

Jean Allouch

Du fantasme, dans tous ses états

LE MOI DE LA FEMME DE MÉNAGE

Au petit matin, dans Paris, à l'heure des livraisons, des boulangers, des sdf qui s'ébrouent, des balayeurs, des psychanalystes rejoignant leur consultoire, je rencontre, sur le seuil de l'immeuble où il se trouve, la femme de ménage empressée, presque affolée, s'activant à sortir les poubelles collectives à temps pour le passage des éboueurs. La manœuvre est délicate, les poubelles quasi aussi grandes qu'elle ; il y a deux portes et, tandis que je les lui tenais ouvertes elle me dit : — «Oh la la, merci... merci beaucoup..., d'un peu plus ils allaient partir sans moi ! ».

Nous ne sommes pas en un colloque ou congrès, et je n'ai pas l'intention de vous proposer un exposé en bonne et due forme. En revanche, le caractère fermé du public que nous constituons me paraît permettre, d'aventure, un autre genre de discours, quelque chose comme une causerie, ou un batifolage. La raison de ce choix n'est pas que négative, autrement dit liée au temps que j'ai dû consacrer à l'inopinée rédaction contre la montre de la critique du *Jacques Lacan* de Roudinesco. Il ne tient pas seulement au fait qu'à la question annoncée, celle du statut de la fonction et du devenir du fantasme dans «la fin de partie», je ne crois pas pouvoir faire moins que de consacrer une année de séminaire. Ces faits m'ont fait écarter l'exposé toujours plus ou moins magistral. Mais à ceci se conjoint ce pari qu'en s'autorisant parfois à arpenter le boulevard des batifols, l'école pourrait traiter ou en tout cas faire valoir certaines difficultés auxquelles elle a affaire. Le genre «exposé», c'est devenu monnaie courante dans la psychanalyse, se prête singulièrement bien au faux sérieux.

En effet, chacun l'éprouve, au champ freudien, les débats ne sont pas de pures abstractions théorico-cliniques dignes de figurer à la sublime rubrique des dialogues platoniciens. Il leur arrive plus souvent qu'à leur tour d'être porteurs d'enjeux subjectifs, analytiques et méconnus par les protagonistes – que ceux-ci soient en position d'accueillir ou de tenir un discours. Mais aussi ces débats charrient, non nécessairement distinct de ces enjeux subjectifs, un bon paquet d'idéologie – un phénomène que les circonstances actuelles de l'analyse, sa position semble-t-il acquise en tant que *Weltanschauung* de référence pour un groupe toujours plus large de faits, ne peuvent qu'accentuer. Qu'il y ait là un malentendu, que l'analyse ne puisse faire consensus hors certaines conditions très précises et limitatives (notamment : temporelles), il nous revient de le faire valoir, faute de quoi c'est ce qui ne tolère en aucune façon de tels pseudo-consensus, à savoir la folie, qui irait se faire entendre ailleurs.

POSITION

Evidemment, de telles démarcations à l'endroit de l'idéologie psychanalytique ne peuvent être que ponctuelles et locales. Ça se joue au un par un, quitte à ce que l'itération fasse série. Et il va donc s'agir d'un tel pas de côté.

Mais aussi de théorie (au sens de «sexuelle infantile») car cette idéologie psy, qui est une grande dévoreuse, qui paraît bien susceptible de tout intégrer à son profit, se nourrit notamment de ce qui fut, un temps, un frayage, qui eut, en un instant de surgissement son effet d'illumination, qui eut ensuite, durant tout un *temps pour comprendre*, sa valeur heuristique avant de retomber, au lieu même du moment de conclure d'un «Ça n'est pas ça», dans ce marais d'une idéologie de groupe.

