

sommaire du n° 148, février 2021

■ Ouverture

Lettre à un lecteur 3

■ Séminaire École

« J. Lacan, *Télévision*, questions III et V »

Muriel Mosconi, De la SAMCDA et de ses risques 8

Armando Cote, Prudence ! Ça rêve, ça rate, ça rit 22

■ Séminaires Champ lacanien

« Inégalités »

Plein champ... Économiste et psychanalystes :
discussion avec Gaël Giraud (dernière partie) 35

■ D'un pôle à l'autre

Francis Le Port, Excentricité du désir et *acting out* 50

Adèle Jacquet-Lagrèze, « Ô enfant entonné, fait du silence,
la nuit transfigurée ! » 59

Cédric Bécavin, Le symptôme *dé-livre* 66

■ Et entre-temps...

Martine Menès, L'implosion 70

« Rêves et cauchemars », chapitre II

Dominique Touchon Fingermann, L'invention de la psychanalyse 77

Sol Aparicio, Rester chez soi. Les analysants, avantagés ? 81

Marie-Noëlle Jacob-Duvernet, Apprivoiser le réel sauvage 85

François Terral, Généralisation du cauchemar 88

■ Arts et psychanalyse

Laure Hermand-Schebat, La langue maternelle est-elle
toujours hospitalière ?
À propos de Louis Wolfson et Aharon Appelfeld 93

Pierre Perez, La rose est sans pourquoi 102

Anaïs Frantz, « Ce que peut bien signifier l'étrange activité
d'écrire ». Autour de l'œuvre de Philippe Forest 105

■ Fragments

Sigmund Freud, Très cher Wilhelm 112

Directrice de la publication

Patricia Zarowsky

Responsable de la rédaction

Nadine Cordova

Comité éditorial

Giselle Biasotto-Motte

Isabelle Boudin

Brigitte Bovagnet

Anne-Marie Combres

Nathalie Dollez

Alexandre Faure

Laure Hermand-Schebat

Emmanuelle Moreau

Pierre Perez

Florence Signon

Christine Silbermann

Louis-Marie Tinthoin

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Lettre à un lecteur

*Dimanche 13 décembre 2020,
À Rennes,*

« Réfléchissez un petit peu à ce que c'est que la lecture ¹. » C'est ainsi que Lacan interpellait son auditoire en 1956 ; auditoire devenu aujourd'hui éditorial. Oui, qu'est-ce que c'est ? La lecture est habituellement une pratique privée qui se réalise dans l'intimité d'un tête-à-tête avec les textes. Privée de quoi ?

Ne commence-t-on pas à lire à deux ?

Le séminaire École, cette année, participerait-il d'une déprivatisation de la lecture ? Déprivatisation pour tenter l'expérience d'une sortie de son petit coin, ce coin où l'on est souvent bien seul à s'imaginer ces images qui imaginent trop, comme le propose Bachelard ². Lecture à plusieurs qui suppose le retour au texte, le retour à la lecture, tel que le fit Lacan avec son « retour à Freud ».

Or, il me semble qu'il n'y a pas moyen de s'installer dans les signifiants de Lacan ; au fond, de se sentir chez soi. Et tant mieux !

Lire Lacan, c'est se frotter à l'inconfort, au style même de ses écrits. « En effet – hein ! – mon style c'est un problème ³ ! » C'est à se demander s'il ne visait pas précisément cela, lui évitant d'entrer dans la consommation courante. Heureusement, un problème, ça se résout ! Sa lecture me reconduit toujours au bord, au bord de ce que je croyais avoir saisi, renversant les idées reçues, et ce souvent avec un effet de réveil : une hérésie en acte. Étrangement, son style produit le goût de la lecture ; le goût m'évite de dire désir, que l'on emploie à toutes les sauces aujourd'hui.

Le cartel partage une affinité avec ce passage de la lecture au public ; lecture d'un texte, lecture d'un cas. Ce qui me faisait produire le participe présent de celui qui y met du sien, le cartel-lisant, ce « lecteur nouveau ⁴ » appelé par Lacan.

Bien sûr, le lecteur nouveau n'est qu'Un supposé, étant admis que certains font semblant de lire et que d'autres ne lisent que ce qu'ils connaissent déjà par cœur. C'est là, soulignait Lacan, le fond de la littérature dite scientifique, autrement dit, « de rester exactement dans les limites de ce qui a déjà été dit ⁵. » Alors, pourquoi continuer de lire Lacan et Freud aujourd'hui ?

Lire, pour ceux de ma génération, c'est de toute façon l'un des seuls possibles. Retour d'autant plus nécessaire pour éviter l'écueil de l'Un-lecteur, ou bien celui de la réduction de Lacan à quelques concepts, mots d'ordre, voire mots de passe.

Alors j'en viens maintenant au pas que permet Lacan ; ce pas qui indique la pratique même de la psychanalyse, « la lecture de ce qu'on entend de signifiant ⁶ ». Non pas écouter, mais bien lire, lire entre, lire entre les lignes. C'est là son inter legere ⁷, ce qui fait de l'analyste un intellectuel. Ne voilà-t-il pas, encore une fois, Lacan faire de ses écrits un produit homologue au style de l'inconscient ?

Sa « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud ⁸ » en réalise la démonstration en acte. Il consacre le texte freudien, non comme étant l'un de ces textes « à deux dimensions, infiniment plat ⁹ », mais comme un « texte véhicule d'une parole, en tant qu'elle constitue une émergence nouvelle de la vérité ¹⁰. » Ouverture donc de l'espace de la lecture, à trois dimensions, et de cette « richesse jamais épuisée de significations qui l'offre par destination à la discipline du commentaire ¹¹ ».

Une lecture en mouvement qui va contre la sacralisation du texte.

Le Mensuel est de cet acabit ; lieu où se recueille le produit de ceux qui se livrent à la discipline du commentaire ; les exemples de ce numéro ne manquent pas. C'était là, me semble-t-il, le souhait de Lacan quand dans l'introduction à Scilicet il interpellait le lecteur au titre de bachelier, soit le pas encore formé, pas encore marié... à la théorie.

Lacan est-il alors disparu depuis suffisamment de temps, en cette année 2021, pour se résumer en « trois lignes dans les manuels ¹² » ? Le rapport que nous entretenons à la lecture comme politique d'École me semble suffire à pouvoir lui rétorquer qu'il s'est trompé ! Quel plaisir.

Bonne lecture,

Alexandre Faure

-
1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 234.
 2.  G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1961.
 3.  J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, séminaire inédit, leçon du 8 janvier 1969.
 4.  J. Lacan, « Ouverture de ce recueil », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 9.
 5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, op. cit.*, p. 235.
 6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 34.
 7.  J. Lacan, « Alla Scuola Freudiana », dans *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, 30 mars 1974, p. 133.
 8.  J. Lacan, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud », dans *Écrits, op. cit.*, p. 381.
 9.  *Ibid.*
 10.  *Ibid.*
 11.  *Ibid.*
 12.  J. Lacan, « Place, origine et fin de mon enseignement », dans *Mon enseignement*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 11.

SÉMINAIRE ÉCOLE

J. Lacan, *Télévision*
questions III et V

Télévision, Question III, suite

« – *Mais de ce qui fait lien social entre les analystes, vous êtes vous-même, n'est-ce pas, exclu...*

– La Société, – dite internationale, bien que ce soit un peu fictif, l'affaire s'étant longtemps réduite à être familiale –, je l'ai connue encore aux mains de la descendance directe et adoptive de Freud : si j'osais – mais je préviens qu'ici je suis juge et partie, donc partisan –, je dirais que c'est actuellement une société d'assistance mutuelle contre le discours analytique. La SAMCDA.

Sacrée SAMCDA !

Ils ne veulent donc rien savoir du discours qui les conditionne. Mais ça ne les en exclut pas : bien loin de là, puisqu'ils fonctionnent comme analystes, ce qui veut dire qu'il y a des gens qui s'analysent *avec* eux.

À ce discours donc, ils satisfont, même si certains de ses effets sont par eux méconnus. Dans l'ensemble la prudence ne leur manque pas ; et même si ce n'est pas la vraie, ça peut être la bonne.

Au reste, c'est pour eux qu'il y a des risques. »

J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 27-28.

Muriel Mosconi

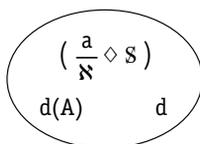
De la SAMCDA et de ses risques *

Lorsque Lacan parle pour la première fois, dans un discours adressé au public, de la SAMCDA, de la Société d'assistance mutuelle contre le discours de l'analyste, en cette rentrée 1973, durant l'enregistrement de *Télévision* ¹, il ébauche un lapsus : Société d'assistance contre le « dés..., le discours » de l'analyste, contre le désir de l'analyste, donc. Le désir et le discours de l'analyste sont bien sûr solidaires. Et c'est le fil du désir de l'analyste que je vais suivre.

En cette année 1973-1974 du séminaire *Les non-dupent errent* ², Lacan enchaîne alors sur une allusion à son séminaire *Les Noms du Père*, du 20 novembre 1963 ³. Il en attribue l'interruption à cette fameuse SAMCDA, l'IPA, dont il venait d'être exclu la veille. Il considère que l'analyse des Noms du Père, qu'il introduit par une étude de la ligature d'Isaac, dite « le sacrifice d'Abraham », est la cause de son exclusion. Une erreur stratégique de sa part par rapport aux règlements de l'IPA, démissionner du groupe français impliquait *ipso facto* de démissionner de l'IPA, y a aussi participé, comme il le précise dans son discours de Tokyo du 21 avril 1971 ⁴.

Notons d'ailleurs que la SAMCDA va au-delà de l'IPA. Son spectre hante le lien social de tous les analystes entre eux.

Dans l'unique séance du séminaire *Les Noms du Père*, Lacan, en suivant la veine du Kierkegaard du *Concept de l'angoisse* et de *Crainte et tremblements* et celle de RACHI ⁵ et d'autres talmudistes, Lacan donc donne le mathème de l'Aleph de l'angoisse, comme sensation du désir de l'Autre. Cet Aleph est représenté par l'objet *a* dans le fantasme où le sujet *S* soutient son désir *d*, ce qui donne le circuit par lequel le désir de l'Autre se fait le désir du sujet en passant par cet Aleph et le petit *a* :



Lacan, dans ce séminaire, articule le Nom-du-Père et l'objet *a*, par le biais du schofar, la corne du bélier sacrifié qui module le cri du Père charnel, du Père de la tribu, sacrifié là au Nom-du-Père, au grand Autre symbolique dont le désir oriente la scène du mont Moriah. Cet objet, le schofar, est le reste de l'opération de la ligature d'Isaac qui, elle, n'est pas sans rapport avec la métaphore du Nom-du-Père.

Quant au désir de l'analyste, Lacan l'élabore depuis *Le Désir et son interprétation*. Il le reprend dans *L'Éthique de la psychanalyse* et le développe dans *Le Transfert* sur la trace du désir de savoir de Socrate et de son atopie, et sur la trace de l'exploration du champ du désir par les « purs », une référence aux cathares je suppose, et par les saints ⁶.

Sa formulation la plus connue est celle qui est en conclusion du séminaire XI, qui vient à la place du séminaire *Les Noms du Père* interrompu.

« Le désir de l'analyste n'est pas un désir pur. C'est un désir d'obtenir la différence absolue, celle qui vient quand, confronté au signifiant primordial, le sujet vient pour la première fois en position de s'y assujettir. Là seulement peut surgir la signification d'un amour sans limite parce qu'il est hors des limites de la loi, où seulement il peut vivre ⁷. »

Et Lacan précisera dans le séminaire suivant, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* ⁸, que ce signifiant primordial est de l'ordre de la nomination, où nous retrouvons le séminaire *Les Noms du Père*.

Lacan oppose, à la fin du séminaire XI, ce désir au désir pur de Kant avec Sade qui implique le sacrifice de l'objet pathologique qu'il corrèle à la Shoah ⁹.

Plutôt que de sacrifier l'objet, il faut le mettre en position d'opérer, comme dans sa lecture de la ligature d'Isaac, ce qu'écrira plus tard la formule du discours de l'analyste.

Lacan oppose aussi ce désir de l'analyste à l'*amor intellectualis dei* de Spinoza, où le champ universel du signifiant noie la référence à l'objet.

C'est ce désir de l'analyste qui permet à la cure le franchissement du plan des identifications. Il permet d'obtenir la différence absolue là où les tenants de l'*egopsychology* de l'IPA, de la SAMCDA, prônent l'identification au moi fort de l'analyste ¹⁰. Ce moi fort permet d'obtenir de bons employés, il faut avoir un moi résistant pour être un bon employé, de bons employés du côté des « patients », puis au niveau des psychanalystes.

Durant le séminaire suivant, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, le 19 mai 1965 ¹¹, Lacan, pensant contre « l'alliance avec la partie saine du moi » prônée par l'IPA, « autrement dit, trompons-nous ensemble ! », dit-il,

cette pudeur radicale pour qu'elle baisse sa garde. Et c'est ce qu'est le désir de l'analyste dans l'opération.

Il opère dans le triangle entre sujet, *a* et savoir à l'opposé du sexe que le démon de la pudeur défend. C'est ce démon de la pudeur qui horrifie l'*atterita* de la Villa des Mystères en couverture de *Télévision*.

Lorsque l'analyste n'est pas au point avec le désir de l'analyste, il s'évade dans le transfert, dans une névrose de transfert qui est le vrai nom du contre-transfert.

Lacan illustre cela par l'emprisonnement, selon ses propres termes, où s'est trouvée durant dix ans une jeune analyste britannique dont le prénom est « Pearl », emprisonnement donc dans une position de jouissance dans la cure d'un psychotique, faute d'avoir repéré la structure du cas ¹².

Et en 1967, dans la « Proposition d'octobre ¹³ », le désir de l'analyste devient l'*x* de l'équation entre *a* et (- phi), entre l'objet du fantasme et la castration qui disent l'impossible de la réalité sexuelle, et ce désir de l'analyste devient aussi son énonciation dans le droit fil de l'éthique du bien dire.

En 1973-1974, en cette année de *Télévision*, Lacan reprend deux éléments de sa trilogie du *Transfert*, Socrate, les purs et les saints. Après avoir fait un sort aux purs dans le séminaire XI, il reprend la question du désir de savoir de Socrate dans sa « Note italienne ¹⁴ » pour faire du désir de l'analyste un désir inédit : le désir de savoir. Il reprend aussi la figure du saint dans *Télévision*, pour le rapprocher de l'analyste en ceci qu'il décharite. Le modèle de ce saint est Baltasar Gracián avec son art de la prudence.

Ce développement nous donne une idée partielle de ce contre quoi la SAMCDA se ligue.

J'en viens aux risques.

Quels sont les risques dont Lacan parle quand il dit : « Ces analystes [de la SAMCDA] ne veulent donc rien savoir du discours qui les conditionne. Ça ne les en exclut pas pour autant, puisqu'ils fonctionnent comme analystes, ce qui veut dire strictement qu'il y a des gens qui s'analysent avec eux. À ce discours donc, ils satisfont, même si certains des effets de ce discours sont par eux méconnus. Dans l'ensemble la prudence ne leur manque pas, et même si ce n'est pas la vraie, ça peut être la bonne. Au reste, c'est pour eux qu'il y a des risques ¹⁵ » ?

Nous avons déjà vu qu'ils risquent de devenir de bons employés au moi fort, ravis de la routine qui fait leur confort et faisant tout, de surcroît, pour faire entrer la psychanalyse sous l'éteignoir de la fausse science qu'est la psychologie générale. Et en 1956, Lacan décrivait, avec le talent d'un

Swift, les ridicules institutionnels de l'IPA (avec les Suffisances, les Béatitudes, les Bien-Nécessaires et les Petits Souliers) et l'assèchement épistémologique qu'ils impliquent ¹⁶, et il reprend cette référence jusque dans son dernier écrit public du 11 mars 1981 ¹⁷.

Les analystes risquent aussi, faute d'être au point avec le désir de l'analyste, de se retrouver enfermés dans une névrose de transfert « contre-transférentielle » qui éternise les analyses qu'ils mènent, comme Lacan le remarque dans *Problèmes cruciaux* à propos du cas d'une analyste britannique.

Pour continuer à ébaucher une réponse à la question des risques, je me référerai à un couple dont Lacan parle de temps en temps depuis *L'Éthique de la psychanalyse* ¹⁸, et qu'il cite dans *Télévision*. Il s'agit du *fool* et du *knave* de Geoffrey Chaucer, l'auteur des contes de Canterbury, couple que l'on retrouve ensuite dans le théâtre élisabéthain. Il s'agit donc du sot, du demeuré ou du fou de cours, pour le *fool*, et de la canaille ou du fieffé coquin, pour le *knave*. « Un Monsieur-Tout-le-Monde avec plus de décision », dit Lacan ¹⁹.

Depuis *L'Éthique*, Lacan répète que prendre une canaille en analyse la rend bête. Et c'est comme cela que « gentiment » il excuse ceux qui le quittent pour l'IPA ou pour un autre groupe : il les a rendus bêtes...

C'est ce qu'il dit le 1^{er} juin 1972 lors du séminaire *Le Savoir du psychanalyste* ²⁰ :

« Le discours analytique est le seul qui soit tel que la canaillerie y aboutisse nécessairement à la bêtise. Si on savait tout de suite que quelqu'un qui vient vous demander une psychanalyse didactique est une canaille, on lui dirait : "pas de psychanalyse pour vous, mon cher ! Vous en deviendriez bête comme chou". Mais on ne le sait pas, c'est justement soigneusement dissimulé, on le sait quand même au bout d'un certain temps, dans la psychanalyse, la canaillerie étant toujours [... liée au] désir de l'Autre d'où l'intéressé a surgi [...] C'est pas toujours le désir de ses parents, ça peut être celui de ses grands-parents, mais si le désir dont il est né est le désir d'une canaille, c'est une canaille immanquablement. Je n'ai jamais vu d'exceptions, et c'est même pour ça que j'ai toujours été si tendre pour les personnes dont je savais qu'elles devaient me quitter, au moins pour les cas où c'était moi qui les avais psychanalysées, parce que je savais bien qu'elles étaient devenues tout à fait bêtes ²¹. »

Il poursuit :

« Je ne peux pas dire que je l'avais fait exprès, comme je vous l'ai dit, c'est nécessaire. C'est nécessaire quand une psychanalyse est poussée jusqu'au bout, ce qui est la moindre des choses pour la psychanalyse didactique.

Si la psychanalyse n'est pas didactique, alors c'est une question de tact : vous devez laisser au type assez de canaillerie pour qu'il se démerde désormais convenablement. C'est proprement thérapeutique, vous devez le laisser surnager.

Mais pour la psychanalyse didactique, vous pouvez pas faire ça, parce que Dieu sait ce que ça donnerait. Supposez un psychanalyste qui reste une canaille : ça hante la pensée de tout le monde ! Soyez tranquille, la psychanalyse, contrairement à ce qu'on croit, est toujours vraiment didactique, même quand c'est quelqu'un de bête qui la pratique, et je dirai même, d'autant plus. Enfin, tout ce qu'on risque, c'est d'avoir des psychanalystes bêtes. Mais c'est, comme je viens de vous le dire, en fin de compte, sans inconvénient, parce que quand même, l'objet *a* à la place du semblant, c'est une position qui peut se tenir. Voilà ! On peut être bête d'origine aussi. C'est très important à distinguer ²². »

Et dans *Télévision*, un peu après le passage qui nous occupe, il redit qu'il faut refuser la psychanalyse aux canailles car cela les rend bêtes et il ajoute que c'est une amélioration mais sans espoir ²³.

Dans *L'Envers de la psychanalyse*, Lacan donne cette définition de la canaillerie : « Vouloir être le grand Autre de quelqu'un, là où se dessinent les formes où son désir sera capté ²⁴. » Vouloir être un hypnotiseur, en quelque sorte. Ce qui n'est pas sans rapport avec la recherche de l'identification au moi fort de l'analyste.

Dans cette même veine, Lacan, à l'automne 1967, au Vinatier ²⁵ et dans son séminaire sur l'acte ²⁶, se compare au Ponce Pilate de Claudel : parce que Ponce Pilate a posé la question de la vérité justement là où il ne fallait pas, c'est-à-dire à la vérité elle-même, à Jésus en l'occurrence, par la suite, chaque fois qu'il passe devant une idole, le ventre de l'idole s'ouvre dans un grand bruit de machine à sous et l'on voit qu'elle n'est qu'une tirelire.

Et Lacan d'ajouter : « Eh bien, c'est à peu près ce qui m'arrive. Vous ne pouvez pas savoir l'effet que je fais aux idoles psychanalytiques ! »

Et à Milan le 12 mai 1972, sur cette même référence claudélienne : « Les psychanalystes sont comme ça, ils vous avouent tout [...] et tout ce qu'ils racontent prouve qu'évidemment ils sont des très bonnes personnes. C'est fou ce qu'ils aiment l'être humain, qu'ils veulent son bien, sa normalité – c'est inouï, enfin, n'est-ce pas, c'est inouï la folie de guérir, de guérir de quoi ²⁷ ? »

En quelque sorte, ils ouvrent leur ventre-tirelire sur leur belle âme.

Le risque se situerait donc entre canaillerie et bêtise, entre éthique et épistémè...

