

## Pourquoi sommes-nous malades de l'identité ? Psychanalyse et identification<sup>1</sup>

Stéphane Thibierge

P. MARCHAL – Nous avons le plaisir d'accueillir aujourd'hui Stéphane Thibierge qui est psychanalyste à Paris et professeur à l'Université. J'ai appris dans les couloirs que tu allais sortir un livre en avril, peux-tu en dire deux mots ?

St. THIBIERGE – Oui, ça vient bien dans le fil du propos que je vais tâcher de vous articuler là, maintenant. C'est un livre qui est intitulé : *Clinique de l'identité* et qui a pour sous-titre : *Psychoses, identité sexuelle et lien social*. Il interroge des aspects à la fois traditionnellement difficiles de la clinique et puis des aspects assez contemporains de la question de l'identité. Cela devrait paraître dans les premiers jours d'avril, aux Presses Universitaires de France (PUF).

P. MARCHAL – Et donc là, Stéphane va nous parler déjà de la question de l'identité. Nous lirons le livre dès qu'il sera sorti et nous aurons ainsi l'occasion de te rappeler, pour en discuter. Ce sera l'occasion de poursuivre ce travail tout à fait intéressant. Je passe la parole à Etienne.

Et. OLDENHOVE – Je change de place avec Pierre pour remercier Stéphane une fois de plus d'accepter de venir ici, nous parler à Bruxelles. Tu vas parler d'un livre qui va paraître, là.

St. THIBIERGE – Je ne vais pas parler du livre, ce n'est pas une conférence sur le livre. J'en dirai un mot après.

---

1. Conférence prononcée à l'AFB le 10 février 2007, transcription relue par l'auteur.

Et. OLDENHOVE – Ce que je voulais dire pour présenter Stéphane, c’est rappeler ses livres précédents qui nous ont vraiment mis au travail et qui nous mettent encore au travail. Et d’ailleurs aujourd’hui, le cartel invitant m’a très gentiment demandé de présenter Stéphane. Le cartel invitant, à savoir Claude Jamart, Georges Schmit, Anne Malfait et Monique Lefebvre, travaille sur les livres précédents de Stéphane Thibierge. Je rappelle un petit peu ces livres tout à fait remarquables. On avait déjà invité Stéphane pour en parler. Il y en a un qui s’appelait : *Pathologies de l’image du corps*, qui était paru aux PUF<sup>2</sup>. Stéphane était venu nous en parler au moment de sa parution, je pense que c’était en 1999. C’est un livre absolument passionnant, dont le sous-titre est celui-ci : *Études des troubles de la reconnaissance et de la nomination en psychopathologie*. Stéphane part d’une clinique bien spécifique, une clinique de certains syndromes psychotiques, en l’occurrence le *syndrome de Frégoli*, le *syndrome de Capgras*, le *syndrome d’intermétamorphose*. On en parlera tout à l’heure. Mais en plus, également *des troubles neurologiques, des problèmes de somatognosie en neurologie*. Pour serrer, enfin pour essayer d’ordonner, c’est un des grands intérêts du travail de Stéphane, c’est d’essayer de parvenir, tenter du moins, d’ordonner de la façon la plus simple possible une clinique autour d’éléments tout à fait fondamentaux. Et par exemple, dans ce livre là, les éléments fondamentaux sont : *la question du nom, la question de l’image et la question de l’objet, comment ils se nouent ?* Trois dimensions, vous voyez fondamentales, qui reprennent d’une certaine façon tout le travail de Lacan autour de la question du symbolique, de l’imaginaire et du réel.

Alors parallèlement à ce livre sur les pathologies de l’image du corps, Stéphane avait publié un autre livre qui s’intitule *L’image et le double*, publié aux éditions Eres<sup>3</sup>. Il porte un sous-titre, c’est : *La fonction spéculaire en pathologie*. Je pense que c’est peut-être plutôt ce livre là que vous aviez travaillé dans votre cartel et donc tout à l’heure nous allons entendre un dialogue entre ce cartel, Stéphane et évidemment toute la salle qui est invitée à participer à ce travail. Voilà. Alors, ce que j’ajouterai, pour être extrêmement bref, c’est que j’ai entendu Stéphane ces derniers temps, et Stéphane quand il tient quelque chose, il tient un fil et j’aime autant vous dire qu’il ne le lâche pas, ça c’est intéressant, développer des choses déjà présentes dans ces élaborations antérieures, mais du côté *du social* et de la façon dont on peut dire également qu’on peut théoriser une clinique du social à partir de cette batterie minimale, par exemple :  $i$  (a),  $\$$ ,  $S_1$ ,  $S_2$ . Récemment j’avais entendu Stéphane reprendre une question dont il va sans doute nous parler aujourd’hui, la question de la ségrégation, dans une journée à Paris du *JFP*, où je trouvais que ce que tu amenais était extrêmement intéressant. Voilà je me limiterai

---

2. Paris, 1999.

3. Ramonville Saint-Agne, 1999.

à ça, Stéphane, pour introduire ton propos d'aujourd'hui, propos dont le titre annoncé est : *Pourquoi sommes-nous malades de l'identité ?* Donc, vous voyez bien sans doute que cette double polarité de l'individualité et du social sera présente dans son propos.

\* \* \*

Bien, merci Étienne, Pierre Marchal et également les amis du cartel, avec lesquels je travaillais ce matin. Je dois dire que je suis très sensible aux propos que vient de dire, de tenir Etienne Oldenhove, en particulier sur l'intérêt que je prends à essayer de me rendre compte et à rendre compte aussi bien pour d'autres avec qui je travaille, mes collègues, de ce qu'il peut y avoir dans notre clinique, dans notre pratique, que l'on pourrait dire de plus simple. Et, j'ai remarqué il y a déjà un certain temps, comme vous l'avez fait aussi parce que je crois que chacun peut être amené à le remarquer, que le plus directement simple de notre pratique est également, enfin c'est en tout cas ce que nous sommes amenés à rencontrer, ce qui est le plus difficile. Et il suffit pour en prendre une idée, par exemple, d'évoquer ce que j'évoque aujourd'hui devant vous par mon titre : *l'identité*. L'identité, je dois dire que ce n'est pas sans une certaine appréhension que je l'aborde aujourd'hui pour vous en parler, car au fond, comment être au diapason de la simplicité qui convient, qui conviendrait, quand on parle de quelque chose comme l'identité. Comment arriver à en parler d'une façon qui ne soit pas prise d'une manière ou d'une autre – et après tout si elle est prise, pourquoi pas, mais au moins que ce soit d'une manière intéressante – prise dans la difficulté qu'elle évoque. C'est-à-dire comment parler de l'identité sans faire miroiter quelque chose qui donnerait à espérer qu'on aurait là une substance à se mettre sous la dent. *L'identité*, je le dis dans mon titre, nous en sommes malades. Je soutiens effectivement ce propos, nous sommes malades de l'identité et je ne suis pas le seul à le penser puisque vous-mêmes pour toutes sortes de raisons, vous êtes très certainement sensibles à cette question. Nous en France nous le sommes également, peut-être avec un parcours pas exactement semblable mais en tout cas d'une façon proche de notre pratique. A Paris, nous travaillons déjà depuis des années, depuis une dizaine d'années, sur la question de ce que nous enseignent, et sur la manière dont nous pouvons les aborder, les trois monothéismes : le monothéisme juif, le monothéisme chrétien et le monothéisme musulman. Et comment la simple existence, parfois les frottements voire les confrontations violentes entre ces trois identités – parce que ce sont trois identités qui se revendiquent – permet d'aborder la logique de l'identité disons quelquefois de nature à tempérer cette question. C'est en tout cas l'une des assises du propos que je vais vous tenir aujourd'hui, qui s'appuie sur ce travail mené avec quelques collègues sur l'identité. L'identité, c'est aussi le thème

d'un prochain colloque à Fès, colloque que certains d'entre vous connaissent bien pour y être déjà venus et même intervenus, qui porte cette année sur les identités justement. Alors je disais, et j'entre tout de suite dans le vif de mon propos : nous sommes malades de l'identité, qu'est-ce qui nous permet de dire ça ?

