



La Section Clinique de Nantes

2020- 21 :

La structure des discours

Séminaire théorique :

Lecture de J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1969-70), Seuil, 1991, texte établi par Jacques-Alain Miller.

Séance 3, janvier 2021 : Lecture des chapitres IV, « Vérité, sœur de jouissance », et V, « le champ lacanien ».

Le champ de la jouissance, par Jean-Louis Gault

Les deux chapitres que je lis aujourd'hui ont été rassemblés avec les deux précédents, par Jacques-Alain Miller, dans cette première partie du séminaire, sous le titre « Axes de la subversion analytique ».

Nous allons suivre le cheminement de la réflexion que Lacan conduit dans ce Séminaire, et pour cela j'ai éprouvé le besoin de tirer au clair trois points abordés dans les chapitres précédents. Ensuite, j'ai rassemblé sous deux intitulés ce qu'on peut dire des deux chapitres IV et V.

Les trois points à éclaircir concernent : le savoir, le trait unaire et l'articulation de l'impossible et du possible. Pour les deux chapitres d'aujourd'hui, j'ai retenu le problème de la vérité et la question sexuelle.

Le savoir

La notion est problématique. Comment l'entendre en effet ? On peut entendre le savoir comme un objet imaginaire, un avoir, un savoir-totalité, et c'est cet imaginaire du tout que Lacan rejette : « *que le savoir puisse faire (...) totalité close – voilà ce qui n'avait pas attendu la psychanalyse pour pouvoir paraître douteux* » (p. 33).

Il y oppose une autre conception du savoir. C'est celle qui doit trouver sa place dans l'expérience de l'analyse. C'est le savoir-articulation, soit l'articulation d'un signifiant à un autre signifiant, écrite S1-S2. Ce savoir-articulation, Lacan le mentionne à plusieurs reprises, par exemple (p. 57) : « *le savoir, dans son origine, se réduit à l'articulation signifiante* », ou encore (p. 88) : « *l'inconscient est un savoir parfaitement articulé, dont aucun sujet n'est*

responsable. Quand un sujet vient tout d'un coup à le rencontrer, à toucher ce savoir auquel il ne s'attendait pas, il se trouve, lui qui parle, ma foi, bien dérouté. »

La notion du savoir qui s'impose dans l'expérience analytique est celle d'une articulation signifiante. Cette conception peut être généralisée et s'appliquer à n'importe quel champ du savoir, n'importe quelle discipline. On peut considérer qu'à chaque fois qu'on a affaire à une articulation signifiante, on se trouve face à un savoir constitué. Il y a ainsi un savoir religieux, un savoir universitaire, un savoir préscientifique ou un savoir mystique. Le terme de savoir ne comporte en lui-même aucune valorisation. Ces différents savoir partagent une même propriété, ils relèvent tous d'une articulation signifiante.

Autre trait qui caractérise le savoir auquel on a affaire dans l'expérience analytique : c'est un savoir particularisé. C'est un savoir qui a un objet spécifié. C'est un savoir à propos duquel se pose la question – *savoir quoi ?* Se référant à l'exemple de l'hystérie, Lacan définit l'objet du savoir qui anime le sujet. Il dit ceci (p. 37) : « ... *c'est qu'il s'agit de savoir quoi ? – de quel prix elle est elle-même cette personne qui parle (...). Ce qui lui importe, c'est que l'autre qui s'appelle l'homme sache quel objet précieux elle devient dans ce contexte de discours.* ». Le sujet hystérique, considéré ici au féminin, est une femme qui veut que l'autre, un homme, à qui elle parle, sache qu'elle objet précieux elle est.

Ce savoir particularisé, comment s'articule-t-il dans la pratique analytique ? Du côté de l'analysant, c'est par exemple savoir quel objet le sujet a été pour l'Autre. Ce savoir n'est pas un savoir exprimé au niveau conscient. Il s'agit toujours d'un savoir articulé dans l'inconscient, d'un savoir identifié à l'inconscient. Fondamentalement, il n'y a pas de désir de savoir. Le sujet ne veut pas savoir, et il faut le désir de l'analyste pour que le sujet s'engage dans la voie de savoir ce qui lui arrive, ce qui le constitue, ce qui le fait jouir.

Quant à l'analyste, que doit-il savoir ? L'analyste doit savoir ce qu'est une psychanalyse, et à quoi elle conduit nécessairement. C'est-à-dire à ceci : qu'il soit rejeté au terme du processus analytique. L'analyste doit savoir qu'il est cet objet évacué qu'il va représenter à la fin de l'analyse. Lacan situe la place de l'analyste en haut à gauche dans la structure du discours analytique, soit $\frac{a}{S_2}$, qu'il commente ainsi (p. 48) : « *L'analyste lui-même a ici à représenter de quelque façon l'effet de rejet du discours, soit l'objet a* ». Dans la structure de discours où se déploie l'expérience d'une analyse, l'analyste doit savoir qu'il occupe cette place de l'objet *a*.

À côté du savoir-articulation, il y a lieu de donner sa pleine place au savoir-faire. Dans la société athénienne structurée autour de la distinction du maître et de l'esclave, la responsabilité du savoir pratique est le lot de l'esclave, tandis que le maître, soulagé des tâches matérielles, peut s'investir dans des activités spéculatives telles que la philosophie. Dans une conception pragmatique de l'analyse, Lacan a redonné sa valeur au savoir pratique et lui a fait toute sa place dans l'expérience de la cure. Ainsi le symptôme, sur lequel opère l'analyse, s'il est accessible au déchiffrement signifiant, n'en comporte par moins en son cœur un noyau ininterprétable. De telle sorte que Lacan a fini par considérer que le terme de l'analyse, qui confronte le sujet à ce reste symptomatique, devait conduire celui-ci à savoir y faire avec son symptôme.

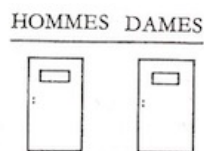
Lacan oppose très strictement sa notion du savoir à ce qui se conçoit comme connaissance. La connaissance fait référence à un sujet connaissant, alors qu'il n'y a pas de sujet du savoir. Le savoir inconscient est un savoir qui ne se sait pas, c'est un savoir sans personne qui le sache. Le mot connaissance veut indiquer qu'il s'agit de co-naissance, d'une double naissance. Ainsi écrit, le mot veut dire qu'il s'agit d'une naissance en même temps du sujet qui connaît et de l'objet qui est à connaître. Ceci conduit à des considérations sur la cognition, c'est-à-dire la production

de la connaissance, qui intéressent beaucoup le psychologue ou le philosophe. Ce n'est pas la voie qu'emprunte Lacan, qui rejette le terme de connaissance. Il affirme ceci (p.53) : « *Non, il n'y a rien de commun entre le sujet de la connaissance et le sujet du signifiant.* »

Si on se réfère à cette notion de connaissance, on peut se poser la question de savoir quelle est la connaissance la plus vraie ? La connaissance scientifique, ou bien la connaissance poétique ? Dans son texte de « L'instance de la lettre », Lacan mentionne la représentation du signe linguistique telle qu'elle figure chez Saussure sous la forme de l'écriture d'une fraction, avec à l'étage supérieur, le signifiant arbre et à l'étage inférieur, le signifié représenté par le dessin d'un arbre.¹



Il propose une autre écriture du signe linguistique qu'il agrmente d'une représentation de son cru, avec le dessin de ce que pourrait découvrir le passager d'un train regardant vers le quai, au moment où le train arrive en gare. Le dessin figure côte à côte deux portes, avec au-dessus de l'une le signifiant « homme » et au-dessus de l'autre le signifiant « dame ».²



Lacan plonge l'algorithme saussurien dans l'élément sexuel pour faire valoir ceci : « *la vie publique de l'homme est soumise aux lois de la ségrégation urinaire* » (É.500). Il s'agit de souligner que la différence sexuelle à laquelle a affaire l'être parlant n'est pas la différence naturelle. Seul l'usage du signifiant peut l'inscrire comme telle.