Est ici venue cette métaphore d'un «marais» ; comparé à la mer, le marais a quelque chose de possiblement absorbant, mais, lui, dans une sorte de tranquillité, de silence, voire de paix. Il présente le fantasme d'une disparition en douceur et ne laissant pas de traces, alors que la mer, elle, dit-on, rejette, un jour ou l'autre, les corps qu'elle a absorbés. Nous touchons du doigt, avec ce mot de «marais», pour peu qu'on le lise en son sens politique, l'actuelle modalité de cette idéologie psychanalytique qui assimile Lacan dans le cadre d'un «lacanisme modéré»¹, comme l'appelle aujourd'hui explicitement Roudinesco ; pour cet auteur, la figure exemplaire de ce lacanisme de bon aloi est Maud Mannoni (je dois ajouter, puisqu'il y a ici équivoque, que j'apprécie particulièrement la récente méditation sur la mort signée M. Mannoni) et son institution exemplaire le CFRP (dont on sait l'actuel succès numérique). Ce lacanisme modéré a désormais à son actif toutes les nombreuses tentatives (l'on ne pourra bientôt plus compter les *Introductions à...* et autres *Dictionnaire* ou *Encyclopédie*) de présenter Lacan d'une façon voulue pédagogique aux jeunes générations.

L'on est clairement aux antipodes de la phrase d'Adorno mise en exergue de *Lettre pour Lettre* : «Dans la psychanalyse tout est faux, hormis les exagérations». Et l'on songe en outre à un mot de Swift qui, détourné comme je vais le faire, montrerait que c'est seulement maintenant, soit dans les années quatre-vingt-dix, que Lacan accède au statut d'un disparu. Swift, en effet, disait :

Quand un génie apparaît dans le monde, on le reconnaît au fait qu'immédiatement les imbéciles se liguent contre lui.

Mais Lacan a mis en jeu, non sans efficacité, quelque chose de l'ordre d'un *Oterint deum metuant* : «Qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils me craignent», tenant ainsi les imbéciles (modernité aidant, il vaudrait mieux dire «les cons») en respect. Tant et si bien que seul un sien taire définitif pouvait donner son libre cours à la swiftienne ligue des imbéciles. Aussi lisons-nous, dans les manifestations les plus contemporaines de cette ligue, l'effective disparition de Lacan.

Quand un génie disparaît dans le monde, on le reconnaît au fait qu'immédiatement les imbéciles se liguent contre lui.

KULTURUBERICH

¹ E. Roudinesco, «Plaidoyer pour un lacanisme modéré», *Le quotidien du médecin*, 18 oct. 93.

L'objection à l'idéolacanologie tempérée portera donc cette fois et sur la doctrine et sur son idéologisation. Depuis deux années de séminaire où je me trouve avoir étudié le deuil, ce qu'il est susceptible de nous enseigner sur la relation d'objet, son déploiement dans les diverses figures de la dite «maladie mentale», certaines de ses réalisations pour nous les plus inconcevables (très spécialement mexicaines) mais aussi la façon dont le font valoir les littérateurs contemporains (qui, comme l'on peut le prévoir, une fois de plus nous précèdent), et après une semaine à Mexico qui était aussi consacrée à cet ensemble de questions, j'ai pu toucher du doigt que nous avons, à l'endroit du deuil et de la relation d'objet, à remonter une pente.

Quelle pente ? Celle au fond de laquelle nous laisse écrasés et transformés en une sorte de paquet de muette jouissance, le surmoi. Je le reconnais (ou le «confesse», puisque tout ce que nous disons est jugé au Vatican, comme nul lacanien ne l'ignore) : le ça, je ne l'ai jamais rencontré ! Le moi au sens de Freud non plus (et donc pas davantage les dites «pulsions du moi») ! Mais le surmoi, là, oui, je l'ai surpris et le surprend à l'œuvre dans ses interventions les plus caractéristiques et même les plus caricaturales.

L'on dit, classiquement : «figure féroce et obscène» ; certes..., mais encore convient-il de noter que cet épinglage n'est sensible que pour un tiers. Celui qui se soumet au commandement du surmoi et qui, lui, jouit (Lacan *dixit*) de s'y plier, ne le dit ni «obscéroce» ni «féroboscène». Car celui-ci jouit, là est un point non moins remarquable que cette si éclairante remarque clinique de Lacan, conformément à ses idéaux et à ceux de son groupe. Ce peut donc être quelqu'un de très moderne, de très dans le vent, style la maman d'Herbert Graff, freudienne d'avant-garde et qui, certes, laisse traîner ses culottes mais non sans en avoir fait d'abord, comme le dit le poète, la couverture de son exemplaire du code-civil.