Il faut aussi noter que la canaillerie se distingue du solde cynique de la psychanalyse dont parle Lacan dans le résumé du séminaire sur l'acte analytique en 1969²⁸. Ce solde cynique, qu'il considère comme secondaire, est corrélé au réel insensé, notamment celui de l'impossible du rapport sexuel. La prise en compte de l'insensé du réel amène le sujet, sur certains points en nombre réduit, à un *todo modo*, à un « tout se vaut ».

Je reviens au *fool* et au *knave*. Pourquoi la canaillerie devient-elle bêtise en analyse ?

Se vouloir l'Autre qui capte le désir, se vouloir l'idole qui hypnotise, résiste, du côté de l'analysant, à son entrée dans le discours analytique, résiste à ce que le désir de l'analyste et de l'analyse soit son désir, résiste à la mise en fonction du sujet supposé savoir. Il rate l'éthique du bien dire qui est l'éthique de l'analyse et qui garantit une moindre bêtise. L'impudence de la canaille est aussi à l'opposé de la pudeur radicale dont l'analyste, par son désir, se fait le complice.

Du côté de l'analyste devenu bête dans sa propre analyse, s'il peut, par sa prudence, ne pas faire obstacle à sa mise en fonction de semblant d'objet *a* par le sujet qui s'analyse avec lui, il ne peut qu'être aveugle à certains aspects fondamentaux de l'analyse. Ici aussi la question de l'éthique du bien dire se pose. Et qu'en est-il pour ces analystes du désir de l'analyste et jusqu'où la robustesse du dispositif freudien permet-elle à leurs analyses d'aller, notamment pour le franchissement du plan des identifications et pour la passe de leurs analysants ?

J'évoquerai maintenant une figure hyperbolique, caricaturale, de cette problématique. Il s'agit de Wilhelm Stekel qui est l'un des précurseurs de la Société d'assistance mutuelle contre le désir et le discours de l'analyste avec Alfred Adler qui, selon Freud, est le tenant du stupide Auguste de cirque qu'est le moi.

Stekel est un médecin, élève du sexologue Krafft-Ebing, dont l'homologue, Havelock Ellis, se trouve, pour Lacan, à la conjonction d'une certaine *foolery* avec une canaillerie fondamentale²⁹.

Stekel entame son analyse avec Freud en 1902. Et il écrit qu'elle ne dure que quelques séances³⁰. Ce que démentira Freud, selon Jones³¹. Il reçoit des patients en « analyse » à partir de 1903.

Il fait partie des premiers membres de la Société psychologique du Mercredi fondée en 1902 par Freud sur son impulsion à lui, Stekel, et il en est un membre très actif durant une dizaine d'années.

Durant ces soirées du mercredi, Freud le critique très souvent, notamment sur le fait qu'il ignore l'inconscient au profit des processus conscients et sur le fait qu'il fait référence sans pudeur à sa masturbation dont il généralise la clinique à tous les cas ³².

Stekel s'oppose à Freud et, en 1911, il quitte la vice-présidence de la Société psychanalytique de Vienne qui a pris la suite de la Société du Mercredi. Puis il en démissionne un an plus tard. Il crée alors l'Institut de psychanalyse active, c'est-à-dire de psychothérapie brève, à Vienne, et il fonde plusieurs revues de psychothérapie qu'il dirige. En 1925, au moment du procès contre Reik, il milite très activement contre la psychanalyse laïque. Il émigre à Londres au moment de l'Anschluss. Et il s'y suicide en 1940 d'une surdose d'aspirine pour, écrit-il dans sa lettre d'adieu, mettre fin à la souffrance liée à sa prostate et à sa gangrène diabétique ³³.

Dans ses écrits tardifs, il refuse l'inconscient, arguant que le malade se masque délibérément la vérité para-consciente ou préconsciente (dont il a au fond conscience) afin d'échapper à la réalité insupportable dont le complexe est le masque. Il est d'ailleurs une référence de Laforgue et de sa scotomisation ; Laforgue avec qui Freud bataille, critiquant « l'incroyable niaiserie ³⁴ » des objections que celui-ci lui oppose.

Jones le décrit comme un théoricien toujours prêt à inventer des cas en fonction des besoins de sa démonstration, selon le propre aveu de Stekel : « Il se trouvait dans le caractère de Stekel un point faible qui le rendait incapable de travailler d'une façon rigoureusement contrôlée : il était totalement dépourvu de conscience scientifique. C'est pourquoi nul n'accordait crédit aux faits qu'il rapportait ³⁵. »

Le conflit avec Freud, précipité par un problème de publication ³⁶, atteint un point de non-retour quand Stekel élabore un travail sur la relation entre les noms et le destin. Il y parle de la manière dont le nom avait influencé le choix professionnel et d'autres aspects de la vie de certains patients. Freud lui reproche d'avoir publié le nom de ces patients. Et Stekel lui répond que ce n'est pas important puisqu'il s'agit de cas inventés ³⁷.

Une certaine forme de biologisme et de cognitivisme traverse son œuvre, dont les centres d'intérêt sont proches de la sexologie : frigidité, impuissance et effets de l'onanisme qui s'étendent à longueur de titres en sont les témoins.

Jung dresse de lui ce portrait dans une lettre adressée à Freud le 11 novembre 1909 : « C'est un homme sans discipline et sans critique, qui gâte toute discipline. Le malheur est seulement que de nous tous c'est lui qui a le meilleur flair pour l'inconscient. Car c'est un cochon absolu et nous

sommes en réalité des honnêtes gens, qui ne se rendent à l'évidence que malgré eux ³⁸. » Évidemment, on peut se demander ce que Jung entend ici par « inconscient ».

Le 14 mars 1911, Freud écrit à Jung reprenant sa métaphore : « Le nouveau livre de Stekel [sur le symbolisme des rêves] est comme toujours riche de contenu ; le cochon trouve des truffes, – mais pour le reste une cochonnerie, sans une tentative de synthèse, plein de généralités creuses et de nouvelles généralisations de travers, fait avec une négligence incroyable. *Cacatum non est pictum* [chié n'est pas peint]. Stekel représente l'inconscient pervers, non corrigé, Adler le moi paranoïaque ; les deux ensemble donneraient à peu près un homme psychanalytique ³⁹. »

Et, bien plus tard, en 1924, alors que Stekel lui a proposé une nouvelle collaboration, Freud écrit à Ferenczi que son ancien disciple est un cas de « folie mentale ⁴⁰ ». Ce que corrobore la crudité de son rapport à la sexualité, bien loin de la pudeur mise en exergue par Lacan, ce que corrobore aussi l'idée de Jung que Stekel a le meilleur flair pour l'inconscient... au sens de Jung. Notons aussi que ses interventions à la Société du Mercredi sont constellées de références à Fliess et qu'il y développe une curieuse étiologie de la psychose : elle serait liée au fait que le cerveau, dans son développement, se heurte à un crâne trop petit, entraînant la béance de certaines sutures crâniennes...

Dans son ouvrage de 1906, *Les Origines de la nervosité* ⁴¹, Stekel donne des exemples de sa pratique. Il étudie le cas d'un caissier chez qui il décèle un désir de vol s'opposant à un souhait de probité. Pour Stekel, le patient a sombré dans la nervosité pour avoir eu ces idées de vol : « Votre maladie, lui déclare-t-il, tire son origine du refoulement de l'idée de décamper avec une grosse somme ⁴². » Puis, à la fin de cette unique séance, il le congédie en lui disant : « Je ne vois pas d'autre moyen de guérison que d'échanger votre emploi de caissier contre un autre, qui vous donnera peut-être plus de travail mais qui vous offrira moins de tentations ⁴³. » Et cela s'arrête là.

Pour Stekel, l'« analyse » doit être rapide et lorsqu'elle ne peut pas l'être, c'est parce que le patient n'est pas adapté à ce type de soins. Il cite le cas d'un rabbin qu'il traite pour une névrose d'angoisse. Au bout de deux semaines, à raison d'une séance quotidienne, le rabbin « résiste » toujours à Stekel, qui envisage d'interrompre l'analyse. Mais à quoi ce patient résistait-il ? Aux questions sexologiques que Stekel lui assène à longueur de séances : qu'est-ce qu'il peut lui raconter en matière de « sexualité » ? Se masturbe-t-il ? A-t-il « des imaginations sexuelles exagérées » ? Stekel

continue l'analyse cette fois. Et le patient se remet après « une séance mémorable », dit Stekel. Durant cette séance, ce dernier lui explique que ses « actes religieux s'imprégnaient d'une symbolique sexuelle secrète ⁴⁴ ». Et Stekel de conclure : « Le lendemain, le patient essaie de réciter des prières dans une synagogue et il y réussit sans peine et sans accroc ⁴⁵. » On peut penser que ce patient a réussi à s'analyser un peu, malgré Stekel et grâce à son désir décidé et à son savoir textuel. Lacan ne dit-il pas que le talmudiste nous précède ⁴⁶ ?

Les Origines de la nervosité, qui témoigne d'une pratique et d'une théorie éloignées de celles que Freud élabore, est très fraîchement accueilli par la Société du Mercredi.

En somme, tous s'accordent à relever des traits de canaillerie chez Stekel : sur les plans épistémique, technique, politique, dans son rapport à Freud à qui il reproche, en partie à tort, une trop courte analyse, ce qui lui a peut-être permis d'ailleurs d'échapper à une plus grande bêtise encore. Il lui reproche aussi de l'avoir plagié dans sa théorie de l'angoisse et de la pulsion de mort. Le diagnostic de Freud de « folie mentale » concorde bien avec son abord très cru de la sexualité qui évoque le Phi zéro de la forclusion du phallus plutôt que le voile phallique que tend le démon de la pudeur, dont le désir de l'analyste se fait le complice dans le jeu analytique.

Lacan, lors du séminaire I, qualifie la théorie de Stekel de « mystique » et de l'ordre de « la communion », c'est-à-dire de délirante ⁴⁷.

J'évoquerai maintenant un roman policier, au demeurant pas très bon, bien qu'il ait obtenu deux prix du premier roman. Il s'agit du roman de Jean-Pierre Gattégno *Neutralité malveillante* (1992) ⁴⁸, une expression du séminaire *Les Psychoses* ⁴⁹ à propos du surmoi.

Ce roman, porté à l'écran sous le titre *Passage à l'acte* (1996), se place, par son exergue, sous l'égide de la dialectique lacanienne du *fool* et du *knave* : « Le débile, soumis à la psychanalyse, devient toujours une canaille », comme l'écrit Lacan en 1976 en inversant sa proposition antérieure. Cela se trouve dans sa note liminaire à la présentation de la scission de 1953 ⁵⁰. Notons d'ailleurs que si la psychanalyse rend un *fool knave* et un *knave fool*, on peut se demander, en guise de plaisanterie, si deux cures à la suite ne ramènent pas à l'état de départ.

Mais revenons au roman. Il décrit un analyste, bête et rendu canaille par sa propre analyse, qui, face à un analysant paranoïaque et manipulateur, sort totalement du discours analytique pour atteindre des sommets de canaillerie dans une identification massive et dans une névrose de transfert paroxystique à ce patient, alors qu'il – l'analyste – est en passe de tout perdre.

Il s'agit bien évidemment d'une fable...

Enfin, il y a l'aspect institutionnel.

Il y a un croisement : une *fowlerie* individuelle donne une canaillerie de groupe et vice versa.

Et, le 26 février 1977, à Bruxelles ⁵¹, Lacan se demande si la loufoquerie psychanalytique n'a pas pris la place sociale qu'occupait l'hystérie auparavant. Cette *fowlerie* analytique est-elle individuelle ou de groupe ? Et si elle est de groupe, comme la phrase de Lacan le laisse entendre avec le terme de « champ social », suppose-t-elle une addition de canailleries psychanalytiques individuelles ? D'autant plus que Lacan la corrèle au *chiqué* des analystes.

Par ailleurs, il y a le risque que le discours analytique devienne un discours vraiment pesteux tout entier voué au discours capitaliste, comme l'évoque Lacan à Milan le 12 mai 1972 ⁵². Mais je ne pense pas que nous en soyons là, en tout cas pas partout.

Le risque est surtout que moins l'on soit de saints (et non de fous), moins l'on rie...

Mots-clés : SAMCDA, désir de l'analyste, éthique, épistémè, névrose de transfert de l'analyste, fool, knave, Stekel, risque pour l'analyste.

* ↑ Intervention au séminaire École 2020-2021 « Jacques Lacan, *Télévision*, questions III et V », soirée du 26 novembre 2020 par visioconférence.

1. ↑ Je me suis appuyée sur l'enregistrement de *Télévision* par Benoît Jacquot diffusé les 9 et 16 mars 1974 à la télévision française, INA. Le lapsus de Lacan et la référence aux *Noms-du-Père* sont dans l'enregistrement mais pas dans la publication du Seuil.

2. ↑ J. Lacan, Séminaire *Les non-dupes errent*, 1973-1974, version inédite, École lacanienne de psychanalyse, site pas-tout Lacan.

3. ↑ J. Lacan, Séminaire *Les Noms du Père*, inédit, leçon du 20 novembre 1963.

4. ↑ J. Lacan, « Discours de Tokyo », 21 avril 1971, version inédite, École lacanienne de psychanalyse, site pas-tout Lacan.

5.  Acronyme pour Rabbi Chlomo ben Itzhak HaTzarfati (hébreu : רבי שלמה בן יצחק הצרפתי : Rabbi Salomon fils d'Isaac le Français), plus connu sous les noms de RACHI, Rabbi Salomon et Salomon de Troyes, il était un rabbin, exégète, talmudiste, poète, légiste, décisionnaire et vigneron français, né vers 1040 à Troyes en France et mort le 13 juillet 1105 dans la même ville.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 128, et version inédite séminaire *Le Transfert*, 1960-1961, Stécriture, séance du 11 janvier 1961.
7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 248.
8.  J. Lacan, Séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 1964-1965, inédit, version Staferla, site Patrick Valas.
9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 246-247.
10.  *Ibid.*
11.  J. Lacan, Séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, op. cit.*, séance du 19 mai 1965.
12.  *Ibid.*, séance du 3 février 1965.
13.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 243-259.
14.  J. Lacan, « Note italienne », *Ornicar ?*, n° 25, 1982, p. 7-10.
15.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 27-28.
16.  J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 461-491.
17.  J. Lacan, « Seconde lettre de convocation pour le forum », 11 mars 1981, site pas-tout Lacan. Lacan y parle des « Suffisances ».
18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 214-216 et p. 219.
19.  *Ibid.*, p. 215.
20.  J. Lacan, « Le savoir du psychanalyste », conférences à Sainte-Anne, inédit, séance du 1^{er} juin 1972.
21.  *Ibid.*
22.  *Ibid.*
23.  J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 67.
24.  J. Lacan, Séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, 1969-1970, version Staferla, site de Patrick Valas, séance du 21 janvier 1970.
25.  J. Lacan, « Place et origine de mon enseignement », *Les Mardis du Vinatier*, automne 1967, inédit, site pas-tout Lacan.
26.  J. Lacan, Séminaire *L'Acte psychanalytique*, 1967-1968, inédit, séances du 29 novembre et du 6 décembre 1967.
27. J. Lacan, « Du discours psychanalytique », discours de Jacques Lacan à l'université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue : *Lacan in Italia 1953-1978. Lacan en Italie*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 32-55.

28. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte-rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 382-375.
29. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 229.
30. ↑ Voir W. Stekel, *The Autobiography of Wilhelm Stekel. The Life Story of a Pioneer Psychoanalyst* (L'autobiographie de Wilhelm Stekel. L'histoire de la vie d'un pionnier de la psychanalyse), New York, Emil A. Gutheil, M. D. Leveright Publishing Corporation, 1950, p. 107. Cité dans F. Rexand, (2001) « Stekel ou la question de la forme de la cure (1906-1908) », *Topique*, n° 76 (3), p. 72-59. <https://doi.org/10.3917/top.076.0059>
31. ↑ E. Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tome 2, Paris, PUF, 1958, p. 8.
32. ↑ Voir *Les Premiers Psychanalystes, Minutes de la société de Vienne*, tome I, 1906-1908, et tome II, 1908-1910, Paris, NRF, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1976 et 1978.
33. ↑ D. Lester, *Suicide and the Holocaust*, Nova Science Publishers Inc., 2005, p. 61-64.
34. ↑ A. Bourguignon, « La discussion entre Freud et Laforgue sur la "Scotomisation" », *Bulletin de l'Association psychanalytique de France*, 3 (2^e semestre), 1967, p. 243-249.
35. ↑ E. Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tome 2, op. cit., 1958, p. 144. Dans son *Autobiography* (op. cit., p. 131), Stekel rapporte les éléments qui empêchèrent, en 1911, la parution d'un article traitant de l'influence du nom sur le devenir professionnel, affectif, etc., « Die Verpflichtung des Namens » : La charge (ou « contrainte ») du nom, dans le *Zentralblatt*. Il en attribue la cause à une série de facteurs institutionnels. La version qu'en donne Jones est tout à fait différente : « Dans un de ses travaux sur l'importance psychologique, pour les gens, de leur nom [...], Stekel cita un nombre énorme de malades dont l'existence avait été influencée par leur nom. Quand Freud lui demanda comment il avait pu se résoudre à publier les noms de tant de patients, il répondit avec un sourire rassurant : "Ils sont tous inventés". » (E. Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tome 2, op. cit., p. 144.) Cf. *Les Premiers Psychanalystes, Minutes de la société de Vienne*, tome III, 1910-1911, Paris, NRF, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1980, p. 47-67. Cité dans F. Rexand, « Stekel ou la question de la forme de la cure (1906-1908) », art. cit.
36. ↑ Le motif autant officieux qu'officiel de la démission de Stekel est raconté par Jones dans *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tome 2, op. cit., p. 145-146. Il tourna autour d'un désaccord entre Freud et Stekel au sujet de la participation de Tausk au *Zentralblatt*, que Stekel dirigeait seul depuis le départ d'Adler. Stekel, qui n'aimait pas Tausk, n'en voulait pas dans « sa » revue. Freud tenta de le raisonner, mais Stekel ne voulut rien entendre. Ne souhaitant pas imposer son choix mais ne voulant pas que des motifs personnels viennent entraver les publications de l'un des organes officiels de l'Association internationale, Freud écrivit alors à l'éditeur pour qu'il tranchât entre les deux opinions. Or, Stekel avait fait de même quelques temps avant lui et il s'était, pour sa part, plaint de Freud. Ce que ce dernier n'avait pas fait de Stekel. Si l'éditeur choisit de ne pas se mêler de cette dispute, il rapporta cependant à Freud le contenu de la missive de Stekel. Ce dernier fut alors déclaré *persona non grata*. Il garda la direction du *Zentralblatt*, mais *l'Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* – dirigé par Ferenczi, Rank et Jones – remplaça le *Zentralblatt* comme organe officiel. Freud commenta de façon laconique cet épisode dans une lettre à Abraham du 21 novembre 1912 : « Le bonheur d'être débarrassé de Stekel vaut bien quelques sacrifices » (S. Freud et K. Abraham, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1969, p. 131 ; F. Rexand, « Stekel ou la question de la forme de la cure », art. cit.)
37. ↑ Voir ci-dessus note 35.

38.  S. Freud et C. G. Jung, *Correspondance*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1975, p. 341, lettre du 11 novembre 1909.
39.  *Ibid.*, vol. 2, lettre du 14 mars 1911.
40.  Lettre du 13 septembre 1924, citée par L. Flem, *La Vie quotidienne de Freud et de ses patients*, Paris, Hachette, 1986, p. 53.
41.  W. Stekel, *Die Ursachen der Nervosität*, Wien, 1906-1907, Paul Kepler.
42.  *Ibid.*, p. 31, traduction F. Rexand, « Stekel ou la question de la forme de la cure », art. cit.
43.  *Ibid.*
44.  W. Stekel, *Les États de la névrose d'angoisse et leur traitement*, 1907-1908, p. 391, cité dans F. Rexand, art. cit.
45.  *Ibid.*
46.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 250.
47.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 191-192.
48.  J. P. Gattégno, *Neutralité malveillante*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
49.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 312, « neutralité malfaisante ».
50.  J. Lacan, « Note liminaire à la présentation de *La Scission de 1953*, 10 novembre 1976 », *Ornicar ?*, n° 7, 1976, p. 3.
51.  J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », *Quarto*, n° 2, 1981, site pas-tout Lacan.
52.  J. Lacan, « Du discours psychanalytique », art. cit.

Armando Cote

Prudence ! Ça rêve, ça rate, ça rit *

Les trois livres fondamentaux de Freud qui ont servi à Lacan d'appui pour son retour à Freud sont : *L'Interprétation des rêves*, ça rêve, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, ça rate, et *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, ça rit. Dans sa conférence de 1967 intitulée « Place, origine et fin de mon enseignement », Lacan disait qu'il était au service de quelque chose qui est arrivé et qui a un nom : Freud ¹. Il s'agissait pour Lacan, non de ramener Freud à ses sources, mais, au contraire, de dévoiler la fonction que Freud a eue comme cause d'un discours nouveau.

Lacan, nous le savons, ne s'arrête pas à un simple : retour à..., il va ajouter à la série freudienne : la pensée, *ça pense*. La pensée peut rendre malade, il y a de la pensée qui circule. C'est un phénomène continu qui est constitutif d'un certain champ. À *ça rêve, ça rate, ça rit*, Lacan ajoute *ça pense* à un niveau où le *moi* ne saisit pas de quoi il s'agit. C'est ça la découverte de l'inconscient, un champ où le *ça* veut se dessaisir de soi-même comme pensée ². C'est la prudence de Freud, et son mérite, d'avoir jugé autrement à une époque où rien n'était moins contestable que la supériorité de la pensée, la pensée positive, était excessive. L'inconscient pour Lacan est un fait nouveau qui dévoile justement qu'il y a des pensées inconscientes qui sont transparentes à soi-même et qu'on ne peut pas penser sans savoir qu'on pense.

