

Ana Canedo

Sur la limite du discours

Avec ce thème, « Psychanalyse et religion », je me suis interrogée sur ces deux positions divergentes face au savoir mythique. Maintenant, nous pouvons observer que le mythe de l'Œdipe a été absorbé dans le discours commun, comme fondement banalisé de la psychanalyse. En même temps, on peut remarquer le rejet de la notion de refoulement originel et le clivage du moi.

Par ailleurs, nous pouvons noter que si la déchéance paternelle est un signe actuel dans la culture, le mythe du père n'a pas pour cela moins de consistance imaginaire chez les analysants, qui continuent, grâce au travail de l'inconscient, à déchiffrer les symptômes, en traversant le mythe.

Comme nous l'avait signalé Freud, la psychanalyse commence à se développer à un moment historique très précis, où on peut constater la convergence du déclin des croyances religieuses et du questionnement des semblants paternels. C'est donc lors de cette conjoncture que prend corps la question sur la causalité psychique des symptômes névrotiques.

Pour Freud, d'emblée apparaît la dichotomie entre psychanalyse et religion. La religion se présentait pour lui comme la garante des illusions, et en particulier de la grande illusion du narcissisme humain, l'immortalité. La nécessité de dieu prendrait donc pied sur le fait que la nostalgie du père et la nécessité de protection, due à la détresse de l'homme, sont une même chose.

Mais, dans un écrit de 1935¹, Freud ajoute que le pouvoir de la religion se base sur son contenu de vérité « historique ». En effet, il prend ses fondements du traumatique du sexuel dans la réalité

1. S. Freud, « Postscriptum », dans *L'Autobiographie* (1935).

psychique, c'est-à-dire dans les fantaisies du désir inconscient chez les névrotiques et qui sont à l'origine des symptômes.

C'est ainsi qu'il présente dans son étude sur Moïse, par rapport à son assassinat, une connexion structurale entre le mythe religieux et l'origine de la culpabilité de l'homme. Pour Freud, ce qui se vérifie dans la culture sont les effets de l'assassinat du père et la naissance de la loi, déjà présente dans le mythe de son invention, *Totem et tabou*. Les antécédents du père et la nécessité de dieu s'inscrivent ainsi depuis le début dans le psychisme de l'homme.

De son côté, Lacan remarque que dans le mythe *Totem et tabou* Freud nous signale le paradoxe suivant : si le père interdit le désir, ce n'est que parce qu'il ne sait pas qu'il est mort. Pas de puissance du père donc pour l'homme moderne. Mais cela n'est pas une solution, nous dit-il, « parce que le désir, sera alors plus menaçant, et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure ² ».

En effet, le déclin des semblants paternels n'a pas produit l'effet libérateur souhaité par l'homme. Le sujet moderne se trouve encore plus concerné par l'urgence des demandes impératives de la jouissance, l'incertitude et l'angoisse.

Par ailleurs, nous pouvons observer que le discours de la science, en servant de courroie de transmission aux impératifs sauvages du capitalisme, entretient l'illusion d'atteindre un savoir autonome sur le réel, c'est-à-dire l'abolition de tout ce qui ne s'obtiendrait pas par les voies de la raison. Nous retrouvons ici l'indication de Lacan selon laquelle la science forclôt le sujet, c'est-à-dire le sujet divisé qui n'est pas absorbé par le *cogito*. Actuellement, nous pouvons percevoir ses effets dans l'extension de l'angoisse à tous les niveaux, en favorisant la prolifération « des » religions qui reviennent comme une réponse symptomatique et dégradée.