Je n'innove pas en soulignant aujourd'hui cette collusion du surmoi avec les idéaux du groupe. L'on sait qu'il y eut, chez Freud, dans la distinction elle-même des concepts de surmoi de moi-idéal et d'idéal-du-moi, un temps de flottement, que Lacan a débrouillé cette affaire. L'on sait moins ce que soulignait Pierre Legendre dans un texte à mes yeux essentiel², de haute volée, qui reste on ne peut plus d'actualité douze ans après sa publication et qui, à lui seul, suffit à nous faire douter de la validité du jugement de Lacan sur l'«échec» de la passe à Deauville. Legendre (un A. E. de l'EFP.) isole dans Freud ce qu'il appelle «un mot très fort», celui de *Kulturüberich* et le traduit par «Surmoi de la sauvagerie». Nous confirmerons la justesse de la mise en valeur chez Freud par Legendre de ce *Kulturüberich* en retrouvant, chez l'un des grands ancêtres de la psychanalyse, la notion d'*Uber-uns*, de «sur-nous»³.

² Pierre Legendre, «Administrer la psychanalyse», *Pouvoirs* n° 11, 1981.

³ Qui d'entre nous problématisera à la fois la grande proximité et les radicales différences entre Freud et l'école allemande de psychiatrie romantique ? Heinroth, chef de file des «Psychistes», comme on les appelait, invente cet *Uber-uns* dans le cadre d'une théorie topique de l'appareil psychique parfaitement digne d'être confrontée à celle de Freud (elle comprend, comme la seconde topique freudienne, trois niveaux, ici dénommés 1) instincts et sentiments, 2) le moi, *Ich*, lié comme chez Freud à la conscience et 3) cet *Uber-uns*, cette conscience morale qui est dite se développer par différenciation à partir du moi). Plus largement : qui consacrera quelques années à l'étude du rapport de la psychanalyse au romantisme ? Un Siegfried Bernfeld ne méconnaissait pas ce romantisme de Freud (cf. son texte «Sur la formation analytique», dont une traduction parut dans *Esquisses psychanalytiques* n°1). Mais ça n'est pas parce que nous l'avons perdu de vue qu'il cesse, chez nous, d'opérer.

Ajoutons une autre remarque à propos de ce *Kulturuberich*. Il nous faudra bien aussi un jour rendre compte de ce que certains ont situé la névrose obsessionnelle, dénommée – pas si faussement que ça – «délire du doute», du côté de psychose⁴, tandis que la paranoïa, sur cette frontière névrose psychose qu'ils tentaient de dessiner, était, elle, mise dans le voisinage de la névrose et même carrément prise comme une névrose⁵.

LE DÉRAPAGE

Sur un point donc, celui du deuil, nous tâchons de ne pas trop nous dérober, de remonter une certaine pente du *Kulturuberich*. C'est que, là très spécialement, et pour une raison qui reste à dire, ce surmoi a établi son emprise, tout d'abord dans le droit fil d'une bévue et même d'une erreur théorique, puis avec la complicité active des idéaux du groupe analytique, et maintenant de la société occidentale dans son ensemble.

Que dit-on en effet, dans ce groupe analytique, et au point que ça traîne maintenant partout ailleurs ? Qu'il faut faire son deuil ! Il s'agit clairement d'un commandement, et que les psy font fonctionner comme tel. Pourtant, s'agissant du deuil, ceci ne présente en soi rien qui doive nous rebuter. L'on a dit ça depuis toujours et sur tous les tons, y compris là où le deuil est resté ce qu'il est par essence : un rite, comme tel social. Mais justement, au temps de la mort sauvage et de la promotion de la version moderne c'est-à-dire psychanalytique du deuil, c'est aussi le ton qui a changé.

— Comment ça, «changé» ?

Il a changé lorsque l'on a ajouté le mot de «travail» ; et, qui plus est, en coupant court au social, en psychologisant l'affaire. Ceci donne : chacun doit faire son travail du deuil. Que s'est-il passé, à partir de là ? Eh bien, tant que l'on ne radicalisait pas ce «travail du deuil» comme devait le faire Lacan (sans doute bien trop discrètement) en le situant sur le seul registre symbolique, l'on se trouvait ouvrir une brèche où le *Kulturuberich* ne demandait qu'une chose : s'engouffrer, étendre son territoire et prendre possession des objets.

⁴ Cf Jean Garrabé, *Rapport de psychiatrie, en 1977, sur le concept de psychose*, Paris, Masson, p. 118 (pour la mention des suites de cette discussion dans Lacan).