Il y a deux types d'analystes : certains pour qui l'expérience analytique est une technique, et d'autres pour qui c'est une expérience du réel. Pour les premiers, les techniciens, il faut appliquer la technique, donc on fait des analyses sans se poser la question de ce qui s'y passe. On part du principe qu'on le sait, mais on n'en parle pas : « On se tait aussi bien avec ceux [...] qui ne savent pas, car ceux qui ne savent pas ne peuvent pas savoir ³. »

C'est une très grande faiblesse de la psychanalyse, cette attitude tenace, ça tient et de plus il existe un penchant à ces types de pratiques qui restent prudentes justement parce que, pris dans le collectif, c'est un

fait, ils veulent qu'on sache qu'ils sont là « pour le bien de tous ⁴ », dit Lacan. Ils font alors de la propagande sous forme de « boniment » parce que, selon Lacan, il y a les deux : le bon et le bien. C'est de la *propaganda fide* ⁵, ça existe, mais la question est de savoir si la propagande a sa place en psychanalyse.



Le palais de Propaganda Fide à Rome, siège de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples

La psychanalyse à travers ses *boniments* ⁶ a joui d'un certain respect, d'un prestige, mais cette prudence qui est bonne n'est pas la vraie ⁷. Parce que, justement, c'est sur ce point que Lacan dit qu'il est plutôt du côté de Ponce Pilate ⁸, qui a tiré les choses, non du côté des *boniments*, mais de la vérité. Ponce Pilate n'a pas eu de chance et Lacan non plus. Ponce Pilate a posé la question de la vérité là où il ne fallait pas : « À la vérité elle-même, [...] chaque fois qu'il [Ponce Pilate] passait devant une idole Pouf ! le ventre de l'idole s'ouvrait, et l'on voyait qu'elle n'était qu'une tirelire ⁹. » C'est à cet endroit qu'il existe un risque en lien avec l'éthique de la psychanalyse et la prudence ; la bonne et la vraie. Il s'agit pour Lacan de subvertir l'analyste qui prône les *boniments*, pour cela il fait allusion à Baltasar Gracián, précurseur de Nietzsche et de Mencius ¹⁰. Lacan part de l'opposition entre la bonne et la vraie prudence pour la traverser et rencontrer le réel.

Prudence vis-à-vis de quoi ? Revenons au diagnostic que fait Lacan en 1956 ¹¹ sur la formation du psychanalyste, c'était sa façon de rendre hommage à Freud pour l'anniversaire de sa naissance.

Le diagnostic est sans appel et montre bien la raison pour laquelle Lacan insiste sur la prudence en 1973. Il ouvre le texte de 1956 par une dénonciation des apparences. La première dénonciation est que l'expérience analytique est confinée, à ce moment-là, à des *préceptes* et non à des *concepts*. Il va démontrer que la formation du psychanalyste, formation « valable », a des effets jusqu'au *style de vie* et à la relation au monde. Étant donné la décourageante littérature qui traite de l'expérience analytique à l'époque, Lacan propose de prendre *la situation de la psychanalyse*,

non du côté des psychanalystes mais de la psychanalyse, parce que c'est « la première qui décide ¹² ».

Le constat de Lacan est qu'aucune notion nouvelle n'y a été introduite depuis Freud, ce qui a produit une discordance diffuse entre les termes et l'expérience. Il manque la rigueur sur les exigences d'un concept, c'est-à-dire de pouvoir rendre compte de la structure d'une relation, la relation analytique. C'est le cas, par exemple, de *la relation d'objet* et toutes les issues imaginaires, sans limites ni frontières, qui n'avaient ni queue ni tête. Lacan donne un exemple de la description d'une fin d'analyse de l'époque : « Après tant d'années, d'analyse, mon patient ne pouvait toujours pas me sentir ; un jour enfin mon insistance non moins patiente en vint à bout : il perçut mon odeur. La guérison était là ¹³. »

Cette odeur est importante, elle porte un trait de noblesse : Lacan fait allusion aux « Docteurs et Membres de la Société Royale réunis en une Association jalouse de son secret [...] l'État des complots secrets que forment des gens inquiets et ambitieux ¹⁴. » Pour sortir de cette impasse de la présence de l'analyste, Lacan fait allusion aux bénéfices du matérialisme freudien qui, « loin de nous dépouiller de notre histoire, nous assure de sa permanence sous sa forme symbolique ¹⁵ ». Il procède à une rectification salubre de la découverte de Freud, sa vérité est à prendre à la lettre, c'est-à-dire que l'ordre symbolique existe avant la naissance de l'homme et au-delà de sa mort.

L'IPA (Association internationale de psychanalyse) prône une forme d'autorité et détermine les modes d'exercice et de transmission du pouvoir. Leur seul souci est « le maintien de sa pensée dans sa complétude ¹⁶ » quand Freud ne sera plus là pour la défendre. Avant l'IPA, Freud accepte et signe un pacte en 1912 à la suite de la défection de Jung. Le « comité » doit assurer la survie de la psychanalyse après sa mort. Lacan, en 1980, dira sur ce comité : « On sait ce qu'il en a coûté, que Freud ait permis que le groupe psychanalytique l'emporte sur le discours et devienne Église ¹⁷. »

Lacan va donner des noms aux places et aux fonctions de ce groupe. Les *suffisances* ¹⁸ au grade unique de la hiérarchie psychanalytique. Suffisances parce qu'elles se *suffisent à elles-mêmes*. Pour se transmettre, elles dépendent de l'adoption, qui suppose une alliance, une reproduction imaginaire. Ces suffisances sont constituées en Société et le choix est cooptatif. L'*insuffisance* est insoutenable, note Lacan, dans ce type de dialectique, c'est une catégorie de l'être qui est exclue. C'est un point important, que souligna Lacan à cet endroit, concernant la prudence de la suffisance, qui doit être la bonne pour ne pas dévoiler les insuffisances.

Pour ceux qui se rangent dans les suffisances, Lacan nomme cette place *Petits Souliers*¹⁹, ils sont toujours dans leurs *petits souliers*, ils s'arrangent d'une suffisance voilée. L'organisation est laissée au *Bien nécessaire* qui entrave tout lien social et délie les suffisances. Ils suivent les préceptes comme les « moutons de Panurge »²⁰.



*Les moutons de Panurge par Gustave Doré*²¹

L'expression peut qualifier le comportement ou le caractère de ce que l'on appelle un « suiveur », c'est-à-dire quelqu'un qui a tendance à suivre l'opinion générale sans chercher à se forger une critique propre. Lacan va emprunter le nom de *Béatitudes*²² aux sectes stoïques et épicuriennes, dont on sait qu'elles avaient pour finalité de donner satisfaction aux suffisances.

Ce type d'organisation fait prévaloir les idéaux et les images, produisant des effets de groupe, des effets narcissiques comme la jalousie fraternelle ou l'acrimonie conjugale, avec la référence au Führer et à la *schadenfreude*²³, la joie mauvaise, qui satisfait l'opprimé. Ce sentiment est un refus de savoir, une connaissance qui communique sans communiquer, qui appelle à la haine.

Ce point est important concernant l'opposition entre la *schadenfreude*, la joie mauvaise, et le gai savoir, le rire du saint auquel Lacan fait allusion dans *Télévision*. Une prudence vraie produit un savoir qui ne pense pas, ne calcule pas, ne juge pas, comme l'écrivait Freud dans la *Traumdeutung*. C'est un savoir qui permet au sujet – au sujet de l'inconscient – de le prendre pour cause de son désir.

Entre le séminaire VII sur l'éthique de la psychanalyse, où la position était du côté des moralistes autour du bien et du mal, et *Télévision* en s'appuyant sur Baltasar Gracián, Lacan peut aller au-delà de l'homme bon, des *boniments*. L'important n'est pas de savoir si l'homme est bon ou mauvais, mais ce qu'il deviendra après, c'est-à-dire les « lois du désir ». Pour instaurer l'idée du bon, il faut se servir des lois du langage, c'est-à-dire faire le choix des éléments présents dans le langage, parce que c'est lui qui nous

commande, nous sommes « ses employés ²⁴ ». La position du saint que propose Gracián permet de prendre la mesure des semblants qui gouvernent le lien social qui fonde les discours.

Ces sociétés, qui vont contre le discours analytique (SAMCDA ²⁵), promurent les sujets à des fonctions d'assujettissement, à devenir de bons objets, des chiens fidèles, mais au fond rendent les hommes tyranniques, les « uniques » dit Lacan citant Valéry. L'article de 1956 finit par dénoncer le *moi autonome* qui est promu notamment par Ernest Jones et par les Anglo-Saxons, et toutes les incohérences d'un corps théorique mourant qui ne survit que grâce à l'écho de la voix d'un mort. Le retour à la vie, par l'opération de réveil, ne peut se faire qu'en reprenant l'essentiel : le désir de Freud ²⁶.

En lisant ce texte de 1956, nous mesurons encore une fois l'importance de Lacan ; sans son retour à Freud, nous n'en serions pas là. Freud croyait plus à l'avenir de la religion qu'à celui de la psychanalyse. Lacan ne s'est pas arrêté à l'homme Freud, mais dans sa dimension de l'être, il nommait les écrits de Freud : un « fleuve de feu ²⁷ », ce qu'il appellera plus tard un désir, un désir, non humaniste, mais intempestif. Lacan, on le sait, procède à un nettoyage des concepts de Freud. Il isole les signifiants de l'expérience subjective de Freud neurologue. Freud ne disposa pas de moyens pour une transmission scientifique, de concepts homogènes, il utilisa les termes de son époque et les préjugés de son temps.

Lacan a réussi à battre en brèche tous les pessimismes de Freud ainsi que les oublis et les trahisons. À présent, il nous semble presque évident que l'œuvre de Freud n'est transmissible qu'à partir de l'interprétation et du travail critique de Lacan.

Il faut souligner la prudence de Lacan quant à sa manière de procéder, sans laisser de traces de toutes ces séquelles du passé. Baltasar Gracián dit : « Nunca defenderce con la pluma que dejarastro, y viene a ser màs gloria de la emulaci3n que castigo del atrevimiento. Astucia de indignos, oponerse a grandes hombres para ser celebrados por indirecta [...] No hay vengaza como el olvido, que es sepultarlos en el polvo de su nada ²⁸ ».

Lacan a suivi à la lettre ses conseils. Gracián disait qu'il fallait savoir jouer du mépris ; quand on cherche à nous mépriser, on cherche à être glorifiés de manière indirecte, mais la véritable vengeance est l'oubli. Il ne faut point répondre à la calomnie : « Si l'on fait crédit on se discrédite ²⁹ », écrit Gracián.

Lacan parle des risques dans *Télévision*. Dans la phrase qui nous occupe : « C'est pour eux qu'il y a des risques », pour qui sont les risques ?

Je dirais pour les analystes qui, comme des moutons de Panurge, se réclament du discours analytique, non pour le servir, mais pour se servir de lui. C'est la raison pour laquelle Lacan demande de faire la différence entre la bonne prudence et la vraie. La prudence est en lien avec le semblant.

Il y a deux types de semblants, un semblant qui est de l'ordre de l'évitement et un semblant que Baltasar Gracián appelle *la montre*, qui cherche à retourner le discours du maître, pour dévoiler l'objet cause et l'essence du rebut.

Pourquoi parler de Gracián à ce moment-là ? Baltasar Gracián est une référence de Lacan depuis 1950. Dans son Séminaire I, *Les écrits techniques de Freud*, Lacan utilise Baltasar Gracián pour dénoncer les liens de la communauté analytique. Je cite :

« Il y a des façons innocentes d'user du terme d'introjection, qui vont loin. Supposons un ethnologue qui n'aurait jamais entendu parler de cette foutue analyse, et arriverait soudain ici pour entendre ce qui s'y passe. Il dirait : "Très curieux ! Très curieux primitifs, ces analysés, qui bouffent leur analyste par petits morceaux"...

Voyez donc le traité de Balthasar Gracián, que je considère comme un auteur fondamental – messieurs Nietzsche et La Rochefoucauld sont petits à côté. Son traité *El Comulgatorio* ("L'art de communier") examine la communion conçue d'une façon concrète et valable. Du moment qu'on croit à la communion, il n'y a aucune raison de penser qu'on ne mange pas le Christ et donc le délicat lobe de son oreille. Il n'y a pas de raison de ne pas développer la notion de communion comme une sorte de communion : à la carte. Ça, ça va bien pour ceux qui croient à la transsubstantiation. Mais pour nous autres analystes, soucieux de science, et raisonnables ? Ce que nous trouvons sous la plume de M. Stekel ou d'autres auteurs, ce que c'est, en fin de compte, que cette espèce d'introjection dosée de l'analyste, qu'un observateur du dehors ne pourrait transposer que sur le plan mystique, communionnel, qui est tout de même assez loin de notre pensée réelle ³⁰. »

Gracián occupe une place éminente dans la littérature hispanique, dans les débats du ^{xvii} siècle entre les jésuites et les jansénistes et de manière plus générale avec les grands écrivains moralistes. Le génie de Baltasar Gracián a une portée aussi importante que Pascal.

Le jésuite Gracián a certes choisi de recourir à une harmonisation très particulière qui, en s'appuyant sur la « règle du maître » tirée de l'enseignement d'Ignace de Loyola séparant radicalement « moyens divins » et « moyens humains », permettait de concevoir un art de la prudence entièrement profane.

Gracián s'est fait une idée de cet « art de la prudence ». Il convient de se rappeler tout d'abord que de nombreux penseurs antiques avaient déjà conçu la « sagesse » (*sapientia*, σοφία) et la « prudence » (*prudentia*, φρόνησις) non pas comme une connaissance, un savoir, mais comme un « art », c'est-à-dire comme une méthode rationnelle de pensée qui s'apprend par l'expérience et se perfectionne par l'exercice. Conception antique d'une sagesse : pratique ou mode de vie. Gracián voit dans la connaissance de soi l'instrument incontournable qui le préparera à la lutte contre ses adversaires. Pour Lacan, le discours analytique n'est rien d'autre qu'une « logique de l'action ³¹ ».

Aristote, il est vrai, avait déjà noté qu'une certaine « habilité » (δεινότης) fait partie de la prudence (φρόνησις), mais c'est Gracián qui va insister sur la nécessité pour le sage de s'accommoder au temps et aux circonstances, sans jamais abandonner le but moral qui restera toujours au centre de ses aspirations. Enfin, le concept du « desengaño », clé de voûte de l'édifice allégorique du *Criticón*, qui sous-tend évidemment toute l'argumentation de *l'art de la prudence* de Gracián, repose sur une approche critique des apparences fallacieuses auxquelles est exposé tout homme. Le procédé du « desengaño » est de détromper l'esprit humain, en ruinant l'« engaño » (l'illusion) qui s'attache aux apparences trompeuses, autrement dit d'opérer un « désillusionnement » qui révèle ce qui distingue la réalité de l'apparence.

La question de la prudence vraie est en lien avec la question du semblant et son lien avec la vérité : « La mitad vale mas que el todo », « la moitié vaut mieux que le tout ³² », écrit Gracián. Il précède le pas-tout ³³ lacanien et fonde un principe qui doit éviter la complétude imaginaire qui est le propre de l'homme de cour, un principe pour la vie.

Dans l'aphorisme 215, Gracián fait la différence entre l'attention et l'intention. Je fais le lien avec la prudence : *la bonne et la vraie* dont parle Lacan à la page 28 de *Télévision*. C'est une ruse de l'homme de distraire la volonté d'autrui pour la soustraire. Un homme convaincu est vaincu. « L'attention évite de dormir alors que l'intention veille et surveille, et si elle devient seconde dans la dissimulation, qu'elle devienne primaire à la dévoiler ³⁴ » ; la double attention à celui qui a doublé l'intention. La vérité demande attention, prudence, dit Gracián, elle est dangereuse, mais l'honnête homme ne peut pas la dire, « le demi-mot suffit » qui fait écho au *mi-dire* ³⁵ de Lacan.

L'autre prudence est la *bonne*, que pratique le groupe. Ils pensent qu'ils font le bien et qu'ils sont bons, des *boniments*, c'est pour eux qu'il y a des risques³⁶. Dans « L'étourdit », Lacan est radical :

« Cette vie de groupe est ce qui préserve l'institution dite internationale, et ce que j'essaie de proscrire de mon École [...] Ce n'est pas moi qui vaincrai, c'est le discours que je sers³⁷. »

C'est le discours qui vaincra. L'analyste doit rester prudent, il doit privilégier sa position « dramatique » puisqu'à la fin de l'expérience il faut qu'il sache lui-même « s'éliminer³⁸ ». Lacan refuse, par prudence vraie, par exemple de signer une pétition pour lever l'interdiction du livre *Éden, Éden, Eden* de Pierre Guoytat, pour que ces mots obscènes puissent circuler librement. Il refuse parce qu'il considère cette tentative « sans espoir » et qu'elle ne peut créer que des « malentendus³⁹ ». Voilà un exemple de la prudence de Lacan quant au discours analytique, il ne peut pas soutenir des causes désespérées, pour éviter de produire encore davantage de malentendus. Sa prudence fait interprétation et refuse de tomber dans les *boniments* :

« Dicurrir tal vez à lo singular y fuera de lo común [...] Pésele de que sus cosas le agraden a todos, que es señal de no ser buenas : que es poco lo perfecto⁴⁰. »

« Raisonner parfois à rebours du commun [...] Redoutez d'être goûté de tous, indice sûr de n'être pas très bon : la perfection ne peut jamais que plaire au petit nombre. »

Pour Lacan, il est impossible que les analystes forment un groupe, mais sa proposition de discours analytique est une manière de fonder un lien social nettoyé de toute nécessité de groupe, parce que justement l'effet de groupe est toujours obscène. Dans « L'étourdit », il dit à ce propos : « [...] fixer la limite où ce semblant n'est plus que *dé-sens*. Rien n'opère donc que d'équivoque signifiante, soit de l'astuce par quoi *l'ab-sens* du rapport se tamponnerait au point de suspens de la fonction⁴¹. » Le semblant est en lien avec le *dé-sens*, et *l'ab-sens* de rapport sexuel.

Le semblant et la vérité se situent au niveau du rapport sexuel. C'est le point central qui est dicté par le discours du névrosé, la limite du discours s'impose quand il s'agit du rapport sexuel. Il s'explique et je conclus avec ce point. Le discours analytique met en lien la mort et l'amour, mais ce qu'il a trouvé est qu'il n'y a pas d'*assurance-amour*, parce qu'il y a la haine qui se pointe dans chaque groupe : « Dans la "vie" de groupe il [le psychanalyste] n'en dénomme jamais que la haine⁴². »

Pour éviter de se trouver à chaque fois dans cette configuration, Lacan propose que l'analyste soit à cette place de déchet :

« C'est bien de quoi l'analyste pourrait être sauvé de ce que son discours le rejette lui-même, à l'éclairer comme rebut du langage ⁴³. »

Le constat de Lacan est le même que celui du *Critile* de Gracián, les hommes marchent sur leur tête, tout va à l'envers, c'est pour ça que pour bien voir le monde il faut marcher à l'envers du monde et penser avec ses pieds. À Aristote qui dit que l'homme pense avec son âme, Lacan répondra : non, avec son corps ⁴⁴. La pensée est dysharmonique quant à l'âme.

Il est donc évident que Gracián, en donnant au terme « santo » une signification profane, celle d'une « virtud » qui assure au sage l'« entereza » (l'intégrité morale), a adopté dans ce dernier aphorisme – en accord avec les principes proposés par la « regla de gran maestro » – une position qu'on peut qualifier de néostoïcienne.

L'art de la prudence de son *Oráculo manual* ne s'inspire pas seulement des stratagèmes de la *prudentia*, de la φρόνησις des Anciens, mais se fonde également sur la *sapientia*, la σοφία des stoïciens, pour qui la *virtus* était la seule garante de la félicité humaine. Le génie de Lacan a été de créer un nœud entre la prudence, la pudeur et le bien-dire. Seul le discours analytique possède un *kairos*, un temps qui lui est propre pour mesurer et vérifier à la fin, à la levée du voile, comme dans la villa des Mystères, ce qu'il cache, mais il montre ce qu'il a dû dissimuler. C'est un simulacre qui indique qu'il y a du réel. La prudence vraie gouverne le bien-dire qui de façon homologue produit un chemin vers la seule vertu qui est la pudeur, sœur de la prudence.

Prudence ! Tout ce qui semble communication n'est que rêve, lapsus ou joke : *ça rêve, ça rate et ça rit*. Lacan conclut dans « L'étourdit » avec cette différence entre *les bons analystes* et l'analyste qui agit selon la circonstance, au-delà de ce qui est bon et bien mais en suivant le vrai :

« C'est moins déshonorant pour le discours analytique que ce qui se produit de la formation des sociétés de ce nom. Là, c'est de tradition le philistinisme ⁴⁵ qui donne le ton, et les récentes sorties contre les sursauts de la jeunesse ne font rien de plus que de s'y conformer.

Ce que je dénonce, c'est que tout est bon aux analystes de cette filière pour se défilier d'un défi dont je tiens qu'ils prennent existence, – car c'est là fait de structure à les déterminer.

