

PAPERS N° 2

COMITÉ DE ACCIÓN

AMP 2014-2016

Patricio Alvarez

Vilma Coccoz

Jorge Forbes

Clotilde Leguil

Clara Holguin

**Maurizio Mazzotti
(coordinador)**

Guy Poblome

Responsable de la edición

Marta Davidovich

Editorial

Vent en poupe vers Rio de Janeiro !

Vilma Coccoz

Dans cette deuxième sortie de *Papers* les auteurs plongent dans les conséquences des dernières élaborations de Lacan, véritables cartes nautiques pour la navigation dans les *eaux du langage* que suppose chaque expérience analytique du XXI^e siècle. Chacun a choisi un détail qui mérite d'être souligné, exploré, problématisé. Toujours avec la boussole de la Présentation de Jacques-Alain Miller du thème du X^e Congrès où nous trouvons les aspects essentiels du changement qui est en train de s'opérer dans la psychanalyse. Ceci suppose l'usage de nouvelles catégories comme le *sinthome* et l'*escabeau* pour ajuster la clinique et la passe aux nouveautés dérivées de la construction borroméenne.

Dans son texte *Vérité mensongère et fin d'analyse*, Bernard Seynaeve explore minutieusement le virage produit dans l'enseignement de Lacan, à partir du développement de Jacques-Alain Miller dans son cours *Le Partenaire symptôme* du 17 décembre 1997. Ce virage est illustré par le schéma *L* et ses conséquences sont examinées de près dans la conception de la cure et de sa fin. « Etre nommé AE a pour exigence de remonter sur son escabeau, mais en s'appuyant sur une élucubration de savoir sur le réel de la psychanalyse plutôt que sur l'*histoire*. L'AE qu'y *s'croit beau*, nouvel escabeau, nouvelle satisfaction. »

Clotilde Leguil, de son côté, inaugure son texte *Les passions du corps au XXI^e siècle* avec une interrogation forte : «

Pourquoi peut-on dire du corps qu'il est devenu l'objet de la passion au point que le discours sur le corps est devenu, lui-même, un lieu de guerre idéologique ? ». La définition lacanienne du désir comme « passion du signifiant » résume la clinique du sujet telle qu'elle a été menée au XX^e siècle, passion du *manque-à-être*, voilée par la passion de l'être. Au XXI^e siècle une autre passion réclame son royaume, la passion du corps.

Premièrement, il y a la capture par le corps imaginaire dont on veut gommer les marques de la castration. Deuxièmement, Il s'agit du corps et de sa connexion, sans relâche, à des dispositifs qui sollicitent la vue, l'ouïe et le toucher. Ils complètent ou reconfigurent le corps en mettant en évidence un changement dans l'existence en lien avec la portée addictive de « la dimension surmoïque de ce rapport à l'objet ». Troisièmement, cela induit un changement dans la vie sexuelle car l'objet est asexué, indépendant de l'être et du genre. Ces trois axes secrètent de nouvelles normes, et déclenchent de nouvelles passions, spécialement dans les discours sur le genre. Mais, conclut Clotilde Leguil, « ce n'est pas tant la demande de l'Autre qui est inquiétant au XXI^e siècle, que la disparition de l'Autre et le commandement anonyme de la pulsion qui invite le sujet à offrir son corps aux dieux de la jouissance jusqu'à renoncer à la vie ».

Manuel Zlotnik dans son travail *Mettre à jour l'image dans son lien au sinthome* explore la notion d'*agalma* comme un antécédent de la notion d'escabeau dans la lecture du livre *Le Banquet* que nous devons à Lacan. Selon l'auteur, Socrate a su se faire un escabeau quand il a converti « son propre vide [...] en [...] quelque chose de digne », au-delà du fantasme et de

l'objective beauté, représentée dans le dialogue platonique pour Alcibiade. Plus loin, il reprend le passage dans lequel Lacan explique que « connaître son symptôme veut dire savoir faire avec, savoir le désembrouiller, le manipuler ». Pour extraire qu'à la fin de l'analyse et grâce à ce savoir – lié à ce que l'être parlant fait avec son image –, avec le nouvel escabeau, l'AE conquiert un narcissisme secondaire, qualifié par Lacan de « radical ».

Tania Coelho dos Santos, dans *Les Corps parlants : assujettis au surmoi ou au super-social ?*, commence son texte avec la question de savoir si actuellement il existerait un modèle, une fiction qu'on pourrait appeler « normale », entendant ce terme dans le sens de « normatif ». Il s'agit pour elle, d'extraire les conséquences de l'affirmation de Lacan, relative au discours de la civilisation contemporaine, dans lequel le Nom du Père, forclos du symbolique, fait retour dans le réel des normes sociales. Appliqué au dispositif de la passe, Tania Coelho dos Santos pense qu'on ne peut pas exclure le consensus des pairs pour nommer les *sinthomes* et les élever au statut de paradigmes. Elle laisse la question ouverte quant à savoir si cela n'opère pas déjà une normalisation, une nouvelle élaboration de « modèles ».

Alide Tassinari, dans sa contribution qui porte le titre *Qu'en est aujourd'hui des corps en psychanalyse ?*, affirme que dans l'actualité tout est envahi par des images de corps. De l'art à la publicité, de la vidéo au *selfie*, jusqu'à la pornographie, des corps sont « exposés, exhibés, sculptés, glorifiés, décharnés, manipulés, dévastés, dépréciés, morcelés et recomposés avec des morceaux de substitution ». A l'époque de la jouissance généralisée, la psychanalyse essaie de lire dans

l'écriture du sinthome comme événement de corps, – au delà du déchiffrement des représentations inconscientes –, une monstration du hors sens de la jouissance inhérente au parlêtre.

Le travail de Vicente Palomera, *Incorporation*, opère un *point de capiton* des autres travaux. Il interroge la façon dont se produit cette opération d'incorporation de « l'organe incorporel », le signifiant, qui distingue la notion de corps dans le discours analytique et dans l'usage courant du mot. Pour cela, il reprend la distinction – dégagée par Lacan - que les stoïciens avaient établi, entre les corps et les « incorporels ». Ces derniers sont des faits, des résultats, des « événements » qui doivent leur existence aux verbes, et qui peuvent seulement se saisir dans la logique ou dans la dialectique. Le déploiement de cette argumentation l'amène à définir « le corps de celui qui parle en analyse comme un incorporel, soit comme proposition absolument particulière, particularité qui résulte de l'assemblage des Uns déposés dans *lalangue* ».

Ces contributions apportent un nouvel éclairage à la dernière définition lacanienne du symptôme entendu comme « événement du corps ».

Traduction Rosana Montani-Sedoud et
Marcelo Denis.

Vérité menteuse et fin d'analyse

Bernard Seynhaeve

Les développements de Jacques-Alain Miller à propos du symptôme et de la vérité dans son cours *Le partenaire symptôme*¹ nous éclairent sur ce que Lacan formule à la fin de son enseignement sur le néologisme qu'il produit, celui de *varité*.

Dans la séance du 17 décembre 1997, J.-A. Miller note un virage à 180° du schéma *L* entre le premier et le dernier enseignement de Lacan. Son éclairage m'a amené à aller relire dans le texte écrit à la fin de l'enseignement de Lacan, sa « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI »(2), ce qu'il développe à propos de la fiction, de la vérité menteuse et de ce qui peut pousser quelqu'un à s'installer comme analyste. Dans ce texte, il n'est en effet plus question de conclure son analyse sur la question de la vérité du symptôme.