⁵ Il nous faudra bien, tant qu'à y être, faire un peu de ménage dans tous ces termes mal fagotés que nous prenons pourtant comme éléments de référence alors même que nous nous claironnons qu'ils ne conviennent pas. Nous disons le sujet fondamentalement divisé mais gardons la notion clinique d'une folie discordante. Nous nous démarquons de la psychologie, mais gardons le radical «psy» partout où l'on nous l'a fourgué ; nous disons que la «névrose», jusqu'à plus ample informé, n'a rien à voir avec l'actuelle neurologie mais nous maintenons le terme de «névrose» avec ce qu'il véhicule d'une référence aux nerfs. Chez Freiherr von Feuchtersleben (l'inventeur du binôme psychose / névrose en 1845, mais aussi le créateur du mot «Psychiatrie», pas moins), ces mots avaient leur juste poids : la névrose était le nom de l'atteinte neurologique qui, parfois provoquait une psychose, c'est-à-dire une manifestation psychique de la maladie (d'où la formule canonique : «Toute psychose est une névrose, toute névrose n'est pas une psychose»). Mais à quoi rime chez nous le maintien du terme «névrose» ?

Il y a certes une dimension signifiante qui veut que l'on peut appeler n'importe quoi n'importe comment et peu importe – les effets d'une telle fantaisie peuvent même être souvent amusants. Mais, en l'occurrence, il s'agit non pas de signifiants mais de signes, et le surmoi n'est sans doute pas étranger à notre persistante dérobade à leur endroit.

Intervient ici en outre une sorte particulière d'aveuglement, caractéristique de l'action du surmoi : celui qui s'y soumet ne veut rien savoir de tout ce qui pourrait lui permettre de se désister à l'endroit du commandement, et donc de contester, et même de détruire ce commandement en tant que commandement. Je n'invente pas. Pour autant que je le sache, aucun analyste n'a pris la peine de discuter les remarques pourtant très largement pertinentes mais aussi passablement timides (et il est déjà là intervenant, notre *Kulturuberich* !) des sociologues et historiens à l'endroit de la version psychanalytique du deuil. Pas un mot sur *Pornography of death* de Gorer (qui date pourtant des années cinquante) ; pas un mot non plus sur Ariès, vingt ans plus tard. Tout continue semble-t-il à rouler... comme en quatorze, et si l'on devait percevoir une évolution depuis «Deuil et mélancolie», celle-ci serait plutôt à situer, les kleinien aidant, comme une accusation (c'est le mot) de l'emprise du surmoi de la sauvagerie.

«Pas un mot», j'exagère, mais juste un peu, et seulement s'agissant de Gorer ; mais c'est parce que, là où les remarques de Gorer sont prises en compte, ce qui vient est... pire. Certains analystes, notamment Anzieu, ont enfourché le cheval de bataille de Gorer, et admis comme lui que désormais le tabou de la mort avait remplacé celui de la sexualité.

Jouer ainsi tabou contre tabou est une erreur de doctrine non sans conséquences pratiques. Mort et sexualité ne sont pas deux données équivalentes et susceptibles d'être l'une ou l'autre l'objet d'un tabou, comme il se voit au seul fait qu'il n'y a pas eu, au XX^e siècle, de campagne anti-mort comme il y eut, au XIX^e, une campagne anti-masturbation. D'ailleurs, la définition elle-même d'un tabou ne peut être désolidarisée de la sexualité. L'ensauvagement de la mort relève d'une opération différente de la mise en place d'un tabou ; et Gorer pouvait certes attendre des analystes une autre réponse que celle qui consiste à souffler à notre tour dans sa trompette.

Quant à Lacan, n'est-il pas saisissant qu'il n'ait rien pu publier de la transformation qu'il faisait subir à la version freudienne mais surtout post-freudienne du deuil ? Qu'il ait dû quasi cacher cette transformation dans quelques unes de ses lectures, notamment dans son interprétation d'*Hamlet* ? Qui plus est, n'est-il pas à proprement parler inconcevable que la première génération de ses élèves n'en ait rien perçu et continue à réciter passivement «Deuil et mélancolie» ?

Pourtant, qu'une modification de la version analytique du deuil et de la relation d'objet soit devenue exigible aux alentours des années cinquante (quarante ans après «Deuil et mélancolie», et au moment où était publié l'article véritablement inaugural «*Pornography of death*», je ne crois pas que l'on puisse en douter.