Le défi, je le dénote de l'abjection. On sait que le terme d'absolu a hanté le savoir et le pouvoir, – dérisoirement il faut le dire : là semblait-il, restait espoir, que les saints ailleurs représentent. Il faut en déchanter. L'analyste déclare forfait ⁴⁶. »

Mots-clés : *prudence, société, Gracián, Télévision, Criticón, suffisances, schadenfreude.*

* ↑ Intervention au séminaire École 2020-2021 « Jacques Lacan, *Télévision*, questions III et V », le 26 novembre 2020 par vidéoconférence.

1. ↑ J. Lacan, *Mon enseignement*, Paris, Le Seuil, coll. « Paradoxes de Lacan », 2005, p. 120.

2. ↑ *Ibid.*, p. 126.

3. ↑ *Ibid.*, p. 18.

4. ↑ *Ibid.*, p. 19.

5. ↑ La Congrégation pour l'évangélisation des peuples (congrégation de la Curie romaine créée sous la dénomination de « Congrégation sacrée pour la propagation de la foi », en latin *Sacra Congregation de Propaganda Fide*, dite Congrégation de la propagande), fondée par Grégoire XV en 1622, est chargée des œuvres missionnaires de l'Église. Sa mission est la propagation de la foi chrétienne et le règlement des affaires concernant l'Église catholique dans les pays non catholiques. L'importance de ses responsabilités et l'extraordinaire étendue de son autorité et des territoires dépendant de sa juridiction ont valu au cardinal préfet chargé de cette congrégation le surnom de « pape rouge ». Lacan y fait allusion dans la conférence donnée à Lyon intitulée « Place, origine et fin de mon enseignement », dans *Mon enseignement*, *op. cit.*, p. 21.

6. ↑ Néologisme créé par Lacan : « Il y a le bon et il y a le bien », *ibid.*

7. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 28.

8. ↑ Pilate est un homme craintif donc cruel, mais les Évangiles en donnent une image adoucie. Elles le présentent comme quelqu'un qui veut libérer Jésus « le roi des Juifs » (Jn 18:39), mais qui est contraint de le laisser condamner par les autorités juives et la foule. Il se retrouve piégé et doit libérer Jésus Barabbas, un « brigand » inculpé pour émeute et meurtre, que l'évangile de Matthieu présente comme étant célèbre (Mt 27:16), plutôt que de libérer Jésus, même si, après que Jésus a reconnu être le roi des Juifs (Jn 18:37), Pilate estime qu'il est innocent (Jn 18:38).

9. ↑ J. Lacan, « Place, origine et fin de mon enseignement », *art. cit.*, p. 27.

10. ↑ Dans *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 36.

Lacan propose que la lignée des saints s'étende au-delà de la culture européenne pour y inclure Mencius, répondant à Gracián, tous deux visant une même sainteté de l'homme : « Balthasar Gracián, qui était un jésuite éminent, et qui a écrit de ces choses parmi les plus intelligentes qu'on puisse écrire. Leur intelligence est absolument prodigieuse en ceci que tout ce dont il s'agit pour lui est d'établir ce que l'on peut appeler la sainteté de l'homme. Son livre *L'Homme de Cour* se résume en un mot, deux points – être un saint. C'est le seul point de la civilisation occidentale où le mot *saint* ait le même sens qu'en chinois, sheng-ren 神聖. »

11. ↑ J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 459.

12. ↑ *Ibid.*, p. 460.

13. ↑ *Ibid.*, p. 465.

14. ↑ *Ibid.*

15. ↑ *Ibid.*, p. 466.
16. ↑ *Ibid.*, p. 473.
17. ↑ J. Lacan, *La Dissolution*, 1980. http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_dissolution-2.pdf, p. 1.
18. ↑ Rappelons que pour entrer dans ce type de communauté de *suffisances*, il faut une analyse didactique. C'est la raison pour laquelle le cercle de didacticiens a produit une théorie de l'identification au *moi* de l'analyste.
19. ↑ J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », art. cit., p. 476.
20. ↑ L'expression « moutons de Panurge » est née dans la littérature. En effet, l'esprit grégaire, propre à la famille des bovidés, est mis en scène par François Rabelais dans un épisode du *Quart Livre*, roman publié en 1552. Si l'expression n'y est pas formulée de toute pièce, c'est de cette histoire qu'elle tire son origine. Dans le chapitre VIII, Pantagruel et ses compagnons, dont fait partie Panurge, sillonnent la mer afin de rencontrer la Dive Bouteille, un oracle. Lors de leur quête, ils tombent sur un navire marchand. Un différend éclate entre Panurge et le marchand Dindenault, car ce dernier s'est moqué de l'accoutrement de Panurge. Panurge décide alors de lui acheter un mouton, lorsque tout est revenu au calme. La transaction s'avère délicate dans la mesure où le mouton appartient à la race de Chrysomallos (le bélier à la toison d'or). Une fois le mouton acheté, Panurge le jette par-dessus bord... et le troupeau entier le suit, emportant sur son passage Dindenault et le reste de l'équipage qui tente de les retenir.
21. ↑ F. Rabelais, *Gargantua et Pantagruel*, Slovénie, Tiskarna, 1994, p. 517.
22. ↑ J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », art. cit., p. 478.
23. ↑ L. Israël « Le Désir à la trace », dans *Pulsions de mort*, Toulouse, Érès, 2007.
24. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 74.
25. ↑ J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 24.
26. ↑ J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », art. cit., p. 491.
27. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 642.
28. ↑ B. Gracián, *Oraculo manual y arte del espiritu*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 204.
29. ↑ B. Gracián, *Oracle manuel et art de prudence*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 332.
30. ↑ J. Lacan, *Les Écrits techniques de Freud*, inédit, séance du 5 mai 1954. Dans la version du séminaire des éditions du Seuil, p. 191, est fait référence aux deux ouvrages *L'Homme de cour* et le *Criticón* de Gracián, parce que ce sont les ouvrages les plus importants de Gracián, mais, dans la bande sonore Lacan fait référence au *Comulgatorio*, seul livre signé du vrai nom de l'auteur et qui traite de l'art de la communion.
31. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 61.
32. ↑ B. Gracián, *Oracle manuel et art de prudence*, op. cit., p. 338.
33. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 465.
34. ↑ B. Gracián, *Oracle manuel et art de prudence*, op. cit., p. 319.

35.  La première référence de Lacan au mi-dire se trouve « Préface à une thèse » (25 décembre 1969), dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 394.
36.  J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 28.
37.  J. Lacan, « L'étourdit », *art. cit.*, p. 475.
38.  J. Lacan, « Donc, vous aurez entendu Lacan », dans *Mon enseignement*, *op. cit.*, p. 137.
39.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 71.
40.  B. Gracián, *Oraculo manual y arte del espiritu*, *op. cit.*, p. 217.
41.  J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », *art. cit.*, p. 459.
42.  *Ibid.*, p. 476.
43.  *Ibid.*
44.  J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 16. « [...] le sujet de l'inconscient ne touche à l'âme que par le corps [...] ».
45.  Caractérise celui qui est inculte, fermé aux choses de l'art, de la littérature et de l'esprit.
46.  J. Lacan, « L'étourdit », *art. cit.*, p. 494-495.

SÉMINAIRES CHAMP LACANIEN

Inégalités

Plein champ... Économiste et psychanalystes : discussion avec Gaël Giraud (dernière partie)

En concertation avec Claire Duguet (responsable du Mensuel 2019-2020), Natacha Vellut et le bureau de l'EPFCL-France, nous publions la discussion qui a fait suite à l'intervention de Gaël Giraud lors de la soirée Champ lacanien « Inégalités » qui a eu lieu le 18 juin 2020 ¹.

Natacha Vellut : Merci, Gaël Giraud. La façon dont vous finissez avec la parabole est intéressante. On pourrait faire la même description du séminaire de Lacan qui n'est pas si facile à lire et qui nécessite précisément que l'on en discute et que l'on échange entre nous. Un lecteur seul serait peut-être bien embarrassé de ce séminaire. C'est notre bien commun, à nous, psychanalystes lacaniens.

Je vous pose une question un peu rapidement. Il y a une façon de proposer une typologie des objets de jouissance que je trouve assez intéressante. Suivant la manière dont on peut jouir des objets en excluant ou en n'excluant pas l'autre d'une jouissance de l'objet, cela change le lien à l'autre.

À propos de l'absolu de la propriété privée et de ce rapport maître-esclave, j'ai été assez surprise d'apprendre récemment que, quand il a été décidé la fin de l'esclavagisme, on a pensé à indemniser les propriétaires. On n'a pas pensé à indemniser les esclaves. On n'a pas pensé que les esclaves étaient à indemniser. Cela démontre bien cette idée de la privatisation de la jouissance et le fait qu'elle exclut complètement, *a priori*, l'autre de sa jouissance ou d'une possibilité de jouissance. Je ne sais pas si vous diriez les choses ainsi.

Gaël Giraud : Cela résonne tout à fait avec ce que j'essaie de dire. Je suis tout à fait d'accord. Si je reviens au parallèle entre esclavage et propriété

privée, c'est assez discuté, mais des anthropologues ont travaillé sur ce qui s'est passé dans le droit romain et en Mésopotamie. David Graeber, un anthropologue assez connu aujourd'hui, essaie de formaliser cela en disant que la propriété privée n'est jamais rien d'autre que de prendre les objets qui m'entourent pour mes esclaves.

Si vous regardez la question du détricotage du droit du travail, auquel nous nous livrons depuis une quarantaine d'années, et la manière dont les économistes néoclassiques comprennent le travail, le travail est considéré comme une marchandise privée. On parle ainsi du « marché du travail ». Cette expression est aujourd'hui devenue universelle. Tous les journalistes parlent du marché du travail, des tensions sur le marché du travail, etc. En fait, cette expression véhicule implicitement l'idée que le travail est une marchandise privée. Qu'est-ce qui est une marchandise privée ? L'humain qui travaille ? Sa force de travail en tant qu'elle est séparée de cet humain ? Qu'est-ce que cette force de travail ?

En réalité, la vérité de la métaphore du marché du travail, c'est l'esclavage. La seule situation dans laquelle effectivement le travailleur est une marchandise privée, c'est quand il est un esclave. La destruction progressive du droit du travail à laquelle nous nous livrons aujourd'hui et son ubérisation accélérée ces derniers temps nous envoient très vite dans cette direction, c'est-à-dire le démantèlement de toutes les solidarités institutionnalisées qui permettaient précisément au salarié et au travailleur de ne pas être un esclave. Il est aujourd'hui de plus en plus livré aux diktats de son propriétaire qui est son employeur.

Natacha Vellut : Cela ouvre évidemment la question des inégalités, c'est-à-dire le fait de bénéficier ou non d'un certain nombre d'objets de jouissance. Cela me fait penser que les inégalités créent une forme de lien entre les personnes, mais une forme de lien de rivalité et de concurrence. Vous l'avez bien dit pour ces objets où, dans la consommation rivale, il y a une concurrence. Cela crée un lien entre les individus, mais un lien uniquement de concurrence. Je comprends que, pour avoir un autre type de lien plus coopératif, on imagine des communautés, des communs, c'est-à-dire des endroits où la concurrence est moins vive. La rivalité n'est alors plus la seule modalité du lien.

Gaël Giraud : Tout à fait. Il y a beaucoup d'expériences de communs. Je peux vous donner un exemple très concret que j'ai visité. À Johannesburg, en Afrique du Sud, presque trente ans après la fin de l'Apartheid, il y a toujours des quartiers noirs, des quartiers blancs et des quartiers métissés.

Ils ne se mélangent absolument pas. Il y a de temps en temps une violence très forte aux bords de ces quartiers, là où il y a frottement. La communauté de Johannesburg, avec la complicité de l'AFD (Agence française de développement) pour laquelle j'ai travaillé, essaie de construire des zones géographiques communes à ces différents quartiers où Blancs, Noirs et métis pourraient cohabiter pacifiquement. Par exemple, il peut s'agir de terrains de sport, de jardins – que l'on appellerait des jardins publics mais qui sont fondamentalement des communs. Ce dont ils font l'expérience, c'est qu'il ne suffit pas de décréter que ce jardin est un commun pour qu'il devienne le commun des quartiers. Il y a bien un acte, fondamentalement politique, de chacune des deux ou trois communautés de décider que ce jardin est leur commun qu'elles vont partager.

Ce qui est en jeu derrière cela – je dis cela en tant que jésuite –, c'est vraiment une expérience spirituelle profonde. L'altérité est-elle définitivement une menace irréductible ? Ou cela peut-il être, sous certaines conditions, une promesse heureuse ? Je peux accepter de partager le jardin avec lui bien qu'il soit blanc si je suis noir, ou bien qu'il soit noir si je suis blanc, parce que quelque chose de l'ordre de la jouissance partagée est possible. C'est un enjeu colossal.

Natacha Vellut : Vous parlez de postlibéralisme. Dans notre champ, nous avons plutôt l'habitude de parler du capitalisme. En quoi le néolibéralisme ou le postlibéralisme serait-il différent du capitalisme ?

Gaël Giraud : C'est une très bonne question. Dans la manière dont je comprends le libéralisme classique du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle (Benjamin Constant et Kant), il y a fondamentalement trois choses.

Premièrement, le lieu du pouvoir est vide. Le corps du roi était le lieu de symbolisation du lien social. En regardant le corps du roi, la nation française se voyait elle-même. C'est le corps du roi qui symbolisait l'unité des Français. Le roi siégeait sur le lieu absolu du pouvoir. On lui a coupé la tête et le lieu du pouvoir est vide désormais. Cela ouvre à la délibération démocratique. On va pouvoir désormais, et pour l'éternité, discuter et parfois se bagarrer entre nous sur la manière dont nous allons occuper ce lieu vide et, donc, créer les institutions du vivre-ensemble que l'on appellera la monarchie constitutionnelle, la III^e République, etc.

Deuxièmement, le droit est l'instrument privilégié pour construire la représentation symbolique du lien social qui va occuper ce lieu vide. Le droit est chargé de protéger en particulier les citoyens contre la tyrannie, c'est-à-dire contre la tentative d'occuper indûment le lieu du pouvoir vide.

Troisièmement, il y a la propriété privée. C'est indéniable dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Le lieu du pouvoir vide est une ouverture, mais ne fonde rien du tout. Le droit est un instrument pour l'occuper, mais cela n'a pas de chair. Ce qui donne de la chair à la société – c'est l'utopie du XVIII^e siècle –, c'est la propriété privée.

Le postlibéralisme oublie les deux premiers aspects et absolutise le troisième. On peut tout verser dans le champ de la propriété, assujettir le droit à la privatisation du monde et installer n'importe quelle idole sur la place vide du pouvoir. Par exemple, aujourd'hui, ce serait les marchés financiers.

La façon dont on parle des marchés financiers, pour moi, comme économiste et comme jésuite, c'est vraiment le paganisme romain dans sa splendeur. En fait, personne ne sait comment vont réagir les marchés financiers. Eux-mêmes ne le savent pas. J'ai travaillé sur les marchés financiers avant d'être jésuite. J'étais mathématicien dans les salles de marché. Je faisais des mathématiques pour les traders. Je vois très bien comment cela fonctionne. En réalité, il s'agit seulement d'effets grégaires et mimétiques de traders qui essaient de gagner de l'argent à toute vitesse et qui essaient de flairer le sens du vent en fonction de ce que leurs petits camarades de jeu pensent.

Je donne un exemple très simple. Supposez que, demain, la présentatrice préférée des Français du journal de 20 heures (j'ignore de qui il s'agit parce que je ne regarde jamais le journal de 20 heures par hygiène mentale) annonce, avec un air triste et sérieux : « L'euro va s'effondrer demain matin parce que l'on a vu des taches à la surface du Soleil. » C'est vrai, il y a des taches à la surface du soleil. Ce sont des phénomènes magnétiques à la surface de l'astre. Vous savez qu'il n'y a aucun lien de causalité entre les taches solaires et le cours de l'euro. Supposez un trader qui a quelques millions d'euros dans le portefeuille qu'il gère. Il se dit en allant se coucher que la présentatrice aurait mieux fait de se taire et qu'il sait bien qu'il n'y a pas de relation entre les taches solaires et l'euro. Mais il y réfléchit une seconde fois : « Moi, je suis éduqué, mais il y a plein de gens complètement stupides qui vont croire ce qui a été dit et qui vont donc vendre leurs euros demain en espérant ne pas perdre trop d'argent puisqu'ils pensent que l'euro va s'effondrer. » Que va-t-il faire de moins stupide le lendemain à l'aube ? Vendre des euros en se disant que les autres sont bien idiots de croire la prophétie de la présentatrice. Ce faisant, il va contribuer à la panique sur les marchés financiers qui va provoquer l'effondrement de l'euro. C'est une prophétie autoréalisatrice. Existe-t-il des prophéties autoréalisatrices sur les marchés financiers ? Tous les jours.

Natacha Vellut : Cela pose la question du savoir. Le savoir n'est plus du savoir. C'est seulement du mimétisme.

Gaël Giraud : Il s'agit d'anticiper l'opinion générale des camarades de jeu. C'est complètement spéculaire. En 2002, George Bush visite le Japon. Le Japon est en déflation. Après sa visite avec le Premier ministre, il fait une conférence de presse. Comme il a un lexique très limité, il confond déflation et dévaluation. Dans la conférence de presse, il dit que le Japon connaît une terrible dévaluation. J'étais sur les marchés à cette époque-là. Tous les traders se disent que George Bush annonce la dévaluation du yen. Ils se mettent à vendre massivement du yen pour ne pas perdre d'argent. Du coup, le cours du yen baisse de 1 %, puis 2 %, puis 3 % en quelques heures. Le Premier ministre japonais est obligé de faire une contre-conférence de presse pour expliquer qu'il est hors de question de dévaluer le yen, que George Bush ne sait pas lire les fiches écrites par son cabinet et que le Japon est en déflation. Les traders rassérénés rachètent le yen qu'ils avaient vendu. Le yen reprend 3 % en quelques heures. En une journée, le yen a fait le yoyo pour des raisons de mimétisme grégaire.

Attribuer une volonté aux marchés financiers comme s'ils étaient un sujet n'a aucun sens. Or, dans la rhétorique autour des marchés financiers, on leur donne les attributs de Dieu dans la théologie classique. Ils sont omniscients, omnipotents et bienveillants pour nous tous. Par exemple, vous avez peut-être repéré que je suis engagé dans une bagarre dans le débat public français autour de l'annulation des dettes publiques au bilan de la BCE (Banque centrale européenne). La réponse frontale qui m'est faite est la suivante : « Gaël, as-tu pensé à la colère des marchés ? » On est en plein paganisme. C'est la colère des dieux.

En fait, le postlibéralisme a installé, par exemple, les marchés financiers comme figure idolâtrique chargée d'occuper le lieu vide du pouvoir et qui détourne le droit de sa fonction pour privatiser le monde. C'est le postlibéralisme.

Qu'est-ce que le capitalisme a à voir dans cette affaire ? La difficulté que j'ai avec cette catégorie, c'est qu'il y a de nombreuses définitions possibles. La Suède d'il y a quinze ans était capitaliste, mais il s'agissait d'une forme de capitalisme qui n'a strictement rien à voir avec celle du Japon ou du Texas. Le capitalisme français d'aujourd'hui, beaucoup plus financiarisé qu'il y a une cinquantaine d'années, n'a plus grand-chose à voir avec le capitalisme français au moment de l'arrivée de Mitterrand au pouvoir en 1981. Je résiste donc un peu.

La grande phrase de Marx dans *Le Capital* est « Accumulez, accumulez ! C'est la loi et les prophètes. » Si vous me dites que le capitalisme, c'est la tentation ou la tentative d'accumuler une quantité infinie de capital financier, du capital inscrit au bilan d'un certain nombre d'entreprises industrielles ou bancaires, je vous répondrai que c'est un visage possible du capitalisme financiarisé contemporain, qui est aussi un vecteur extraordinaire de destruction écologique. Il n'y a en effet aucune limite à l'accumulation du capital financier. Ce sont de pures opérations d'écriture sur des bilans. Tant que l'on est vivant, on peut encore l'accroître et céder à la pulsion d'accumulation *ad libitum* ou *ad nauseam*.

L'accumulation du capital physique est impossible. Nous n'avons qu'une seule planète. Elle est finie. Ce qui rend possible cette folie de croire que l'on peut accumuler indéfiniment, c'est parce que l'on n'accumule pas du capital physique, mais du capital financier.

Sol Aparicio : Je suis frappée par la place que vous accordez au droit. Il me semble que c'est le point de liaison, si je puis dire, le pont entre l'économie et la théologie. On peut se demander ce que l'économie et la théologie ont à voir ensemble, mais il y a ce terrain commun qui est le droit, tel que vous présentez les choses.

Je reviens à votre référence au postlibéralisme. Vous qualifiez notre époque de postlibérale. Vous l'avez défini comme ce moment où le but est la privatisation du monde. Or vous aviez parlé du problème de la propriété privée au début de votre intervention en situant son origine au *x^e* siècle, si j'ai bien suivi. Cela commence avec Grégoire VII. D'une certaine façon, vous avez dessiné une ligne qui va de Grégoire VII à nous. N'êtes-vous pas en train de nous dire que cette privatisation du monde effarante que nous vivons était déjà en quelque sorte inscrite dans le droit canonique dès le *x^e* siècle ? Dire que c'était déjà inscrit, c'est en quelque sorte considérer que cela n'aurait pas pu être autrement et que cela ne pouvait nous mener nulle part ailleurs que là où cela nous a menés ?