Reprenons cette question à partir de l'éclairage de J.-A. Miller dans cette séance du 17 décembre 1997. Il s'appuie sur le schéma *L* de Lacan, construit à l'époque du primat du symbolique pour situer l'axe a-a' en tant qu'imaginaire, s'opposant à l'avènement de la vérité du symptôme, cette vérité se situant au cœur du symbolique. Être lacanien, c'était alors « rappeler que le symptôme est un signifiant » (3). La vérité du symptôme est ce vers quoi une analyse s'orientait. Le symptôme est alors un signifiant et répond à la métaphore signifiante. Et si le symptôme résiste, stagne, témoigne d'une inertie, c'est parce quelque chose s'oppose à la révélation de la vérité.

C'est l'axe a-a' qui vient en opposition à l'avènement de la vérité symbolique du symptôme.

Dans la seconde partie de son enseignement, Lacan situe le symptôme dans la dimension du réel, soit du côté de ce qui ne se significantise pas, dans la mesure où le réel est « ce à quoi on ne peut pas donner du sens » (4). Cela appelle par conséquent une nouvelle répartition, entre le réel d'une part et le semblant de l'autre. Le semblant incluant cette fois à la fois l'imaginaire et le symbolique. C'est ce changement qu'il opère notamment avec son Séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (5). Dans ce Séminaire, Lacan envisage un discours qui prendrait son départ d'ailleurs que du symbolique, le symbolique relevant en effet du semblant. Faisant passer le symbolique avec l'imaginaire du côté du semblant, il reste comme réel proprement dit, la libido qualifiée de jouissance.

À la fin de cette leçon du 17 décembre 1997, J.-A. Miller donne un certain éclairage sur ce que Lacan avance à propos du néologisme de la *varité*.

Il précise que l'articulation signifiante, soit l'association libre, produit un effet de vérité. Mais ce que J.-A. Miller souligne c'est que ce n'est qu'un effet, un *effet* de vérité et donc pas la vérité elle-même. L'effet de vérité en effet est changeant, variable. C'est variable parce que la vérité se modifie en fonction de l'articulation signifiante, en fonction de S₂, en fonction du savoir élaboré :

$$\underline{S_1} \longrightarrow S_2$$

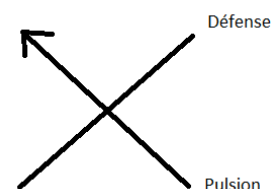
Vérité

Il suffit que S₂ change pour que ce que produit la chaîne signifiante change aussi. « On sait que, si on change le second signifiant, [...] on touche à cet

effet de fiction » (6) précise J.-A. Miller. La vérité varie selon le signifiant. Ainsi, il ne peut pas y avoir de rapport direct à la vérité. On n'atteint pas la vérité, la vérité ne s'atteint que par des effets. C'est ce qui amène Lacan à inventer son néologisme *varité*.

La question de la vérité du symptôme va ainsi se poser différemment à la fin de son enseignement. La vérité du symptôme peut-elle se dire ?

J.-A. Miller fait alors pivoter ce schéma L de 180° à la fin de l'enseignement de Lacan. Le symbolique, en tant que semblant, constitue maintenant une défense par rapport au réel, par rapport à la pulsion et c'est la jouissance qui tente de trouver une issue qui ne soit pas du symptôme.



La chaîne signifiante, l'inconscient-histoire, S₁ -> S₂, l'inconscient transférentiel fait ainsi obstacle au réel du symptôme.

« Tout change du tout au tout lorsque nous essayons d'élaborer la théorie de l'inconscient du dernier Lacan, une théorie qui n'est pas élaborée à partir de l'hystérie et de l'histoire, mais à partir de la psychose. Il y a une bascule ou un tournant historique dans l'enseignement de Lacan, dont on a l'indication discrète dans « L'esp d'un laps » quand il évoque le personnage que lui a imposé Freud, à lui, jeune psychiatre, celui qu'il baptise Aimée dans sa thèse de psychiatrie. C'est l'indication qu'avant ces constructions de l'inconscient-histoire, il était entré dans la théorie de Freud par le biais de la psychose. » (7)

C'est alors que Lacan fera ce déplacement consistant à minorer l'inconscient-histoire, ou l'inconscient

transférentiel pour avancer sa thèse de l'inconscient réel à partir de l'inconscient dans la psychose, où précisément on n'a plus affaire à l'histoire, à l'association de deux signifiants, mais à la lettre, au S_1 tout seul.

Dans sa « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI », Lacan s'adresse au psychanalyste : si la vérité est de toute façon menteuse, le psychanalyste est invité à dire quelque chose de ce sur quoi il décide d'arrêter sa cure, si ce n'est pas sur la vérité menteuse de son symptôme.

Je cite J.-A. Miller : « L'inconscient pouvant être considéré comme réel, Lacan, dans son dernier texte, définit la fin de l'analyse avant tout par la satisfaction qu'elle apporte au sujet, parce qu'il ne reste rien d'autre, à partir du moment où l'on a minoré l'aspect communicationnel et transférentiel de l'analyse. Si le premier Lacan pouvait parler de la satisfaction de chacun intégrée dans la satisfaction de tous, cela lui paraît futile et artificiel dans son texte ultime.

« L'inconscient de la vérité menteuse est, comme le dira Lacan dans *Encore*, une élucubration de savoir sur la langue, dans la mesure où la langue, en un mot, c'est la chaîne symbolique et ces trois dimensions réduites au réel, au bruit que ça fait, le bruit où l'on peut tout entendre. L'inconscient transférentiel, l'inconscient qui s'élabore dans une analyse, est, dans cette mesure, une élucubration de savoir sur le réel. »(8) La passe 1, celle qui se produit dans le cadre analytique, est ce moment de vacillation de l'escabeau que constitue cette élucubration que produit l'inconscient transférentiel.

Dans son texte ultime, Lacan répond de la façon suivante à la question de savoir comment se conclut une analyse : « Le mirage de la vérité, dont seul le mensonge est à attendre n'a d'autre

terme que la satisfaction qui marque la fin de l'analyse. »

Voilà qui nous donne un éclairage nouveau sur la satisfaction pulsionnelle. Être nommé AE a pour exigence de remonter sur son escabeau, mais en s'appuyant sur une élucubration de savoir sur le réel de la psychanalyse plutôt que sur l'*histoire*. L'AE qu'y *s'croit beau*, nouvel escabeau, nouvelle satisfaction.

(1) Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Le partenaire-symptôme », (1997-1998), enseignement prononcé dans le cadre du Département de psychanalyse de Paris VIII, cours du 17 décembre 1997, inédit.

2 Jacques LACAN, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » [1976], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 571-573.

3 Jacques-Alain MILLER, *Ibid.*

⁴ *Id.*

5 Jacques LACAN, *Le Séminaire, livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, [1970-1971], Paris, Seuil, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, coll. Champ freudien, 2006.

6 Jacques-Alain MILLER, *Ibid.*

7 Miller, « L'esp d'une hallucination », *Quarto* N° 90.

8 *Ibid*

Les passions du corps au XXI^e siècle

Clotilde Leguil

En quel sens les passions ont-elles changé de style au XXI^e siècle ? Pourquoi peut-on dire du corps qu'il est

devenu l'objet de passion au point que le discours sur le corps est devenu lui-même le lieu d'une guerre idéologique ? Comment comprendre qu'au XXI^e siècle, parler de différence des sexes suscite la haine comme s'il s'agissait d'un discours sur le corps destiné à imposer une norme à des sujets qui se voudraient avant tout des êtres neutres, dégagés de toute assignation à un genre, supposé découlé de leur sexe anatomique ? Ce qui suscite en effet des passions aujourd'hui, ce ne sont pas tant les grands idéaux que les discours sur le corps, discours qui peuvent aussi bien venir de la science que des mouvements féministes soucieux de libérer les corps des femmes.