Lacan n'est pas insensible à la connaissance poétique de l'arbre, il peut ainsi faire référence au pommier dans une leçon du Séminaire (p. 66). Dans « L'instance de la lettre », il cite des vers empruntés aux stances sur le platane écrites par Paul Valéry :

*- Non, dit l'arbre. Il dit : Non ! Par l'étincellement
de sa tête superbe,
que la tempête traite universellement,
comme elle fait une herbe.*

Lacan rompt avec le terme de connaissance parce que cette soi-disant connaissance attribuée au sujet est toujours méconnaissance. Contrairement à l'usage courant qui veut qu'on parle de connaissance scientifique, dans la science il ne s'agit pas de connaissance. La science ne consiste pas en une connaissance de la nature, il s'agit dans la science de la production d'un savoir, extrait de la nature, articulé en petites lettres mathématiques. Ce qui caractérise ce savoir scientifique, c'est sa puissance opératoire, comme on peut le constater par les effets sur la nature du développement du savoir scientifique. Pour autant, ce n'est pas une connaissance de la nature. Il serait aisé d'opposer au savoir scientifique, une connaissance poétique de la nature, qui peut paraître plus vraie.

¹ J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » (1957), *Écrits*, Seuil, 1966, p. 499.

² *Ibid.*

C'est l'occasion pour Lacan de situer la naissance de la science moderne, qu'il situe par rapport à l'épistémè antique. Il écrit que « *l'épistémè antique est un savoir théorique* ». Il se réfère ici au savoir tel qu'il est présenté par Socrate dans le Ménon. Ce savoir est dit théorique au sens que le mot *théoria* a dans Aristote, c'est-à-dire au sens d'une pure spéculation détachée de toute pratique. Aristote identifiait dans ce sens la théorie avec la béatitude. Cette épistémè est condamnée par Lacan parce que marquée d'une faute originelle. Le maître a frustré l'esclave de son savoir pour en faire un savoir de maître. Cette trahison du savoir de l'esclave, à qui on a soustrait son savoir pour en obtenir la transmutation comme savoir de maître, est qualifiée de faute.

La science moderne est née d'un premier mouvement de renonciation à ce savoir mal acquis. Le second temps qui préside à l'émergence de la science moderne est celui de l'extraction de la fonction du sujet, opérée à partir du rapport de S1 à S2. La science naît au moment où Descartes extrait, de l'articulation S1-S2, le sujet du cogito. Ce sujet du cogito, qui est le sujet du signifiant, est le sujet de la science. C'est sur ce sujet qu'opère la psychanalyse. (pp. 22-23)

Le trait unaire

Lacan a consacré tout un séminaire, le IXème, celui sur l'identification, à explorer la fonction du signifiant pour en dégager l'effet, sous la forme de la marque, identifiée à un trait, à un unique trait, qu'il a appelé trait unaire. Il peut écrire dans le Séminaire XVII (p. 52) : « *la fonction du trait unaire, c'est-à-dire la forme la plus simple de la marque, qui est, à proprement parler, l'origine du signifiant* », ou (p. 54) : « *Ce savoir montre ici sa racine, en ceci que, dans la répétition, et sous la forme du trait unaire pour commencer, il se trouve être le moyen de la jouissance* ».

L'effet du signifiant est assimilé à l'effet d'un trait, d'une marque qui se répète dans l'articulation du savoir, S1-S2. S2 n'étant pas différent du S1, c'est toujours un signifiant, c'est toujours un trait unaire qui ne cesse de se répéter. La corrélation du signifiant à la jouissance est l'effet d'une contingence. Il s'agit d'une articulation d'apparence paradoxale entre, d'une part, une jouissance interdite, et d'autre part une jouissance récupérée (p. 56) : « *En effet, si la jouissance est interdite, il est clair que ce n'est que d'un premier hasard, d'une éventualité, d'un accident, qu'elle entre en jeu.* ». Sur le fond d'un désert de jouissance, la jouissance permise qui est récupérée, s'apparente à une petite oasis (p.56) : « *Si la jouissance est remarquable, et si elle s'entérine d'avoir la sanction du trait unaire et de la répétition, qui l'institue dès lors comme marque, si cela se produit, ce ne peut être que d'un très faible écart dans le sens de la jouissance que cela s'origine. Ces écarts, après tout, ne seront jamais extrêmes, même dans les pratiques que j'évoquais tout à l'heure.* »

C'est par exemple la pratique de la flagellation chez le masochiste, à quoi Lacan avait fait allusion dans les pages précédentes. Quand il dit que cet écart n'est jamais extrême, c'est pour indiquer que cette pratique érotique est finalement assez sage, elle ne va pas très loin. Ceci se passe entre personnes policées où cette pratique, réclamée par chacun des partenaires, s'établit sur la base d'un contrat. Il ajoute (p. 56) : « *Il ne s'agit pas d'une transgression, d'une irruption dans un champ interdit de par les rodages des appareils vitaux régulateurs. En fait, c'est seulement dans cet effet d'entropie, dans cette déperdition, que la jouissance prend statut* ». Sur la base d'une perte primordiale, la jouissance récupérée ne résulte pas d'une transgression qui donnerait au sujet accès à tout le champ de la jouissance. La seule jouissance permise, fruit d'une rencontre contingente, est celle d'un élément de jouissance que Lacan a désigné comme plus-de-jouir (p. 56) : « *Voilà pourquoi je l'ai introduite d'abord du terme de Mehrlust, plus-de-jouir. C'est justement d'être aperçu dans la dimension de la perte – quelque*

chose nécessite à compenser, si je puis dire, ce qui est d'abord nombre négatif – que ce je ne sais quoi qui est venu frapper, résonner sur les parois de la cloche, a fait jouissance, et jouissance à répéter. »

Il y a d'abord une perte de jouissance, qui réclame et rend possible, une compensation, sous la forme de cet objet que Lacan nomme petit a . Il y a une négativation primordiale de la jouissance, et ensuite il y a la rencontre contingente avec un signifiant, un trait, une marque qui représente une récupération de jouissance qui va se répéter, l'opération s'effectue en deux temps logiques, premièrement une négativation de la jouissance, et deuxièmement une récupération, livrée à la contingence, d'une petite part de cette jouissance. Ce qui se résume en ces termes (p. 56) : « *C'est seulement la dimension de l'entropie qui fait prendre corps à ceci, qu'il y a un plus-de-jouir à récupérer* ».

