonction différente.

Pour Lacan, ce point qui est lié au regard de l'Autre doit se constituer dans un autre registre identificatoire, qui est défini strictement en termes symboliques. Cette identification correspond à celle que Freud avait qualifiée d'identification par « *ein einziger Zung* », que Lacan traduit par l'identification au trait unaire. Ce trait se définit comme n'importe quel trait, mais dans la mesure où il se localise comme un signe dans la dialectique de l'adulte et de l'enfant, puisqu'il n'est pas encore un signifiant comme un signe au sens où il n'est pas encore un signifiant qui peut entrer dans la dialectique symbolique.

Ce signe correspond au caractère ponctuel de la référence originelle à l'Autre dans le narcissisme¹¹, autrement dit, à ce point du regard sur l'Autre qui vient authentifier l'image du petit autre dans le miroir. Néanmoins cette place n'est pas l'image de l'idéal du moi, mais le point grand I est :

« Ce signe d'assentiment de l'Autre, du choix d'amour sur lequel le sujet peut opérer, est là quelque part, et se règle dans la suite du jeu du miroir »¹².

Dans ces conditions, nous pouvons bien définir la place de l'Idéal du moi et du moi idéal. La première est une fonction tout à fait symbolique, produit de l'introjection d'un trait de l'Autre, tandis que la deuxième n'est que projection imaginaire. Ainsi, toute la satisfaction narcissique que le sujet éprouve dans le moi idéal dépend de la possibilité de référence à l'Idéal du moi.

¹¹ *Ibid.*, p. 418.

¹² *Ibid.*

Ainsi, si nous reprenons le schéma optique, nous pouvons constater comment le point d'accommodation dans l'Autre, le I de l'idéal du moi, vient trouver sa place pour produire l'illusion de l'image réelle qui donne consistance au moi à partir de l'identification au moi idéal. Autrement dit, c'est à partir d'un point d'identification, dans le registre symbolique, que se produit l'illusion qui va ordonner l'image consistante du moi. Ainsi, on n'a pas besoin d'introduire la fonction d'une conscience qui se donne une consistance moiïque, car tout se joue dans la rencontre de l'Autre, comme le lieu où le sujet de l'inconscient trouve son point de repère, dans le signifiant, pour donner consistance à l'illusion du moi.

L'image réelle sert alors à métaphoriser la fonction de l'image spéculaire, celle qui constitue le moi. Cette image est celle qui a fasciné le sujet, c'est-à-dire celle qui a été chargée dans l'investissement libidinal. De même, cette image s'avère alors fondamentale et centrale dans la fonction de l'investissement narcissique, c'est-à-dire dans l'investissement du moi.

D'autre part, nous avons la fonction de S, qui est une position purement virtuelle¹³. Cette fonction est tout à fait fondamentale, car elle répond à l'exigence de toute appréhension de l'objet, à savoir qu'il faut un sujet qui soit son support. Le sujet dont nous parle Lacan n'est pas le sujet de la connaissance, il est celui de la parole, c'est-à-dire le sujet de l'inconscient.

Ce sujet, qui se localise en un point virtuel et produit par le reflet de l'œil dans le miroir de l'Autre, est le seul à accéder à l'image réelle produite dans l'illusion à gauche du schéma optique, car il se situe justement là où l'observateur peut voir apparaître l'illusion en $i(a)$. Autrement dit, c'est l'Idéal du moi, en tant qu'identification constituante, qui donne consistance aux identifications constituées du moi¹⁴.

Par contre, l'image qui est à l'opposé, $i'(a)$, est ce que le sujet voit de lui-même dans l'Autre. Il regarde cette place précisément parce qu'il se situe au-dessus du miroir sphérique, à savoir à la place symétrique de l'image réelle du moi, qui n'est pas dessinée dans ce cas. Ainsi, il n'y a aucune raison d'établir un lien direct entre $i(a)$ et $i'(a)$, parce que ces deux images se constituent à partir de points de vue différents, c'est-à-dire en S et \mathcal{S} .

¹³ *Ibid.*, p. 438.

¹⁴ Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne - Ce qui fait signe », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 7 janvier 1987, inédit.

Alors, c'est à partir de la position S, qui n'est repérable dans l'Autre qu'en I, que le sujet peut repérer ce qu'il y a d'illusoire dans l'image spéculaire $i(a)$, c'est-à-dire dans l'identification narcissique. Ainsi, c'est dès l'Autre que le sujet voit son image renvoyée, ainsi « *je ne suis, en effet, rien d'autre que ce que je me vois être* »¹⁵.

Néanmoins, ce que le sujet regarde dans le miroir, qu'il confond avec son être, n'est que mirage. Alors pour dissiper ce mirage, il suffit de quelque chose, d'un éclair ou d'un objet qui vienne mettre en échec la réalité et la consistance de l'illusion du moi¹⁶. Autrement dit, il suffit que quelque chose en vienne à faire bouger dans le champ de l'Autre la position du point de repère du sujet, en I, pour dissiper et faire vaciller la consistance de l'image de l'autre, en $i'(a)$ et aussi celle du moi en $i(a)$.

Pour rendre compte de l'expérience de vacillation de l'illusion de l'image spéculaire, nous voudrions faire une parenthèse dans notre présentation du schéma optique pour parler de l'angoisse, car elle nous montre comment nous pouvons comprendre l'expérience de vacillation de l'image spéculaire.

Une telle expérience s'explique dans le rapport qui peut s'établir entre a , l'objet du désir, et $i(a)$, l'image du moi. L'angoisse est le signal d'un danger ressenti dans le moi¹⁷, il s'agit plus précisément du danger de la dissolution du mirage imaginaire qui maintient l'illusion d'unité moïque.

L'objet a , en tant qu'objet du désir, est l'objet avec lequel le sujet a un rapport particulier par rapport à son désir, écrit sous la forme \S dans la formule du fantasme. Le symbole \S indique que la fonction du sujet est en *fading*, à savoir qu'il n'est pas quelque chose de l'ordre du saisissable et ne peut être conçu que comme une place vide dont le sujet se saisirait comme désirant¹⁸. Ainsi, la place dont le sujet pourrait se saisir dans le fantasme, en tant que sujet désirant, est toujours en réserve et la plupart du temps occupée par $i(a)$, qui se situe alors à la place homologue de la formule du fantasme dans le premier étage du graphe du désir.

¹⁵ *Ibid.*, p. 440.

¹⁶ *Ibid.*, p. 441.

¹⁷ *Ibid.*, p. 425.

¹⁸ *Ibid.*, p. 424.

De cette manière, l'image réelle du vase dans le schéma optique en vient à rendre compte de la façon dont $i(a)$ intervient par rapport à a , à savoir en faisant semblant d'entourer les fleurs dont il est question dans l'illusion. Ainsi, l'image narcissique finit par remplir dans le fantasme l'illusion de se coapter au désir, de tenir son objet sous le mirage de la consistance imaginaire du moi.

Le $\$$, qui est en question dans la formule du fantasme, ne supporte sa position que d'une place vide, c'est-à-dire que rien de l'émergence de l'objet, qui est derrière l'illusion, ne vient à se produire à sa place.

Dans ces conditions, nous pouvons expliquer le phénomène de l'angoisse à partir de l'émergence dans le champ du sujet de quelque chose qui est de l'ordre de l'objet a du désir. Toute émergence positive de l'objet a est amenée à combler la place vide que la fonction du sujet exige, en produisant alors l'angoisse. L'angoisse apparaît ainsi comme le signal dans le moi $i(a)$ pour indiquer que quelque chose de l'illusion est en train d'échouer.

Bien que le signal d'angoisse s'éprouve dans le moi, elle implique nécessairement la fonction de l'objet a , en tant qu'objet du désir. Le signal d'angoisse a alors un lien absolument en rapport avec l'objet du désir, dont la fonction n'est pas simplement l'avertissement de sa présence, car le signal d'angoisse conserve son rapport avec l'objet du désir.

Ainsi, deux positions quant à l'angoisse sont à dégager. D'une part, nous avons l'expérience « *Hilflosigkeit* », celle qui laisse le sujet dans une position insurmontable, c'est-à-dire dans une position où le sujet se trouve débordé par la présence disruptive de l'objet¹⁹. D'autre part, il existe une autre incidence de l'angoisse, notamment avec le terme épinglé par Freud de « *Erwartung* », de l'atteinte.

Cette expérience est conçue par Lacan comme le mode radical sous lequel est maintenu le rapport au désir²⁰. Elle se produit lorsque, pour des raisons de défense, de résistance ou d'autres mécanismes, l'objet disparaît, en demeurant ce qui peut rester, à savoir l'atteinte, en tant qu'elle signale le chemin vers la place où l'objet fait défaut, à savoir la perception d'un objet indéfini, « *unbestimmte Objekt* », ou encore comme le dit Freud, un rapport de solubilité

¹⁹ *Ibid.*, p. 428.

²⁰ *Ibid.*, p. 429.

avec l'objet, c'est-à-dire lorsque le sujet se trouve dans une position insoutenable par rapport à son désir, il répond avec cet objet mystérieux qu'est l'objet a .

Nous fermons notre parenthèse sur l'angoisse, en indiquant ce qu'elle nous apprend de la constitution du champ narcissique. Nous constatons que l'angoisse est une mise en échec de la fonction imaginaire du moi et celle qui est au fond cachée derrière l'illusion moiïque, le fantasme. De cette façon, derrière l'illusion moiïque se dissimule quelque chose d'un autre ordre du narcissisme, l'objet a du désir, se manifeste, en laissant le sujet soumis à une expérience radicale de son corps et du désir.

C'est ce champ que nous voudrions aborder maintenant, pour situer la place particulière du phallus dans la constitution de l'objet a . Bien que le champ de l'investissement narcissique du moi joue un rôle fondamental dans la structuration du désir humain, il existe un autre registre du narcissisme qui fonctionne de manière cachée par rapport au jeu des images que Lacan avait introduit dans la logique de l'Idéal du moi et du moi idéal.

Ce registre correspond à l'objet archaïque ou objet partiel, dont l'expérience analytique a montré l'importance dans la structuration du désir. De cette façon, l'identification narcissique $i(a)$ est secondaire par rapport à cette première incidence de l'objet a , en se montrant finalement comme quelque chose d'illusoire par rapport à lui.

Ainsi, nous pouvons mettre en parallèle la fonction imaginaire du moi et celle du rêve, car ces deux expériences en viennent à voiler ce qui serait d'un autre registre, qu'on pourrait appeler, en suivant Lacan, quelque chose de l'ordre du réel. Dans le cas du moi, sa fonction de méconnaissance implique que le sujet s'identifie à quelque chose qui est un mirage, qui ne représente pas ce qu'il est dans le domaine du réel corporel. Par conséquent, le moi $i(a)$ fonctionne comme le voile de a l'objet petit a .

Ainsi, en citant Héraclite, Lacan parle d'un « *Rêve d'une ombre l'homme* »²¹ pour mettre en évidence que la constitution imaginaire du moi n'est qu'un rêve qui couvre et cache ce qui est le plus réel dans la relation du sujet à son désir.

²¹ Héraclite in Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 437.

De même, il est possible de constater le véritable dévoilement d'une autre dimension de la structure subjective dans l'échec de l'appréhension imaginaire dans le rêve. Dans ce dernier en effet, le sujet se déplace dans une errance du signifiant qui lui ouvre la voie vers la dissipation des effets de l'ombre de la consistance imaginaire et ainsi lui laisse entrevoir qu'il n'est qu'une ombre²². Cette ombre, qui constitue la consistance imaginaire du moi, n'est pas de l'ordre du réel, puisqu'elle est plutôt le rêve qui sépare l'homme du réel.

La dialectique freudienne montre que l'accès à l'objet se fait à travers des obstacles qui entravent le désir. Ainsi, si les premiers pas vers la réalité ne se font que par la voie du rêve, nous pourrions penser que l'accès à cette réalité suppose un certain réveil. Lacan insiste sur l'idée que le réveil ne se produit pas comme une conséquence de l'émergence d'un trop-plein de réalité, mais qu'il se produit lorsqu'apparaît la satisfaction de la demande²³. Autrement dit, l'émergence de la chaîne pulsionnelle inconsciente, qui détermine la position d'éclipse du sujet, est réduite à la pure coupure, devant une demande qui le divise.

Cette satisfaction qui est à la limite de l'expérience du désir humain est abordée par Lacan à partir de la définition de l'objet du désir. Cet objet du désir a été déjà traité par la théorie analytique, notamment par Abraham, qui a contribué à son étude à partir de la théorie du développement de la libido.

Pour Abraham, la libido suit un développement ordonné par différents stades qui implique un véritable déplacement d'une position autoérotique au stade oral vers l'amour d'un objet sexuel au stade génital définitif. Il s'agit alors d'une suite de stades dans lesquels la constitution de l'objet est tout le temps en jeu, et se produit à partir d'une certaine relation d'amour à l'égard de l'objet²⁴.

Néanmoins, l'accès à l'objet n'est pas simple. Les divers stades montrent comment l'objet se situe toujours comme un objet partiel par rapport au but de la sexualité humaine, à savoir la rencontre sexuelle de l'autre sexe. De cette façon, dans les stades primitifs de la libido, l'objet n'est pris qu'à partir d'une partie du corps par la pulsion.

²² *Ibid.*, p. 442.

²³ *Ibid.*

²⁴ Abraham, K., « A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders », *Select papers of Karl Abraham MD*, Londres, Hogarth Press, 1927, p. 496-497.

Abraham définit alors différents types de relations d'objet selon le stade libidinal où se trouve le développement de l'individu²⁵. Ces types de relations se constituent comme différentes formes d'amour d'objet, au nombre de six stades, tel que la figure 36 le montre.

Figure 36. Correspondance entre les étapes de l'organisation de la libido et l'amour objectal.

Étapes de l'organisation de la libido	Étapes du développement de l'amour objectal
VI Etape génitale définitive	Amour objectal (post-ambivalent)
V Etape génitale précoce (phallique)	Amour objectal excluant les organes génitaux
IV Etape sadique-anale tardive	Amour partiel Amour partiel et incorporation
III Etape sadique-anale précoce	Narcissisme. Incorporation totale de l'objet
II Etape orale tardive (cannibalique)	Auto-érotisme (sans objet)
I Etape orale précoce (succion)	Auto-érotisme (sans objet)

Nous voyons dans le tableau que l'amour partiel à l'égard d'un objet, le type d'amour d'un objet, qu'adopte Lacan pour rendre compte de la relation entre le phallus et l'objet a du désir est situé juste avant l'étape génitale précoce, où l'on devrait situer la primauté du phallus dans l'économie libidinale du sujet. Dans ces conditions, il nous semble important d'examiner ce que Lacan affirme dans la citation suivante :

« Si vous lisez Abraham, vous trouverez cette expression Die Objekt-Partielliebe, l'amour partiel de l'objet. Ce qui est l'objet de cet amour, l'objet plus qu'exemplaire, le seul véritable objet, encore que d'autres puissent s'inscrire dans la même structure, c'est le phallus »²⁶.

Nous pouvons indiquer que Lacan insiste sur la primauté du phallus, en montrant comment, dans le texte d'Abraham, il existe une équivalence entre les différents objets, par exemple le doigt, le pied, les cheveux, les excréments et les fesses, en tant qu'ils se situent dans l'amour partiel de l'objet comme des substituts métaphoriques du phallus²⁷. Autrement dit, l'amour

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, op. cit., p. 444.

²⁷ Abraham, K., « A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders », *Select papers of Karl Abraham MD*, Londres, Hogarth Press, 1927, p. 490.

partiel de l'objet implique la présence du phallus comme étant la fonction pivot de l'objet partiel.

Pour rendre compte de cette fonction, Lacan cite l'exemple d'une femme qui, ayant eu une relation traumatique avec son père, ne la lui apprend qu'à partir de sa valeur phallique. Mais, la suite du traitement a mis en évidence la présence d'images de cet objet avec une censure des génitoires dans les rêves de la patiente. Chaque fois qu'il s'agissait de son père dans le rêve, cette figure présentait une censure au niveau de la zone génitale sous la forme d'une disparition de l'organe à cause de sa couverture par les poils pubiens.

Nous constatons dans cet exemple que l'amour partiel de l'objet est un amour à l'égard d'un objet en excluant sa partie génitale, situation qui suppose la séparation de l'objet imaginaire. Cette séparation s'avère fondamentale au moment de définir l'objet partiel, qui par sa définition est un objet qui se détache du corps.

Ainsi, Lacan en vient à introduire la différence entre le phallus et l'objet *a*. Le phallus intervient alors comme l'objet au cœur de la fonction du petit *a*, en permettant de regrouper les différentes modalités d'objets qui interviennent dans le fantasme. Autrement dit, derrière tout l'objet *a* du fantasme, il y a le phallus.

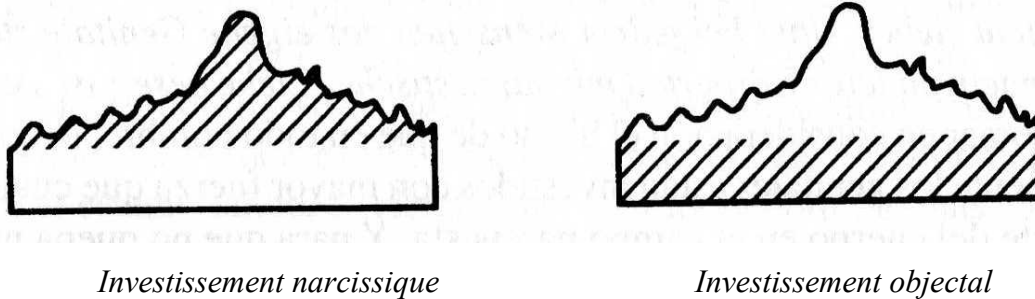
Mais, comment est-il possible d'introduire la fonction du phallus dans la constitution de l'objet *a* ? Cette primauté du phallus se situe dans la théorie de l'investissement de l'objet, qui conçoit le phallus comme l'objet le plus investi du corps lui-même²⁸.

Ainsi, chaque fois qu'il s'agit de l'investissement de l'objet, le sujet devra céder une partie de son investissement narcissique, c'est-à-dire céder la libido qui était à l'origine investie dans le corps. Néanmoins, la libido qui se déplace du corps lui-même vers l'objet suit la logique suivante : elle se déplace en commençant par les zones les moins investies vers celles qui le sont le plus. Cependant, la partie la plus investie du corps, celle de l'investissement phallique, ne se cède jamais à l'objet investi.

²⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, *op. cit.*, p. 446.

Nous pouvons alors schématiser le rapport entre l'investissement narcissique et l'investissement objectal comme un rapport complémentaire, c'est-à-dire que l'un et l'autre possèdent une partie de l'investissement qui fait défaut à l'autre.

Figure 37. L'investissement narcissique et l'investissement objectal



Dans la figure 37, nous voyons les deux zones de l'investissement libidinal. Pour l'investissement narcissique nous avons la zone « en pointe » marquée par des traits diagonaux, qui indique l'investissement phallique. De l'autre côté, nous avons l'investissement objectal, où l'investissement figure plutôt en bas de l'image, en laissant un blanc dans la partie où on devrait atteindre le phallus. Ainsi, ce schéma montre bien l'existence d'une liaison réciproque entre l'investissement narcissique et l'investissement de l'objet qui permet de rectifier la place de l'objet partiel. Lacan affirme :

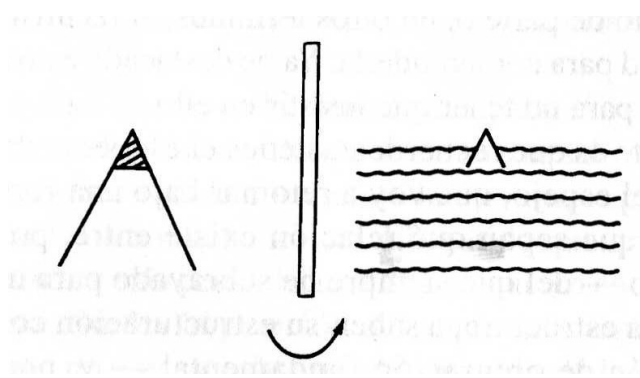
« Tout objet partiel n'est pas à définir, purement et simplement, comme un objet partiel, loin de là, mais le caractère central de la relation du corps propre au phallus conditionne après coup, nachträglich, le rapport aux objets les plus primitifs. Leur accent d'objet séparable, possible à perdre, leur mise en fonction d'objet perdu, tous ces traits ne s'étaleraient pas de la même façon s'il n'y avait pas au centre l'émergence phallique, comme un blanc sur l'image du corps. »²⁹

Cette citation met en évidence l'avancée décisive de Lacan, à savoir : articuler la position de l'objet petit *a*, en tant qu'objet partiel et séparable, à partir du phallus imaginaire, c'est-à-dire à partir de l'investissement libidinal du phallus qui ne passe pas à l'objet investi.

²⁹ *Ibid.*, p. 449.

À partir de cette conception, nous pouvons obtenir deux conséquences. D'une part, là où on attend le phallus, il n'y est pas, c'est-à-dire que l'objet qui est le pivot du désir n'apparaît jamais dans l'investissement objectal, en condamnant toute la série des objets, qui se posent à sa place, à n'être que des objets substitutifs d'une absence. À ce propos, Lacan traduit l'équivoque du terme allemand « *Bezetzung* », qui est utilisé par Abraham pour indiquer que le phallus est la partie du corps la plus investie, en faisant valoir une autre traduction : quelque chose qui entoure un blanc central³⁰, tel que la figure 38 le montre.

Figure 38. *L'investissement phallique et l'investissement de l'objet*



Ainsi, de la même façon que dans le tableau *La naissance de Vénus*, nous voyons érigé le phallus là où on ne l'attend pas, notamment là où Vénus apparaît sous la forme d'une représentation de l'absence du phallus³¹. Ce tableau montre bien le rapport de l'investissement libidinal, les ondes marines qui entourent l'objet, une espèce d'île qui ne dessine que son contour. Mais, l'île n'apparaît que comme étant le centre absent de l'image.

D'autre part, il faut considérer le rapport de l'objet *a* avec le phallus de la façon suivante : l'objet *a* obtient sa brillance et sa beauté de l'objet phallique, en tant que c'est lui qui est en charge de la libido, en mettant un blanc en son centre. Néanmoins, il conviendrait de poser la question suivante : la dialectique analytique s'arrête-elle sur l'accouplement du phallus et de l'objet *a* ? Cette question s'avère fondamentale par rapport à la direction de la cure, car le questionnement du désir qu'elle implique ouvre la voie vers l'objet partiel.

³⁰ *Ibid.*, p. 453.

³¹ *Ibid.*, p. 454.

La considération de l'aspect libidinal de l'objet a est partielle par rapport à ce que révèle l'expérience analytique renouvelée par Lacan, car quelque chose dans le désir en vient à annoncer ce qui est d'un autre registre, celui de la Jouissance. Ainsi, on peut affirmer que la brillance phallique de l'objet a n'est pas le dernier mot de la cure.

À ce propos, nous voudrions alors mettre en avant deux aspects concernant la place de l'objet a et du phallus à la fin de l'analyse. D'une part, l'expérience analytique lacanienne montre bien que l'accès à l'amour objectal post-ambivalent, tel qu'il est défini par Abraham et présenté dans la figure 36, n'est pas envisageable par le biais de la cure analytique³². Une telle proposition impliquerait l'accès à l'Autre sexe en surmontant toutes les difficultés que la fonction de l'objet partiel et le phallus posent au sujet, en tant qu'ils sont plutôt un obstacle dans la relation avec l'Autre sexe.

Autrement dit, la dialectique de l'amour est toujours soumise à la castration, qui en vient à ordonner le rapport entre les sexes. À la place du partenaire, le sujet n'accède qu'à la substitution que l'objet partiel lui fournit de l'absence du phallus. Par conséquent, la question du désir ne trouve une réponse que dans le registre du rapport à l'objet partiel du désir, l'objet petit a , qui garde dans le cœur de sa fonction le phallus.

D'autre part, la question se pose de réviser la voie proprement sadienne dans le rapport à l'objet a ³³. Cette ligne sadienne implique le questionnement des profondeurs de son être jusqu'à révéler ce qui lui permet de finir par remplir la forme vide qu'il présente et qui fascine le désir. Autrement, le questionnement analytique doit aller jusqu'à la révélation du manque-à-être, jusqu'à la limite où se produit la confusion de ce manque avec la destruction de l'objet³⁴. Nous pourrions dire que ce questionnement implique un certain détachement de la fonction d'obturateur du manque que remplit l'objet, celle-ci étant dépendante de sa brillance phallique.

De cette manière, juste avant la révélation du manque-à-être, on trouve la brillance et la beauté de la forme de l'objet précieux phalliquement investi. Cette barrière, qui avait déjà été

³² *Ibid.*, p. 449.

³³ *Ibid.*, p. 457.

³⁴ *Ibid.*

abordée dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*³⁵, permet de préserver la relation entre l'objet et le sujet, par où l'objet se reflète sur le sujet lui-même.

Néanmoins, à la fin de l'analyse, le mirage doit être levé, en indiquant le caractère radical de l'objet *a*, à savoir que malgré les efforts pour lui donner une consistance imaginaire d'image spéculaire en *i(a)* à partir de l'identification symbolique à l'Idéal du moi en I, l'objet *a* ne saurait se révéler aucunement sous la forme d'un Idéal. Par rapport à la question de ce que signifie en dernier terme le désir à la fin de l'analyse, nous pourrions affirmer qu'aucun mot ne saurait fermer cette question, car il se présente sous sa forme radicale, à savoir un centre vide où se logent les objets *a* du désir.

C'est là-dessus que l'analyste doit faire son deuil, à savoir qu'aucun objet n'a plus de valeur qu'un autre³⁶. Autrement dit, le deuil de l'analyste implique le détachement de la fonction imaginaire du phallus pour aborder l'objet *a* dans son caractère radical, celui qui s'ouvre vers le vide qui donne tout son élan au désir.

Dans ces conditions nous voudrions souligner quelque chose qui n'est pas dit à la fin du séminaire *Le transfert*, mais que l'on peut déduire de ce qui y est énoncé concernant la place du phallus à la fin de l'analyse. Bien que le phallus donne sa brillance à l'objet du désir, une autre dimension de celui-ci s'annonce dans le séminaire *Le transfert*, à savoir le caractère sadien où l'objet du désir cède sa place au manque-à-être. Faudrait-il mettre cette voie d'approche de l'objet *a* du côté de la Jouissance ?

Nous tombons alors sur une certaine ambiguïté entre le caractère radical de l'objet *a*, comme étant l'objet qui s'ouvre en dernier terme vers une jouissance qui excède les limites du cadre de la brillance phallique, et le signifiant de la Jouissance grand Φ . Il nous semble clairement qu'il existe une différence entre ces deux éléments de la structure subjective. Le symbole grand Φ correspond à un signifiant qui fait partie du registre symbolique, en tant que seul indice de la présence réelle de la Jouissance dans le registre symbolique.

En revanche, à ce moment de l'enseignement de Lacan le statut de l'objet *a* n'est pas clairement défini. D'une part, il remplit une fonction imaginaire à partir de son accouplement

³⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 270-sq.

³⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, Livre VIII, *Le transfert*, op. cit., p. 464.

avec le phallus imaginaire, en lui donnant toute sa brillance en tant qu'objet du fantasme. D'autre part, quelque chose du réel de l'objet commence à apparaître sous la forme de l'objet sadien. Ainsi, nous pourrions dire que la fonction de l'objet a se décline différemment dans les registres imaginaire et réel.

C'est autour de la deuxième dimension de l'objet a , celle qui s'ouvre vers le réel, que se produit un déplacement qui implique la considération d'un au-delà du caractère phallique de l'objet, en ouvrant le rapport à une autre dimension de la satisfaction, qui n'est plus complètement phallique, c'est-à-dire celle qui ouvre la connexion entre l'objet petit a et la Jouissance.

Dans ces conditions, nous voudrions nous interroger sur quel type de rapport peut le sujet avoir avec l'objet dans sa dimension réel. Si dans la perspective classique primait le rapport fantasmatique à l'objet, la dimension sadienne de l'objet ouvre la voie vers une considération de l'objet dans la dimension plutôt réelle. Ce rapport au réel sera fondamental à l'heure de définir une nouvelle version du traumatisme.

Nous allons donc aborder l'étape suivante de la rectification de Lacan par rapport à l'objet du désir, à savoir sa considération comme l'objet cause du désir pour essayer de montrer comment le rapport à l'objet peut devenir traumatique pour le sujet.

L'objet a comme la cause du désir

Dans la partie précédente de ce chapitre, nous avons mis en évidence comment l'articulation entre le phallus imaginaire et l'objet a dans le registre narcissique nous a permis d'indiquer une autre voie qui s'ouvre vers la Jouissance. Notamment, si l'on considère l'aspect sadien de l'objet, au-delà de tout le registre homéostatique de la libido, il est possible de trouver une voie d'accès vers le manque-à-être. Cette voie permet de franchir la limite de la brillance phallique de l'objet, en donnant lieu à l'émergence radicale de l'objet sous la forme d'un objet désinvesti phalliquement ou un objet déchet.

Dans cette perspective, l'objet a remplit encore une fonction de voile imaginaire, dans la mesure où, par l'action de son érotisation phallique, il en vient à occuper la place d'obturateur du manque-à-être dans l'inconscient. Néanmoins, cette obturation ne se réduit pas à la

dimension de voile du manque-à-être, puisque l'objet petit a fonctionne comme un objet qui condense une jouissance qui, d'une certaine façon, excède les limites phalliques.

Dans ces conditions, il nous semble important d'examiner la transformation du statut de l'objet petit a , qui passe d'un objet qui est articulé à la castration à un statut singulier dans sa structure.

Sa définition comme objet qui est la cause du désir s'avère notamment fondamentale pour sa redéfinition en tant qu'objet produit par l'action d'une coupure avant toute la constitution imaginaire du sujet et qui échappe à toute saisie symbolique. De ce fait, nous avons les conditions théoriques nécessaires pour situer l'objet a comme l'objet qui ouvre la voie vers un point du réel dans la structure, et donc redéfinir le traumatisme en le rapprochant vers un point de réel pour la structure subjective.

Dans cette partie du chapitre nous aborderons plus précisément la redéfinition de l'objet a à partir de la perspective réel de l'objet. Les questions qui animent cette section du chapitre sont quelles manifestations pour l'objet a dans le registres imaginaire et symbolique ? à quel niveau de l'expérience subjective intervient l'objet petit a , lorsqu'il est décollé du phallus et de sa fonction fantasmatique ? Et finalement comment ces manifestations peuvent-elle devenir traumatiques pour le sujet ?

Alors, comment se produit le changement de perspective à l'égard de l'objet petit a ? C'est par la voie ouverte de l'angoisse, ainsi que Lacan l'avait déjà introduit dans le séminaire *Le transfert*, qu'on peut situer plus clairement ce changement à partir du séminaire *L'angoisse*.

Nous pouvons reprendre le schéma optique de Lacan pour situer les basculements de la libido entre $i(a)$ et $i'(a)$, de telle sorte qu'on peut définir les charges libidinales comme étant réversibles, c'est-à-dire que la libido circule entre le corps propre et l'objet³⁷.

Mais, dans cette économie libidinale il existe quelque chose qui échappe à l'ordre homéostatique de la relation entre le moi et l'objet : l'objet a . Il intervient alors dans le champ imaginaire comme un objet perturbateur de l'unité du moi, dont le seul indice est le signal

³⁷ *Ibid.*, p. 102.

d'angoisse³⁸. Cet objet est alors l'objet *a*, qui se situe à la limite, et même dans l'au-delà, de l'économie homéostatique de la libido. Ainsi, bien que l'objet *a* porte le nom d'un objet, ce terme est tout à fait discutable, car l'habitude du nom objet est quelque chose qui est un objet communicable ou qui participe à l'échange entre les individus.

En psychanalyse, ce nom lui est attribué à cause de sa position dans le fantasme, où l'expérience analytique situe le rapport inconscient entre le sujet et l'objet. À ce niveau, l'objet n'a pas le même statut que l'objet de la connaissance ou objet de la conscience, car l'objet *a* n'est susceptible d'aucune saisie subjective au sens d'une définition, soit conceptuelle soit imaginaire.

La manifestation paradigmatique de cet objet *a* est l'expérience de l'angoisse, dont le seul indice subjectif est l'angoisse elle-même. Nous pourrions alors dire que l'objet *a* participe à un ordre préconceptuel et préperceptif, c'est-à-dire qui est antérieur à la formation d'un concept ou à une saisie subjective par la parole ainsi qu'au rangement imaginaire de la perception. Autrement dit, l'objet *a* n'est pas de l'ordre du visible³⁹ ni communicable ni de l'ordre de l'objet d'échange⁴⁰.

Bien que nous ayons déjà présenté le schéma optique, Lacan se sert du schéma optique que nous avons déjà présenté, pour situer l'objet *a*, et son statut d'objet non communicable et invisible dans le séminaire *L'angoisse*. Dans ce schéma simplifié de la figure 39, l'objet petit *a* apparaît entre autres comme un réservoir libidinal, qui est un investissement érogène originaire, à gauche du miroir, en étant caché par l'image du corps *i(a)*.

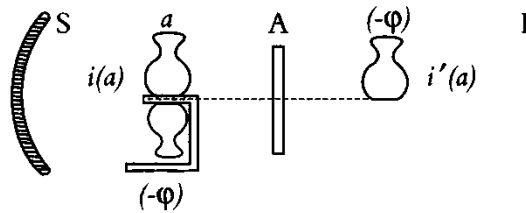
De l'autre côté, nous avons l'objet, disons sexuel, dans la mesure où il intéresse le désir du sujet. Cet objet porte la marque de la castration, le blanc de ce qui, dans le corps propre, ne passe pas par l'investissement libidinal. Ainsi, l'objet porte la marque du phallus, même s'il n'est pas là, conformément à la théorie analytique qui affirme que là où on cherche le phallus, en *i'(a)*, il n'y est pas effectivement, ce qui est marqué par le signe (-φ).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 108.

Figure 39. Schéma optique simplifié



L'objet a n'est pas représenté dans l'image de l'autre du côté droit du miroir, c'est-à-dire qu'il est invisible pour le sujet, en S dans le schéma, qui regarde. De ce côté, nous avons seulement l'objet en $i'(a)$ marqué par la brillance phallique, attribut qui donne son caractère trompeur au désir. De même, l'objet a est par l'illusion en $i(a)$, caché dans la constitution imaginaire du moi qui est déterminé par le point symbolique I dans le schéma. Ainsi, soit d'un point de vue soit de l'autre, il est doublement invisible dans la constitution imaginaire du champ narcissique.

Néanmoins, cet objet peut se manifester dans ce champ à partir d'une altération de la consistance imaginaire du moi. Ainsi, par les conditions qui lient $i(a)$ et $i'(a)$, l'altération de la consistance imaginaire du moi entraîne aussi des altérations dans la perception de l'objet, comme l'expérience angoissante du double le met en évidence.

Ces manifestations de l'objet a concernent finalement une altération du fonctionnement du fantasme ($\mathcal{S} \diamond a$). Comme nous l'avons indiqué à partir de la lecture du séminaire précédent, le lieu vide du sujet \mathcal{S} ne se manifeste que par sa présence punctiforme, en tant que point de vue en S . Néanmoins, ce vide dans l'artifice du bouquet renversé se présente comme contenant l'objet a , c'est-à-dire sous la forme imaginaire de $i(a)$.

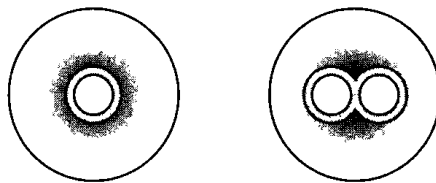
Cette présentation du rapport fantasmatique entre le sujet et l'objet petit a se présente de manière conforme à l'expérience analytique, mais ne restitue pas exactement ce qui est de l'ordre fantasmatique. Cette articulation implique de donner tout son statut à l'articulation entre un élément symbolique et un élément imaginaire.

Pour restituer ce rapport, Lacan utilise la figure du *cross-cap*. Nous verrons que cette figure apparaît féconde pour rendre compte du fait que l'objet a n'a pas d'image dans le miroir, et

donc que son apparition dans ce domaine n'est que sous la forme d'un objet bizarre. Ainsi, l'une des caractéristiques de cet objet est d'être inespécularisable, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'image dans le miroir.

Par rapport au caractère inespécularisable de l'objet petit *a*, Lacan nous présente deux figures trouées, en reprenant le schéma du vase du schéma optique, que nous reproduisons dans la figure 40. À gauche nous en avons une qui n'a qu'un trou, c'est-à-dire un vase avec son encolure, et de l'autre nous en avons une autre qui semble disposer de deux trous. Ces deux vases nous permettent de rendre compte de ce qui sera la distinction de l'objet *a* du reste des autres objets communs.

Figure 40. Le dédoublement du trou dans le vase.



Ce qui distingue une image spéculaire d'une autre non-spéculaire est le fait que lorsqu'on la met devant le miroir il y a une inversion qui fait que la droite devient la gauche et vice-versa. Néanmoins, si « *le moi est une surface, mais la projection d'une surface* »⁴¹ comme le disait Freud, nous devons poser la question en termes topologiques, en indiquant ce que l'image spéculaire en vient à redoubler. Ainsi, si nous prenons une image spéculaire, ce qu'elle redouble est strictement corrélé à l'inversion de droite à gauche, comme le fait de retourner un gant.

Autrement dit, le registre du moi est corrélé à l'image spéculaire au sens d'une image qui peut être mise en fonction dans un miroir, en produisant l'inversion. Ce registre est également le registre principal de la perception et de la conscience, à savoir que les représentations imaginaires de choses impliquent leur mise en fonction dans un miroir où elles se reflètent.

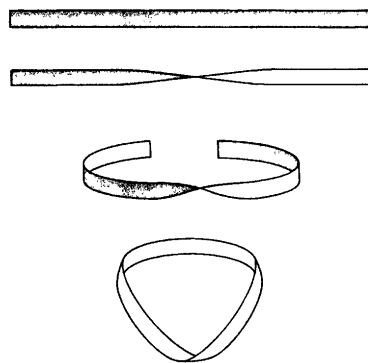
Néanmoins, du fait des conditions particulières de l'inconscient, nous devons faire appel à une autre topologie qui nous permet de restituer le lien entre l'objet *a* et l'ordre de l'inconscient,

⁴¹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 113.

en tant que l'objet *a* y participe dans un rapport *extime*. C'est ainsi que Lacan propose la figure de la bande de Moebius, en tant qu'elle a des propriétés topologiques fondamentales que nous retrouvons dans d'autres figures qu'il utilisera pour rendre compte de la structure de l'inconscient, à savoir le *cross-cap* et la bouteille de Klein.

La bande de Moebius peut être fabriquée à partir d'une ceinture. Cette ceinture a deux faces. Néanmoins, si l'on pratique un demi-tour, en liant les extrêmes comme dans la figure 41, nous pouvons transformer cette surface à deux faces en une qui n'en a qu'une seule.

Figure 41. Construction de la bande de Moebius.



Cette bande est alors une surface qui n'a qu'un seul bord autour du trou qu'elle entoure. Ainsi, si une fourmi commence à se promener tout au long de la bande, elle passera sans se rendre compte des deux faces qui initialement constituaient la ceinture, c'est-à-dire sans franchir aucun bord, dans ce que l'on pourrait qualifier de « faces apparentes », car il n'y a qu'une seule face.