Maria Velissaropoulos : Je voulais poser une question qui m'a toujours embrouillée : quel rapport y a-t-il entre les protestants et le capitalisme ?

Annie Staricky : J'ai bien retenu ce que je ne m'étais pas formulé, c'est-à-dire ce mouvement de généralisation de la privatisation qui conduit vers une destruction du lien social et vers ce que vous appelez le tribal. Cet axe de développement est très intéressant. Mais cela me pose une grande question. Que faites-vous du rôle des démocraties qui existent encore ?

Elles sont menacées dans le monde, c'est vrai, mais à mes yeux, il y en a encore.

Quand vous parlez du lieu du pouvoir qui est vide, j'en suis étonnée parce que je ne partage pas cette analyse. Malgré les remous et les atteintes aux démocraties, il subsiste encore une fonction symbolique du pouvoir qui est une fonction de régulation du lien social, du vivre ensemble, qui garantit quelque chose de la place de chacun. J'aime beaucoup la référence à Pierre Legendre dans son ouvrage *Les Enfants du texte*, qu'il a sous-titré *Étude sur la fonction parentale des États*. C'est un texte magnifique où il montre comment le plus haut niveau de l'institué est une garantie, malgré ses défaillances, de ce lien social. Dans votre développement, vous n'avez jamais évoqué la place et la fonction des démocraties.

Gaël Giraud : Je réponds à la première question. C'est bien le droit qui fait le lien entre l'économie et la théologie. Au Moyen Âge, l'organisation des universités est telle que la théologie est supposée tout inclure. La théologie coiffe tout. Elle a comme sous-discipline le droit qui, à l'époque, est d'abord du droit canonique, qui, petit à petit, deviendra du droit civil.

Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'économie commence à s'émanciper comme discipline et science en prétendant avoir ses propres règles de fonctionnement, indépendamment du droit. En réalité, dans la plupart des pays, ce n'est que dans la deuxième moitié du XX^e siècle que, dans les universités, on sépare l'enseignement de l'économie et l'enseignement du droit. La matrice est bien la théologie. De cette matrice, sort le droit et, du droit, petit à petit s'est émancipée l'économie. Il me semble très important de le rappeler.

Quand je discute avec des juristes un peu éclairés, je me rends compte, en tant qu'économiste, que la pratique économique est en réalité essentiellement du droit, alors que, si on écoute mes collègues économistes universitaires, ils ne parlent quasiment jamais de droit. L'économie est devenue une espèce de discipline mathématisée, autonome, qui ressemble à de la physique sociale où on fait des modèles – c'est ce que je fais, j'ai fait des modèles toute ma vie –, mais sans parler du tout de l'instance du droit qui est devenue complètement dissimulée. Il est donc très important de ressusciter cela et de faire entendre que l'économie dialogue essentiellement et en permanence avec le droit.

Du coup, cela permet de faire ressurgir aussi l'impensé de tout cela : la théologie. Cela ne veut pas dire qu'il faut catholiciser tout cela. Pas du tout. Mais, si on fait la généalogie des catégories de l'économie et du droit

avec lesquelles nous travaillons, on est obligés d'en passer par la question théologique.

Parmi ces travaux de discernement généalogique, il y a la question de la propriété privée et son lien avec Grégoire VII. La réforme grégorienne a lieu à la fin du XI^e siècle. Elle dure une vingtaine d'années, entre 1075 et 1095. Il y a alors beaucoup de guerres. L'Église s'est en effet construite dans le sang et sur la guerre, en particulier contre l'Empereur du Saint-Empire romain germanique. Cette réforme est une réécriture par les théologiens, juristes et glossateurs grégoriens du droit romain privé de la *res privata* (la chose privée). C'est pour cette raison que Pierre Legendre, que vous citez tout à l'heure, parle du « monument romano-canoniste ». En effet, le droit canonique rédigé par les théologiens et les glossateurs des XI^e, XII^e et XIII^e siècles est une réécriture du droit romain. Notre héritage juridique est ce « monument romano-canoniste » que Pierre Legendre appelle aussi « la deuxième Bible de l'Occident » tellement il est structurant pour l'ensemble de nos sociétés aujourd'hui.

À partir du moment où les glossateurs grégoriens ont ressuscité la catégorie du privé, étions-nous condamnés à en venir au postlibéralisme ? Je résisterai à dire cela. La propriété privée telle qu'elle est comprise par ces juristes, comme par les juristes romains, est subalterne. Dans le droit romain, il y a une hiérarchie des biens. La chose la plus haute et la plus noble est la chose commune (*res communis*). La chose la plus vile, c'est la chose privée (*res privata*). Les glossateurs grégoriens et les théologiens médiévaux ne conservent pas forcément complètement cette hiérarchie, mais ils n'absolutisent pas les biens privés.

On peut entrer dans un débat théologique. Chez saint Thomas, il n'y a pas du tout d'absolutisation de la chose privée, contrairement à ce qu'un certain nombre d'idéologues voudraient aujourd'hui faire dire à saint Thomas. C'est un élément que l'on ne trouve pas dans la *Somme théologique*. Au contraire. Pour saint Thomas, le droit naturel s'impose sur le droit positif. Le droit naturel est le droit de la nature, donc de l'essence des choses. Il ne s'identifie pas avec le droit tel qu'on l'a écrit, en particulier le droit canonique. Pour saint Thomas, le droit naturel a les choses communes (*res communis*) comme visée ultime, et pas du tout la *res privata*.

Étions-nous obligés d'en venir à cette tentative folle d'absolutisation de la chose privée ? C'est un des possibles inscrits dans la réforme grégorienne. Je résiste à y voir un déterminisme qui nous condamnerait à cette folie-là. J'espère surtout que nous pourrons en sortir.

Vous avez posé une question sur les protestants et le capitalisme. Il y a la thèse de Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* selon laquelle les puritains, surtout anglo-saxons, au XVII^e siècle auraient construit l'éthos protestant de l'épargne et de l'austérité de manière à pouvoir réinvestir. Si on ne dépense pas immédiatement ce que l'on a gagné, si on le réinvestit, on commence à accumuler. Ce serait la racine du capitalisme. Il ne s'agit même pas de la thèse de Weber, mais de la thèse du weberisme vulgarisé que l'on enseigne un peu partout. En fait, ce n'est pas ce que prétend Weber. Il constate seulement qu'un certain nombre de puritains du XVII^e siècle ont favorisé ce type d'éthique, d'éthos, mais ce n'est pas l'unique source du capitalisme. Il y a des textes de Weber qui montrent que, du côté catholique, il y a exactement la même chose. Des historiens, parmi lesquels Sylvain Piron, montrent que, dans la scolastique catholique du XVI^e siècle, en particulier dans l'école de Salamanque en Espagne, des penseurs vont dans le sens d'une construction des fondements de ce qui pourra donner lieu ensuite au capitalisme tel qu'il commence à s'élaborer au XVIII^e siècle.

Je n'ai pas le temps d'entrer dans les détails, mais, d'un point de vue historique toujours, le protocapitalisme occidental ne remonte pas au XVIII^e mais aux XII^e et XIII^e siècles, à l'époque de saint François et de saint Thomas. C'est l'époque de la naissance des premières grosses villes, reliées entre elles par des routes, sur lesquelles circulent des marchands. C'est la sortie de la première féodalité, essentiellement un monde de la campagne, centré autour du monastère. Après l'effondrement de l'Empire romain au VI^e siècle, l'Europe, envahie par des tribus franques – il y a donc une tribalisation de l'Europe –, sombre dans un certain chaos. Les seules institutions à tenir encore debout sont les monastères. C'est à partir des monastères que l'on a reconstruit l'Europe entre les VI^e et XI^e siècles.

À partir des XII^e et XIII^e siècles, il y a la sortie du premier monde féodal avec la construction des grandes villes et l'autonomisation de la ville par rapport au monde de la campagne. C'est là que s'élabore un premier protocapitalisme, autour du moulin à eau et d'un certain nombre d'inventions techniques agricoles qui permettent d'augmenter très fortement les rendements. Si on situe le protocapitalisme à ce moment-là, c'est évidemment bien antérieur à la réforme protestante. Ce n'est pas pour dire que le protestantisme n'a rien à voir avec le capitalisme, c'est pour nuancer considérablement la vulgate de la thèse généralement attribuée à Max Weber.

Vous avez posé une question sur la démocratie. Je n'en ai pas parlé mais elle est évidemment omniprésente dans mon propos. Je vais revenir à

Pierre Legendre, mais on peut aussi penser à Claude Lefort. Dans la pensée de Lefort, la démocratie est précisément l'institutionnalisation du fait que le lieu du pouvoir est vide. Si on sort du mythe d'un pouvoir politique de droit divin, si on ne croit plus que le roi est le roi parce que Dieu l'a voulu tel, si on peut discuter la légitimité du roi, pour instituer cela et écrire les règles de ce droit à discuter la légitimité du roi, on entre alors dans un début de débat démocratique. En effet, on fait alors l'expérience que le lieu du pouvoir est vide, que l'on peut donc en parler et mettre ce que l'on veut à la place.

Si, au contraire, on pense que le roi qui siège sur le trône est, par excellence, la figure absolue du lien social et la figure légitime du pouvoir, on ne peut plus en parler, il n'y a plus de débat possible – à moins d'être régicide, mais, dans ce cas, le roi sera fondé à tuer le régicide.

C'est pour cette raison que le libéralisme est fondamentalement démocratique et que le postlibéralisme est fondamentalement antidémocratique. Privatiser le monde en mettant une figure idolâtrique à la place du pouvoir, comme les marchés financiers, c'est rompre complètement avec l'utopie libérale du XVIII^e siècle, celle des Lumières. Je ne dis pas que la totalité des Lumières est libérale. Par exemple, Rousseau est certainement une figure très originale dans les Lumières françaises, mais Rousseau n'est pas du tout Voltaire. J'ai décrit le libéralisme avec ses trois composantes : le lieu du pouvoir est vide ; le droit est l'instrument de construction de ce que Pierre Legendre appellerait le « grand tiers symbolique » ; la propriété privée est la chair qui permet de mettre du lien social dans tout cela. Voltaire est complètement là-dedans, Rousseau beaucoup moins. Je ne dis pas que la totalité des Lumières s'abîme dans ce libéralisme-là. Mais, en tout cas, le postlibéralisme contemporain n'a lui-même plus rien à voir avec ce libéralisme-là et, *a fortiori*, avec d'autres aspects des Lumières, notamment de Rousseau.

Cela va vous amuser, mais, dans ma thèse, il y a une trentaine de pages dédiées à Pierre Legendre, pour le discuter. Je le trouve très intéressant. On ferait bien de le relire beaucoup plus attentivement aujourd'hui. D'une certaine manière, Legendre attribue une fonction symbolique à la construction de l'État comme étant un tiers absolu qui rend crédibles toutes les autres règles que nous pouvons nous donner. Vous connaissez tous cela mieux que moi, mais, si je comprends bien la scène inaugurale du miroir chez Lacan, il y a l'idée que ce sont mes parents qui me disent : « Oui, cette figure que tu vois dans le miroir, c'est bien toi. » Sinon, à qui puis-je demander d'authentifier cette vérité ? Legendre dit que l'État est cette espèce de gros monument symbolique que nous construisons de manière à jouer le

rôle des parents et, ainsi, à nous dire chaque fois que nous entrons en relation les uns avec les autres que cette relation est légitime et vraie parce qu'elle s'inscrit dans un cadre juridique incarné par l'État. Dites-moi si j'ai mal compris Legendre.

Legendre fait un lien très étroit entre ceci et le dogme chrétien de l'Incarnation. Avec d'autres, Pierre Musso – qui travaille à l'Institut des études avancées de Nantes avec Alain Supiot, l'un des continuateurs, sinon disciples, de Pierre Legendre – explique que l'État a joué ce rôle d'incarnation. Mais on pourrait en imaginer d'autres. Pierre Musso considère que l'entreprise est, par exemple, un lieu d'incarnation et qu'elle est sommée de jouer un rôle analogue à celui que Pierre Legendre prête à l'État. De mon point de vue, ce que dit Musso n'est pas du tout legendrien, mais je ne vais pas entrer dans ce débat. En tout cas, vous voyez que la position de Legendre a quelque chose à voir, à dire et à entendre du côté de la théologie, puisqu'elle s'articule autour du dogme théologique de l'Incarnation.

Il y a beaucoup de choses à redire à cet égard. Si on revisite le dogme de l'Incarnation non plus au sens où, précisément, il a été compris par une certaine christologie publique, mais, cette fois-ci, par une christologie du commun, cela change tout. Je vais dire les choses rapidement. Sans faire de la théologie, j'aurais tendance à dire que la fonction fondamentale que l'on peut attribuer à l'État n'est pas d'administrer les biens publics et d'édicter la loi au sens d'un public qui s'imposerait à tous avec un sens unique et obvie. L'État qui pense que c'est le cas est un État totalitaire. De mon point de vue, la fonction fondamentale de l'État est d'instituer du droit avec la fiction que la loi est un public, mais en sachant parfaitement qu'elle est constamment ventriloquée par du commun. La loi est constamment dans un travail de réinterprétation d'elle-même par tout le corps social des gens qui vivent de cette loi. La tâche de l'État est alors d'assurer les conditions de possibilité d'émergence des communs (par exemple, les conditions de possibilité d'interprétation de lois, de création par des communautés qui s'auto-instituent, qui s'auto-engendrent, de ressources communes qu'elles ont envie d'administrer ensemble, etc.). Vous voyez que cela ouvre à une philosophie politique qui est en fait une théologie politique de l'État complètement différente.

Marc Strauss : Vous avez évoqué la place de l'institution de police, la place de la police par rapport aux différents modèles dont vous parlez. Certains parlent actuellement du capitalisme de surveillance. Entre capitalisme, libéralisme et néolibéralisme, le rôle de la police change-t-il ?

Karim Barkati : Ma question porte sur les communautés. Cela me semble une cheville ouvrière très importante des communs. Vous avez donné l'exemple qui se passe à Johannesburg. Ce qui institue le commun, ce n'est pas si facile et, en particulier, ce n'est institué et instituable que par des communautés. Se pose la question de ce qu'est une communauté. On ne peut que présupposer que c'est quelque chose de mouvant et peut-être de pas si facile à définir. On réifie peut-être un peu facilement à cet égard. Il y a aussi la question de la tendance contemporaine – je ne sais pas si elle est inexorable – à l'individualisme, qui résonne aussi pour nous, psychanalystes, avec l'ambivalence du désir et de son éthique, qui est forcément entre social et individuel.

Gaël Giraud : Concernant le capitalisme de surveillance, c'est une très bonne question. Je vais y répondre en l'élargissant un peu. J'ai l'impression que ce que nous sommes en train de vivre en France peut se lire comme le symptôme de la tribalisation de l'État comme issue à l'impossible privatisation du monde. Je prends une position en disant cela. Je comprendrais tout à fait que vous ne soyez pas d'accord. L'agenda dissimulé, mais à peine, du gouvernement actuel est la privatisation du monde. C'est la seule chose dont il ne parle jamais mais qu'il fait vraiment. Or c'est impossible. Cela détruit tellement le lien social que vous voyez ce que cela donne avec les « gilets jaunes », qui seront bientôt rouges ou violets. Dans cet agenda, la seule réponse possible est la violence policière déchaînée telle qu'on l'observe aujourd'hui. C'est donc une espèce d'alliance avec un projet de privatisation qui assujettit l'État pour que l'État impose ceci. Mais cette alliance ne peut se faire que dans la tribalisation. En effet, le privé et le public tout seuls n'ont pas la ressource pour s'imposer. La tribalisation, c'est celle que promet le Rassemblement national.

Il y a aujourd'hui une superstructure bureaucratique dont l'incarnation est Emmanuel Macron, pour dire les choses clairement, dont l'agenda est la privatisation du monde, mais qui utilise comme instrument une police chauffée à blanc, à qui on donne des instructions dans ce sens-là, elle-même habitée par un imaginaire du Rassemblement national, qui est un imaginaire tribal. Cela donne l'énergie sociale qui donne les affrontements que l'on a aujourd'hui et dont, malheureusement, je crains qu'ils ne deviennent de plus en plus violents dans les semaines ou les mois qui viennent, en particulier à la rentrée, une fois que tout le monde se sera reposé cet été. Cela donne donc cet État tribal dont une manifestation fut ce que l'on a connu dans les années trente en Allemagne, en Italie, au Japon, et ce qui pourra s'inventer aujourd'hui différemment. Il y a aujourd'hui de nombreux

éléments dans le rapport au droit qu'inaugure ce gouvernement qui sont assez extraordinaires. Vous avez vu l'inscription de l'état d'urgence dans le droit commun, contre laquelle François Sureau, que l'on ne peut pas vraiment soupçonner d'être un gauchiste, s'est élevé avec la dernière énergie. Il y a aussi maintenant la possibilité d'ordonnances qui auraient force de loi sans passer par le Parlement. C'est très impressionnant. C'est la fin de la démocratie. Cela s'appelle ainsi en français. Cela veut dire qu'il y a dans ce gouvernement la tentation très forte de se radicaliser lui aussi pour aller jusqu'au bout de son agenda, qui est la privatisation du monde, en éliminant par la violence policière toutes les résistances sociales qui vont être de plus en plus fortes.

Marc Strauss : Ma question ne concerne pas seulement la France. Je suis d'accord avec ce que vous dites. On voit ce qui se passe dans un grand pays comme la Chine. L'alliance du pouvoir économique, politique et policier vacille.

Gaël Giraud : Je suis tout à fait d'accord. En fait, la Chine n'a jamais connu de moment grégorien. Je ne suis pas sûr que la Chine, en profondeur, connaisse vraiment la dimension du public (*publicum*) au sens de ce que Pierre Legendre essaie d'analyser. Elle est intrinsèquement tribale. Le confucianisme est une représentation tribale du monde dans laquelle l'unité tribale de base est la famille. Le respect des ancêtres et des anciens est le ciment fondamental de la société. Paradoxalement, le changement apporté par le communisme n'est pas clair du tout. Aujourd'hui, Xi Jinping construit une espèce d'État totalitaire policier, met un million d'Ouïghours dans les camps de rééducation dans le Xinjiang, profite du confinement pour « fliquer » la totalité de sa population dans des conditions que la technologie et l'intelligence artificielle rendent possibles. C'était inimaginable il y a encore dix ans. Il me semble que c'est au service d'un projet politique qui est l'État tribal. C'est une des versions monstrueuses de l'État tribal. En tout cas, ce n'est pas du tout l'État romain et ce n'est pas non plus l'État grégorien. Je ne dis pas cela pour protéger l'Église, mais l'État grégorien, ce n'est pas du tout cela. C'est un État qui parle au nom de Dieu et qui dit le droit et la justice. C'est dit dans un très beau texte du XIII^e siècle en allemand : « Gott ist der Recht » (Dieu est le droit). Xi Jinping ne dira jamais cela. L'instance publique est absente en Chine.

Je réponds à la question sur les communautés. Ma réponse n'est pas une astuce rhétorique. La communauté s'auto-institue dans le geste même où elle désigne un commun. Il n'y a donc pas une communauté qui

précéderait le commun, qui serait fondée sur autre chose, sur quoi il faudrait s'appuyer pour construire du commun. C'est dans le geste même où nous construisons ensemble du commun que nous nous auto-instituons comme communauté. Sinon, il s'agit d'une régression dans laquelle il faudrait donner une identité essentielle, hypostasier la communauté. C'est hors de question. C'est précisément la dérive tribale. Le tribalisme commence là où on commence à croire qu'il y a une identité de la communauté qui précède tout le reste. Il s'agit bien de tenir ensemble les trois sommets du triangle : la ressource symbolique ou matérielle, la communauté, les règles que celle-ci se donne pour prendre soin de cette ressource. Les trois sommets du triangle viennent ensemble, sinon aucun des trois ne vient.

Le communautarisme que l'on voit ressurgir aujourd'hui est précisément une des manifestations de cette pente sur laquelle nous sommes en train de glisser, dans la souffrance et à cause de la souffrance sociale, vers le tribalisme comme refuge.

L'individualisme crasse est précisément la manifestation ou le symptôme de la privatisation du monde. L'individu-roi a un rapport de propriétaire tout-puissant au monde. Il confond le monde avec un vaste supermarché dans lequel il pourrait errer à volonté, acheter et jeter, parce qu'il est le propriétaire potentiel de tout, sans aucune limite.

Natacha Vellut : Merci beaucoup. Je vous applaudis au nom de tous. C'était très intéressant de vous entendre et de pouvoir vous poser des questions.

1.  L'intervention et la discussion ont été enregistrées et retranscrites. La première partie a été publiée dans le *Mensuel*, n° 146, Paris, EFCL, décembre 2020, p. 67-60, la seconde dans le *Mensuel*, n° 147, Paris, EFCL, janvier 2021, p. 34-25.