Bien, d'abord, je voudrais partir d'une remarque que fait quelque part Melman, pour ceux d'entre vous qui ont fait des études classiques, ou qui ont quelques notions des auteurs anciens, même des notions très simples. Il paraît évident qu'un romain ou un grec de l'antiquité ne se posait pas la question de son identité comme un tourment. Ça ne veut pas dire qu'il n'y avait pas des problématiques qui pouvaient définir cette identité, mais en tout cas ce n'était pas une question de nature à les tourmenter. On n'a jamais entendu parler, ou si vous avez un exemple je serais curieux de le connaître, à ma connaissance on n'a jamais évoqué un Grec de la Grèce de Périclès ou un Romain de l'époque de la République en train de se demander : qui suis-je et quel serait le fond de mon être, ou la vacuité, ou au contraire la substance de mon être ? Enfin, cela ne les tourmentait pas plus que cela. De fait, pour nous, comme vous le savez, c'est non seulement parfois un tourment, mais c'est même une passion, l'identité. Et c'est une passion qui comme vous le savez peut devenir à l'occasion, aujourd'hui, meurtrière. Je dirais même – la remarque m'en vient parce que Etienne en parlait à l'instant, puisqu'il évoquait mes ouvrages précédents – il y a justement des formes de psychoses qui ont été découvertes, qui ont été identifiées, isolées, à l'époque précisément moderne, c'est-à-dire d'une manière strictement contemporaine à l'émergence – enfin strictement contemporaine à un siècle près, mais ce n'est pas beaucoup un siècle lorsqu'on essaie d'apprécier des effets de cet ordre – des psychoses donc qui ont été découvertes dans le même temps où dans notre modernité l'identité venait se présenter comme une passion : passion encore une fois meurtrière, nationale, passion de nature à mettre en mouvement des masses et des groupes entiers, comme vous le savez. Ces psychoses, j'ai eu l'occasion de travailler dessus, je vais vous en citer deux qui sont, de manière très parlante, des passions de l'identité. Il y en a une dont je vous donne linéairement l'élément le plus simple, c'est le syndrome de Frégoli : le syndrome de Frégoli, c'est une manière rigoureuse, psychotique, de résoudre la question de l'identité, de la résoudre d'une certaine manière qui se présente comme très pure. Ce syndrome, c'est quelqu'un qui vous dit, et ce n'est pas rare, ça se rencontre dans la clinique : « Les autres à qui j'ai affaire, les images humaines, les images de corps que j'ai comme ça dans ma proximité, vous que je vois là maintenant, chacun avec son visage différent, vous tous, tous ceux qui me sont proches, mon prochain, mon voisin, mes parents, ma famille, ce sont en réalité toujours, c'est la même personne qui se transforme pour me persécuter et qui m'envoie des influx, qui m'envoie toute sorte de phénomènes sensoriels, parfois des voix injurieuses, qui me force à faire des actes imposés. C'est ce persécuteur, c'est celui-là qui toujours se transforme,

prend des visages différents, pour me poursuivre.» Vous voyez que sous cette forme-là, vous avez à faire à une modalité très simple, d'une pureté unique, parfaite. Voilà une modalité de l'identité, où ce que dit le sujet, c'est : « *Je suis persécuté par le même UN, toujours le même, qui prend les formes de tous les personnages que je rencontre, tous les autres ; tous les autres sont en réalité le même. L'autre, c'est toujours le même, et ce même me poursuit, me persécute.* »

Je vais vous donner une autre modalité, psychotique aussi, de cette passion de l'identité telle que nous la trouvons dans une forme de psychose. Et encore une fois, je crois que ce n'est pas fortuit que cette psychose ait été révélée, identifiée à notre époque par ce psychiatre, fin clinicien, important pour saisir notre clinique : Clérambault, dont Lacan disait que ça avait été son maître. Ce n'est pas seulement pour la petite histoire que je rappelle ça. Quand on lit Clérambault on s'aperçoit que ce que Lacan a trouvé chez Clérambault, ce n'est pas seulement ce qu'on circonscrit autour de l'automatisme mental, c'est aussi davantage – et je vous assure, si vous lisez Clérambault, vous ne perdrez pas votre temps, vous verrez que certains aspects fondamentaux des découvertes de Lacan, je ne dirai pas qu'ils s'y trouvent, mais je dirais qu'on en trouve déjà la note fondamentale, justement. Clérambault a isolé une psychose qui vraiment porte sa marque si je puis dire, parce qu'il a eu le génie de la caractériser d'une façon très juste, cela s'appelle *l'érotomanie*. L'érotomanie, c'est très proche du syndrome de Frégoli, que je viens de vous évoquer. L'érotomanie consiste à dire : je suis aimé, je suis poursuivi par un *un* qui m'aime et qui me le montre de diverses manières, qui m'envoie des signes, parfois je l'aperçois, ou bien parfois c'est la télévision qui me le dit, ou les journaux : une différence, de petits indices me signalent ce *un*, celui-là qui me montre qu'il m'aime. Je suis *l'objet* de son amour. Clérambault a appelé comme ça ce Un que l'érotomane, persécutée, puisque c'est une forme très pure de persécution, ce Un que l'érotomane désigne comme ça, comme celui qui l'aime et la poursuit, si c'est une femme érotomane, ce qui est souvent – pas toujours – le cas. Mais ce sont des psychoses électivement féminines, ces psychoses que j'évoque là, ce qui n'est pas sans intérêt, peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir.

Dans ce qu'il découvrait et formulait de l'érotomanie donc, Clérambault a eu l'idée vraiment inventive, féconde, d'appeler ce *Un* qui poursuit le sujet de son amour, de l'appeler *l'Objet*, avec un O majuscule. Il appelle ce *x*, dont l'érotomane dit qu'elle est aimée, qu'elle est poursuivie par son amour, qu'elle est désignée par l'amour de ce *Un* – ce *Un*, Clérambault l'appelle *l'Objet*. Voilà une autre psychose, voilà une autre forme de passion psychotique de l'identité. Vous voyez que dans les deux cas la question de l'identité trouve réponse. C'est une réponse univoque. Voilà une identité assurée. Cela a l'intérêt pour notre propos, de nous montrer tout de suite ce que la question de l'identité peut avoir en elle-même de persécutif. C'est une question persécutive et je vais essayer de vous montrer, je vais essayer

de préciser aussi bien pour moi-même, pourquoi elle l'est et si c'est possible, qu'est-ce qui pourrait lui permettre de l'être moins, voire de ne pas emprunter ce chemin, qui semble pour nous un chemin, à vrai dire, automatique. C'est-à-dire que cette passion de l'identité, il faut se demander pourquoi elle nous est devenue, à nous modernes, une passion quasiment automatique dans ses modalités de réception. Autrement dit, comment nous avons la plus grande difficulté, quoi que nous disions, quoi que nous fassions, il nous est difficile, je crois que n'importe qui ou presque a de quoi en faire l'épreuve – une cure psychanalytique, ça peut se dire être simplement l'épreuve de ça, Dieu sait que ce n'est pas simple – d'éprouver à quel point on est *automatiquement* passionné par l'identité, et la difficulté qu'il y a à se déprendre de cela.

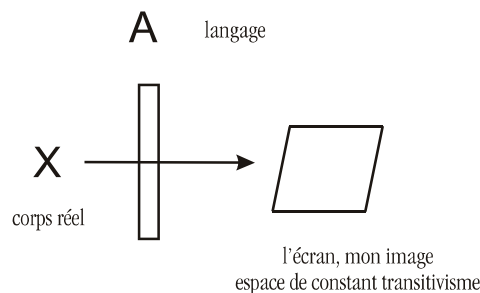
Alors pour peut-être éclairer ma lanterne en commençant ce propos, et pour avancer en même temps un petit peu, il y a deux aspects en fait de cette question au moins, cette question de l'identité, qui peuvent nous indiquer pourquoi nous en sommes malades. Il y a un aspect dont on pourrait dire qu'il tient aux éléments les plus simples de ce qui constitue notre existence comme existence de corps parlant. Au sujet des êtres parlants, au lieu de cette notion lourdement chargée de *l'être*, Lacan avait formé ce néologisme : *le parlêtre*. Il évoquait des parlêtres, des corps qui parlent, des corps parlants. De toute façon, quoi que nous fassions, nous ne pouvons pas échapper à ça. Et c'est là que commencent effectivement les choses intéressantes. Nous ne pouvons pas échapper à ce destin, qui fait de nous des parlants, autrement dit, nous sommes pris dans ce que nous appelons le langage. Nous sommes pris dans un ordre, qui est absolument indépendant de nous, qui ne nous a pas attendus pour exister, qui nous plie obligatoirement à sa structure propre et qui est l'ordre du langage. Vous savez que ce registre du langage, Lacan, d'une manière très inventive – parce que c'était très simple, mais avant qu'il ne le formule, personne ne l'avait trouvé, aussi simple que cela fût – il a découvert cette formulation, il a appelé ça : *le lieu de l'Autre*. Le langage, c'est le lieu de l'Autre. Qu'est-ce que ça veut dire ? Eh bien, cela veut dire que pour autant que nous parlons, nous sommes, que nous le voulions ou non, nous sommes amenés, nous sommes en quelque sorte déplacés vers ce lieu de l'Autre. Nous avons à nous débrouiller, nous avons à faire avec ce rapport à l'Autre qui nous constitue fondamentalement, qui constitue notre corps. Le corps humain, contrairement à ce que s' imagine en particulier aujourd'hui la biologie, le corps humain n'est pas un objet que l'on peut saisir comme ça de façon indépendante, qu'on pourrait mettre idéalement sous la lamelle d'un microscope – c'est un corps qui parle, et ça le microscope ne peut pas le voir. Néanmoins c'est ça qui nous affecte, comme corps humain. Et c'est bien parce que nous sommes articulés nécessairement à cet Autre, que l'identité peut devenir pour nous une passion, et nous rendre malades. La question qui va nous intéresser aujourd'hui, c'est de savoir pourquoi aujourd'hui, justement, ça nous rend manifestement plus malades que cela a été le cas à

d'autres époques. J'évoquais l'Antiquité mais il n'y a pas besoin d'aller si loin. Aujourd'hui cela nous rend tout spécialement malades et j'aimerais bien essayer de m'arrêter un petit peu là-dessus.