Je n'en veux pour ultime preuve que ce qui s'est produit cet été à Mexico à savoir que jamais à l'occasion d'aucun séminaire fait là-bas ou ailleurs, je ne fus à ce point couvert de cadeaux. Sans doute est-ce ce genre de mini-événement prenant forme de fête, de libération, qui a poussé d'aucuns à parler d'un «tabou de la mort». Anny Duperey devait vivre, quasi au même moment, une semblable aventure, elle en témoigne dans son dernier ouvrage⁶ : il y a une façon de parler de la mort et du deuil qui donne à ceux qui l'entendent l'impérieux désir de se manifester, de prendre

⁶ Anny Duperey, *Je vous écris...* Paris, Seuil, 1993.

la parole à leur tour. Cette confirmation via Duperey nous indique que ces cadeaux n'étaient pas des cadeaux pour ma pomme, pas ça seulement. On me mettait d'ailleurs les points sur les i, sans même qu'il soit besoin de me le dire, en m'apportant des objets qui avaient ceci de particulier qu'ils, étaient, chacun, des contributions au séminaire, au problème qui s'y trouvait abordé (je n'ai pas su suffisamment et sur le champ les mettre en valeur comme telles) : *una calavera* en bois sculpté, un *Katrin* et une *Katrina*, une pièce de monnaie portant l'image du dieu persécuteur Tezcatlipoca, un livre sur *l'Arte ritual de la muerte niña*, des documents photocopiés, etc. Cette démarche fut même poussée très loin puisque des indiens vinrent même me dire que tout ce que l'on croyait savoir de la singularité du rapport mexicain à la mort et dont il était explicitement question dans l'immédiat voisinage de ce séminaire était hispanisé, que des indiens, de leur côté, faisaient valoir ce rapport d'une manière très différente des intellectuels, chercheurs et poètes hispaniques, et que déjà des documents existaient, des travaux étaient en cours de publication. Ainsi me fallut-il bien admettre que le problème était abordé d'une façon telle qu'elle suscitait, de fait, une sorte de soulagement. Mais vis-à-vis de quoi ? De l'idéologie psychanalytique du deuil qui était en train sinon d'étouffer, du moins de rendre non légitime la version mexicaine du deuil et de la relation d'objet⁷.

Ainsi mon batifolage d'aujourd'hui reprend-il le fil d'un propos interrompu là-bas il y a quatre mois.

IL Y A DES ÉTATS DU FANTASME

Ce qui n'est pas sans poser aujourd'hui un problème. Comment en effet négliger que certains d'entre vous ne sont pas au fait de ce qui s'est tricoté durant deux ans dans un coin de l'école ? Ou pire encore, n'ont de ce tricotage que l'aperçu que leur en proposent ces textes à vrai dire abominables que sont les annonces d'exposés, les «arguments» comme l'on dit ? Ils contiennent peut-être tout, hormis l'essentiel, c'est-à-dire le dépliage pas-à-pas des problèmes, l'étude de détail qui seule importe.

Mais je ne puis non plus négliger que d'autres ici présents sont au fait de ce pas-à-pas. J'ai donc tenté de traiter cette disparité en écrivant, pour cette intervention, une annonce un peu longue, et sans doute l'avez-vous en outre lue conjointement avec ce qui fut publié dans la plaquette des enseignements, une annonce encore plus longue, mais qui avait cet avantage sur la première de fournir une bibliographie. Ça ne résout pas vraiment le problème d'aujourd'hui, dont je dois maintenant davantage préciser les coordonnées.

Sans donc re-présenter l'interprétation lacanienne *d'Hamlet* et la version du deuil qu'elle recèle, disons ses conclusions, même si, par leur caractère ici ramassé, elles ne peuvent qu'évoquer à certains l'hamlétique *Words words...* à traduire, à la Zazie : cause toujours...

⁷ Au Guatemala, l'on raconte comment les descendants des mayas contournaient les pressions qu'ils subissaient et qui visaient à les enchristianiser. Ils acceptaient de sculpter des statues de saints mais, à l'insu des curés, les faisaient partiellement creuses, et inséraient quelque objet de leur propre culte dans ce trou par la suite masqué. Ainsi pouvaient-ils donner l'impression aux conquérants de se prosterner devant les grands saints catholiques apostoliques et romains alors qu'eux-mêmes savaient qu'ils prolongeaient, sous cette couverture, leurs propres traditions culturelles.