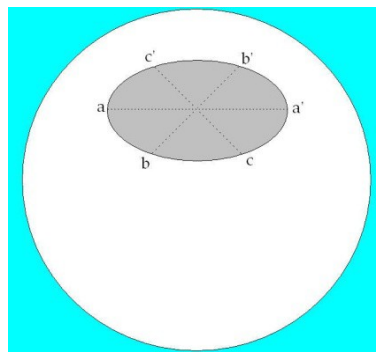
De cette manière, même si l'on essaie de retourner la bande comme un gant ou la mettre devant un miroir, nous n'aurons aucun changement ou aucune inversion de droite à gauche, c'est-à-dire qu'elle restera toujours la même. Par conséquent, elle n'a pas d'image spéculaire, puisqu'elle est un objet topologique inespécularisable.

Après cette introduction de la bande de Moebius, nous pouvons présenter la figure du *cross-cap*, figure topologique qui apparaît comme : « le support structurant de la relation sujet-objet, c'est-à-dire comme le support topologique du fantasme fondamental »⁴².

⁴² Lacan J., Le Séminaire, livre IX, « L'identification », leçon 6 juin 1962, inédit.

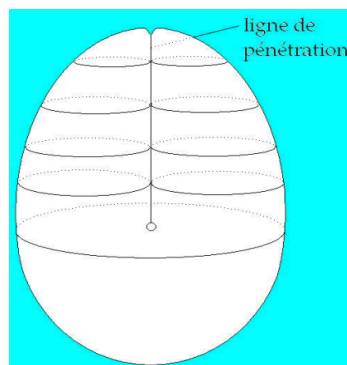
Le *cross-cap* se présente alors comme une figure qui ressemble à une pince de homard. La construction de cette figure peut se réaliser en trois temps. D'abord on prend une sphère pour réaliser un trou dans sa surface. On peut marquer tous les points du bord du trou à partir d'une lettre, mais si le trou prend une forme circulaire, comme dans la figure 42, nous allons marquer les points opposés, en suivant la ligne du diamètre. De cette façon, nous avons un demi-cercle marqué par des lettres et l'autre partie par des lettres et l'indication prime, tel que dans la figure 42.

Figure 42. Première étape de la construction du *cross-cap*



Ensuite, nous faisons en sorte de lier les points opposés, de façon à ce qu'à chaque point x corresponde un point x' . Cette façon de lier le bord du trou donne lieu à une espèce de ligne, qui traverse la moitié de la figure, comme le montre la figure 43.

Figure 43. Fermeture du trou et version finale du *cross-cap*



Cette ligne appelée ligne de pénétration n'est pas simplement une ligne, car elle marque l'entrecroisement du plan qui unit l'intérieur à l'extérieur de la figure. Ainsi, si une fourmi se

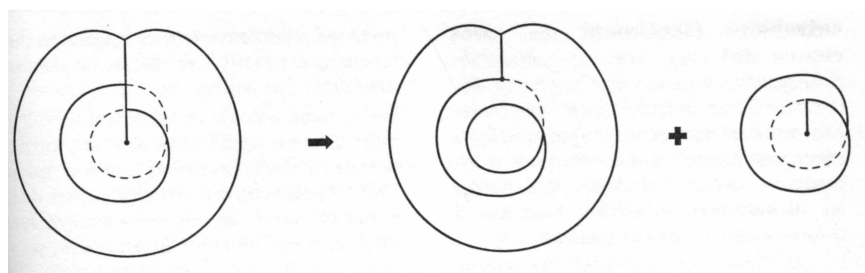
promène sur la surface du *cross-cap* elle pourra passer de l'intérieur à l'extérieur sans s'en rendre compte.

De même, si nous nous montrons attentifs, le *cross-cap* présente un point qui est à la fin de la ligne de pénétration, et que l'on doit concevoir comme un point à l'infini, car du fait de la limitation de la perception humaine, on ne peut pas se figurer autrement les quatre dimensions qui impliquent la construction de cette figure. Ce point s'avère fondamental, car il rend compte d'un point irréductible, dans les trois dimensions, du processus d'entrecroisement que nous avons utilisé au début de la construction de la figure.

Alors, si nous prenons maintenant le *cross-cap* et pratiquons une coupure qui passe par le point central, lorsqu'on isole une partie par une coupure qui se rejoint sur elle-même, après être passé sur le point troué de la surface, on divise le *cross-cap* en deux figures.

La figure 44 représente le trajet de la coupure qui passe par le centre, qui est équivalent à une coupure qui suit le modèle du huit-intérieur, et puis à droite les deux morceaux de la figure. La figure qui nous intéresse pour représenter l'objet petit *a* est celle qui garde le point central du *cross-cap*, à savoir celle qui est à l'extrême droite.

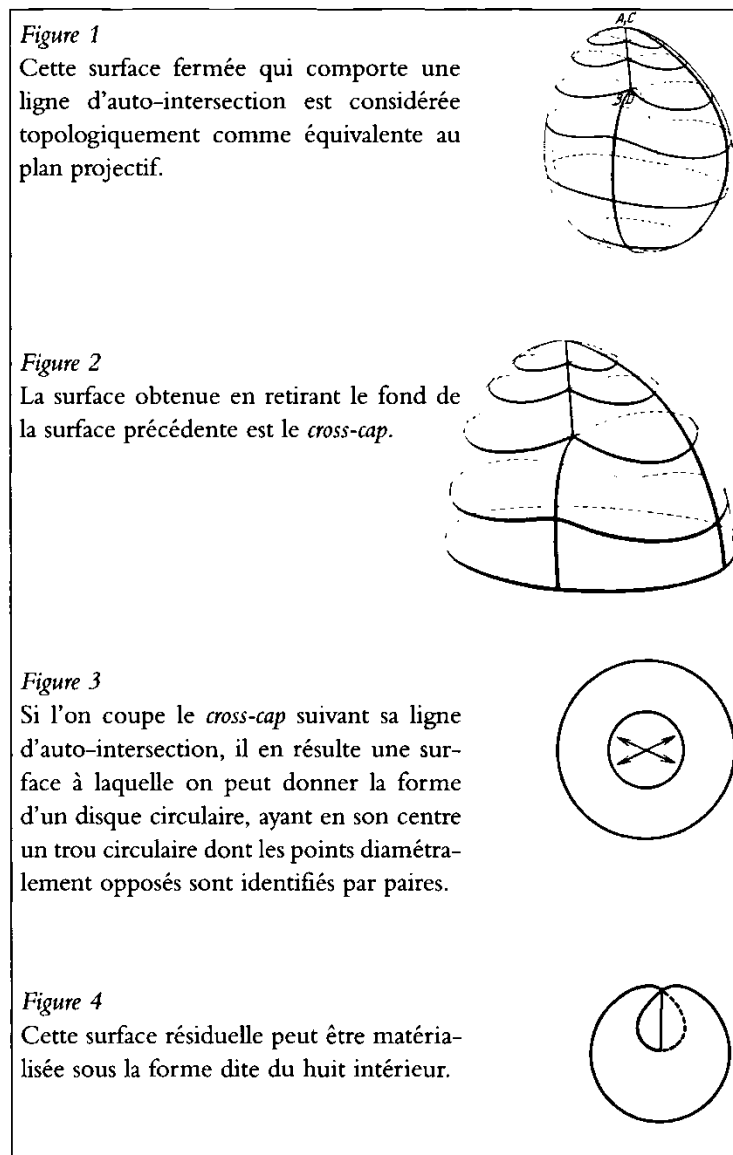
Figure 44. Le *cross-cap* et les produits après la coupure du huit-intérieur.



Ainsi, cette figure bizarre est définie dans le séminaire *L'angoisse* comme : « un disque circulaire, ayant dans son centre un trou circulaire dont les points diamétralement opposés son identifiés par paires »⁴³. Dans le séminaire *L'angoisse*, elle est représentée en quatre temps, comme la figure 45 le met en évidence.

⁴³ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, op. cit., p. 115.

Figure 45. Le cross-cap et les produits après la coupure.



Pour ce qui est de la coupure, nous pouvons affirmer que Lacan lui avait donné un statut particulier dans son séminaire précédent, en disant que « *le sujet en tant que marqué par le signifiant est proprement, dans le fantasme, coupure de a* »⁴⁴. Cette coupure dépend de l'identification au trait unaire, fonction éminemment symbolique qui rend compte du fonctionnement du sujet au niveau du signifiant. Cette coupure, dite du huit-intérieur, est homologue à la bande de Moebius.

⁴⁴ Lacan J., Le Séminaire, livre IX, « L'identification », leçon 16 mai 1962, inédit.

De même, il y a une partie résiduelle de la coupure, qui pour Lacan en vient à représenter l'objet *a*. C'est la partie résiduelle qui garde la propriété du point à l'infini du *cross-cap*, dont Lacan avait le support du phallus⁴⁵, en tant que c'est lui qui donne sa fonction à l'objet du désir.

Cette partie résiduelle se fait de la même façon que lorsqu'on introduit la coupure « *qu'elle soit celle du cordon, celle de la circoncision ou quelques autres encore que nous aurons à désigner* ». Alors, Lacan affirme qu'elle est comparable à la bande de Moebius, car elle n'a pas d'image spéculaire.

Ainsi, nous voyons comment l'objet petit *a* échappe à toute articulation imaginaire, au sens de l'image dans le miroir. Il appartient plutôt à un imaginaire bizarre, dont la saisie subjective est de plus en plus difficile, voire inaccessible, car cet objet *a* ne peut pas être perçu dans les conditions du fonctionnement habituel de la perception. Ainsi, l'objet *a* apparaît plutôt comme un objet invisible au sujet.

Cette manifestation de l'objet *a* dans l'imaginaire est fondamentale à l'heure de définir le traumatisme. Nous pouvons affirmer que la déstructuration de la consistance imaginaire qui permet l'émergence de l'objet *a* dans le champ imaginaire traumatise le sujet, car il se trouve devant un objet dont il n'a aucune ressource imaginaire pour le voiler. Dans le fonctionnement habituel du moi, l'objet est toujours caché, cependant son émergence est traumatique pour le sujet, car c'est un objet auquel il ne peut pas s'identifier.

Jusqu'ici, nous pouvons considérer que l'incidence de l'objet *a* se trouve intimement liée au registre imaginaire du fantasme. Néanmoins il joue également un rôle fondamental dans le registre symbolique.

On peut alors poser la question suivante : quel statut donner à cet objet mystérieux dans le registre symbolique ? Si nous en venons à définir cet objet *a* comme un objet perdu, au sens d'une partie séparée du corps qui échappe à sa saisie imaginaire, il faudrait alors le considérer comme un objet qui participe au registre du manque.

⁴⁵ Lacan J., Le Séminaire, livre IX, « L'identification », leçon 23 mai 1962, inédit.

Cet objet se présente alors dans la structure comme quelque chose qui en vient à manquer dans l'image du corps. Néanmoins, c'est l'expérience de l'angoisse qui nous indique déjà le chemin pour situer le rapport de l'objet *a* avec le symbolique, car l'angoisse n'est pas sans objet, pourtant le sujet ne sait pas quel est l'objet dont il s'agit dans cette expérience. Autrement dit, l'angoisse introduit ce qui est une fonction radicale dans l'expérience analytique, à savoir la fonction du manque.

La fonction du manque avait déjà été abordée par Lacan dans ses séminaires précédents. D'abord, on peut indiquer que le manque s'introduit par le registre symbolique, car dans le réel rien ne manque⁴⁶. Autrement dit, rien du manque ne peut être saisi dans le réel qui ne soit pas par l'intermédiaire du symbolique.

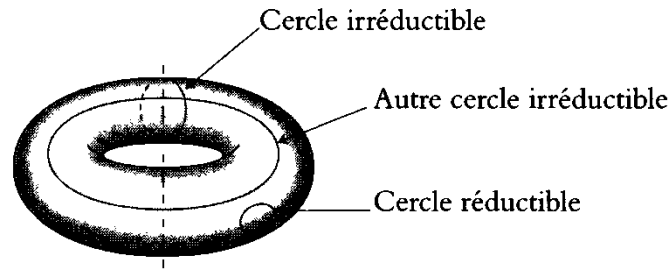
Par exemple, si quelque chose manque à sa place, cette place doit être désignée par un symbole, qui a été préalablement introduit dans le réel. Ainsi, le symbole comble ce manque auquel on fait référence, car en désignant sa place ou son absence, il présentifie ce qui n'est pas là. Par conséquent, le symbolique fonctionne d'une certaine façon pour combler le manque, même s'il le désigne en même temps qu'il le comble.

C'est ici qu'une question topologique se pose, à savoir s'il n'existerait pas un manque qui ne soit pas réductible par le symbolique. À ce propos, Lacan a introduit deux figures topologiques dans le séminaire *L'identification*, à savoir le tore et le *cross-cap*. Dans les deux figures, nous constatons que la présence du trou n'est pas univoque.

Si l'on considère le tore de la figure 46, nous pouvons constater la présence de deux types de trous. En premier lieu, il y a un trou qui se désigne par le fait qu'il peut être réduit au point, à savoir n'importe quel trou tracé sur la surface du tore, à condition qu'il ne fasse pas le tour par l'âme du tore ou par le contour du vide central.

⁴⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 156.

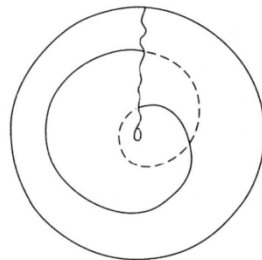
Figure 46. Les cercles réductibles et irréductibles dans le tore



En revanche, il y a deux trous avec lesquels nous ne pouvons pas faire la même opération, à savoir le trou central de la chambre d'aire ou l'âme du tore et celui qui se trace en faisant tout le tour du vide central du tore. Ces deux cercles sont alors irréductibles parce qu'on ne peut pas les réduire au point.

Néanmoins, il existe d'autres figures qui ne donnent qu'un seul type de trou. Tel est le cas du *cross-cap*, où il n'y a jamais de cercle à réduction punctiforme⁴⁷. Ainsi, si nous faisons n'importe quelle coupure, il y aura toujours un reste qui prendra la forme d'une figure qui semble se réduire au point. Mais, à cause de la structure de la figure, ce reste ne l'est pas, car elle comporte ce point qui est au centre de la figure qui implique que tout ce qu'on peut faire consiste à la réduire à la forme du huit-intérieur⁴⁸.

Figure 47. Coupure irréductible au point sur le cross-cap

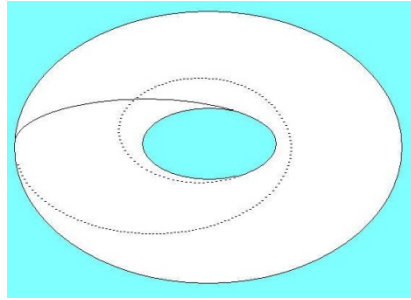


Cette forme de huit-intérieur peut aussi être dessinée sur le tore. Il suffit alors de faire une coupure qui fasse le tour par l'âme du tore et aussi par le vide central, c'est-à-dire par les deux cercles irréductibles dont nous avons parlé, tel que la figure 48 le met en évidence.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁸ *Ibid.*

Figure 48. La coupure du huit-intérieur sur le tore.



Le manque radical, celui qui est irréductible, apparaît dans l'expérience analytique sous la forme de quelque chose qui est perdu, notamment une partie du corps ou un morceau du corps⁴⁹. Ainsi, ce que montre l'analyse est que nous ne cessons pas de contourner ce manque.

D'une part, dans l'effort même de la contourner, nous ne faisons plus que dessiner son contour. D'autre part, lorsqu'on s'en rapproche, on est toujours tenté de l'oublier, en raison de la structure de ce manque. Voilà pourquoi l'expérience de ce trou rejoint un problème : la relation à l'Autre. Lacan dit qu'il y a un vice de la structure dans la relation à l'Autre à cause de l'existence d'un point de faille où toute possibilité de symbolisation du manque devient vaine.

Lacan illustre cette condition du manque dans la structure à partir d'une fable⁵⁰. Un insecte qui se promène à la surface d'une bande de Moebius, et qui a une représentation de ce qu'est une surface, peut avoir l'idée à tout instant qu'il y a une région non explorée de la surface, à savoir ce qui est à l'envers de celle où il est. Ainsi, sans le savoir il se promène sans se rendre compte d'un côté à l'autre, en pensant tout le temps qu'il lui reste à explorer l'envers de la surface.

Lacan affirme alors que ce qui lui manque pour s'apercevoir qu'il passe de l'intérieur à l'extérieur est la pièce manquante produite par la coupure du *cross-cap*. Elle a la propriété de l'amener pratiquement immédiatement d'un côté à l'autre de la bande.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 161.

Comme nous l'avons déjà indiqué cette petite pièce manquante est l'objet *a*. De ce fait, nous pourrions penser que la présence de la pièce manquante résoudrait alors le problème du manque. Mais ce n'est pas le cas, car c'est la coupure elle-même qui est irréductible, à savoir le huit-intérieur qui est également présent dans la pièce détachée du *cross-cap*. Autrement dit, « *c'est un manque auquel le symbole ne supplée pas. Ce n'est pas une absence à laquelle le symbole puisse parer* »⁵¹.

De cette façon, nous nous trouvons dans une situation particulière entre la relation du symbole qui essaie d'effacer ce manque irréductible et l'objet *a*. Par exemple, pour le sujet obsessionnel, c'est l'annulation ou la dénégation qui permet d'introduire une absence dans le réel, à savoir une absence. Dans ce cas, il faudrait se souvenir de la tache de sang impossible à effacer de Lady Macbeth. Si Lautréamont la qualifie de tache *intellectuelle*, nous devons considérer que cette tache participe au registre symbolique. Ainsi, lorsqu'on essaie de l'effacer, en tant que signifiant, elle participe à un certain effacement d'une trace.

Néanmoins, si nous essayons d'effacer la trace, ce qui revient est l'objet de plus en plus présent. C'est à ce niveau qu'il faut penser à la place de l'objet dans le rapport au signifiant, à savoir lorsqu'on essaie d'effacer sa présence, par l'acte lui-même, on le rend de plus en plus présent. Autrement dit, il devient la tache de sang impossible à effacer.

De cette façon, si nous essayons de situer l'objet petit *a* à partir de la logique du signifiant, nous tombons sur la difficulté qui suppose la présence du manque dans la structure. Nous pouvons penser que d'une certaine façon, l'objet petit *a* participe au manque, au sens de l'objet perdu qui manque au sujet. Cependant, ce manque n'est pas un manque de quelque chose, il implique quelque chose de structural de l'ordre du symbolique, où l'objet prend son assise.

Dans son fonctionnement habituel, le sujet ne rencontre pas le manque directement, car il le contourne sans le savoir. Cependant, le moment de la rencontre de ce manque de signifiant doit être considéré comme un moment traumatique, puisque le sujet n'a pas de ressources symboliques pour suppléer ce manque. Le caractère traumatique de ce rencontre est coloré en

⁵¹ *Ibid.*

quelque sorte par l'émergence de l'angoisse, signe inévitable de la présence d'un réel auquel le sujet n'a aucune ressource pour donner sa place dans la structure subjective.

Mais, si c'est dans le rapport à l'Autre que le sujet trouve les ressources pour suppléer son rapport au réel à partir du symbolique, quel rapport à l'Autre suppose la rencontre traumatique de l'objet *a* dans l'ordre symbolique ? Dans ces conditions, le rapport de l'objet *a* à l'Autre devient problématique, car il est difficile à situer dans le registre symbolique. De cette façon, Lacan situe alors deux manifestations possibles de l'objet *a* dans le rapport à l'Autre, qui prend plutôt comme indice l'expérience de l'angoisse.

D'une part, nous avons l'expérience de *Hilflosigkeit*, la détresse absolue de l'entrée du sujet dans le langage. Nous précisons que cette entrée est conçue par Lacan comme l'entrée en tant qu'objet *a* de l'Autre, un objet à céder, comme nous le verrons par la suite. D'autre part, l'expérience du signal d'angoisse en tant qu'attente, celle qui marque le rapport du sujet à un certain danger à quelque chose du désir inconscient, c'est-à-dire l'expérience de l'angoisse dans son rapport aux contenus inconscients. Par conséquent, dans les deux cas il s'agit d'un point de faille du symbolique qui s'annonce par l'expérience d'angoisse et qui marque un signal de la présence de l'objet.

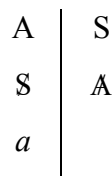
En ce point, nous voudrions récapituler les deux manifestations traumatiques de l'objet *a*. D'une part, l'émergence de l'objet bizarre dans l'imaginaire, qui produit en quelque sorte une désarticulation de la consistance imaginaire du moi. D'autre part, l'expérience directe du manque dans le registre signifiant est également traumatique, car le sujet se trouve démuné de tout ressource signifiant pour écarter cette dimension qui lui est insupportable.

Dans ces conditions, il nous semble alors important d'indiquer le renversement radical que produit Lacan dans la dimension de l'entrée du sujet dans le langage. Ce renversement implique la considération initiale de la présence de l'objet *a*, comme la première réponse du sujet à l'énigme du désir de l'Autre. Cette expérience mythique de la constitution du sujet donne le cadre à la version du traumatisme liée à l'objet petit *a*, car elle est l'expérience constitutive de l'objet petit *a*.

Néanmoins, une l'articulation de l'entrée du sujet au langage n'est pas évidente, et elle a donné lieu à trois schémas de la division que nous commentons par la suite. Dans le premier

tableau de la division présentée dans la figure 49, nous avons le côté droit qui représente le champ du Sujet et le côté gauche, ce qui reste du côté de l'Autre. Au départ, nous avons l'Autre, A, en tant qu'il est le lieu du signifiant, où le sujet va chercher à s'identifier. De l'autre côté, nous avons S, en tant qu'il est représenté comme un sujet qui n'existe pas encore, parce qu'il doit se situer dans le registre du signifiant. Ainsi, le premier temps se constitue par la rencontre possible entre ces deux domaines.

Figure 49. Premier schéma de la division



Ainsi, une fois produite la rencontre, le sujet est déterminé par le signifiant, c'est-à-dire que le sujet entre dans une dépendance de l'Autre à cause du trait unaire qui le détermine. On le note S, car il se représentera par la seule répétition de ce trait, en suivant la logique de la division du sujet, c'est-à-dire qu'il est représenté entre deux signifiants, et est donc divisé.

Nous pouvons dire aussi que par l'introduction du sujet dans le registre du langage, l'Autre est également amené à voir son existence remise en question, car son existence est suspendue à une garantie qui manque⁵².

De même, l'Autre devient aussi « *en rondelles* », déclare Lacan. Autrement dit, par l'action d'entrée dans le langage l'Autre est réduit par le Sujet au petit *a*, qui devient alors « *seule garantie, en fin de compte, de l'altérité de l'Autre* »⁵³. Ainsi, le petit *a* vient s'inscrire dans la structure comme le reste de toute l'opération, et du même coup, comme la condition nécessaire pour ordonner le champ du désir et de la jouissance dans l'inconscient.

Néanmoins, petit à petit Lacan va modifier ce schéma. Dans la deuxième version, il ajoute un zéro du côté du sujet juste en face de l'objet petit *a*, comme le montre la figure 50.

⁵² *Ibid.*, p. 136

⁵³ *Ibid.*, p. 37.

Figure 50. Deuxième schéma de la division

A		S
S		A
a		0

Bien que Lacan ne commente pas vraiment l'incidence du zéro à ce niveau, nous pouvons supposer que ce qui est en jeu est la mise en échec de la fonction du sujet lorsqu'on se rapproche à ce niveau de l'expérience inconsciente. Autrement dit, là où on devrait attendre un « Je », seul signe d'un sujet, nous avons plutôt *a* qui signale la dissolution du mirage. Ainsi, le zéro marque, à notre avis, quelque chose de l'ordre de la dissolution de la fonction imaginaire du moi ainsi que l'impasse du sujet lorsqu'il se confronte à son objet petit *a*.

Néanmoins, un véritable renversement des positions se produit dans la troisième version du schéma de la division, reproduite dans la figure 51.

Figure 51. Troisième schéma de la division

A		S
a		A
S		

Ce troisième schéma de la division suppose alors qu'avant l'avènement du sujet barré, il existe un moment d'angoisse, en tant qu'elle indique le moment constitutif de l'objet petit *a*⁵⁴.

Si nous considérons le moment initial de cette dialectique du Sujet et de l'Autre, de la même manière que celle déjà présentée dans le schéma précédent, le sujet va se constituer au lieu de l'Autre sous l'espèce primaire du signifiant. L'Autre est alors antérieur à tout avènement du sujet, car celui-ci n'existe que par la médiation signifiante.

Néanmoins, le sujet ne se constitue que par l'action d'une coupure particulière, qui est à situer avant tout avènement du sujet comme sujet barré. Cette coupure est indiquée par Lacan

⁵⁴ *Ibid.*, p. 190.

comme quelque chose qui en vient à séparer un morceau du corps avant toute constitution de l'image narcissique $i(a)$.

Cette coupure, qui est à la base de la constitution subjective, peut être mise en évidence si l'on considère la relation entre l'enfant et la mère. Dès la conception, l'enfant se situe dans le corps de la mère comme un corps étranger, voire parasite, parce qu'il est finalement un corps qui est incrusté dans l'utérus de la mère grâce au placenta. Alors comment se produit la coupure qui sépare la mère de l'enfant ? Lacan la situe dans la coupure qui se produit entre l'enfant et ses enveloppes embryonnaires.

Il faudrait concevoir ces enveloppes comme une partie du corps de l'enfant, car c'est à partir de l'œuf ou de l'embryon que les cellules qui sont adjacentes dans l'utérus se sont différenciées. De même, cette structuration de la constitution de l'embryon est tout à fait concevable à partir de la figure du *cross-cap*, au sens d'un corps qui n'est pas du tout défini comme un intérieur stable, car il y a des connexions de l'intérieur à l'extérieur, qui empêchent l'établissement clair des limites entre le fœtus et son milieu.

C'est autour de l'expérience de l'enfant au moment de la naissance qu'il faudrait situer la coupure qui ne le sépare pas simplement de la mère, car il s'agit plutôt de la séparation des enveloppes embryonnaires. Ainsi, c'est à partir de la séparation d'une partie de son propre corps, des enveloppes embryonnaires, qu'il finit par se constituer radicalement comme un individu séparé de sa mère.

Ainsi, Lacan introduit petit à petit la place de l'objet a dans la structure subjective, à savoir comme un objet qui est perdu à cause d'une coupure qui introduit la séparation. Cet objet est alors antérieur à toute constitution de l'objet dans le champ de la perception et même dans le champ de la constitution imaginaire du corps. Nous pourrions alors dire qu'il s'agit de quelque chose de l'ordre d'un réel, d'une partie réelle du corps que le sujet perd.

C'est ainsi qu'une partie importante du séminaire *L'angoisse* sera consacrée à la définition de l'objet partiel et à sa place entre le Sujet et l'Autre. Ainsi, si nous suivons le fil de ce séminaire, nous verrons que l'objet a revêt cinq formes : le sein, le scybale, le phallus, le regard et la voix.

Tous ces objets ont la particularité de se structurer à partir d'une perte, que Lacan situe clairement au niveau anatomique. Cette perte se produit par une coupure qui sépare l'objet du corps, en lui rendant un objet *a*. Cette coupure désigne alors bien un bord du corps où on verra réapparaître, sous certaines conditions, l'objet perdu. Ainsi, nous devons faire face à une difficulté, à savoir comment ce qui est de l'ordre de l'anatomique entre dans la logique de l'inconscient.

Mais qu'est-ce que cette expérience peut-elle avoir de traumatique ? Nous dirions que le traumatisme de l'expérience fondamentale et structurante de la cession de l'objet est intimement liée à la Jouissance qui éveille la rencontre de l'Autre. En face du désir de l'Autre, l'enfant n'a pas d'autre ressource que se sacrifier lui-même, pour constituer ce qui serait équivalent à une première réponse de son inconscient, à savoir ce que l'Autre veut c'est moi réduit à l'objet petit *a*.

Autrement dit, cette expérience s'articule comme un traumatisme en deux temps. Premièrement, l'éveil de la dimension du sujet dans une forme tout à fait indéterminée, c'est-à-dire un sujet dirions-nous de la Jouissance, car dans la rencontre mythique avec l'Autre ne produit qu'une jouissance insupportable pour le sujet. Dans un deuxième temps, le sujet trouve une réponse à ce traumatisme du désir de l'Autre, une réponse radicale à partir de son identification à l'objet petit *a* que l'Autre voudrait. La réponse réelle du sujet à ce niveau c'est la cession de l'objet, détachement d'un objet du corps qui est aussi traumatique, car il ne trouve pas un repérage symbolique qui donne d'emblée une place à l'expérience traumatique dans la structure subjective.

Ainsi, cette expérience traumatique de la constitution de l'objet *a* n'est pas simplement d'emblée au fantasme, même si elle le constitue. C'est au niveau du fantasme que la position de l'objet *a* pose problème, car l'expérience traumatique n'est pas de l'ordre fantasmatique. Si tel était le cas, nous devrions en tirer deux conséquences. D'une part, la perte ou la cession de l'objet ne serait qu'imaginée. D'autre part, l'objet en question n'aurait pas nécessairement de lien avec le corps réel, car il ne serait que le produit d'une articulation imaginaire et réelle.

A ce moment de l'enseignement de Lacan, nous disposons des éléments nécessaires pour indiquer que l'objet *a* appartient en quelque sorte au registre du réel du corps. Lacan le

considère notamment comme un objet perdu avant tout avènement du sujet et du moi. Par conséquent, cette cession de l'objet n'est pas de l'ordre du fantasme.

À ce propos, Lacan fait référence à la dimension pulsionnelle de l'objet *a* à partir d'une reprise de ce que signifie le fantasme. Il dit en effet :

« Le fantasme, le S par rapport au a , prend ici valeur signifiante de l'entrée du sujet dans cette dimension qui le ramène à cette chaîne indéfinie des significations qui s'appelle le destin. On peut lui échapper indéfiniment, mais ce qu'il s'agirait de retrouver, c'est justement le départ - comment le sujet est-il entré dans cette affaire de signifiant ? »⁵⁵

Le fantasme apparaît comme étant du registre de la quête, c'est-à-dire qu'à partir du fantasme le sujet essaie de retrouver son objet dans un champ qui l'amène dans un registre indéfini de significations. Néanmoins, sans le savoir le sujet méconnaît justement le point de départ, ce qui l'a fait entrer dans l'affaire du signifiant.

Lacan indique que pour retrouver ce qui a fait entrer le sujet dans le signifiant, il faudrait regarder du côté des objets de la pulsion. Deux traits de la pulsion sont à retenir. D'une part, l'expérience de l'objet coupé, qui marque la position du sujet dans le registre de la pulsion en tant qu'il est réduit à la coupure, car rien ne dit que « Je » ne peut s'y placer. D'autre part, la place particulière de la zone érogène, qui va au-delà des limites fonctionnelles anatomiques, car elle constitue le lieu où se produit l'émergence de l'objet.

Comme nous l'avons indiqué, l'entrée du sujet dans le signifiant est le produit d'une coupure ou d'une cession de l'objet *a*. Néanmoins, sur ce point Lacan introduit la référence au vide que l'objet désigne, à savoir que l'objet *a* dans la pulsion est l'objet qui désigne un vide⁵⁶.

La notion de vide s'avère tout à fait radicale, car c'est à partir de cette notion que Lacan va articuler l'inconscient comme une structure qui est homologue au bord de la zone érogène dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁶ *Ibid.*

Dans ce séminaire, l'objet *a* est plus clairement situé dans le registre de la pulsion, en trouvant une formalisation qui articule ce qui est de l'ordre de l'anatomie du corps au registre signifiant. Ainsi il nous semble pertinent de reprendre cette théorisation, car elle permet de situer le caractère radicalement nouveau de la conceptualisation de l'objet *a*, en tant qu'objet de la pulsion à l'intérieur de la théorie lacanienne.

Comme nous l'avons déjà mis en évidence dans les chapitres précédents, la pulsion se structurerait à partir du signifiant, notamment d'une chaîne de la demande qui mettrait en éclipse la fonction du sujet, d'où le mathème de la pulsion ($\$ \diamond D$), qui met en évidence qu'il s'agit d'un certain rapport du sujet à la demande. Nous pouvons dire qu'il s'agit du sujet réduit au simple fait de la coupure, au sens où il ne peut plus s'y représenter, car il reste soumis à la demande inconsciente.

C'est Freud qui, dans un premier moment, a mis l'accent sur la fonction signifiante, notamment lorsqu'il parle de la pulsion partielle qui a pour but le regard⁵⁷. Il articule le développement de cette pulsion à partir de trois stades. Premièrement, il localise l'action consistant à regarder en tant qu'activité première dirigée vers l'objet. Ce stade est suivi d'un retournement sur le corps propre, sous la forme d'un regard dirigé vers l'une de ses parties, il s'agit donc du fait d'être regardé. Finalement, nous avons un troisième moment, durant lequel la question s'articule plutôt autour de l'acte de se faire regarder, c'est-à-dire qu'un nouveau sujet vient regarder ce qu'on a à montrer.

Nous constatons que ces trois moments du développement de la pulsion sont tout à fait extrapolables dans une articulation grammaticale, à savoir qu'on peut les considérer comme les manifestations de la voie active, passive et réfléchie respectivement.

Néanmoins, Lacan affirme que la perspective de réduire la pulsion au signifiant est partielle, car il ne s'agit que d'une enveloppe⁵⁸, dont nous pouvons préciser qu'elle est signifiante. Autrement dit, ce qui est en jeu dans la pulsion n'est pas à réduire dans l'ordre du signifiant, car il implique quelque chose de l'ordre du vivant du corps.

⁵⁷ Freud, S., « Pulsion et destin des pulsions », *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1968, p. 28.

⁵⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 162.

De cette façon, bien que les manifestations pulsionnelles puissent s'articuler par les formes grammaticales qui énoncent une forme de réversion ou de circuit d'aller-retour, la structure de la pulsion ne se réduit pas à son aspect grammatical. Cette réversion nous met plutôt sur la voie de quelque chose ressemblant à un trajet, à un aller et retour de la pulsion, qui annonce une certaine circularité dans son parcours.

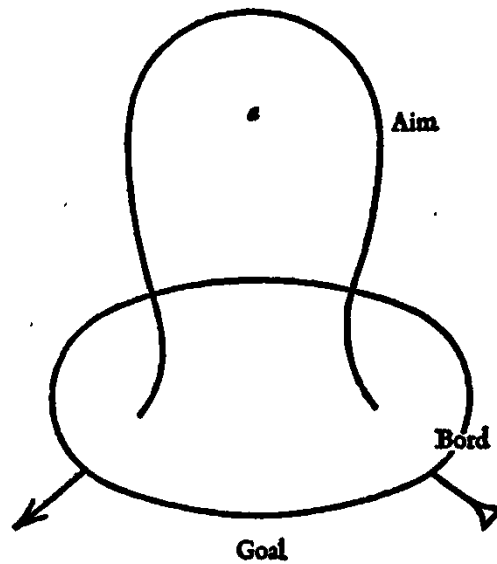
Si nous suivons l'exemple de Freud pour situer le circuit de la pulsion scopique, nous constatons qu'il parle également d'un couplage de la « joie de voir », *Schaulust*, au terme sadomasochisme. Quand il parle plus spécifiquement de masochisme, il introduit le troisième moment du circuit de la pulsion, qui ne se réduit pas à la voie active et passive. Il s'agit de la voie réfléchie, à savoir de l'acte de se faire regarder par un autre sujet. Ainsi, ce sujet qui apparaît, en tant qu'autre, en vient à fermer le circuit de la pulsion.

Autrement dit, c'est au niveau de l'apparition de l'autre qu'on peut fermer le circuit de la pulsion. Dans le cas de la pulsion scopique, nous avons le premier temps, la voie active, c'est-à-dire *regarder*, ensuite le deuxième, la voie passive qui implique la position d'*être vu*. Mais le nouveau sujet dont il est question s'articule seulement dans la voie réfléchie sous la forme *se faire regarder*, qui est l'autre auquel on fait regarder.

Par conséquent, nous constatons que l'aspect masochiste, qui commence dans le troisième moment du circuit pulsionnel, implique une position active du sujet pour produire l'inclusion de l'autre dans l'acte de *se faire regarder*. Cette position implique alors nécessairement que quelque chose du regard s'intéresse au corps propre, et donc que le regard, avec lequel nous avons commencé le circuit, revienne vers le propre corps.

Toutefois, comme nous l'avons indiqué, l'approche grammaticale de la pulsion n'est qu'une enveloppe de quelque chose d'un autre ordre. Ainsi, en suivant Freud, Lacan restitue le circuit de la pulsion à partir des quatre termes qui composent la théorie classique de la pulsion, à savoir : la source « *Quelle* », la poussée « *Drang* », le but « *Ziel* » et l'objet « *Objekt* ». Dans la figure 52, nous pouvons observer le schéma de Lacan sur le circuit de la pulsion partielle, qui articule ces quatre composantes de la pulsion.

Figure 52. Le circuit de la pulsion partielle.



Nous avons dans ce schéma la définition d'un bord du corps, où l'objet petit *a* va se loger, en tant qu'objet partiel et pulsionnel. Cette perspective est alors cohérente avec celle développée dans le séminaire *L'angoisse*, où l'objet petit *a*, produit d'une coupure sur le corps, vient se loger sur un bord que produit la coupure.

D'abord, nous avons la source ou « *Quelle* », qui se situe dans le bord lui-même. La source est alors la zone érogène délimitée par le bord où se structure le circuit pulsionnel. Ensuite, nous avons la descente et la tombée de la flèche indique ce qui est de l'ordre du « *Drang* », à savoir une certaine poussée de la pulsion vers sa satisfaction. Alors, la tension qui se produit dans le registre pulsionnel revient toujours vers la source, à savoir à la zone érogène elle-même.

Ce circuit permet de rendre compte également de la manière dont la pulsion peut atteindre la satisfaction de son but, « *Ziel* », sans référence à la reproduction sexuelle. Lacan suspend alors le but de la pulsion à partir de deux termes anglais dans le schéma précédent : « *Goal* » et « *Aim* »⁵⁹.

Par le terme « *Aim* », Lacan va essayer de restituer la dimension du trajet de la pulsion, c'est-à-dire le chemin par où elle doit passer pour aboutir à sa satisfaction. Par contre, le but a une

⁵⁹ *Ibid.*, p. 163.

tout autre forme, qui se présente plutôt par le terme « *Goal* », qui n'est pas le fait de réussir par exemple à abattre un oiseau au tir à l'arc, mais qui se réfère au fait d'avoir marqué le coup et par là-même atteint son but.

Ainsi, nous constatons dans le schéma que le but de la pulsion consiste à aboutir à la satisfaction par le retour de son circuit. Autour de ce modèle se révèle le caractère profondément auto-érotique de la pulsion, dont l'image de la bouche qui se baise elle-même est la plus représentative⁶⁰.

Néanmoins, il convient de distinguer la fonction de l'objet dans la satisfaction autoérotique de la zone érogène de l'objet qui se loge dans cette zone qui semble produire la satisfaction. L'objet de la pulsion n'est pas l'objet autour duquel la pulsion trouve sa satisfaction, car l'objet de la pulsion est plutôt la présence d'un creux ou d'un vide où peut se loger n'importe quel autre objet⁶¹.

Ainsi, la pulsion orale n'est pas à l'origine l'objet *a*, c'est-à-dire qu'elle n'a pas à l'origine de nourriture primitive qui l'aurait engendrée, mais que l'objet de la pulsion est le résultat du fait qu'aucune nourriture ne satisfait jamais la pulsion orale, si ce n'est en contournant cet objet manquant⁶². La fonction de l'objet *a* au niveau de la pulsion est donc de faire apparaître le creux, par où n'importe quel objet qui vient à sa place n'est qu'un objet substitutif. Autrement dit, la fonction du *a* comme objet perdu implique que tous les autres objets de la pulsion ne soient jamais l'objet *a* de la pulsion.