De la *passion du signifiant* aux passions du corps

Lacan définissait le désir comme la passion du signifiant : désirer, c'est à la fois aimer et subir les effets de la parole et du langage, les effets du signifiant. La psychanalyse lacanienne nous parle donc du sujet qui souffre des paroles qu'on lui a dites, ou de celles qu'on ne lui a pas dites, de celles qu'on ne veut pas lui dire, ou de celles qu'il se sent obligé de taire. Cette passion du signifiant, lieu de l'être et du *manque-à-être*, conduit le sujet en analyse à inventer un autre rapport au signifiant qui est en dernier ressort la cause de la souffrance. La psychanalyse conduit à apercevoir que ce dont le sujet pâtit, ce n'est pas tant de la réalité rétive à satisfaire ses aspirations, de l'autre au sens de l'entourage inapte à saisir son être, que de son rapport au signifiant, rapport qui est avant tout un rapport de jouissance, c'est-à-dire d'une certaine façon de faire vibrer son être avec le sens qu'il entend, qu'il interprète, qu'il croit subir. Comme l'énonçait Jacques-Alain Miller en psychanalyse « on apprend comment agir par la parole sur les passions, c'est-à-dire sur le désir qui

les résume toutes » [1]. La psychanalyse du XX^e siècle relevait en ce sens d'une *passion du signifiant* conduisant le sujet à se confronter à ce *manque-à-être* ou *désêtre*, qui gît derrière sa *passion de l'être*.

Mais au XXI^e siècle, le rapport du sujet à ce dont il souffre ne se pose pas aussi aisément dans ces termes. A cette *passion du signifiant*, on voit se substituer une autre passion : celle du corps. Le corps est devenu le souci du sujet contemporain. C'est ce corps qu'on aime ou qu'on hait, qu'on soigne ou qu'on maltraite, qu'on sculpte ou qu'on délaisse, c'est de ce corps qu'on attend qu'il nous délivre les nouvelles cartes de l'être. Symptômes anorexiques et boulimiques rendent compte du malaise du sujet qui ne sait plus comment jouir de ce corps qui lui impose sa loi. Chacun revendique le droit de disposer de son corps et d'en explorer tous les possibles.

Mais cet endroit a un envers : chacun se voit comme assujéti à ces nouvelles normes qui sont celles d'une prescription de jouissance qu'il s'agirait de suivre sans faille. Comme l'écrit Pascal Bruckner, « la chute des tabous, le droit des femmes à disposer de leur corps s'est doublé d'une injonction à la volupté pour tous » [2]. Lorsque le corps n'était que l'enveloppe d'une âme qui appartenait à Dieu, il n'était pas considéré comme le noyau de l'être. Pour Descartes, le corps que j'ai, reste le lieu du doute. Je ne sais si ce que je perçois, ce que je ressens, ce que j'éprouve, renvoie à une quelconque vérité ou réalité. La seule certitude sur laquelle je peux fonder mon être, est celle du « je pense ». Les passions sont ainsi nommées par Descartes « passions de l'âme » au sens où il est question de ce que l'âme subit du fait d'être unie à un corps. En parlant de *passion du signifiant*, Lacan renverse donc cette

première perspective cartésienne pour montrer que ce qui fait souffrir le sujet, ce ne sont pas des affects venus du corps. Le sujet pâtit de son rapport au langage, c'est-à-dire de son rapport à l'Autre.

Au XXI^e siècle, nous nous sommes donc éloignés à la fois des passions de l'âme et de cette passion de l'être qu'est la *passion du signifiant*. Le corps propre est devenu objet d'une science conduisant à croire en un savoir possible sur ce que le corps veut, réclame, sur ce qui est bon pour lui ou néfaste, bref à s'en remettre à ses exigences. On aime à parler de son corps comme on pouvait auparavant parler de son être.

Les trois versants des passions du corps

Les passions du corps peuvent se décliner sur plusieurs versants. Il y aurait d'abord le souci d'avoir un corps répondant à la demande sociale, un corps qui reste conforme à une certaine image de la santé, de la jeunesse, de la puissance. Nancy Huston dans son dernier livre *Reflets dans un œil d'homme* faisait ainsi remarquer que cette passion de l'image du corps conduit en même temps les sujets féminins à faire disparaître de leur corps tout ce qui pourrait évoquer fécondité, grossesse, maternité. Un corps imaginaire hypnotisant suffisamment le regard de façon à faire disparaître toute trace de castration. Le corps du XXI^e siècle, c'est ainsi d'abord le corps que l'on peut offrir aux regards de l'Autre, le corps qui peut à n'importe quel moment donner une image de l'être qui serait complétude et perfection. Ce corps imaginaire, que l'on aime passionnément, il ne s'agit pas seulement d'en prendre soin, mais de le transformer, de le façonner, de façon à faire disparaître toute trace de défaillance, marques de l'âge mais aussi

marques de l'inquiétude, de l'angoisse, et marques parfois tout simplement du désir du sujet.

Deuxièmement, cette passion du corps est aussi passion de ce que le corps peut éprouver, soit addiction à une certaine sollicitation constante qui permet de ne jamais faire relâche. Le corps est sans cesse branché sur des appareils qui sollicitent l'oreille, le regard, le toucher, et viennent le compléter au point de le reconfigurer. Franck Rollier témoignait de cette dimension en parlant de l'addiction comme d'un *style de vie*. « Tout objet peut devenir addictif, pour autant que, sollicitant la pulsion, il ait le pouvoir d'induire la répétition d'un geste qui modifiera le rapport du sujet à son corps, ainsi que son lien à l'Autre » [3]. On pourrait parler là d'un nouveau rapport à l'existence. C'est par le biais du rapport à l'objet qui vient compléter son corps que le sujet se sent exister. Ce nouveau rapport au corps et au monde est ce que Lacan a appelé la *dictature du plus-de-jour*, faisant entendre à travers cette expression la dimension surmoïque de ce rapport à l'objet.

Enfin, cette passion du corps renverrait aussi à un nouveau rapport à la vie sexuelle. Un rapport à la sexualité sans rapport à l'être et au genre. Un rapport immédiat à ce qui fait jouir le corps, indépendamment du signifiant lui-même. Cette passion du corps est celle que nous pourrions appeler passion de l'objet *a* comme asexué. Jacques-Alain Miller définissait ainsi l'objet *a* dès 1982 dans son cours « Du symptôme au fantasme et retour », comme objet asexué. C'est un objet qui est entre le sujet et l'Autre, comme détaché du corps et qui sollicite la réserve pulsionnelle du corps depuis un point *extime* qui est comme directement connecté à l'intime.

Nouvelles normes du corps asexué

Cette passion du corps sous ces trois versants est le lieu de nouvelles normes, féroces, violentes, suscitant elle-même des passions, comme l'amour et la haine. Les *études* de genre ou les théories du genre, renvoient à un nouveau discours sur le corps et sur la sexualité, rendant compte de cette passion du corps. Les études de genre parlent d'*actes corporels subversifs* comme si le sujet avait disparu et que des actes venaient donner une identité performative à l'individu. Paradoxalement, ce discours fait retour à un modèle unisexe de l'humanité, où il n'est plus question de corps féminin ou masculin, mais où le corps n'est qu'un corps pour jouir, qu'un corps dévolu aux pratiques sexuelles en tous genre, mais certainement pas à la rencontre avec le langage.