— Que le deuil soit un travail, ceci n'est vrai que dans le symbolique ; ce n'est donc qu'un tout petit peu vrai. En effet, peut-on dire, sans forcer les choses, qu'un poète «travaille» ? Dans la trouvaille poétique intervient quelque chose comme une grâce, un bon-heur, tant et si bien que le commun aurait plutôt tendance à considérer l'engance des poètes comme une bande de fainéants !

— Le deuil n'est pas un travail, c'est un sacrifice. Il retrouve ainsi, avec Lacan, sa dimension sociale. Ajoutons que c'est un sacrifice très particulier. Lacan, d'ailleurs, prend soin de modifier à ce propos la portée propiciatoire généralement et justement attribuée au sacrifice, la logique échangiste, type potlach, dans laquelle la fonction sacrificielle est opérante, tout au moins si l'on en croit Marcel Mauss. Selon Lacan, le sacrifice du deuil, par lequel un sujet souscrit à son désir, ne comporte, lui, nul retour ; il constitue, au contraire, une perte sèche et c'est en ceci qu'il est ce biais par lequel un désir en vient à se réaliser dans l'acte.

— Qu'est-ce qui est sacrifié ? Non pas l'autre, l'intempestivement et confusionnellement dénommé «objet perdu», mais, étant donné la perte de l'autre, «un petit bout de soi» (je l'appelle ainsi pour notamment indiquer sa valeur phallique) qui, avec l'autre, s'en va, qu'on le veuille ou pas. Le sacrifice du deuil est l'acte, comme tel socialisé, par lequel je réalise la perte de ce petit bout de toute façon perdu, l'acte rituel par lequel je transforme cette perte en perte sèche. L'objet composite de la perte n'est donc pas petit a, un petit autre, mais un petit autre plus ce petit bout de soi, ce qui se laisse écrire : $1 + a$.

Notons ici immédiatement qu'au moment où Lacan nous donne ces indications, il n'a pas isolé comme tel l'objet petit a. Tant et si bien que comme pour «désêtre» et «destitution subjective» d'abord attribués respectivement au psychanalysant et au psychanalyste, les choses seront, ici aussi, susceptibles de basculer, l'objet petit a faisant métonymiquement glisser la référence à l'autre du 1 au petit bout de soi. Autrement dit : ce n'est pas d'une manière accessoire que ce «soi» soit, dans la formule ci-dessus, à la troisième personne. Il a un statut qui évoque celui de l'objet transitionnel. Si le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est un collectionneur de prépuces, comme le soutenait Joyce, à qui donc sont les prépuces, à ceux auxquels ils sont extraits ou à Celui qui en fait sa jouissance de collectionneur ?

— La solution du deuil n'est donc pas la substitution d'objet, comme nous le serine le *Kulturuberich*, mais une transformation finie du rapport à l'objet. L'effectivité du sacrifice met fin au rite sacrificiel. Quand est terminé le rite, l'on passe à autre chose, mais pas dans le même état subjectif, et donc pas dans la même position dans le social.

Mais qu'est-ce à dire ? Que problématiser, que situer cette version du deuil réclame que nous admettions quelque chose qui, je le crois, n'est pas jusqu'à présent bien clair dans nos têtes, et que je dirai d'une formule, à savoir qu'il y a divers états du fantasme.

Sans doute une des raisons pour lesquelles cette distinction de divers états du fantasme n'est pas encore faite (elle n'est pas identique pas aux trois temps, dégagés par Freud, du fantasme «on bat un enfant») c'est-à-dire écrite, tient-elle à l'écriture elle-même du fantasme selon Lacan : ($\$ \diamond a$). Cette écriture, en effet, solidarise $\$$ et

petit a, et même de mille façons comme l'a formulé Lacan commentant son poinçon ; elle nous suggère donc qu'il n'y a plus rien de l'ordre du fantasme hors cette solidarité. Ceci est abusif. Le tournis entre \$ et petit a, écrit par le poinçon, est, si j'ose ainsi le dire, bien écrit, justement écrit. Mais de quoi s'agit-il avec ce poinçon-tournis ? De ce que Lacan, dans son interprétation d'*Hamlet*, appelle «la structure *imaginaire* (je souligne) du fantasme».