Dans ces conditions, le trajet de la pulsion doit être considéré comme le fait de contourner un vide, où se logent les objets qui sont à la place de l'objet petit *a*, qui manque toujours.

Par conséquent, il faudrait considérer la pulsion dans son aspect de tensions stationnaires ou « *konstante Kraft* »⁶³. Ceci implique qu'elle n'aboutit jamais à une réalisation ou métamorphose pulsionnelle qui nous amène vers l'Autre, au sens de la maturation psychosexuelle proposée par Abraham. Dans ce qui se structure comme inconscient, au niveau de l'objet nous nous en tenons au registre de l'objet partiel.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 165.

Nous avons alors le modèle d'un sujet acéphale⁶⁴, car tout s'articule autour de la notion de tension qui n'a de rapport au sujet qu'à partir d'une homologie topologique. Bien que Lacan ait défini le sujet de l'inconscient comme celui qui se situe dans les béances que la distribution des investissements signifiants instaurerait, une telle perspective s'ouvre vers une incarnation ou corporisation de l'inconscient, à savoir que quelque chose de la structure du corps, celle du bord du corps, se structure de façon homologue, que la fonction de la pulsion prend son rôle fondamental dans l'inconscient.

Autour de la conception de l'objet petit *a* en tant qu'objet de la pulsion, nous voudrions fermer cette présentation du déplacement de la perspective phallique et œdipienne de l'inconscient vers la considération de l'objet de la pulsion, en restituant le statut radical de l'objet *a* comme la cause du désir.

Nous pourrions alors dire que l'objet *a* est avant tout un objet partiel de la pulsion et que donc son statut n'est plus le même dans la théorie lacanienne. Comme nous l'avons déjà mis en évidence, dans le registre du fantasme l'objet *a* apparaissait plutôt comme le voile imaginaire de la castration. Ainsi sa fonction se réduisait à n'être qu'une espèce d'appât pour le désir, car le véritable objet dont le sujet avait déjà fait son deuil structural n'était que le phallus.

Néanmoins, dans le registre de la pulsion l'objet *a* se présente avant tout comme une partie du corps, qui est perdue par l'action d'une coupure dans sa dimension réelle. C'est ainsi que Lacan procède à un appareillage de la position du sujet et de l'objet *a*, le mouvement que nous avons indiqué dans l'élaboration du circuit pulsionnel montre l'homologie qu'il essaie d'instituer entre le vide laissé par l'objet *a* et la position du sujet.

C'est ainsi qu'il faut comprendre comment Lacan présente l'objet *a* comme la cause du désir, c'est-à-dire en opérant comme l'intentionnalité d'une noèse⁶⁵, qui est à situer dans le registre de l'inconscient. Dans l'intentionnalité du désir, cet objet doit être conçu comme sa cause, en tant qu'il est derrière le désir fonctionnant comme l'objet qui mobilise le sujet, mais dont la coordonnée majeure figure dans le plan pulsionnel.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 120.

C'est donc au niveau de la pulsion que l'on tend par une habitude mentale à chercher le sujet dans l'inconscient, à savoir lorsqu'un sujet parle à la place du « Je » il faudrait situer l'objet a ⁶⁶. À ce niveau, dit Lacan, nous sommes l'objet a , une position qui n'est cependant pas tolérable pour le sujet⁶⁷, car son expérience s'ouvre vers le vide de la pulsion.

Dans ces conditions, l'expérience du traumatisme doit se situer au niveau de la pulsion. La cession de l'objet structure un circuit pulsionnel qui n'est pas de l'ordre du fantasme, même s'il le détermine. En quelque sorte, l'expérience de la pulsion est traumatique pour le sujet, car elle révèle le fond de l'expérience subjective inconsciente, à savoir le sujet acéphale de la pulsion.

Nous voudrions alors reprendre la logique du traumatisme à partir de ce point intolérable pour le sujet, qui prend la forme de l'objet petit a . Comme nous le verrons dans la suite de notre travail, cette nouvelle approche implique de considérer la place du traumatisme entre le fantasme et la pulsion, à savoir ce qui s'ouvre dans l'au-delà du fantasme. Ceci nous permettra de donner un sens plus restreint à la formulation de Lacan qui considère le traumatisme comme une mauvaise rencontre du réel.

4.2 Le traumatisme comme la rencontre du réel

Nous allons maintenant aborder la définition du traumatisme à ce moment de l'enseignement de Lacan. Dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, le concept de traumatisme est clairement articulé à partir de la notion de répétition.

Lacan introduit cette notion à partir de sa différence avec les circuits ou les réseaux des signifiants. La perspective ouverte par la consigne « *l'inconscient structuré comme un langage* » a permis à Lacan de donner tout un statut nouveau de l'inconscient freudien, en situant ses effets à partir de la primauté du registre symbolique. Ainsi, le désir inconscient, en étant articulé à la chaîne signifiante, revenait comme un retour du refoulement dans les formations de l'inconscient.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 123.

Dans cette perspective l'inconscient s'articulait comme un réseau ou un circuit signifiant, tel que nous l'avons mis en évidence dans le commentaire de *La lettre volée*. Dans ce cas, l'inconscient était pratiquement équivalent à l'enchaînement d'une suite signifiante qui, par des effets combinatoires, introduisait des lois, auxquelles toute la suite d'éléments était soumise.

Néanmoins, la dimension de la répétition que Lacan veut restituer dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* n'est pas celle qui est fondée sur l'insistance des éléments symboliques dans la chaîne. Il cherche notamment à montrer ce qui sera la suite de ce séminaire, à savoir la dimension pulsionnelle qui y agit.

Dans *Remémoration, répétition et perlaboration*, on peut constater que la répétition est introduite par rapport à la remémoration, comme étant la limite à laquelle la remémoration humaine peut aboutir. Ainsi, ce qui apparaît comme l'histoire du sujet, ses souvenirs, trouve un point de limite que Lacan appelle le réel⁶⁸.

Ce point de limite s'articule toujours avec une espèce d'évitement. La phrase de Spinoza « *cogitatio adaequata semper vitat eandem rem* » indique clairement ce qui est en jeu avec ce qui est de l'ordre d'une division entre la pensée et le réel, à savoir qu'une pensée adéquate en tant que pensée évite toujours la même chose. Ainsi, nous devons situer ce qui est de l'ordre de la même chose, comme le réel qui revient toujours à la même place.

Néanmoins le fait de revenir sur la même chose n'implique pas que le sujet reproduise ce qui est de l'ordre du réel. Le terme de reproduction, « *Reproduzieren* » dans le texte de Freud, est plutôt lié à l'idée de cure cathartique⁶⁹, c'est-à-dire que bien que l'événement du passé ait été effacé, il réapparaît d'une manière symboliquement reproduite dans le présent. Par exemple, la scène primitive pour l'homme aux loups se reproduisait symboliquement partout dans la conduite ou dans les symptômes des patients. Néanmoins, cette reproduction est articulée symboliquement, et donc n'est attrapée en analyse que sous la forme radicale du signifiant *in effigie, in absentia*.

⁶⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 49.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 49-50.

Par contre, même si la répétition que Lacan vise à restituer se présente d'abord comme une reproduction, elle concerne plutôt la dimension de l'acte⁷⁰. Elle se présentifie à la façon de l'acte, qui n'est pas un simple comportement, car il articule toujours quelque chose qui est réel dans la structure du sujet.

Par exemple, la tradition japonaise du seppuku, dans laquelle le sujet s'ouvre le ventre, n'est pas un simple comportement, mais un acte. Le sujet pense que c'est un acte qui peut embêter les autres, un maître qui avait demandé une action que le sujet considérait comme immorale, pour expier ses fautes ou se redresser d'un échec personnel. Dans les deux cas, un élément du réel est en jeu, à savoir la rencontre du sujet avec quelque chose qui lui est insupportable.

C'est ainsi qu'il faudrait situer, dans la perspective de l'acte, ce que Freud a nommé répétition ou « *Wiederholen* ». Au sens étymologique, ce terme est proche de celui d'*haler*, dont Lacan indique la pertinence en ce qui concerne la répétition, car elle prouve que le sujet est en quelque sorte halé ou tiré vers un chemin d'où il ne peut pas sortir.

C'est le cas de la névrose traumatique, dans laquelle le sujet répète incessamment ce qui a constitué un traumatisme à partir des symptômes et des rêves. En lisant Freud, Lacan insiste sur l'idée que la fonction de la répétition dans les rêves traumatiques ne se justifie pas directement sous le principe du plaisir, c'est-à-dire que dans la répétition le sujet ne trouve aucune satisfaction. En revanche, Freud propose alors que le rêve traumatique agit comme un effort de maîtriser l'événement douloureux.

Cette maîtrise de l'événement douloureux peut être comprise comme une manifestation d'un fonctionnement plus primitif, à savoir une tentative d'obtenir une liaison énergétique. Ce type de névrose met alors en évidence l'échec subjectif, qui constitue l'impossibilité à lier la libido produite en excès par l'expérience traumatique. Nous retrouvons ainsi une logique de l'excès de la jouissance, sous la forme d'une libido qui excède la capacité subjective pour maintenir l'homéostasie de l'ensemble du système psychique. Autrement dit, le sujet apparaît divisé par ce qui est une énergie qui est en trop dans le système.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 50.

Par contre, Lacan donne un tout autre statut à la névrose traumatique. Elle n'est alors que la mise en évidence de la profonde division subjective qui est sous-jacente à tout sujet. Nous pouvons préciser qu'il s'agit d'une division entre le réel et le sujet, à savoir que le sujet, en se rapprochant de ce qui est de l'ordre du réel, ne peut que se diviser lui-même⁷¹. Nous pourrions alors dire que cette division n'est pas à comprendre comme la division du sujet par le signifiant, car ce que Lacan énonce est une division en plusieurs instances, c'est-à-dire que cette division implique la fragmentation du sujet au sens d'une disparition de l'unité synthétique du moi, en laissant la porte ouverte à l'émergence d'un point du réel sous la forme de l'objet petit *a*.

Ainsi, il est possible de généraliser cette approche de la névrose traumatique à toutes les autres névroses. Dans l'analyse d'un névrosé, après la révision de tous les événements impliqués dans la remémoration, on peut constater l'émergence d'un centre qui résiste à la remémoration. Ce noyau, comme l'a nommé Freud, indique la visée ultime de la remémoration, cependant, elle ne parvient jamais à le réintégrer dans sa démarche. Par conséquent, nous devons accepter la présence d'une résistance dans l'expérience subjective dont la répétition est la manifestation en acte.

Dans ces conditions, il faudrait alors bien préciser la différence entre ce qui est de l'ordre du symbolique et ce qui concerne le réel dans la répétition. Dans les deux cas, il s'agit de quelque chose qui est de l'ordre de la cause, au sens d'une causalité dans le psychisme. La répétition fonctionne alors sous un modèle de la cause, au sens où quelque chose produit la répétition.

Cette reprise implique une révision de deux formes de la causalité dans *La physique* d'Aristote : *tuché* et *automaton*. De cette façon, ces deux principes de la causalité seront utiles pour différencier ce qui est de l'ordre du signifiant et ce qui concerne le réel dans la répétition. Lacan indique d'emblée que la traduction en français de ces deux termes n'est pas pertinente, à savoir *automaton* par hasard et *tuché* par fortune.

Dans ce cas Lacan propose alors deux nouvelles traductions, conformément aux exigences de la psychanalyse⁷². D'une part, considérer l'*automaton* à partir de la causalité qui se produit

⁷¹ *Ibid.*, p. 51.

⁷² *Ibid.*

dans un réseau des signifiants. D'autre part, la *tuché* est à concevoir comme ce qui est de l'ordre de la rencontre du réel.

Dans ce contexte, il ne faut pas confondre la répétition qui se manifeste comme le retour de signes, avec la répétition qui fonctionne toujours d'une façon voilée. Comme nous l'avons indiqué, le retour des signes est plutôt un retour dans le symbolique, ce qui implique que ces phénomènes sont à situer comme agissant « *in effigie, in absentia* », c'est-à-dire en tant qu'ils sont inscrits dans le signifiant, leur présence n'est que l'écho d'une absence.

En revanche, la présence en acte de la répétition permet d'introduire un écart avec les phénomènes de répétition signifiante. Par exemple, bien que le transfert se présente comme une reproduction d'un conflit du passé du patient, il s'agit d'un phénomène de répétition « *in effigie, in absentia* », et il ne faut donc pas confondre ce qui est de l'ordre de la répétition avec le transfert.

Ce qui se répète ainsi prend la forme de la *tuché*, c'est-à-dire de la rencontre du réel⁷³. Cette rencontre peut toujours être indiquée comme le produit du hasard. Par exemple, les raisons qu'un patient peut donner pour expliquer son absence à la séance. Il indique que toutes les justifications peuvent suggérer qu'il s'agit de quelque chose qui était au-delà de tout ce qui était prévu, et aussi que ce n'est pas la responsabilité du sujet qui est en cause. Néanmoins, pour un patient, cette impossibilité peut être l'indice de quelque chose sur lequel il achoppe, et ensuite de quelque chose qui est plutôt de l'ordre du réel.

Ainsi, nous voyons dans l'exemple que cette rencontre avec le réel est toujours de l'ordre de quelque chose de manqué ou raté. Elle implique toujours un achoppement du sujet, un point qu'il ne parvient pas à surmonter. Lacan définit alors la catégorie du traumatisme comme la première manifestation de la rencontre du réel.

Le traumatisme apparaît dans l'histoire du sujet comme étant ce qui est fondamentalement inadmissible et qui est en même temps d'origine purement accidentelle. Ces deux traits conduisent Lacan à situer la question du traumatisme dans ses rapports au principe du plaisir et au principe de réalité.

⁷³ *Ibid.*, p. 54.

En reprenant les travaux de Freud, Lacan précise que le trauma est « *conçu comme devant être tamponné par l'homéostasie subjective qui oriente tout le fonctionnement défini par le principe du plaisir* »⁷⁴. Le traumatisme est alors supposé agir toujours derrière le principe du plaisir, car il est continuellement présent dans le processus primaire, qui d'une certaine façon agit comme une mémoire du trauma.

Dans certains cas, nous voyons émerger le trauma qui agit derrière le principe de plaisir. Par exemple, dans le rêve traumatique, le trauma apparaît sous la forme dévoilée. Ce type de rêves met en question l'approche classique de Freud, qui considère le rêve comme une formation de l'inconscient qui a pour but d'obtenir une satisfaction de désir⁷⁵. On peut poser la question de savoir comment dans ce rêve apparaît une autre dimension qui indique plutôt ce qui a été le trauma ou tout du moins l'écran qui l'indique.

Dans le système de la réalité, qui est définie par le principe de réalité, l'expérience analytique a démontré qu'il reste toujours des débris du principe du plaisir, considérés par Lacan comme « *une partie importante du réel* »⁷⁶, qui sont en connexion avec le noyau traumatique. Ainsi, bien que le trauma se trouve du côté du réel, au sens de ce qui est inassimilable par l'homéostasie du principe du plaisir, il peut se manifester dans l'expérience, dirons-nous, de la réalité du sujet.

De cette façon, même si le fonctionnement du trauma reste caché par l'homéostasie subjective, il est possible de le rencontrer directement dans une espèce de continuité avec l'homéostasie caractéristique de la réalité, qui est ordonnée en dernier terme par le principe du plaisir.

Dans ce cas, c'est la réalité qui reste « *unterleg* » ou « *untragen* », dit Lacan, c'est-à-dire en souffrance, et le « *Zwang* », la contrainte, qui commande les détours du processus primaire, qui se laisse apparaître. A ce niveau, il faudrait alors se demander comment l'incidence d'un événement, potentiellement anodin, peut éveiller la traversée de la réalité vers le réel. Cette

⁷⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁵ Freud, S., *L'interprétation du rêve*, Paris, Seuil, 2010, p. 161.

⁷⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 55.

traversée peut être le résultat de la manifestation du lieu où le processus primaire agit, à savoir l'Autre scène dont Freud parle, entre perception et conscience.

Lacan introduit l'exemple suivant. Il est en train de s'endormir, tout d'un coup on frappe à la porte, ce qui engendre un rêve autour des coups, mais qui manifestaient autre chose. On peut dire que ces coups dans la porte ont constitué le « peu de réalité », qui a servi à éveiller toute la mobilisation de l'inconscient, c'est-à-dire la mise en œuvre d'un rêve comme conséquence du processus primaire. Toutefois, sous la pression des coups, Lacan s'est réveillé. A ce moment, ce qui était en principe seulement dans le domaine de la perception arrive à la conscience. Ainsi, c'est la conscience qui se constitue autour de cette représentation du coup, au réveil.

Une question demeure alors ouverte, à savoir : qu'était-il juste avant de se réveiller ? Lacan l'articule à partir de la formule suivante : « *que suis-je avant que je ne me réveille ?* ». Tout l'accent de la phrase est mis sur le « *ne* » explétif qu'elle contient, qui est le mode de présence du « Je » avant le réveil⁷⁷, c'est-à-dire la présence du sujet de l'inconscient.

Dans *Subversion du sujet et dialectique du désir*, Lacan se réfère à la fonction du « *shifter* » du pronom « Je », qui en vient à indiquer le sujet de l'énonciation dans l'énoncé, mais sans pour autant le signifier⁷⁸. Autrement dit, il désigne le sujet en tant qu'il parle, mais le véritable signifiant de l'énonciation fait défaut dans l'énoncé, on ne peut donc pas signifier le sujet de l'énonciation.

Par exemple, si l'on considère la phrase *Je crains qu'il ne vienne*, le « *ne* » vient introduire une nuance dans la position du sujet, une sorte de timidité par rapport à la venue de la personne indiquée. Mais son absence change radicalement le sens de la phrase, en indiquant le dégoût du sujet par rapport à la venue de l'autre. Ainsi, nous constatons que la présence du « *ne* » est en quelque sorte l'indicateur du sujet de l'énoncé, qui est pour Lacan, le sujet de l'inconscient.

Mais pour approfondir ce qui est de l'ordre du sujet avant le réveil et le rapport au réel, Lacan commente un rêve de *L'interprétation du rêve*. Il s'agit de celui d'un père qui a récemment

⁷⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁸ Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *op. cit.*, p. 800.

perdu son fils à cause d'une maladie grave⁷⁹. Le rêve se produit alors pendant la veillée de l'enfant mort, dont le corps repose dans une chambre à côté de celle du père.

Dans ce contexte, un rêve se produit. Il voit son fils debout au bord de son lit, il le prend dans ses bras. L'enfant lui reproche alors à voix très basse « *père ne vois-tu pas que je brûle ?* ». Du coup, un événement inattendu se produit dans la chambre d'à côté, un cierge tombe sur le cadavre du fils qui commence à s'enflammer. En se réveillant rapidement, le père court éteindre le feu dans cette scène macabre.

Lacan introduit son commentaire en indiquant que ce rêve ne suit pas la logique établie par Freud concernant la fonction du rêve. Le rêve ne permet pas d'assurer le besoin de prolonger le sommeil. Dans ce cas, le sujet pourrait même répondre par une activité somnambulique à l'accident de la chambre d'à côté sans se réveiller.

En revanche, il s'agit d'un rêve qui finit par réveiller le sujet. Le réveil ne se produit pas comme une conséquence directe de l'accident de la pièce d'à côté, mais est l'effet de ce qui se passe dans l'Autre scène, celle de l'inconscient. Ce qui réveille le patient est notamment le reproche formulé par son fils, qui se manifeste dans la phrase « *Père ne vois-tu pas que je brûle ?* ». On peut dire qu'il y a plus de réalité dans ce message que dans le bruit que commencent à produire les flammes dans lesquelles gît l'enfant.

Pour Lacan, cette phrase représente quelque chose de l'ordre d'une rencontre manquée entre l'enfant et le père, et même un hommage à la réalité manquée⁸⁰. Si nous suivons Freud, quelque chose de cet ordre s'articule, en considérant entre autres que ces mots auraient été prononcés au moment où l'enfant malade et alité a appelé son père à cause de sa fièvre.

Néanmoins, Lacan énonce les choses différemment, en établissant un lien entre ce qui se passe dans la pièce voisine et ce qui se passe dans la réalité psychique. L'action du père, si pressante, de parer au feu met en évidence qu'il a senti trop tard ce qui se passait dans la chambre d'à côté, c'est-à-dire qu'il est en retard du fait qu'il était endormi et rêvait de son

⁷⁹ Freud, S., *L'interprétation du rêve*, Paris, Seuil, 2010, p. 551.

⁸⁰ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 57.

fil. De ce fait, par rapport à l'accident les mots « *père ne vois-tu pas que je brûle ?* » viennent en retard.

Cependant le rêve ne peut pas se réduire à une articulation de ce qui se passe dans la réalité, car il y a quelque chose du processus primaire qui joue son rôle. La réalité manquée n'est pas seulement l'incendie de la pièce voisine, mais plutôt la réalité qui se répète indéfiniment sans atteindre le réveil⁸¹.

Autrement dit, ce qui se produit dans le rêve vient articuler ce peu de réalité, que constitue l'incendie, avec une autre réalité plus fatale, à savoir le fait que le père reste finalement endormi malgré la mission de veiller le corps. Lacan déclare :

*« Ainsi, la rencontre, toujours manquée, est passée entre le rêve et le réveil, entre celui qui dort toujours et dont nous ne saurons pas le rêve et celui qui rêve de ne pas se réveiller. »*⁸²

Dans cette citation, on peut constater que la rencontre manquée s'est produite pour ce sujet qui est sur le point de se réveiller et qui n'est que pure présence de l'inconscient. Le sujet de l'inconscient manifeste un désir sous la forme de ce père qui continue à rêver de son fils, et dans le rêve apparaît donc la figuration de la rencontre qui cherche à se prolonger.

Cette réalité n'est cependant pas le simple désir de rencontrer le fils. La rencontre s'articule avec ce qui est fondamental dans le désir, à savoir la présence d'une perte, qui est dans ce cas atroce, à savoir la perte d'un fils. Ainsi, c'est seulement dans le rêve que peut se produire cette rencontre que Lacan qualifie de rite, c'est-à-dire un acte toujours répété pour commémorer la rencontre immémoriale, puisque personne ne peut dire ce qu'est la perte d'un enfant.

Mais quel statut donner à la phrase « *père ne vois-tu pas que je brûle ?* » ? Est-elle de l'ordre de la représentation ? Lorsque le sujet se réveille, toute la réalité inconsciente, qui se manifeste dans le rêve, en vient à tomber sous le coup de la représentation imaginaire du

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 57-58.

sujet. Dans ces conditions, ce qui est de l'ordre de la représentation est à situer du côté de la conscience de l'incendie dans la pièce voisine.

Par contre, la phrase « *père ne vois-tu pas que je brûle ?* » porte sa propre force, qui n'est pas de l'ordre de la représentation imaginaire dans la conscience. Elle fonctionne comme un brandon c'est-à-dire que son énonciation prend feu là où elle tombe, en aveuglant le regard sur le réel⁸³.

De cette façon, il conviendrait de donner un autre statut à la phrase, qui est plutôt à situer du côté du « *VorstellungzRepräsentanz* ». En suivant Freud, Lacan traduit par le tenant-lieu de la représentation, ce qui est à l'envers de toute représentation de la conscience et qui ne se manifeste que comme un lieu vide de toute représentation.

C'est à partir du tenant-lieu de la représentation que Lacan va achever son commentaire du rêve du père qui rencontre son fils mort, en indiquant la voie qui s'ouvre dans l'analyse du rêve à la fonction de la pulsion.

La pulsion apparaît notamment à la place de ce qui est la place du réel, celle qui va du traumatisme au fantasme. Le fantasme vient alors cacher ou dissimuler ce qui est la répétition de quelque chose qui la fonde, le traumatisme. Entre les deux alors, il faudrait situer la pulsion, en tant que manifestation radicale de l'inconscient.

C'est ainsi qu'il faudrait comprendre toute l'ambiguïté du terme « réveil » introduit dans le commentaire de Lacan. D'une part, le réel se présente comme le peu de réalité, en tant que réalité seulement perçue par une personne qui dort, celle du cierge qui tombe et qui commence à mettre le feu dans la pièce voisine, c'est-à-dire l'accident qui témoigne que nous ne rêvons pas. D'autre part, ce « peu de réalité » s'avère être un facteur assez puissant pour réveiller ce qui est le manque derrière le tenant-lieu de la représentation, à savoir la pulsion.

Sur ce point, on pourrait conclure alors que le traumatisme se présente comme étant intimement lié à l'accident, à ce « peu de réalité » qui s'ouvre vers le réel, qui n'est autre que le réel de la pulsion. Dans ce contexte, nous voudrions fermer notre commentaire à partir de

⁸³ *Ibid.*, p. 58.

ce qui s'ouvre avec cette perspective du traumatisme, à savoir son rapport à la pulsion et l'objet de la pulsion. Pour cette raison nous l'aborderons par le commentaire de Lacan sur un thème classique de la psychanalyse freudienne, le jeu *Fort-Da*.

Bien que nous ayons déjà indiqué quelques caractéristiques de la pulsion à ce moment de l'enseignement de Lacan, nous voudrions reprendre certains éléments fondamentaux. D'abord, la pulsion se présente en principe comme un montage signifiant, c'est-à-dire comme le produit des renversements des voies grammaticales, à savoir la voie passive, active et réfléchie.

Cependant, une telle approche n'est que superficielle, car ce qui est en jeu est la fonction d'un objet séparé du corps. Cette partie manquante mobilise la pulsion, qui dans sa recherche ne trouve que la satisfaction autoérotique en tournant en rond sur le bord du corps, la zone érogène, où l'objet *a* creuse son vide. À ce niveau il n'y a que la production d'une satisfaction autour d'un vide. Ce constat a permis à Lacan d'introduire un parallélisme ou une homologie entre la fonction du sujet et celle de l'objet *a* de la pulsion.

Si nous considérons ces deux faits, nous pourrions alors comprendre quel est le rapport du traumatisme à la pulsion à partir de l'exemple classique de Freud, à savoir de l'enfant qui joue au *Fort-Da*⁸⁴. Dans cet exemple, l'enfant joue avec la bobine quand sa mère a quitté la chambre, en disant *Fort-Da (ici - là-bas)*.

Dans le jeu, on pourrait alors penser que l'enfant répète un traumatisme, à savoir la séparation avec la mère. Si nous suivons Freud, on peut dire que l'enfant essaie de maîtriser la douleur, qui est l'indice du traumatisme qu'il a éprouvé lors de la séparation d'avec sa mère. Autrement dit, le jeu vient comme un effort de liaison de l'énergie psychique qui est en trop à cause du traumatisme.

Par contre, Lacan souligne que ce n'est pas du tout d'un effort pour maîtriser la situation, dont l'enfant devient l'agent, car ceci n'est que secondaire. Il s'agit plutôt de l'introduction d'une béance par l'absence de la mère, où le jeu signifiant essaie de la tamponner, le *Fort-Da* de l'enfant produit une réponse au vide laissé par l'absence de la mère, la réponse étant

⁸⁴ Freud, S. « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 1981, p. 58-60.

notamment la bobine, qui devient l'objet détaché ou la propre automutilation subjective qui constitue le trait caractéristique de la constitution de l'objet *a*.

Dans ces conditions, l'introduction de la paire signifiante, le *Fort-Da*, doit être accompagnée de la présence d'un objet, en l'occurrence la bobine qui fonctionne comme un objet *a*. Ce couplage entre signifiant et objet *a* ouvre la voie pour comprendre comment ce qui est de l'ordre de la pulsion est aussi en référence avec le registre du trauma.

Il convient donc de préciser que le traumatisme n'est pas simplement la situation difficile ou douloureuse, mais le fait d'éveiller ce qui semble dormir dans le corps à cause de la constitution imaginaire du moi. Alors, dans ce cas, la fonction du sujet ne se soutient plus par le signifiant, en laissant entrevoir ce qui a été le traumatisme premier, son identification à cet objet chu, objet *a*, dont il s'est séparé pour accéder au champ de l'Autre.

Nous pouvons préciser que le traumatisme se produit alors par l'ouverture d'une béance qui se constitue comme le peu de réalité qui réveille chez l'enfant cette position radicale du sujet à l'égard de l'Autre, à savoir l'objet *a*. Le couplage signifiant sert ainsi à contourner le vide où l'objet *a* se manifeste sous la forme de cette bobine qui « représente » le sujet dans le champ de la pulsion.

Ainsi, à partir des références du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, nous concluons que le traumatisme doit être situé par rapport aux deux ordres liés : l'accident et la pulsion.

Le premier doit être compris par l'indication suivante : le « trop-peu de réalité » qu'un accident peut représenter pour un sujet, en tant qu'il se réveille du rêve qui constitue la réalité elle-même. C'est le registre de la *tuché* en tant que rencontre du réel, qui ouvre le champ de la réalité à une Autre scène cachée par le fonctionnement de la conscience.

Par ailleurs, en psychanalyse le traumatisme implique nécessairement l'ouverture de la division subjective, qu'on peut articuler en termes d'une béance entre la représentation et le tentant-lieu de la représentation, la pulsion. De cette façon, par le traumatisme le sujet accède à ce qui reste voilé dans le fonctionnement du fantasme, le traumatisme de la pulsion et de la réalité sexuelle de l'inconscient.

C'est l'ouverture de la racine de la division subjective, le décalage entre la sexualité, le corps et le sujet. La sexualité est traumatique, en tant qu'elle surpasse le sujet, car la jouissance n'est jamais à sa juste place : toujours un « peu trop » ou « trop », toujours un « plus tôt » et un « plus tard »⁸⁵.

Dans cette perspective, nous pouvons situer le traumatisme dans son ambiguïté. D'une part, il est le pur accident qui constitue la rencontre du sujet avec sa sexualité, c'est-à-dire qu'il se constitue comme la première mauvaise rencontre du réel, autour de laquelle tout ce qui est de l'ordre de l'homéostasie du principe du plaisir se structure comme un simple bouchon. Il s'agit alors du moment de la cession de l'objet qui finit par ordonner la Jouissance dans un registre plus ou moins opératif pour l'économie psychique.

D'autre part, tout ce qui peut faire écho à cette première rencontre, c'est-à-dire éveiller le registre pulsionnel, peut impliquer un traumatisme pour le sujet. Tel est le cas du rêve du père qui rencontre son enfant mort, le peu de réalité qui a constitué l'accident de la pièce voisine a pu entraîner tout ce qui se manifeste comme une rencontre du réel, à savoir la rencontre avec la pulsion sous la forme du ratage de la rencontre. En face du trauma ouvert dans le rêve, le sujet n'a qu'une seule option de défense, se reconstituer dans le plan de la représentation, et par rapport au réel de l'inconscient, continuer à dormir.

Il convient d'indiquer que Lacan introduit clairement la différence entre fantasme et trauma. Dans la perspective de l'objet *a* de la pulsion, le fantasme prend sa place en tant qu'écran du réel, et ce qui traumatise n'est pas le fantasme, mais la rencontre avec un au-delà du fantasme, à savoir l'événement qui éveille la réalité pulsionnelle du corps.

Le traumatisme de la scène primitive

Dans le séminaire *L'angoisse*, Lacan reprend le statut traumatique de la scène primitive, à savoir l'événement qui se produit lorsqu'un sujet fait les premières aperceptions de la présence phallique.

⁸⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 67.

Pour introduire son propos, Lacan insiste sur l'idée que l'incidence du phallus imaginaire est repérable dans tout rapport du sujet à l'objet a ⁸⁶. Ainsi, il en vient à fonctionner comme le médiateur entre le sujet et l'objet, en offrant la place vide qui donne sa brillance à l'objet du devant le désir.

Toutefois cette médiation n'est pas présente là où on l'attend, à savoir au stade phallique. En effet, ce qui définit l'angoisse de castration est l'évanouissement de la fonction médiatrice du phallus dans le rapport du sujet à l'objet, d'où alors la notation $(-\phi)$ de cette incidence positive de cette carence.

Cette angoisse de la castration apparaît particulièrement dans la scène primitive. Dans ce cas, la position du phallus est plutôt ambiguë, car il apparaît et disparaît dans la scène. En effet, le caractère traumatique de la scène est intimement lié au fait qu'il disparaisse, qu'il s'escamote dans la scène⁸⁷. Tel est le cas de la scène primitive paradigmatique de la psychanalyse, à savoir le cas de l'homme aux loups.

Comme nous l'avons déjà indiqué dans le premier chapitre de notre thèse, cette scène n'est qu'une reconstruction de Freud à partir du matériel du patient, et n'est donc jamais évoquée directement par l'homme aux loups. Cette scène est alors décrite dans les termes suivants :

« Il y avait donc dormi dans son petit lit dans la chambre de ses parents et se réveilla, éventuellement à cause de la montée de la fièvre [le patient était atteint de malaria], l'après-midi, peut-être vers cette cinquième heure marquée plus tard de dépression. Que les parents se soient retirés, à demi dévêtus, pour une petite sieste cadre avec l'hypothèse d'une brûlante journée d'été. Lorsqu'il se réveilla, il fut témoin d'un coitus a tergo trois fois répété, put voir l'organe génital de la mère comme le membre du père et comprit le processus ainsi que sa signification. Il finit par troubler le commerce de ses parents d'une manière dont il sera question plus tard. »⁸⁸

⁸⁶ Lacan., J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, op. cit., p. 300.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁸⁸ Freud, S., « L'homme aux loups. À partir de l'histoire d'une névrose infantile », *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 2013, p. 527-528.

Nous voyons alors que l'enfant a été témoin d'une relation sexuelle entre ses parents, et plus particulièrement qu'il a pu observer les organes sexuels de ses parents au cours de la relation sexuelle, et donc l'apparition et disparition du phallus dans la scène à cause de l'acte de la pénétration.

Néanmoins, nous insistons sur l'idée qu'il ne s'agit pas dans cette scène que d'une construction de l'analyse. Bien que Freud ait essayé dans son texte de situer les contenus et le moment précis de l'histoire du sujet où la scène s'est déroulée, il ne procède que par approximation et par dérivation à partir des indices de la scène dans les souvenirs et symptômes du patient. Ainsi, il faudrait plutôt chercher ce qu'on appelle l'incidence du phallus dans la scène à partir de l'antécédent majeur pour la construction de la scène, à savoir le fameux rêve des loups.

Nous précisons alors que le caractère traumatique de la scène n'aboutit que dans un deuxième temps, le moment de Noël où l'enfant a fait par la première fois le rêve célèbre qui a donné le nom au cas, le rêve des loups. Le patient le décrit alors en ces termes :

« J'ai rêvé que c'est la nuit et que je suis couché dans mon lit (le pied de mon lit était contre la fenêtre, devant la fenêtre se trouvait une rangée de vieux noyers ; je sais, c'était l'hiver lorsque je rêvais, et de nuit). Soudain, la fenêtre s'ouvre d'elle-même et je vois avec un grand effroi que sur le grand noyer devant la fenêtre quelques loups blancs sont assis. Ils étaient au nombre de six ou sept. Les loups étaient tout blancs et avaient plutôt l'air de renards ou de chiens de berger, car ils avaient de grandes queues comme des renards et leurs oreilles étaient pointées comme chez les chiens quand ils guettent quelque chose. En proie à une grande angoisse, celle manifestement d'être dévoré par les loups, je poussai un cri et me réveillai. »⁸⁹

Par les associations produites au cours de l'analyse autour du rêve des loups, et aussi au moyen d'autres éléments concernant ses symptômes et sa conduite, Freud a pu alors déduire l'existence de la scène primaire. Dans le cas du rêve, on peut citer par exemple l'immobilité

⁸⁹ *Ibid.*, p. 519.

du sujet sous le regard des loups qui était l'indice d'une inversion de sa position dans la scène primitive, où c'était lui qui regardait l'activité sexuelle du père⁹⁰.

Mais au-delà des associations du patient nous voudrions nous consacrer à ce qui a été pour lui le traumatisme, à savoir la rencontre d'une Jouissance qui excède les limites de son fantasme. Si nous suivons Freud, l'observation précoce de cette activité aurait mobilisé un tel plaisir, qui est absent dans le rêve, en n'apparaissant que comme angoisse devant la fenêtre ouverte. L'événement traumatique est à situer du côté de la Jouissance éveillée et pas dans le fait qu'il ait regardé quelque chose de sexuel.

L'indice de cette Jouissance éprouvée par le sujet se trouve dans la position du phallus, qui peut être constaté dans le rêve des loups. Cet objet se manifeste partout dans la scène du rêve⁹¹. Par exemple, on pourrait penser qu'il est présent sous la forme des queues des loups ou de branches de l'arbre en question.

Néanmoins, la manifestation de l'incidence du phallus ne se réduit pas à ses présentations métaphoriques. Elle implique une présence réelle, qui se produit lors d'un certain franchissement des limites ou du cadre donné par le fantasme dans la vie psychique.

Dans le rêve, le patient raconte l'ouverture de la fenêtre, qu'on peut interpréter comme l'indice de la manifestation la plus angoissante du fantasme, qui dans cette ouverture indique un point du réel impossible à supporter pour le sujet. C'est là que se produit la mauvaise rencontre avec le réel, c'est-à-dire une rencontre ratée, où la fonction du sujet se voit en quelque sorte mise en échec.

Dans cette ouverture de la fenêtre dans le rêve, se produit alors une réversion de la position du sujet, qui est corrélative à une réversion de l'image, qui fait du patient le tableau d'un regard étrange qui l'immobilise. À ce propos, Lacan affirme :

« Ce qui, dans la scène, le regarde, et qui est invisible d'être partout, n'est rien d'autre que la transposition de l'état d'arrêt de son propre corps, ici

⁹⁰ *Ibid.*, p. 526.

⁹¹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 301.

transformé en arbre couvert de loups, disons-nous, pour faire écho à un titre célèbre. »⁹².

Dans le rêve se produit alors un écho de la jouissance, dans la mesure où elle fige le sujet, en le transformant en phallus regardé dans la scène. Le sujet demeure immobilisé, il est la proie du regard de loups, en même temps qu'il est la proie de la jouissance que l'image produit sur lui. Ainsi, la scène ne met en acte que la mauvaise rencontre avec la Jouissance du corps lors de l'observation de la scène primitive.

Ce point s'avère crucial pour donner un nouveau statut au traumatisme. Si dans la première lecture du caractère traumatique de la scène primitive Lacan avait mis l'accent sur la signification traumatique constituée en deux temps, on peut proposer une autre perspective qui prend en compte la déstructuration de la défense fantasmatique dans un seul temps, à savoir dans le rêve du loup. Dans ce cas, le traumatisme se produit par la jouissance elle-même qui ne peut pas être encadrée par le fantasme, puisqu'elle exige la mise en place d'une autre défense majeure, le réveil du sujet et la reconstitution imaginaire du moi.

Ainsi, bien que le rêve étudié se localise en continuité avec la scène traumatique, nous constatons que c'est le rêve qui se constitue comme un événement traumatique. Le rêve apparaît comme une mauvaise rencontre du réel de la jouissance qui exige le réveil du sujet vers une réalité qui produit chez lui l'horreur. Par conséquent, on peut indiquer que même si la dimension de la signification *après-coup* peut jouer un rôle essentiel pour situer le caractère traumatique de la scène primitive, il faudrait considérer que cette signification est donnée par l'excès de jouissance.

Ainsi, nous pourrions plutôt dire que la dimension de la signification du trauma constitue un axe important pour localiser ce qui est traumatique, mais qu'elle ne réduit pas tout ce qui constitue le trauma. Dans ce cas, ce qui reste exclu correspond à la dimension de jouissance qu'il implique, l'excès d'une jouissance réelle que l'on ne peut plus aborder par les appareils symboliques et imaginaires.