Si ce discours peut dénoncer les effets de la pornographie, c'est à l'occasion parce qu'elle est le lieu de l'exercice d'une domination masculine. Mais que le rapport à la sexualité privé de toute référence au genre que l'on est, au genre que l'on aime, privé de toute référence en somme au discours de l'Autre, soit aussi bien le régime même de la pornographie, n'est pas dérangeant pour les études de genre. Il n'est jamais question de désir, d'amour, de malentendu, d'impuissance psychique, de folie féminine. Il est question de pratiques corporelles, il est question de l'usage que l'on fait de certains objets facilitateurs de jouissance orgastique, mais il n'est pas question d'êtres qui parlent et ne savent plus ce qu'ils disent. En psychanalyse, sans être les gardiens de la tradition et des normes de genre, nous ne sommes pas pour autant les adeptes et fervents défenseurs de la jouissance sans entrave. Ce dont il est question dans les sociétés occidentales du XXI^e siècle, c'est d'un nouveau rapport à la sexualité qui serait comme

coupé de toute rencontre avec un autre. Comme si nous pouvions transformer nos corps en machines à jouir sur commande et avoir la main sur la jouissance. Du point de vue psychanalytique, ce qui apparaît dans le discours des sujets, c'est plutôt le fait qu'ils sont perdus là même où la jouissance est non seulement permise mais ordonnée.

Jacques-Alain Miller a pointé ce renversement du rapport au sexe depuis Freud, qui fait que nous sommes passés de l'interdiction, puis à la permission, et enfin à l'incitation. Ce nouveau climat induit un changement « quant au style des relations sexuelles : désenchantement, brutalisation, banalisation » [4]. Ce qui traumatise n'est peut-être pas tant de l'ordre de l'assignation à un genre, que de l'ordre d'une assignation à obéir aux commandements de la pulsion. Avant même d'éprouver le désir de faire une expérience sexuelle, le sujet se voit sollicité, poussé, invité, à *céder à la situation*. C'est ainsi que Lacan définissait l'angoisse. C'est cet abord de la sexualité via l'empire de la technique qui est l'agent de la violence qui s'exerce à l'endroit des plus jeunes, et non pas tant d'être nommé garçon ou fille, s'ils sont nés d'un sexe ou de l'autre. Ce n'est pas tant la demande de l'Autre qui est inquiétante au XXI^e siècle, que la disparition de l'Autre et le commandement anonyme de la pulsion qui invite le sujet à offrir son corps aux dieux de la jouissance jusqu'à renoncer à la vie. Cet *obscur sacrifice* est un sacrifice du corps à un Autre qui n'existe pas, un sacrifice sadien, qui veut que le corps du sujet lui-même ne soit plus qu'une marchandise, destinée à procurer de la jouissance sans limite. Au sein de ce climat, il s'agit en psychanalyse de faire exister un *corps parlant* à partir d'un rapport à

l'inconscient, là où était le silence de la pulsion d'un corps ne parlant pour personne. C'est finalement à ces nouvelles passions du corps qui peuvent aller jusqu'au sacrifice de l'être à la jouissance illimitée, que la psychanalyse du XXI^e siècle a affaire. Ce sont ces passions que notre prochain Congrès de l'AMP à Rio en 2016 sur « L'inconscient et le corps parlant » nous conduira à explorer.

ⁱ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Être et l'Un », cours du 9 mars 2011, inédit.

² Bruckner P., *Le paradoxe amoureux*, Paris, Grasset, 2009, Livre de poche, 2011, p. 177.

³ Rollier F., « L'addiction comme style de vie », *La Cause du désir* n° 88, 2014, p. 21.

⁴ Miller J.-A., « L'Inconscient et le corps parlant », *Le Réel mis à jour, au XXI^e siècle*, Paris, coll. rue Huysmans, 2014, p. 308.

Mettre à jour l'image dans son lien au sinthome

Manuel Zlotnik

L'escabeau : deux versants

Le prochain congrès de l'AMP nous amène à préciser en quoi l'imaginaire ne se réduit pas au spéculaire et à la signification.

Dans sa conférence sur le thème de ce congrès, Jacques-Alain Miller présente le terme d'escabeau comme ce sur quoi

le parlêtre se hisse *pour se faire beau*, ce qui lui permet de s'élever à la dignité de la Chose [1], reprenant la définition de la sublimation donnée par Lacan dans le Séminaire *L'éthique de la psychanalyse* [2]. J.-A. Miller nous indique que l'escabeau traduit la sublimation freudienne dans son croisement avec le narcissisme [3], pour ensuite en dégager deux modalités : d'une part ce qui se travaille dans une analyse, - une idéalisation que l'analyse fait chuter, et c'est pourquoi J.-A. Miller dit que « Faire une analyse, c'est travailler à la castration de l'escabeau pour mettre au jour la jouissance opaque du symptôme » [4] -, et d'autre part ce dont se servent des artistes comme Joyce, Duchamp ou Schoenberg qui savent faire se rapprocher l'opacité du symptôme et l'escabeau, ou l'AE qui, au terme de son analyse, fait de son symptôme ainsi réduit un escabeau lorsqu'il transmet son témoignage à l'auditoire.

J.-A. Miller indique dans un autre texte que c'est par le biais de la sublimation que la jouissance fait lien social [5].

C'est sur ce second versant de l'escabeau que porte mon travail.

Socrate, le désir et l'agalma

Nous pouvons partir de la notion d'*agalma* pour tenter de mieux saisir la notion d'escabeau. Alcibiade, le plus beau de tout Athènes, se demande comment il a pu tomber amoureux de Socrate, le plus laid, et c'est précisément ce qui nous intéresse. Comment se produit la métaphore de l'amour ?

Alcibiade présente Socrate comme un silène, disgracieux de surcroît, mais qui détient un joyau, comme une enveloppe rude et dérisoire enfermant quelque chose de précieux, ce qui donne à Lacan l'occasion d'introduire le concept d'agalma, ce qui d'une certaine façon masque Socrate, et, comme nous

savons, n'en finira jamais de se démasquer.

Alcibiade lui demande de l'aimer en retour, mais Socrate ne peut le satisfaire tant il sait que, parce qu'il l'aime, il ne peut l'avoir, ne peut l'obtenir. Ce serait contraire à la philosophie socratique dont la base est de n'avoir aucun attribut. Socrate se refuse à entrer dans le jeu de l'amour, ce serait se nier car il sait qu'il n'y a rien en lui qui soit aimable. Le vide représente la position centrale de Socrate [6].

On pense que l'*erastès* est le sujet barré, en manque d'être, et l'*erômenos* celui qui incarne l'objet aimé, la complétude : Lacan va inverser cela en faisant de Socrate l'*erômenos*, mais pas au titre d'un objet assurément beau et complet.

Ce changement de perspective constitue pour Lacan la métaphore de l'amour, où ce qui devient aimable est le *manque-à-être*, ce qui est très clairement la position de Socrate : « Plus il désire, plus il devient lui-même désirable. » [7] Et sur ce point, J.-A. Miller souligne que c'est précisément là où il y avait le manque, le désir, le sujet barré, que se forme ce qui le fait aimable [8]. Il s'agit là de l'intensité du désir de savoir [9] de Socrate, ce qui lui donne l'apparence de quelqu'un possédant ce qui manque à l'autre. Et donc Alcibiade, fasciné par le désir de Socrate, c'est-à-dire par la façon dont il détient son manque, en fit son *erômenos*.