D'UN PÔLE À L'AUTRE

Francis Le Port *

Excentricité du désir et *acting out*

« L'autre terme à s'inscrire dans cette problématique du désir, et ce sur quoi par contre j'ai insisté la dernière fois, c'est l'excentricité du désir par rapport à toute satisfaction. Elle nous permet de comprendre ce qui est en général sa profonde affinité avec la douleur. À la limite, ce à quoi confine le désir, non plus dans ses formes développées, masquées, mais dans sa forme pure et simple, c'est à la douleur d'exister. Celle-ci représente l'autre pôle, l'espace, l'aire à l'intérieur de quoi sa manifestation se présente à nous ¹. »

L'autre terme... Alors, quel est le premier terme à s'inscrire dans cette problématique du désir, que Lacan rapporte à la *Spaltung* du désir et de la demande ? Il l'indique dans le premier temps de cette séance du 23 avril 1958 : le désir est déterminé par un acte de signification ². Lacan illustre cela avec un cas de la littérature analytique, rapporté par Otto Rank. Un sujet névrosé, « tout de suite après avoir réussi son premier coït d'une façon satisfaisante, [...] se livre à un acte mystérieux, unique à la vérité dans son existence. Rentrant chez lui au retour de chez celle qui lui a accordé ses faveurs, il se livre à cette exhibition particulièrement réussie [...] en ce sens qu'elle se réalise avec le maximum de plénitude, et d'autre part de sécurité : il se déculotte et s'exhibe le long d'un remblai de chemin de fer et, à la lumière d'un train qui passe, il se trouve ainsi s'exhiber à une foule entière, sans courir le moindre danger, bien entendu ³. »

Pour un analyste, nous dit Lacan, pas de doute que ce soit un acte significatif. Sur sa signification, on peut se perdre en conjectures. Mais le désir s'en trouve déterminé, et ceci est à distinguer de « tout sens saisissable ». Et ce que montre cet acte, c'est, au-delà de la satisfaction – qui a été, le sujet l'affirme et Lacan le souligne, pleinement réalisée –, ce qui est laissé à désirer.

Ce cas, Lacan l'avait évoqué l'année précédente, en l'exposant un peu différemment, aux fins d'éclairer certaines manifestations d'exhibition se rapprochant du fétichisme. Il avait alors qualifié cet acte d'*acting out*. L'interprétation sur la signification qu'il en fait alors est moins nuancée : le

sujet était « forcé en quelque sorte de donner issue à quelque chose, [...] à ce quelque chose dont il n'a pas lui-même compris tous les retentissements symboliques, à savoir l'acte qu'il venait de faire, qui n'était en fin de compte que l'acte d'essayer de montrer, et simplement de montrer qu'il était capable comme un autre d'avoir une relation normale ⁴. » Si l'on suit cette première interprétation, l'acte visait donc à signifier l'avoir phallique. Et ce qui fait la particularité de *l'acting out*, c'est que sa signification échappe complètement au sujet.

Le désir est déterminé par un acte de signification. Lacan joue ici de la polysémie du terme « détermination », par laquelle la langue, la langue française, a saisi un point d'articulation de la structure. Ce terme, détermination, vous en connaissez les principales acceptions : celle de définition et de délimitation (déterminer un objet, un but, un concept, une loi, en donner les termes), celle de causation (la cause détermine l'effet, la conséquence) et aussi celle de décision (être déterminé à ne pas céder). Le désir trouve donc son terme ou ses termes dans un acte significatif ; il en est décidé ; et il s'en trouve par là même causé, sans pour autant que lui soit donné sens : « Que le désir soit déterminé par un acte de signification, ne livre pas du tout son sens d'une façon achevée. Il se peut que le désir soit un sous-produit, si je puis m'exprimer ainsi, de cet acte de signification ⁵. »

Revenons à l'autre terme « à s'inscrire dans cette problématique du désir, [...] l'excentricité du désir par rapport à toute satisfaction ». Manifestation du désir, la demande se centre, se concentre sur sa satisfaction propre, satisfaction dont Lacan nous explique qu'elle ne s'obtient pas seulement de façon substantielle, mais aussi de ce qui fait signe de la présence de l'Autre, à savoir le signifiant dans l'Autre. De telle sorte que « le signe de la présence vient à dominer les satisfactions qu'apporte cette présence ». Ainsi, « l'être humain se paye de paroles, tout autant que de satisfactions plus substantielles ⁶ ». Or, ce qui caractérise le signifiant, c'est sa capacité à se substituer et à s'annuler, à faire passer de la considération à la désidération : « Il est précisément marqué de ceci qu'il laisse à désirer ⁷. » Il laisse à désirer ailleurs, « hors centre ».

Voyons en quoi *l'acting out* précédemment évoqué illustre également ceci. Lacan ne le développe pas, mais il me semble qu'on peut l'explicitier ainsi. Le sujet s'est approprié la demande sociale adressée à son genre : prouver qu'on en a, qu'on l'a et qu'on peut s'en servir, comme les autres. Cette demande, il la fait sienne, il se demande à lui-même de montrer qu'il est capable comme un autre d'avoir une relation normale. Il y réussit, Lacan y insiste, et obtient pleine satisfaction. Les signifiants de la demande ont

fait leur œuvre : ils ont déterminé-délimité le désir au centre dans le même temps qu'ils l'ont déterminé-causé hors centre. Et c'est de façon excentrique qu'il resurgit dans l'*acting out*, de façon excentrique par rapport aux signifiants de la demande, sans pour autant y être totalement étranger. Il s'agit tout de même de montrer qu'il l'a, au plus grand nombre, peut-être pour le plus grand nombre.

Je reviens sur la citation qui fait le point de départ de notre travail, passant sur la douleur d'exister qui a fait l'objet du travail d'Alexandra Boissé⁸, pour me centrer sur les formes développées, masquées du désir, voie sur laquelle David Bernard nous avait malicieusement aiguillés lors de notre soirée préparatoire. Comme Alexandra Boissé l'a indiqué, ce que Lacan évoque dans la séance précédente, c'est que le masque du désir, c'est le symptôme. « La question est celle du lien du désir, qui reste un point d'interrogation, un x, une énigme, avec le symptôme dont il se revêt, c'est-à-dire avec le masque⁹. »

Alors, voyons plus en détail en quoi l'*acting out*, que Lacan considère comme symptôme particulier, et que l'on peut tenir pour une de ces formes masquées du désir, vient illustrer cette détermination et cette excentricité du désir.

Lacan évoque l'*acting out* dès sa première année de séminaire, dans sa réponse au commentaire par Jean Hyppolite du texte de Freud sur la *Verneinung*. C'est à propos d'un cas de la littérature rapporté par Ernst Kris, sur lequel il reviendra à de nombreuses reprises et qui recevra ainsi son nom de symptôme : « l'homme aux cervelles fraîches ».

Ce patient est entravé dans sa profession par son obsession du plagiat : il s'accuse de voler les idées d'un autre. Kris vérifie qu'il n'en est rien et, fort de cet appui sur la réalité, lui délivre une interprétation qui le renvoie à son positionnement vis-à-vis de la lignée paternelle, disons à son complexe de castration. À cette interprétation, que Lacan considère comme valable, le patient répond par un silence. « Alors comme saisi d'une illumination subite, il profère ces mots : "Tous les midis, quand je me lève de la séance, avant le déjeuner, et avant que je ne retourne à mon bureau, je vais faire un tour dans telle rue [une rue, nous explique l'auteur, bien connue pour ses restaurants petits mais où l'on est bien soigné] et je reluque les menus derrière les vitres de leur entrée. C'est dans un de ces restaurants que je trouve d'habitude mon plat préféré : des cervelles fraîches¹⁰." » Il s'agit ici d'un *acting out*, nous dit Lacan, d'un acte tout à fait étranger et incompris du sujet, où émerge une relation orale totalement « retranchée¹¹ »,

non reconnue et sans valeur de réalité pour le sujet. Mais, à la différence de l'hallucination, dans laquelle le sujet subit, dans l'*acting out*, il agit.

Lacan revient sur ce même cas dans son séminaire sur les psychoses en 1956¹², insistant sur l'incompréhension du sujet, et pose l'équivalence de l'*acting out* et de l'hallucination : « J'entérine l'*acting-out* comme équivalent à un phénomène hallucinatoire du type délirant qui se produit quand vous symbolisez prématurément, quand vous abordez quelque chose dans l'ordre de la réalité et non à l'intérieur du registre symbolique. » Équivalence n'est pas identité, et si Lacan donne aux deux phénomènes la même valeur, il s'agit de la valeur d'une réponse, réponse à une intervention inadaptée de l'analyste, qui s'est référé à la réalité plutôt qu'au symbolique : réponse passive pour l'hallucination, active pour l'*acting out*, perceptive dans un cas, motrice dans l'autre. Dans l'*acting out*, cette réponse est la monstration de quelque chose qui « surgit de la réalité, qui est obstiné, qui s'impose à lui, [...] c'est ce quelque chose qui se montre », nous dit Lacan. Mais ce quelque chose qui surgit de la réalité pour se montrer, Lacan ne le dénomme pas encore précisément.

En 1957, en lien avec son exploration du fétichisme, il évoquera l'*acting out*, survenant après un forçage du réel, comme mode d'expression ou de projection sur le plan imaginaire de quelque chose qui n'est pas symbolisé. Et ce quelque chose, dans les deux vignettes cliniques évoquées, a trait au phallus¹³.

Il confirme en 1958 (quelques semaines après la citation de départ) : l'*acting out* est une « sorte d'acte qui survient au cours d'une tentative de solution du problème de la demande et du désir [...] dans le cours de l'analyse [...] sur le chemin de la réalisation analytique du désir inconscient ». En quoi ? En ce qu'il est un acte toujours signifié, un message adressé à l'analyste, qui exprime la nécessité d'articuler le désir autrement, de ne pas réduire le sujet à sa demande, tant cette réduction est inadéquate à « permettre au sujet d'accéder à la réalité effective de l'effet du signifiant sur lui, c'est-à-dire de se mettre au niveau du complexe de castration¹⁴. » En ce sens, l'*acting out* participe de la résistance, en tant qu'elle vise le maintien de la ligne du transfert, qui a été mise en péril par la réponse de l'analyste à la demande¹⁵.

On aperçoit ici que l'*acting out* n'est pas simple manifestation de désir, forme masquée quelconque, mais bien composante du processus analytique, tentative d'approche du complexe de castration. Il est acte de signification, d'objection, qu'on pourrait traduire ainsi : « Non, ça n'est pas ça, il y a

béance, *Spaltung*, et il y a un reste », signification qui échappe complètement au sujet, mais qui détermine le désir.

Dans « La direction de la cure », qu'il écrit le même été 1958, Lacan revient sur le cas de l'homme aux cervelles fraîches ¹⁶. Il y insiste encore sur l'intervention erronée de Kris, sur sa prise de parti abusive, et sur la valeur correctrice de l'*acting out*, qui est un *hint* (en anglais : allusion, trace, nuance...), qui « avertit l'analyste : vous êtes à côté ». Ce dont l'analyste est à côté, c'est d'une interprétation qui porte sur le symbolique, car le symbolique ne se vole pas, il n'appartient à personne : « Ce n'est pas que votre patient ne vole pas, qui ici importe. C'est qu'il ne... Pas de ne : c'est qu'il vole *rien*. Et c'est cela qu'il eût fallu lui faire entendre. » Rien en tant que représentant du symbolique. L'erreur technique repose ici sur une erreur de lecture : le sujet ne se défend pas contre l'idée de voler une idée, « c'est qu'il puisse avoir une idée à lui, qui ne lui vient pas à l'idée, ou ne le visite qu'à peine. »

À ce point de son développement, Lacan fait un diagnostic symptomatique quelque peu subversif d'anorexie mentale : « Anorexie, dans ce cas, quant au mental, quant au désir dont vit l'idée, et ceci nous mène au scorbut qui règne sur le radeau où je l'embarque avec les vierges maigres. Leur refus symboliquement motivé me paraît avoir beaucoup de rapport avec l'aversion du patient pour ce qu'il cogite. » Par cette référence au radeau de la Méduse, Lacan associe l'homme aux cervelles fraîches et les vierges maigres anorexiques dans un même refus du désir, dont il nous indique qu'il mène au scorbut – que j'entends comme ce corps qui bute sur le réel (Jean-Paul Beaumont en donne une autre lecture : *corpse-but* : le cadavre comme but ¹⁷).

Un an plus tard, dans son séminaire sur le désir, et toujours à propos du patient de Kris, Lacan renouvelle sa formulation de l'*acting out* : « C'est ainsi que réagit la dimension propre du sujet chaque fois que l'intervention essaye de la collapser, de la comprimer dans une pure et simple réduction aux données que l'on appelle objectives, alors qu'elles ne sont que cohérentes avec les préjugés de l'analyste ¹⁸. »

Le 23 janvier 1963 ¹⁹, il déclare : « L'*acting out* est essentiellement quelque chose, dans la conduite du sujet, qui se montre. L'accent démonstratif de tout *acting out*, son orientation vers l'Autre, doit être relevé. » « Et ce qui se montre se montre essentiellement comme autre que ça n'est. Ce que ça est, personne ne le sait, mais que ce soit autre, personne n'en doute. » Ce que ça est, Lacan nous le dit tout de même : c'est un désir qui, pour invisible qu'il soit, se montre par sa cause. « L'essentiel de ce qui est montré,

c'est ce reste, sa chute, ce qui tombe dans l'affaire. [...] c'est ce reste, *a*, c'est la livre de chair. » Et Lacan de revenir sur les cervelles fraîches pour inter-prêter le *hint* adressé à l'analyste : « Tout ce que vous dites est vrai, simplement ça ne touche pas à la question, il reste les cervelles fraîches. »

En 1967²⁰, Lacan reviendra encore une fois sur ce cas, pour faire de l'*acting out* le signe de l'acte analytique déficient : « L'objet petit *a*, oral, est là en quelque sorte présentifié, apporté sur un plat – c'est bien le cas de le dire – par le patient, en relation, en rapport avec cette intervention. » Il parle là de l'intervention de Kris, qui passe à côté de l'essentiel : « Ce qui est l'essentiel ce n'est pas que le sujet soit réellement ou non plagiaire, mais c'est que tout son désir soit de plagier. » Déficience de l'acte analytique donc, et sa conséquence : « Je *act out* quelque chose, parce que ça m'a été lu, traduit, articulé, signifié insuffisamment, ou à côté. »

Que nous apprennent les développements de Lacan autour de cet *acting out* sur le désir, sa détermination, son excentricité, son masque ? Le symptôme dont se plaint le patient, la peur obsédante de plagier, masque le désir de plagier, qui n'est lui-même que le masque d'un refus du désir, d'un refus « symboliquement motivé, nous dit Lacan, du désir dont vit l'idée ». L'interprétation « à côté » de l'analyste, qui s'appuie sur la réalité pour situer le désir dans un registre œdipien, réalise un forçage qui passe à côté de l'essentiel en ce qu'il n'opère pas dans le registre symbolique et ne peut donc révéler que ce qui est désiré c'est « rien ». Non seulement il passe à côté de l'essentiel, mais de par la réduction et même le collapsus qu'il opère, il pousse à l'acte, à l'*acting out*. L'acte de signification qu'est l'*acting out* est un message adressé à l'analyste, dont la teneur échappe au sujet mais dont il sait l'importance. Tel un *Witz*, c'est la façon dont il va modifier l'Autre et le sujet qui déterminera au centre la satisfaction et en périphérie le désir, sans doute pourrait-on dire une nouvelle émergence du désir. Quant au caractère de masque de l'*acting out*, certainement l'aurez-vous entendu dans la phrase de Lacan : « Et ce qui se montre se montre essentiellement comme autre que ça n'est. Ce que ça est, personne ne le sait, mais que ce soit autre, personne n'en doute. » Ce caractère de masque de l'*acting out*, dans lequel le désir se montre caché par un objet et par un signifiant énigmatique, n'est pas sans rapport, me semble-t-il, avec la structure de la dénégation, qui était, rappelons-le, le point de départ de Lacan lorsqu'il a introduit l'*acting out*. Il s'agirait ici d'une dénégation en acte.

Au détour de ce travail, une question m'est venue, portant non plus sur les dits de Lacan mais sur son dire, partant de l'intérêt tout particulier dont il fait montre à l'endroit de cet « homme aux cervelles fraîches ». En

effet, il évoquera au fil de son séminaire d'autres cas d'*acting out*, certains très connus, comme Dora ou la jeune homosexuelle, d'autres moins, qui lui serviront à imaginer un point théorique de son élaboration et sur lesquels il ne reviendra généralement pas. Alors, qu'est-ce qui le ramène avec autant d'insistance à ce cas ?

Ce cas montre avec ostentation quelque chose de central dans son élaboration, quelque chose qu'il considérera un temps comme son seul apport au corpus de la psychanalyse, l'objet *a*, et ce dans sa figuration la plus crue, celle de la livre de chair, ici apportée sur un plateau : la cervelle fraîche. Sans doute ce cas, entre autres, lui aura-t-il permis d'illustrer et de construire son concept d'objet *a*.

Mais il y a certainement autre chose qui l'y ramène six à sept fois en une quinzaine d'années. On peut parier que, s'il y revient, c'est que quelque chose dans le matériau brut de ce cas lui fait signe, et résiste à son entendement. Mon hypothèse est que Lacan s'identifie étroitement à ce cas et y pose la question de son propre diagnostic.

On peut observer au fil de ses reprises des oscillations et des renversements sur la question diagnostique. Lors de sa première présentation, en 1954, Lacan n'apporte aucune indication de cette sorte ; son propos est centré sur le mécanisme de la dénégation. Dès la reprise écrite de cette leçon, il parle d'obsession et de compulsions. C'est aussi là qu'il fait étalage – indiquant ainsi une franche proximité avec ce cas – d'une certaine connaissance de la cuisine des cervelles fraîches, « celles qu'on fait revenir au beurre noir, y étant recommandé un épluchage préalable de la pie-mère qui demande beaucoup de soin ²¹ ». On peut lire là, non seulement les connaissances anatomiques du médecin qu'était Lacan (la pie-mère est l'une des trois méninges, membranes qui entourent le cerveau pour le protéger et l'irriguer, le nourrir et l'oxygéner, les deux autres méninges étant nommées dure-mère et arachnoïde), mais aussi son attrait déjà sensible pour ce que la langue, ici la langue technique médicale, de par ses dénominations, charrie de fantasmatique. Et surtout son intérêt tout particulier pour le geste de dissection par lequel le cuisinier de son couteau sépare la cervelle de la pie-mère (et de ses jacasseries, ajouterai-je). Nul doute que Lacan projetât dans ce cas quelque chose de sa propre orexie, avec ou sans *a(n)*.

Mais revenons au diagnostic. En 1956, l'homme aux cervelles fraîches est un grand névrosé et son plagiarisme est fantasmatique. En 1958, il ne s'agit plus d'un obsédé, mais d'un anorexique ; c'est une anorexie quant au mental. Volte-face, coup de théâtre, diront certains lecteurs, qui situent

l'anorexie du côté de la psychose ²² (ça ne semble pas être le cas de Lacan à cette époque, qui par ailleurs n'exclut pas la possibilité de passage de l'obsessionnel à la psychose). Il y a aussi dans ce texte un passage qui fait de l'homme aux cervelles fraîches un familier, un commensal, lorsque Lacan évoque la valeur correctrice de l'*acting out* : « Cette moutarde après dîner que le patient respire, me semble plutôt dire à l'amphitryon qu'elle a fait défaut au service ²³. » Rappelons que le père de Lacan était vinaigrier. En 1959, il parle de crainte phobique du plagiat, et l'on sait la dimension de carrefour structural qu'il donne à la phobie. Pas de nouvelles mentions diagnostiques, ni en 1963 ni en 1967, dernière occurrence, où il pose une sorte de conclusion sur l'*acting out* : « Tout au début de mon enseignement, j'ai mis en valeur le fait que ceci est un *acting out*. En quoi ? En quoi – qui n'était pas absolument articulable à ce moment comme je peux le faire maintenant –, en quoi sinon en ceci que l'objet petit *a*, oral, est là en quelque sorte présentifié, apporté sur un plat – c'est bien le cas de le dire –, par le patient, en relation, en rapport, avec cette intervention ²⁴. »

Il est tout à fait remarquable que pour clore ce cas (il n'y reviendra plus dans son séminaire), il lui ait fallu parachever son concept de l'objet *a*, seule trouvaille qu'il s'attribua à l'époque, seule « idée » qu'il ne mit pas au compte du père de la psychanalyse.

L'élaboration réitérée de ce cas par Lacan nous montre deux choses (au moins) : d'une part l'incessant travail de remaniement théorique du chercheur qu'il était, qui revient inlassablement au réel de la clinique pour tenter d'en rendre compte, et d'autre part la question nécessaire, qui, si elle ne s'était pas posée pour lui, invaliderait les résultats de la recherche : « Que suis-je ? »

Je terminerai en vous lisant un extrait de la dernière évocation de l'homme aux cervelles fraîches : « Ce qui est l'essentiel, ce n'est pas que le sujet soit réellement ou non plagiaire, mais c'est que tout *son désir* soit de plagier, pour la simple raison qu'il lui semble qu'il n'est possible de formuler quelque chose qui ait une valeur, sinon que lui ne l'ait empruntée à un autre. C'est cela qui est le ressort essentiel. Je peux schématiser aussi ferme, parce que c'est cela qui est le ressort ²⁵. »

Mots-clés : excentricité, détermination, désir, acting out, « homme aux cervelles fraîches ».

* ↑ Du pôle 9, Ouest.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, [1957-1958], Paris, Le Seuil, 1998, p. 338. Cette citation est le point de départ du séminaire collectif de Rennes (pôle 9, Ouest) intitulé « Excentricités du désir », cadre de cette intervention du 12 novembre 2020.