⁹² *Ibid.*

Le caractère insurmontable du trauma, qui constitue l'émergence d'une jouissance qui excède les limites du fantasme et qui ensuite met en échec la fonction du sujet, est tout à fait repérable dans la scène traumatique, à savoir l'impact et la jouissance qu'a produits l'observation de l'apparition et de la disparition du pénis.

Ce détail de la scène se constitue dans l'axe du trauma, car il éveille une jouissance dans le corps de l'enfant qu'il ne saurait traiter. C'est à ce niveau que la position des loups qui regardent fixement peut être corrélée à la position du sujet dans la scène primitive.

Néanmoins, à la différence du rêve, dans la scène primitive apparaît une solution différente au problème de l'excès de jouissance. Dans le rêve, la jouissance éveillée est plus ou moins apaisée avec le réveil du sujet, tandis que dans la scène primitive, il n'y a aucune possibilité de réveil pour le sujet.

Le traitement de la jouissance est de ce fait une réponse radicale du sujet, qui est bien sûr articulée dans le registre réel, notamment à partir de la défécation, qui donnera toute sa couleur au registre fantasmatique du sujet. Cette véritable cession de l'objet anal doit être interrogée, pour bien situer son statut dans la scène.

La réaction du sujet par la défécation pourrait être comprise par le rapport établi par Freud entre l'excrément et le cadeau, au niveau de l'oblativité. Nous pouvons alors indiquer que si tel est le cas, la libération des excréments n'est qu'un fonctionnement au niveau du fantasme, par exemple le fantasme d'un sujet obsessionnel. Autrement dit, cette réponse serait à situer du côté d'un abordage symbolique de l'objet, car il représente un objet d'échange avec l'Autre.

Par contre, Freud donne au moins deux significations à cette réponse. D'une part, elle est un signe d'excitation du sujet⁹³, qui marquera sa position sexuelle, comme il est possible de le constater dans la conduite et les fantasmes du patient dans sa vie adulte. D'autre part, elle est liée au complexe de castration, en quelque sorte comme son précurseur. À ce propos Freud dit :

⁹³ Freud, S., « L'homme aux loups. À partir de l'histoire d'une névrose infantile », *op. cit.*, p. 570.

« L'abandon de l'excrément en faveur (pour l'amour) d'une personne devient, quant à lui, le modèle de la castration, c'est le premier cas de renoncement à un morceau du corps propre pour gagner la faveur d'une autre personne aimée (...) L'excrément, l'enfant, le pénis donnent donc une unité, un concept inconscient – *sit venia verbo* -, celui du "petit", séparable du corps. »⁹⁴

Cette dimension de la défécation n'est pas étrangère à Lacan, qui énonce finalement qu'elle correspond au sacrifice⁹⁵ que fait le sujet. Autrement dit, le sujet se sépare d'une partie de lui-même.

La question consiste alors à rendre compte de cette dimension sacrificielle de la défécation de l'homme aux loups. Freud affirme que la défécation a produit une espèce de satisfaction pour le sujet, qu'en fin de compte, nous devons lire comme un mode de traitement de la jouissance dans le réel à partir de la cession de l'objet, en structurant son fantasme. Nous pourrions alors dire qu'il s'agit là d'une espèce de satisfaction orgasmique, car elle permet de donner une limite à ce qui est de l'ordre de la montée de l'excitation.

Dans ce contexte, il est important de bien situer ce qui est de l'ordre de l'orgasme, dans son rapport au complexe de castration, qui a été l'axe de notre commentaire du traumatisme de l'homme aux loups.

Dans l'acte sexuel, quelque chose de la vie et de la mort est noué, notamment par le fait biologique de la conservation de l'espèce et la mort de l'individu. C'est ainsi que, en quelque sorte et à la limite de toutes les significations de l'acte, dans l'acte sexuel le partenaire demande une petite mort⁹⁶. Ce que nous demandons alors dans l'acte sexuel est de mourir, et même dit Lacan de mourir de rire, ce qui met l'accent sur l'orgasme du côté de l'imaginaire et du comique. Cette perspective implique ainsi que le sujet par la satisfaction produise une réduction de la tension qui donne son caractère reposant aux moments postérieurs à l'acte.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 574

⁹⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 302.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 304.

De cette façon, on peut comprendre comment l'angoisse apparaît dans certains cas au moment d'obtenir la satisfaction de l'orgasme. Par exemple, dans le *coitus interruptus*, on peut dire que l'orgasme se détache du champ de la demande de l'Autre. Le sujet se voit alors confronté à une perte de signification de l'acte, à cause du détachement de la demande de l'Autre, mais d'une certaine façon encore comme un indice que quelque chose veut être en lien avec l'Autre.

Ainsi, Lacan nous donne une rectification de l'angoisse de castration, qui n'est pas à comprendre comme une angoisse de mort, mais qui est une angoisse par où la mort se noue au renouvellement de la vie. Lacan déclare en effet :

« L'angoisse de castration se rapporte à l'au-delà de ce je défendu, à ce point d'appel d'une jouissance qui dépasse nos limites, pour autant que l'Autre est ici à proprement parler évoqué dans le registre de ce réel par quoi se transmet et se soutient une certaine forme de vie. »⁹⁷.

Ainsi, l'angoisse de castration implique une défense contre un réel de la jouissance qui dépasse les limites. Au-delà de toute considération de cet Autre, si c'est par exemple un Dieu ou la Nature, on peut localiser le caractère réel de la Jouissance, en tant qu'elle est demandée dans l'acte sexuel.

Néanmoins, le pénis dans sa fonction de jouissance, l'organe, n'est pas capable de se soutenir dans sa fonction pour très longtemps. Il est alors soumis à la détumescence, ce qui donne tout son statut de limitation à la jouissance. À ce propos, Lacan dit qu'il devient un objet tragique, objet de sacrifice, car il en vient à disparaître dans la scène⁹⁸.

À ce propos, Lacan fait un pas supplémentaire dans la limitation introduite par le complexe de castration dans la théorie analytique. La suprématie du complexe de castration participe à une espèce d'idéalisation, en tant qu'il est articulé au stade génital comme accomplissement du développement psychosexuel. Néanmoins, si on est capable de lâcher cette idéalisation, on peut accéder à une tout autre façon d'aborder la problématique de l'objet, en indiquant que

⁹⁷ *Ibid.*, p. 305.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 306.

cette angoisse peut apparaître aussi avec les objets des autres niveaux, à savoir les autres objets de la pulsion.

Il nous est donné de dire qu'en ce point, nous pouvons situer la fonction du phallus, en tant qu'objet *a*. Cette fonction est intimement liée à la détumescence de l'organe où la fonction classique de la brillance de l'objet cède sa place à la dimension réelle de l'objet chu, l'objet qui est tombé et dépourvu de tout investissement libidinal. Cet objet est alors à concevoir comme un objet dont le sujet se sépare pour donner corps à une jouissance maîtrisable ou opérative dans le champ du désir. Par conséquent, en tant qu'objet *a* le phallus n'est plus la matrice de tout le fonctionnement des objets, mais est également soumis à la condition d'objet cessible et en même temps comme un objet qui peut devenir un déchet du corps.

C'est alors ici que, par rapport à l'homme aux loups, il faut comprendre l'acte de la défécation, en le mettant en série avec la petite mort, dont Lacan parle à propos de l'orgasme. L'idée de sacrifice permet de situer la fonction de l'objet *a* dans la scène, dont le sujet se sépare, en produisant un objet chu comme une réponse pour le traitement de l'excès de Jouissance produite par la scène traumatique.

Dans cette présentation, il nous semble qu'il faudrait distinguer deux incidences de l'objet *a*. D'une part, nous avons l'incidence traumatique, l'identification du sujet au phallus positif dans le rêve des loups, qui fait écho à la Jouissance traumatique de la scène primitive. Dans ce cas, l'incidence de l'objet marque l'échec du rêve et du fantasme pour maintenir le cadre qui permet de localiser la jouissance d'une manière supportable pour le sujet.

Nous pouvons alors constater que la présence de l'objet *a* fait écho à la jouissance en produisant cette inversion du sujet et de l'objet qui est la conséquence de l'homologie de la position du sujet à celle de l'objet dans la pulsion. Ainsi, la dimension acéphale de la pulsion se manifeste d'une façon tout à fait extérieure au cadre homéostatique du fantasme, ce qui colore la scène traumatique de la dimension de la mauvaise rencontre du réel, en laissant le sujet identifié au phallus érigé.

D'autre part, l'incidence de l'objet anal apparaît plutôt comme une bonne rencontre pour le sujet, car la cession de l'objet lui a permis de localiser la jouissance dans un objet séparé du corps, qui règlera ses fantasmes et ses symptômes dans la vie adulte.

Dans ce cas, bien qu'il s'agisse d'une incidence positive au sens de l'apparition d'un objet, nous constatons plutôt que c'est à partir de la cession de l'objet que se produit le rangement libidinal dans la scène. Ainsi, le sacrifice de l'objet introduit une négativation ou un point d'arrêt nécessaire à la Jouissance, qui à ce moment était en excès à cause de la prématuration du sujet qui est en face de la scène primaire.

Un oubli traumatique ?

Nous allons maintenant parler d'un texte classique de Freud *Sur le mécanisme psychique de la propension à l'oubli*⁹⁹, dont Lacan reprend un commentaire qu'il avait déjà initié au cours du séminaire *Les formations de l'inconscient*¹⁰⁰.

Bien que dans tous les commentaires de l'oubli du nom propre le mot traumatisme soit absent, et bien qu'il ne revête pas la forme du trauma, la structure de l'oubli nous conduit à considérer qu'on pourrait tout du moins poser l'hypothèse que cet oubli se constitue autour d'une incidence traumatique de l'inconscient.

Comme nous le verrons, l'oubli se produit par l'échec de la fonction signifiante, de l'idéal du moi. Le « *Sig* » oublié de Signorelli se situe comme étant l'Idéal du moi, l'identification qui en vient à donner la consistance à l'image du moi, en mettant à distance l'objet *a*. Dans ce contexte, le traumatisme n'est pas le fait de l'oubli, mais le dévoilement d'un regard étrange, qui fascine tout en immobilisant le sujet. Ainsi, ce qui rend cet oubli traumatique est l'incidence positive de l'objet petit *a* sous la forme du regard.

Dans le texte *L'oubli du nom propre*, la question tourne autour de l'oubli du nom de *Signorelli*, dont Freud ne pouvait pas se souvenir. Dans l'effort de remémorer le nom du peintre des fresques d'Orvieto, nous voyons une véritable imposition de deux noms à laquelle Freud se refusait, *Botticelli* et *Boltraffio*.

⁹⁹ Freud, S., « Sur le mécanisme psychique de la propension à l'oubli », *Huit études sur la mémoire*, Paris, Gallimard, 2010.

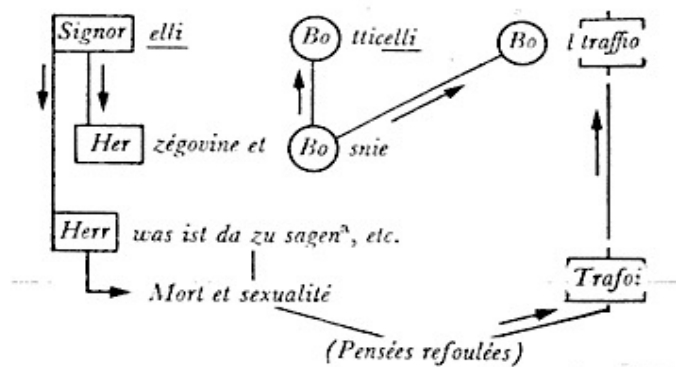
¹⁰⁰ Lacan, J., *Le séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*. Paris, Seuil, 1998, p. 57-sq.

Cet oubli peut clairement être mis en relation avec l'une de ses préoccupations majeures de l'époque, à savoir le lien entre la mort et la sexualité. Néanmoins, cet oubli s'inscrit dans un contexte, une conversation au cours d'un voyage, où les thèmes, apparemment anodins et sans connexion, concernaient les questions du rapport entre la sexualité et la mort.

Pour introduire le mécanisme de l'oubli, Freud présente deux déterminants. D'une part, il est déterminé par quelque chose qui vient de l'extérieur, la conversation qui tournait autour de la position des patients turcs à l'égard des médecins, mais aussi son rapport à la sexualité. D'autre part, l'oubli serait déterminé par une perturbation intérieure, c'est-à-dire par le fait que le nom de Signorelli entraîne avec lui, étant donné les fresques d'Orvieto, des choses qui peuvent l'intéresser. Nous voyons qu'il était sensible aux questions de la sexualité et de la mort, dont les derniers ressorts doivent se localiser dans un point véritablement inconscient, et qu'elles peuvent donc l'intéresser même sans le savoir.

Dans ces conditions, il nous semble important d'indiquer qu'il doit exister une topologie particulière qui permette de rendre compte de l'articulation de l'inconscient et ce qui apparaît comme les propos conscients ou le contexte de la conversation. Toutefois, la question du rapport topologique entre l'inconscient et le conscient n'est pas mise en avant dans l'analyse de Freud ni dans le premier commentaire de Lacan, parce qu'ils expliquent l'oubli à partir de la puissance du refoulement et des mécanismes de déformation du phonème « *Sig* » et sa connexion avec « *Herr* », comme le montre la figure 53.

Figure 53. Schéma freudien de l'oubli du nom propre



Dans le séminaire *Les formations de l'inconscient*, Lacan suit de près le texte freudien, en restituant les mécanismes signifiants qui déterminent l'oubli. On peut alors comprendre l'oubli à partir d'une déformation produite des mécanismes de la métaphore et la métonymie, qui essaient de maintenir refoulée l'incidence de la mort, comme un point irreprésentable ou insupportable pour le sujet.

De cette façon, nous voyons sortir de la scène les signifiants « *Sig* » et « *nor* », qui sont en rapport avec « *Herr* » ; terme allemand qui indique le « maître absolu » auquel tous les hommes sont soumis, à savoir la mort ; et remplacés par « *Bo* » dans les noms qui viennent à la conscience sont « *Botticelli* » et « *Boltraffio* ».

Dans le séminaire *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, Lacan garde le trait principal de l'oubli, en le considérant comme le fonctionnement d'une forme de mémoire¹⁰¹. Cependant il met en question cette élaboration, en disant que Freud n'a rien à refouler, parce qu'il sait très bien de quoi il s'agit dans l'oubli et pourquoi *Signorelli* et les fresques d'Orvieto l'ont profondément touché.

Ainsi, pour Lacan la question consistera à rendre compte de cet oubli, en considérant ses nouvelles propositions sur la structure de l'inconscient. Cette structure implique une articulation topologique de deux dimensions qui sont à la fois en exclusion et en continuité, la dimension pulsionnelle de l'objet *a* et celle qui correspond à la structure symbolique du sujet.

C'est autour de la notion de trou que nous articulerons une fonction particulière du signifiant, à savoir le nom propre, qui nous permettra de restituer la nouveauté de ce commentaire par rapport à celui qu'il a élaboré dans *Les formations de l'inconscient*. Lacan introduit la question du nom propre à partir du problème de la signification. Premièrement, il cite J. S. Mill, qui introduit la différence entre dénotation et connotation dans la fonction du nom en général¹⁰².

Par connotation, on peut comprendre la dimension métonymique du nom propre, à savoir que du fait qu'elle est définie, la signification du nom peut renvoyer indéfiniment de nom en nom

¹⁰¹ Lacan J., Le Séminaire, livre XII, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse », leçon du 6 janvier 1965, inédit.

¹⁰² Mill, J. S., *Système de logique*, Liège, Pierre Madriaga, 1988, p. 30-sq.

dans le dictionnaire. Par contre, la dénotation indique plutôt la présence de ce à quoi on fait référence. Ainsi, le nom intervient dans la nomination d'un objet, et par les vertus propres de sa sonorité, il n'a aucune signification.

Lacan indique alors que la signification du nom propre est fautive. Par exemple, Villeneuve ou Villefranche sont des noms propres, mais qui ont une signification, même si on la laisse en suspens pour les utiliser en tant que noms propres. Ainsi, même si un nom propre peut entraîner beaucoup de références, par exemple à la position d'un sujet dans une société, la question du nom propre ne se joue pas dans le registre de la signification.

De cette façon, Lacan s'oriente plutôt du côté de ce qui est à proprement parler une perspective nominaliste, c'est-à-dire en indiquant une préférence pour la fonction de référence du nom propre plus que pour souligner son sens. En suivant Lévi-Strauss, Lacan va introduire son propos pour restituer à quoi fait référence un nom propre.

On peut dire que, dans la perspective Lévi-straussienne, le nom propre est le produit d'un processus classificatoire, et donc qu'il apparaît en dernier terme dans le processus consistant à établir une collection d'éléments¹⁰³. Autrement dit, il essaie d'articuler la fonction du nom à partir des objets auxquels ils font référence.

Mais, dans cette perspective, il existe une limitation : la fonction du donneur de nom. Cette fonction surpasse les limites linguistiques, tel qu'il l'avait introduit pour la fonction classificatoire, en impliquant d'autres registres, par exemple celui de l'échange entre les individus. Ainsi, être le parrain de quelqu'un d'autre ne se résout pas simplement au niveau classificatoire, cela implique donc une autre logique qui est plutôt celle de l'alliance et l'échange.

Le nom propre est alors un nom qui est donné. Claude Lévi-Strauss dira que le nom propre ne peut pas être isolé comme partie du discours en dehors de cette fonction, de l'usage qui le définit¹⁰⁴.

¹⁰³ Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 285.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 286.

Lacan fait une objection à cette perspective. Il déclare qu'il est faux de considérer le nom propre comme un serrage autour d'un exemplaire unique, c'est-à-dire d'opérer dans le sens de la classification où on fait coller un nom avec une chose. Cette perspective a introduit des problèmes importants au niveau de la logique des ensembles, par exemple la confusion entre ce qui est de l'ordre de l'ensemble et du sous-ensemble quand il s'agit d'un ensemble à un seul élément.

Cette perspective implique alors d'identifier la fonction du nom propre au dénotatif, à savoir l'identification d'un nom à une chose. Cette perspective nous fait tomber dans des situations difficilement surmontables, comme celle de Russell qui identifie la fonction du pronom démonstratif « *that* », c'est-à-dire « *cela* » en français, à la fonction du nom¹⁰⁵.

Par contre, Lacan propose que la fonction de nomination n'implique pas la nomination de quelque chose de présent, mais le fait qu'elle soit irremplaçable, et donc qu'elle puisse faire défaut.

C'est le cas de la *vieille robe de chambre* de Diderot, qui n'est pas un nom propre simple, car elle n'est qu'une allusion à cette vieille robe de chambre dont il a souffert de la séparation à cause du renouvellement de tout son mobilier de chambre offert par Mme Geoffrin. Dans ce cas, le nouveau mobilier ne met qu'en évidence l'attachement de l'écrivain à sa *vieille robe de chambre*, c'est-à-dire qu'elle lui manque finalement.

De cette façon, le nom propre est une fonction qui indique quelque chose qui est irremplaçable, puisqu'elle peut manquer à sa place. Autrement dit, le nom propre est fait pour combler les trous, pour leur donner une fermeture et une fausse apparence de suture.

Après avoir abordé la question du nom propre, nous pouvons reprendre le commentaire du texte *L'oubli du nom propre* de Freud. Dans ce dernier, Freud justifie l'oubli du nom Signorelli par des situations externes et contingentes. Il était avec un Monsieur dans une voiture qui le menait à Raguse vers un endroit où il devait reprendre le train, et au cours de la conversation, Freud évoqua l'histoire des Turcs de Bosnie, en les qualifiant de respectueux

¹⁰⁵ Russell, B., « The philosophy of atomism », *Logic and Knowledge*, Londres, Routledge, 1956, p. 201.

envers le médecin. Il s'adressa à lui en employant le mot « *Herr* », c'est-à-dire « *Monsieur* », avec une marque de respect.

Dans le texte de Freud, on peut lire un exemple de cette position à l'égard du médecin. Lorsqu'on vient annoncer aux proches que l'un des êtres aimés est voué à la mort, on peut entendre : « *Herr, que dire de cela ? Je sais que s'il pouvait être sauvé, tu lui viendrais en aide.* »¹⁰⁶.

En revanche, il y a d'autres choses que Freud n'aurait pas dites, puisqu'il s'agissait plutôt d'élever la fonction du médecin en soulignant le respect du patient turc. Ainsi, ce même ami médecin en Bosnie lui raconte que pour les Turcs le prix de la vie est tellement lié à la sexualité que, à partir du moment où elle s'éteint, ils n'ont aucun désir de continuer à vivre et donc qu'ils peuvent même en venir à se suicider.

Nous pouvons alors supposer que le lien entre la mort et la sexualité est quelque chose qui reste étouffé dans la conversation. Néanmoins Lacan insiste sur le fait que ce n'est pas simplement parce que son ami lui avait raconté cette histoire, mais parce qu'elle touche doublement des thèmes qui l'intéressent.

D'une part, la question de la mort le touche en raison de la mauvaise nouvelle qu'il a reçue dans la ville de Trafoi, à savoir la mort de l'un de ses patients, qui n'a pas pu tolérer la déchéance de sa puissance virile, et qui s'est suicidé. Nous voyons déjà que quelque chose de la fonction du nom propre, cette fois représenté par Trafoi, va jouer dans le sens d'indiquer quelque chose qui manque, un trou ouvert par la mort de ce patient.

D'autre part, à ce moment Freud élabore sa théorie sur la sexualité, en indiquant comment elle devient le ressort principal de la pensée humaine. Lacan indique alors que Freud laisse en suspens ce qu'il pourrait faire avancer sur ce point dans la conversation, notamment à partir de l'expérience avec sa clientèle. Autrement dit, dans la discussion ce qui reste en suspens est aussi sa propre valeur en tant que médecin, qu'il ne veut pas mettre à l'épreuve du jugement des contradicteurs.

¹⁰⁶ Freud, S., « Sur le mécanisme psychique de la propension à l'oubli », *op. cit.*, p. 29.

Dans ces conditions, nous retrouvons ce qui est de l'ordre de l'externe et de l'interne dans la détermination de l'oubli du nom propre en question. Néanmoins, quel est le statut de cet oubli ?

Lacan insistera sur l'idée que dans l'oubli du nom il ne s'agit pas de refoulement, mais de « *unterdrückt* », d'un discours rentré, mais qui passe de l'intérieur à l'extérieur¹⁰⁷. Dans ce mouvement se produit le phénomène particulier de l'oubli, qui ne se réduit pas au mécanisme du refoulement.

Dans l'oubli de Freud, le sujet se trouve face à un trou qui se produit simplement par le fait d'un dévoilement de la fonction de suture du nom propre. Comme nous le savons devant le trou laissé par le nom oublié se produisent d'autres occurrences. Il ne s'agit pas simplement des occurrences métaphoriques, car elle est tout à fait l'inverse de la fonction créatrice de sens, de signification. Par contre, on a des sons, des sons purs qui viennent et n'arrivent pas à attraper le nom oublié, et il s'agit donc plutôt de quelque chose qui est de l'ordre métonymique.

Si nous reprenons le tableau de Freud (figure 53), nous constatons que le premier phonème à apparaître est le « *Bo* » de Botticelli, terme qui est alors le plus proche de Signorelli à cause de la présence des particules « *o* » et « *elli* ». Dans un deuxième temps, nous voyons redoubler l'incidence du terme « *o* » qui lie cette fois Signorelli, Botticelli et Boltraffio. À travers Boltraffio, on trouve Trafoi, et également le « *Bo* » de Bosnie-Herzégovine, où on trouve finalement le « *Herr* » de l'histoire, autour duquel tournera toute l'interprétation de Freud.

Ainsi, tout se passe comme si, par la portée du « *Herr* » pour éclairer ce qui arrive, le « *Bo* » venait se placer en un point marginal, mais que Lacan désigne comme la place à partir de laquelle Freud tire « *Herr* ». Cette interprétation est alors cohérente avec la perspective classique de Lacan, et aussi avec le texte de Freud.

En revanche, Lacan propose une autre lecture à partir de la notion d'identification. Le « *Herr* » dont il s'agit, n'est pas le « *Herr* » qui représente le maître absolu, à savoir la mort

¹⁰⁷ Lacan J., Le Séminaire, livre XII, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse », leçon du 6 janvier 1965, inédit.

dont on ne veut rien savoir, le « *Herr* » en question a toujours été Freud, en tant qu'il est identifié au personnage médical.

Mais qu'est-ce qui se perd dans l'oubli ? Lacan déclare rapidement qu'il s'agit de son ombre ou de son double¹⁰⁸, situation qui nous mène plutôt dans la voie de l'imaginaire. Néanmoins, il insiste pour parler de termes symboliques. Ainsi, il propose que ce ne soit pas « *Signor* » qui est perdu, car le « *o* » de « *Signor* » n'est pas perdu du tout, elle est même présente dans « *Boltraffio* » deux fois et aussi dans « *Botticelli* ».

Il retient alors seulement la particule « *Sig* », qui est aussi bien le *signans* que le *Sigmund* Freud¹⁰⁹. Autrement dit, c'est la place de son désir à proprement parler, en tant qu'elle est la vraie place de son identification, qui pour lui se trouve placée dans un point en quelque sorte aveugle à son œil.

Nous pourrions dire que sur ce point le signifiant « *Sig* » en vient à réunir ce qui est de l'ordre de l'identification à l'Idéal du moi avec la fonction du nom propre, à savoir le recouvrement de quelque chose qui est de l'ordre du manque. Autrement dit, la fonction de la suture du nom propre, dans ce cas de l'Idéal du moi, peut être comprise comme ce qui permet de maintenir à l'écart le manque radical, celui qui s'ouvre dans l'expérience de l'objet petit *a*, à partir d'une illusion, à savoir l'illusion qui constitue l'unité du moi.

Freud explique qu'au moment de la recherche du nom *Signorelli*, pendant tout ce temps, la figure de « *Signorelli* » n'a cessé d'être présente pour lui, pourvue d'une brillance particulière là où il est peint en bas à gauche sur la fresque d'Orvieto. *Signorelli* apparaît alors dans cette forme de brillance à laquelle le sujet, Freud en l'occurrence, s'identifie.

Lacan le montre clairement, en indiquant le rapport au signifiant « *Sig* » qu'il faudrait mettre à la place de l'Idéal du moi, par où le sujet restitue son unité imaginaire dans l'identification, c'est-à-dire sous la forme d'un moi idéal.

Si nous suivons ce chemin, on explique l'oubli à partir de l'établissement d'un point impossible à se représenter, à savoir le « *Sig* » de *Signorelli*, qui est aussi le « *Sig* » de

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

Sigmund Freud. Nous pourrions dire que ce signifiant est déjà marqué par un certain refus, notamment le refus que portait tout ce qui était une représentation de Freud, à savoir son supposé échec avec le patient et aussi les éclaircissements qu'il serait susceptible de fournir à la question de la sexualité et de la mort, dont il doutait de l'utilité de communiquer publiquement à l'époque.

Mais, le mécanisme de l'oubli ne doit pas se réduire au registre symbolique, car en insistant sur la recherche du signifiant « *Sig* », Freud fait lui-même se dévoiler quelque chose qui est de l'ordre d'une identification primordiale qui est en connexion avec le manque-à-être fondamental du sujet. À ce propos Lacan dit « *Mais la figure, la figure projetée devant lui, de lui qui ne sait plus d'où il se voit, le point d'où il se regarde.* »¹¹⁰.

Cette phrase indique que du fait qu'il essaye de s'identifier à cette place, à la place de « *Sig* », il ne sait plus d'où il se regarde¹¹¹. Ainsi, si Freud déclare qu'il voit la figure du peintre il n'arrive plus à se souvenir du nom, nous rectifierons plutôt pour dire c'est la figure du peintre qui fait tache, et donc, que le sujet n'arrive pas à se saisir dans ce point, en l'occurrence « *Sig* ».

La figure de Signorelli révèle alors l'au-delà de la représentation qui s'ouvre sur le dévoilement d'un regard, qui constitue l'objet petit *a* privilégié dans le champ scopique. Ce regard n'est que la partie du corps dont le sujet se sépare pour entrer dans le champ de l'Autre, c'est-à-dire l'objet pulsionnel qui se constitue comme un redoublement acéphale de lui-même dans le registre pulsionnel.

Freud fait une rencontre du réel, un regard qui le regarde, l'objet *a* du champ scopique, sans savoir que c'est son propre regard, en tant qu'il est objet *a*, qui est exclu du champ imaginaire de la perception.

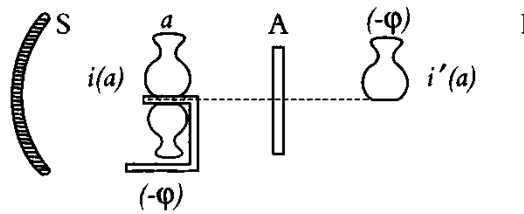
Si nous reprenons alors le schéma optique (figure 54) pour expliquer l'oubli en question, nous constatons la présence d'une espèce de division entre S et I. La place du S du schéma, à gauche, n'est qu'une place virtuelle qui indique que quelque chose s'identifie en I, en tant

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

qu'identification primordiale au trait unaire, celle qui donne finalement la consistance imaginaire au moi, en $i(a)$.

Figure 54. Schéma optique résumé



Dans les conditions de l'illusion, le sujet est représenté à son insu en I, toutefois cette place lui est voilée. Ainsi, c'est depuis la place de I que tout se repère pour le sujet, c'est-à-dire que le point I donne tout la consistance à la position du sujet dans le champ de la représentation ou de la vision.

En revanche, le point S, qui est le point d'où le sujet croit se voir, ne correspond véritablement à aucun point repérable, car il n'est que supposé. Ce S alors marque la place qui est radicalement en dehors du mirage, c'est-à-dire le point de naissance, le point d'émergence de ce qui en I vient à l'être. Autrement dit, c'est au point S qu'on doit indiquer ce point de manque, auquel le nom propre ne fait que suppléance.

Ainsi, le nom perdu, le « Sig » en l'occurrence, par l'effort de la mémoire de Freud, essaie de passer de la position radicalement inconsciente, celle qui constitue le mirage de la consistance des images, à le présentifier dans le discours. Mais à ce niveau, le sujet ne peut pas se représenter, et donc, le signifiant tombe de sa position, se dissout en laissant la porte ouverte au trou par où les substituts vont venir essayer de prendre la place sans succès.

Autour de ce point nous pourrions poser l'hypothèse du caractère traumatique de l'oubli, à savoir qu'il s'agit d'une expérience bizarre qui fait écho à la naissance du sujet dans le monde, c'est-à-dire la venue à l'être du manque¹¹².

¹¹² *Ibid.*

À la place du manque qui se dévoile, nous devons préciser que la seule possibilité d'une saisie subjective s'ouvre à partir de cette image qui s'impose à Freud, le regard ou la tache qui constitue l'image du peintre Signorelli se révèle comme étant la position du sujet acéphale dans l'ordre de la pulsion, où il n'est qu'en présence de cet objet *a* qui le regarde. Autrement dit, là où dans le mirage il y avait (-φ) le sujet voit apparaître *a*, sous la forme du regard qui le regarde.

C'est autour de ce point que nous pourrions affirmer que quelque chose de traumatique se révèle pour le sujet dans l'oubli, à savoir qu'il ne vient que du manque. Toutefois ce manque est redoublé par l'objet perdu, c'est-à-dire là où il n'apparaît que comme manque-à-être, on voit le surgissement d'une espèce de double du sujet, double dans l'ordre réel, sous la forme du regard.

4.3 Conclusion

Dans ce chapitre nous avons voulu mettre l'accent sur le déplacement de la théorie lacanienne classique, qui insistait sur la primauté de la structure symbolique de l'inconscient, sur la perspective qui s'ouvre vers la primauté de la jouissance dans l'expérience analytique.

Dans ce parcours, nous avons abordé le paradigme de la jouissance défini par Miller comme la jouissance fragmentée¹¹³. Dans ce cas, la jouissance continue à être un point d'impossible pour le sujet, mais la présence de l'objet petit *a*, fragment du corps, en vient à fonctionner comme l'opérateur qui permet de localiser la jouissance dans une place plus abordable que celle de La Chose.

Dans cette perspective, l'objet *a* vient à la place d'un objet réel, objet pulsionnel ou l'objet de la jouissance. Cette nouvelle conception a alors impliqué le développement d'une nouvelle perspective de l'inconscient, qui localise la trame signifiante et la consistance imaginaire du moi comme des éléments plutôt défensifs à l'égard de la jouissance, véritable noyau réel de la structure subjective.

¹¹³ Miller, J.-A., « Les paradigmes de la jouissance : Trois leçons du cours de l'orientation lacanienne III, 1 (24, 31 mars et 7 avril 1999) », *op. cit.*, p. 14.

À partir de la considération de la jouissance, le traumatisme peut se définir comme étant de l'ordre de la rencontre du réel. Cette rencontre peut s'articuler sous deux versants. D'une part, la rencontre originaire de la Jouissance, qui donne lieu à la structuration subjective, est traumatique pour le sujet, en tant qu'elle introduit un point d'impossible pour le sujet, en face duquel il devra donner une réponse. Tel est le cas de la scène primitive de l'homme aux loups où la jouissance traumatique est abordée par la cession réelle de l'objet anal, en constituant tout le registre fantasmatique qui va ordonner une série de comportements et de symptômes du sujet.

D'autre part, nous avons voulu montrer comment le traumatisme ne se constitue pas seulement comme l'expérience originaire. Nous pourrions dire que le traumatisme n'est pas n'importe quel événement, malgré le fait qu'il peut être quelque chose d'anodin, car c'est un événement qui produit une rencontre avec le réel. Cette rencontre se définit alors à partir de la chute de l'illusion qui tient l'unité imaginaire du corps et aussi du registre signifiant qui la détermine.

La première version est plus proche de la scène du rêve de l'homme aux loups, où c'est l'imaginaire du rêve qui ne tient plus sa fonction d'écran, en indiquant la voie vers le réel de la jouissance. Tandis que dans le deuxième exemple, celui de l'oubli du nom propre, nous voyons comment la fonction de l'Idéal du moi, celle qui donne la consistance imaginaire du corps, échoue et donc, un regard particulier se dévoile, celui du peintre que Freud croit regarder, mais sans se rendre compte que c'est lui-même qui est regardé.

Cette forme de chute du voile qui cache la réalité pulsionnelle de l'inconscient, sous la forme de l'apparition d'un objet bizarre ou étrange, l'objet petit *a*, et l'effet que ceci produit sur le corps, donne tout son poids au traumatisme comme étant une rencontre du réel.

C'est ainsi que nous pouvons comprendre la citation de Lacan dans la conférence à l'Université de John Hopkins, où il dit :

« The mark has the effect of rubbing out the difference, and this is the key to what happens to the subject, the unconscious subject in the repetition ; because you know that this subject repeats something peculiarly significant,

the subject is here, for instance, in this obscure thing that we call in some cases trauma, or exquisite pleasure. »¹¹⁴.

Qu'on peut traduire par :

« La marque a pour effet de gommer la différence et c'est la clef de ce qui arrive au sujet, au sujet inconscient dans la répétition ; parce que vous savez que ce sujet répète quelque chose de particulièrement signifiant, le sujet est là, par exemple, dans cette chose obscure que nous appelons tantôt trauma, tantôt plaisir exquis. »

Dans cette citation nous voyons comment Lacan attribue à ce qui se répète deux valeurs qu'on pourrait qualifier de pratiquement équivalentes pour la théorie analytique. Il dit que ce qui se répète est trauma, mais aussi plaisir exquis. Le plaisir exquis peut nous étonner dans un premier moment, car il serait tout à fait contraire à la notion commune du trauma, la définition d'exquis implique en effet la douceur et la délicatesse, voire quelque chose qui a été soigneusement recherché, tandis que le trauma apparaît plutôt comme l'inassimilable, la chose à éviter.

Dans ce cas, il nous semble que la définition de ce plaisir exquis doive se situer du côté de ce qui se satisfait dans la répétition, qui fait écho à la satisfaction de la jouissance. Dans la répétition la jouissance se satisfait, notamment en faisant écho à la pulsion. Cette réalité est profondément traumatique pour le sujet, car il a horreur de la jouissance. Ainsi, en quelque sorte la phrase de Lacan restitue la dimension de satisfaction que le trauma implique, à savoir la satisfaction de la pulsion.

Par ailleurs, à ce moment de l'enseignement de Lacan, nous pouvons constater comment la question du traumatisme converge vers celle de l'articulation et de la désarticulation des trois registres réel, symbolique et imaginaire, autour de ce qui donne la consistance au corps et à l'inconscient.

¹¹⁴ Lacan, J., « Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever », *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The structuralist Controversy*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1970, p. 192.

Bien que dans le paradigme de la jouissance impossible, le réel soit déjà là avec toute sa portée, comme étant un registre complètement différent de l'imaginaire et du symbolique, il apparaît plutôt comme quelque chose qui est internement articulé dans la structure inconsciente par son exclusion.

Mais, petit à petit, cet élément réel sera de plus en plus opératoire dans la structure, en aboutissant à la proposition de l'objet petit *a* comme la cause du désir. Ainsi, nous pouvons constater que la perspective lacanienne s'ouvre sur l'abordage du réel à partir des deux autres registres de l'expérience subjective.

C'est cette perspective que nous voudrions aborder dans le chapitre suivant, notamment par les nouvelles solutions que Lacan va donner au problème du traumatisme. Cette nouvelle perspective s'ouvre à partir de la rectification de la place de l'objet *a* dans la structure, en le considérant comme un semblant d'être¹¹⁵. La question se déplace de la primauté de l'objet petit *a*, en tant qu'objet autour duquel se structure l'inconscient, vers la considération de la façon dont les registres de la structure subjective se nouent et tiennent ensemble.

¹¹⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 87.

CHAPITRE V - LE TRAUMATISME ET LE DERNIER ENSEIGNEMENT DE LACAN

Dans le séminaire XI, Lacan avait noué le traumatisme à la fonction de la répétition. Ceci impliquait alors que le traumatisme était d'abord compris comme une rencontre du réel, rencontre toujours manquée en tant qu'impossible pour le sujet. La répétition n'était alors que l'indice de cette mauvaise rencontre du réel, qui incluait le point où le sujet se trouve en face de ce qui est de l'ordre du plus proche du corps, à savoir la pulsion.

Le traumatisme se localise alors dans le trajet qui va du fantasme à la pulsion, ce qui implique qu'il est précisément à mi-chemin entre l'ordre qui est défini par le signifiant et le corps. Le traumatisme fait alors écho à la jouissance du corps, qui ne se manifeste que sous la forme de l'objet *a*, l'objet perdu.

Dans ces conditions, on pourrait penser que dans la dimension de la rencontre du réel, qui est aussi la rencontre du sexuel dans l'inconscient, il y a quelque chose de raté dans le rapport au corps, pour lequel le sujet ne trouve de place qu'à partir de l'objet petit *a*.

Le caractère raté de cette rencontre du sexuel s'avère fondamental pour entrer dans le dernier enseignement de Lacan, dans lequel la thèse centrale de l'inconscient est précisément « *Il n'y a pas de rapport sexuel* »¹. Alors, nous voudrions extraire les conséquences de ce point de butée de la psychanalyse pour notre approche du traumatisme dans le dernier enseignement de Lacan.

Dans cette nouvelle perspective, l'objet petit *a* est situé dans le registre du semblant d'être. Cette situation entraîne une rectification concernant la fin de l'analyse et aussi le rapport du sujet à son corps. Dans ce contexte, une rectification de la théorie du traumatisme est nécessaire, ce qui nous permettra d'introduire une nouvelle version du trauma.