C'est alors le concept d'*agalma* qui nous permet d'y voir plus clair en ce qui concerne l'escabeau : Socrate est capable de porter le manque-à-être à son niveau agalmatique, de savoir élever son manque à un idéal, c'est-à-dire à son désir de savoir. Si nous prenons la proposition de Patricio Alvarez dans *Papers 1*, à savoir celle de relier la castration de l'escabeau avec la chute du fantasme, le désir indiqué dans l'exemple de Socrate est un désir plus

léger, sans l'entrave et la fixité du fantasme. Ceci constitue, d'une certaine façon, une sorte d'escabeau sur son second versant, celui qui va avec la jouissance opaque : dans le cas de Socrate, de son propre vide il en fait quelque chose de digne.

Escabeau et savoir y faire

Nous pourrions aussi mettre en rapport l'escabeau et le *savoir y faire avec*. Lorsque Lacan introduit cette notion [10], il nous indique que le symptôme est ce que l'on connaît le mieux : « Connaître son symptôme veut dire savoir faire avec, savoir le débrouiller, le manipuler. Ce que l'homme sait faire avec son image correspond par quelque côté à cela, et permet d'imaginer la façon dont on se débrouille avec le symptôme. Il s'agit ici du narcissisme secondaire, qui est le narcissisme radical, le narcissisme qu'on appelle primaire étant en l'occasion exclu. »

Notons que Lacan articule ici le symptôme avec sa jouissance opaque et avec l'image. Tout de suite après, comme nous le savons, il proposera le *savoir y faire* avec son symptôme comme la fin de l'analyse, avancée fondamentale dans sa doctrine, qui va bien au-delà de la traversée du fantasme.

Mais ce qui nous intéresse dans cette formulation, c'est, d'une part ce que J. Lacan mentionne relativement à l'usage que l'homme fait de son image, et d'autre part la distinction entre narcissisme secondaire et primaire.

Il ne s'agit pas du narcissisme primaire, constitutif du moi en tant qu'organisation du type passionnel, le moi spéculaire, source de rivalité et de tout ce que nous connaissons, il s'agit du narcissisme secondaire. Nous pouvons nous demander pourquoi J. Lacan dit de ce narcissisme qu'il est radical. Nous pouvons le penser radical de par l'usage que fait le parlêtre de son

image. J.-A. Miller, en se référant à ce passage du séminaire de J. Lacan, nous dit : « son être de sinthome [...] on préfère savoir le manipuler, où le corps est dans l'affaire. C'est pourquoi Lacan peut dire que ça correspond à ce que l'homme fait avec son image. Avec son image il s'identifie, ça ne l'empêche pas de pouvoir la corriger, la mettre à la mode, la mettre, cette image, dans le mode où il la veut. » **[11]**

De la même façon qu'il y a un savoir y faire avec le sinthome, en tant que le sinthome est un événement de corps, le corps aussi est concerné et, en conséquence, l'image est aussi dans l'affaire. Ainsi, le narcissisme secondaire, c'est ce qui permettra de manipuler, de corriger, de mettre à jour l'image en lien avec le sinthome. Le y du *savoir faire avec* indique précisément ce qui est contingent dans tout ça. Le sinthome et l'image comme escabeau vont se créer selon la singularité de chacun et la contingence du réel ; escabeau comme une sorte d'image mobile, tout comme le désir léger délivré du fantasme.

Nous pouvons alors envisager le narcissisme secondaire comme cette nouvelle version du narcissisme à laquelle Patricio Alvarez faisait référence à la fin de son texte dans *Papers I*, ce qui de surcroît nous permettra de préciser cet imaginaire que nous cherchons au-delà du spéculaire et de la signification.

Traduction : Geneviève Cloutour

[1] Miller J.-A., « L'Inconscient et le corps parlant », *Le Réel mis à jour, au XXI^e siècle*, Paris, coll. rue Huysmans, 2014, p. 314.

[2] Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 133.

[3] Miller J.-A., « L'Inconscient et le corps parlant », *op. cit.*, p. 314.

[4] *Ibid.*, p. 315.

[5] Miller J.-A., « Le salut par les déchets », *Mental*, Paris, Seuil, n° 24, avril 2010, p. 11.

[6] Lacan J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 189.

[7] *Ibid.*, p. 156.

[8] Miller J.-A., « Les deux métaphores de l'amour », *Revue de l'École de la Cause freudienne*, n°18, juin 1991, p. 219.

[9] *Ibid.*, p. 219.

[10] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIV, « L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre », leçon du 16 novembre 1976, *Ornicar ?*, n°12/13, Paris, Navarin, 1977, p. 7.

[11] Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Le tout dernier Lacan », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 14 mars 2007, inédit.

Les corps parlants : assujettis au surmoi [1] ou au super-social ?

Tania Coelho dos Santos [2]

Lors du prochain Congrès de l'Association Mondiale de Psychanalyse nous traiterons des fictions que construisent, de nos jours, les corps parlants pour se protéger du réel traumatique. Qu'est-ce qui pour chaque être parlant, dans son anormalité ou dans son symptôme, constitue un réel traumatique, impossible à supporter ? Y aurait-il un quelconque standard commun pour répondre au réel, un quelconque symptôme collectif, une quelconque modalité de fiction [3], qui puisse être dit normal ?

Dans sa conférence, à la fin du dernier congrès de l'AMP, Jacques-Alain Miller [4] interroge : « On se demande comment quelqu'un qui a été analysé

peut encore imaginer être normal ». Le concept de *sinthome* va de pair avec celui d'*escabeau*. C'est un concept relatif au corps parlant, autre nom de l'inconscient réel. Il ne se réfère pas au sujet de l'inconscient freudien, soumis au refoulement – qui est une opération métaphorique de chiffrement de la jouissance par le langage –, dans un événement de corps. Il se rapporte au narcissisme et au moi. J.-A. Miller observe que Lacan, dans son écrit « Joyce le symptôme » [5], promet que le néologisme *parlêtre* va se substituer au terme d'inconscient. Il ajoute qu'analyser le parlêtre n'est pas la même chose qu'analyser l'inconscient au sens freudien, ni même au sens lacanien de l'inconscient structuré comme un langage. Le symptôme d'un parlêtre n'est pas une métaphore, c'est un événement de corps, une émergence de jouissance. Pour le définir, J.-A. Miller utilise, emprunté à « Joyce le symptôme », le mot d'*escabeau*, un appui qui sert à s'élever. L'*escabeau* psychanalytique est ce sur quoi le parlêtre monte pour se présenter comme beau. C'est son *escabeau*, qui lui permet de s'élever à la dignité/*Dingté* de la Chose. C'est un concept transversal. Il traduit au moyen d'une image la sublimation freudienne dans un croisement avec le narcissisme.

J.-A. Miller [6] fait le pari que les témoignages de passe d'aujourd'hui prouvent que le symptôme/castration (inconscient/désir) a été remplacé par le *sinthome/escabeau*

(narcissisme/sublimation). Ce rapprochement de la sublimation avec le narcissisme est en lien avec l'époque du parlêtre. L'*escabeau* c'est la sublimation fondée sur l'état primordial du parlêtre, le « je ne pense pas ». C'est la négation de l'inconscient. C'est ce par quoi quelqu'un se croit le « beau maître de son être ».