Lacan pose la question sur la fonction des mythes freudiens ; en effet, quand il dit que « l'Œdipe est un rêve de Freud », il pense qu'il faut rechercher le contenu latent, comme pour le rêve. Pour lui, l'origine de la castration ne procède pas de la loi du père mais des effets du symbolique sur la sexualité humaine. Il l'avait déjà remarqué dans son texte « Subversion du sujet... » quand il écrit : « Il n'y a pas d'Autre de l'Autre. »

2. J. Lacan, *Discurso a los católicos*, Ed. Paidós, 1960, p. 38-39 (Paris, Seuil, p. 36).

La cause de la faute originelle et de la culpabilité provient en dernier recours du verbe. « Quand le Verbe s'incarne ça commence à aller très mal [...] l'homme est ravagé par le Verbe ³ ».

Cependant, l'énoncé de la loi ne résout pas par lui-même la problématique de la jouissance. Comme nous pouvons le trouver dans *Les Noms du Père*, la loi, on le sait déjà depuis saint Paul, introduit sa transgression, c'est-à-dire que le péché est conséquence de la loi.

Quelles sont donc les voies possibles par lesquelles se produit la transmission de la Loi d'une génération à l'autre ?

Lacan commence sa thèse sur l'Œdipe en différenciant la fonction du père symbolique d'avec le signifiant du Nom-du-Père, dont l'opération régularise la jouissance et rend possible le désir. Pour lui, il n'y a pas d'opposition entre loi et désir, bien plus, il soutient que « seule, la fonction de la Loi trace le chemin du désir ». Mais si l'opération de la castration produit l'entrée dans la culture, une transmission complète, sans reste, n'est pas possible. Cela signera l'incomplétude du désir humain, lors de sa rencontre avec la sexualité. Il dira vers la fin : « La sexualité est au centre de tout ce qui se passe dans l'inconscient. Mais elle est au centre, en ceci, qu'elle est un manque. C'est le manque, de pouvoir écrire, le rapport sexuel ⁴. »

À travers le sens, le mythe essaie de donner une explication rationnelle de l'être de dieu, du réel, c'est-à-dire de l'être qui existe par effet du langage, mais qui n'est pas abordable par le langage, c'est-à-dire l'être même du parlêtre. Mais aussi, le mythe vient à représenter le rêve d'une jouissance complète, qui est une des aspirations du névrosé. C'est « le mirage où il essaierait de se satisfaire ». Cela représenterait, en même temps, l'espoir d'une action extérieure à lui qui viendrait exorciser le mal.

C'est pour cela que nous ne trouvons pas chez Lacan le père imaginaire, le seul régulateur de la jouissance. Si ce n'est le manque de réponse du père à l'appel du fils dans le rêve : « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? » Au contraire, la fonction du père, pour lui, se rapporte à une position symbolique dans le réel. Le père est plutôt celui qui ajoute une signification au retranchement de l'être à l'origine.

3. J. Lacan, *El triunfo de la religión*, Ed. Paidós, 1974, p. 89 (Paris, Seuil, p. 90).

4. J. Lacan, *El saber del psicoanalista, 1971-1972*, séminaire inédit, séance du 4 novembre 1971.

Comme il le dira plus tard dans *RSI*, la fonction du père peut apporter une sorte de « solution », un modèle de ce qui noue la jouissance sur l'élection d'une femme et la possibilité de la transmission entre les générations.

Quelle est donc la fonction du mythe qui insiste dans l'analyse ? En bref, le mythe signale la place de ce qui ne passe pas au signifiant, la place de ce qui ne peut pas être exprimé dans un énoncé. C'est pour cela que la fonction du père n'est pas de l'ordre de l'énonciation, mais a à voir avec le dire, l'acte de nommer. Alors qu'il n'y a pas de sujet de l'acte, nous nous retrouvons dans le registre du réel, en dehors du discours. Si le mythe a sa valeur de vérité dans l'analyse, c'est parce qu'il marque la place de la limite du discours du réel, à travers le discours de l'analyse.