Or toute l'interprétation d'*Hamlet* repose sur le fait que la défaillance de cette structure imaginaire ne réduit pas le fantasme à n'être qu'un pur néant. S'il est ainsi mis en morceaux et donc mis dans l'incapacité de jouer sa fonction de support du désir, les morceaux ne sont pas pour autant comme évaporés, disparus dans la nature sans laisser aucune trace – ce qui correspondrait à une conception non structurale du sujet. Précisément, son gramme permet à Lacan d'inscrire cette décomposition du fantasme qui se réalise au moment où Hamlet renonce à Ophélie. Petit a chute alors au niveau de i(a) tandis que \$ se trouve comme résorbé, juste en dessus de la place désormais vacante du fantasme, en \$(A barré) qui est aussi sa place d'avant ; \$, autrement dit, vient se bloquer au niveau de la question *Che vuoi?* sans que le fantasme puisse entrer dans sa fonction qui est de répondre. Tel est donc l'état du fantasme d'Hamlet dans sa procrastination, un état qui est aussi un éclat.

Le fantasme d'Hamlet, dans sa dé-composition, qui n'est donc pas une radicale absence de composition se laisserait donc en quelque sorte «écrire» ainsi :

\$

a

Il s'agit, bien évidemment, d'une écriture à la gomme, mais il suffit de dessiner le gramme pour qu'aussitôt un certain nombre et même un assez grand nombre de rapports apparaissent entre \$ et petit a.

A elle seule, l'écriture du gramme est donc la preuve que des rapports ne cessent pas d'exister entre \$ et petit a lorsque se décompose la structure imaginaire du fantasme – puisqu'elle permet à Lacan de tracer ce que sont ces rapports dans la procrastination d'Hamlet.

Voici donc ma contribution d'aujourd'hui, elle tient dans la simple remarque qu'il nous faut savoir distinguer ces différents états du fantasme. Mon titre annonçait : «Du fantasme dans tous ses états», ce qui était manifestement abusif. Il serait déjà bien beau que nous puissions en distinguer précisément quelques uns ! Autrement dit ce titre était à prendre seulement dans son sens métaphorique : quand quelqu'un se trouve être «dans tous ses états», il ne sait plus très bien où est le nord. Justement, (\$ ♦ a) donne le nord du désir. Mais ceci ne peut être entendu qu'à la condition de saisir que la constitution du fantasme tel qu'il est en lui-même dans sa formule comporte un deuil essentiel.

Ainsi seul cet axiome : il y a différents états du fantasme, peut-il nous permettre de faire valoir la singularité d'une position particulière du fantasme dans un moment de finition d'analyse («finition» au sens du geste ultime de la fabrication de l'objet).

Vous aurez entrevu qu'il en va, conjointement, d'un deuil. Ce n'est pas dire pour autant que ce moment conclusif soit un moment de deuil puisque, bien au contraire, il s'agit d'un moment de fin d'un deuil (et sans doute disposons-nous, avec cette remarque, d'une voie d'accès pour interpréter un certain nombre de notations cliniques de Balint.

La finition de l'analyse ne saurait être un deuil pour cette raison toute simple que l'analyse est, en elle-même, un sacrifice équivalent à celui d'un deuil. Telle serait en tout cas la version de la finition d'une analyse vers quoi nous oriente l'interprétation lacanienne d'*Hamlet*.

DITES-NOUS COMMENT SURVIVRE À NOTRE FOLIE

Je n'ignore pas tout-à-fait que condenser ainsi des «résultats» ne convient pas, pas plus que l'idée saugrenue de faire un bilan, c'est-à-dire de se comporter comme si l'on était déjà mort. Aussi, pour conclure ce «batifilage», ai-je choisi un biais pour présentifier ici cette version lacanienne du deuil conjointement avec au moins deux états différents du fantasme.

Il va donc s'agir de nous laisser enseigner, sur ces questions, par une nouvelle de Kenzaburo Oé, élue parmi celles rassemblées en un recueil intitulé *Dites-nous comment survivre à notre folie*.

Mon projet était de présenter ici une leçon reçue de la nouvelle intitulée *Agwî le monstre des nuages*. Faute de temps, cette présentation n'a pas eu lieu, et l'on n'en trouvera donc pas de trace ici.