Nous sommes donc nécessairement pris dans un rapport radical, premier, à cet Autre, qui est si autre que Lacan l'écrivait avec un grand A. Cette altérité, nous en sommes bizarrement affectés – cette altérité du langage. Il n'est pas très difficile de constater à quel point nous avons un rapport qui n'est pas simple à notre langue dite maternelle. Déjà les Grecs étaient sur ce point aussi affectés que nous, mais cela ne les tourmentait pas de la même façon, semble-t-il, parce qu'ils se sentaient apparemment, ils se considéraient sans effort, là, à une place de maître. Ils se considéraient comme des maîtres, dans cette mesure cela ne les tourmentait pas trop. Ils ont été quand même parmi les premiers, en tout cas dans notre tradition, à désigner ceux qui parlaient une autre langue maternelle comme des barbares. Et c'est vrai que dans l'espèce de psychopathologie ordinaire de notre rapport à ce lieu de l'Autre, c'est-à-dire le lieu du langage, il y a ce fait que nous avons l'habitude de considérer, finalement, que ceux qui parlent notre langue maternelle, ceux avec qui nous partageons cette langue feraient une communauté qui pourrait avoir, qui peut avoir à s'opposer à une autre, qui parlerait une autre langue maternelle. Ce sont des questions dont aujourd'hui, je ne dirai pas en Belgique seulement bien entendu, mais dans le monde entier, partout, vous trouvez le caractère déflagrateur. C'est-à-dire comment cette question peut s'avérer non seulement psychopathologique, mais effectivement meurtrière. Cela peut mener à la guerre. Pourquoi ? Déjà, quand nous disons – parce qu'il y a des formules comme ça que nous disons entre nous, entre psychanalystes, et dont nous oublions le caractère parfois très fort, comme cette formulation qui consiste à dire que le langage, c'est le lieu de l'Autre : c'était de la part de Lacan une trouvaille, en elle-même, plutôt civilisée. Parce que, quand on dit que c'est *le lieu de l'Autre*, on en fait un lieu. C'est tout autre chose que d'en faire une identité. On en fait un lieu, on ne dit pas qui y a sa maison, qui y habite, ou qui n'y habite pas, on dit : c'est un lieu. Le langage définit un lieu, suscite un lieu, et ce lieu, qui l'habite ? Justement cette question change du fait que ce lieu, je l'appelle le lieu de l'Autre, c'est ça que dit Lacan. Déjà quand on en est là, on est un peu avancé dans un abord plus civilisé de la question, mais cela ne nous avance pas beaucoup de seulement le relever, puisque ça ne nous dit pas où nous en sommes sur ce point. Assurément en tout cas, y compris et surtout dans notre travail d'analystes, nous avons à nous remettre autant que possible au diapason de ceci, à savoir de ce que ça peut avoir comme conséquences de considérer que le langage, c'est un lieu, et que c'est le lieu de l'Autre.

Je vais essayer de vous montrer tout de suite pourquoi. De par des nécessités spécifiques, proprement réelles, des nécessités aussi résistantes que cette table ou

qu'un mur, nécessités d'ordre à la fois réel et structural, nous ne pouvons pas échapper à ceci, au fait que nous devons nous reconnaître nous-mêmes. Nous devons attraper quelque chose qui s'appelle notre image, sans ça on ne peut pas s'orienter dans la réalité. On n'a pas le choix, on en passe par là, par ce moment. Ça se passe selon des conditions telles que, soit on attrape son image, soit, il y a des cas aussi où on ne l'attrape pas, mais dans tous les cas, on n'a pas le choix, on est obligé d'en passer par là. Et dans les cas que nous jugeons ordinaires, nous attrapons notre image. Autrement dit, nous faisons ce que nous appelons : nous reconnaître dans le miroir. Qu'est-ce que ça met en jeu? Si je prends comme point de départ, comme point d'appui pour mon propos, ce que je viens de vous dire sur le lieu de l'Autre, et si je prends cette nécessité où nous sommes de nous reconnaître dans le miroir, ça veut dire quoi? Vous allez voir que ce n'est pas pour rien que j'embête Georges Schmit pour que nous ayons de quoi écrire, mais la nécessité de ce propos, cette question de l'identité, oblige à un moment donné – j'essaierai de vous expliquer pourquoi – à prendre appui sur quelque chose qui nécessairement passe par l'écrit, ne passe pas par l'image, ne passe pas par la pensée, mais passe par l'écriture. J'y viendrai tout à l'heure.



Pour l'instant, ce que je viens de vous dire, nous pouvons l'appuyer à ceci : j'ai parlé du lieu de l'Autre, je l'écris comme ça, ce lieu de l'Autre que je rencontre en quelque sorte nécessairement pour autant que je viens au monde, je ne peux pas ne pas y être articulé, à ce lieu de l'Autre. Je peux y être articulé de différentes manières mais je ne peux pas ne pas y être articulé, quitte à ce que ce soit par un refus, comme dans l'autisme. L'autisme, qui est une manière de prendre parti, en refusant, mais refuser c'est une façon de prendre parti. Eh bien, ce lieu de l'Autre, figurons-le comme ça. Ça peut être un miroir vu en coupe – ça peut être aussi d'autres choses, mais laissons. Et puis on va mettre, ici, ce que je vais appeler simplement le corps : le corps du sujet, le corps de l'enfant. Et puis ici, je vais mettre quoi? Je vais mettre ce que je représente comme ça, comme une sorte



d'écran, je vais mettre *l'image*, c'est ce que ce corps va apercevoir à un certain âge, entre 12 et 18 mois dit Lacan, c'est ce que j'aperçois dans le miroir comme mon image et je reconnais que c'est mon image. Je vois cette image et je reconnais que c'est moi. Vous voyez que nous avons là trois termes. Nous avons *l'Autre*, le lieu du langage. Vous pouvez me dire, pourquoi mettez-vous l'Autre ici, pourquoi le superposez-vous au miroir ? Parce que je suis, dès avant même de reconnaître mon image dans le miroir, je suis nommé dans le langage, mes parents me parlent, ou les gens qui sont proches de moi, si ce ne sont pas mes parents. On me parle, on m'a donné un nom, on m'appelle, je tends l'oreille comme nous le disions ce matin en séminaire, je réagis ou je suis attentif quand on dit mon nom, bien avant que je sache parler et même que je sois né. Donc de toute façon ce qui se passe à travers le miroir, quand je reconnais mon image, c'est déjà depuis longtemps pris dans le langage, c'est-à-dire à situer dans ce lieu de l'Autre. Ce n'est pas une affaire seulement de vision ou de perception, au sens de ce qui serait un donné perceptif à enregistrer, de quelque façon que l'on conçoive cet enregistrement. Il s'agit de ceci, à savoir de comment l'enfant, comment ce corps-là, ce corps qui est réel, c'est tout ce qu'il y a de plus réel un corps, vous le savez, comment ce corps réel est pris dans la structure du langage, de quelle façon il y est pris pour qu'à un moment donné, et de façon définitive, il se prenne pour son image, c'est-à-dire qu'il reconnaisse son image comme étant lui-même. Je me reconnais comme *moi*. C'est une image. Vous voyez ici, j'ai mis *le corps*, je mets *réel*, ici je mets *image*, c'est l'image de ce corps et ce rapport à mon image ne peut se mettre en place que si je suis articulé à ce lieu du langage. Vous voyez, là, il y a *trois lieux distincts*. Si nous sommes malades de l'identité, si l'identité pour nous est non seulement une question, mais une question de plus en plus difficile, c'est en lien avec notre rapport à cette structure-là, ce que j'ai dessiné au tableau, cette structure avec trois termes différents, trois lieux différents. Ces trois lieux, vous pouvez les spécifier, vous pouvez les préciser davantage matériellement : le lieu que j'ai écrit à gauche, c'est celui que Lacan désigne comme *le Réel*, le réel a le plus grand rapport avec ce que nous appelons le corps, simplement là, j'envisage le corps, en quelque sorte, si c'est possible, indépendamment de son lien au langage et de son lien à l'image. Nous ne pouvons pas imaginer un corps comme ça, c'est irréprésentable. Quand nous imaginons notre corps, nous avons forcément besoin de mots ou d'images. Nous ne pouvons pas nous faire une représentation de notre corps. Mais à supposer que nous le puissions, en tout cas, nous sommes sûrs que ce corps désigne, indique quelque chose de réel. S'il y a quelque chose de réel c'est bien le corps qui me supporte, si je puis dire, qui porte tout ce que je peux énoncer notamment.

Il y a donc d'un côté ce corps, d'un autre côté, dans un lieu différent, l'image, parce que le lieu de l'image est un autre lieu, on appelle ce lieu le virtuel. C'est vrai que, quand on regarde un miroir, il est clair que ce qu'il y a de l'autre côté du

miroir n'est pas dans le même espace que l'espace qui est là. Si vous voulez aller dans cet autre espace en pensant qu'il est en continuité avec le nôtre, vous allez avoir des problèmes, si vous voulez traverser le miroir, ça arrive que des sujets fassent ça, comme Alice, sauf que quand c'est dans la réalité, qu'on veut aller de l'autre côté du miroir, on rencontre évidemment quelques menus inconvénients. Vous savez que parfois on s'étonne que certains sujets, notamment les adolescents, foncent dans le mur, au sens figuré, mais parfois au sens propre, ils s'écrasent dans un mur. Je n'ai pas souvent entendu remarquer ce fait qui pourtant me semble assez parlant, que ce mur, peut être ça précisément. C'est comme quand on ne supporte plus d'avoir à faire à cette image à laquelle on doit se conformer, à laquelle éventuellement on doit satisfaire en tant qu'exigence, en tant qu'idéal. Il peut y avoir un moment où c'est tellement insupportable qu'effectivement on fonce dans le mur. Et là, vous rencontrez toute une clinique qui est celle d'un certain nombre de passages à l'acte où les gens vont directement dans le mur. On ne pense pas assez que le mur ça peut être ce rapport au grand Autre quand il devient tellement saturé par l'idéal qu'on ne peut plus le supporter. Il y a beaucoup d'accidents de la route, c'est une évidence, qui relèvent d'une clinique élémentaire du spéculaire.