2. ↑ Cf. *ibid.*, p. 337.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, [1957-1958], version Staferla, séance du 23 avril 1958.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, [1956-1957], version Staferla, séance du 30 janvier 1957.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, version du Seuil, *op. cit.*, p. 336.

6. ↑ *Ibid.*, p. 338-339.

7. ↑ *Ibid.*, p. 344.

8. ↑ « Désir et douleur d'exister », intervention précédente lors de cette soirée.

9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 326.

10. ↑ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 397.

11. ↑ C'est la traduction que donne Lacan à cette époque du terme allemand *Verwerfung*.

12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, [1955-1956], Paris, Le Seuil, 1981, p. 93.

13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, [1956-1957], Paris, Le Seuil, 1994, p. 162-163.

14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire Livre V, Les Formations de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 421.

15. ↑ *Ibid.*, p. 433-434.

16. ↑ J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 598-602.

17. ↑ J.-P. Beaumont, « Anorexie quant au mental », Journées ALL, juin 2017, www.freud-lacan.com

18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, [1958-1959], Paris, La Martinière, 2013, p. 568.

19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, [1962-1963], Paris, Le Seuil, 2004, p. 144-150.

20. ↑ J. Lacan, Séminaire *La Logique du fantasme*, [1966-1967], inédit, version Staferla, séance du 8 mars 1967.

21. ↑ J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 398.

22. ↑ J.-P., Beaumont, « Anorexie quant au mental », art. cit.

23. ↑ J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 600.

24. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, [1966-1967], *op. cit.*, séance du 8 mars 1967.

25. ↑ *Ibid.*

Adèle Jacquet-Lagrèze

« Ô enfant entonné, fait du silence, la nuit transfigurée * ! »

« Que veut la femme ? est, on le sait,
l'ignorance où reste Freud jusqu'au terme,
dans la chose qu'il a mise au monde ¹. »

Mon titre fait référence au sextuor à corde *La Nuit transfigurée* de Schönberg ², composé à la suite de sa rencontre passionnée avec celle qui deviendra sa femme ³. Cette œuvre est l'expression musicale d'un poème de Dehmel ⁴, contemporain de Freud, qui l'a inspirée. Il m'est apparu à sa lecture qu'on pouvait lire le « faire un enfant » comme le nouage du dire d'un sujet, qui se fait père ⁵ en réponse à la pulsion invocante d'une femme ⁶ qui fait face au réel de la transmission de la vie.

Le « faire un enfant » impliquerait donc un dire, qui « extrait du réel » l'enfant conçu ⁷, et un ou des sujets pouvant ou non choisir d'être concernés par ce réel ⁸. Un Dire qui engage ici l'homme appelé par la mère qui porte un enfant, tel un pur réel, à se faire père, leur permettant de faire cet enfant. En effet, la pulsion, coupure sur le corps au joint d'une Chose, vécue comme perdue, se fait écho d'un Dire qui ne cesse de tendre à exister. Elle est ce qui est en reste de l'énergie libidinale ⁹ ; ce qui n'a pu trouver une voie apaisante ¹⁰ dans des frayages signifiants. La pulsion sollicite alors l'Autre pour trouver un objet, qui tienne lieu de cette « perte de vie ¹¹ ».

La pulsion invocante, appel à la présence de l'Autre en la forme de sa voix, est un peu particulière de supposer d'emblée deux orifices distincts, l'un pour l'émission et l'autre pour la réception, qui se distribuent ici entre deux personnes. Dans son premier temps ¹², l'appel à l'Autre passe par sa propre voix : « Je parle pour qu'on me dise. » Dans son deuxième temps ¹³, temps réflexif du « se faire appeler », il y a la mise en jeu de son ouïe en attente de la réception de la voix invoquée. L'Autre est ainsi sollicité dans sa dimension active ¹⁴ afin que la pulsion puisse réaliser son circuit complet et apporter une satisfaction.

Dans ce poème, une voix de femme s'adresse dans le silence de la nuit à un homme. La femme dit sa détresse de porter un enfant conçu avec un étranger dans un moment de désespoir. Une force obscure l'a poussée à ce passage à l'acte. Obscurité qu'on pourrait rapprocher de ce réel qui induit une duplicité¹⁵ chez la femme qui aurait affaire, au-delà de la jouissance phallique, à « une jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien¹⁶ ». Duplicité peut-être pas sans lien avec la construction dissymétrique entre garçon et fille au regard du croisement entre assignation à un sexe par les parents et identification et amour de l'enfant pour chacune des figures d'attachement, singularisées par leur manière propre de se situer par rapport au phallus. Quoi qu'il en soit de ce passage à l'acte, on peut retrouver ici l'acting out qui a précédé¹⁷. En effet, elle nous expose un élément de son « fantasme », à savoir l'idée qu'elle se faisait d'une vie accomplie passant par la maternité.

Cette mise en scène devait répondre à son manque, et suturer la question de son être au moment où « elle ne croyait plus au bonheur ».

« Deux personnes¹⁸ vont dans le bois, nu et froid,
la lune les accompagne, ils regardent en soi.
La lune court aux dessus des hauts chênes,
pas un nuage ne trouble la lumière céleste,
vers laquelle les cimes noires s'étendent.
La voix d'une femme parle :

Je porte un enfant, et il n'est pas de toi,
je marche à côté de toi dans le péché ;
je me suis gravement compromise ;
je ne croyais plus à un bonheur
et avais pourtant un lourd désir
d'une vie accomplie, de bonheur maternel
et de ses tâches nécessaires – et c'est là que j'ai eu l'outrecuidance,
là que j'ai alors frémissante laissé mon sexe
être étreint par un homme qui m'était étranger,
et je m'en suis pourtant absoute.
Mais maintenant la vie s'est vengée,
maintenant je t'ai toi, ô toi rencontré.

Elle va d'un pas incertain,
elle regarde en l'air, la lune la suit ;
son regard sombre se noie dans la lumière.
La voix d'un homme parle :

Que cet enfant que tu as conçu
ne soit pas une charge pour ton âme,

ô regarde, comme l'univers resplendit de lumière !
 Il y a un lustre de toute part,
 tu flottes avec moi sur une mer glaciale,
 et pourtant une chaleur particulière vibre
 de toi en moi, de moi en toi ;
 qui va transfigurer l'enfant étranger,
 tu vas l'enfanter pour moi, comme s'il venait de moi,
 tu as mis un éclat de lumière en moi,
 tu m'as moi-même refait enfant.

Il embrasse sa forte taille,
 leur souffle se mêle dans les airs,
 deux personnes vont dans la nuit haute et claire. »

Dans le premier temps, la femme se situe du côté de la faute, de n'avoir pas cherché la vérité de son désir. *Coupabilité*¹⁹ sexuelle dans tous les cas : se livrer à un étranger plutôt qu'à un être désiré ou être coupable d'un désir œdipien interdit, l'un pouvant représenter l'autre... la jouissance est en défaut et le sujet en est divisé. Faute de l'avoir voulu²⁰, elle ne peut que rater l'être à venir. Il lui faut un tiers nommant ce désir, afin qu'il ne reste pas anonyme²¹ et ouvre à de l'Autre dans l'Autre maternel, condition nécessaire à ce que l'enfant puisse devenir à son tour sujet. C'est avec la réponse de l'homme, Autre invoqué, que surgit rétroactivement l'antécédence de la question de son désir, sur la transmission de la vie.

Deuxième temps de la pulsion invocante²², l'homme se fait oreille prenant à sa charge de « traiter lui-même la question ». Il fait entendre sous forme d'interprétation ce que la parole de la femme recelait. « D'aimé, il devient aimant. » Le schéma pulsionnel se partage ici entre l'homme et la femme dans une disparité subjective de leurs pulsions invocantes. L'enfant qu'elle porte, ils vont le faire avec des mots. Lacan nous le rappelle : « La Chose ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot²³. » Leur parole²⁴ va ainsi transfigurer la nuit dans laquelle ils sont. Nuit qu'est ce réel silencieux qui paraît se taire, de ne rien répondre à l'énigme d'être parlant, vivant soumis à la mort. Face à l'impossible d'une réponse, ils en appellent à une transcendance qui fait signe de l'éblouissement de leur amour.

Ce manque de savoir va être transfiguré par cet enfant entonné, fait de l'alternance de leurs voix qui l'identifient à l'objet *a* de chacun. L'enfant se substitue à l'objet voix. Il fait « symptôme du couple familial²⁵ ». Cette « œuvre » commune va transfigurer l'infigurable du refoulement originaire, soit en tenir lieu, à défaut de pouvoir le représenter. Les effets de la génération qui a précédé se font sentir dans l'épellation de leur désir. L'un refait l'enfant qu'il a été, qu'il sait perdu²⁶ ; l'autre retrouve le père qui

n'était plus ²⁷. Ces effets de la génération précédente auront leur poids dans le devenir de l'enfant ²⁸.

Ainsi, la conception qui provient d'un réel biologique reste inaccessible au seul vouloir humain, quand bien même il serait manipulé par la science. C'est le cas des conceptions qui résistent à être, malgré la PMA, malgré le désir. Mais il y a aussi des faires sans conception, comme dans l'adoption ou la sublimation. Le « faire un enfant ou pas » n'est donc pas un destin de la nature, mais situe bien la question du côté de l'acte du sujet, ou de la rencontre de deux sujets qui font lien, d'inscrire un réel dans le discours. La voix, au sens, non pas phonique ²⁹, mais pulsionnel, détache ainsi ce réel en marche dans le corps. Leur interprétation qui contient l'énigme du désir adressé à l'Autre, borde ainsi la jouissance maternelle, ce qui empêche la femme d'être *mère-toute*. Quand cela se produit, l'enfant « réalise ³⁰ » alors l'objet *a*, plutôt que d'en tenir lieu.

L'effectuation du troisième temps de la pulsion, « synchronique au deuxième », est cette rencontre avec un « nouvel Autre, sujet supposé entendre, auquel le sujet peut s'identifier ³¹ », et se faire ainsi à la fois parlant et entendant. Cela permet la satisfaction de la pulsion invocante, qui, par le tour de cet *objet voix*, aura permis de nommer un bout de réel pour un sujet. Cela laissera alors à l'enfant la possibilité de trouver son Nom propre à condition de se différencier de cet objet dont il aura tenu lieu. En effet, pris dans le fantasme de ses parents, il va devoir, pour advenir comme sujet, se séparer de ce qu'il représentait au niveau du désir pour sa mère et pour son père. Il va également à l'adolescence se trouver en situation de pouvoir les faire déchoir de leurs fonctions de mère pourvoyeuse de soins particularisés et de père limitateur de jouissance ³². Cette forme de désêtre ne signera pas forcément pour eux la fin de leur organisation symptomatique, mais viendra probablement déstabiliser l'interconnexion des pulsions. Les parents déchantent, et la pulsion devra trouver un nouvel objet, pour transfigurer le silence de l'Autre.

Pour conclure, cette création à trois va impliquer des temporalités syncopées, d'où l'enfant devra, pour grandir, défaire ce qui a été fait de lui, renvoyant chacun des parents à sa nuit. Une fois défaite cette incarnation de l'objet *a*, le parent vacillant pourra peut-être avec l'analyse trouver un nouveau destin à ses pulsions, s'il souhaite ne pas reproduire son symptôme en une identique aliénation.

Didier-Weill a émis l'hypothèse d'un quatrième temps de la pulsion invocante ³³ qui pourrait conduire à une forme de jouissance « de l'existence

elle-même » qui suspendrait le temps, assumant ce qui manque, soit « cette béance dans l'Autre S(A) », sans plus se donner « l'objet *a* » comme support.

Ou bien il y aurait l'option de la sublimation, « forme même dans laquelle se coule le désir ³⁴ » qui n'opère ni sans Autre, ni sans objet *a*, mais sans n'être plus dupe de leur « substance » de « pure » cause, si le sujet pouvait avoir cerné ce qui pour lui est efficace à lester cette pulsion qui ne cesse sa dérive.

Tout un poème !

Mots-clés : pulsion invocante, père, désir.

* ↑ Travail présenté le 19 novembre 2020 à la soirée du pôle 14, préparatoire aux Journées nationales de l'EPFCL-France des 5 et 6 décembre 2020 sur le thème : « Faire des enfants, ou pas ».

1. ↑ J. Lacan, « Allocution sur les psychoses de l'enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 370.

2. ↑ Œuvre composée en trois semaines en 1899 et créée à Vienne en 1902. Elle fit scandale, du fait que Schönberg explorât pour sa pièce de musique de chambre une base poétique, forme jusque-là réservée à la musique orchestrale, et par l'introduction d'accords dissonants non répertoriés dans les procédés d'écriture tonale (par exemple, mesure 42).

En 1950, Schönberg répondra à ses détracteurs dans une note du disque Columbia *The Music of Arnold Schönberg*, vol. 2 : « Dans la mesure où ma musique n'illustre pas une action dramatique, mais se limite à peindre la nature et exprimer des émotions humaines, elle acquiert de ce fait une somme de qualités dont chacun peut jouir, ne connaîtrait-il même pas les propos qu'elle illustre ; en d'autres termes, il est parfaitement possible de l'apprécier en tant que *musique pure*. »

3. ↑ Mathilde von Zemlinsky, qui deviendra son épouse. Le poème comme le sextuor à corde peuvent ainsi eux-mêmes être lus dans la perspective d'une réponse sublimée par un homme à la pulsion invocante d'une femme aimée.

4. ↑ R. Dehmel (1863-1920), « Zwei Menschen », dans *Weib und Welt*, Berlin, Schuster und Loeffler, 1896. Richard Dehmel vit sa popularité grandir après la publication de ce recueil de poèmes qui contient notamment le « Venus Consolatrix », qui fit scandale en blessant le sentiment religieux et moral de ses contemporains. En 1895, il rencontre Ida Coblentz, avec qui il entretiendra une liaison, puis un ménage à trois avec sa femme Paula Dehmel, avant d'épouser Ida en 1901. Son fils Heinz Lux Auerbach-Dehmel naquit le 26 décembre 1895 († 6 janvier 1917) et fut adopté par R. Dehmel, leur liaison lui ayant inspiré le poème.

5.  J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 373 : la fonction paternelle implique son nom (comme) vecteur d'une incarnation de la Loi dans le désir, qui passe par une limitation de la jouissance de la mère, qui permet un désir non anonyme. Voir aussi L. Izcovich, « Du Nom-du-Père au père qui nomme », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 3, Paris, EPFCL, 2006, p. 23-31.
6.  Homme et femme pris ici non au sens biologique, mais au sens des formules de la sexualité de Lacan.
7.  A. Jacquet-Lagrèze, « L'ensemble vide, ou l'identité du sujet déjetée », *Mensuel*, n° 97, Paris, EPFCL, mai 2015, p. 48-61, et notamment la lexis et phasis de la logique formelle.
8.  Dans l'expression argotique « ça le fait » ou « ça le fait pas », on entend en énonciation la position du sujet qui consent ou pas à ce qui se fait.
9.  F. Pellion, « Principes du plaisir », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 14, Paris, EPFCL, 2013, p. 143-156.
10.  S. Freud (1920), *Jenseits des Lustsprinzip*, Stuttgart, Reclam, 2013, p. 32 : « Unterscheidung von ruhender (gebundener) und frei beweglicher Bestzungsenergie in den Elementen der psychischen Systeme. »
11.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973.
12.  A. Didier-Weill, *Le Séminaire de J. Lacan, L'Insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 21 décembre 1976 : « Premier temps de la pulsion : la musique (de la voix), qui vous revient aux oreilles vous fait comme si elle vous apportait une réponse [...] Elle fait surgir l'antécédence d'une question qui vous habitait en tant qu'Autre. »
13.  *Ibid.* : « Deuxième temps que je postule, je dirais qu'alors que je me reconnaissais comme auditeur, le point de bascule qui arrive, qui fait que maintenant je vais passer de l'autre côté, la musique devient une question qui m'assigne, en tant que sujet, à répondre moi-même à cette question, [...] comme sujet supposé entendre. »
14.  *Ibid.* : « Vous voyez que le premier temps, "entendre" c'est une chose, mais ça nous pose même le problème de l'éthique de l'analyste. Est-ce que précisément un analyste, qui est quelqu'un dont on peut attendre de lui qu'il entende certaines choses, est-ce qu'il n'est pas, un moment donné, nécessairement, de par la structure même du circuit pulsionnel, en position d'avoir à se faire parlant ? »
15.  Je remercie F. Pellion et D. Grais pour leur lecture, qui m'ont fait entendre certaines énonciations, que j'ai ajoutées à cette version écrite.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 71.
17.  J.-J. Gorog, « L'affect en acte », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 14, *op. cit.*, p. 99-105.
18.  R. Dehmel, « Zwei Menschen », dans *Weib und Welt, op. cit.*, traduction française personnelle à partir de celle de Guy Rillaers. Je remercie Louis VJL pour la réalisation du montage audio qui a accompagné la lecture du poème sur des extraits choisis de *La Nuit transfigurée*, op. 4, d'Arnold Schönberg, à partir de la version de Pierre Boulez dirigeant l'Orchestre philharmonique de Radio France en concert, enregistré à la salle Pleyel le 20 février 2009. Coproduction Arte France et Radio France, producteur exécutif : Camera Lucida. Pierre Boulez apparaît avec l'aimable autorisation de Deutsche Grammophon Gesellschaft.
19.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, inédit, séance du 11 décembre 1973.

20. ↑ A. Jacquet-Lagrèze, « L'amour de transfert dans sa disparité V désir de l'analyste-aimer vivre », *Cahiers du collège de clinique psychanalytique de Paris*, vol. XXI, 2020, note 42 à propos de « la liberté d'indifférence ».
21. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits*, *op. cit.*
22. ↑ A. Didier-Weill, *Le Séminaire de J. Lacan, L'Insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.* : « La musique devient une question qui m'assigne, en tant que sujet, à y répondre moi-même » et suscite vis-à-vis de cette voix entendue/appelée, « un amour de transfert [...] qui me fait passer d'aimé à aimant ».
23. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 68.
24. ↑ Au sens double de véhicule des signifiants et d'engagement.
25. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », art. cit.
26. ↑ S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », (1914), dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1970, p. 96 : « His Majesty, the Baby, comme on s'imaginait être jadis [...] Le point le plus épineux du système narcissique, cette immortalité du moi que la réalité bat en brèche trouve un lieu sûr en se réfugiant chez l'enfant. »
27. ↑ S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », (1921), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 187 : « L'identification est connue de la psychanalyse comme expression première d'un lien affectif à une autre personne [...] Il prend son père comme idéal. »
28. ↑ J. Lacan, « Allocution sur les psychoses de l'enfant », art. cit., p. 362 : « Pour obtenir un enfant psychotique, il y faut au moins le travail de deux générations, lui-même en étant le fruit à la troisième. »
29. ↑ J. Lacan, « La troisième », *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, p. 178 : « La voix peut être objet a, [...] à condition de la revider de la substance qu'il pourrait y avoir dans le bruit qu'elle fait. »
30. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », art. cit.
31. ↑ A. Didier-Weill, *Le Séminaire de J. Lacan, L'Insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*
32. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », art. cit.
33. ↑ A. Didier-Weill, *Le Séminaire de J. Lacan, L'Insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*
34. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière et Le Champ Freudien, 2013, p. 571.

Cédric Bécavin *

Le symptôme *dé-livre*

Ce texte est issu d'un travail de lecture de l'ouvrage de Luis Izcovich *Les Marques d'une psychanalyse*, lecture articulée à la question : « Spécificité et efficace de la psychanalyse ? » L'intervention s'est déroulée à la librairie Richer à Angers, le 9 octobre 2020, dans le cadre d'une activité du pôle 9 Ouest.

C'est sous l'angle de la notion du symptôme en psychanalyse que je décide d'écrire quelque chose de ma lecture, en lien également avec la thématique de la soirée. Parler de psychanalyse dans une librairie n'est pas chose habituelle. Aussi, j'ai intitulé ce texte : « Le symptôme *dé-livre* ».

À la question : qu'est-ce qu'un symptôme ? je répondrai dans un premier temps par une formule toute simple : c'est ce dont souffre l'être humain. Des pensées, des obsessions, des addictions, des séparations, des dépendances, des peurs, des symptômes qui se passent dans le corps... bref, quelque chose ne va pas. Le sujet qui s'adresse à la psychanalyse souhaite guérir de ses dérangements.

Luis Izcovich place au cœur de son ouvrage le trajet de la notion de symptôme en psychanalyse. Il est à noter que Freud a fait évoluer sa définition du symptôme, allant « [d']une déviation de la norme qu'il s'agit de rectifier [...] jusqu'à sa conception finale [...] d'une satisfaction substitutive, voire [...] d'un dédommagement ¹ ».

Premier point, le symptôme se déchiffre, se traduit : « parole gelée ² », « chapitre censuré de mon histoire ³ »... telles sont certaines des formules de Lacan que l'auteur cite dans son livre. Ce qui fait la spécificité de la psychanalyse est cette notion fondamentale d'un savoir sur le symptôme. Le symptôme dit quelque chose, un quelque chose de l'inconscient qui peut se traduire lors d'une analyse.