Il s'agit de situer la répétition de jouissance comme répétition d'un trait (p. 89) : « *La répétition (...) c'est une dénotation précise d'un trait que je vous ai dégagé du texte de Freud comme identique au trait unaire, au petit bâton, à l'élément de l'écriture, d'un trait en tant qu'il commémore une irruption de la jouissance* ». Lacan fait référence à la fonction du trait unaire, dont il relevait, comme l'avait souligné Gilles Chatenay, les premières traces dans des témoignages de la recherche préhistorique, sous la forme de ces os, datant du magdalénien, marqués d'entailles. Ces successions d'incisions sur la surface osseuse ont été interprétées comme des ébauches de comptage. Lacan a prélevé cette notion du trait unaire sur le texte que Freud a consacré à l'identification. Celui-ci considère que l'identification de Dora à son père est fondée sur l'emprunt d'un unique trait, la toux. C'est ce qui conduit Lacan à considérer que la fonction du signifiant peut se réduire au trait, à la seule marque d'écriture.

On peut relever un tel usage du trait unaire, appliqué au comptage, chez l'homme moderne. Jusqu'au milieu du siècle passé, dans les campagnes françaises, le boulanger passait à la ferme apporter le pain une fois par semaine. Le paiement s'effectuait à la fin du mois. La comptabilité des pains livrés s'effectuait conjointement par le boulanger et par le fermier, de manière à éviter toute contestation. À cet effet chacun disposait d'un petit bâtonnet de bois tendre. L'inscription du nombre de pains livrés s'effectuait par une incision tracée, à l'aide d'un instrument tranchant, en même temps sur chacun des bâtonnets tenus parallèlement l'un à l'autre. Chaque trait correspondait à une unité de pain déterminée par convention préalable entre les parties. Il s'agissait en règle d'un très gros pain apte à se conserver pendant une semaine. À la fin du mois, au moment du paiement, la comparaison des deux bâtonnets permettait de vérifier qu'ils indiquaient un même nombre de traits.

Le trait est appelé unaire par Lacan parce qu'il correspond à une unité. Il inscrit le Un de l'unité considérée. Quand il s'agit d'un signifiant, en tant qu'il marque le vivant qui parle, son inscription vaut comme un Un, d'où la réduction opérée par Lacan du signifiant au trait unaire.

L'articulation de l'impossible et du possible

Lacan déploie cette articulation fondamentale de l'impossible et du possible dans la théorie, la clinique et la pratique analytique. J'en suis venu à poser le problème dans ces termes face à deux types d'énoncés que l'on rencontre dans les premières leçons du séminaire, et qui semblent difficiles à concilier entre eux. C'est, d'une part considérer que l'objet petit a est l'effet d'une perte, un rejet, une soustraction, et d'autre part, poser que l'objet petit a est récupéré, qu'il est un plus-de-jouir, une positivité, et non plus une soustraction.

On trouve ceci par exemple (p. 13) : « *Enfin, nous avons accentué de toujours que, de ce trajet, sort quelque chose de défini comme une perte. C'est cela que désigne la lettre qui se lit comme étant l'objet a.* » Plus avant Lacan évoque cette fonction de l'objet perdu (p. 14) : « *Nous n'avons pas été sans désigner le point d'où nous extrayons cette fonction de l'objet perdu.* ».

Il indique que l'appareil signifiant s'insère au joint d'une perte de la jouissance sexuelle, soit la castration. Il ajoute (p. 18) : « *Ce n'est pas pour rien que ce même objet que j'avais désigné d'autre part comme celui autour de quoi s'organise dans l'analyse toute la dialectique de la frustration, je l'ai appelé l'année dernière le plus-de-jouir.* » L'objet *a* est à la fois une soustraction, une frustration, et en même temps un plus-de-jouir. Cela veut dire que la perte de l'objet, c'est aussi la béance, le trou ouvert à quelque chose, trou qui rend possible que quelque chose vienne à être appelé à cette place.

Lacan peut ainsi dire que dans la répétition il y a une déperdition de la jouissance, et en même temps affirmer que la répétition est fondée sur le retour de la jouissance. Ce qui apparaît c'est qu'il y a une relation primitive et originaire du signifiant à la jouissance. Quand il est question de répétition, il s'agit aussi bien d'une répétition de signifiant, que d'une répétition de jouissance. Le signifiant représente la jouissance, mais la manque aussi bien. La jouissance est à la fois représentée par le signifiant, et en même temps elle est ratée. Cette représentation n'est pas exhaustive et c'est ce qui conditionne la répétition.

Ce qui apparaît de ce formalisme signifiant, c'est qu'il y a perte de jouissance, et c'est cette perte qui appelle à être compensée. Il y a une articulation nécessaire entre la négativation de la jouissance et l'appel à la compensation de cette perte. À la place de cette perte surgit la fonction de l'objet perdu. C'est là que prend son origine dans le discours freudien la notion de l'objet perdu. Objet perdu qu'il s'agit aussi bien de retrouver.

L'impossibilité, dont nous avons introduit le terme, va être commenté dans les leçons suivantes. La structure des discours inclut cette impossibilité, sous la forme d'un triangle ou d'une double barre inclinée (//) qui séparent les deux éléments présents à l'étage inférieur, à droite et à gauche, de la structure des discours (p. 124).

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Cette impossibilité se rencontre dans l'expérience analytique. Elle se présente sous la forme d'une impuissance dont se plaint le sujet : un certain ne pas pouvoir, qui peut se décliner de façons différentes. Ne pas pouvoir avoir de relations apaisées avec le partenaire – et ce partenaire est lui-même divers. Ce peut être le corps propre, le sujet peut se plaindre de ne pas pouvoir avoir de relation apaisée avec son corps en tant que sexué. Il se plaint qu'on l'ait si mal fichu, en lui donnant ce corps de garçon ou ce corps de fille, c'est selon. Le partenaire dont on se plaint peut être le partenaire amoureux. Cela peut être aussi le partenaire parental, le père, la mère, la sœur, le frère, le fils, la fille, ou le partenaire de l'amitié. Au cours de l'analyse, cette impuissance se dévoile comme la rencontre d'une impossibilité. Mais cette impossibilité ouvre aussitôt à une possibilité, qui vient suppléer cette impossibilité.

C'est ce qui conduit Lacan à affirmer (p. 57) : « *Ce point de perte, c'est le seul point, le seul point régulier par où nous avons accès à ce qu'il en est de la jouissance.* ». C'est une articulation rigoureuse : il faut d'abord une perte, une béance, pour qu'ensuite il y ait la possibilité de faire appel à une compensation. Il y a une impossibilité à ce que le signifiant épuise le tout de l'expérience de jouissance du parlêtre. Le signifiant a un effet de perte, de déperdition de jouissance. Cette impossibilité ouvre aussitôt à une possibilité, sous la forme d'un élément de

compensation qu'est l'objet plus-de-jouir. L'objet petit a est sollicité pour répondre à la perte de jouissance première.

En lisant le livre de Marie-Hélène Brousse, *Mode de jouir au féminin*,³ paru récemment, je suis tombé sur la référence qu'elle fait à une conversation que François Cheng avait eu avec Lacan en 1977. Cheng rapporte cet échange dans le numéro 4 de la revue *L'Âne*, en 1982. Au cours de la conversation, Lacan livre à Cheng la formule radicale de cette articulation du possible et de l'impossible en une interprétation renversante.