Dans ce sens, je propose, qu'il convient de faire usage du terme de normal. Les symptômes peuvent être comparés et classifiés comme étant de type castration ou de type *escabeau*. Selon cette orientation, j'ai désigné les rapports de l'Association Mondiale de Psychanalyse sur les témoignages que des psychanalystes ont transmis aux commissions de la passe sur la fin de leurs analyses, comme l'instrument le plus avancé pour tirer des enseignements sur les réponses contemporaines au réel.

Si la loi symbolique n'est plus un paradigme commun qui constitue un sujet, ne serions-nous pas en train de vivre sous l'empire de la norme ? Qui compare et classe les symptômes puis les déclare de type castration ou de type *escabeau* ? Nous savons que l'Autre n'existe pas, mais les comités de pairs sont « norm-a(c)tifs » [7]. J'adopte comme concept de norme la définition de Georges Canguilhem [8] : être normal c'est être « norm-atif ». Cette définition qui exclut la passivité souligne la « norma-a(c)tivité » du sujet. Ma thèse tire les conséquences de l'affirmation de Lacan [9], selon laquelle dans le discours de la civilisation contemporaine le Nom-du-Père forclus du symbolique fait retour dans le réel des normes sociales. Le surmoi (super-moi) a cédé la place au super-social. Je soutiens que la subjectivité contemporaine peut se passer du Nom-du-Père, mais pas du consensus des pairs pour nommer les symptômes et les ériger en paradigmes. Les nominations de symptômes par la commission de la passe, se basent sur un standard. Est-ce que l'institution, au moyen de son comité de pairs, « norm-a(c)tivise » les standards ou performances qui concernent la survie institutionnelle ?

La passe a d'abord été définie comme le moment de la traversée du fantasme. J.-A. Miller [10] l'a redéfinie comme une mutation dans le champ de la jouissance. Le dispositif de la passe a été, dans un premier temps, un instrument para-universitaire [11], car il avait une affinité de structure avec un rapport destiné à un jury de thèse. Il était question de la démonstration et de la vérification d'une possible fin d'analyse. Qu'en est-il de nos jours ? Quel est le standard ? Comme on le verra plus loin dans les propos de J.-A. Miller, le standard, de nos jours, est le désir de s'exhiber, un désir d'acteur. Je me souviens d'une définition que donnait J.-A. Miller en 2010 : « la passe de l'être parlant ça n'est pas témoigner sur la traversée du fantasme, c'est l'élucidation du rapport à la jouissance, de comment le sujet à changer son rapport avec ce qui ne change pas, son mode de jouissance, et comment il a élaboré les variations de la vérité, son chemin de mensonge ».

Je me demande si, libérés du Nom-du-Père comme symptôme collectif, libérés de la loi symbolique – et du surmoi transindividuel qui nous habite – nous ne vivrions pas sous la domination de la norme instituée grâce à la « norma(c)tivité » des comités de pairs ? Lacan aspirait, peut-être, à ce que le désir de l'analyste soit équivalent au désir du scientifique. Je cite J.-A. Miller : « Pour cette raison, Lacan disait : à ce niveau ça peut être scientifique. C'est que ce sujet est capable d'une parole qui soit nettoyée de la jouissance, au moins du fantasme, pouvant, par là même, témoigner sur le savoir extrait de son fantasme » [12]. Pour lui, la pratique n'aurait pas démontré cette équivalence entre désir de l'analyste et désir du scientifique. Mon interprétation du rapport de l'AMP de 1994 [13] conduit à penser que la fin de l'analyse consiste

en une universalité de la traversée du fantasme, même si le fantasme n'a pas la même consistance pour les hommes et pour les femmes. Le rapport de 2010-2011 [14], au contraire, souligne la valeur du reste de jouissance qui ne se dissout pas. Le sinthome/ escabeau, comme défense irréductible de chacun. Dans un intervalle d'à peine vingt ans, on n'évalue pas les fins d'analyse avec les mêmes poids et mesures. En 1994, la mesure phallique, le roc freudien de la castration, fait norme. Les hommes et les femmes doivent redimensionner leur relation avec le symptôme/castration pour faire avec l'inexistence du rapport sexuel et avec l'inconsistance de l'Autre. Aujourd'hui, au contraire, en accord avec l'hypothèse soulevée par Marie-Hélène Brousse [15] : la passe contemporaine a à voir avec le non-analysable. Ce qui échappe à la chaîne signifiante et qui n'a pas été métaphorisé, ni sublimé par le Nom-du-Père. Je m'interroge : s'agit-il de singularités pures ? N'y aurait-il pas alors, un nouveau standard ? J.-A. Miller répond : « Quel est ce standard ? Je vais l'appeler d'un nom très commun, c'est la *starification* du passant [...]. À l'ECF, [...], la question *Est-ce passe ?* est devenue *Allons-nous sélectionner ce passant pour être une star de la psychanalyse ?* » [16]

La nomination par la passe implique maintenant un nouvel intérêt institutionnel. J.-A. Miller le clarifie : « Il y a, au fond, une petite tendance à ce que ce jury de passe soit comme celui d'une audition ou d'un *casting*, dans la mesure où le jury ne considère pas seulement la passe 1, mais aussi la passe 3, dans l'intérêt de l'École, de l'École Une, du Champ freudien, dans l'intérêt supérieur de la psychanalyse... Ce facteur est, il faut le dire, un peu encombrant, car, du coup, il y a aussi une rétroaction de la passe 3 sur la passe

1. Il y a comme une obligation d'avoir le désir de parler, le désir de travailler. J'irai jusqu'à dire qu'il faudrait qu'une analyse débouche sur le désir de s'exhiber, c'est-à-dire que la passe ait quelque chose du désir de l'acteur. » [17]

Traduction : Pedro Pereira

[1] Un effet de style est permis en portugais par la proximité phonétique entre surmoi (supereu) et supersocial.

[2] Psychanalyste, Membre de l'École de la Cause Freudienne, membre de Escola Brasileira de Psicanálise et membre de l'Association Mondiale de Psychanalyse.

[3] « Un tel moi normal, est comme la normalité en général, une fiction idéale. Un moi anormal, inutile à nos fins, malheureusement n'est pas une fiction ». S. Freud, « Analyse avec fin, analyse sans fin », *Résultats, idées, problèmes*, PUF, 1985, p. 250.

[4] Miller J.-A., « L'Inconscient et le corps parlant », *Le Réel mis à jour, au XXI^e siècle*, Paris, coll. rue Huysmans, 2014, p. 305-319.

[5] Lacan J., « Joyce, le symptôme », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 565-570.

[6] Miller J.-A., « L'inconscient et le corps parlant », *op. cit.*, p. 315.

[7] La césure du terme « normatif » permet en portugais de faire apparaître l'activité.

[8] Canguilhem, G., *Le Normal et le pathologique*, « Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique » (1943), Paris, PUF, 2005.

[9] Lacan, J., Le Séminaire, livre XIX « Les non dupes errent », leçon du 19 mars 1974, inédit.

[10] Miller, J.-A., « Est-ce passe ? », *La Cause freudienne*, n° 75, 2010, p. 83-90.

[11] Miller, J.-A., *Le conciliabule d'Angers*, Paris, Agalma/Seuil, 1997, p. 60.

[12] Miller J. A., *Perspectivas dos escritos e dos Outros escritos de Lacan, entre desejo e gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 130.

[13] Miller J. A., *Comment finissent les analyses*, Collection du Champ Freudien. Paris, Seuil, 1994.

[14] Matet-Lazarus C., « Rapport de la commission de la passe 2010-2011 (A10-B10) », *École de la Cause Freudienne*, Paris, 2012.