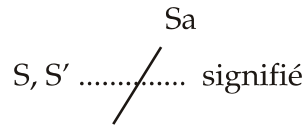
Alors voyez-vous, ce qui fait peut-être le point de départ de notre passion de l'identité, c'est qu'ordinairement nous méconnaissions que l'Autre, le grand Autre, est un lieu. Nous méconnaissions ce lieu de l'Autre. Et nous substituons à ce rapport à l'Autre le rapport à cette image, qui est en même temps le rapport à la réalité que nous voulons, que nous nous efforçons de reconnaître tous les jours. Nous n'aimons pas trop être dépaysés dans nos repères, par rapport à la réalité. Et nos repères, par rapport à la réalité, sont bien souvent et même toujours des repères qui sont articulés à notre image. La réalité et notre image, c'est de la même facture – or, nous tenons à avoir de la réalité une image, c'est même une caractéristique de nous autres modernes. Ça va très loin, ça : songez à ce que cela implique, par exemple le fait que pour beaucoup d'entre nous, rentrer dans le lieu que nous habitons, que nous appelons notre maison ou notre appartement, allumer la télévision est un geste banal. Mais nous ne mesurons pas toujours ce que ce geste, ou cette habitude sociale, peut avoir de conséquences en termes d'effets sur nous en tant que sujet. Ça veut dire que nous nous soutenons d'un rapport à l'image, et ce n'est pas la même chose de se soutenir d'un rapport à l'image et de se soutenir, comme c'était souvent le cas, puisque j'évoquais les Grecs et Romains – il n'était pas rare chez eux, comme vous le savez, de se soutenir dans l'existence d'une correspondance avec des amis ou avec un ami, ou une amie. Une correspondance : on envoyait, on s'échangeait des lettres. Je ne suis pas en train de dire que c'est mieux ou que c'est moins bien, mais simplement que cela a des effets sur le sujet, d'articuler son rapport à la réalité, disons, à une image, par exemple télévisuelle, ou bien à un échange de lettres. Dans le schéma que j'ai écrit

au tableau, la question de l'identité, si nous nous limitons à cet espace là, qui est l'espace de l'image, dont vous savez combien il est aujourd'hui valorisé, si nous nous limitons à cet espace là, la question de l'identité n'est pas dénouable. On ne peut pas lui trouver de solution, c'est matériellement impossible. Nous sommes là dans un espace qui est un espace de constant transitivity, ça veut dire que c'est un espace où je ne peux pas distinguer entre moi et l'autre. Alors c'est l'espace de nos passions ordinaires, dans la psychopathologie de la vie quotidienne. C'est l'espace de la jalousie : la jalousie, ça concerne quand même beaucoup de monde. C'est l'espace de l'érotomanie ordinaire, ordinaire c'est-à-dire : j'attends que l'autre m'aime. Pourquoi je considère qu'il est normal qu'on m'aime, c'est bien un tout petit peu de l'érotomanie – mais c'est de l'érotomanie ordinaire. Là encore, si je considère si facilement qu'il suffit que j'apparaisse comme ça, pour que l'autre veuille me faire des sourires et qu'il m'aime, et ce n'est quand même pas rare, au moins dans notre culture, de penser qu'on est spontanément aimé de son prochain, ou de ses parents, si bien que, entre cet autre et moi-même, le transitivity est constant. L'autre m'aime exactement comme je m'aime, mais vous voyez comment c'est réversible aussi, parce qu'il suffit que je me paraisse insupportable à moi-même, parce que je ne supporte pas cette image – et comme je le disais tout à l'heure, une image qui peut avoir à mes yeux valeur d'idéal, si elle a un petit peu trop valeur d'idéal, je ne la supporte plus, du coup je ne supporte pas plus l'autre. Et comme j'ai parlé de la jalousie, j'ai parlé de l'érotomanie, je vous évoquerai aussi bien notre rapport si facilement persécutif à l'autre, avec cette question : qu'est-ce qu'il me veut ? Ceci donc pour vous illustrer à partir d'une clinique ordinaire, une clinique quotidienne, que quand on en reste à ce champ de l'image, la question de l'identité est indénuable et elle est proprement paranoïaque. Elle est proprement paranoïaque, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de moyen de s'en sortir autrement que par la voie d'une confrontation.

Alors je fais un pas de plus, toujours en m'appuyant sur ce petit schéma vraiment élémentaire, mais qui est utile. Je viens de dire, je crois qu'on peut le soutenir effectivement : si nous restons dans cet espace-là, la question de l'identité à la fois trouve une réponse – mon identité c'est mon image – mais en même temps, elle est insoluble. Parce que si mon identité c'est mon image, alors « c'est pas moi », tout autant, je vous disais : c'est un constant transitivity. Je ne sais jamais si je suis moi ou si je suis l'autre, si je suis moi ou si je suis l'image. Et je n'insiste pas sur toute la clinique, les phénomènes qui s'organisent à partir de là, et à partir de ceci, que nous puissions dire que ce n'est pas là que cela va pouvoir se résoudre. Ça peut se résoudre, si ça se peut, seulement pour autant que nous acceptions de prendre en compte notre rapport non pas à l'image, mais à ce que nous avons évoqué tout à l'heure, ce que Lacan appelle l'Autre, avec un grand A. Et si nous sommes attentifs à ce schéma, l'Autre, ce qui est radicalement Autre, pour le sujet humain, c'est quoi ? C'est quelque chose que nous pouvons repérer

sur ce schéma : l'Autre, c'est à la fois le lieu du langage mais c'est aussi le corps comme réel, le corps que je ne vois pas et dont je n'ai pas la moindre idée, le corps qui est autre chose que son image. Tout cela est du registre de ce que nous appelons l'Autre, le grand Autre. Si nous songeons, si nous essayons un peu d'articuler ce lieu de l'Autre, nous allons rencontrer là d'une part les *signifiants*, c'est-à-dire les éléments du langage, et d'autre part quelque chose d'éminemment opaque, énigmatique au premier abord et que nous appelons *le corps*. Nous n'avons pas une idée très précise de ce que c'est, sinon que, je crois que vous n'aurez pas de difficulté à l'admettre, ce corps, il nous est matériellement et réellement autre. Je veux dire que personne n'aurait l'idée, à moins d'être dans le registre proprement de la psychose, de dire, de dire sérieusement : mon corps c'est moi qui en dispose, j'en fais ce que je veux. Mon corps, il est bien plutôt ce qui se présente à moi, comme Autre effectivement. Et pas l'autre de l'image, mais Autre réellement. Et vous savez, je crois que je n'ai pas besoin de vous l'expliquer, plus nous voulons refuser que ce corps soit autre, plus cette altérité s'impose à nous, que ce soit par *le symptôme*, que ce soit par le *lapsus* ou les *actes manqués*, comme on dit. Tous ces phénomènes viennent rappeler, si nous en avons besoin, que ce corps, il est Autre. Il ya ces deux aspects, vous voyez, de ce rapport à l'Autre, deux aspects dont il y a lieu de se demander comment ils sont liés : l'Autre comme lieu du langage, et l'Autre, aussi, comme corps réel.

Maintenant pour avancer encore un peu dans mon propos, je vais prendre les choses par un autre biais, pour essayer d'illustrer la manière dont nous sommes nécessairement amenés à être articulés à cet Autre. Ce n'est pas parce que nous y sommes nécessairement amenés que nous nous en rendons compte nécessairement. Je vais partir d'un exemple très simple, cet exemple que Freud met au départ de tout son édifice : *l'acte manqué*, *le lapsus*. Freud part de là : le lapsus. Qu'est-ce que c'est qu'un lapsus ? C'est que, dans le fil de ma parole, dans le fil de mes actes ou de ce que j'écris, mettons dans le fil de ma parole pour être tout à fait simple, parmi les signifiants que j'énonce, il y a tout d'un coup un signifiant qui va arriver, qui n'était pas attendu, qui n'était pas prévu. Il y a un signifiant qui vient complètement se désolidariser, en quelque sorte, de la chaîne que je reconnais comme la mienne, de ce que je dis, ce signifiant vient en quelque sorte jouer les trouble-fêtes, et en même temps, ce signifiant rend impossible que je reconnaisse, ce que Saussure appelait, *le signifié* que je voulais manifester à quelqu'un. Vous voyez, je suis en train de vous tenir un propos, et ce propos, eh bien, j'essaye de lui donner un certain effet de sens, pas forcément un sens univoque, mais j'essaye que cela fasse sens. Vous voyez dans le schéma qui suit, il y a les signifiants que je dis : *S*, *S'* etc. et puis ces signifiants que je dis, ces mots que je parle, je leur donne, j'ai l'idée qu'il leur correspond un certain effet de signifié.