Voici ce qu'écrit François Cheng : « Il me reste à évoquer cette journée en 1977 consacrée au travail dans sa maison de campagne, journée claire où l'été suspendu avait saveur d'éternité. À l'heure du soir, dans la vaste pièce que doraient les rayons du couchant, sur une question posée par lui, je me suis mis, encouragé que j'étais par son silence attentif, à raconter ma vie, mes expériences de la Beauté et de l'Enfer, de l'Exil et de la Double langue. Je revois encore son visage soudain éclairé d'un sourire plein de malice et de bonté lorsqu'il m'a dit : « *Voyez-vous, notre métier est de démontrer l'impossibilité de vivre afin de rendre la vie un tant soit peu possible. Vous avez vécu l'extrême béance, pourquoi ne pas l'élargir encore, au point de vous identifier à elle ? Vous qui avez la sagesse de comprendre que le Vide est Souffle et que le Souffle est Métamorphose, vous n'aurez de cesse que nous n'ayez donné libre cours au Souffle qui vous reste, une écriture, pourquoi pas crevée ?* »

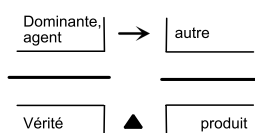
Lacan s'adresse à François Cheng pour lui dire : « vous avez vécu cette béance entre la beauté et l'enfer. Pourquoi ne pas l'élargir et vous y installer ? ». Son interprétation consiste alors à appeler le sujet à venir occuper la béance pour l'élargir et y prendre sa place.

La conception de la castration comme béance introduite par le signifiant, qui fait la jouissance sexuelle interdite, ne laisse pas le parlêtre sans recours. Cette béance est un appel à venir être comblée. Ce qui peut être appelé à cette place ne peut être que le fruit d'un premier hasard, d'une éventualité, d'un accident, d'une rencontre. L'articulation entre l'impossible et le possible renouvelle la première formulation de cette dialectique que Lacan avait conçue comme l'articulation entre une forclusion et une suppléance, telle qu'il l'avait avancée dans son commentaire du cas Schreber

Maintenant, j'en viens aux deux chapitres qui étaient au programme aujourd'hui. J'ai rassemblé leur lecture sous deux intitulés.

Le problème de la vérité

Dans la dernière partie du chapitre III, Lacan avance un certain nombre de considérations sur la question de la vérité. Cet examen du statut de la vérité est réclamé par le fait qu'il assigne à la vérité une place dans la structure des discours, en bas à gauche. Il doit donc tirer au clair ce qu'il en est de la vérité. Chacun des 4 éléments, S_1 , S_2 , a , et $\$$, peut tourner dans cet ordre et venir occuper l'une des quatre places dans la structure des discours. L'un de ces éléments peut ainsi venir à la place de la vérité, en bas à gauche, et par là caractériser à chaque fois un discours.



³ M.-H. Brousse, *Mode de jouir au féminin*, Navarin éditeur, 2020.

On est ainsi amené à considérer quel est l'élément qui vient occuper la place de la vérité dans le discours du maître, dans le discours universitaire, dans le discours hystérique et dans le discours de l'analyste. Pour ce qui concerne le discours du maître, Lacan se réfère à la théorie qu'en fait Hegel sur la base de la dialectique du maître et de l'esclave, telle qu'on peut l'appréhender à partir des indications d'Aristote. C'est par lui que l'on a une idée de ce qu'étaient, dans l'antiquité, le statut de l'esclave et le rapport à son maître. Dans le discours du maître, tel qu'en donne la formule Lacan, la place de la vérité est occupée par le sujet barré, le sujet du désir. Ce qu'a montré Hegel, c'est que le savoir dans le discours du maître est au niveau de l'esclave. Ce savoir esclave est mis au travail et livre la vérité du maître. Cette vérité du maître, en bas à gauche sous la forme de S barré, $\frac{S1}{\$}$, est une vérité refoulée, refusée. Cette vérité, c'est que le maître ne veut rien savoir de son désir.

Il apparaît qu'il y a une alternative, dans le choix de la position dominante, en haut à gauche dans la structure des discours, entre d'une part la maîtrise, représentée par S1, et d'autre part le désir, représenté par \$. Il s'en déduit deux discours qui s'opposent, suivant que la place dominante est occupée par le signifiant maître ou par le sujet divisé. L'alternative se situe entre le désir et la maîtrise.

Dans le discours du maître, la position dominante est donnée au signifiant-maître, ce qui implique ne rien vouloir savoir de son désir. Le maître ne sait pas ce qu'il veut. Il ne veut rien savoir de son désir parce qu'il ne veut pas être divisé par son désir. Le maître préfère faire régner le signifiant-maître, c'est à dire le commandement à quoi se traduit la fonction du signifiant-maître. Cette première option est le choix de la maîtrise.

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

L'autre alternative est le choix du désir, soit le discours de l'hystérique. Ce qui implique de renoncer à la maîtrise, parce que l'on ne peut pas maîtriser le désir, dans la mesure où celui-ci divise le sujet. C'est en quoi l'entrée en analyse suppose l'hystérisation du sujet, c'est à dire le fait de mettre en position dominante le \$ du désir. Ce qu'implique l'entrée en analyse, sous la forme de l'hystérisation du sujet, c'est la renonciation à la maîtrise, pour accepter de mettre en avant la division du sujet.

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

Concernant la vérité, l'apport de l'expérience analytique, tel que l'a traduit Lacan, est de souligner que nulle évocation de la vérité ne peut se faire qu'à indiquer qu'elle n'est accessible que d'un mi-dire. Elle ne peut être dite toute entière. Lacan s'interroge (p. 58) sur ce que peut être l'amour de la vérité, à quoi il donne cette réponse : c'est l'amour de ceci, de ce que la vérité cache, qui s'appelle la castration. La vérité est la vérité de la castration, c'est ce qui s'écrit - φ. L'amour de la vérité, c'est l'amour de l'impuissance, c'est l'amour de la castration, c'est l'amour de la faiblesse. L'amour lui-même est un signe qui s'adresse à la castration. C'est ce que Lacan avait développé dans le chapitre III du séminaire.

Dans le chapitre IV, il aborde la vérité suivant l'angle de sa logique. À se régler sur l'expérience du parlêtre, il apparaît que la vérité est inséparable des effets du langage (p.70). Elle résulte de l'articulation signifiante, dans la mesure où n'importe quel énoncé s'inscrit dans l'élément de la vérité. Une parole, quelle qu'elle soit, se pose toujours comme parole vraie. Parler convoque toujours la dimension de la vérité. Il n'est pas nécessaire de le dire, cela est inhérent à la

pratique de la parole. C'est ce qui rend concevable le mensonge qui n'est possible que parce qu'il se présente comme une parole véridique.

À la recherche d'une logique de la vérité

Loin des envolées de « Moi, la vérité, je parle » qu'il avait scandées pour saluer la mémoire de Freud, ici Lacan est à la recherche d'une logique de la vérité. Il n'est plus dans l'exaltation lyrique de la vérité, mais se situe dans un abord logique de la vérité. Il prend son départ de la logique des propositions, où l'on fait de la vérité une valeur logique qui est attribuée à une proposition. Cette valeur est notée V quand la proposition est vraie, elle est notée F quand la proposition est fausse.

Par exemple, la proposition « Stendhal est l'auteur du Rouge et le Noir » est une proposition vraie, notée V ; tandis que la proposition « Victor Hugo est l'auteur des fleurs du mal » est une proposition fausse, notée F . À partir de ces deux valeurs attribuées à la proposition, on étudie les connexions qui peuvent s'établir entre diverses propositions. On écrit la valeur de vérité de la combinaison de l'ensemble, en fonction du connecteur qui associe deux propositions l'une à l'autre. Le connecteur est ce qui lie une proposition à une autre proposition. Ce sont par exemple la conjonction « et », ou la disjonction « ou ». On déduit la valeur logique de la composition de deux ou plusieurs propositions, suivant l'opérateur logique qui lie les propositions.