Pour situer cette nouvelle version du trauma, nous nous interrogeons à partir des deux dimensions de la répétition dans l'inconscient, la répétition de la différence et la répétition du même. Ces deux perspectives introduisent deux rapports différents au traumatisme, qu'il

¹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XIX, ... *Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 20.

faudrait les mettre en évidence dans l'expérience analytique, car ils supposent différents approches au corps et à l'inconscient.

5.1 Le traumatisme attrapé par les logiques de la répétition

Pour aborder la question du traumatisme, nous allons partir du constat que Lacan avait déjà évoqué au cours de ses séminaires, à savoir du rapport du traumatisme à la répétition.

Dans la perspective ouverte par l'objet petit *a*, la répétition s'articule à partir de la perte de l'objet, dont le sujet ne dispose que des traces. Ces dernières conduisent le sujet à la rencontre de l'objet, qui toutefois ne peut être que manquée, car l'objet en question n'est jamais réintégré sous aucune forme qui résolve l'insondable division qui anime tout sujet. Autrement dit, la rencontre première, qui a été traumatique pour le sujet, ne peut pas se résoudre simplement par la voie d'une fusion ou d'une rencontre avec la jouissance.

Dans ces conditions, qu'est-ce que le traumatisme ? Dans son séminaire *D'un Autre à l'autre*, Lacan nous mène sur la voie suivante :

« Le Selbstbewußtsein de Hegel, c'est Je sais que je pense, tandis que le trauma freudien, c'est un je ne sais pas lui-même impensable, puisqu'il suppose un je pense démantelé de toute pensée. Le point d'origine, à entendre, non pas génétique, mais structurellement, quand il s'agit de comprendre l'inconscient, est le point nodal d'un savoir défaillant. »²

Bien que le trauma en question soit le trauma freudien, il correspond foncièrement à la définition que Lacan a développée autour de lui. Le « *je pense* » en question n'est pas à situer du côté de la conscience, ni même du « Je ». Il s'agit bien évidemment de ce qui parle dans l'inconscient, au sens de la réalité sexuelle de l'inconscient, à savoir du rapport entre le sujet et l'objet *a*, tout du moins dans la perspective qui fait suite aux élaborations du séminaire XI.

² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 273-274.

Le traumatisme est alors à comprendre dans son sens d'être originel, en tant qu'origine de la structure. Cette dernière est à comprendre comme étant la surdétermination de la position du sujet, à partir du lien fantasmatique et pulsionnel entre le sujet et l'objet *a*. Le point de départ ou originel est à situer du côté du corps, de la perte qu'il a subie pour entrer dans le champ de l'Autre.

De même, la citation met en avant le point d'impensable du traumatisme, qui est le point nodal dont nous essaierons d'extraire toutes les conséquences plus avant dans ce chapitre à partir de la logique nodale lacanienne, en donnant toute sa portée au point de faille du savoir. Nous anticipons cependant que cette défaillance du savoir nous montre comment pour Lacan cette question commence à se jouer dans l'approche que l'analyse peut offrir de ce qui est le réel de la structure subjective.

À ce propos, cette phrase nous semble singulière, car elle anticipe en quelque sorte ce que Jacques-Alain Miller a mis en évidence dans son cours à partir de sa lecture du séminaire de Lacan, à savoir la division de l'inconscient en inconscient savoir ou transférentiel et inconscient réel³. L'inconscient transférentiel est l'inconscient qu'on peut déchiffrer au sens d'un savoir à venir, le S_2 de la chaîne signifiante. En revanche, l'inconscient réel concerne le corps, dans son statut réel, et puis qui n'est pas accessible aux appareils du savoir.

Néanmoins, la définition du traumatisme en tant que point d'origine de la répétition n'est pas la seule acception du terme dans le dernier enseignement de Lacan. À ce propos nous pouvons évoquer une autre référence qui situe le traumatisme comme un produit. Dans *D'un Autre à l'autre*, Lacan parle du sujet qu'on pourrait supposer au moment du *choix de la névrose* dans les termes suivants:

« Dans un premier temps, la recherche analytique n'en a point du tout été à donner une articulation logique à ce qui se présente comme tout à fait déterminant, en apparence, dans une certaine façon de réagir au trauma. Il suffira pourtant de s'apercevoir que ce pont de l'anamnèse, que l'on considère comme originel et aiguillant, a bel et bien été produit rétroactivement par la somme des interprétations du psychanalyste, non

³ Miller J.-A., « Le réel au XXI^e siècle. Présentation du thème du IX^e congrès de l'AMP », *La Cause du désir*, Paris, Navarin, n° 82, octobre 2012, p. 94.

seulement de celle qu'il se fait dans sa tête, comme on dit, ou quand il écrit son observation mais aussi de celle où il est intervenu dans ce qui le lie au patient (...) »⁴

Dans cette perspective, le traumatisme n'apparaît pas simplement comme le point insondable de l'origine de la névrose, mais comme le produit ou la somme des interprétations dans une analyse. Autrement dit, le traumatisme apparaît comme quelque chose de l'ordre de l'invention ou de la construction en analyse.

Nous voyons alors ce qui du traumatisme se présente sous une forme radicale en psychanalyse, à savoir dans le paradoxe d'être cause et effet. Cette propriété est avant tout une propriété qui ne repose que sur la logique temporelle particulière de l'inconscient, dont nous avons parlé dans le premier chapitre. A ce moment de notre réflexion, nous avons évoqué comment la temporalité de l'inconscient permet une espèce d'inversion.

À partir de cette impasse que le terme traumatisme introduit en psychanalyse, nous allons parler de deux perspectives concernant la répétition qui nous permettent de donner son statut au traumatisme en psychanalyse. Premièrement, nous aborderons la perspective de la répétition de la différence, qui est issue de l'élaboration lacanienne de la fin des années soixante et qui concerne le rapport entre le trait unaire et l'objet *a*.

Deuxièmement, nous aborderons la perspective ouverte dans le séminaire *...Ou pire*, où le problème de la répétition n'est plus abordé en termes de rapport entre *l* et *a*, car elle ne concerne que la question de l'Un. Nous donnerons alors tout son statut à la question de l'Un, en indiquant ce que Jacques-Alain Miller a mis en évidence par rapport à la répétition de l'Un.

L'Un en question ne se répète pas, car au sens strict, la répétition suppose la différence de l'Un premier avec le deux du second temps, autour duquel Lacan a introduit toute la logique du signifiant et du sujet. Jacques-Alain Miller propose ainsi l'introduction du terme « itération »⁵ pour lui donner tout son statut dans le registre du réel.

⁴ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 309-310.

⁵ Miller, J.-A. « L'orientation lacanienne. L'Un-tout-seul », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 6 avril 2011, inédit.

Le traumatisme dans la répétition de la différence

Bien que la question de la répétition ait déjà été abordée dans les séminaires *Les quatre concepts de la psychanalyse* et *La logique du fantasme*, nous voudrions revenir sur une version plus abrégée présentée dans le séminaire *D'un Autre à l'autre* qui en vient à récapituler la dimension de la répétition dans l'expérience analytique à partir de l'articulation des séries de Fibonacci et le pari de Pascal.

Avant d'aborder la perspective de la répétition nous souhaiterions récapituler au moins deux moments fondamentaux avec la perspective ouverte dans *D'un autre à l'Autre*. Dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, la répétition se présente d'une façon tout à fait nouvelle, qui implique la dimension de la rencontre du réel⁶. Une telle perspective implique d'aborder la répétition par le biais de l'incidence de la dimension pulsionnelle, qui ne concerne pas exclusivement l'ordre signifiant, car elle articule quelque chose de la dimension réelle du corps à partir de l'objet petit *a*.

Ensuite, Lacan présente une nouvelle formalisation de la répétition dans *La logique du fantasme*, où le problème de la répétition est abordé au moyen de la considération de l'acte sexuel⁷. Le primat de l'acte sexuel se produit dans l'inconscient par l'écart entre deux formules : qu'il n'existe pas d'acte sexuel permettant au sujet d'assurer sa certitude à l'égard du sexe, et que seul existe l'acte sexuel qui permet à la pensée de se défendre de ce dont le sujet s'y refend, à savoir le fantasme⁸.

Dans ce cas, nous pouvons clairement extraire deux conséquences. La première est que, dans le rapport à son corps, le sujet ne trouve aucun indice qui indique son identité sexuelle. Autrement dit, à ce niveau sa jouissance lui est complètement opaque, car elle est profondément *a*-sexuée.

⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 54.

⁷ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XIV, « La Logique du fantasme », leçons du 22 février, 1, 8 et 15 mars 1967, inédit.

⁸ Lacan, J., « Logique du fantasme. Compte rendu du séminaire 1966-1967 », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 325.

Deuxièmement, on voit déjà que la question de l'inexistence du rapport sexuel, qui sera pratiquement l'axiome d'un point du réel dans le dernier enseignement de Lacan, est annoncée. Dans ce cas, il n'existe aucune incommensurabilité du rapport entre l'objet *a* et l'unité qui implique la conjonction des sexes.

Dans les deux cas décrits, on peut dire que l'acte de répétition qui vise l'Un, soit sous la forme de l'unité avec la jouissance du corps propre soit de l'unité qui se fonde dans le couple, ne confronte le sujet qu'à l'objet petit *a*, véritable mur entre le Sujet et l'Autre. Cette perspective a impliqué l'établissement d'une relation harmonique entre l'objet *a* et l'Un de la répétition signifiante à partir du nombre d'or.

Bien que dans l'articulation de *La logique du fantasme* on trouve déjà certains éléments qui nous permettront d'entrer dans le dernier enseignement de Lacan, il nous semble plus pertinent d'aborder la question de la répétition, et le statut du traumatisme qui y est en jeu, à partir du séminaire *D'un Autre à l'autre*.

Comme nous l'avons indiqué préalablement, Lacan a abordé la question de la répétition au cours de son commentaire sur le pari de Pascal. Or ce commentaire excède les limites de notre recherche, et nous aborderons donc seulement ce qui relève de la notion de répétition et de sa relation avec l'objet petit *a* comme étant pure consistance logique.

Dans le séminaire *D'un Autre à l'autre*, la question de la répétition est clairement mise en relation avec la notion de consistance logique de l'objet petit *a* et ses conséquences pour la clinique.

Dans ce cas, il nous semble important d'introduire la nouvelle perspective sur laquelle se fonde cette nouvelle approche à l'égard de l'objet petit *a*. Cette perspective est instaurée par le biais de la considération de l'objet petit *a* comme l'objet plus-de-jour⁹, ce dernier étant un élément qu'on pourrait manipuler en termes logiques.

Nous pouvons affirmer le caractère novateur de cette manipulation de l'objet *a*, qui permettra en dernier terme d'introduire la théorie des quatre discours dans le séminaire *L'envers de la*

⁹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 19.

psychanalyse. Dans ce cas, nous voyons la présence de l'objet petit *a* comme étant un élément du discours, de la même manière que S_1 , S_2 et S .

La notion d'objet petit *a* en tant que plus-de-jouir est introduite à partir d'une homologie entre l'objet *a* et la notion de plus-value de Marx¹⁰. Le philosophe allemand s'interroge sur l'objet du capital à partir de la notion de marché, en situant d'une façon renouvelée la place du travail. Marx affirme l'existence d'une difficulté dès lors qu'il s'agit de parler du marché du travail, car il y a quelque chose qui n'entre pas dans l'ordre de la valeur d'échange du travail.

Sur le marché du travail, les propriétaires de moyens de production achètent la force du travail pour produire leur marchandise. Néanmoins, du fait que sa force de travail est achetée, le travailleur doit sacrifier quelque chose de l'ordre de la vie qui n'est pas commensurable par le prix que le marché du travail impose à l'individu.

La plus-value se produit alors par la différence entre la quantité de valeur ajoutée par le travailleur à la marchandise initiale et la valeur de la force de travail nécessaire. En ce cas, le travail lui-même est donc "incommensurable" au sens de non-marchandisable puisque le travail, c'est l'individu, c'est-à-dire un être vivant qui n'est pas une marchandise.

Dans ce cas, nous constatons qu'il y a quelque chose que le travailleur doit sacrifier pour entrer dans le monde du travail, quelque chose qui est la valeur d'usage qui n'est pas payée dans la valeur d'échange dans le monde du travail. Ainsi, l'analyse de Marx essaie de restituer la place à cette perte, en la positivant sous la forme de la plus-value.

Lacan affirme alors que la préoccupation pour le monde du travail n'était pas absente de la pensée philosophique de l'époque, et même qu'elle énonçait déjà une articulation à la jouissance, au sens d'une jouissance à laquelle on doit renoncer. Par exemple, Hegel dans la théorie du maître et de l'esclave, montre bien que le principe de domination du maître répond par sa renonciation à la jouissance, à celle qui reste du côté de l'esclave, en tant que c'est lui qui est la force de travail.

¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

Toutefois chez Marx, cette renonciation réapparaît sous la forme d'une plus-value. Lacan attribue le statut de plus-de-jouir à la jouissance qui émerge à nouveau d'une façon homologue dans le discours.

La renonciation à la jouissance a un effet de discours¹¹. Si l'on considère le champ de l'Autre comme un marché, au sens de Marx, en tant qu'il peut être compris comme le marché qui totalise les mérites, les valeurs, qui organise les choix, les préférences et qui implique une structure ordinale, et même cardinale¹², on peut ainsi formuler que le discours, en tant qu'articulation signifiante, détient les moyens de jouir, en tant qu'il implique le sujet dans la participation au marché de l'Autre.

Lacan affirme alors que la prétendue unité du sujet, qu'on pourrait même placer au niveau préconscient, ne permet pas d'assurer véritablement sa position dans le discours. C'est à partir de la fonction du sujet dans le fantasme, de celle qui est définie comme $(\S \diamond a)$, qu'il trouve ce qui lui permet d'entrer dans le discours, à partir de l'objet petit a .

Ainsi, l'objet a , en tant que plus-de-jouir, ne se présente pas comme étant la jouissance, mais est simplement l'effet de sa récupération dans le discours. Dans ce cas, l'objet petit a n'est pas seulement un objet qui se situe à l'origine du discours, là où on l'avait déjà situé dans la perspective de l'objet a comme la cause du désir, il est aussi un produit du discours.

De même, la considération de l'objet a en tant que plus-de-jouir, pur effet de récupération d'une perte, permet de situer clairement son rapport avec la répétition, car elle ne vise que la retrouvaille d'un objet perdu. Ainsi, la répétition doit être considérée comme intimement liée à la fonction de l'objet petit a dans le discours.

Néanmoins, avant d'entrer dans la logique de la répétition, nous allons aborder un élément central de ce qu'on pourrait appeler l'univers du discours. Cet élément s'avère central pour donner son statut de consistance logique à l'objet petit a , car il est une consistance logique face à l'inconsistance de l'Autre.

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

¹² *Ibid.*

L'inconsistance de l'Autre relève de la pure articulation signifiante. Si nous prenons la définition classique du signifiant : « *le signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant* » pour construire le champ de l'Autre, il faudrait avoir un signifiant S_1 , qui soit signifié par un autre S_2 ¹³. De cette façon, l'articulation de S_1 et S_2 introduit d'emblée le lieu de l'Autre, car chaque fois que nous ajoutons un autre signifiant à la série, à la place d'un S_2 , le lieu de l'Autre sera concerné, en tant que le S_2 est radicalement un Autre pour le S_1 .

Cette articulation se fonde sur l'impossibilité pour le signifiant de se signifier lui-même, car même s'il se répète on introduit nécessairement la paire S_1 et S_2 , dans la mesure où l'articulation implique nécessairement la différence radicale entre eux deux. Par conséquent, on peut dessiner un schéma qui introduit S , comme le signifiant S_1 qui représente le sujet, et A , comme le S_2 qui en vient à signifier S_1 ¹⁴. Lacan illustre ceci dans le séminaire de la façon suivante :

Figure 55. La relation minimale de S et A

$$S \rightarrow A$$

De plus, l'Autre doit apparaître comme l'inscription du rapport entre les signifiants. Il est impliqué comme la différence entre les deux éléments de la paire signifiante, mais qui n'est pas dans cette paire. Dans l'intervention des signifiants, nous trouvons aussi la présence de l'Autre comme l'ensemble qui marque la relation entre les deux signifiants¹⁵. C'est la définition de l'Autre comme le trésor des signifiants que Lacan localise dans son schéma comme le A en dehors de la paire ordonnée :

Figure 56. Les deux places de A, par rapport à S

$$A \left(S \rightarrow A \right)$$

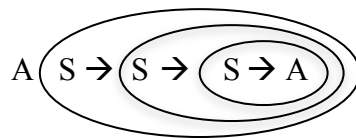
¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

De cette manière, si nous continuons la série des signifiants, nous aurons toujours besoin d'avoir un A extérieur, qui ne parvient jamais à rejoindre le premier A, comme nous le constatons dans la formulation suivante :

Figure 57. Schéma de l'inconsistance de l'Autre.



En résumé, Lacan explicite que, malgré l'introduction successive des signifiants, nous ne parviendrons jamais à ce premier A situé au centre du schéma¹⁶. Il indique également que, même s'il semble que nous faisons une approximation infinitésimale pour fermer le lieu de l'Autre, nous arrivons à quelque chose qui est insaisissable, le A à l'intérieur, et sans le savoir, nous introduisons dans le discours un point qui est corrélatif au « *Urverdrängung* » de Freud, c'est-à-dire, une impossibilité pour le discours de faire passer dans le signifiant quelque chose qui se maintient dans l'ordre du réprimé originaire¹⁷.

De cette façon, on peut conclure que l'Autre est concerné dans un double sens dans l'univers du discours: l'Autre en tant que l'Autre signifiant et l'Autre comme le trésor des signifiants. Or, l'Autre ne peut être un ensemble fermé ou une totalité, car ce point à l'infini persiste, l'Autre ne parvient jamais à se refermer. Par conséquent, l'Autre s'inscrit comme étant un ensemble inconsistant, c'est-à-dire qu'il permet d'inscrire un élément qui n'est pas identique à lui-même, c'est-à-dire, l'Autre qui se dédouble dans le schéma.

Une conséquence directe de cette conception est la mise en question de tous les discours qui s'appuient sur un savoir « fermé », car ils ne se suffisent pas à eux-mêmes comme la garantie de sa vérité. En effet, il existe toujours un point où le savoir ne s'enferme pas, ce qui a pour conséquence que le savoir n'est pas un « tout » constitué, mais se projette plutôt à l'infini.

Ce point de faille dans l'Autre ne trouve pas de solution dans le champ du signifiant. Dans ces conditions, il conviendrait de se demander qu'est-ce qui permet alors de faire tenir l'ensemble

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*

de l'Autre, l'univers du discours, pour chaque sujet. La réponse à cette question se trouve du côté de l'objet petit a . Dans l'approche purement logique, la faille qui se constitue comme le point où l'Autre devient inconsistant peut être en quelque sorte remplie par l'action de l'objet petit a ¹⁸.

À partir de la considération du point de faille dans l'Autre, nous voudrions aborder la conceptualisation de la répétition, qui nous permettra de donner tout son statut au traumatisme à ce moment de l'enseignement de Lacan.

La répétition articule le trait unaire et l'objet a . Dans ce cas, le trait unaire est la marque par le biais de laquelle le sujet essaie de retrouver l'objet perdu dans la répétition. Ainsi, c'est la marque qui introduit l'altération dans la jouissance, dont découle la perte¹⁹.

De cette manière, toute la question de la répétition doit s'articuler en termes de rapport entre le trait unaire et l'objet petit a . Nous pouvons alors commencer par la considération du rapport des éléments de la façon suivante :

$$\frac{1}{a}$$

Cette écriture indique que le trait unaire est en rapport avec l'objet perdu. Mais, s'il s'agit d'une perte, ce rapport pourrait s'écrire comme étant égal à la somme des deux éléments, à savoir :

$$\frac{1}{a} = 1 + a$$

Selon Miller, cette formule apparaît au début d'une façon arbitraire, mais il nous semble que cette considération est tout à fait nécessaire, car chaque fois que la répétition insiste, sous la forme du trait unaire, quelque chose de l'objet est concerné, en tant qu'elle est l'effort des retrouvailles de l'objet.

¹⁸ Miller, J.-A., « Une lecture du séminaire : D'un Autre à l'autre. Cours I-IV de "l'illumination profane" (2005-2006) », *La Cause Freudienne*, Paris, Navarin, n° 64, octobre 2006, p. 44.

¹⁹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 121.

Néanmoins, pour être plus précis dans cette articulation mathématique, il conviendrait de faire référence au texte *La signification du phallus*, dans lequel Lacan avait déjà indiqué cette relation, sans pour autant la développer. Dans ce texte, il explique en effet que :

« *Le phallus comme signifiant donne la raison du désir (dans l'acception où le terme est employé comme « moyenne et extrême raison » de la division harmonique).* »²⁰

Bien que cette indication soit présentée dans le séminaire *La logique du fantasme* afin de justifier la pertinence de l'articulation de la répétition à partir des séries de Fibonacci²¹, elle est tout à fait applicable dans ce contexte. De prime abord, on peut penser que l'utilisation du rapport harmonique apparaît comme un état arbitraire, car on pourrait situer la répétition à partir de n'importe quel autre rapport. Néanmoins, elle a des propriétés qui sont tout à fait spécifiques dès lors qu'il s'agit de parler de la répétition.

Ainsi, nous introduirons simplement la relation harmonique de 1 sur a à partir d'un seul trait, à savoir le caractère incommensurable entre ces deux termes. Ceci restitue une propriété du rapport du signifiant à l'objet petit a , dans la mesure où ce sont deux catégories d'ordre différentes, et que par conséquent elles ne peuvent pas être réduites l'une à l'autre.

Nous avons considéré que la constitution de l'objet petit a se réalise même avant l'introduction du sujet dans le champ de l'Autre, c'est-à-dire qu'il apparaît comme quelque chose qui ne passe pas dans le registre signifiant, malgré son incidence sur ce champ. Cependant, le caractère opératoire de l'objet petit a dans le champ du désir ne découle pas simplement de sa dimension réelle, où son apparition est plutôt de l'ordre de la rencontre, mais il peut avoir cette nouvelle incidence, celle du plus-de-jouir, qui s'articule en tant qu'effet de perte dans le registre symbolique.

De cette façon, si nous reprenons la formule initiale de Lacan, l'égalité en question peut être mise en série à partir de son égalité au nombre d'or, qui par une contingence heureuse est représenté par la lettre φ dans les formules mathématiques.

²⁰ Lacan, J., « La signification du phallus », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 693.

²¹ Lacan, J., Le Séminaire, livre XIV, « La Logique du fantasme », leçons du 22 février 1967, inédit.

$$\frac{1}{a} = 1 + a = \varphi$$

De cette manière, si nous reprenons l'introduction de la relation entre le trait unaire et l'objet a , nous pouvons affirmer que le rapport du trait unaire à l'objet perdu est égal à la récupération de l'objet par la répétition du trait unaire lui-même, ce qui se justifie par les propriétés de transformation de l'écriture du rapport harmonique entre deux segments d'une droite.

À partir de cette formulation qui n'indique que le rapport harmonique entre 1 et a , nous pouvons introduire la deuxième étape de l'articulation lacanienne, à savoir la construction de deux séries. Dans ces deux séries, construites par le biais de la fonction récurrente qui est engendrée par l'égalité d'abord décrite, nous rencontrerons le rapport harmonique de différentes façons.

Ces deux séries prennent alors leur point de départ dans les deux éléments, à savoir a et 1²².

$$\begin{array}{cc} a & 1 \\ \downarrow & \downarrow \end{array}$$

En termes psychanalytiques, ces deux séries font référence à la répétition, en montrant les deux faces qu'elle implique, à savoir l'incidence de la perte, sous la forme du plus de jouir, ou l'insistance du trait unaire, qui est la marque de la perte.

Dès lors, si nous poursuivons nous devons considérer comme étant le deuxième terme à gauche $(1 - a)$ et le deuxième $(1 + a)$ ²³.

²² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 128.

²³ *Ibid.*, p. 129.

Figure 58. Séries décroissante et croissante

a	1
$1 - a$	$1 + a$
$2a - 1$	$2 + a$
$2 - 3a$	$3 + 2a$
$5a - 3$	$5 + 3a$
$5 - 8a$	$8 + 5a$
<i>Série décroissante</i>	<i>Série croissante</i>

Ces deux séries se construisent à partir de l'addition de deux termes précédents pour déterminer le terme suivant. Néanmoins, il faudrait préciser que cette définition saute clairement aux yeux dans la série de droite, mais que ce n'est pas le cas de la série de gauche, car il faut multiplier par moins un le deuxième terme de l'addition pour produire finalement l'effet de « saut » des nombres de la série de Fibonacci²⁴.

La série croissante est alors facile à contrôler, car les valeurs des termes successifs sont de plus en plus grandes. Cette série peut aussi être écrite de la façon suivante :

Figure 59. Transformation de la série croissante

$$1 \frac{1}{a} \frac{1}{a^2} \frac{1}{a^3} \frac{1}{a^4} \frac{1}{a^5} \dots$$

Du fait que la valeur de a est plus petite que 1, la valeur des successeurs devient de plus en plus grande. En revanche, la série décroissante peut être transformée de façon inverse, à partir des puissances de a .

²⁴ Miller, Luc, « Fibonacci saisi par Lacan », *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 413.

Figure 60. Transformation de la série décroissante

$$\begin{aligned}
 a &= a \\
 1 - a &= a^2 \\
 2a - 1 &= a^3 \\
 2 - 3a &= a^4 \\
 5a - 3 &= a^5 \\
 5 - 8a &= a^6
 \end{aligned}$$

À mesure que la suite avance, les termes deviennent donc de plus en plus petits. Alors, si nous observons maintenant ce qui se passe lorsqu'on essaie de trouver la limite des séries, nous verrons que dans le cas de la série croissante la valeur correspond à ∞ , car la somme des nombres devient de plus en plus grande, tandis que la série décroissante converge vers la limite $1 + a$.

Figure 61. Convergence des séries décroissante et croissante

a	1
$+(1 - a)$	$1 + a$
$+(2a - 1)$	$2 + a$
$+(2 - 3a)$	$3 + 2a$
$+(5a - 3)$	$5 + 3a$
$+(5 - 8a)$	$8 + 5a$
<hr style="width: 100%; border: 0.5px solid black; margin-bottom: 2px;"/> $1 + a$	<hr style="width: 100%; border: 0.5px solid black; margin-bottom: 2px;"/> ∞

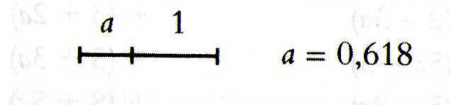
Dans la répétition, on ne sait pas quelle est la valeur du a^{25} dont nous nous emparons. On peut préciser que l'objet petit a est méconnu pour le sujet. Cependant, en termes strictement psychanalytiques, la valeur de a et de 1 n'ont pas à proprement parler de sens, car en termes de répétition ceci n'a pas de sens en lui-même si ce n'est par son rapport, qui est incommensurable comme nous l'avons indiqué. Ainsi, le seul intérêt qu'il y a à partir de ces deux valeurs s'avère tout à fait arbitraire, car nous avons besoin d'écrire à partir d'elles pour écrire une échelle²⁶.

²⁵ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 130.

²⁶ *Ibid.*, p. 131.

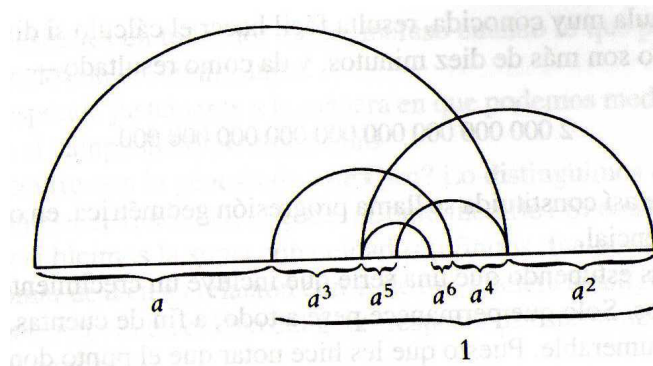
En partant de l'échelle construite sur la base du rapport harmonique, on peut introduire une valeur au petit a , qui équivaut à l'inverse du nombre d'or. Cette valeur s'avère fondamentale pour introduire ce que l'objet petit a implique comme étant une consistance logique.

Figure 62. L'échelle de 1 et a .



À partir de cette échelle, nous pouvons projeter les termes de la série décroissante dans le segment défini comme Un. Ce segment 1 est homologué à l'Un qui constitue l'Autre en tant qu'ensemble.

Figure 63. Projection des puissances de a sur 1.



Nous voyons comment, du côté droit du segment Un, nous trouvons toutes les puissances de a paires, tandis que du côté gauche du segment, nous trouvons ses puissances impaires. De même, on peut constater qu'au moment d'additionner d'un côté toutes les puissances impaires et de l'autre les puissances paires nous trouverons respectivement a^2 et a .

Figure 64. La somme des puissances de a

$$\frac{a^3}{a^2} + \frac{a^2}{a} = 1$$

Nous observons alors que la somme des puissances impaires est équivalente à a^2 , tandis que la somme de puissances paires est égale à a . De même, la somme de a et a^2 est 1. Ainsi Lacan déclare :

*« Autrement dit, en additionnant séparément, d'une part les puissances paires, d'autre part les puissances impaires, nous trouvons effectivement la mesure du champ de l'Autre comme 1, qui est autre chose que sa pure et simple inscription comme trait unaire ».*²⁷

Dans ce cas, nous avons interrogé la manière dont la suite infinie décroissante, celle qui commence par l'isolement de a , nous permet de restituer le champ de l'Un, en excluant le a de départ. Néanmoins, il ne faut pas oublier que bien que cette série trouve une limite, elle est également infinie, puisqu'il y aurait toujours un successeur à introduire dans la suite pour fermer véritablement le champ de l'Autre en tant que Un. Ainsi, bien qu'on puisse parler de fermeture de l'Autre dans une totalité, elle ne se constitue que de l'articulation logique théorique, car on ne saurait pas mener jusqu'au bout l'addition des puissances.

On peut formuler ceci d'une autre manière à partir de la figure 63, car si l'on regarde le petit segment qui se dessine entre a puissance paire et a puissance impaire, nous voyons toujours un espace vide où la suite des puissances successives de a viendra s'inscrire, dont les puissances deviennent de plus en plus petites. Cet espace ne sera jamais rempli, car les puissances ne parviendront jamais à se rejoindre pour unir les deux suites dans un même point du segment.

Dans ce cas, nous pourrions affirmer que si on essaie de restituer la répétition par les effets de jouissance, à savoir à partir de la voie de l'objet petit a , on ne donnera que consistance à l'Autre, en tant que champ qui se ferme sur l'Un de l'ensemble.

Néanmoins, il ne faut pas oublier que la limite de la série complète, celle qui inclut a , est égale à $1 + a$, ce qui implique que la répétition, vue depuis la perspective de l'objet petit a , constitue un champ où l'Un de la répétition n'arrive pas au deux.

²⁷ *Ibid.*, p. 132.

Il s'agit là d'un constat fondamental, comme nous le verrons par la suite, car la répétition essaie de mesurer ce qui est de l'ordre d'un Un de la jouissance, dans ce cas alors $1 + a$ est plus petit que le 2, autour duquel on essaie de restituer l'Un de la jouissance par la répétition. Autrement dit, à partir de la récupération de la jouissance, sous la forme du plus-de-jouir, on ne reste qu'enfermé dans le champ de l'Autre, sans pouvoir accéder à l'Un de jouissance, à savoir le lieu du trauma qui a produit la répétition.

En revanche, si nous regardons la série croissante, celle qui se fonde sur l'effet plutôt signifiant, car elle commence par l'Un de la répétition, on verra l'incidence du rapport harmonique autrement. Dans le cas de la série croissante, nous n'avons pas de limite à définir par une expression précise, car il s'agit d'une progression géométrique. Par exemple, si nous prenions la série de $1/a$ puissance n jusqu'à arriver à n égal 100, nous aurions :

2 000 000 000 000 000 000 000 000 000

Ainsi, dans la limite de la série nous ne trouvons rien qui s'énonce du rapport harmonique, car elle converge vers l'infini dénombrable. Ceci implique qu'elle est également ouverte, au sens où elle conserve toujours la possibilité d'inscrire un élément de plus dans la série. Ainsi, de la même manière que l'Un de l'ensemble, l'Un de l'Autre dans la série décroissante, l'infini ne saurait pas fermer le champ de la répétition.

Toutefois en ce qui concerne le rapport harmonique, nous devons trouver une autre façon d'introduire ce qui le restitue. Lacan le fait à partir de la considération d'une manière indirecte de la série croissante à partir de la suite des nombres de Fibonacci.

La construction de la série a été réalisée de la même manière que nous avons construit nos séries précédentes, à savoir qu'un élément U_n de la suite est déterminé par l'addition des deux antécédents U_{n-1} et U_{n-2} . Dans ce cas, nous obtenons la suite de nombres suivants :

1, 1, 2, 3, 5, 8, etc.

Cette série peut être comprise par le psychanalyste à partir de la différence entre l'Un de jouissance et le 1 de la répétition. Lacan qualifie le rapport entre le 1 de la répétition et l'Un

de la jouissance d'imitation²⁸, au sens où la répétition de l'Un de jouissance est toujours la répétition de la différence, et puisqu'ils ne sont pas semblables. Dans ce cas, et de la même manière que pour la série décroissante, la question pour le sujet consiste à se demander comment mesurer l'Un de jouissance à partir cette fois-ci de l'Un de la répétition.

La suite est construite à partir de l'addition des deux termes précédents pour en construire un troisième. Ceci implique que lorsqu'on essaie de faire une unité entre les deux Un du début, on n'obtient pas 1, mais 2, ensuite 3 et la suite commence à s'engendrer par la répétition qui essaie d'unifier le registre du sujet, sans succès, car il y aura toujours un nombre plus grand qui vient s'introduire dans la suite.

Or, en excluant le rapport de 1 à 1, et ce qui les unit comme étant 2, le deux de la division, la série a une propriété particulière, à savoir que la relation des deux éléments, l'un étant le successeur de l'autre, maintient la proportion $1/a^{29}$, celle qui est le fondement du rapport harmonique entre un élément U_n et un autre U_{n-1} , à savoir :

$$\frac{1}{a}$$

Autrement dit, l'inscription successive d'éléments signifiants conserve la même proportion que celle qui constitue le rapport du signifiant à l'effet de perte, c'est-à-dire que l'inscription successive des traits fait consister logiquement l'objet petit a . Cet effet de perte qui se produit par la répétition du signifiant est l'indice que le registre du signifiant ne parvient jamais à rejoindre ou réunir en un seul champ l'Un de jouissance.

De cette façon, si nous considérons les termes à partir de la série croissante $1 + a$, de la même manière que nous avons procédé précédemment et si nous faisons le rapport entre les éléments, en excluant le premier élément de la série nous obtenons la valeur suivante :

$$\begin{aligned} (2+a) / (1+a) &= 2,618 / 1,618 = 1,618 \\ (3+2a) / (2+a) &= 4,236 / 2,618 = 1,618 \\ (5 + 3a) / (3 + 2a) &= 6,845 / 4,236 = 1,618 \end{aligned}$$

²⁸ *Ibid.*, p. 140.

²⁹ *Ibid.*, p. 135.

La valeur 1,618 est égale à $1/a$ ou l'inverse du nombre d'or qui est le nombre qui marque le rapport du signifiant à l'objet petit a .

À partir des deux séries, nous en venons à relever deux éléments fondamentaux pour notre articulation. D'une part, nous constatons comment l'objet petit a devient l'objet qui s'inscrit là où la faille de l'Autre émerge, en lui restituant en quelque sorte sa consistance logique. D'autre part, à partir de la répétition, on ne réussit jamais à rencontrer ce qui a constitué le trauma initial, l'Un de jouissance, qui demeure exclu du champ du signifiant.

Pour donner tout son statut à la fonction de a en tant que consistance logique de l'Autre, nous devons considérer à nouveau l'introduction du champ de l'Autre en tant que Un. Si nous partons de la définition du signifiant, à savoir qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant, nous pouvons inscrire cette relation en termes simples à partir de S et de A.

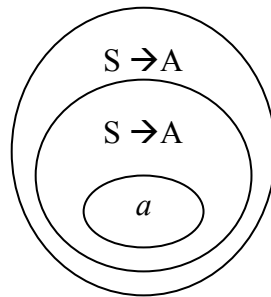
$$S \rightarrow A$$

Ce qui caractérise la fonction du signifiant n'est que la stricte différence, c'est-à-dire non pas quelque chose qu'on colle au sujet pour le nommer, mais l'articulation entre deux signifiants tout à fait différents. Dans ce cas, il conviendrait de se demander si, à partir de l'articulation signifiante, on pourrait fermer le champ de l'Autre, au sens d'un ensemble susceptible de s'énoncer comme Un.

Si l'Autre est 1, il faudrait qu'il inclue S qui représente le sujet auprès de A. Toutefois ce A, l'Autre signifiant qui était dans l'articulation première, devient également le signifiant qui vient unifier le champ de l'Autre, car il inclut les signifiants de la première inscription. Dans ce cas, on verra se reproduire le point de faille de l'Autre, à savoir l'existence de quelque chose qu'on ne parvient jamais à nommer, hormis à condition de lui donner un nom arbitrairement³⁰.

³⁰ *Ibid.*, p. 180.

Figure 65. Topologie de l'Autre et a



Dans ce cas, comme il n'y a pas de nom pour cela, Lacan préfère le situer avec la lettre a . Alors, si nous mettons en question l'Un de la totalité de l'Autre à partir de ce qu'il devient quand il lui manque a , c'est-à-dire quand le « *Je* » au niveau inconscient lui manque, nous verrons comment le a apparaît à la fin comme l'effet d'une récupération d'une perte.

Ceci peut être mis en évidence à partir de la série décroissante. Comme nous l'avons vu, le Un qui constitue le champ de l'Autre peut être clairement défini à partir du résultat de l'addition des puissances paire et impaire, mais à condition qu'on retire le a du début de la série. Autrement dit les puissances de a réalisent l'Autre en tant qu'Un, mais seulement par l'exclusion de a .

De même, si nous prenons deux termes de la série de puissances, il n'en reste pas moins évident, en tant qu'il s'agit d'une série de Fibonacci, qu'elle conserve la même proportion initiale, à savoir la fonction du a^{31} . Nous pouvons exemplifier ceci, pour le mettre en évidence, avec quelques éléments de la série³², tout comme nous l'avons fait pour la série croissante.

$$2a-1 / 1 - a = 0,236 / 0,382 = 0,618$$

$$2 - 3a / 2a - 1 = 0,146 / 0,236 = 0,618$$

$$5a - 3 / 2 - 3a = 0,090 / 0,146 = 0,618$$

$$5 - 8a / 5a - 3 = 0,056 / 0,090 = 0,618$$

³¹ *Ibid.*, p. 182.

³² Les résultats du calcul sont présentés à partir de la réduction de chaque terme à trois décimales, mais, si nous utilisons la valeur de a égale à 0,61803398875, c'est-à-dire l'inverse du nombre d'or 1,61803398875, nous obtenons le même résultat stable dans le rapport d'un élément sur son antécédenteur : 0,61803398875.

À partir de ce constat, nous pouvons articuler finalement ce que signifie la considération de l'objet petit a comme la consistance logique du A. Chaque fois qu'on essaie de totaliser dans l'Un de l'ensemble l'Autre le cercle en question doit être compris comme un acte de foi.