La thèse de Lacan consiste en ce que Freud trouve le mythe de l'Œdipe et l'assassinat du père, par la bouche des hystériques, celles qui en faisant travailler le symptôme ont permis de dévoiler les ruines du savoir inconscient⁵. Il ne s'agirait pas alors d'une élaboration abstraite. Le mythe surgirait donc d'une problématique clinique présente dans le récit des analysantes. Pourquoi cette insistance si actuellement la croyance en l'autorité du père s'est évanouie ? Lacan remarque que le mythe est affecté par la dimension de la vérité qui participe à la structure de fiction. Le mythe, auquel nous donnons une valeur technique, nous intéresse car il produit des effets de vérité sur la matérialité du symptôme.

Ainsi, nous pouvons noter que le projet de Lacan vise à tracer les grandes lignes de la psychanalyse, dans l'objectif de trouver un outil rigoureux sur lequel l'analyste puisse s'appuyer dans son acte. Remettre « l'analyste sur la sellette » est une indication pour la pratique, devant l'éventualité des glissements vers la croyance d'un savoir maître, toujours religieux. Il nous dit : « Je tente de déterminer avec quoi un analyste peut se sustenter lui-même, [...] quelle est la rampe qu'il faut tenir pour ne pas déborder de sa fonction d'analyste⁶. »

5. J. Lacan, *Seminario XVIII, De un discurso que no sería de apariencia, 1970-1971*, Ed. Paidós, séance du 9 juin 1971 (Paris, Seuil, chapitre IX).

6. J. Lacan, *El triunfo de la religión, op. cit.* (Paris, Seuil, p. 100).

De cette manière, le discours de l'analyste est une sorte d'« artefact », qu'il introduit dans son séminaire *L'Envers de la psychanalyse* où le statut du savoir change de signe. Le savoir n'est plus en opposition à la jouissance, alors que le signifiant est cause de jouissance. Nous trouvons ici un tournant dans son enseignement, à l'envers de l'interprétation freudienne, mettant en cause « l'idéologie œdipienne » des analystes.

Ce que Lacan disait, c'est-à-dire « l'analyste dirige la cure, pas le sujet », il l'exprime ensuite en disant que l'analyste n'a pas la fonction du maître mais, au contraire, il se situe en occupant la place du semblant d'objet cause du désir pour l'analysant.

Et de l'autre côté, c'est l'analysant même qui recherche le sens en parcourant les signifiants de son histoire sous la forme imaginaire du roman familial, mais il ne s'agit pas d'élaborer une biographie. Le propre du ressort de l'analyse n'est pas l'histoire, nous dit Lacan. Mais il s'agit d'« explorer [...] le mode de présence sous lequel le savoir, la jouissance et l'objet *a*, ont été, effectivement offerts au sujet ⁷ ».

Par la suite, dans le séminaire *Encore*, il ajoute que si l'analysant retourne à s'interroger sur le désir de la mère, du père, c'est pour situer les événements de jouissance où se manifestent les phénomènes de *lalangue*, ce qui s'avère être le plus singulier et le plus particulier de son être. Cela peut nous orienter sur la question de l'origine du trauma qui ne doit donc pas se chercher dans l'« autre scène » de l'inconscient et ne dépend pas du mythe, mais qui dépend de l'incidence des effets de *lalangue* sur le vivant.

La matérialité du symptôme se dévoilera ainsi à la fin de l'analyse comme un événement du corps, une façon de jouir de la lettre singulière, incommunicable et ininterprétable. Colette Soler disait dans son séminaire en se rapportant au recours à l'écriture que « l'idée est là que l'expérience de la parole véridique sous transfert n'est pas sans laisser des traces [...] ⁸ ».

Mais comment peut-on nouer le savoir avec la jouissance, au commencement de l'analyse ? Lacan l'explique en disant qu'au

7. J. Lacan, *Seminario XVI, De un Otro al otro, 1968-1969*, Ed. Paidós, séance du 21 mai 1969 (Paris, Seuil, p. 332).

8. C. Soler, *Cours 2007-2008*, FCLL-collège clinique de Paris, p. 118.

moment de l'éclosion de la névrose l'analyste doit lire entre les lignes et entendre que le sujet se trouve soumis à l'intrusion d'une jouissance sexuelle étrangère pour lui ⁹.