C'est ce que j'essaye de faire passer. Mettons que là-dedans, tout d'un coup arrive quelque chose qui va faire rupture entre les deux, le signifié qui est au rendez-vous n'est pas celui que je pensais, c'est par exemple une obscénité que je vais dire ou une incongruité, un mot que je prends tout d'un coup, qui arrive à la place d'un autre, qui fait irruption, c'est-à-dire un signifiant qui n'était pas attendu, *un signifiant étranger à la chaîne*, je le mets en rouge au tableau. Il arrive ici et du coup, qu'est-ce qui se passe ? Il se passe que par l'arrivée de ce signifiant nouveau, l'unité que nous imaginions traditionnellement, entre le signifiant et le signifié est désolidarisée, est rompue. Nous sommes habitués à cette idée que le signifiant vient correspondre au signifié. Exactement de la même manière que nous sommes habitués à considérer que, au réel de notre corps vient s'ajuster une image. C'est du même ordre. Nous sommes habitués à considérer que ce que nous disons a un sens, c'est une idée très questionnable mais peu importe. En tout cas ce qui est sûr, c'est qu'il arrive et chacun peut le constater, qu'un signifiant étranger vienne perturber ce bel ordre et faire en sorte que soit disjoint, qu'il y ait disjonction, séparation, divorce entre le signifiant et le signifié.

disjonction entre S et s

S / s

Je croyais vous dire des choses fort convenables et intéressantes, et puis voilà, en fait je dis une énorme absurdité ou une obscénité, enfin le lapsus ravageant, déflagrant qui fait que toute la salle se tord de rire que le conférencier ne sait plus où se mettre. Vous avez connu des situations comme ça. J'avais un professeur qui était fort strict sur la discipline, qui un jour nous en avait sorti trois de suite. Je ne vous les redirai pas, parce que c'était véritablement une petite catastrophe pour cet homme qui était par ailleurs excellent enseignant. Il y avait là un signifiant qui était venu vraiment se manifester comme signifiant autre, et reçu comme étranger à la chaîne. Étranger à mon propos, indésirable, pas souhaité, pas bienvenu, pas accueilli avec faveur. C'est vrai, hein. J'avais l'occasion d'évoquer ça, il n'y a pas longtemps avec des amis, des collègues français. Il y a quelque chose chez Freud à ce sujet, qui est à la fois le génie de Freud, c'est d'avoir mis en lumière comment dans notre rapport immédiat au langage, c'est-à-dire à ce que Lacan appellera le lieu de l'Autre, comment nous sommes immédiatement amenés à faire l'épreuve

de quelque chose qui marque nos existences, qui marque toute notre existence, à savoir cette disjonction fondamentale entre le signifiant et le signifié, il y a là un divorce si je puis dire qu'aucune conjugalité, aucun mariage, aucune famille ne peut réparer, c'est un divorce définitif pour nous. Et ce qui est très curieux, Melman souligne ce point dans son *Introduction à la psychanalyse*<sup>4</sup>, c'est que là-dessus Freud est optimiste, il a un optimisme même que l'on peut dire, avec tout le respect que nous devons, et qui lui est bien légitimement rendu, à celui qui a eu le courage de porter cette espèce de mauvaise nouvelle, parce qu'enfin ce divorce entre le signifiant et le signifié, cette disjonction, ce n'était pas une bonne nouvelle, mais il y a un optimisme de Freud. C'est-à-dire que Freud, au fond, nous dit dans *L'introduction à la psychanalyse* nommément : « Ça se disjoint, mais il y a une façon de raccommoder ». Il y a une possibilité que le sens, si je puis dire, vienne de nouveau se rejoindre avec le signifiant, et cette possibilité, Freud, je vous le rappelle, enfin je pense que vous n'aurez pas de difficulté à le vérifier, vous le savez peut-être, Freud disait, Freud considérait – en tout cas, il l'a considéré pendant longtemps – que le raccommodage se faisait grâce au sexuel, et en particulier grâce à ce que Freud a repéré comme la jouissance *phallique*. Le désir sexuel, le désir phallique, le désir qui passe entre un homme et une femme, entre un sujet et l'objet sexuel de son désir, ce désir, nous dit Freud, est de nature à venir, peut-être pas recoudre de façon satisfaisante, mais en tout cas faire que cette disjonction entre le signifiant et le signifié, trouve sa solution. Et cette solution, Freud l'a désignée *du côté du désir sexuel*, du côté de la jouissance qu'on peut appeler phallique, celle qui est liée à l'exercice du corps en tant que ce corps est sexué, et qu'il s'attache à une jouissance sexuelle. Et vous savez que Freud, au début, enfin pas seulement au début, Freud, considérait qu'un grand nombre de difficultés névrotiques et en particulier l'hystérie, mais pas seulement, pouvaient être tempérées, voire pouvaient même être guéries si on pouvait remettre les sujets sur le chemin d'une jouissance sexuelle.

Freud était donc optimiste. Et je vais essayer de vous montrer pourquoi nous avons la possibilité d'être là-dessus un petit peu moins optimistes que lui et notamment en tenant compte de l'enseignement de Lacan.

Ce signifiant qui vient tout d'un coup se signaler comme signifiant étranger à la chaîne, signifiant autre, je vais l'écrire, je prends la liberté de l'écrire, *S* indice *a* (*Sa*), pour bien montrer qu'il est autre. Qu'est-ce que nous dit Freud ? Et qu'est-ce que nous dit aussi Lacan ? Eh bien ils nous disent, et c'est ça le côté vraiment subversif, de la manière la plus simple, la plus tranquille mais la plus radicale, de l'analyse. La psychanalyse, ça consiste à dire au sujet : « Ce signifiant, eh bien il te

---

4. Ch. Melman, *Pour introduire à la psychanalyse aujourd'hui*, Séminaire 2001-2002, Cahier de l'Association lacanienne internationale, 200

représente ». Le sujet, il est représenté par ce signifiant. Autrement dit ce signifiant fondamentalement étranger, indésirable, obscène, il me représente en tant que sujet. Ce signifiant, est-ce que je vais dire : c'est moi ? Je ne sais pas si c'est moi, mais en tout cas il me représente, ça oui. Je l'ai dit. Et Freud nous dit d'abord simplement ça : « Tu l'as dit ». Tu l'as dit, alors tu peux faire ce que tu veux, comme si tu ne l'avais pas dit, tu peux décider de ne pas en tenir compte, mais tu l'as dit, ce signifiant représente le sujet. Et Lacan, vous savez, je suis souvent frappé par le fait que Lacan, on dit beaucoup que c'est difficile, on insiste un peu trop là-dessus, mais ce qui est surtout difficile c'est la névrose, parce qu'en réalité ce que dit Lacan est souvent simple, au moins dans son principe, mais il y a aussi une intention qui est manifeste chez lui, il ne voulait pas que cette simplicité fasse image. Parce que comme je vous l'évoquais tout à l'heure, je crois que quand on est dans ce domaine-là, celui de l'image, la question notamment de l'identité, ou du sujet, vous ne pouvez pas y démontrer quoi que ce soit, vous ne pouvez pas vous en sortir. Alors si ce que je dis est simple, fait image tout de suite, c'est fichu, on n'en sortira jamais – donc il s'est débrouillé pour qu'il faille vraiment faire un effort pour sortir de ce champ de l'image et attraper les choses par un autre bout. Mais, et c'est ça qui présente parfois une torsion complexe chez Lacan : ce sont je dirais les embarras de la névrose, et en quelque sorte Lacan part de ces embarras, et il est vrai qu'il faut que ces embarras se défassent jusqu'au point où ils puissent attraper cette simplicité, en dehors de l'imaginaire, en dehors du champ de l'image. Alors pour vous montrer cette simplicité, enfin en tout cas telle que je l'entends, peut-être vous me direz que je me trompe, vous ferez objection, pourquoi pas, si c'était le cas ce serait bien, ce serait plutôt sympathique pour moi. Lacan dit : ce signifiant donc, ce signifiant étranger représente le sujet, voilà, c'est mon représentant, je ne peux pas faire que cela ne soit pas ainsi, c'est moi qui l'ai dit. Et Lacan, comme vous le savez, dans un premier temps nous soulignerons qu'il souligne ceci : ce signifiant représente le sujet, mais il ajoute : représente le sujet *pour un autre*. « Pour un autre », je ne me presse pas de dire la suite, parce qu'il y a une formule : « Le sujet c'est ce qui est représenté par un signifiant pour un autre signifiant », c'est une formule qu'on rabâche chez Lacan. Ne nous hâtons pas de la rabâcher, prenons-la tranquillement. Ce signifiant représente le sujet pour un autre. Pour un autre... *Pour quel autre* ? Eh bien je vous propose de l'entendre comme ceci : pour un autre, c'est-à-dire un lieu, une instance, quelqu'un, pourquoi pas, quelqu'un qui tient lieu d'autre et qui puisse faire entendre au sujet, qui puisse effectivement attirer l'attention du sujet sur le fait qu'il est représenté par ce signifiant. Ce signifiant représente le sujet, mon lapsus me représente pour un autre. Pourquoi ne pas l'entendre comme : pour l'analyste ? Parce que c'est grâce à l'effectivité, au fait que réellement l'analyste a entendu le lapsus, donc c'est lui qui est en quelque sorte le témoin, pour le sujet, que ce signifiant le représente – et effectivement si je fais un lapsus sur le divan, en tant qu'analysant, qu'est-ce que