Cet acte de foi ne résulte que du fait de croire au signifiant, en tant que la pensée du sujet s'y articule, c'est-à-dire croire en l'Autre. Mais, dans l'ordre logique, c'est-à-dire, à partir de la considération de la proportion qui fait réapparaître a chaque fois qu'on introduit un nouvel élément par rapport à son prédécesseur, nous devons faire équivaloir le A de la supposée totalisation par le a . Dans ce cas, nous pouvons constater que l'objet petit a donne raison à la pensée, à savoir que l'objet petit a devient la cause de la pensée elle-même.

Par rapport au deuxième élément, à savoir à la considération de l'Un de la jouissance comme étant exclu du champ de l'Autre, il conviendrait de préciser ce qui se passe dans les deux séries qui définissent la répétition.

Si nous partons de la série croissante, de celle qui commence par 1 du trait unaire, nous prenons pour point de départ la division de l'Un de jouissance et le 1 de la répétition. Dans ce cas, comme nous l'avons indiqué, l'effort de la répétition est de mesurer l'Un de la jouissance.

Dans ce cas, nous devons considérer un premier moment, où se situe l'Un de jouissance, et ensuite nous avons un autre 1, celui de la répétition. Sur ce point, nous trouvons déjà l'introduction d'une division radicale du sujet, entre l'Un de jouissance et l'Un de la répétition signifiante. Dans ces conditions, la répétition des éléments n'est pas du rapport de 1 à 1, mais de 1 à 2^{33} , par conséquent à aucun moment la division du sujet n'est supprimée, ce qui donne lieu à la répétition sous la forme d'une suite de Fibonacci.

Cette suite a pour propriété que le rapport d'un élément sur son prédécesseur est toujours $1/a$. Dans ce cas nous devons alors supposer que la répétition des éléments ne permet pas de faire rejoindre l'Un de la répétition avec l'Un de la jouissance, car le rapport entre les deux éléments est toujours égal à $1/a$. Ainsi, même si le sujet essaie par la voie de la répétition la restitution de l'unité du champ de la jouissance et de l'Autre, on trouve toujours un mur qui

³³ *Ibid.*, p. 141.

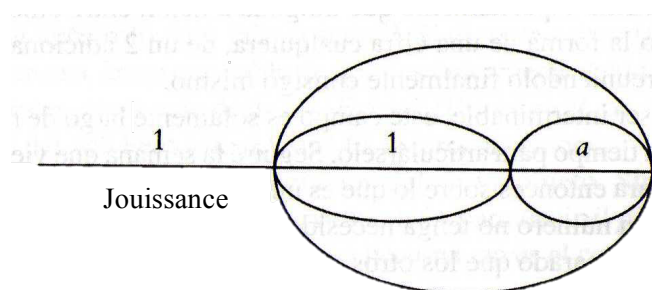
ne permet pas d'y accéder, à savoir le rapport à la perte $1/a$, qui définit le rapport entre les éléments de la chaîne de la répétition.

En revanche, si nous prenons la série décroissante, celle qui commence par a , on peut constater comment la répétition constitue le champ de l'Autre, sous la forme de $1 + a$. Cependant, la genèse de l'Autre est à comprendre à partir du registre de la jouissance, et donc, il est partiel de la considérer seulement comme un champ qui s'articule à partir d' a et 1 . Lacan qualifie la jouissance d'Un avant le 1 du signifiant, et toute la question pour le sujet consiste à savoir comment mesurer ce champ à partir de la répétition. À ce propos, Lacan affirme :

« Si nous avons fait avec des soins infinis l'addition, c'est parce que c'est de a dans son rapport à 1 que nous pouvons espérer prendre, d'une façon analogique, la mesure de ce qu'il en est de l'Un de la jouissance »³⁴.

Dans ce cas, nous voyons comment Lacan situe l'ordre de la jouissance Un comme un champ à mesurer. Néanmoins, l'Un de jouissance est interdit au lieu qui se dessine comme le lieu de l'Autre, à savoir là où a et 1 participent à une répétition incessante. Lacan illustre de la façon suivante cette exclusion de la jouissance, par où elle se voit réduite simplement à l'effet de perte du plus de jouir.

Figure 66. L'Un de jouissance et l'Autre



Si nous partons de a dans la série décroissante nous parvenons seulement à mesurer le champ de l'Autre, comme nous l'avons montré dans les suites de a puissances, tel qu'on l'a mis en évidence dans la figure 64. Dans ce cas, nous n'obtenons que ce qui était déjà indiqué comme

³⁴ *Ibid.*, p. 133-134.

limite, à savoir $1 + a$. Autrement dit, à partir de cette série, on n'arrive jamais à recouvrir le champ de l'Un de jouissance, qui est exclu par le cercle qui constitue l'Autre dans le dessin de la figure 66.

Dans ce cas, nous pourrions dire que là où se dessine le cercle de fermeture de $1 + a$ on peut trouver le champ de la répétition qui n'accède jamais à l'Un de jouissance. Un tel constat s'avère crucial dans notre thèse, car il permet d'une part de situer ce qu'est le traumatisme à ce moment de l'enseignement de Lacan et de l'autre d'introduire une nouvelle perspective qui s'ouvre vers la considération d'une formalisation possible pour l'Un de jouissance, qui sera abordée dans le séminaire ...*Ou pire*, où la question porte surtout sur la façon dont nous devons situer l'Un.

Nous pouvons conclure que dans la perspective du séminaire *D'un Autre à l'autre*, on n'accède à l'Un de jouissance que par approximation, à savoir par la voie qui s'ouvre par la répétition, c'est-à-dire par la copulation des termes 1 et a . Par conséquent, l'Un de jouissance reste interdit à celui qui passe par l'expérience analytique seulement définie à partir de la considération de petit a .

Sur ce point nous pouvons aborder la définition du traumatisme à ce moment de l'enseignement de Lacan. Cette perspective fondée sur l'articulation de l'objet petit a en vient à mettre en question ce qui a été à proprement parler la dimension traumatique de la séparation et la réapparition de l'objet a dans l'expérience subjective, car elle concerne plus amplement le corps.

Dans sa définition du traumatisme, Lacan propose alors la définition avec laquelle nous avons commencé ce chapitre, à savoir le traumatisme comme le point subjectivement insoutenable, dont la seule possibilité d'accès est la formulation d'un « je ne pense pas » démantelé de toute pensée, à savoir la fonction de l' a -cause qui est le fondement de toute pensée au niveau de l'inconscient.

La fonction du a s'avère radicale, car comme nous l'avons indiqué, elle n'a qu'un nom arbitraire, elle fait en effet référence à ce qui n'a pas de nom. Autrement dit, c'est une fonction qui ne peut pas se réduire au signifiant, car elle ne montre que sa faille.

Lacan indique que le trauma s'articule sur le point nodal d'un savoir défaillant. Ceci implique que sur ce point toute possibilité d'accès au savoir est profondément mise en question. Ce point est lié au point de naissance du désir, toutefois Lacan précise, comme le point de naissance du désir de savoir, à ce propos il affirme

« C'est là d'où naît le désir [le point nodal d'un savoir défaillant], et sous la forme de ce qui peut donc s'appeler désir de savoir, à condition d'en mettre les deux derniers mots dans une sorte de parenthèse, car il s'agit du désir inconscient tout court, dans sa structure. »³⁵

Dans cette citation, nous voyons comment le trauma, le point par où le savoir défaille, en vient à constituer le désir, mais comme étant un désir de savoir. Il conviendrait de préciser que bien que Lacan indique que le désir correspond au désir de savoir, il faut se montrer prudent. Bien que l'énonciation inconsciente dise « *il ne savait pas* », comme dans le rêve célèbre du père mort dans l'interprétation des rêves, ceci n'implique pas véritablement que le désir s'articule comme un désir qui vise véritablement le savoir.

Nous pourrions plutôt dire que le désir s'articule comme étant quelque chose de l'ordre d'un « *ne rien vouloir savoir* », au sens d'un refus fondamental du sujet par rapport à sa jouissance. À partir de ce point, nous pouvons apporter quelques précisions supplémentaires concernant la définition du traumatisme, Lacan déclare en effet que :

« Si le désir de l'Autre est tel qu'il soit fermé, c'est qu'il s'exprime en ceci, caractéristique de la scène traumatique, que le corps y est perçu comme séparé de la jouissance. La fonction de l'Autre ici s'incarne, elle est ce corps en tant que perçu comme séparé de la jouissance. »³⁶

Ainsi, nous constatons que le traumatisme finit par instaurer une profonde division du sujet, qui le condamne à se représenter seulement dans le champ de l'Autre, où la forme du désir se retrouve davantage fermée, car elle n'accède jamais à son point d'origine, à savoir à la jouissance du corps.

³⁵ *Ibid.*, p. 274.

³⁶ *Ibid.*

Lacan dit que la fonction de l'Autre s'incarne dans le corps, en produisant la séparation de sa jouissance³⁷. Autrement dit, le sujet, en tant qu'il se représente dans le champ de l'Autre, est toujours éloigné de sa jouissance. Dans ce cas, bien que l'objet petit *a* fonctionne comme la récupération d'une jouissance, elle n'est que la jouissance de la perte, et le sujet ne peut donc pas accéder à la jouissance.

On peut conclure, en suivant les éléments que Lacan nous donne dans le séminaire XVI, qu'il existe une jouissance qui n'entre pas dans le rapport du Sujet à l'Autre, celle du corps, qui demeure toujours comme étant exclue. Dans ce cas, le traumatisme s'instaure comme l'événement qui vient fonder cette séparation qui engendre qu'en dernier terme la jouissance du corps est tout à fait insondable pour le sujet.

Dans ce cas, en introduisant la différence la répétition ne fait que marquer le ratage fondamental du sujet à la jouissance qui instaure une division subjective insurmontable, celle que Lacan indique par les noms de sujet de la jouissance et de sujet divisé par le manque³⁸. L'Un de la répétition s'inscrit en tant qu'imitation de l'Un de la jouissance, mais dès lors qu'on aborde véritablement la jouissance, il s'en tient à rester faux.

De cette manière, nous pourrions parler d'un traumatisme qui s'opère sur le corps jouissant, dont le sujet se sépare pour se représenter dans le champ de l'Autre. Néanmoins, le seul indice du traumatisme de cette séparation n'est autre que le point de faille, toujours répété sous la forme du rapport harmonique, à savoir $1/a$, l'effet de la marque sur la perte, qui indique que la jouissance du corps est à jamais interdite. Par conséquent, le traumatisme demeure inscrit comme le point de faille du savoir, par où se révèle quelque chose de la jouissance du corps.

Dans son caractère de constance logique, l'objet petit *a* n'est pas simplement à considérer comme l'objet perdu, produit d'une coupure sur le corps, mais également en tant qu'effet d'une coupure dans le discours, au sens du plus-de-jouir qui se produit dans toute articulation du discours. Cela permettra à Lacan d'élaborer sa théorie sur les quatre discours dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse*, mais nous pouvons considérer également que les conditions sont présentes pour montrer son caractère de semblant d'être, à mi-chemin entre le

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 141.

symbolique et le réel³⁹, car il est aussi l'objet qui résulte de l'effet du discours, et n'est donc, à l'égard de l'Un de la jouissance, qu'un semblant.

Cette introduction nous permet de franchir une étape supplémentaire dans l'articulation du traumatisme dans le dernier enseignement de Lacan à partir de la relation entre le traumatisme et l'Un de jouissance. Il nous semble qu'une théorisation nouvelle se présente à partir de la logique de la sexuation et de la question de *Yad'lun* qui ouvre vers une nouvelle conceptualisation de l'inconscient.

L'itération du traumatisme de l'Un-tout-seul.

Dans cette partie, nous allons introduire une nouvelle façon d'aborder la question de l'Un de jouissance à partir de la logique de la conceptualisation issue de celle de la sexuation, qui a été développée par Lacan au cours des séminaires ... *Ou pire* et *Encore*.

L'Un de jouissance est un concept qui a été produit par Lacan au même moment que la logique de la sexuation. Celle-ci en vient à distribuer les jouissances masculine et féminine à partir de quatre expressions logiques qui nous permettent également de situer les quatre modes traditionnels de la logique modale, à savoir, le nécessaire, le possible, l'impossible et le contingent.

Bien qu'on puisse considérer les formules de la sexuation comme étant celles qui permettent de situer les identifications sexuelles des êtres parlants, nous voudrions nous en approcher à partir d'une indication de Miller :

« Certes, dans un premier temps, Lacan a cerné le propre de la jouissance féminine par rapport à la jouissance masculine (...), mais il y a un deuxième temps, il n'en est pas resté là. Ce qu'il a entrevu par le biais de la jouissance féminine, il l'a généralisé jusqu'à en faire le régime de la jouissance comme telle. (...)

Que veut dire ici : comme telle ? (...) la jouissance comme telle, c'est la jouissance non œdipienne, la jouissance conçue comme soustraite de, comme

³⁹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 91.

en-dehors de la machinerie de l'Œdipe. C'est la jouissance réduite à l'événement de corps. »⁴⁰.

Cette citation indique la généralisation de la jouissance féminine et la jouissance du corps, en tant qu'elle est véritablement Autre pour le sujet. Dans ce cas, la logique de l'Un de jouissance vise à attraper quelque chose du point d'indicible, sur lequel la jouissance féminine ou la jouissance du corps prend pour support l'inconscient.

L'Un de jouissance n'est alors pas à confondre avec la jouissance féminine, car il ne saurait la réduire dans la mesure où elle est radicalement Autre. Cependant, c'est à partir d'un point d'inexistence que l'Un vient à l'existence, en s'instaurant comme une nécessité de discours, sous une forme singulière de la répétition qui rectifie en quelque sorte la doctrine classique que Lacan avait élaborée à partir du trait unaire et de l'objet petit *a*.

Ainsi, dans cette partie nous allons nous intéresser à la façon dont Lacan articule la répétition à partir de la logique modale dérivée des formules de la sexuation. Cette perspective s'ouvre vers la considération du nouveau statut de l'Un à partir de la logique mathématique.

Dans cette nouvelle perspective, nous verrons que Lacan sort de l'impossibilité qui suppose l'articulation du traumatisme dans la logique de l'objet petit *a* et le trait unaire, qui implique la séparation du corps de sa jouissance.

Dans ce cas, nous verrons comment quelque chose du nœud s'énonce déjà dans la considération de l'Un de jouissance, en tant qu'il s'agit, comme l'indique Miller, d'un événement du corps. Dans ces conditions, le traumatisme se présente d'une manière radicale qui suppose un nœud entre le corps et *lalangue*. Par conséquent, si l'Un vient à parler, il ne le fait qu'à partir du moment où on laisse parler le corps ou que *lalangue* du corps est mise en relief dans l'analyse⁴¹.

Dans le séminaire ...*Ou pire*, Lacan introduit le problème de la répétition à partir de la considération suivante :

⁴⁰ Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Un-tout-seul », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, 2 mars 2011, Inédit.

⁴¹ Miller, J.-A., « L'inconscient et le corps parlant », *La cause du désir*, Paris, Navarin, n° 88, novembre 2015, p. 113.

« C'est de l'inexistence de la jouissance que l'automatisme dit de répétition fait venir au jour de l'insistance de ce piétinement à la porte qui se désigne comme sortie vers l'existence. Seulement, au-delà, ce n'est pas tout à fait ce que l'on appelle une existence qui vous attend, c'est la jouissance telle qu'elle opère comme nécessité de discours, et elle n'opère, vous le voyez, que comme inexistence. »⁴²

Dans cette phrase nous voyons comment Lacan articule toute la question de la répétition à partir de la logique modale et de la logique de quanteurs, notamment du rapport particulier à établir entre « il existe » et « il n'existe pas », c'est-à-dire entre les catégories modales du nécessaire et de l'impossible dans la logique de la sexuation.

Ceci implique de situer l'Un dans le champ de l'existence entre le registre ouvert entre les nécessaires et l'impossible⁴³. Alors, comment situer l'Un dont Lacan parle avec l'expression *Yad'lun* ? Comme nous l'avons indiqué, il faudrait commencer par le rapport entre l'existence et l'inexistence. L'inexistence n'est pas le néant, car elle tire son statut du symbole, c'est-à-dire que le symbole en vient à marquer son inexistence. Cette inexistence n'est pas de l'ordre de ne pas avoir l'existence, mais découle simplement du fait que c'est une existence du symbole qui la rend inexistante⁴⁴.

Dans ce contexte, l'inexistence surgit à partir de la nécessité d'un discours, elle n'est donc pas de l'ordre du néant. Il s'avère fondamental d'énoncer ceci, car cela nous permet de situer comment l'Un peut trouver une place opératoire dans la pratique analyste, à savoir comment une nécessité logique s'instaure sur la base d'une inexistence.

Lacan situe cette inexistence à partir du symbole mathématique du zéro en mathématiques⁴⁵. Si nous considérons la nécessité logique de la suite des nombres entiers, nous verrons qu'elle ne se constitue que de la présence de cette inexistence qui marque le zéro.

⁴² Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XIX, ... *Ou pire*, op. cit., p. 52.

⁴³ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁵ *Ibid.*

Dans *Les fondements de l'arithmétique*, Frege a fondé le nombre 1, et avec lui toute la série des nombres naturels, à partir du concept de l'inexistence du zéro. Son articulation théorique commence à partir de la considération de sa définition du concept. Il considère alors un concept dans lequel aucun élément ne saurait s'inscrire. Ce concept, qui est celui qui naît de l'inexistence, implique la présence d'un élément qui n'est pas égal à lui-même.

$$x \neq x$$

Pour Frege, cet élément n'existe pas. De même que le concept est vide, on peut le noter par zéro. Mais, le zéro en question peut être compté comme 1, celui qui permet de construire le premier couple zéro et un, à partir duquel on peut rapidement considérer que cela fait deux, et ensuite par récurrence on peut construire toute la suite des nombres naturels.

Lacan précise que l'équinuméricité du concept sous lequel ne tombe aucun objet au titre de l'inexistence, c'est-à-dire au niveau du zéro engendre une équivoque, à savoir qu'aucun élément ne tombe sous ce concept, ce que nous notons par zéro, qui est à compter comme Un, cet élément est toujours égal à lui-même. Autrement dit, entre zéro et zéro pas de différence, ce qui fait Un⁴⁶.

Jacques Alain Miller a indiqué que cette équivoque est fondamentalement zéro⁴⁷. D'une part, il est le zéro qui indique l'inexistence, c'est-à-dire le zéro de l'inexistence de l'élément qui n'est pas égal à lui-même. D'autre part, nous comptons cet Un, comme Un-tout-seul, celui à partir duquel on construit toute la série des nombres naturels.

Dans ce cas, il faudrait préciser que le statut de l'Un qui intéresse Lacan n'est pas le 1 qui commence la série des nombres naturels, qui n'est qu'un 1 de la répétition qui émerge après l'introduction du zéro. L'Un-tout-seul est plutôt à situer du côté de ce qui sort véritablement de l'inexistence pour le compter dans la création de la suite des nombres naturels. Lacan a qualifié ce signifiant de signifiant de l'inexistence⁴⁸.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁷ Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Un-tout-seul », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, 16 mars 2011, Inédit.

⁴⁸ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XIX, ... *Ou pire*, op. cit., p. 59.

La construction du nombre de Frege permet de rectifier la position de Pascal dans le triangle arithmétique. Celle-ci commence par la considération de la suite des nombres naturels comme étant un donné, qui dans la figure 67 se présente comme la suite des nombres au-dessous de la barre.

Figure 67. Le triangle arithmétique

0 1 0 0 0 0 0 0
0 1 1 1 1 1 1 1
0 1 2 3 4 5 6

Comme nous le savons, chaque terme de la suite se constitue par l'addition de deux nombres : le précédent et le un qui est juste au-dessus de la barre. Par exemple, si nous voulions construire le nombre trois, il suffirait de faire l'addition du 2 qui est juste à gauche du 3 plus 1 qui est au-dessus du 2.

Dans la perspective du triangle arithmétique, le 1 de la différence, celui qui se répète sous la forme 0 1 1 1 1 1, nous donne l'impression que la suite des nombres entiers se construit seulement à partir de l'addition de 1 au terme précédent, à savoir de l'un de l'unité. Le 1 de l'unité n'est ici que l'un de la différence, celui qui permet d'introduire la différence dans chacune des monades de la série des nombres entiers.

Néanmoins, sur ce point Frege s'oppose à Pascal, car pour ce dernier la série de nombres entiers se construit par la simple addition de l'un à l'élément précédent. L'articulation logique de Frege nous conduit à inclure l'élément zéro, dont nous avons déjà introduit la nécessité à partir de la considération de l'élément qui n'est pas égal à lui-même, dans la construction de la suite des nombres.

Par exemple si nous voulions situer le nombre des objets qui convient au concept d'un nombre N, nous obtiendrons toujours ce qui constitue le successeur⁴⁹. Par exemple si nous souhaitions déterminer le nombre d'éléments qui constituent le concept de 7, on devrait compter à partir du zéro, à savoir 0 1 2 3 4 5 6, ce qui fait toujours 7.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

Toutefois la question consiste à savoir ce que ce 7 représente. On peut dire qu'il représente le signifiant de l'inexistence⁵⁰, le zéro qui est passé au un, qu'on peut aussi repérer dans le triangle de Pascal au-dessus de la ligne de la monade.

0 1 1 1 1 1 1

Mais, comme nous l'avons indiqué, l'un ici n'est autre que celui de la répétition, qui n'est pas l'Un-tout-seul. Pour en rendre compte, il faudrait considérer la ligne supérieure :

0 1 0 0 0 0 0

Cette ligne marque le point où l'Un-tout-seul se génère, là où l'Un se constitue comme *pas de différence*⁵¹ entre tous ces 0, c'est-à-dire ce qui se répète comme inexistant. C'est ici qu'on voit véritablement que le fondement des *monades* n'est que cette *nade*, qui se constitue à partir de l'inexistence⁵². Le terme *nade* est équivoque, car il renvoie à un terme de la langue espagnole, dans laquelle rien se dit « *nada* ».

Nous donnons tout son poids à l'expression *pas de différence* à partir de l'équivoque qu'elle introduit. D'une part, elle se constitue comme l'élément qui permet le passage à la différence, celle qui est radicalement inscrite dans la répétition. D'autre part, le *pas de différence* implique une négation de la différence, cette nouvelle perspective s'ouvre vers la considération de l'Un comme étant le même.

Ainsi, Frege permet de situer la répétition dans un nouveau statut en tant que répétition du 1 issu du vide du concept de l'élément qui n'est pas égal à lui-même. C'est lui, l'Un-tout-seul, en tant que répétition de l'inexistant, venu à l'existence comme étant toujours le même. Dans ce cas, il faudrait distinguer le 1 de la série de nombres, celui de la différence, et l'Un qui se répète et qui est signifiant de l'inexistence.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

⁵² *Ibid.*, p. 147.

On pourrait indiquer également le passage de l'inexistence à ce qui existe par l'ensemble vide. L'ensemble vide est la première forme de l'Un⁵³, car il représente le manque d'élément, mais aussi ce qui compte comme Un, c'est-à-dire qu'il renvoie à quelque chose qui est de l'ordre de l'inexistence, mais qu'on fait compter et par conséquent, il entre comme étant une nécessité logique de la théorie des ensembles.

Par ailleurs, il conviendrait d'indiquer l'existence d'une affinité de l'Un-tout-seul avec le trou. La place de l'Un-tout-seul se fonde à partir de la désignation du manque, de la place où se fait trou⁵⁴. Dans une telle perspective, *Yad'lun* ne peut être représenté que par un sac avec un trou, où rien n'est Un qui sort, ou qui dans le sac ne rentre⁵⁵. Cette illustration montre la difficulté qu'il y a à saisir l'Un, car lorsqu'on croit faire rentrer quelque chose dans cet ordre, il s'en sort par le trou.

Nous pourrions dire que c'est lui qui fait le trou, par où toute la série ne peut que se réduire à l'Un initial, celui qui est issu de l'inexistence pour venir à l'existence, et ainsi donner toute sa consistance à l'Être. Dans ce cas, dans le registre de l'existence, l'Un-tout-seul soutient l'être du nombre. Par conséquent, il faudrait distinguer le registre de l'être et celui de l'existence, ce dernier étant l'ordre qui permet de situer l'être, mais qui est en même temps en exclusion.

La distinction de ces deux domaines s'avère alors fondamentale pour toute approche de l'inconscient, car celle-ci nous permet d'introduire la distinction entre un inconscient soutenu par le savoir ou inconscient transférentiel et un inconscient réel⁵⁶. Dans l'inconscient transférentiel, ce qui est mis en avant est le rapport du sujet à l'être, celui qui relève de l'articulation du langage S_1 et S_2 . À ce niveau, l'inconscient est ordonné par la logique classique de Lacan qui affirme que l'inconscient est structuré comme un langage et qu'il existe une matrice fondamentale qui donne sa consistance à l'être, le fantasme.

En revanche, l'inconscient réel est celui qui se soutient de l'existence, c'est là où le signifiant s'ouvre vers le réel, en indiquant le support réel de l'inconscient, à savoir le corps. Dans ce contexte, l'inconscient réel est un inconscient dans lequel la jouissance sort du cadre du

⁵³ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Miller J.-A., « Le réel au XXI^e siècle. Présentation du thème du IX^e congrès de l'AMP », *op. cit.*, p. 94.

fantasme, et ne se base que sur le rapport du *parlêtre* au corps, d'où le besoin d'introduire une nouvelle perspective sur le signifiant, dans la mesure où il sert à la jouissance.

À partir de cette considération, Lacan présente l'Un-tout-seul dans *Encore* à partir de son rapport au savoir. Il prend pour point d'entrée la considération de *lalangue*, écrite en un seul mot pour indiquer l'appropriation la plus singulière de la langue par laquelle un sujet entre. Nous préciserons qu'au niveau de *lalangue* il n'y a pas de primauté ni de la grammaire ni de la bonne forme, au sens de phrases ou d'articulation du langage conforme aux exigences des règles d'un langage.

En revanche, le primat se produit par le pur équivoque, à savoir par le fait de jouir de *lalangue* elle-même, comme le met en évidence l'équivoque de *lalangue* et *lallation*. C'est ainsi que c'est au niveau de *lalangue* qu'on peut avoir des effets, dirons-nous d'équivoques, qui mobilisent les affects, c'est-à-dire ce qui mobilise le corps qui jouit. Dans ce cas, la théorie lacanienne classique qui définit l'inconscient structuré comme un langage ne peut se concevoir que comme étant un savoir-faire avec *lalangue*, car elle dépasse complètement les limites de ce qu'on peut énoncer dans le langage.

Ceci permet à Lacan de déclarer que le langage n'est qu'une élucubration de savoir sur *lalangue*⁵⁷, qui dépasse complètement les limites du langage. Alors comment est-il possible de situer cette élucubration de savoir ? Lacan répond à cette question à partir de l'exemple du rat dans le labyrinthe, qui nous permet de situer comment l'Un permet d'introduire un savoir ou autrement dit comment au niveau de l'Un on peut apprendre quelque chose.

Dans le circuit ou le labyrinthe d'un expérimentateur, on introduit un rat qui doit résoudre le labyrinthe pour trouver un clapet pour obtenir la nourriture. Dans ce cas, qu'est-ce que le rat apprend ? Le rat en question n'apprend qu'à donner un signe de la présence, de son unité ratière, dit Lacan⁵⁸, et puis en s'articulant à un autre signe, le clapet sur lequel il appuie, il arrive à obtenir la nourriture attendue. On peut alors formuler que dans l'expérience il ne s'agit que de la présence ou non du rat, à savoir qu'il peut ou non donner un signe de son existence et donc appuyer sur le bouton.

⁵⁷ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 127.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 128.

Dans ce cas, ce qu'on appelle l'apprentissage ne constitue pas sur le signe de la présence du rat, en tant qu'unité corporelle, mais ce qui se déduit du premier Un, du singe du rat, le savoir de l'expérimentateur n'est qu'une élucubration à partir du signe de la présence du rat. Autrement dit, il existe une béance insurmontable entre ce que sait le rat en tant qu'unité ratière et ce qu'en déduit l'expérimentateur. Cette situation met en évidence l'écart entre l'inconscient réel et l'inconscient transférentiel, entre celui qui se constitue dans le réel et l'autre qui s'articule dans le savoir.

Sur ce point, il conviendrait d'indiquer si l'Un est effectivement le savoir du corps. Dans ce cas, Lacan répond que non, car ce n'est qu'un signifiant qui vient d'un autre ordre que le corps, un signifiant entre autres. Dans ce cas, même si l'Un est le plus proche du corps, il ne se réduit pas à celui-ci, car l'Un est un signifiant, un signifiant entre autres.

Ainsi, Lacan articule le rapport su S_1 à S_2 autrement que dans la perspective classique, à partir de la simple itération de S_1 . Cet Un sert ici de support pour la construction du savoir, mais qui vient à jour seulement dans le registre de la pure *ex-sistence*.

Figure 68. L'itération de l'Un

$$S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2)))$$

Dans ce contexte, l'Un est l'élément qui fait subsister toute la chaîne. Mais, il n'est pas de l'ordre du signifiant classique, car il intervient par la pure itération et pas dans l'articulation avec un autre signifiant. Ce qui est de l'ordre de l'Un n'entre pas dans le cadre du langage, il est plutôt du registre de la *lalangue*, dans lequel le signifiant ne sert que pour jouir.

Ceci nous mène à une autre dimension du signifiant, celle où il s'itère et ne sert plus à l'articulation ou à la communication, mais à la jouissance⁵⁹. C'est alors ici que l'itération de l'Un, qui se reproduit toujours à l'identique, fait écho à la reproduction des corps qui ne se produit que sur l'inexistence du rapport sexuel, car c'est l'Un qui n'arrive jamais au deux.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 126.

Pour conclure nous voudrions indiquer qu'il existe une différence entre la perspective de la répétition de l'Un-tout-seul et la répétition de la différence, soutenue par l'articulation du trait unaire et l'objet petit *a*, et comment elles nous permettent d'articuler différemment le traumatisme.

Dans la perspective de la répétition de la différence, le moment traumatique inaugural implique la séparation du corps et de la jouissance, c'est-à-dire le vidage de la jouissance du corps. Une telle jouissance est à jamais interdite, car ni le signifiant ni l'objet petit *a* ne peuvent restituer la fracture ou la division qui s'introduit dans l'être du sujet. Dans ce cas, le traumatisme qui fonde la répétition demeure à jamais le moment inaugural inaccessible par la voie de la répétition.

Par contre, dans la perspective de l'Un-tout-seul, le traumatisme qui fonde la répétition apparaît plutôt comme un nœud entre le corps, la jouissance et le signifiant. Il s'agit d'un véritable os de la structure, qui se répète toujours à l'identique. Dans ce cas, une approche du traumatisme est possible à partir de l'expérience analytique, car l'itération de l'Un peut être approchée par le *parlêtre*.

Dans la perspective de l'Un-tout-seul, le traumatisme doit être considéré comme un événement du corps qui permet d'introduire un nœud dans la structure pour la faire tenir ensemble. C'est ici qu'un lien entre l'Un-tout-seul et la perspective nodale s'ouvre, à partir duquel nous donnerons son statut au traumatisme comme étant un *trou-matisme*.

5.2 Le Traumatisme : la rencontre de *lalangue* et du corps

À partir de la logique de la répétition, Lacan a pu donner une consistance logique à l'Un-tout-seul. Cette perspective a ouvert une voie d'accès à une nouvelle conception de l'inconscient, dans laquelle la notion de traumatisme est renouvelée.

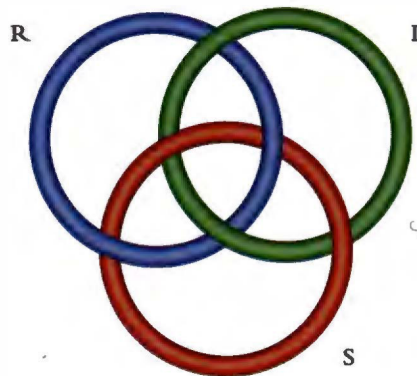
À partir de ce contexte théorique, nous voudrions alors restituer la place du concept de traumatisme dans le dernier enseignement de Lacan. Nous souhaiterions d'abord mettre en évidence l'existence de trois références fondamentales au traumatisme dans le dernier enseignement de Lacan : *troumatisme*, traumatisme de *lalangue* et événement du corps.

Notre travail consiste alors à mettre en évidence une certaine solidarité et cohérence entre ces trois concepts, car ils essaient de restituer la dimension traumatique de la constitution de tout *parlêtre*. Nous analyserons chacune de ces trois références pour montrer leurs particularités et liens mutuels. De même, la cohérence logique entre ces trois éléments peut être également restituée à partir de la logique nodale, qui a largement occupé les derniers séminaires de Lacan.

Pour introduire la logique nodale de Lacan, il nous semble d'abord important d'indiquer qu'elle constitue une approche possible de l'Un à partir du nœud.

C'est à la fin du séminaire *Encore* que Lacan introduit le nœud comme une façon d'aborder le réel de l'Un. Le rond de ficelle est alors « *la plus éminente représentation de l'Un, en ce sens qu'il n'enferme qu'un trou* »⁶⁰. Ces trois Uns sont tous noués d'une façon particulière, qui fournit sa définition au nœud borroméen, si on coupe n'importe lequel d'entre eux, tous les autres se libèrent.

Figure 69. Le nœud borroméen



Cette propriété s'avère fondamentale, car elle permet de situer ce qui est un nœud pour Lacan, à savoir de faire tenir ensemble trois éléments qui sont en principe disjoints, à savoir le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire chez l'être parlant.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 115.

Dans ce cas, l'Un fait équivoque dans le nœud, car il est difficile d'introduire la différence entre le rond de ficelle et le nœud lui-même, puisque, une fois que les trois ronds sont noués, ils font Un. Pour se référer à la présentation du nœud de trèfle, qui est homologue au nœud borroméen, Lacan affirme :

« C'est bien en quoi ce que je vous montre maintenant, qui est un tore tortillé, est l'image, aussi sec que je peux vous donner, de ce que j'ai évoqué l'autre jour comme la trinité, une et trois d'un seul jet. »⁶¹

Mais, pourquoi trois éléments ? Bien qu'il s'agisse d'un nœud qui vient établir une topologie particulière des trois registres, et donc d'un nœud constitué de trois éléments, pour Lacan la raison fondamentale est le fait que la limite minimale de trois éléments conserve la propriété borroméenne, à savoir qu'une fois qu'un est libéré, tout le reste est également libéré⁶². Ceci s'avère fondamental, car cela implique l'introduction d'une certaine homogénéité entre les trois registres, en éliminant toute surdétermination de l'un par rapport aux autres.

Dans le développement de la théorie nodale en psychanalyse, Lacan va indiquer que les ronds de ficelles véhiculent un certain sens seulement à condition de les nommer R.S.I.⁶³. Dans ce cas, les trois registres vont être situés à partir d'un attribut fondamental conforme aux exigences nodales : l'imaginaire est la consistance, le symbolique le trou et le réel l'*existence*.

Dans le registre imaginaire, Lacan va situer tout l'ordre de la consistance. Cette propriété est enracinée dans le corps, dans la mesure où l'homme s'imagine comme ayant la consistance d'une boule. Pour être plus précis, cette consistance imaginaire n'est pas simplement l'image du corps, mais concerne le corps dans la mesure où il s'agit de quelque chose de solide, qui fait résistance dans le domaine de l'existence.

⁶¹ *Ibid.*, p. 111.

⁶² Lacan J., Le Séminaire, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 10 décembre 1974, in *Ornicar ?*, n° 2, mars 1975, p. 93-94.

⁶³ *Ibid.*, p. 91.

En revanche, le symbolique apparaît alors comme le trou⁶⁴. Ce qui fait donc trou est ce qui se constitue de la fonction phallique, à savoir l'inexistence du rapport sexuel qui dans le symbolique ne peut jamais s'écrire. Ceci implique l'existence d'un trou insurmontable pour le *parlêtre*, auquel il se heurte chaque fois qu'il s'agit du rapport sexuel. Dans ce cas le langage n'apparaît pas seulement comme ce qui permet de boucher le trou, il est aussi celui où s'inscrit l'inexistence du rapport sexuel⁶⁵.

Le troisième composant du nœud est le réel, qui introduit le champ de l'*ex-sistence* dans lequel s'introduit la catégorie de l'impossible. Le réel est alors ce qui est impensable, ce qui échappe à toute appréhension du corps et aussi à l'appréhension du signifiant. Ainsi, le réel apparaît toujours comme étant quelque chose d'exclu, mais qu'on doit supposer *ex-sister* pour précisément faire exister le nœud.

Dans le nœud borroméen, le réel est plus proche de l'invention de Lacan, à savoir ce qui fait son *sinthome*⁶⁶. C'est alors à partir du réel que toute invention peut venir à l'existence, car c'est le point à partir duquel ce qui apparaît comme étant impossible en vient à se constituer comme nécessaire, comme nous l'avons indiqué dans la constitution de l'Un-tout-seul.

Avec la perspective nodale Lacan rectifie profondément sa théorie des trois registres R.S.I., dans laquelle la primauté d'un registre sur l'autre est mise en question. Il propose alors de traiter les trois registres à partir d'une homogénéité qui suppose le partage des trois traits fondamentaux dans leur rapport nodal⁶⁷.

En termes simples, nous pouvons dire que chacun d'eux est consistant, dans la mesure où ils participent à la consistance de la corde, et aussi où ils font consister le nœud, c'est-à-dire que tous trois noués tiennent ensemble. De même, si l'on considère la structuration comme étant celle d'un cercle, tous les trois viennent entourer un trou, en partageant la propriété symbolique, dans leur rapport nodal à trois, ils permettent de serrer un point qui n'est qu'un trou central.

⁶⁴ Lacan, J., Le Séminaire, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 18 février 1975, in *Ornicar ?*, n° 3, mars 1975 p. 104.

⁶⁵ Lacan, J., Le Séminaire, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 17 décembre 1974, in *Ornicar ?*, n° 2, p. 103.

⁶⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 132.

⁶⁷ Lacan, J., Le Séminaire, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 13 mai 1975, in *Ornicar ?*, n° 5, p. 61.

Et finalement, si on regarde le nœud borroméen, il est facile de constater que si l'on prend un seul rond de ficelle, elle existe pour les deux autres, c'est-à-dire qu'il est en exclusion ou dans un rapport d'extériorité. On peut le constater clairement par le fait que le troisième élément est celui qui vient nouer les deux autres, qui à la stricte rigueur n'étaient pas noués ni enchaînés avant la constitution du nœud.

Lacan expliquera finalement qu'il faut considérer le nœud comme étant dans le champ de l'*ex-sistence*, comme s'il s'agissait d'un nœud mental⁶⁸ que le parlêtre méconnaît radicalement, c'est-à-dire qui pour lui est impensable.

Nous pouvons alors conclure que le nœud vient donner consistance à ce qui *ex-siste* chez le *parlêtre*. Cette consistance s'établit à partir du rapport nodal entre le corps, *lalangue* et le bout de réel que le nœud permet de cerner sous la forme de l'Un-tout-seul. L'Un-tout-seul peut être représenté par le nœud lui-même ou un rond de ficelle, ce qui nous semble fondamental au moment d'aborder la question du traumatisme, car il se constitue à partir d'un nouage R.S.I. entre l'impossible, le corps et *lalangue*.

La première référence que nous allons aborder figure dans le séminaire *Les non-dupes errent*. Selon Lacan :

« *Mais nous savons tous parce que tous, nous inventons un truc pour combler le trou dans le Réel. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait "traumatisme". On invente !
On invente ce qu'on peut, bien sûr.* »⁶⁹

Cette citation se trouve justement au milieu du moment où Lacan parle du texte de Gilles Deleuze *Présentation de Sacher-Masoch, Le froid et le cruel*, dans lequel la question tourne autour de l'invention que supposait la perversion comme telle. Dans ce cas, la perversion de Sacher-Masoch est une manière de suppléer l'inexistence du rapport sexuel.