[15] Brousse M.H., « Le désir de nommer », *La lettre Mensuelle*, n° supplément : conversation

sur la passe : textes introductifs, Paris, 06/2010, p. 49-51.

[16] Miller J.-A., « Est-ce passe ? », *op. cit.*, p. 88.

[17] *Ibid.*

Qu'en est-il aujourd'hui du corps en psychanalyse ?

Alide Tassinari

« la médecine est la science des érotiques du corps [...] On ne peut, me semble-t-il donner meilleure définition de la psychanalyse » [1].

Le XXI^e siècle ne se caractérise pas seulement par l'inconsistance des liens mais par la consistance de l'image : le corps est, à notre époque l'image reine. *La consistance de l'image* est un paradoxe : en soi, l'image n'a pas de consistance mais fixe le « ici et maintenant » dans le tableau fantasmatique d'un cadre. Dans le monde contemporain, de l'art à la publicité, des vidéos aux selfies, jusqu'à la pornographie, tout est image des corps : exposés, exhibés, sculptés, glorifiés, décharnés, manipulés, dévastés, dépréciés, morcelés et recomposés avec des morceaux de substitution.

Le parlêtre a un corps, il sait qu'il a un corps car il le manipule, le transforme, le définit, le pensant comme éternel. Mais qu'est ce que ce savoir qui utilise un éclatement, une scopie infinie ? C'est un savoir qui provient de la parole, du bain de langage qui préexiste au vide du sujet même, mais également

un savoir puisé dans la science qui traite le réel de l'organisme, en recherchant les mécanismes, les parts infinitésimales dont il est composé, les maladies qui l'affectent.

Certes, à notre époque, le corps, sa *jouissance*, témoigne non pas du *manque à être*, marque du sujet de l'inconscient, déchiffrable dans ses significations au travers des dire de l'analysant, mais de la consistance de la substance jouissante dont il est fait depuis le début et qui se trouve engagée ensuite dans la parole, de la jouissance résiduelle et symptomatique de *la langue*.

Du sujet au parlêtre du dernier enseignement de Lacan, se déploie le parcours de la psychanalyse freudienne à la psychanalyse lacanienne, ce qui constitue l'orientation lacanienne. Depuis le signifiant encore freudien au noeud, totalement lacanien, le corps n'est plus seulement sous la coupe nécessaire de l'image illusoire et mystifiante du miroir, mais participe de la jouissance en en devenant le siège.

Le corps participe au nœud singulier de chaque parlêtre : avec Freud, par l'inhibition, le symptôme, et l'angoisse et avec Lacan, par l'imaginaire, le symbolique et le réel. Le corps vivant est du registre du réel, le corps cadavre de celui du symbolique, et le corps en tant que forme relève de l'imaginaire.

Le noeud de Lacan, élaboré depuis les années soixante-dix, à des fins explicatives, ne représente pas un noeud mais le présente dans sa mise à plat, pour mettre en évidence l'articulation des trois registres, leurs nouages connectés aux jouissances et au sens autour du vide de l'objet *a*. Au cours de l'expérience analytique, il s'agira de réussir à bien-dire le ficelage particulier des trois registres et à isoler, après beaucoup de mots, un reste inassimilable à dire.

Le corps, dans une cure analytique est mis en situation de « repos » – il ne fait rien, il n'agit pas – pour donner voix au dire analysant en présence de l'analyste, hors regard. Pour autant il n'est pas exclu, car il est « le symptôme [qui] surgit de la marque que creuse la parole quand elle prend la tournure du dire et qu'elle fait événement de corps. » [2]

De la démonstration à la *monstration*

Corps support, fait pour jouir, qui parle non pour communiquer mais pour dire son mode singulier de tissage d'un texte qui incessamment produit. Lacan en 1977 a cherché à articuler une géométrie de sacs et de cordes qui résiste et qui « S'il est certain qu'une démonstration puisse être appelée belle, on perd tout à fait les pédales, au moment où il s'agit, non pas d'une démonstration, mais de ce quelque chose qui est très, très paradoxal, et que j'essaie d'appeler comme je peux : *une monstration*. Il est curieux de s'apercevoir qu'il y a dans cet entrecroisement de fils quelque chose qui s'impose comme étant du réel, comme un autre noyau de réel. » [3]

Le parlêtre adore le corps, en fait un objet de jouissance imaginariée et ne veut pas savoir que, au contraire, dans la substance jouissante, quelque chose échappe, se dilue, n'est pas tout pris dans le langage mais est aussi ailleurs, dans un au delà qui le morcèle et le rend évanescent.

Seule la pulsion, dans son rapport avec l'inexistence du rapport sexuel le vivifie, l'éloigne du cadavre, le fait chair significatisée, grâce à la perte pulsionnelle liée à l'opération du signifiant, des mots qui font le corps de l'inconscient. Le corps en tant que parlant, comme la vie, est un mystère. Le mystère du corps parlant contient l'énigme de la sexualité humaine sur le versant de sa non naturalité, souci dans

lequel le névrosé se piège parce que cela ne va pas de soi, parce qu'il cherche à faire exister le rapport sexuel.

La culture, la réserve des escabeaux [4], contemporaine du sujet qui parle, définit, délimite, organise une vision du corps singulière de l'époque, une sorte de bande de Moebius sur laquelle la fourmi analysante choisit de cheminer.

A chaque époque son corps pourrait-on dire ! Le corps hystérique, celui des débuts de la psychanalyse, celui de la complaisance somatique se manifestant dans l'embarras d'une fonction d'un membre, était celle de l'époque victorienne : cela s'appuyait sur le corps du symptôme-métaphore ; l'empêchement corporel était la condition nécessaire à ce que le désir reste insatisfait. Aujourd'hui, à l'époque de la jouissance généralisée, il s'agit de lire l'écriture du sinthome sur le corps, qui n'est pas déchiffrement – démonstration d'une représentation inconsciente – mais *monstration* à partir du non sens de la jouissance inscrite dans le parlêtre.

Traduction : Gérard Seyeux

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 89.

[2] Miller J.-A., « L'Inconscient et le corps parlant », *Le Réel mis à jour, au XXI^e siècle*, Paris, coll. rue Huysmans, 2014, p. 314.

(3) Lacan J., « Propos sur l'hystérie », *Quarto* n° 90, juin 2007, p. 9.

[4] Miller J.-A., « L'Inconscient et le corps parlant », *op.cit.*

Incorporation

Vicente Palomera

Dès lors que l'Autre n'est pas un appui consistant, c'est le corps qui apparaît en premier et vient occuper la place de l'Autre. Freud s'en étonnait dans une lettre à Fliess : « D'abord un petit fragment d'auto-analyse a fini par s'imposer et m'a confirmé que les fantaisies sont les produits d'époques ultérieures qui sont rétroprojetées depuis le présent d'alors jusque dans la première enfance ; et ce qui est apparu aussi, c'est la manière dont cela se passe : encore une fois une liaison de mot. A la question de savoir ce qui s'est produit dans la première enfance, la réponse est : rien, mais il y avait là en germe une motion sexuelle. » [1] C'est-à-dire qu'il n'y a de jouissance que de l'Un ; rien ne permet de saisir le signe de l'Autre.

Devant le manque d'un signe de la jouissance de l'Autre, nous rencontrons le signifiant d'une inconsistance. L'Autre n'est pas une abstraction, l'Autre est un corps. Cela conduira Lacan à donner au corps une importance qui, dans son enseignement, n'a eu d'égal que celle de l'Autre du langage. Lacan définit le corps comme ce dont on jouit. Le corps, marqué par une exigence de satisfaction, est ce qui peut faire lien avec les effets de jouissance produits par le signifiant.