Nous pouvons nous rappeler ici la phobie du cheval chez le petit Hans, phobie qui l'amène à accepter de parler avec le « professeur Freud » du désordre qui tourmente son corps. Le déploiement du mythe est un développement parmi le cristal signifiant pour donner un corps imaginaire à la jouissance qui dépasse l'enfant. Ainsi, les transformations du signifiant « cheval » sont tissées à l'envers et font effet sur les manifestations du sexuel dans son corps.

Nous pouvons penser que le parcours de l'analyse précise le consentement du sujet à perdre quelque chose qui affecte le corps, c'est-à-dire ce qui est équivalent à l'objet *a* et aux liens libidinaux concernant cet objet.

Mais sur la fin, le sujet doit aussi consentir à se détacher de la croyance qui lui a permis de parcourir l'analyse, c'est-à-dire de la croyance du sujet supposé savoir. Dit d'une autre manière, l'illusion d'obtenir à la fin un savoir complet sur son désir, une sorte de religion du névrosé. Mais l'Autre ne peut pas donner de réponse parce qu'il est troué. La question est de supporter qu'il n'y a pas de sujet du savoir mais au contraire que le sujet peut prendre son appui sur l'expérience du manque de savoir.

La complexité provient du fait qu'en dernier recours « on ne pourrait que penser à travers le sens », ce qui revient à dire que cela n'est pas un fait spontané et dépend de l'opération de l'analyste.

Comme nous le savons, l'analyste est celui qui instaure la structure de l'Autre au commencement de l'analyse ; il soutient le transfert, la fiction du sujet supposé savoir, tout en sachant le manque de garantie de l'Autre. Instaurer ce savoir-ci à la fin de l'analyse est un paradoxe, qui prend en charge le rebut de l'expérience, l'inassimilable au savoir.

Il faut mettre un point d'arrêt, sur le travail de déchiffrement de l'inconscient, qui fait circuler la chaîne signifiante dans la tentative d'atteindre une vérité sur la structure, qui toujours s'échappe. L'opération de l'analyste est précisément de « pratiquer la coupure »

9. J. Lacan, *Seminario XVI, De un Otro al otro, 1968-1969, op. cit.*

grâce à quoi la supposition du sujet supposé savoir est détachée. Ainsi, l'interprétation de l'analyste vise le court-circuit du sens, en produisant des résonances libidinales qui touchent quelque chose du corps ¹⁰.

Mais nous savons déjà que la position de l'analyste affecte l'analyse dès le commencement, dès les entretiens préliminaires, où est mis en jeu la possibilité qu'il y ait une analyse. Ce qui différencie la psychanalyse des psychothérapies est déjà marqué au commencement de la partie avec l'analysant et dépend de la position de l'analyste.

Le dispositif de l'analyse s'articule dans un discours précis, mais il opère sur la limite du discours, le littoral de la jouissance. C'est là que l'analyste prend ses appuis pour tenter de viser à la fin quelque chose sur l'effet de la marque du symbolique sur le réel, la participation du symptôme au nouage borroméen.

Lacan signale une indication précieuse : « L'analyste doit pouvoir s'habituer au réel », c'est-à-dire viser le réel duquel il est complètement séparé, mais duquel il peut s'approcher à travers la formalisation de ses mathèmes.

Finalement, la position de l'analyste dépend de la position qu'il a atteint dans sa propre analyse, c'est-à-dire du savoir sur la limite du discours, la béance du rapport sexuel.

Mais cela dépend aussi de la position éthique d'être averti de ce que la croyance du savoir complet, du savoir du maître, s'actualise dans chaque cure. Nous savons que la garantie de l'acte est fragile et que le glissement vers une position religieuse guette toujours pour dénaturer l'expérience subversive de la psychanalyse.

10. J. Lacan, *Seminario XXIV, L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile à mourre, 1976-1977*, inédit, séance du 19 avril 1977.