⁶⁸ Lacan, J., Le Séminaire, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 18 février 1975, in *Ornicar ?*, n° 3, p. 103.

⁶⁹ Lacan, J., Le Séminaire, livre XXI, « Les non-dupes errent », leçon du 24 novembre 1974, inédit.

Dans ce cas, Lacan parle d'une invention qui n'est pas n'importe laquelle, car elle implique une conjonction particulière entre le corps en tant qu'imaginaire, la mort comme étant réelle et la jouissance sexuelle ordonnée par le symbolique. Autrement dit, en suivant les attributions nodales, le masochisme consiste en un nouage particulier entre le corps imaginaire, le symbolique, la jouissance sexuelle, et le réel, la mort.

On pourrait dire que ce qui fait symptôme pour Sacher Masoch, son masochisme, a constitué son invention qui porte la marque de son nom. Cette invention lui a alors permis d'aborder un trou insurmontable, le trou de l'inexistence du rapport sexuel, autour duquel son invention constitue un nœud qui articule la jouissance sexuelle, le corps et la mort dans un rapport solide ou consistant.

Mais, pourquoi le terme *troumatisme* est-il mis en relation avec celui d'« invention » ? Nous pourrions dire, comme le fait Lacan dans son séminaire *Le sinthome*, que l'invention est principalement le sinthome, la réponse *sinthomatique* du sujet qui permet de faire tenir ensemble les trois registres.

A l'époque du séminaire *Les non-dupes errent*, le terme de sinthome n'était pas encore apparu. Cependant, il ne s'agit pas simplement de l'absence de ce concept, le terme *troumatisme* en tant qu'invention fait référence à ce qu'il a été dans l'histoire de la psychanalyse.

Par exemple, l'invention du *troumatisme* a permis à Freud d'introduire une première approche de la névrose dans *Études sur l'hystérie*, dans la mesure où le trauma de la séduction était à la base de la production symptomatique ; il en sera de même, plus tard, pour la déduction de la scène traumatique chez l'homme aux loups, en tant que scène traumatique qui est à la racine de la névrose. Dans les deux cas, les sujets en question ne pouvaient pas rendre compte de ce qui avait été un traumatisme, d'autant plus qu'il ne s'agissait que d'un trou.

On pourrait même dire que dans les deux cas, le statut du traumatisme est à mettre entre guillemets, car la question de la vérité des événements a toujours été mise en question. Dans le cas des hystériques, d'après l'affirmation de Freud l'introduction de la psychanalyse

suppose l'acte de réduire le traumatisme à l'invention « *Je ne crois plus à ma névrotica* »⁷⁰. Cette affirmation situe le trauma comme n'étant plus de l'ordre d'une vérité matérielle ou historique, mais une invention de l'inconscient. Il en est de même, pour la scène primitive, pour le traumatisme construit par Freud comme étant à la base d'une construction de l'analyste lui-même.

Dans les deux cas mentionnés, le traumatisme apparaît comme étant la première réponse du *parlêtre*, justement là où il ne peut plus se soutenir comme *parlêtre* devant un point réel, un impossible qui peut être conçu comme un trou dans la pensée, car il ne peut rien en dire.

Dans le dernier enseignement de Lacan, les termes invention et trou s'avèrent fondamentaux dans la logique nodale elle-même. Le trou de l'inexistence du rapport sexuel n'est pas quelque chose de primaire ni une idée platonicienne, à laquelle chacun des *parlêtres* participerait plus ou moins imparfaitement. Le non-rapport est précisément le trou qui s'articule du fait de l'introduction d'un lien, d'une invention, qui donnera consistance au trou.

Dans ce cas, le trauma est la réponse du parlêtre, l'invention d'un trou, d'un insurmontable autour duquel se constitue la structure nodale qui lui permet de faire tenir ensemble les registres disjoints de la jouissance, du corps et de *lalangue*. Ainsi, le *traumatisme* n'est pas n'importe quelle invention, car c'est quelque chose qui fait exister la consistance du trou dans la subjectivité, à partir de laquelle le réel de la jouissance et le corps peuvent s'articuler.

À ce propos, ce que Lacan disait sur le réel, dans son séminaire *Le sinthome*, s'avère fondamental, à savoir que c'était son invention, et la production d'une fonction singulière, qui permettaient à chacun de faire tenir les trois registres R.S.I. à savoir le *sinthome*⁷¹. Cette invention est fondamentale, car elle permet de constituer à partir d'un faux trou, c'est-à-dire d'un étant dans lequel deux ronds ne sont pas noués, un vrai trou, qui n'est que la constitution du nœud borroméen lui-même.

Ainsi, Lacan ramène finalement ce qui a été le traumatisme dans la perspective classique de la psychanalyse du côté du *sinthome*. Comme nous le verrons par la suite, le lien entre

⁷⁰ Freud, S., « Lettres à Wilhelm Fliess », *La naissance de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1996, p. 190.

⁷¹ Lacan., J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, *op. cit.*, p. 19.

traumatisme et sinthome peut être constaté dans l'équivoque qu'utilise Lacan pour se référer au sinthome de Joyce, qui avait *symtraumatisé* quelque chose⁷².

Par rapport au *troumatisme*, nous pourrions dire qu'il permet de donner au traumatisme un statut fondamental dans la constitution de l'inconscient. Le *troumatisme* est l'invention la plus méconnue du sujet, au sens où elle ne peut s'articuler dans un savoir, car elle ne relève que du trou qui vient constituer la structure borroméenne du *parlêtre*. Dans ce cas, il faudrait considérer le *troumatisme* comme étant équivalent à la structuration borroméenne de l'être parlant, invention singulière à chacun des êtres parlants.

Pour donner son statut au *troumatisme*, il faut faire nécessairement référence aux deux autres conceptions dont nous disposons pour parler du traumatisme, à savoir le traumatisme de *lalangue* et l'événement du corps.

Dans le cas du traumatisme de *lalangue*, nous avons deux références. Dans le séminaire *L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Lacan affirme :

« Freud délire là juste ce qu'il faut. Car il s'imagine que le vrai, c'est le noyau traumatique. C'est ainsi qu'il s'exprime formellement. Ce soi-disant noyau n'a pas d'existence – il n'y a ..., comme je l'ai fait remarquer en invoquant mon petit-fils, que l'apprentissage que le sujet a subi d'une langue entre autres, qui est pour lui lalangue, dans l'espoir de ferrer, elle, lalangue, ce qui équivoque avec faire-réel.

*Lalangue, quelle qu'elle soit, est une obscénité, ce que Freud désigne – pardonnez-moi aussi l'équivoque – de l'obrescène, de l'autre que le langage occupe de sa structure, structure élémentaire qui se résume à celle de la parenté. »*⁷³

D'après la citation, nous pouvons remarquer premièrement que le traumatisme n'est plus le noyau traumatique, dont Freud parle dans *Études sur l'hystérie*. À sa place, Lacan précise qu'il n'y a que le fait de subir une langue, *lalangue* pour un sujet.

⁷² Lacan, J., « Joyce le symptôme », in *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit., p. 162.

⁷³ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXIV, *L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, du 19 avril 1977, in *Ornicar?*, n° 17-18, p. 12.

Dans ce cas, il ne s'agit pas de subir le langage, ce n'est donc pas l'introduction d'une symbolisation première ou il ne s'agit pas non plus de faire une chaîne signifiante qui s'appuie sur l'inscription S_1-S_2 . Par contre, le fait de « subir une langue » consiste en l'expérience de la jouissance, celle qui implique quelque chose du malaise dans le corps.

Dans ce cas, le fait de subir une langue surpasse le registre du langage, *lalangue* est alors un registre où par la voie de l'équivoque quelque chose des affects se mobilise pour le parlêtre au-delà de la structure du langage.

Cet apprentissage de *lalangue* n'est pas du tout quelque chose de l'ordre d'un savoir ou d'une connaissance à transmettre. Le *parlêtre* subit une langue dans l'espoir de *ferrer* quelque chose, c'est-à-dire que *lalangue* vient se *ferrer* au corps. Nous lisons alors *ferrer* à partir de l'usage de ce terme pour les animaux de la ferme, selon lequel *ferrer* est l'acte de garnir les sabots de fer. Autrement dit, l'acte de *ferrer* suppose un rapport qui n'est pas simplement de fusion entre le corps et *lalangue*, mais *lalangue* touche aussi ou se noue au corps en un point quelconque.

Ainsi, c'est par la voie de l'équivoque entre *ferrer* et *faire-réel* qu'on peut situer autrement quelque chose du traumatisme, comme étant la rencontre de *lalangue* et du corps. Dans cette rencontre, quelque chose devient réel, c'est-à-dire que quelque chose pour le sujet se constitue comme étant impossible.

Cette perspective nous amène à considérer le traumatisme comme un essai, il est l'effort d'un parlêtre de « *faire-réel* » ou « *ferrer* » quelque chose qui lui est impossible. Cet impossible est alors à situer du côté de la relation sexuelle et de ce qu'elle implique, notamment la relation du parlêtre à la jouissance.

C'est ainsi qu'il faudrait concevoir l'obscénité de *lalangue* du fait qu'elle peut être rangée dans la catégorie de la jouissance. Le terme obscénité vient s'inscrire à la suite du commentaire de Lacan à partir du texte *La parenté en question*⁷⁴, qui est une critique de la perspective classique lévi-straussienne, qui avait donné la primauté aux structures symboliques

⁷⁴ Needhan, R., *La parenté en question*. Onze contributions à la théorie anthropologique, Paris, Seuil, 1977.

élémentaires de la parenté.

Dans la perspective symbolique, c'est le symbole qui vient universaliser les rapports entre les sexes à partir des structures de base, qui définissent le rapport entre les sexes et les générations. En psychanalyse, cette perspective a été introduite par Freud et logifiée par Lacan à partir de la considération de l'Œdipe comme une structure logique qui permet de situer les sujets sexués dans leur rapport au phallus. Par conséquent, c'était la structure symbolique qui permettait de donner corps à la jouissance, mais tout en étant étrangère à la structure elle-même.

Néanmoins, la perspective de *lalangue* obscène implique que la jouissance est au sein de *lalangue* elle-même. Sur ce point, Lacan n'est plus léviStraussien, car en s'appuyant sur Needham, il en vient à montrer la singularité des relations de parenté, ce qui ne se résout pas par les structures élémentaires de la parenté. Nous pouvons alors citer Needham :

« Chaque ensemble d'interdictions au sein d'une culture forme un assemblage de règles cohérent mais valable ; l'explication contextuelle de ces règles exige des références à la langue, à l'histoire, à la morale et autres contingences. »⁷⁵

Dans cette citation, nous pouvons déjà constater la présence du terme « *la langue* » qui rejoint aussi d'autres termes dont l'histoire et la morale sont nommées. Néanmoins, c'est la référence à la langue qui est essentielle pour l'introduction du texte réalisé par Needham, dans la mesure où il existe dans certaines cultures des termes pour se référer à certaines choses concernant les rapports de parenté, mariage et filiation, alors qu'ils n'existent pas dans d'autres langues.

Ainsi, l'obscénité de *lalangue* consiste dans le fait que par son travail elle porte la trace de son effort, à savoir de *faire-réel* le rapport des parents ou *faire-réel* le rapport entre les sexes. Par conséquent, toute l'introduction de l'interdiction de l'inceste et des lois de parenté, sous ses formes particulières et ses signifiants culturels, doit être située comme une pure élucubration sur *lalangue*, c'est-à-dire, comme l'affectation de *lalangue* sur les corps jouissants de chaque communauté.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 127.

Il convient de préciser qu'il ne s'agit pas d'un effort de Lacan pour faire entrer la psychanalyse dans le registre des sciences de la culture ou « *cultural studies* », dans lequel tout ce qui concerne la constitution subjective vient de la culture au sein de laquelle s'insère la famille. Par contre, il critique la perspective culturaliste, car il s'agit toujours d'une inscription singulière dans le sujet, il existe donc toujours un « *littoral* » entre le corps jouissant et *lalangue* à laquelle le parlêtre participe.

La position lacanienne met en évidence que le langage sera toujours surpassé par *lalangue*, dont la fonction primordiale est la jouissance elle-même. Ainsi, à l'intérieur de la psychanalyse, c'est du côté de *lalangue* que nous pouvons nous rapprocher du plus singulier et, à la fois, radicalement Autre, qu'est le corps.

Il n'existe donc pas de vérité absolue et fondée par la culture ou par le discours, même si elle se fonde sur un traumatisme, il existe plutôt la *varité*⁷⁶. Ce néologisme inclut les mots « vérité » et « variété », en montrant que la vérité est variable. De cette façon, la vérité réduite à son caractère de *varité* ne montre que son impuissance pour faire-réel, à partir du symbolique, ce qui est de l'ordre du corps.

Nous pourrions alors dire que l'effort obscène de *lalangue* pour ferrer quelque chose du réel, *lalangue* qu'un parlêtre subit, n'opère que par la voie de l'équivoque. C'est ainsi que nous pouvons situer un sens plus restreint du traumatisme, à savoir le traumatisme fondamental, qu'un sujet subit. Lacan affirme :

*« Tous autant que vous êtes, qu'êtes- vous d'autre que malentendus ?
Le nommé Otto Rank en a approché en parlant de traumatisme de la naissance.
De traumatisme, il n'y en a pas d'autre : L'homme naît malentendu.
Puisqu'on m'interroge sur ce qu'on appelle le statut du corps, j'y viens, pour
souligner qu'il ne s'attrape que de là.
Le corps ne fait apparition dans le réel que comme malentendu »*⁷⁷

⁷⁶ Lacan, J., Le Séminaire, livre XXIV, L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile à mourre, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁷ Lacan, J., Le Séminaire, livre XXV, Dissolution, leçon du 10 juin 1980, in *Ornicar ?*, n° 22-23, p. 12.

Bien que *lalangue* essaie de faire-réel quelque chose de l'ordre du rapport entre les sexes, qui est aussi un rapport au corps propre en tant qu'il est le premier Autre, elle ne procède que par le malentendu, et puis rien n'est résolu de l'énigme que constitue l'Autre pour le sujet.

Autrement dit, le sujet n'est traumatisé que par un malentendu, malentendu qui suppose le fait de subir *lalangue* singulière, qui ne permet pas du tout de *ferrer* la jouissance de *lalangue* à son corps. Ainsi, le corps n'apparaît dans le réel que comme quelque chose qui est malentendu, et qui n'arrive jamais à se réabsorber dans *lalangue* elle-même.

Dans ce cas, le traumatisme se constitue à partir de l'inscription d'un élément de *lalangue* qui vient frapper le corps avec l'espoir de *ferrer* quelque chose de la jouissance. Néanmoins, ceci est toujours équivoque, car aucun signifiant ne saurait résoudre le problème de l'inexistence du rapport harmonique avec le corps.

À partir de cette considération, nous pouvons approcher le troisième terme qui nous permet de faire référence au traumatisme dans l'enseignement de Lacan, à savoir l'événement du corps. Cette notion a été développée par Jacques-Alain Miller à partir d'une lecture soignée d'un passage du texte *Joyce le symptôme*, dans lequel la question concerne principalement le rapport entre le corps et le symptôme. Lacan affirme à ce propos:

« Laissons le symptôme à ce qu'il est : un événement de corps, lié à ce que : l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a. Ça se chante à l'occasion et Joyce ne s'en prive pas. »⁷⁸

Dans la citation précédente ce que nous retenons est la considération du symptôme comme un événement du corps. Dans ce cas, le corps apparaît comme le véritable nom de l'altérité, le grand A, dont nous ne pouvons rien savoir. À ce niveau, toute élucubration du symptôme comme étant quelque chose de l'ordre d'une articulation de langage est insoutenable, car l'implication du corps dans l'affaire n'est jamais résolue en termes signifiants. Autrement dit, à ce niveau le sujet n'a qu'à faire entrer la dimension jouissante de *lalangue*, celle qui peut toucher le corps.

⁷⁸ Lacan, J., « Joyce le symptôme », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 596.

Dans la citation, Lacan propose alors de situer le symptôme comme un événement de corps. Dans ce cas, l'événement du corps est un événement autour duquel le sujet élucubrerait sans pour autant pouvoir traduire ce qu'il en est en termes d'un savoir ou d'une connaissance. L'événement du corps est alors ce qui est le plus hors-sens, ce qui ne peut se réduire par une articulation $S_1 - S_2$, car il n'est qu'un Un de l'événement, c'est-à-dire pure contingence hors-sens dont la lallation de *lalangue* vient marquer la façon dont le symbolique peut toucher le corps par la voie de *lalangue*.

L'événement du corps se produit alors par le fait que le corps n'est pas le corps que le sujet s'imagine qu'il est ou un corps que le sujet symbolise. Il s'agit plutôt du corps attrapé dans l'événement au sens d'un corps dont l'homme s'approprie, c'est-à-dire d'un corps que l'homme a. Comme le disait Lacan, « *LOM cahun corps et nan-na Kun* »⁷⁹, et par conséquent son corps n'est pas à confondre avec son être.

L'événement du corps se situe comme ce qui est en dernier terme, le symptôme. Miller, dans l'approche du corps, se fonde sur la conception du symptôme compris comme l'impossibilité du sujet à s'identifier à son propre corps⁸⁰. Il apparaît une dysfonction constituée sur la base d'un refus du corps, comme le témoigne le symptôme de la conversion hystérique. Nous pouvons ajouter que dans le symptôme, le corps émerge comme un élément étranger au parlêtre, dont le patient ne sait rien, car il est foncièrement Autre.

Toutefois l'événement du corps n'est pas une expérience dénudée du corps, c'est-à-dire une manifestation de l'organisme biologique. Le corps en tant que substance jouissante s'articule à la dimension de *lalangue*, c'est-à-dire qu'il est une surface d'inscription sur laquelle *lalangue* va mobiliser les affects ou la jouissance. Ainsi, nous pouvons considérer qu'il s'agit ici d'un corps jouissant et aussi d'un corps parlant, car c'est un corps noué à *lalangue*. Ainsi, Miller précise sa définition d'événements du corps : « *événements de discours qui ont laissé des traces dans le corps. Et ces traces dérangent le corps* »⁸¹.

Cette perspective est enrichie par Miller, en situant la problématique de l'articulation du trauma au ternaire freudien *Inhibition, Symptôme et Angoisse*. Il souligne que dans ce texte,

⁷⁹ *Ibid.*, p. 565.

⁸⁰ Miller, J.-A., « Biologie lacanienne et événement du corps », *La cause freudienne*, Paris, Navarin, n° 44, février 2000, p. 33.

⁸¹ *Ibid.*, p. 44.

Freud introduit d'emblée le corps, comme subissant les traces d'affects, qu'il qualifie de « *trauma* ». C'est ainsi qu'il évoque le traumatisme, constitué par les traces d'affects qui sont liées aux événements. Freud constate l'échec du principe du plaisir pour réguler le fonctionnement libidinal homéostatique du corps, par conséquent, le trauma, ou les traces d'affects, laisse la porte ouverte au déséquilibre libidinal sur lequel peut s'édifier le symptôme.

Par contre, la lecture lacanienne du noyau traumatique freudien constitué par l'accumulation des traces d'affects, indique qu'il n'est pas rapportable à l'accident. La perspective lacanienne exclut toute perspective historique du traumatisme ou des simples événements qu'un sujet subit, car elle exclut toute prise subjective et inconsciente du traumatisme.

Le sens du traumatisme lacanien s'avère plus restreint que la notion d'accident, à savoir que le traumatisme se constitue par la façon dont le signifiant vient s'inscrire sur le corps, ce qui laisse des traces d'affects⁸². Ainsi, le traumatisme est avant tout un événement qui se constitue par la rencontre entre *lalangue* et le corps.

Ainsi, le traumatisme au sens lacanien implique que quelque chose d'un accident, qui n'est que quelque chose qui concerne *lalangue* et est tout à fait contingent, devient nécessaire, car les traces qu'il a laissées dans le corps viendront insister sur les nouvelles inscriptions signifiantes. Autrement dit, l'événement du corps en vient à se reproduire par la répétition des traces que *lalangue* laisse sur le corps.

Par conséquent, l'affection centrale produite par l'événement est liée à *lalangue* qui laisse des traces sur le corps. À ce propos, Miller affirme :

*« Cela veut dire que ce n'est pas la séduction, ce n'est pas la menace de castration, ce n'est pas la perte d'amour, ce n'est pas l'observation du coït parental, ce n'est pas l'Œdipe qui est là le principe de l'événement fondamental, traceur d'affects, mais c'est la relation à la langue. »*⁸³

⁸² *Ibid.*, p. 34.

⁸³ *Ibid.*, p. 47.

Le traumatisme se constitue par l'événement du corps, par la rencontre du corps et de *lalangue* qui introduit le malentendu fondamental à partir duquel le sujet essaie de retrouver la piste d'un rapport harmonique à son corps. Néanmoins, de la même manière que le rapport sexuel, il n'existe pas de rapport harmonique au corps et pour cette raison la rencontre avec *lalangue* est toujours traumatique.

Ce traumatisme devient donc nécessaire dans la structure, c'est ce qui permet alors de situer un certain lien entre le traumatisme et le *sinthome*. C'est à partir de ce traumatisme que quelque chose prend la consistance du *sinthome*, à savoir faire de l'événement du corps quelque chose qui par le biais du symptôme permettra de faire tenir ensemble les trois registres du *parlêtre*. Dans ce cas, le *sinthome* n'est constitué que du traumatisme, celui qui suppose la rencontre de *lalangue* et du corps.

Autrement dit, l'équivoque contingente qui se produit lorsque le corps rencontre *lalangue* devient nécessaire par la voie du *sinthome*, de l'invention qui fait trou dans la pensée. Dans ce cas, si nous reprenons la phrase de Lacan, « *laissons le symptôme à ce qu'il est : un événement du corps* », elle signifie qu'à la racine du symptôme, il faut considérer l'événement traumatique, envisagé comme une invention absolument hors-sens, qui se constitue comme l'Un qui fait trou dans la pensée inconsciente.

En concluant cette présentation du concept de traumatisme figurant dans le dernier enseignement de Lacan, nous pouvons souligner qu'il existe une convergence entre les perspectives du *traumatisme*, l'événement du corps et le traumatisme de *lalangue*. Ces voies nous conduisent finalement à situer le traumatisme comme étant de l'ordre de la rencontre du corps et de *lalangue*, rencontre qui constitue un nouage autour d'un point d'impossible ou de réel pour le *parlêtre*.

Dans ce cas, une question devient nécessaire, à savoir qu'il convient d'éclairer le rapport du traumatisme au *sinthome*. Le traumatisme est-il la condition du symptôme ? S'agit-il d'un lien nécessaire ou contingent ? Nous aborderons ce rapport à partir du commentaire que Lacan a fait à propos de Joyce, ce qui nous permettra de situer cliniquement l'incidence du trauma et son rapport au *sinthome*.

Le traumatisme de Joyce

Nous avons indiqué que le traumatisme est ce qui s'invente, ce qui ressort à l'existence de l'inexistence, comme un trou pour constituer une suppléance à l'inexistence du rapport sexuel. Cette invention est avant tout une invention qui vient à nouer le corps à *lalangue*.

À partir de cette considération, nous allons examiner sur ce qu'a été le traumatisme pour Joyce. Une telle interrogation suppose alors une élaboration conforme aux principes de la logique nodale, dont nous avons fait une brève introduction en présentant le nœud borroméen à trois ronds de ficelles.

A la fin du séminaire *R.S.I.*, Lacan s'interroge sur l'existence d'un nœud à quatre ronds des ficelles, en considérant le quatrième comme venant constituer le nœud borroméen, car il n'y a aucune garantie que les trois registres soient noués *a priori*⁸⁴. Ceci implique la considération des registres R.S.I. en tant que registres indépendants et la constitution du nœud comme étant secondaire.

Dans *Le sinthome*, Lacan introduit la problématique de la structure nodale qui constitue la dimension du *parlêtre* de James Joyce, notamment à partir de l'articulation d'un nœud à quatre ronds de ficelles.

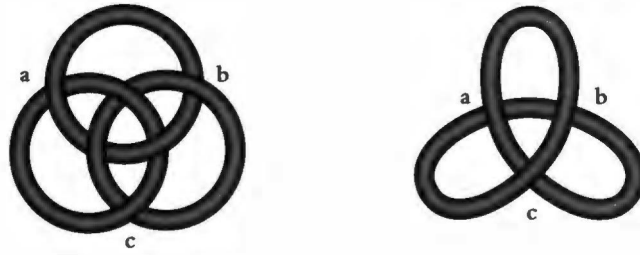
Dans ce cas, la problématique ne s'introduit pas simplement à partir de ce qui fait nœud entre les trois, mais se constitue sur la base de ce que Lacan a qualifié de lapsus du nœud⁸⁵.

Le lapsus du nœud apparaît foncièrement comme une erreur d'écriture ou *lapsus calami*. Cette erreur peut se présenter à partir du nœud de trèfle, qui est l'homologue de la chaîne borroméenne, comme la figure 70 le met en évidence.

⁸⁴ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 13 mai 1976, in *Ornicar ?*, n° 5, p. 63-64.

⁸⁵ Lacan., J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, *op. cit.*, p. 92.

Figure 70. Le trèfle et le nœud borroméen.



Cette homologie se produit alors lorsqu'on réunit les points indiqués par les lettres *a*, *b* et *c*. Une telle homologie s'avère fondamentale pour bien comprendre comment l'imaginaire et le symbolique ne sont pas noués à cause d'une erreur d'écriture, d'un lapsus du nœud.

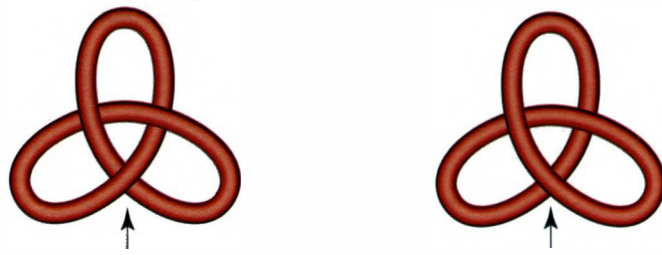
Alors, comment comprendre le lapsus du nœud ? Comme l'indique Jacques-Alain Miller, le lapsus du nœud est traité comme une singularité ou une catastrophe qui se produit quand une partie d'un nœud traverse en un point double⁸⁶.

Nous constatons que dans le trèfle mis à plat, se produisent trois entrecroisements. Si l'on commence à partir de n'importe quel point d'entrecroisement, on peut constater que les autres points alternent, c'est-à-dire que l'on a le sentiment de passer d'abord par-dessus et ensuite par-dessous.

Néanmoins, si l'on y regarde de près, le nœud qui est à droite du trèfle dans la figure 71, celui où se produit le lapsus du nœud, on voit que dans les entrecroisements successifs le passage se produit soit par-dessus soit par-dessous. Ceci implique que le nœud n'a qu'une apparence de nœud, car si l'on essaie de serrer le nœud au point central, il se défait et revient à la forme de rond de ficelle. Par conséquent, le lapsus du nœud est la faille, qui indique que le nœud ne tient plus l'ensemble.

⁸⁶ Miller, J.-A-. « Notice de fil en Aiguille », in *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit., p. 218.

Figure 71. Le nœud trèfle et le lapsus du nœud



Nœud à trois

lapsus du nœud

Mais, qu'est-ce que représente ce lapsus du nœud pour Joyce ? Dans le commentaire sur Joyce, toute la question consistera à savoir ce qui constitue le lapsus du nœud et quel est le sens de ce qui fait *sinthome*, c'est-à-dire en tant que quatrième élément qui vient faire suppléance là où le nœud se défait.

À ce propos, nous pourrions indiquer que Lacan donne au moins deux formulations de ce qui a été le lapsus du nœud et sa solution *sinthomatique*. D'une part, il nous présente la carence paternelle, celle qui se constitue par la « *Verwerfung* » du Nom-du-père, dont la solution *sinthomatique* en vient à être l'art ou le désir de Joyce de devenir artiste, par où il essaie de restituer la fonction paternelle, en s'y appuyant tout en la reniant.

D'autre part, Lacan montrera plutôt que le lapsus du nœud se produit précisément dans le rapport du *parlêtre* au corps, et puis ce qui est mal noué est le corps, et le *sinthome* se constitue comme étant l'ego réparateur, qui permet de maintenir le lien entre l'imaginaire du corps et l'ordre symbolique de *lalangue*.

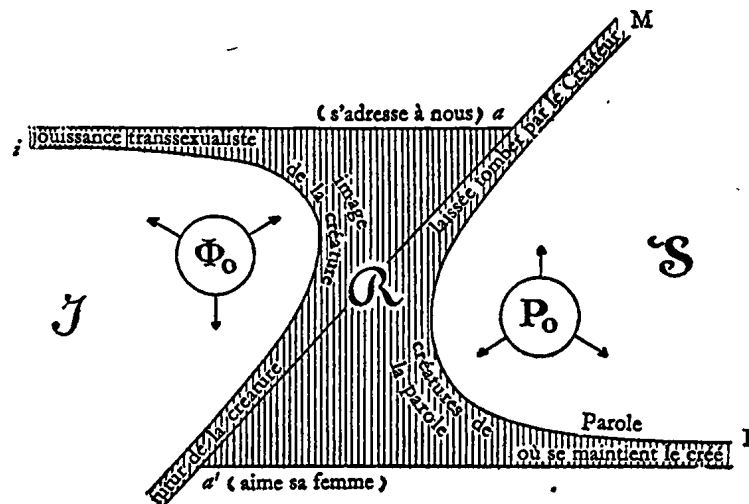
Dans la première version du lapsus du nœud, il faudrait le considérer comme le point où se produit la carence de la fonction paternelle et le *sinthome* est précisément l'art de Joyce. À ce propos Lacan affirme :

« Joyce a un symptôme qui part de ceci que son père était carent, radicalement carent - il ne parle que de ça. J'ai centré la chose autour du nom propre, et j'ai pensé - faites-en ce que vous-voulez, de cette pensée - que c'est de se vouloir un

nom que Joyce a fait la compensation de la carence paternelle.
 C'est tout au moins ce que j'ai dit, parce que je ne pouvais pas dire mieux.
 J'essaierai d'articuler cela d'une façon plus précise.
 Mais il est clair que l'art de Joyce est quelque chose de tellement particulier que
 le terme *sinthome* est bien ce qui lui convient. »⁸⁷

Dans la citation, Lacan fait un pas de plus dans sa doctrine classique de la psychose, où la forclusion du Nom-du-père a entraîné le dé-nouage complet des trois registres, dont le schéma I restitue la logique. Dans ce cas, les registres R.S.I. sont libérés, et puis chacun devient indépendant.

Figure 72. Schéma I.



Néanmoins, dans la perspective du *sinthome*, la psychose n'est pas le dénouement des trois registres, car la question de la faille ou l'absence du signifiant primordial se déplace vers une solution singulière, à savoir le *sinthome*.

C'est ainsi que la question de savoir si Joyce était fou n'est pas simple, car prendre dans la logique classique lacanienne de la psychose, la fonction de suppléance du Nom-du-père, son art, ne nous permet pas de trancher la question, car quelque chose fait finalement tenir ensemble les trois registres.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 94.

Toutefois, Lacan indique qu'il existe chez Joyce quelque chose de la « *Verwerfung* » de la fonction paternelle⁸⁸, dont les traces se trouvent dans son art.

Par exemple, dans *Le portrait de l'artiste en jeune homme*, Joyce se présente lui-même à travers la figure de Stéphan. Selon Lacan, l'histoire montre bien comment le personnage est justement à la place de Joyce, du fait qu'il a un rapport particulier au père.

Bien que le personnage tienne effectivement à partir de ses symptômes, dont la croyance à la race est l'une des manifestations, il y a quelque chose qui se constitue comme un appel au père. À la fin du texte, figure la phrase suivante : « *Old Father, old artificer, stand me now and ever in good stead.* »⁸⁹, qui n'est qu'une prière qui s'adresse au père absent, celui qu'il cherche dans *Ulysses* sans le trouver.

Lacan indique qu'il y a effectivement un père dans *Ulysses* : Bloom. Ce père est à la recherche d'un fils, mais pour Stéphan il l'est très peu. Il a déjà eu un père, mais en a eu assez de lui. Alors, on peut conclure qu'il n'y a pas de père pour Stéphan, car Bloom n'a jamais pu occuper cette place pour lui.

À propos de la question du père, nous disposons seulement de quelques indications de Liart⁹⁰, qui en lisant la biographie de Joyce écrite par Ellmann nous montre que l'artiste entretenait un rapport singulier à son père, dont nous retenons deux traits. D'une part, le père éprouvait une grande difficulté à conserver son autorité au sein de la famille, se caractérisant par sa difficulté à trouver un emploi fixe. À ce propos, Joyce présente une image de son père dans *Le portrait de l'artiste en jeune homme*, qui est décrit par Stéphan comme :

« *A medical student, an oarsman, a tenor, an amateur actor, a shouting politician, a small landlord, a small investor, a drinker, a good fellow, a story-teller, somebody's secretary, something in a distillery, a tax-gatherer, a bankrupt and at present a praiser of his own past.* »⁹¹

⁸⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁹ Joyce, J., *A Portrait of the Artist as a Young Man*, New York, Viking Press, 1968, p. 253.

⁹⁰ Liart, M., « Joyce et la psychose », in *Quarto*, n° 28-29, octobre 1987, p. 120.

⁹¹ Joyce, J., *A Portrait of the Artist as a Young Man*, *op. cit.*, p. 241.

C'est ainsi que lorsqu'on demandait à Joyce qui était son père, il répondait « un *banqueroutier* »⁹², de même que dans la citation il est qualifié par le terme anglais « *bankrupt* », terme qui indique bien la carence du père, un père qui a fait de la banqueroute son unique position.

D'autre part, le rapport à ce père n'est pas vide, car quelque chose de *lalangue* lui a été transmis⁹³. Dans le rapport à l'enfant, le père lui a appris des équivoques de *lalangue*, dont nous savons qu'ils constituent une partie fondamentale de l'œuvre de Joyce. Il nous semble important de retenir ce point, car il implique un certain ordre opérationnel de la fonction paternelle pour Joyce.

Par ailleurs, il faudrait considérer Joyce comme un hérétique⁹⁴, position qui est tout à fait radicale dans le rapport au père, à Dieu le père. L'hérésie implique une certaine excommunication de la part de l'église, qui dans le cas de Joyce concerne principalement la religion chrétienne, ce qui implique un certain rapport d'extériorité par rapport à ce qui est de l'ordre de la fonction paternelle.

Comme l'indique Tardits⁹⁵, ceci peut être constaté dans les nombreuses références aux hérétiques tout au long de son œuvre, sa façon hérétique d'aborder le problème de la trinité, notamment les blagues sur le rapport de Dieu le père et le fils ainsi que le fait de se considérer lui-même, à travers ses personnages comme Stephan, comme un hérétique. Dans cette position comment ne pas entrevoir que quelque chose de la fonction du père essaie de se restituer, tout en niant la fonction disons traditionnelle du père, Dieu le père.

Dans ce cas, nous constatons que la fonction du père fait défaut, même s'il garde un certain lien de transmission à l'enfant. Ce lien a alors pour point de départ selon Lacan *Ulysses*, car « *Ulysses, c'est le témoignage de ce par quoi Joyce reste enraciné dans son père tout en le reniant. C'est bien ça qui est son symptôme.* »⁹⁶.

⁹² Liart, M., « Joyce et la psychose », *op. cit.*, p. 120.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁵ Tardis, A., « L'appensée, le renard et l'hérésie », in *Joyce avec Lacan*, Navarin, Paris, 1987, p. 110-114.

⁹⁶ Lacan., J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, *op. cit.*, p. 70.

Ainsi, ce qui vient faire suppléance à cette fonction paternelle qui fait défaut est effectivement l'art de Joyce⁹⁷. À travers son art, qui est également un artifice, il parvient à illustrer, voire à soutenir, toute sa famille. Autrement dit, il réalise une version nouvelle de ce qui serait le Nom-du-père, qui commence dans son rapport à l'Autre, mais qui va bien au-delà, au point de faire exister quelque chose qui est de l'ordre de *my country*, ou *l'esprit incréé de ma race*, comme il l'a écrit à la fin de *Le portrait de l'artiste en jeune homme*⁹⁸.

Pourquoi alors ne pas situer ce qui a été son *sinthome* du côté de ce qui a été pour lui son père, ces mixages entre la transmission de *lalangue* par l'équivoque, caractère tout à fait primordial dans son écriture, et le point de faille fondamental où la fonction du père est en échec.

À notre avis, cette articulation ne nous permet pas de rendre compte d'une manière satisfaisante de l'articulation R.S.I. que suppose le nœud. Bien que Lacan énonce quelque chose qui touche le corps dans cette première lecture du *sinthome* de Joyce à partir de la question de l'énigme, la place de l'imaginaire dans l'écriture ne trouve pas clairement son support.

Nous savons que l'énigme fait partie des traits les plus caractéristiques de l'œuvre de Joyce. Lacan parle ainsi de l'énigme « *Une énigme, comme le nom l'indique, est une énonciation telle qu'on n'en trouve pas l'énoncé* »⁹⁹. Autrement dit, l'énigme ne se supporte que de la division radicale entre énoncé et énonciation.

D'une part, nous avons l'énoncé qui est alors à situer dans le registre du symbolique, car il s'agit finalement de l'articulation des mots ou des phonèmes. De l'autre, l'énonciation occupe une place différente, elle a été d'abord le lieu du sujet de l'inconscient¹⁰⁰, mais ici cette place n'est pas de cet ordre, car il nous semble qu'elle fait référence au corps, en tant que support du *parlêtre*.

Dans le cas de Joyce, l'écriture en énigme a fait l'objet de longs commentaires universitaires, afin de trouver finalement la réponse à partir de ce qui a été derrière l'énonciation, dont nous n'avons que la trace écrite. Dans ce cas, l'énigme est redoublée, car l'écrit efface la trace de

⁹⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰⁰ Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 800.

l'énonciation. Par exemple, nous pouvons prendre l'exemple suivant commenté par Lacan, extrait de *Ulysses* :

The cock crew
Le coq cria

The sky was blue
Le ciel était bleu

The belis in heaven
Les cloches dans le ciel

Were striking eleven
Onze heures étaient en train de sonner

T'is time for this poor soul
Il est temps pour cette pauvre âme

To go to heaven
D'aller au paradis

Cette énigme est adressée par Stephen, qui était professeur dans une école, aux élèves de son cours, néanmoins, sans succès, les étudiants n'étant pas parvenus à trouver la bonne réponse. Le professeur donna alors la réponse : « *The fox burying his grandmother under the bush* », ce qui veut dire en français « *le renard enterrant sa grand-mère sous un buisson* ». Bien que le poème soit d'une énonciation correcte, l'énigme est avant tout quelque chose qui fait appel au sens, à savoir la réponse.

Néanmoins, chez Joyce, et de la même manière que dans l'analyse, cette réponse n'est pas de l'ordre de l'imaginaire. Bien qu'on puisse alors restituer le sens caché derrière l'énigme ; à savoir l'énigme qui cache une autre énigme, celui de la tradition irlandaise dans laquelle la réponse est « *The fox burying his mother under a holly tree* » peut mobiliser nos associations sur la vie de Joyce, sa relation à la mère et à son hérésie ; Lacan préfère donner une réponse laconique « *ce fox, ce petit renard qui enterre sa grand-mère sous un buisson, est vraiment une misérable chose.* »¹⁰¹.

¹⁰¹ Lacan., J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit., p. 72.

Cette réponse, aussi énigmatique que l'énigme de Joyce, montre bien que la solution commentée par Lacan situe la réponse à l'énigme du côté de l'émetteur, à savoir du « *fox* », le renard qui y est réduit à n'être qu'une « *misérable chose* ».