Lacan va spécialement s'intéresser la logique de la vérité telle qu'elle est développée dans son *Tractatus Logico-Philosophicus* par Wittgenstein. Il résume ainsi l'entreprise originale du logicien (p.66) : « *la structure grammaticale constitue pour cet auteur ce qu'il identifie au monde* ». Il n'y a en somme pour Wittgenstein de vraie qu'une proposition composée soutenant la totalité des faits qui constituent le monde.

Cette ambition de parvenir à une exhaustion complète des faits du monde sous la forme d'une proposition est rapportée par Lacan à « une férocité » qu'il qualifie de « psychotique » (p.69). Il précise (p. 67) : « *Ajoutons seulement cette remarque, que rien ne peut se dire, que rien n'est vrai, qu'à la condition de partir sur l'idée, sur la démarche qui est celle de Wittgenstein, que le fait est un attribut de la proposition crue* ».

« Crue » est à rapporter au verbe « croire ». Il s'agit ici d'une référence au logicien Quine qui a fait la théorie des attitudes propositionnelles. Soit une proposition « p », l'attitude propositionnelle est la position que le sujet prend par rapport à cette proposition. Soit la proposition : « Stendhal est l'auteur du Rouge et le noir ». Les attitudes propositionnelles se déclinent en fonction de la position que prend le sujet à l'égard de cette proposition : par exemple, « je sais que Stendhal... », ou « je crois que... », ou « je pense que... », ou « j'affirme que... ». La croyance est l'une des attitudes propositionnelles.

Une distinction est faite par des logiciens comme Frege⁴ et Quine entre la proposition considérée indépendamment de l'attitude propositionnelle du sujet, et l'attitude propositionnelle elle-même. Lacan récuse cette distinction. Il la déclare arbitraire, dans la mesure où il considère qu'on ne peut pas avoir un énoncé dont on aurait arraché l'énonciation. Quel que soit l'énoncé, l'énonciation va avec, dans la mesure où la production d'un énoncé suppose son articulation par un sujet qui parle. C'est pour cette raison que Lacan prend une

⁴ Frege, bien avant l'apport de Quine, distingue la proposition « crue », par exemple p , de l'énoncé qui écrit « J'affirme cette proposition p », ce qu'il note $\vdash p$. Wittgenstein refuse cette distinction et cette notation, qu'il considère comme inutiles : toute proposition s'affirme d'elle-même.

distance par rapport à l'abord logique de la vérité, et qu'il peut dire, contrairement à ce qui est admis dans la logique des propositions, que la proposition n'a pas ce caractère de vérité. Le procédé logique qui consiste à associer la vrai à la valeur de vérité de la proposition est une construction fautive.

Il précise (p. 67) : « *le vrai ne dépend que de mon énonciation* ». À savoir que je l'énonce à propos, dans des circonstances qui veulent dire que c'est vrai. Non pas en référence à la réalité, mais par rapport à la relation que j'établis avec mon interlocuteur. La vérité est à situer au niveau de l'énonciation. Le vrai n'est pas interne à la proposition. Ce que Lacan appelle « le factice du langage » qualifie le langage tel que le définissent les logiciens. Considérer le langage ainsi, comme font les logiciens, c'est une fausseté, c'est une facticité, c'est en faire un langage factice.

Le langage du logicien est qualifié de factice parce qu'il forclôt l'énonciation. À partir d'une telle conception du langage, dont on aurait extrait l'énonciation, les logiciens ouvrent la porte à la possibilité d'un métalangage, qui prendrait le premier langage comme un objet. Lacan rejette cette manœuvre qu'il qualifie de canaillerie, et crédite Wittgenstein d'avoir détecté la canaillerie philosophique. Ceci le conduit à isoler l'opération du discours universitaire, qui est celle-ci que quiconque énonce un savoir, recèle comme vérité le S1, ce qu'il appelle le Je du maître. C'est ce qu'écrit la partie gauche du discours universitaire : $\frac{S2}{S1}$.

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\S}$$

Le discours universitaire ne peut éliminer le S1 de la place où se trouve sa vérité, ce mythe du Je idéal, du Je qui maîtrise, par où quelque chose est identique à soi-même, à savoir l'énonciateur. D'où cette affirmation de Lacan (p.71) : « *De tout énoncé universitaire d'une philosophie quelconque, fût-ce celle qu'à la rigueur on pourrait épingleur comme lui étant le plus opposé, à savoir, si c'était de la philosophie, le discours de Lacan – irréductiblement surgit la Je-cratie* ».

Quelle est la différence entre la vérité du logicien, et celle à laquelle a affaire le sujet qui parle ? La vérité logique est une valeur attribuée à la proposition. La proposition est vraie si son contenu est adéquat à ce qui est constaté par l'expérience. La proposition « Il fait jour » est vraie si et seulement si on peut confirmer que c'est le cas, il fait jour et non pas nuit.

La vérité qui est véhiculée par le sujet qui parle se juge autrement. C'est une vérité qui est attachée à l'énonciation de celui qui produit un énoncé. Dire « il fait jour », même si c'est en adéquation avec le fait constaté, peut-être dit avec l'intention de tromper. La vérité subjective est inséparable de la relation à l'Autre. Elle est inséparable des effets du langage, c'est à dire à y inclure l'inconscient. La vérité est ce qui est véhiculé par l'articulation signifiante, c'est en quoi Lacan peut dire qu'elle a structure de fiction. Elle est un effet du langage, comme l'inconscient, qui est lui-même un effet du langage.

La relation primitive du savoir à la jouissance

La phrase qui figure au début du séminaire, « *Il y a une relation primitive du savoir à la jouissance* », veut dire qu'il y a une relation primitive des signifiants à la jouissance. Il y a une relation primitive de l'articulation signifiante S1-S2 à la jouissance. Jusqu'au Séminaire XVII, Lacan distinguait la structure du langage, et l'opposait au vivant. Il considérait la structure

indépendamment du vivant, et il cherchait à dégager la logique signifiante sans référence au vivant.

Ce qui est nouveau avec la notion de discours, c'est que désormais la relation du signifiant à la jouissance est une relation primitive, originaire. C'est là que Lacan met en valeur la répétition comme répétition de jouissance. La répétition signifiante S1-S2 n'est pas simplement une répétition du signifiant, une répétition du trait unaire, mais elle est aussi une répétition de jouissance.

$$\frac{S1 \rightarrow S2}{s}$$

Le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, cette relation résume l'aliénation symbolique. Mais avec les discours, Lacan introduit en quelque sorte que le signifiant représente *une jouissance* pour un autre signifiant. En représentant la jouissance, le signifiant la manque aussi bien. C'est là que nous retrouvons l'effet de négativation, l'effet de perte. De la même façon que quand le signifiant représente le sujet, il le manque, puisqu'il reste toujours le sujet comme ensemble vide.

Jusque-là, ce que le signifiant véhicule dans la chaîne signifiante, c'est le sujet barré, la vérité, la mort, le désir. À partir du Séminaire XVII, ceci est retraduit dans des termes nouveaux. Ce que véhicule la chaîne signifiante, l'articulation signifiante, la répétition signifiante, c'est la jouissance. La jouissance elle aussi relève du signifiant, mais à son joint avec le vivant. Il y a un rapport primitif du savoir à la jouissance, de l'articulation signifiante à la jouissance, qui est un rapport double.