Si nous examinons les effets du signifiant, nous découvrons qu'ils ne sont pas seulement effets de parole, de signification, mais également effets sur le corps. En ce sens, ce n'est que dans la mesure où le signifiant affecte le corps que nous pouvons dire que le corps est réel ; Jacques-Alain Miller l'a développé de façon systématique dans

son texte « Les six paradigmes de la jouissance » [2] – en évoquant *l'effet d'incorporation* –, qui résume la thèse de Lacan selon laquelle le signifiant produit la jouissance que produit le corps.

Lacan pose que le corps nous est octroyé, attribué par le langage. Comment cette *incorporation* du signifiant se produit-elle ?

En 1970, Lacan rend hommage aux stoïciens pour avoir été les premiers à montrer que pour avoir une entité, un être humain nécessite l'incorporation de « l'organe incorporel ». Lacan se réfère ici à l'incorporation du corps symbolique : « Rendons justice aux stoïciens d'avoir su de ce terme : l'incorporel, signer en quoi le symbolique tient au corps » [3].

Lacan commence par préciser que « corps du symbolique » n'est pas à entendre comme métaphore, puisque justement « rien que lui n'isole le corps à prendre au sens naïf, soit celui dont l'être qui s'en soutient ne sait pas que c'est le langage qui le lui décerne, au point qu'il n'y serait pas, faute d'en pouvoir parler. » [4]. Nous avons donc, d'une part le corps du symbolique, du langage, et en second lieu le corps pris au sens naïf, ordinaire, soit celui que nous habitons, qu'habite notre être et que Lacan appelle le *parlêtre*.

Il faut souligner l'insistance de Lacan à dire que « Le premier corps fait le second de s'y incorporer » [5]. Nous sommes donc en présence de deux entités : le corps du langage et le corps pris en son « sens naïf », celui que nous habitons, qui est habité par notre être parlant. Le corps du langage est celui qui fait que le vivant (l'organisme) s'incorpore. Il s'agit de saisir la nature de cette incorporation et pour cela, Lacan emprunte aux stoïciens la notion d'« incorporel ».

Les stoïciens distinguaient, d'une part les corps qui avec leurs qualités, leurs tensions, leurs actions, leurs passions se mettent en relation les uns avec les autres, et d'autre part les effets de ces corps, de nature différente, qu'ils qualifient d'« incorporels ».

De fait, pour les stoïciens, les effets des corps ne sont pas corps, mais incorporels. Ce ne sont pas des quantités ou des propriétés physiques, mais des attributs logiques ou dialectiques. Les incorporels ne sont donc pas des choses ou des états de choses, mais des événements. De ceux-ci, on ne peut dire qu'ils existent, mais seulement qu'ils subsistent ou qu'ils insistent, avec ce « peu d'être » propre à ce qui n'est pas une chose. Les événements ne sont ni des adjectifs ni des substantifs, mais des verbes ; ils ne sont ni agents ni patients, mais résultats. Dans le traité d'Émile Bréhier sur *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, nous trouvons un intéressant exemple qui l'illustre : « Quand le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle, mais un attribut nouveau, celui d'être coupé. *L'attribut*, ne désigne aucune *qualité* réelle [...], [il] est toujours au contraire exprimé par un verbe, ce qui veut dire qu'il est non un être, mais une manière d'être [...] Cette manière d'être se trouve en quelque sorte à la limite, à la superficie de l'être et elle ne peut en changer la nature : elle n'est à vrai dire ni active ni passive, car la passivité supposerait une nature corporelle qui subit une action. Elle est purement et simplement un résultat, un effet qui n'est pas à classer parmi les êtres » [6]. Nous voyons ici pourquoi les stoïciens distinguaient radicalement – ce que personne n'avait jamais encore fait – deux niveaux de l'être : d'une part celui de l'être profond et réel, la force, et d'autre part celui des

faits qui se déploient sur la surface de l'être, qui constituent une multiplicité infinie d'être incorporels.

C'est pour cette raison que, si les incorporels sont effets (« événements ») et si, comme le montre Lacan, le corps – au sens courant – est incorporé par le corps du langage [7], la question est de savoir si le corps est un incorporel. Évidemment, Lacan nous présente une catégorie de corps qui n'est ni celui de la physique, ni celui de la médecine. D'être un incorporel du langage, ce corps ne se scanne, ni se photographie, il ne s'ausculte ni ne s'observe ; il s'écoute, il n'est pas chair mais organe traversé par la parole. Il y a donc un corps primordial du symbolique sans lequel le corps de l'être vivant n'existe pas. Pour paraphraser Lacan, nous dirons qu'il est « corps subtil, mais il est corps [8]. Précision elle-même subtile, où la matérialité de l'organisme n'est pas ce qui fait corps. La matérialité du corps, c'est la façon dont les sujets parlent du leur, à savoir comme événement de langage. Le langage – tel le scalpel – est ce qui, en trouant l'organisme vivant découpe l'objet *a*, produisant ainsi le corps.

Freud a situé l'événement incorporel dans la substance produite sur le trajet de la pulsion qui fait apparaître le corps humain comme une « anatomie fantasmatique ». Ce corps imaginaire résulte de la modalisation d'un désir qui découpe les zones érogènes, et extrait les objets pulsionnels de la fonction organique concernée. C'est un corps déserté par la jouissance, où le dire peut éventuellement décider d'oasis de jouissance à laisser au sujet. C'est ce que montre Lacan quand il déclare que « les pulsions, c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire. » [9]

Le sujet ne devient réel qu'à partir d'une opération symbolique et imaginaire sur le corps. Le langage mortifie le corps mais en même temps lui octroie un incorporel, « organe supplémentaire » qui habite activement le corps.

Le signifiant introduit le Un, dans la mesure où le langage attribue à l'être parlant ce corps qu'il lui accorde en l'unifiant. Lacan le dit dans le Séminaire XX, quand il précise que « L'être c'est un corps » [10] en tant que lieu du signifiant. Jouissance du corps propre ou du corps de l'Autre, voilà ce qui s'inscrit dans la mémoire de l'inconscient. Ses effets excèdent ce que le sujet peut dire. C'est pour cette raison que Lacan établit une cohabitation du corps et de *lalangue* – concept réunissant le signifiant en tant que mort dans le langage et la jouissance vivante dans le corps (corps susceptible d'être marqué par sa substance de jouissance).

C'est donc le corps qui permet au signifiant de *lalangue* de faire signe du réel de l'être parlant. On saisit mieux ainsi que Lacan se soit référé aux stoïciens pour faire entendre le corps de celui qui parle en analyse comme un incorporel, soit comme proposition absolument particulière, particularité qui résulte de l'assemblage des Uns déposés dans *lalangue*.

Traduction de l'espagnol par Anne Goalabré

[1] Freud, S., *Lettres à Wilhem Fliess*, n° 188 », du 3/1/1899, Paris, PUF, 2006, p. 430.

[2] Miller, J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *La cause freudienne*, n° 43, octobre 1999, p. 7-29.

[3] Lacan, J., « Radiophonie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 409.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] Bréhier, É., *La théorie des incorporels*, Paris, Vrin, 1928, p. 11-13.

[7] Lacan, J., *op. cit.*

[8] Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 301.

[9] Lacan, J., *Le séminaire*, livre xxiii, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 17.

[10] Lacan, J., *Le séminaire*, livre xx, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 127.