En guise de réponse à l'énigme, Lacan met cette misérable chose en relation avec la réponse qu'un sujet peut trouver à la fin de son analyse, à savoir une réponse « conne » à l'énigme¹⁰², c'est-à-dire qu'à la fin de l'analyse il n'y a pas de révélation d'une vérité ou d'une réponse véritable à l'énigme. La réponse « conne », dont Lacan parle alors, est une réponse du *parlêtre*, une invention, qui lui est propre justement là où l'énigme montre sa véritable face, à savoir qu'il n'y a pas de réponse vraie, mais une réponse *sinthomatique*.

Autrement dit, il ne faut pas regarder du côté du sens de l'énigme, mais de celui de son caractère radicalement hors-sens, le hors-sens de l'énonciation quand elle touche quelque chose qui concerne le corps. Dans ce cas, nous pouvons alors penser que la phrase fait référence à la limite de toute énonciation, à celle qui se trouve dans le corps, là où l'absence du sens se montre dans sa radicalité.

C'est ainsi que l'énigme de Joyce nous confronte à ce point du réel qui supporte toute énonciation, le réel d'un corps dont le signifiant ne fait qu'écho. C'est alors dans ce sens que l'analyse offre une réponse conne à l'énigme de l'analyse, dans le sens des signifiants qui touche de manière traumatique le corps, parfois assez « bête », qui détermine la position subjective.

Ainsi, comme l'indiquera plus tard Lacan dans son séminaire, si Joyce a fait figurer une telle quantité d'énigmes tout au long de son œuvre, ceci pourrait relever du fait qu'il y avait quelque chose d'énigmatique dans son rapport au corps¹⁰³. Là où le rapport au corps ne soutenait pas son nouage borroméen, l'ego correcteur remplissait une fonction *sinthomatique*, qui permettait de faire tenir l'ensemble du nouage.

Dans ce cas, il faudrait considérer la deuxième formulation du *sinthome*, qui le localise plus clairement chez Joyce dans son rapport à l'imaginaire, à savoir la fonction de l'ego correcteur.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 153.

Cette deuxième perspective nous permettra de situer le traumatisme chez Joyce. Comme l'indique Lacan, « Joyce *syntraumatisme* quelque chose »¹⁰⁴ en laissant la question ouverte sur le traumatisme qui a mobilisé la réponse sinthomatique. Avec cette visée, nous essayerons de restituer les coordonnées de ce qui a constitué pour Joyce son traumatisme.

Dans le cas de Joyce, Lacan met en évidence qu'il avait un rapport particulier au corps à partir de son écriture. Néanmoins, il ne s'agit ici pas de faire référence à son style, mais à la place d'un souvenir d'enfance raconté par Joyce dans *Le portrait de l'artiste en jeune homme*.

Étant enfant, Stéphan se disputait avec quelques camarades sur la question de savoir qui était le meilleur poète. Les camarades, dirigés par Héron, soutenaient que c'était Tennyson, tandis que Stéphan disait qu'il s'agissait de Byron. Le ton commença à monter, car les camarades commençaient à s'énerver de plus en plus contre Stéphan, jusqu'à en venir à lui reprocher de soutenir un hérétique.

C'est alors que la dispute tourna mal pour le héros, qui se retrouva soumis et réduit à l'impuissance par ses camarades sur ordre de Héron, qui le battirent avec une canne pendant qu'il était appuyé contre une barrière en fil de fer barbelé. Voici quelles furent les réflexions de Stéphan après cette aventure:

*« While he was still repeating the Confiteor amid the indulgent laughter of his hearers and while the scenes of that malignant episode were still passing sharply and swiftly before his mind he wondered why he bore no malice now to those who had tormented him. He had not forgotten a whit of their cowardice and cruelty but the memory of it called forth no anger from him. All the descriptions of fierce love and hatred which he had met in books had seemed to him therefore unreal. Even that night as he stumbled homewards along Jones's Road he had felt that some power was divesting him of that sudden-woven anger as easily as a fruit is divested of its soft ripe peel. »*¹⁰⁵

¹⁰⁴ Lacan, J., « Joyce le symptôme », in *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit., p. 162.

¹⁰⁵ Joyce, J., *A Portrait of the Artist as a Young Man*, op. cit., p. 82.

Cette référence exige une analyse complexe, au cours de laquelle nous allons pas à pas reprendre les éléments qui nous permettront, à partir de ce souvenir, de situer ce qui peut prendre le nom de traumatisme chez Joyce.

Premièrement, il faudrait situer ce souvenir d'enfance dans son contexte, à savoir la discussion autour des meilleurs poètes qui est devenue finalement la chasse d'un hérétique. En soutenant Byron comme le meilleur poète, Stéphan est critiqué pour donner son support à un poète hérétique, ce qui faisait de lui-même un hérétique.

Lacan parle dans son séminaire du rapport de la faute et l'hérésie. En quelque sorte, l'hérésie de Joyce remplit la fonction de restituer en quelque sorte le rapport au Père, le Dieu Père ou le Nom-du-Père. Ce rapport est profondément bouleversé, car son œuvre témoigne en quelque sorte de la forclusion du Nom-du-Père. C'est à ce niveau qu'il faudrait situer la faute, qui est à la fois une faute d'écriture du nœud et aussi une faute qui éveille une jouissance énigmatique, qu'en quelque sorte met en échec tout nouage possible des trois registres.

Cependant, la faute n'est pas conditionnée par le hasard de la situation de la discussion sur le poète hérétique. Lacan situe la faute comme un lapsus, lapsus du nœud ou erreur d'écriture. Ce lapsus est homologue à la faute en question, une finalité signifiante¹⁰⁶. Cette finalité est à concevoir du côté de la vie du langage. Cette vie s'installe dans le corps, en introduisant la mort, au sens de l'installation de pulsions dans le corps. Les pulsions relèvent alors du rapport du langage au corps, en tant qu'il a des trous.

Mais, ici il ne s'agit pas simplement des trous de l'anatomie du corps, car Lacan parle d'un trou abstrait, celui qui concerne l'énonciation. Dans son séminaire, il définit la pulsion comme « *l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire* »¹⁰⁷, c'est-à-dire à partir de l'énonciation d'un dire qui touche le corps d'une façon telle, que quelque chose du corps se mobilise et s'y noue.

Dans ce cas, le nœud permet de situer les *dit-mensions*, les dimensions R.S.I. qui permettent de loger un dire. C'est ce dire qui fera trou dans la structure, dont la droite infinie est la meilleure représentation.

¹⁰⁶ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit., p. 148.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 17.

Mais, quelle est l'énonciation qui indique la faute de Joyce dans le souvenir ? Cette énonciation est celle qui commence par son soutien à Byron, le poète hérétique, qui fait de lui aussi un hérétique selon les termes utilisés par ses camarades. Cependant, cette énonciation n'est pas simplement du côté de la fonction signifiante, car elle doit concerner le corps.

C'est ainsi que par la transformation de la dispute en raclée, quelque chose de ce nouage au corps est mis en question. Ainsi, ce qui était en jeu par rapport au dit n'est pas simplement le fait d'avoir été convoqué à une place de soutien de la position de ce qui restituait le Nom-du-père, à savoir l'hérésie.

L'écriture de cette énonciation concerne principalement le corps, dont Lacan parle en termes de « *métaphorisation du corps* »¹⁰⁸. Comme nous le voyons dans la citation, Joyce se demande pourquoi il n'a pas ressenti de rage, « *anger* », contre ses agresseurs. Ceci pose la question du caractère pervers de son rapport au corps, à savoir qu'il aurait voulu en quelque sorte ce châtement.

Comme nous le constatons dans la citation, Stephen pense qu'il a péché, car il continue après la raclée à réciter le confiteor, nom latin de la prière liturgique qu'on peut traduire en français par « je reconnais » ou « j'avoue », que les catholiques utilisent pour se reconnaître devant Dieu comme des pécheurs. Néanmoins, la faute ici n'est pas simplement la présence ou non d'une culpabilité, ou du sentiment de rage contre les agresseurs.

La faute, comme nous l'avons indiqué, concerne un lapsus du nœud, et c'est alors le lien entre *lalangue* et le corps qui est en jeu, dans la mesure où ce qui fait faute est la jouissance qui est en question dans tout rapport du corps à *lalangue*.

La métaphorisation du corps indique véritablement la place du nouage entre symbolique et imaginaire, ce qui constitue l'événement du corps, à savoir la métaphore du laisser tomber du corps, dont les signes nous sont montrés par l'absence de la haine, par l'évacuation de l'affaire comme une pelure, selon le terme anglais *pell* qui se trouve à la fin de la citation.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 148-149.

Ainsi, la réaction du corps après la raclée est justement une demande de s'en aller ou de quelque chose que l'on abandonne comme une *pelure, a pell*. Dans le souvenir on ne peut donc pas dire simplement qu'il s'agit d'une jouissance, ni même d'une jouissance masochiste, car la question est plutôt d'un autre ordre.

Joyce avait ressenti du dégoût à ce moment-là, signe qu'il n'avait pas joui de la raclée, et donc, le masochisme n'est du tout son nouage, même s'il ne peut pas être exclu de l'écriture de l'ego. En revanche, il s'agit d'un rapport particulier au corps, dont l'expérience commune implique une certaine consistance avec l'image du propre corps. C'est cette consistance que Lacan appelle l'ego qui est en quelque sorte mise en question par ce rapport singulier du laisser tomber du corps, qui se métaphorise par le terme *pelure*.

Lacan insiste sur le fait qu'au moment de recevoir la raclée quelque chose de la fonction de l'ego ne tient plus chez Joyce, c'est à partir de là que la dimension de la faute, celle qui concerne le lapsus du nœud, s'inscrit.

Cette faute est alors difficilement situable. On pourrait dire que la faute concerne tout *parlêtre*, car le rapport au corps n'est pas quelque chose de noué *a priori*. Par rapport au corps il existe un certain écart, à savoir que le corps n'est pas ce qu'on est, mais ce qu'on a. Mais, par rapport à ce point on pourrait indiquer seulement que l'inscription du *sinthome* suppose une certaine indépendance des registres avant le nouage. Par conséquent, on ne saurait inscrire la faute d'écriture du nœud au niveau du corps lui-même.

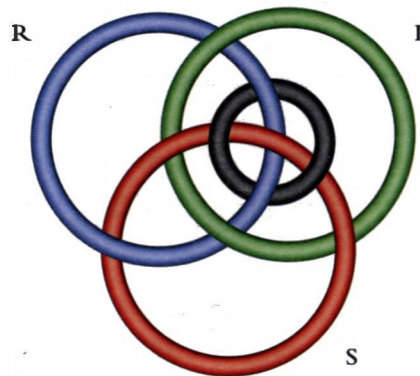
Nous situerons alors cette faute d'écriture entre le réel et le symbolique. C'est sur ce point que la « *Verwerfung* » de la fonction paternelle joue un rôle, à savoir la singularité de l'approche du nom chez Joyce. Lacan le présente lui-même comme quelqu'un qui voulait se faire un nom, le nom d'un artiste, situation tout à fait restitutive de la fonction paternelle.

Néanmoins, dans le cas de Joyce, c'est l'ego correcteur qui joue le rôle réparateur¹⁰⁹. Cet ego repose effectivement sur une écriture, une métaphorisation du corps, *la pelure qui essaie de s'en aller*.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 152.

Cette métaphorisation s'avère tout à fait pertinente, car elle situe le corps du côté du sac vide, qui est également l'Un-tout-seul, à savoir l'ensemble vide qui s'itère dans son rapport au corps. Ainsi par cette écriture Joyce parvient à repérer son rapport au corps, rapport tout à fait énigmatique, car comme il l'indique, il y a chez lui, dans son corps, quelque chose qui demande toujours à s'en aller.

Figure 73. L'ego correcteur



Ainsi, nous pouvons présenter l'écriture de l'égo de Joyce à partir du nœud de la figure 73, qui met en évidence le lapsus du nœud et la correction par l'ego. On constate la présence d'un lapsus du nouage, qui se localise justement dans l'entrecroisement du réel et du symbolique, qui fait que l'imaginaire se libère. Dans ce cas, une correction est possible, à partir de l'introduction d'un quatrième rond, qui fait suppléance, dans ce cas à l'ego réparateur de Joyce, qui permet de maintenir l'ensemble du nœud.

Cet ego n'est pas à situer du côté de ce qui a été classiquement la fonction imaginaire du moi. Cet ego est alors quelque chose qui participe à l'équivoque de l'Un, celui par lequel le corps s'inscrit comme un corps parlant, notamment à partir de cette métaphore du corps comme une pelure.

C'est ceci qui nous permet de situer l'événement du corps qui fait traumatisme pour Joyce, à savoir le point où la langue se noue au corps par le terme « pelure », qui est le nom du traumatisme de Joyce.

On voit bien que, dans ce cas, ce qui engendre le traumatisme n'est pas la raclée, mais ce qui instaure cette inscription singulière de ce corps qui ne demande qu'à se lâcher comme une

pelure. C'est à partir de là que son ego en vient à se nouer comme quelque chose qui permet de faire tenir l'ensemble du rapport du corps à la langue, l'ensemble vide par lequel le corps parle.

Dans ce cas, le traumatisme garde la logique temporelle qui le détermine, à savoir la présence de deux temps, dont le deuxième en quelque sorte annule le premier. Le temps de la raclée, le corps apparaît comme quelque chose qui est tout à fait extérieur à la situation, et même au nœud. Il faut alors un deuxième temps, qui localise le corps à partir d'une métaphorisation, celle qui permet de restituer le nouage, là où un lapsus d'écriture mettait en échec la fonction de l'imaginaire.

Néanmoins, il conviendrait de préciser que le rapport du corps à la langue chez Joyce n'est pas de l'ordre d'un nœud à trois, ce qui fait qu'en quelque sorte son inconscient s'articule à son sinthome, sans passer directement par le corps. Par conséquent, quelque chose de la signification qui permet l'analyse demeure en suspens, car on ne peut pas savoir quelle est la véritable référence au corps qui mobilise le sujet, et on ne peut même pas affirmer que la référence au corps soit présente, en tant que corps jouissant.

5.3 Conclusion

Dans cette nouvelle perspective du traumatisme, sa définition se trouve profondément bouleversée, car il ne fait plus référence à la constitution de l'objet *a*, ni à la structuration et déstructuration du fantasme.

Cette nouvelle version du trauma s'articule autour de deux points centraux. D'une part, la redéfinition du concept de signifiant, à partir de la notion de *lalangue*, dimension radicale de l'ordre symbolique qui se noue à la jouissance. D'autre part, le corps, en tant qu'il n'est plus abordé comme habillage imaginaire de l'objet petit *a*, mais qu'il est compris comme consistance d'un vide, ce qui fait équivoque avec le sac et l'ensemble vide.

Dans ce cas, nous avons montré le déplacement de la perspective lacanienne du traumatisme vers le point du réel du corps qui ne passe pas par les fictions du fantasme. Dans cette nouvelle théorisation, le traumatisme se produit par la rencontre du corps et de *lalangue*,

situation tout à fait singulière, qui viendra ordonner un certain nouage des trois registres de l'expérience subjective.

Il faudrait également considérer que le traumatisme est une réponse radicale du *parlêtre*, un événement du corps toujours fondé sur le malentendu, à savoir que l'énigme du corps ne peut pas se résoudre dans le registre du sens, ni dans celui du signifiant.

Cette perspective restitue la radicalité de l'expérience traumatique, en la considérant comme un événement. Cet événement est à concevoir du côté de l'Un, de l'instant où le corps se noue au signifiant, pour produire une réponse radicale de l'existence, qui ne saurait se résoudre en termes d'être.

Dans ce cas, l'événement s'itère seulement, comme l'Un-tout-seul qui à force de se reproduire ne rencontre jamais le deux. Cette expérience radicale de l'existence fait que la constitution du *parlêtre* est traumatique, un traumatisme qui fait événement et dont le sens n'est qu'interdit, car on n'arrive jamais à donner son sens à l'expérience traumatique de la rencontre du corps et de *lalangue*.

Dans ce cas, la seule réponse face au trauma est l'invention, invention singulière à laquelle le parlêtre s'accroche pour retisser les liens R.S.I., réponse toujours *sinthomatique*.

C'est ainsi que nous avons voulu présenter ce qui a fait traumatisme pour Joyce, à savoir la rencontre de *lalangue* et du corps. Cette rencontre se produit par une métaphorisation du corps à partir du terme *pelure*, mais qui ne parvient pas à résoudre le nouage à trois termes R.S.I., car il y a une faute radicale qui introduit un écart insurmontable entre le corps et *lalangue*. Dans ce cas, le sinthome, en tant que quatrième élément, fait nouage justement là où l'imaginaire se libérait des deux autres registres.

Ainsi, le traumatisme n'a pas été la raclée que Joyce avait reçue de ses camarades, mais ce nouage singulier du corps et de *lalangue*, dans lequel ce premier ne demande qu'à s'en aller, le terme *pelure* étant l'indice du traumatisme, à savoir que le corps est toujours malentendu par *lalangue*.

CONCLUSION

Au cours de notre travail, nous avons voulu mettre en évidence les différentes versions du traumatisme que Lacan a élaboré au cours de son enseignement, dont nous avons situé au moins cinq moments spécifiques qui mettent l'accent différemment sur ce qui est traumatique pour le sujet.

Bien qu'il faudrait d'abord considérer ces versions du traumatisme comme des versions particulières, qui impliquent nécessairement des références théoriques précises à des moments spécifiques de l'élaboration lacanienne, nous voudrions soutenir notre thèse concernant la notion de traumatisme dans l'enseignement de Lacan.

Indépendamment de la version à laquelle nous nous référons, le traumatisme est avant tout une expérience de rencontre entre le corps et *lalangue* qui vient à structurer l'inconscient sur un point de faille de la structure subjective. Ainsi, le traumatisme est avant tout une réponse radicale du sujet, une réponse singulière, qui se répète lorsqu'un événement convoque le sujet là où justement la rencontre du corps et le langage fait défaut.

Nous analyserons cette thèse dans ses trois parties pour montrer sa consistance logique. Premièrement, le traumatisme est une expérience de rencontre entre le corps et l'ordre symbolique. Si nous regardons les cinq versions que nous avons présentées tout au long de la thèse, nous constatons que le corps est toujours présent.

Nous pourrions alors indiquer la suite des différentes versions du corps impliquées dans le traumatisme : le corps morcelé du stade du miroir, l'organisme ou la vie du corps, le corps désirant représenté par le signifiant phallique, le corps fragmenté de la jouissance sous la forme de l'objet petit *a* et finalement le corps « ensemble vide » ou le corps de la consistance imaginaire.

Alors, qu'est-ce qui est traumatique ? À cette question, nous n'avons qu'une seule réponse, les premières manifestations du corps soit sous la forme du corps désirant soit sous la forme du corps jouissant. Néanmoins, ces manifestations du corps ne deviennent pas automatiquement traumatiques, sinon qu'elle trouve cette valeur à cause de la rencontre de l'ordre symbolique.

Cette rencontre se produit alors soit sous la forme de l'Autre du signifiant soit sur la forme de *lalangue*. Toutefois, dans les deux cas, l'ordre symbolique essaie toujours « rencontrer » les manifestations de jouissance du corps, pour les loger dans une expérience plutôt de discours. Ainsi, dans l'effort de symboliser les manifestations du corps, elles deviennent traumatiques, puisqu'il s'agit toujours d'une rencontre ratée entre des deux ordres irréductibles ou antinomiques.

Cette rencontre n'est qu'un effort pour donner soit un sens à l'expérience traumatique soit une place dans la structure subjective qu'il soit opératoire. C'est ainsi que cette rencontre n'a pas une valeur de rencontre heureuse ou malheureuse. La signification malheureuse de la rencontre est toujours donnée par ce qu'elle a de raté, c'est-à-dire la rencontre imparfaite entre le corps et le langage. En revanche, la signification heureuse de la rencontre est donnée par ce qu'elle a de structurant dans la vie subjective, c'est-à-dire comme étant la rencontre qui permet de faire advenir le sujet dans la vie du langage ou de *lalangue*.

Dans ces conditions, il faudrait se demander comment se produit la rencontre du corps et du langage, ce qui nous amène à la deuxième partie de notre thèse, à savoir ce que la rencontre traumatique a de structurant par rapport à l'inconscient. Nous dirions alors que le traumatisme fond l'inconscient, en partageant finalement sa structure.

Pour en rendre compte, nous trouvons pertinent de faire référence à un thème classique de la psychanalyse lacanienne, la théorie du temps logique. Cette élaboration lacanienne est proposée dans *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*¹, où le psychanalyste présente un problème logique posé à trois prisonniers par le directeur de la prison. Le problème est le suivant :

« Vous êtes trois ici présents. Voici cinq disques qui ne diffèrent que par leur couleur : trois sont blancs, et deux sont noirs. Sans lui faire connaître duquel j'aurai fait choix, je vais fixer à chacun de vous un de ces disques entre les deux épaules, c'est-à-dire hors de la portée directe de son regard, toute possibilité indirecte d'y atteindre par la vue étant également exclue par l'absence ici d'aucun

¹ Lacan, J., « Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipée », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

*moyen de se mirer. »*²

À partir d'un certain temps, les trois prisonniers trouvent la solution parfaite à l'énigme au même moment. Tous affirment d'être blanc, car les deux autres étaient blancs. S'il avait été noir, et aussi un autre, le troisième aurait dû déduire rapidement qu'il était blanc, mais comme ceci ne s'est pas produit, les trois prisonniers déduisent au même instant qu'ils ne sont pas noirs.

Alors, comment se produit-il qu'ils aient trouvé la bonne réponse ? Lacan l'explique à partir de la présence de trois temps logiques : l'instant du regard, le moment pour comprendre et le moment pour conclure³.

Dans le premier temps, les prisonniers se regardent mutuellement, sans trouver une réponse. On peut dire qu'ils sont dans l'indétermination, car ils se trouvent face à deux compagnons blancs, mais ils ne savent pas de quelle couleur est le disque de son épaule. Ceci constitue l'instant du regard, qui pourrait s'éterniser indéfiniment, si le sujet se trouve en face des autres en hésitant sur la bonne réponse.

Dans l'effort de trouver la réponse, les prisonniers doutent un moment, mais ensuite, en face de l'évidence que tout monde hésite, les prisonniers confirment le fait qu'ils sont tous les trois blancs. En ce moment, une nuance dans la temporalité doit s'introduire, car la conclusion doit anticiper la compréhension du sujet. Autrement dit, le sujet conclut d'abord et ensuite il passe à l'acte pour donner sa réponse au directeur de la prison, avant de trouver toute la compréhension que cette réponse implique, car elle ne se supporte que de l'acte lui-même qui anticipe la conclusion des autres prisonniers.

Ainsi, ce que Lacan démontre par son raisonnement est que la réponse du sujet ne suit pas le temps chronologique, car le moment pour conclure anticipe le moment pour comprendre. Autrement dit, nous avons d'abord l'instant du regard et ensuite la réponse de la conclusion, qui vient à anticiper la compréhension du sujet.

² *Ibid.*, p. 197.

³ *Ibid.*, p. 207-sq.

Cette structure est fondamentale pour donner toute sa dimension structurale à la rencontre traumatique du corps et du langage. L'instant du regard est homologue aux premières manifestations du corps, il s'agit d'un moment de profonde indétermination du sujet, où sa fonction ne peut pas se soutenir. À ce propos, nous pourrions prendre comme référence l'articulation classique de Lacan S_1 - S_2 , même si elle n'arrive pas à rendre compte complètement de toutes les versions du traumatisme. Par exemple, dans le dernier enseignement de Lacan, le S_1 fait équivoque avec l'événement du corps et dans la perspective de l'objet, le S_2 de la réponse peut être également situé dans le moment de la cession de l'objet.

Toutefois, cette structure à deux temps est fondamentale à l'heure de parler du traumatisme. Dans l'instant du regard, le sujet se trouve en face de sa solitude structurale, en face d'un S_1 tout seul et tout à fait insensé, qui ne trouve pas de place dans la structure du langage. Ce moment, c'est l'instant de l'événement traumatique, tout à fait ponctuel même s'il peut s'éterniser comme l'expérience clinique le montre dans certains cas où le traumatisme n'a jamais trouvé sa place dans la structure subjective.

Dans l'instant du regard, le sujet se trouve devant un réel, dans le contexte duquel il ne sait pas quoi conclure. Mais, ce qui configure le réel de ce moment n'est pas le caractère brut ou radical de la situation concrète, mais le fait qu'un sujet va s'y constituer. C'est ainsi que ce moment devient impossible, à savoir un impossible que le sujet cherchera à situer à partir d'une réponse.

Dans un deuxième temps, le sujet articule sa réponse, en donnant sa signification traumatique à l'événement. C'est à ce moment que le langage intervient pour nommer l'image du corps morcelée, pour introduire la mort grâce au signifiant dans la vie, pour situer le complexe de castration, pour introduire la coupure qui produit l'objet petit a ou pour faire rentrer l'Un-tout-seul dans le registre de l'itération.

Si l'on examine le traumatisme en termes chronologiques, là où l'événement se produit, dans sa pure contingence, il faut toujours supposer un sujet, même dans la profonde indétermination où il demeure soumis. La réponse inconsciente vient donner une place à ce sujet, le détermine dans l'événement traumatique, comme étant soumis à une certaine loi de la chaîne inconsciente, mais du même coup, c'est la réponse qui anticipe en quelque sorte

l'énigme du trauma, l'événement qui apparaissait alors comme un réel « brut », se noue dans la trame subjective inconsciente, entre l'ordre symbolique et le registre imaginaire du corps.

Dans la théorie psychologique classique du traumatisme, il existe également une articulation en deux temps, où nous avons d'abord la frappe de l'événement et ensuite la réponse du sujet, en instaurant en quelque sorte un rapport de cause à effet entre l'événement traumatique et la réponse du sujet. Ceci entraîne en quelque sorte un effort de la psychologie pour situer les traumatismes par rapport aux événements typiques, par exemple les catastrophes et les accidents, les expériences de violence physique ou sexuelle, les expériences traumatiques de guerre, entre autres.

Néanmoins, le rapport de cause à effet est rompu par la temporalité logique de l'inconscient, au sein duquel le traumatisme n'est plus la cause, mais une réponse du sujet constituée dans la temporalité de l'inconscient, c'est-à-dire dans l'*après-coup* qui détermine la signification traumatique de l'événement. Autrement dit, la réponse détermine la signification de ce qui apparaissait comme énigmatique dans le premier moment, et par conséquent le rapport de cause à effet n'est pas linéaire en ce qui concerne l'inconscient.

Nous voudrions simplement introduire une petite nuance par rapport au lien entre l'événement traumatique et la réponse du sujet. Dans la perspective lacanienne classique, l'articulation entre l'événement et la réponse introduit un rapport nécessaire, c'est-à-dire il existe un lien qui structure l'inconscient sous la forme d'une chaîne $S_1 - S_2$. Nous dirions alors que dans le cas du traumatisme, il s'agit d'un lien entre les deux signifiants qui produit une signification traumatique.

Cette perspective est mise en question par Lacan dans son dernier enseignement, où il propose en quelque sorte une désarticulation de l'Un-tout-seul de la structure traditionnelle de l'inconsciente, qui établit un lien entre S_1-S_2 . L'Un-tout-seul apparaît alors dans l'ordre de l'instant, tel que Lacan isole ce terme du dialogue de Platon *Parménide*⁴. Le traumatisme se montre alors comme l'instant insaisissable de l'Un, pur instant du regard qui laisse le sujet dans sa solitude radicale. Toutefois, cet Un de Jouissance s'itère, et c'est ainsi qu'il arrive à

⁴ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XIX, ... *Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 135.

l'ordre de la réponse, justement dans l'effort de ferrer ou de serrer cet élément réel de la structure.

À partir de l'articulation entre l'événement et la réponse proposée par Lacan, nous voudrions approfondir dans le troisième élément de notre thèse, à savoir la considération du traumatisme comme une réponse radicale du sujet.

Bien que cette affirmation trouve sa justification dans notre proposition précédente, il est important d'éclairer ce que Lacan voudrait dire par la réponse traumatique. Dans son enseignement Lacan, nous dirions que la réponse est intimement liée à la structure de l'inconscient, en tant que c'est elle qui détermine le sujet d'une manière en quelque sorte universalisante.

Par exemple, dans la perspective œdipienne le traumatisme de la rencontre du désir de l'Autre fait appel à la restitution de la signification phallique, c'est-à-dire le sujet répond à partir de ses ressources qui sont en liaison avec son rapport à la castration selon les structures cliniques traditionnelles : névrose, psychose et perversion. De même, dans les versions du traumatisme de l'objet petit *a*, le traumatisme concerne les différentes réponses pour loger l'objet dans la structure subjective, tel que Lacan les a isolés. Ainsi, le sujet répond avec son objet : le sein, les scybales, le regard ou la voix.

Mais, qu'est-ce que le dernier enseignement de Lacan nous montre sur le statut de la réponse du sujet au traumatisme ? Nous donnerons toute sa portée au terme invention promu par Lacan dans ses derniers séminaires.

Par le terme d'invention, nous voudrions viser le caractère radical de la réponse traumatique, son caractère tout à fait singulier. La réponse traumatique se constitue alors par rapport aux ressources de *lalangue* que permettent au sujet de s'approprier de son corps. Par exemple, le cas de Joyce, un événement traumatique a éveillé une jouissance en face de laquelle il n'a eu que recours à inventer un *sinthome*, un ego correcteur pour suppléer le rapport à l'altérité radical que le corps jouissant implique pour le *parlêtre*.

Nous dirions que la perspective lacanienne avance vers la considération de la réponse radicale du parlêtre comme une réponse singulière du *parlêtre* en face de la jouissance du corps. Ceci entraîne en quelque sorte des conséquences importantes pour la pratique analytique.

Il faudrait d'abord considérer que le traumatisme ne peut pas être constitué par un événement « typique ». Ceci veut dire que même s'il existe d'événements classiques qui viennent à « traumatiser » les individus, l'expérience analytique vise le traumatisme dans l'expérience tragique ou pénible. Autrement dit, le traumatisme n'est pas une réalité qui est donnée d'abord par l'événement, car elle concerne principalement la réponse singulière du sujet, qui est à éclairer dans l'expérience analytique, car le sujet n'en sait rien à cause de la structure de son inconscient.

Si nous suivons cette logique pour l'appliquer à l'événement traumatique, on peut dire que ce n'est pas simplement l'événement extraordinaire, la catastrophe ou l'événement sévère qu'un sujet subit. L'événement traumatique est parfois quelque chose de tout à fait subtil, même imperceptible pour l'œil extérieur au sujet, car, en quelque sorte, l'événement traumatique implique le rapport du sujet au réel. Autrement dit, l'événement traumatique se situe comme un réel par rapport à un sujet, ainsi ce qui peut être traumatique pour un sujet est profondément déterminé par la structure inconsciente qui définit la position du sujet à l'égard du réel.

La structure du traumatisme concerne ainsi l'inconscient du sujet dans sa dimension la plus singulière. C'est l'inconscient qui anticipe une réponse singulière du sujet en face de ce que l'événement pénible ou tragique éveille de jouissance dans le corps.

L'expérience analytique alors essaie d'introduire un temps pour comprendre. Ce temps logique est éliminé dans l'expérience traumatique, car tout se joue d'abord entre l'instant du regard et le moment de conclure. Ainsi, c'est dans le temps pour comprendre, le temps de l'expérience analytique, que quelque chose du traumatisme pourrait être atteint pour un sujet.

Ceci ne veut pas dire qu'il existe un traitement universel pour le trauma ou une guérison du traumatisme au sens psychanalytique du terme. Par exemple, pour certains sujets l'expérience analytique lui permettra de restituer la dimension fantasmatique qui a été mise en échec par l'expérience traumatique, pour d'autres situer le traumatisme dans sa pure contingence, hors

sens qui pourrait être libérateur d'une signification qui le détermine à son insu. Néanmoins, le traumatisme est ineffaçable de l'expérience du sujet et même il en est constitutif.

Par conséquent, nous dirions que chaque *parlêtre* a dû donner sa propre réponse traumatique, celle qui l'a constitué dans la rencontre du corps et de *lalangue*. Ainsi, nous nous inclinons pour fermer notre thèse sur la considération suivante : tous sommes des sujets traumatisés et chacun a sa propre façon d'être traumatisé. Compte tenu de ceci, nous parlerons alors de versions du traumatisme, car ce terme restitue ce qui est le noyau du trauma, la rencontre singulière du corps et de *lalangue*.

BIBLIOGRAPHIE

- Abraham, K., « A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders », *Select papers of Karl Abraham MD*, Londres, Hogarth Press, 1927.
- Alberti, C., « Réveil exquis », *La Cause du désir*, Paris, Navarin, n° 86, février 2014.
- Delay, J., *La jeunesse d'André Gide*, Paris, Gallimard, 1956-1957.
- Américan Psychiatric Association, *DSM-IV-TR. Manuel Diagnostique et Statistique des Troubles Mentaux*, Issy-les-Moulineux, Masson, 2005.
- Briole, G., « Honte et traumatisme », *Quarto*, n° 63, 1997.
- Fassin, D. et Rechtman, R., *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2011.
- Freud, S. et Breuer, J., *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1994.
- Freud, S. « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 1981.
- Freud, S., « Lettres – Esquisse Notes », *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1996.
- Freud, S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1996.
- Freud, S., « L'homme aux loups. À partir de l'histoire d'une névrose infantile », *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 2013.
- Freud, S., « L'inconscient », *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.
- Freud, S., « La dénégation », *Trois mécanismes de défense*, Paris, Payot, 2013.
- Freud, S., « La disparition du complexe d'Œdipe », *La vie sexuelle*, PUF, Paris, 1969.
- Freud, S., « Le moi et le ça », *Essais de psychanalyse*, Paris, Editions Payot, 1981.
- Freud, S., « Le motif du choix du coffret », *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.
- Freud, S., « Pulsions et destin des pulsions », *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.
- Freud, S., « Sur le mécanisme psychique de la propension à l'oubli », *Huit études sur la mémoire*, Paris, Gallimard, 2010.
- Freud, S., *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1966.
- Freud, S., *L'interprétation du rêve*, Paris, Seuil, 2010.
- Freud, S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Éditions Point, 2012.
- Gide, A., *La porte étroite*, Paris, Mercure de France, 1959.
- Gide, A., *Si le grain ne meurt*, Paris, Gallimard, 1977.
- Gueguen, P.-G., « Trauma : la réalité et le réveil », *Ornicar ?*, n° 43, 1987-1988.

- Hellebois, P., *Lacan lecteur de Gide*, Paris, Editions Michèle, 2011.
- Insua, G., *De un trauma no sexual*. Letraviva. Buenos Aires, 2008.
- Jakobson, R., « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », *Essais de linguistique générale*. Editions de Minuit, Paris, 1963.
- Joyce, J., *A Portrait of the Artist as a Young Man*, New York, Viking Press, 1968.
- Lacan, J., « Logique du fantasme. Compte rendu du séminaire 1966-1967 », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- Lacan, J., « Joyce le symptôme », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- Lacan, J., « Le Séminaire sur "la lettre volée" », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., « Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipée », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.
- Lacan, J. « Intervention sur le transfert », *Écrits*, Seuil, 1966.
- Lacan, J. « Variantes de la cure-type », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J. « La signification du phallus », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 685.
- Lacan, J. « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., « Du "trieb" de Freud », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., « Joyce le symptôme », in *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005.
- Lacan, J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., « Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever », *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The structuralist Controversy*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1970.
- Lacan, J., « Jacques Lacan à Louvain », *Quarto*, n°3, 1981.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1980.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre III, *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre IV, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*. Paris, Seuil, 1998.

- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, 2001
- Lacan J., *Le Séminaire*, livre IX, « L'identification », leçon 16, 23 mai et 6 juin 1962, inédit.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XII, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse », leçon du 6 janvier 1965, inédit.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XIV, « La Logique du fantasme », leçons du 22 février, 1, 8 et 15 mars 1967, inédit.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XIX, *... Ou pire*, Paris, Seuil, 2011.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXI, « Les non-dupes errent », leçon du 24 novembre 1974, inédit.
- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 10 décembre 1974, in *Ornicar ?*, n° 2, mars 1975.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 17 décembre 1974, in *Ornicar ?*, n° 2.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 18 février 1975, in *Ornicar ?*, n° 3.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXII, « R.S.I. », leçon du 13 mai 1975, in *Ornicar ?*, n° 5.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXIV, L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile à mourre, leçon du 19 avril 1977, in *Ornicar?*, n° 17-18.
- Lacan, J., *Le Séminaire*, livre XXV, *Dissolution*, leçon du 10 juin 1980, in *Ornicar ?*, n° 22-23.
- Laurent, E., « Le trauma à l'envers », *Horizon*, n° 30, octobre 2002.
- Levi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p.285.
- Liart, M., « Joyce et la psychose », *Quarto*, n° 28-29, octobre 1987.
- Liart, M., « Je ne crois plus à ma neurotica », *Quarto*, n° 63, 1997.
- Mill, J. S., *Système de logique*, Liège, Pierre Madriaga, 1988.
- Miller, J.-A., « Sur le Gide de Lacan », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin, n°26, septembre 1993.

- Miller, J.-A. « Introduction à l'érotique du temps », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin, n° 56, 2004.
- Miller, J.-A. « Les paradigmes de la jouissance : Trois leçons du cours de l'orientation lacanienne III, 1 (24, 31 mars et 7 avril 1999) », *La Cause freudienne*, Paris, Navarin, n° 43, octobre 1999.
- Miller, J.-A., « Biologie lacanienne et événement du corps », *La cause freudienne*, Paris, Navarin, n° 44, février 2000.
- Miller, J.-A., « Une lecture du séminaire : D'un Autre à l'autre. Cours I-IV de "l'illumination profane" (2005-2006) », *La Cause Freudienne*, Paris, Navarin, n° 64, octobre 2006.
- Miller J.-A., « Le réel au XXIe siècle. Présentation du thème du IXe congrès de l'AMP », *La Cause du désir*, Paris, Navarin, n° 82, octobre 2012.
- Miller, J.-A., « L'inconscient et le corps parlant », *La cause du désir*, Paris, Navarin, n° 88, novembre 2015.
- Miller J.-A., *La Fuga de Sentido. Cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires, Paidós, 2012.
- Miller, J.-A-. « Notice de fil en Aiguille », in *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005.
- Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. La clinique lacanienne », enseignement donné dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 1er décembre 1981, inédit.
- Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne. Extimité », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 13 novembre 1985, inédit.
- Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne - Ce qui fait signe », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 7 janvier 1987, inédit.
- Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne. Choses de finesse en psychanalyse », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 18 mars 2009, inédit.
- Miller, J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Un-tout-seul », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, 2 et 16 mars, 6 avril et 3 mai 2011, Inédit.
- Miller, Luc, « Fibonacci saisi par Lacan », in *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.

- Needhan, R., *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Seuil, 1977.
- Poe, E.-A., « La vérité sur le cas de M Valdemar », *Histoires extraordinaires*, Paris, Michel Lévy frères, 1869.
- Rey, A., *Le Robert micro*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2008.
- Russell, B., « The philosophy of atomis », *Logic and Knowledge*, Londres, Routledge, 1956.
- Sauvagnat, F., « Présentation: l'ambigüité du trauma », *Le trauma psychique, Psychologie clinique – nouvelle série*, n° 24, Paris, l'Hartmann, 2007.
- Tardis, A., « L'appensée, le renard et l'hérésie », in *Joyce avec Lacan*, Navarin, Paris, 1987.