Premièrement, il y a annulation, mortification de la jouissance, conçue comme perte, déperdition, comme entropie, située comme effet du signifiant, à cela répond l'appel à un supplément de jouissance. C'est alors que Lacan introduit l'objet *a* comme *plus-de-jourir*. Le plus-de-jourir répond à la perte première de jouissance.

Mais du coup, dans l'abord de la jouissance pour le sujet, il n'est plus question de transgression. Il ne s'agit plus non plus d'irruption de la jouissance du côté de l'interdit, mais il s'agit de répétition. On peut dire que la répétition est fondée sur un retour de jouissance. En effet, la jouissance est à la fois représentée par le signifiant et en même temps, elle est ratée. Cette représentation signifiante de la jouissance n'est pas exhaustive, et c'est précisément ce qui conditionne la répétition. Il y a une articulation stricte entre perte, déperdition, entropie, et répétition. L'accent est mis sur le signifiant comme marque de jouissance, et en même temps celui-ci introduit une perte de jouissance. Mais dans le même mouvement il produit un supplément de jouissance sous la forme du plus-de-jourir. C'est ce qui conduit Lacan à dire que *l'entropie fait prendre corps au plus-de-jourir à récupérer*. Il y a une corrélation étroite entre la perte et la récupération. C'est parce qu'il y a une perte qu'il y a une possible récupération.

La question du sexe

Dans le chapitre V « Le champ lacanien », Lacan aborde la question sexuelle (pp. 84 à 90). Il part d'une interrogation sur le bonheur et note que finalement, personne ne sait ce que c'est. Il se propose de donner corps à cette notion du bonheur et avance ceci, qu'il n'y a de bonheur que du phallus. Il relève cette remarque de Freud que rien ne peut être approché de jouissance plus parfaite que celle de l'orgasme masculin. Seulement, ce que la théorie freudienne souligne, c'est qu'il n'y a que le phallus à être heureux, et non pas le porteur dudit phallus (p. 84). Et,

ajoute Lacan, quand celui-ci, le sujet mâle porte ce phallus au sein d'une partenaire supposée se désoler de n'en être pas porteuse elle-même, il ne fait que raviver ladite blessure de la privation. Ni chez le mâle, ni chez la femme, le phallus n'est susceptible d'apporter un apaisement et venir effacer, annuler la perte originaire de jouissance.

C'est selon Lacan ce que Freud a extrait du discours hystérique. C'est à partir de là que se conçoit que l'hystérique symbolise l'insatisfaction primaire. Freud a promu cette notion du désir insatisfait à partir du rêve de la belle bouchère, que Lacan a commenté dans son écrit de « La direction de la cure ». Ce que la belle bouchère entend montrer à son mari, c'est qu'elle ne tient pas à ce dont il voudrait la combler. Elle préfère son désir insatisfait. Elle ne tient pas au phallus dont son mari voudrait la satisfaire. Mais, souligne Lacan, il y a quelque chose qu'elle ne voit pas, c'est que ce serait à le laisser à une autre qu'elle trouverait, elle, le plus-de-jour. C'est ce dont il s'agit dans le rêve, avec la place accordée à l'amie.

Par contre, Lacan souligne que Dora, elle, le sait. Et elle voit que ce phallus, elle est heureuse à le laisser à une autre. Ce n'est pas M. K. qu'elle aime. L'objet de son désir, c'est la femme qu'est Mme K., celle qu'elle va contempler sous la figure de la Madone de Dresde. Par cette adoration, indique Lacan, elle bouche sa revendication pénienne. Lacan inscrit comme plus-de-jour cette adoration de la femme qu'on constate dans le cas de Dora. Ce que la belle bouchère ne voit pas, c'est qu'en fin de compte, comme Dora, elle serait heureuse à laisser ce phallus à une autre. Lacan indique au passage qu'il y a bien d'autres raffinements dans la façon de substituer à cette jouissance phallique interdite un élément de plus-de-jour. Cette jouissance phallique, qui serait la seule qu'il faudrait pour donner le bonheur, est ce qui la définit comme exclue.

La prohibition de cette jouissance phallique, c'est là, selon Lacan, la signification du complexe d'Œdipe. De telle sorte que dans l'investigation analytique, il s'agit de savoir comment en suppléance de l'interdit de la jouissance phallique est apporté quelque chose que Lacan a isolé comme la fonction du plus-de-jour, qui est toute autre chose que la jouissance phallique. C'est cette suppléance que l'on peut écrire $\frac{a}{-\varphi}$, où a comme plus-de-jour vient à la place de la béance creusée par la castration, c'est-à-dire l'interdit de la jouissance phallique, soit $-\varphi$.

Lacan entend les mettre en connexion les faits cliniques qu'il extrait du discours freudien avec ce que lui-même est en train de développer sur les rapports du discours à la jouissance. Ce n'est pourtant pas dans ces termes-là que la question est posée par Freud. Pour celui-ci, l'opérateur de cette négativation de la jouissance est le complexe d'Œdipe, tandis que pour Lacan, l'opérateur, c'est le discours, à savoir le signifiant. Cela va le conduire tout au long de ce séminaire à remettre en question les mythes freudiens du père, dans la mesure où, pour Freud, le complexe d'Œdipe est la mise en œuvre de la fonction du père.

Dans un premier temps, Lacan rappelle les données cliniques mises en valeur par Freud, soit la prohibition de la jouissance phallique en relation avec le complexe d'Œdipe. Dans un second temps, il entreprend d'interpréter ces faits freudiens en les insérant dans ce qu'il isole comme la situation de départ de l'expérience du parlêtre, déterminée par les rapports du discours à la jouissance. Cette position du problème sexuel vise à arracher le discours freudien à l'idée qu'il serait centré sur la donnée biologique de la sexualité. Lacan situe la question sexuelle au niveau du rapport du discours à la jouissance.

La signification du mot « sexe »

Ceci le conduit à s'interroger sur la signification du mot « sexe », et à s'apercevoir qu'on n'a pas à proprement parler en grec un mot pour dire le sexe. On a *génos*, qui n'a rien à voir avec le

sexe, car cela veut dire la race, la lignée, l'engendrement, la reproduction. Il y a un autre mot, *phusis*, qui indique la nature. Il y a certes une répartition des êtres vivants en deux sexes, en deux classes, chacune sexuée différemment. Ceci est vrai pour ceux des êtres vivants qui se reproduisent par voie sexuée, et qui de ce fait sont promis à la mort.

Mais Lacan précise (p. 86) : « *ce n'est pas ça du tout ce que nous disons, ça n'a pas du tout cet accent, quand nous disons le sexe. Le relief, bien sûr, ce n'est pas du tout cette référence biologique.* » Ce n'est pas du tout une référence à la biologie qui met en avant la fonction du sexe dans le discours freudien. C'est à ce moment que Lacan note que le mot « sexe » vient du mot latin *sexus*, qui lui-même se rattache au verbe *secare*, qui veut dire couper. Ce mot est construit à partir de la racine, *sek*, que l'on trouve en français sous la forme *sec* ou *seg*, ou encore *sig*, dans les mots section, segment, ou dans le mot signe. Dans le mot *sexus*, Lacan voit la reconnaissance de la fonction du phallus dans l'affaire sexuelle, dans la mesure où le phallus a ce privilège qu'on peut en isoler la jouissance. Il est pensable, ce phallus, comme exclu, coupé, séparé. C'est à ce titre que le mot *sexus* comme ce qui est coupé, peut lui convenir. Le mot *sexe* indique cette coupure. Non pas la différence naturelle, mais la coupure introduite par le signifiant dans l'expérience du parlêtre.