je peux faire, est-ce que je peux me dépêcher de le mettre dans ma poche et de l'oublier ? Bien sûr je peux mais je sais que l'autre derrière, il l'a entendu, autrement dit je n'en suis pas quitte. Et c'est parce qu'il y a un autre, en l'occurrence l'analyste, qui assume la charge et la responsabilité d'être en quelque sorte, d'endosser ce lieu, ce lieu qui atteste que je suis responsable du signifiant ou des signifiants qui me représentent, c'est parce que quelqu'un accepte d'être ici pris pour un autre justement – parce que c'est ça que l'analyste porte et doit accepter : il faut qu'il accepte d'être régulièrement pris pour un autre. Bien sûr l'analyste, il est pris pour un autre, c'est-à-dire qu'il est le témoin de tout ce qu'on lui envoie comme signifiant, au titre de témoin justement. Est-ce qu'on sait qui est celui qu'on convoque au titre de témoin de notre propre responsabilité, quand je prends quelqu'un à témoin de ce que j'ai fait, est-ce que je sais ce que j'ai fait ? Quand je dis à quelqu'un : hein, tu as vu, tu as entendu, est-ce que je sais de quoi je parle ? Non, justement, puisque je lui demande comme témoin, de venir m'éclairer sur mon acte ou sur l'acte qui s'est passé. Donc l'analyste, c'est celui qui accepte d'être à cette place de l'Autre, l'analyste en est même le signifiant, effectivement il en est l'indice matériel. Il est le signifiant de ce lieu Autre. Et donc vous voyez qu'en prenant les choses ainsi, vous vous rendez compte qu'à partir simplement de l'exemple du lapsus, nous pouvons entendre de façon très utile en tout cas pour notre propos concernant l'identité cette remarque de Lacan : le sujet, c'est-à-dire le je qui parle, le sujet est représenté par un signifiant, oui, notamment celui qui est venu là, sans que je le sache, pour un autre signifiant. Cet autre signifiant, c'est du côté de l'analyste qu'il est et c'est parce que cet autre signifiant, c'est l'analyste qui en tient lieu, c'est grâce à cela que le sujet peut être, a la possibilité d'articuler d'autres signifiants, par exemple, pour dire quelque chose de son lapsus. Il ne le peut que parce qu'il est représenté pour un autre, que parce que ce qu'il a dit est représenté pour un autre, et cet autre est signifiant effectivement, parce que l'analyste n'a pas besoin de parler pour être un signifiant. L'analyste, ce n'est pas seulement un être de chair et de sang, c'est avant tout, ce qu'il représente. Et qu'est-ce qu'il représente ? Justement il représente l'autre signifiant que le sujet n'a pas dit, mais qu'il va peut-être dire, s'il le veut, qui est celui de sa vérité. Enfin je veux dire, il ne faut pas trop substantifier la vérité, mais si le sujet parle, quelque chose se dit, et l'analyste représente cette possibilité et aussi sa mise en acte. Sa mise en acte, c'est ça l'acte psychanalytique, c'est cet acte que le psychanalyste à la fois représente et met en acte par son existence même en tant qu'analyste, son travail d'analyste. Mais cela, cet autre signifiant donc, ce signifiant autre, qui est du côté de l'analyste, vous voyez que, si nous sommes très simplement attentifs à la structure, ce signifiant autre, cet autre signifiant plus exactement, qui est donc de ce côté-ci où se trouve l'analyste, si le sujet c'est donc ce qui est représenté par un signifiant pour cet autre, ici, à cette place de l'analyste, la structure élémentaire qui rend compte du sujet et de ce que c'est qu'un sujet, c'est la structure du



transfert, c'est la structure même du transfert, cette formule. Le sujet, c'est ce qui est représenté par un signifiant pour un autre et nommément pour un autre signifiant. Cette structure ne peut se mettre en acte que moyennant le transfert et que moyennant la présence en acte de l'analyste.

Ce lieu de l'Autre, en tant qu'il est ainsi articulé à un sujet, tel que je viens de vous le dire, c'est un lieu donc défini par ces deux places, la place d'un signifiant, et la place d'un autre signifiant, comme je viens de l'évoquer, la place où se tient donc l'analyste. C'est la structure du transfert. Cette structure du transfert, elle situe quoi, de ce côté-ci ? Est-ce que nous allons dire qu'elle situe un sens ? Non, ça ne peut pas situer un sens, elle situe un trait, un trait qui peut être un trait d'interprétation. Quand j'ai fait mon lapsus, le simple fait de la présence de l'analyste peut m'inciter à chercher ce que je peux en dire de mon lapsus, mais ce que je peux en dire ça fait interprétation, c'est la façon dont je l'interprète, c'est-à-dire, c'est la manière dont je vais donner au signifiant de l'analyste, au signifiant que l'analyste représente, à ce que l'analyste représente, ce que je vais dire de mon lapsus, ça va être une manière de faire de l'analyste un trait, un signifiant pur, qui supporte pour moi la possibilité d'articuler quelque chose de mon acte manqué et du coup d'en faire quelque chose. Autrement dit, vous voyez comment ce lieu, où se tient l'analyste, c'est le lieu d'un signifiant un, encore une fois que l'analyste représente, c'est pour ça que ce signifiant Lacan l'a appelé *le trait unaire*. Le trait unaire, c'est-à-dire juste la possibilité du signifiant, la possibilité en acte du signifiant, et ce trait unaire c'est quelque un, c'est le cas de le dire, c'est un un quelconque, un signifiant quelconque, qui peut être n'importe quel signifiant pour autant que ce signifiant vienne dans la parole du sujet. Donc c'est un un, une place mais qui a pour caractéristique de n'être riche que de ce qui va venir toujours d'une manière différente s'articuler dans la parole du sujet. Autrement dit, c'est un un qui est toujours autre, mais au sens où le signifiant est autre, et du coup le sujet lui-même. Est-ce que nous allons dire que ce sujet qui est représenté donc par ce qu'il a dit, et pour l'autre, et auprès de l'autre, et avec ce que cela suppose de ce qu'il va pouvoir en dire encore – est-ce qu'il est un, ou est-il autre ? Est-ce qu'il a une identité ? Son identité, vous voyez qu'elle est tout entière suspendue à cette structure du transfert et à la manière dont lui-même, le sujet, va pouvoir lire ce trait unaire. L'analyste, on dit à juste titre qu'il est silencieux, ça veut dire quoi ? Ça ne veut pas dire qu'il se taise nécessairement tout le temps, mais ça veut dire que fondamentalement, en tant que signifiant, il ne représente que la possibilité donnée au sujet de dire : tu peux le dire. Et si tu peux le dire, ça veut dire que je l'atteste mais je ne peux pas le dire à ta place, donc je ne vais pas boucher cette place avec un signifiant, je vais en faire la place pour toi, possible, d'une lecture de ce que tu as dit, une lecture de ce *S petit a (Sa)*, que j'ai inscrit là. Et cette lecture t'amènera nécessairement, si tu la fais, si tu veux bien la dire, elle t'amènera nécessairement à parler de ce qui te mène, c'est-à-dire, de cet objet justement dont

Lacan a parlé. Cet objet il l'a appelé *petit a*, pour bien montrer que ce n'était pas un objet qu'on pouvait présenter dans la réalité, mais c'était un objet qui causait précisément cet effet qu'on appelle le sujet et cette division du sujet, toujours pris entre le signifiant ou les signifiants qui le représentent, et puis l'autre auprès de qui c'est représenté et que nous ne connaissons pas, sauf à faire une analyse. Si nous faisons une analyse, qu'est-ce que nous faisons ? Nous essayons de prendre une connaissance plus précise de savoir à qui nous parlons, à qui nous nous adressons. Autrement dit, quel est le trait sur lequel nous nous appuyons, pour lire nos propres paroles, pour les déchiffrer et éventuellement y rechercher la marque de notre désir. Vous voyez que cette marque ici que Lacan a appelée simplement *le trait unaire*, on peut dire qu'elle n'a pas d'autres caractéristiques que d'être le support, le soutien, d'une lecture. L'analyste, c'est quelqu'un qui rend possible que l'analysant dise ce qu'il est en mesure de lire, de ce qu'il a dit, d'en déchiffrer quelque chose, ou de ce qu'il a fait, ou de ce qui lui est arrivé : autrement dit, s'articulant de cette place, du lieu de l'Autre, cette place qui seule peut nous rendre ce signifiant étranger supportable – parce que là nous arrivons tout de suite à ce qu'évoquait tout à l'heure Etienne, c'est-à-dire la ségrégation. Si ce signifiant étranger, je ne peux pas le rapporter à un autre signifiant, si je ne suis pas en mesure de pouvoir lire, déchiffrer, ce qui m'est venu, ce que j'ai dit, eh bien ce signifiant étranger va m'être insupportable. Et par un renversement qui est commun, le fait que ce signifiant étranger me devienne insupportable, le fait que je ne puisse pas le lire, le fait donc, corrélativement que le transfert soit pour moi barré, que je n'ai pas la possibilité d'effectuer le transfert, va me rendre à la fois, le signifiant étranger et l'étranger insupportables. Puisque, tout ce qui sera étranger à ce que je reconnais habituellement, viendra représenter cette obscénité qui vient m'affecter comme ça de temps en temps et plus je veux l'ignorer et plus elle m'affecte. Autrement dit, et je conclurai là-dessus, *ce lieu-là*, il appelle *lecture* et il ne promet rien d'autre, ce lieu où j'articule justement ce qu'il en est de moi en tant que sujet, il ne me promet rien d'autre qu'une lecture, ce n'est pas un être. Voilà, je vais m'arrêter là, ça fait déjà un bien long temps. Merci pour votre attention.