C'est sur cette base que Lacan avait interprété la phobie du petit Hans pour la mettre en relation avec l'apparition des premières érections chez le jeune enfant. Cette jouissance étrangère, quand elle survient dans l'expérience du jeune garçon, angoisse Hans. Dans le séminaire où il examine le cas de Hans (le *Séminaire IV*, La relation d'objet), Lacan souligne que cette jouissance phallique est toujours difficile à intégrer pour le sujet. Il note que dans l'enfance des sujets appelés à devenir paranoïaques, on retrouve ces manifestations du phallus venant submerger le sujet en une jouissance qui l'envahit totalement et le laisse sans recours. Dans un certain nombre de cas, on voit le sujet conduit à pratiquer une automutilation du sexe, pour se soustraire à cette invasion de jouissance. C'est cet appel à la castration faite par la voie chirurgicale que l'on rencontre dans la demande de changement de sexe. On comprend, en référence à ces expériences cliniques, en quel sens on puisse dire qu'en règle, la jouissance phallique est interdite : quand elle n'est pas interdite, on en voit les conséquences.

Chez Hans, pour répondre à cette jouissance phallique, il existe la possibilité du symptôme phobique. Les manifestations du phallus, en tant qu'exclues du système du sujet, sont incarnées dans la phobie par le charivari du cheval se roulant par terre. L'agitation du cheval incarne cette jouissance phallique comme séparée du sujet. C'est ce qui conduit Lacan à indexer cette jouissance phallique comme hétéro-érotique, étrangère au sujet, située à l'extérieur du sujet, à l'opposé de la qualification d'auto-érotique par laquelle on caractérise habituellement la jouissance phallique, quand elle est masturbatoire par exemple. Lacan a fini par donner son statut véritable au phallus en considérant qu'il s'agit d'un organe hors-corps. Ce privilège donné au phallus dans la question du sexe est conforme à la découverte freudienne : dans l'inconscient, la seule représentation du sexuel que l'on rencontre est celle du phallus. L'inconscient ne connaît qu'un seul sexe, celui indiqué par le phallus, dont nous comprenons maintenant la signification. C'est le caractère coupé de la jouissance, étrangère au sujet, qui est là incarné par le phallus. C'est ce qui avait conduit Lacan à considérer que ce phallogocentrisme que nous rencontrons chez Freud est en fait un logocentrisme, c'est-à-dire référé à l'effet du logos sur le vivant.

Le plus-de-jouir contre la jouissance sans limite

Lacan examine ensuite comment se fait l'articulation de cette exclusion phallique dans le grand jeu du désir, dans la mesure où le désir est Eros, à savoir présentification du manque. Ce qui

conduit à se demander « qu'est-ce qui manque ? » Là, vient la référence à l'Évangile de Mathieu où Jésus-Christ dans le sermon sur la montagne s'adresse à ses disciples.

(Mathieu, chapitre 6, verset 28) : « *Pourquoi aussi vous inquiétez-vous pour le vêtement ? Considérez comment croissent les lis des champs. Ils ne travaillent point, ils ne filent point.* » Plus loin, versets 33 et 34 : « *Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et toutes les choses seront données par-dessus. C'est pourquoi ne soyez point en inquiétude pour le lendemain, le lendemain aura soin de lui-même, à chaque jour suffit son mal.* »

Lacan fait ce commentaire des paroles du Christ (p. 87) : « *Il est évident que pour tenir ces propos de véritable défi, il fallait être celui-là même qui s'identifiait à la négation de cette harmonie.* » Le Christ s'identifiait à la négation de cette harmonie, qui est le royaume de Dieu, dans la mesure où il était venu pour racheter une humanité originellement marquée par le péché, et de ce fait chassée du paradis où toute chose lui était donnée.

Cette référence au paradis est clinique, c'est le paradis imaginaire de l'enfant-phallus croyant compléter le désir de la mère. À un moment donné, l'enfant est chassé de ce paradis imaginaire, Il ne peut plus se bercer de l'illusion d'être le phallus imaginaire qui manque à la mère. C'est ce qui arrive à Hans. Il est chassé de ce paradis imaginaire quand il est réveillé par un rêve d'angoisse où il est rattrapé par la jouissance de son organe, désormais réelle. Jouissance dont il ne sait que faire et qui l'angoisse.

Parlant de Jésus-Christ, Lacan ajoute ceci, (p. 88) : « *Il fallait qu'il fût le Verbe lui-même pour qu'il puisse à ce point nier l'évidence. [...] qu'on en ait fait le Verbe, c'est bien là où se marque que les gens savaient tout de même à peu près ce qu'ils disaient quand ils pensaient qu'il n'y avait que le Verbe à pouvoir à ce point se désavouer* ». Il revient sur la métaphore du lis des champs, qu'il imagine comme un corps tout entier livré à la jouissance, et il note que rien ne permet en tous cas à la plante d'échapper à cette jouissance. Dès lors, on peut imaginer que ce peut être la douleur infinie d'être une plante. Ce n'est pas du tout le bonheur d'être submergée dans cette jouissance qui ne connaît aucune frontière. Heureusement, ce n'est pas la même chose pour l'animal, car celui-ci peut se déplacer, surtout pour obtenir moins de jouissance. C'est ce qu'on appelle le principe de plaisir, qui veut que l'on s'éloigne de la jouissance. La jouissance, c'est le tonneau des danaïdes, qu'une fois qu'on y entre, on ne sait pas jusqu'où ça va. « Ça commence à la chatouille, ça finit par la flambée à l'essence. Ça, c'est toujours la jouissance. » (p. 83).

Dans l'expérience du parlêtre, nous n'avons pas affaire à ça, le sujet n'est pas submergé par une jouissance sans limite. Il a un rapport au plus-de-jouir, c'est-à-dire à des éléments de jouissances, des menues jouissances, des lchettes de jouissance (p. 124). C'est ce qui permet de dire qu'à l'opposé de cette jouissance qui serait sans limite, infinie, nous avons au contraire, en tant que parlêtre, les moyens de la jouissance. Nous savons comment faire et c'est même ça le savoir. Le savoir principal, c'est le savoir y faire avec la jouissance qui se répète. C'est savoir y faire avec la jouissance au moyen de son symptôme, c'est-à-dire avec une forme appareillée de la jouissance. À l'inverse, personne n'a en principe envie d'aller trop loin dans ce domaine, pour s'abandonner à une jouissance sans limite et infinie.

C'est là que Lacan situe la trouvaille de Freud, celle de l'au-delà du principe de plaisir. Freud avait commencé par épeler l'inconscient en tant que gouverné par le principe du plaisir, mais à partir de 1920, il s'est aperçu que le sujet avait affaire à une répétition de jouissance qui enfrenait les lois du principe de plaisir. Dans la répétition se démontre l'incapacité du plaisir à limiter l'invasion de jouissance qui est là sous la forme de la répétition. La répétition dit la répétition d'un trait, d'un trait unaire, à savoir un élément d'écriture inscrit dans le corps qui commémore une irruption de jouissance.