\* \* \*

Et. OLDENHOVE – Merci Stéphane, il a fallu qu'on s'accroche, mais j'avais prévenu l'auditoire, quand tu tiens une corde tu la tiens jusqu'au bout. A la fois d'une certaine façon, je pense qu'on peut dire que, c'est le grand mérite de Stéphane, on est tous sensible à quel point les choses se sont réduites, « tac, tac, tac », une espèce de logique implacable. On va vers le plus simple, et en même temps quoi que tu dises le plus simple, c'est quand même le plus difficile.

St. THIBIERGE – Oui, c'est le plus difficile et je vous prie de m'excuser si j'ai été

parfois un petit peu difficile mais, je ne sais pas, est-ce qu'on ne pourrait pas faire une pause maintenant et ensuite ça permettra de délier les langues et expliciter certaines choses.

Madame D. – Votre exposé m'a vraiment fort intéressée, et je voulais vous poser la question de comment, dans le transfert avec des psychotiques surtout sur un versant paranoïaque, l'analyste peut se décaler pour revenir à cette position unaire, alors que le transfert par le patient est toujours ramené dans le miroir, quoi que l'analyste dise, ou ne dise pas, c'est ramené dans le miroir, c'est extrêmement difficile dans le cas de la structure psychotique qui est vraiment dans le savoir, on est terriblement mis à mal pour maintenir cette position dont vous avez clairement parlé, comment faire avec un patient qui ramène toujours tout du côté du miroir ?

St. THIBIERGE – C'est une question qui est très juste. La difficulté pour un patient psychotique, c'est qu'effectivement ce transfert dont j'ai tenté de déplier la structure élémentaire, pour un psychotique ce lieu, dont j'ai dit que c'était le lieu de l'Autre, ce lieu, il est impossible dans la psychose. Il est impossible, c'est-à-dire qu'on peut dire que dans la psychose, pour dire les choses simplement, dans les psychoses, mais pour dire les choses simplement, dans les psychoses on a affaire à quelque chose où il y a une continuité d'espace là (au tableau), c'est-à-dire, c'est le même espace. Nous, enfin nous, chez les gens qui sont supposés névrosés, il y a une différence d'espace. L'espace, disons de l'autre côté du miroir, n'est pas le même que celui que nous appelons la réalité. Et même si aujourd'hui, il y a toute une tendance à confondre les deux, de faire comme si la réalité et le virtuel se recoupaient, en réalité pour nous *structurellement* ce n'est pas le même espace. Et c'est bien parce que ce n'est pas le même espace qu'il peut y avoir de l'analyste, comme disait Lacan. Sinon, il n'y aurait même pas lieu pour un analyste. Pour un psychotique cet espace n'existe pas, alors, très concrètement moi je travaille beaucoup avec des psychotiques, d'abord ce sont des sujets pour qui j'ai plutôt une forte sympathie, peut-être parce qu'ils sont plus que d'autres, plus évidemment que d'autres disons tourmentés par le signifiant, mais je crois quand même qu'il y a une façon possible de faire, évidemment, je ne vais pas vous donner une recette, ce n'est pas non plus ce que vous attendez, j'imagine, mais quand nous manifestons à l'égard du propos d'un psychotique, à l'égard de son délire ou même s'il ne délire pas, à l'égard de ce qu'il nous dit, ou à l'égard de ses protestations ou de ce qui l'affecte, quand nous manifestons une attitude disons, un peu dubitative, un peu questionnante, en attirant son attention sur le fait que ce qu'il nous dit, ça pose quand même question, ça pose question, sans dire quelle question, mais en étant comme ça, en ouvrant pour lui un tout petit peu de marge, d'abord nous sommes beaucoup moins menaçants, à ce moment-là, que si nous lui témoignons notre amitié ou notre bienveillance, ce qui est plus inquiétant pour lui – et nous introduisons une petite marge où il va pouvoir protester certes, mais

en même temps, il va pouvoir s'y tenir dans les bons cas. Il arrive aussi qu'on n'y arrive pas, il arrive que ce soit très difficile de décoller la fin de la séance, parce qu'on est vraiment tenu dans cet espace spéculaire, comme je l'ai dit dans l'espace de l'image, c'est pas dénouable, mais on peut y introduire une sorte de tenant lieu, ce n'est pas une coupure, mais c'est un tenant lieu de petite marge, comme ça et ça c'est au cas par cas bien sûr. Voilà comment je répondrais à votre question.

D. DE BROUWER – Pour enchaîner sur la question de la psychose, je trouve que votre modèle avec la barre signifiant/signifié, ça fonctionne assez bien quand vous ramenez ces fondements de Freud, avec le lapsus, l'acte manqué comment ça passe dans le transfert, ça fonctionne assez bien pour tout ce qu'il en est de la névrose. Justement pour ce qu'il en est de la psychose, on a toujours affaire à des signifiants qui sont quelque part délocalisés, qui ne s'accrochent plus à des chaînes et toute la difficulté c'est de faire avec ces signifiants sans vouloir à tout prix les raccrocher trop vite à d'autres chaînes, puisque le lieu de l'Autre n'est quand même pas constitué et qu'on ne fera que renforcer la persécution si on est dans l'interprétation, mais, il y a quand même une forme de lecture possible, je pense dans la psychose et c'est ce chemin là qui est extrêmement difficile à trouver.

St. THIBIERGE – Je suis bien d'accord avec vous, il y a une lecture possible dans la psychose, parfois, parfois non, mais parfois oui. Moi, il m'arrive d'encourager des patients psychotiques à écrire, mais à ce moment là, par exemple, je leur demande souvent d'écrire quelque chose pour moi, avec prudence, je leur dis, si vous pensez que l'idée est bienvenue, de sorte, qu'il y ait réellement la possibilité, réellement, d'abandonner quelque chose, de laisser, que ce ne soit pas toujours en circuit fermé, qu'à un moment donné il y ait une légère, quelque chose qui soit une perte, mais toujours avec prudence, parce qu'il ne s'agit pas d'être persécutif. De toute façon, ça ne peut pas tenir comme structure, mais ça peut tenir comme marge, toujours reconduite avec le temps. Vous observerez quand même que quand vous proposez, enfin proposer n'est pas le bon terme, quand vous êtes disposé à entendre un psychotique, s'il le souhaite, parfois il est préférable, pas indiqué qu'on souhaite l'entendre, mais quand on montre qu'on est disposé à être attentif il est remarquable que bien souvent, pas toujours, mais très souvent, les psychotiques reviennent et ils reviennent ponctuellement, ils sont là. Alors ça, en soi cette répétition, est l'indice quand même de cette petite marge de manœuvre qu'on a, en elle-même et indépendamment de ce qui sera dit pendant l'entretien, le fait même qu'il revienne, c'est qu'il pose une question quand même, il vous pose une question, en tout cas il vient à la rencontre de quelque chose qui pour lui n'est pas évident, et là il y a un espace de travail, je crois.

D. LEDENT – Vous pourriez en dire un petit peu plus à propos du corps réel. Il y a quelque chose d'un petit peu vertigineux, il y a le réel et le Symbolique, vous articulez quelque chose du réel, du symbolique. Comment est-ce qu'il faut l'enten-

dre ?

St. THIBIERGE – Quand je disais le corps réel comme Autre, je voulais dire que nous ne connaissons pas notre corps, nous ne connaissons de notre corps que ce qui en est représenté du côté du miroir, c'est-à-dire une image, ce n'est pas une connaissance. Et d'autre part, nous en recevons, nous en sommes affectés de ce corps, de diverses manières, mais dont nous n'avons pas connaissance, ce sont des affects, nous sommes affectés par le corps et ces affects sont diversement liés à des signifiants. Je ne sais pas moi, par exemple, si quelqu'un vient devant vous et vous dit : « Debout ! », selon que vous serez disposé de telle ou telle manière, vous réagirez ou vous ne réagirez pas mais, bien souvent vous vous mettez debout, c'est une façon d'être affecté par le signifiant. Est-ce qu'on sait pourquoi on réagit au signifiant de telle ou telle manière, bien souvent on ne le sait pas, l'analyse peut y aider, mais quand je dis que le corps a un aspect tout à fait réel, c'est de ça que je veux parler, c'est-à-dire de ce point où ce corps n'est ni imaginarisable, ni symbolisable, c'est-à-dire ce à partir de quoi vous êtes identifié dans l'Autre, mais vous ne savez pas à quel titre, voilà. Après tout, vous ne savez pas de quelle manière votre mère, ceux qui vous ont soigné quand vous étiez enfant, comment ils vous ont appelé, manié, pris, embrassé, laissé, vous ne savez pas quel était le rythme de ça, quelle était votre réaction, quels étaient les appels de l'Autre, quels étaient ses mots, tout ça vous l'ignorez, mais assurément ça a eu lieu, et là vous êtes identifiés dans l'Autre ou vous ne l'êtes pas d'ailleurs, mais en tous cas, vous êtes articulé à l'Autre, et c'est ça qui fait le réel du corps.

G. SCHMIT – On en est malade. Tu racontais comment pour venir à Bruxelles tu te présentais au guichet de la SNCB avec un chèque où ton nom est inscrit pour être un voyageur qui paye en bonne et due forme pour faire son voyage. A la SNCF, pardon. Et on te demande deux papiers d'identité. Le chèque ne suffit pas, une pièce d'identité ne suffit pas, il fallait une deuxième pièce d'identité pour avoir l'aller-retour et tu as eu l'aller simple.

St. THIBIERGE – C'est très joli ce que rapporte Georges effectivement, c'est vrai je suis allé à la SNCF je crois mardi ou mercredi, enfin il y a 10 jours et j'avais mon chéquier et puis j'avais pris mon chéquier professionnel, puis j'avais pris aussi mon passeport parce que je n'ai pas de carte d'identité, bon, ça doit être dans mon symptôme, je n'ai pas de carte d'identité (rires), je l'ai perdue. Je l'ai perdue et cela m'ennuie d'aller la faire refaire. Je me dis que le passeport suffit ou le permis de conduire, bon, je n'ai pas de carte d'identité et j'avais mon passeport. Alors je lui dis : je vous fais un chèque, il me dit : ah non, il faut deux pièces d'identités. Comment ça deux pièces d'identités ? Écoutez, vous vous fichez de moi, j'ai un chéquier, j'ai effectivement mon passeport. Il me dit : Monsieur, je n'y peux rien, c'est malheureusement le règlement, à la rigueur si vous voulez, votre aller-retour fait 244 euros, je veux bien prendre la moitié ça fait 122, mais au-dessus de 150 il

faut deux pièces. Je lui dis : en dessous de 150, il en faut une et au-dessus il en faut deux. Il me dit : Monsieur, je suis désolé mais oui, c'est comme ça. Je lui ai dit : bon écoutez donnez moi l'aller, on verra bien (rires). Donc vous voyez, à la limite j'aurais pu me trouver à faire une sorte de pérégrination à terme indéterminée passant par Bruxelles, attendant que la SNCF change ses règlements pour retourner chez moi.

M-J. SEGERS – Est-ce que vous pouvez nous dire quelques mots de l'objet du livre qui va paraître en avril ?

St. THIBIERGE – *Clinique de l'identité*, ça porte notamment sur les questions que j'ai essayé d'évoquer là, mais directement ce que je vous dis là, vous ne le trouverez pas dans le livre, mais par contre ce qui m'a intéressé c'est de savoir justement, un peu dans le fil du propos que je tenais aujourd'hui, c'est-à-dire : qu'est-ce qui fait que pour nous tous, évidemment, je ne vois pas pourquoi je m'excluais du lot, pour chacun d'entre nous l'identité est une question brûlante, à la fois persécutrice et persécutrice, je veux dire pour nous et pour l'autre aussi. Je vous parlais de ce signifiant que j'appelais enfin, que je n'ai pas besoin de l'appeler, le langage le désigne comme ça, *le signifiant étranger à la chaîne*, il est bien évident que cette étrangeté, elle nous est vite insupportable quand nous n'avons pas de lieu où l'adresser. Parce que c'est de cela qu'il s'agit avec le transfert, c'est que nous puissions adresser ce signifiant Autre. Ce signifiant qui nous vient justement du réel. Si on ne peut pas l'adresser, si on n'a pas d'adresse il va vite devenir insupportable, parce que, nous allons nous retrouver en quelque sorte collé à lui, autrement dit, nous allons nous retrouver irréductiblement dans un même lieu. Il n'y aura pas de lieu Autre. Et à ce moment-là, qu'est-ce qui se passe si nous nous retrouvons dans un même lieu et qu'il n'y a pas d'adresse et donc pas de lecture possible ? Il se passe exactement ce que Melman, si je ne me trompe rappelle, certains d'entre vous étaient là aussi, rappelait tout récemment, c'est-à-dire que si je n'ai pas de lieu Autre où adresser ce signifiant étranger, eh bien, entre moi et l'étranger, que ce soit le signifiant, que ce soit la personne étrangère, que ce soit une façon de faire, tout ce qui m'est étranger va être dans le même lieu que moi au point où je vais être donc menacé, s'il n'y a pas de lieu Autre où je puisse faire interprétation de cet étranger. Pas interprétation au sens paranoïaque, au sens interprétatif, mais que je puisse en faire, disons plus justement, lecture. Si je fais lecture de l'étranger, du signifiant étranger mais aussi de l'étranger, je le situe dans un lieu qui est le lieu de l'Autre, donc je lui donne une place. Je n'ai pas parlé mais j'aurais bien pu parler de la question de l'identité pour une femme, c'est évidemment absolument majeur. J'ai essayé d'y être attentif dans ce livre. J'ai consacré une partie enfin, un développement à, qu'est-ce que c'est, qu'est-ce qui fait que notre rapport ordinaire et surtout contemporain à une femme au sens de la féminité, ce que représente une femme, est un rapport il faut bien le dire comme

à quelque chose de plus en plus insupportable et marqué de plus en plus de haine. Je ne dis pas ça pour mettre trop d'affect dans la chose, mais je crois que ce n'est pas difficile de remarquer que dans le lien social aujourd'hui, dans nos mœurs je veux dire tout ce qui rappelle une femme, au sens de ce qui se situe justement au lieu de l'Autre, c'est comme pour l'étranger, ça n'a pas d'adresse. Et cela a de moins en moins d'adresse. Et c'est corrélatif d'une difficulté du transfert, mais si cela n'a pas d'adresse, c'est invité à disparaître. Je le dis pour les personnes présentes qui se sentiraient concernées, nous avons en tant qu'analystes à nous demander ce que nous faisons de cette question aujourd'hui, comment nous y répondons. Moi ce que je trouve intéressant dans l'enseignement de Lacan, c'est qu'il a très tôt posé cette question, à savoir : « Quelle question recevons nous en tant que sujet de l'existence telle qu'une femme la matérialise ? ». Parce qu'un homme, un homme il est d'emblée du fait qu'il est marqué, ce n'est pas le fait en soi-même de posséder anatomiquement le trait, le zizi, ce n'est pas anatomiquement, c'est justement un trait qui le marque et qui le range d'un certain côté. Du fait que ce trait est précisément le trait de la filiation, ce côté d'où il est rangé l'homme, fait genre, c'est un genre, c'est une essence. L'homme, c'est une essence, ça l'arrange pas, hein, ça l'arrange pas je veux dire que, ça le rend, que je ne dise pas de gros mots, mais ça ne le rend pas souvent plus, enfin, il a à se débrouiller avec ça. Mais une femme logiquement par les seuls effets de la logique, du fait qu'elle n'est pas marquée par le trait, elle est autre, parce que ce trait est un trait qui va faire classification, ce n'est pas n'importe quel trait, c'est le trait de ce qui est sexuel justement, c'est le trait de l'organe copulatoire, Lacan le rappelle, c'est-à-dire, celui qui justement est lié à l'espèce. Alors la présence de ce trait fait que d'un côté, il y a quelque chose de l'ordre d'une classe et de l'autre côté, il n'y a pas une classe justement, parce que il y a absence de trait. Alors dans ce livre pour répondre à votre question, dans ce livre, je me suis notamment interrogé sur pourquoi Freud considère qu'une femme c'est un homme auquel manque le pénis, quelle était la difficulté de Freud là-dessus et pourquoi avec le travail de Lacan nous pouvons poser les choses d'une manière différente. Et j'aurais pu en parler aujourd'hui, je veux dire que j'ai parlé de l'analyste comme étant le témoin en quelque sorte, de ce lieu Autre, et celui qui a la charge de rendre possible à un sujet d'en tenir compte, mais d'une certaine manière, on peut dire qu'une femme aussi, se tient en ce lieu là. On peut le dire, je crois.

P. MARCHAL – Je voudrais revenir sur la question de la constitution du lieu de l'Autre. Tu dis à propos de l'étranger : il faut qu'il y ait un lieu de l'Autre, pour que je puisse l'y mettre, d'une certaine façon. Mais je voudrais rappeler ce que Melman disait au séminaire d'hiver. Ce sont probablement des choses très anciennes, je pense que dans le premier numéro de *Silicet*, c'était déjà présent : il y parlait de mur mitoyen ; il disait alors un peu différemment, que le mur mitoyen devait avoir une topologie mœbienne, et que s'il n'avait pas une topologie

moebienne, ça devenait un mur, un vrai mur, à deux faces...

G. SCHMIT – Le temps nous rappelle, Pierre aura la dernière question, Stéphane va répondre. Mais prend le temps de terminer et Stéphane va répondre.

St. THIBIERGE – Je suis désolé, Pierre, mais j'ai une obligation.

P. MARCHAL – Simplement ce que je voulais dire, c'est que ce lieu de l'Autre, il est à la fois, bien évidemment Autre, mais il est aussi ce à quoi une adresse peut être donnée, et donc, il faut qu'il y ait un parcours qui mène à l'Autre et que cet Autre soit d'une certaine manière aussi à l'intérieur de moi, afin qu'il ne se constitue pas en une instance persécutrice.

St. THIBIERGE – Ce que je souhaitais montrer, c'est que le transfert est la seule structure matérielle qui permette d'adresser ce signifiant, cet autre, ce signifiant toujours autre d'une certaine manière, qui permette de l'adresser en un lieu qui est à la fois Autre et, qui est tout autant le mien, c'est clair et c'est seulement si je veux interpréter ça en terme d'une spatialité géométrique spéculaire, qu'à ce moment là, on tombe sur un lieu paranoïaque, où je suis dans le même lieu que cet Autre, je me confonds avec lui et du coup, c'est insupportable.

Je vous prie de m'excuser. Je suis fâché de devoir y aller maintenant mais, j'avais depuis longtemps une obligation ce soir, à Paris à laquelle je ne pouvais pas me soustraire et donc je suis obligé de prendre le train de 17h43 et, j'ai mon billet !

En tous cas, merci pour votre attention.

G. SCHMIT – C'est nous qui te remercions.