La section entre la libido et la nature

Lacan revient ensuite sur le développement de la sexualité chez le parlêtre, et note qu'il y a une première poussée sexuelle qui est prématurée, puisqu'elle survient chez l'enfant. Mais elle est distincte de l'insertion dans la génération, dans le génital, dans le générique. Cette poussée sexuelle implique un jeu de jouissance, mais ce qui va introduire la section entre la libido et la nature n'est pas l'auto-érotisme organique. Il y a bien d'autres animaux que les hommes qui sont capables de se chatouiller, les singes par exemple, et cela ne les a pas amenés à une élaboration du désir. Cette section entre la libido et la nature est opérée par le signifiant qui introduit le sujet à la dimension du désir.

Par la mise en fonction des discours, l'homme, est introduit à cette dimension du désir, où se déploie la section entre la libido et la nature. Ce qui joue son rôle dans cette dialectique, ce ne sont pas simplement les interdits, mais une dominance de la femme en tant que mère, mère à qui l'on demande, mère qui ordonne et qui institue du même coup la dépendance du petit homme. C'est ce qui se passe pour l'enfant quand, chez le sujet maternel la mère a totalement éteint en elle la femme qu'elle est. À savoir quand, pour être mère elle a cessé d'être femme. Quand la mère est niée en tant que femme, alors l'enfant tombe sous la coupe d'un Autre à qui on demande, et qui ordonne. Cette dépendance laisse le sujet désarmé face à une jouissance qui l'envahit.

À l'opposé, les moyens de la jouissance sont ouverts au petit homme à la condition qu'il ait renoncé à la mère, à la jouissance close et étrangère. Ceci est rendu possible quand la mère, en tant que femme, laisse place à sa jouissance, et l'humanise en faisant montre de son usage des semblants. C'est là où s'indique qu'elle a les moyens de la jouissance. « *La femme donne à la jouissance d'oser le masque de la répétition* » (p.89). La jouissance est sans cesse appelée à se répéter. La mère en tant que femme est celle qui ose affronter cette répétition en la capturant dans des semblants, d'où l'emploi du mot *masque* par Lacan. « *Elle se présente ici en ce qu'elle est, à savoir institution de la mascarade* ». La mère en tant que femme démontre dans la mascarade qu'elle sait l'usage des semblants comme moyen de la jouissance, à savoir que seuls les semblants permettent un accès à la jouissance. « *Elle apprend alors à son petit à parader.* » (p. 89). Dans la parade, la mère en tant que femme enseigne à son petit le maniement des semblants comme moyen de la jouissance. Dans la mascarade et la parade elle éduque le corps de l'enfant. Elle lui enseigne que le corps sert à l'amour, à la jouissance et au désir. Elle lui apprend à se vêtir des semblants qui lui permettent d'assumer sa jouissance, en tant que fille ou en tant que garçon, « *si tant est que la jouissance ne s'interpelle, ne s'évoque, ne se traque, ne s'élabore qu'à partir d'un semblant* » (Séminaire XX, Encore, p. 85). Lacan poursuit son analyse (p. 89) : « *Elle porte vers le plus-de-jouir, car elle plonge ses racines, la femme comme la fleur, dans la jouissance elle-même.* » Elle porte vers le plus-de-jouir car elle sait avoir accès à la jouissance permise, qui supplée à la jouissance phallique interdite.

La vaste connivence sociale

C'est là où va venir s'insérer la vaste connivence sociale qui inverse ce que nous pouvons appeler la différence des sexes au naturel en sexualisation de la différence organique. Ainsi, la sexualisation du petit homme ressortit à la subjectivité de la mère en tant que femme, en tant que celle-ci introduit l'enfant à l'usage des semblants dans l'assomption de la jouissance.

Cette sexualisation est une affaire de discours et de désir. C'est ce qui ouvre la voie où s'insère la vaste connivence sociale, c'est à dire le tissu du lien social fait de semblants où se véhiculent le désir et la jouissance. La sexualisation n'est concevable que dans le cadre d'une vaste connivence sociale, où le sujet est pris dans la ronde des discours, où les jeux des semblants mènent la danse entre les parlêtres. Chez l'animal qui ne parle pas, il existe une sexualité organique, mais il ne peut être question de parler de sexualisation. La sexualisation est détachée de la sexualité organique, elle n'a de sens et de statut que dans le monde social où s'épanouissent les êtres qui parlent et qui se parlent. « *C'est ici que l'insertion de la génération, du génital, du génésique, dans le désir, se montre tout à fait distincte de la maturité sexuelle.* » (p. 89) La différence organique est un fait, mais abandonnée à elle-même elle laisse le sujet sans recours face aux apories du sexe et à ses conséquences.

La sexualisation suppose l'insertion du sujet dans la vaste connivence sociale qui inverse la différence des sexes au naturel en sexualisation de la différence organique. « *Ce renversement implique le commun dénominateur de l'exclusion de l'organe spécifiquement mâle* » (p. 90), soit la castration. Il s'agit d'une inversion parce que la sexualité ne trouve pas son fondement dans la différence organique. Tout à l'opposé elle s'enracine dans la jouissance et les discours. La sexualité comporte précisément son intervention sur l'organique avec l'exclusion de l'organe mâle, où la différence naturelle trouve son interprétation dans la sexualité. En matière de sexualité les choses ne s'exercent pas dans le sens de la différence naturelle vers la sexualité, mais en sens inverse depuis la sexualité vers la différence naturelle. C'est à partir de la sexualité comme appareillage de la jouissance par le semblant que le corps sexué peut trouver son statut dans le rapport avec le partenaire. Cette inversion de la différence organique en sexualité suppose la castration, soit la section opérée sur la jouissance par le signifiant.

Être et ne pas être

Lacan conclut cette position du problème sexuel par ces formulations où il condense son interprétation de la relation entre un homme et une femme : « *Le mâle, dès lors, est et n'est pas ce qu'il est au regard de la jouissance. Et de là aussi, la femme se produit comme objet, justement de n'être pas ce qu'il est, d'une part différence sexuelle, et d'autre part d'être ce à quoi il renonce comme jouissance.* » (p. 90)

Nous avons dans chacune de ces phrases à la fois un « est » et un « n'est pas ». Pour ne pas être face à des énoncés contradictoires il faut que ces « est » et « n'est pas » s'appliquent à deux attributs différents.

Dans le cas de l'homme, que peut vouloir dire « il est » ? À suivre des développements antérieurs de Lacan, on peut dire que « l'homme est identifié au type idéal de son sexe ». C'est ce qui est attendu de lui, d'assumer sa fonction sexuelle. Mais « il n'est pas » identifié au phallus.

Dans le cas de la femme, on dira qu'elle se produit comme objet petit *a* dans le fantasme de l'homme. Mais elle n'est pas ce qu'il est, c'est à dire qu'elle ne se rapporte pas à une identification. Dans le cas de l'homme, l'identification joue son rôle dans l'assomption de la position virile. Dans le cas d'une femme, l'assomption de la position féminine ne relève pas d'une identification. Elle n'est pas ce qu'il est, elle n'est pas identifiée ou identifiable comme l'est l'homme. Mais elle est ce à quoi il renonce comme jouissance. Elle est le phallus dans la relation au partenaire masculin.

Si Lacan a dit « il n'y a pas de rapport sexuel », il n'a pour autant pas cessé de s'intéresser à la relation entre les sexes, c'est-à-dire à la façon dont les partenaires suppléent à cette inexistence du rapport sexuel, à savoir aux modalités sous lesquelles ils font être le rapport sexuel. C'est ce qui conduit Jacques-Alain Miller à faire remarquer que, certes il n'y a pas de rapport sexuel au niveau du réel, mais qu'au niveau de l'être, il y en a en veux-tu, en voilà.

Jean-Louis Gault