Que dit le symptôme ? Pour y répondre, je repars de la définition du traumatisme. Luis Izcovich, citant le travail de Lacan lors de la conférence

à Genève sur le symptôme, spécifie deux conditions au trauma. Je le cite : « La première [condition] c'est l'irruption d'une jouissance inconnue pour le sujet. La deuxième [...] c'est qu'il est nécessaire qu'il y ait la constitution d'une énigme portant sur le désir de l'Autre ⁴. » Deux faces au traumatisme : irruption de jouissance et énigme portant sur le désir de l'Autre. Ce que dit et à quoi répond le symptôme, c'est l'énigme du désir de l'Autre, en la recouvrant, cette énigme, d'une *hystoire*. Le symptôme, sous son versant suppléance, raconte une histoire, c'est ce qui pourra se déchiffrer lors d'une analyse.

« Mais il va falloir aussi, pour un sujet, que s'opère un remaniement de l'irruption de jouissance traumatique, ce qui est possible uniquement par la fonction du symptôme ⁵ », précise Luis Izcovich. Par la cure, il y a traduction certes, et ce jusqu'au point d'*intraduisible*. Reconnaître le point d'intraduisible, c'est mettre fin au sans fin du sens, « que la fuite du sens ne se transforme pas en demande d'interprétation à l'infini ⁶ », souligne l'auteur. Il ajoute : « C'est donc une responsabilité de l'analyste d'inclure ce qui fait limite. Et la seule limite valable, du point de vue analytique, est posée par ce qui du symptôme s'écrit ⁷. »

La jouissance du symptôme est ce point de réel. Ce point d'intraduisible est ce qui ne cesse pas de s'écrire du symptôme. Ce qui ne cesse pas de s'écrire est la trace laissée par le langage sur le corps. C'est là que je situe le lieu et la fonction de la lettre, « [le] bord du trou dans le savoir, voilà-t-il pas ce qu'elle dessine ⁸ », selon Lacan dans *Lituraterre*. Ce point de réel est le lieu de l'angoisse, là où se rencontre quelque chose de ses modalités de jouissance propre. Luis Izcovich donne une possible « orientation générale de la cure analytique, à savoir de passer de la recherche de signification à la lettre, en tant qu'elle véhicule la jouissance ⁹ ». On passe donc de la jouissance du sens à déchiffrer à une jouissance de la lettre par quoi le sujet peut se réécrire : se réécrire par son symptôme réduit à sa lettre. Si « devenir quelqu'un ¹⁰ » est la visée d'une cure analytique, en faire la preuve se ferait donc par le passage avec le *nœud-cesse-erre* du symptôme : le *nœud-se-serre/sert*.

Dans son ouvrage, Luis Izcovich fait une place centrale à cette jouissance de la lettre du symptôme, une place qui peut ouvrir à une certaine écriture. C'est ainsi que j'ai lu « les marques d'une psychanalyse », comme celles d'une trajectoire qui va du lecteur à la lettre qui réécrit un nouveau savoir-faire avec l'existence, où la contingence prend en quelque sorte ses marques.

Pour conclure, je termine sur cette citation de l'auteur : « C'est là la véritable dimension du symptôme nécessaire. Il est nécessaire au savoir-faire avec la contingence et cela est rendu possible par le passage, opéré par Lacan, de la psychanalyse comme pratique de lecture, à la psychanalyse comme pratique d'écriture ¹¹. »

* [↑](#) Pôle 9, Ouest.

1. [↑](#) L. Izcovich, *Les Marques d'une psychanalyse*, Paris, Stilus, 2015, p. 73.

2. [↑](#) *Ibid.*, p. 110.

3. [↑](#) *Ibid.*, p. 259.

4. [↑](#) *Ibid.*, p. 74.

5. [↑](#) *Ibid.*, p. 75.

6. [↑](#) *Ibid.*, p. 285.

7. [↑](#) *Ibid.*

8. [↑](#) J. Lacan, *Lituraterre*, Staferla, 1971, p. 5.

9. [↑](#) L. Izcovich, *Les Marques d'une psychanalyse*, *op. cit.*, p. 264.

10. [↑](#) *Ibid.*, p. XII.

11. [↑](#) *Ibid.*, p. 85.

ET ENTRE-TEMPS...

Martine Menès

L'implosion *

« L'attachement spécifié de l'analyse aux coordonnées de la famille [...] semble lié à un mode d'interrogation de la sexualité qui risque fort de manquer une conversion de la fonction sexuelle qui s'opère sous nos yeux ¹. »

L'implosion est un terme de physique qui dans son sens d'origine signifie un éclatement dû à un déséquilibre brutal entre une pression externe et une pression interne. Au sens figuré, où je l'emploie ici, c'est l'effondrement d'une organisation attribué à des problèmes internes.

Nous sommes, semble-t-il, dans une généralisation contemporaine de l'implosion : le couple hétérosexuel, les positions parentales traditionnelles, la différence des sexes, la fonction programmatrice du discours du maître, les liens sociaux établis par les catégories de classes, de tâches, etc.

Cette implosion des organisations traditionnelles serait-elle due aux problèmes internes à la scène œdipienne qui a « fabriqué » des générations de névrosés, au point que Freud pensait qu'une analyse pour tous serait indispensable ? Remarquons en effet que jusqu'ici l'immense majorité des enfants et des adultes reçus par les psychanalystes sont, ou ont été, des enfants issus de couples traditionnels, ce qui suffirait à éliminer l'hypothèse de la possibilité d'une « normalisation » *a priori*. Tout sujet en effet se structure d'abord selon les particularités du traitement psychique de sa réalité, entre choix forcé et responsabilité plus ou moins décidée.

À quoi sert la psychanalyse ?

Les avancées de la médecine et les modifications de l'ordre juridique qui accompagnent les transformations sociales offrent de nouvelles perspectives pour les sujets dans la mesure où l'on peut intervenir de manière directe sur les corps pour produire des modifications de sexe, de gestation, etc. Juger ces transformations, prendre position militante, quelle qu'elle

soit, regretter un ordre ancien, ne peut conduire qu'à un point de vue idéologique normatif.

L'éthique de la psychanalyse demande à écouter la subjectivité de son époque. L'écouter pour entendre les éventuels effets psychiques liés aux modifications de la civilisation, à des avènements du réel, et aussi pour repérer les probables modalités de transmission de ce qui est l'élément organisateur de la structure : la castration. Et enfin pour rester attentif aux façons dont les « nouveaux » sujets s'en débrouillent, et s'en instruire jusqu'à arriver à une nouvelle lecture des faits, voire à créer les concepts adéquats pour les penser.

Pour ce, la psychanalyse se tient dans une « extraterritorialité ² » décidée, loin des visées psychologiques confondant par exemple géniteur et fonction paternelle, et loin des critiques idéologiques rabattant la lecture œdipienne d'une réalité socio-familiale datée sur la défense du patriarcat. Il s'agit donc d'entendre et de repérer dans ce contexte d'implosion ce qui fait l'efficace de la castration, à savoir le fait de mettre en situation, d'introduire, le rapport au manque qui fait d'un petit humain initialement orienté par l'unique loi de sa toute-puissance un sujet de désir corrélé à la Loi symbolique universelle.

Freud avait dégagé sa réponse à partir de ce que son expérience clinique mettait en lumière dans le contexte culturel de son époque, où le modèle de la famille patriarcale dominait : c'est, disait-il, par la voie du mythe œdipien. Cependant, il convient de se reposer la question dans un monde où les transformations des liens et des règles qui les définissent, bousculant en particulier les conditions de naissance et d'éducation, vont si vite et sont si radicales que l'on ne peut que se demander si un système décrit par Freud est toujours d'actualité pour lire une réalité en changement.

Lacan pose déjà la question dans le séminaire XVI, *D'un Autre à l'autre*, à la fin de la leçon du 29 janvier 1969 : « [...] l'introduction de la recherche biologique de la paternité [à l'époque il s'agit des découvertes sur l'ADN] ne peut pas du tout être sans incidence sur la fonction du Nom-du-Père », et il affirme qu'il faut désormais partir de la jouissance, soit du réel et non plus du symbolique, « c'est ce qui nous permettra de nous avancer un peu plus loin dans ce qu'il en est de la transmission du Nom-du-Père, à savoir ce qu'il en est de la transmission de la castration ». Il anticipait sur ce qu'il repérait dans les « Notes à Jenny Aubry » (toujours en 1969), que la fonction de résidu de la famille conjugale soutenant l'organisation traditionnelle de la société et l'irréductible de la transmission ne tiendrait plus longtemps.

Des nouvelles configurations des conditions de transmission

Sont-elles si nouvelles ? Bien des enfants ont été élevés dans des contextes différents de celui de la famille conjugale ; le placement en nourrice était même généralisé jusqu'au XIX^e siècle dans les milieux aisés, puis l'éducation confiée à des étrangers à demeure (filles au pair, nourrice, etc.) ; les mères dites célibataires existent depuis longtemps ; des enfants élevés par un ou des parents homosexuels aussi, adoptés par un ou deux parents aussi. Les maternités de substitution, les plus discutées, sont elles aussi très anciennes, dès la Bible il y a des mères porteuses, Agar mère d'Ismaël est la plus célèbre.

Quant à l'hétérosexualité, déjà pour Freud, même si c'est une remarque qui reste isolée, elle n'est pas un état de fait mais une relation entre deux personnes, y compris de même sexe. Car, écrit-il, « en aucun cas il n'est permis de considérer quelqu'un comme homosexuel ou hétérosexuel d'après son objet ³ ». C'est donc à la position sexuée, dont les coordonnées sont pour partie inconscientes, c'est à l'orientation du désir, quel que soit le sexe anatomique de l'objet du désir, ce que Lacan nommera *sexuation*, que Freud s'intéresse et non à une quelconque norme hétérosexuelle dominante. Dans *Trois essais sur la théorie sexuelle* ⁴ (1905), il écrit que le genre de l'objet sexuel est relégué à l'arrière-plan par rapport à ce qui est constant dans la pulsion sexuelle : « autre chose », probablement ce qu'il nomme, dans une note, ajoutée en 1910, « l'activité pulsionnelle ». Autrement dit, Freud, en établissant l'écart entre le réel du désir (l'autre chose pulsionnelle) et la réalité de l'amour (le choix d'objet), avait l'idée que la jouissance, qu'il n'appelle pas ainsi mais qui se déduit, avait dans la *sexuation* un rôle fondamental mais qui pour lui restait à explorer.

Devant l'extension de ces phénomènes, il devient juste évident que la mère n'est pas si « naturelle », elle peut être symbolique, désignée par la loi, voire diffractée en plusieurs personnes, chacune pouvant revendiquer sa part d'amour sinon de légitimité.

Et le père n'est plus seulement « symbolique ». C'est celui, biologique ou pas, qui accepte d'adopter ce titre avec l'enfant qu'il reconnaît comme fils ou fille. Mais désormais le père peut être strictement réel, désigné par son ADN, et totalement étranger à sa descendance (cas des donneurs de sperme anonymes). À charge pour le ou les parents effectifs, quel que soit leur sexe, d'introduire la fonction nommante, dite jusqu'ici du Nom-du-Père.

Quant aux familles recomposées, elles sont devenues la situation la plus fréquente. Il y a donc maintenant des enfants seuls avec leur mère ou plus rarement leur père, des enfants sans père, des enfants avec deux

parents de même sexe, des enfants avec plusieurs parents, des enfants qui vivent quotidiennement avec des adultes et d'autres enfants avec lesquels ils n'ont aucun lien officiel, des parents dits « d'intention ». Et il va y avoir de plus en plus des enfants vivant avec des adultes non genrés, du troisième sexe ou plus.

Rappelons-nous le conseil de Lacan – ce n'est pas si fréquent qu'il en donne – de s'orienter sur le réel. La véritable nouveauté est sans doute dans l'extension de l'émancipation de la parentalité, comme on nomme depuis plusieurs années les fonctions parentales, par rapport à la biologie et par conséquent au sexuel. Notons que c'est déjà ce que signale le terme même de parentalité, dégageant en touche la question du lien entre la naissance d'un enfant et la relation intime, sexuelle, entre deux personnes. Clivage qui va de pair avec l'effacement de la différence des sexes.

Ce qui reste

Reprenons d'abord ce que Freud a mis en exergue : l'importance de la période d'enfance et l'incidence du désir de ceux qui accueillent l'enfant. Le constat freudien portait sur l'impact des désirs combinés qui le précèdent et l'accompagnent dans la voie d'autonomisation et de construction. Désir vis-à-vis de l'enfant, mais tout autant désir qui unit les parents, entité, je l'ai décrite, actuellement très large.

Lacan reprendra l'hypothèse freudienne de l'impact du désir de l'Autre sur le petit autre et le précisera : la position initiale de l'enfant dépend d'abord de la place qu'il a dans le fantasme de qui le désire. Les « Notes à Jenny Aubry » restent d'actualité, car il est possible de mettre à la place de qui Lacan appelle mère « quiconque qui porte un intérêt particularisé ⁵ » à l'enfant, et à la place du père quiconque qui accepte de donner nom à cet enfant. Lacan y traduit les catégories du scénario œdipien, la mère et le père, en termes de *désir* (mère) et de *nomination* (père), ce qui empêche d'affirmer la nécessité de la présence d'un homme-père et d'une femme-mère dans la réalité. L'enfant issu de, et arrivant dans toute configuration familiale (remarquons que dans lesdites notes Lacan parle du couple familial et non parental), peut, pas toujours pour le meilleur, s'y loger. Sera déterminante la « façon dont se sont présentés [...] les désirs chez le père et chez la mère », c'est-à-dire la façon « dont ils ont effectivement offert au sujet le savoir, la jouissance et l'objet *a* ⁶ ».

Quoi qu'il en soit, l'enfant se trouve toujours seul en prise avec le fantasme parental, et livré à la *tuché* des bonnes rencontres, y compris avec le langage. Autrement dit, au-delà des contingences familiales, et quelle

que soit la configuration où se trouve l'enfant, la charge de l'analyste est de repérer comment le symbolique, qui n'est ni le droit, ni les lois, ni l'état de fait, se transmet et se partage. Comment la jouissance, qui est de corps, du réel, sans loi ni adresse, peut-elle être limitée et se réguler ? Comment les interdits fondateurs de l'humanité, avec leurs cortèges de droits et de devoirs ordonnant les liens, sont-ils intégrés ? Comment l'hétéros, le non-identique, peut-il apparaître *via* une autre différence que celle, paradigmatique, de la différence des sexes ?

Ce qui change

Lacan a très tôt remis en cause l'Œdipe freudien qui « ne saurait tenir indéfiniment l'affiche ⁷ », et il l'a désigné comme étant un « rêve de Freud ⁸ ». Dans son séminaire *L'Envers de la psychanalyse* (1969), il l'interprète comme le désir de Freud de « sauver le père », c'est-à-dire comme un fantasme hystérique. Dans ce séminaire, où Lacan met en place le champ de la jouissance qui orientera tout son dernier enseignement jusqu'à sa mort en 1981, il propose le terme de « champ lacanien » pour nommer justement ce qui échappe à la perspective œdipienne et au domaine du Nom-du-Père, mais qui est de l'ordre du réel et de la jouissance.

Puis, dès 1975, il réduit la fonction paternelle à une fonction de nomination, un dire qui nomme ⁹. Le langage, responsabilité de tous, y est père de chacun et engendre le sujet, fils et fille du discours.

Un pas de plus est fait à partir du séminaire XX, *Encore* ¹⁰, où Lacan introduit une perspective tout autre pour aborder l'être sexué du sujet en s'appuyant sur des quantificateurs logiques qui permettent de formaliser les modalités aristotéliennes de l'universel et du particulier. Il fait correspondre la position phallique à un universel ayant cours pour tous les membres d'une classe, et la position féminine à une modalité du particulier qui fait exception à cet universel. Lacan l'appelle le *pas-tout*. Cela lui permet d'articuler une position spécifiquement féminine, à côté de la position phallique, qui laisse place à une position maternelle pas toute phallique. Cette reconnaissance du pas-tout phallique a des conséquences dans le lien à l'enfant, libéré d'être en place de phallus plus ou moins suffisant.

Enfin, les derniers séminaires *RSI* et surtout *Le Sinthome* proposent avec la perspective borroméenne des solutions de nouage singulières à chacun, le Nom-du-Père devenant un nouage comme un autre, d'abord formation de l'inconscient implicite dans le nœud à trois, puis fait de structure dans le nœud à quatre. L'Œdipe n'est plus seulement, comme pour Freud, un remède iatrogène qui permet la civilisation, non sans malaise, et qui porte

dans sa fonction normative ses déterminations pathogènes, mais il est lui-même un symptôme particulier ¹¹. Seule la question du manque demeure universelle et intemporelle, les réponses que chaque sujet y construit sont singulières.

... plus que deux

Freud a eu recours à la bisexualité pour tous pour écarter le sexe, la sexualité dirait Lacan, du naturalisme. Lacan va plus loin, il fait l'hypothèse d'un troisième sexe, qu'il évoque dans les leçons 4, 5 et 7 du séminaire inédit *La Topologie et le temps*. Lilith en est l'image biblique, répudiée par Adam et remplacée par la soumise Ève.

À partir de trois, le décompte est sans fin. C'est ce à quoi l'on assiste actuellement, une implosion de la sexualité qui se décline jusqu'à l'indétermination genrée. Alors, pour conclure provisoirement, je fais retour vers la question du départ : à quoi sert la psychanalyse ? Entendre, dans le désordre où les « nouveaux » patients naviguent aussi seuls qu'Ulysse mais parfois sans objectif, leur dire singulier à extraire de leurs dits, qui signale la part qu'ils mettent de jouissance et de fantasme, et, à partir de là, se laisser enseigner sur les nouvelles réponses au réel qui ne soient pas celles qui consistent à passer du père au pire.

Le discours psychanalytique est appelé à répondre en ne reculant pas devant ce qui en est l'efficace, le désir de l'analyste.

* ↑ Intervention préparée pour le colloque de l'ALI initialement prévu le 7 décembre 2019. Une version courte a été présentée à Praxis le 18 janvier 2020.

1. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967, première version », *Analytica*, vol. 8, supplément du n° 13 d'*Ornicar* ?, 1978.
2. ↑ J. Lacan, « Variantes de la cure-type », 1955, dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 325.
3. ↑ *Les Premiers Psychanalystes, Minutes de la société psychanalytique de Vienne, 1906-1908*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1976, p. 253.
4. ↑ S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Folio essais, 1987, p. 56-57.
5. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 373.
6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 332.
7. ↑ J. Lacan, (1960), « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits, op. cit.*, p. 813.

8. [↑](#) J. Lacan, (1969-1970), *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 159.
9. [↑](#) Il faut lire à ce propos le développement que fait Colette Soler dans « Nomination et contingence », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 3, *La Parenté : filiation, nomination*, Paris, EPFL, 2006, p. 13-19.
10. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975.
11. [↑](#) S. Aparicio, « Considérations lacaniennes sur le déclin du père », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 2, *Psychanalyse et politique/s*, Paris, mars 2005, p. 37-46.

Dominique Touchon Fingermann

L'invention de la psychanalyse *

Voilà un titre bien grandiloquent pour 5 000 caractères ¹ bien modestes, mais, comme toujours, les thèmes de travail proposés pour nos rendez-vous me réveillent – c'est d'ailleurs pour moi un des intérêts majeurs de l'École – et je viens ici témoigner modestement de la façon dont l'invitation du titre de cette demi-journée *Rêves et cauchemars* m'a mise en éveil.

Les conditions que la pandémie impose à notre pratique remettent étonnamment la psychanalyse à l'ordre du jour. Je ne fais pas référence aux multiples circuits d'écoute qui sont mis en place çà et là, ni aux nouvelles demandes qui se pressent par ces temps en suspens, quand les failles et les faillites de la science, des gouvernements, du système économique et des beaux parleurs s'affichent à qui mieux mieux aux quatre coins des médias.

En fait, ce qui étonne, c'est à quel point, loin du *setting* où nous avons installé nos pratiques, chaque séance nous convie à re-produire un dispositif où le discours analytique puisse avoir lieu : au cas où nous l'aurions oublié, réinventer la psychanalyse – la produire à nouveau – est à l'ordre du jour pour chacun.

Nous avons, pour la plupart, bien voulu jouer le jeu de répondre présent à la persistance immédiate de la demande dès les premiers jours du confinement que la pandémie imposait. Nous nous sommes conformés à ces nouvelles circonstances, afin de « répondre aux cas d'urgence » dans un premier temps peut-être, puis en consentant à re-interpréter la situation analytique, avec les moyens du bord de notre actualité et de ces circonstances surprenantes, non sans interroger ce qui faisait donc la spécificité du dispositif analytique.

Nous avons interrogé ce qui y maintenait le discours, le désir, l'acte, la présence *de* l'analyste lors de la précédente demi-journée ². La fatigue, l'ennui, l'angoisse que certains évoquent, signalent que cela n'allait pas tout seul – on s'en doutait – et qu'il fallait à chaque instant *accorder* notre disposition d'analyste à la re-installation constante d'un dispositif cohérent avec le discours analytique.

L'invention de la psychanalyse est donc plus que jamais notre tâche quotidienne pour que l'acte puisse y avoir lieu.

Il y a, dans la mise en scène inventée par Freud, quelque chose de particulièrement « accueillant » pour le transfert de la structure, du fait de son rituel : les coupures de son *automaton* s'avèrent propices aux rencontres inopinées (*tuché*). Mais nous savons que tout aussi bien ce rituel peut être soporifique au point que son ronron berce l'un des partenaires, au pire, les deux. Ne pas perdre de vue « l'axe du procédé freudien ³ » et ce qu'implique fondamentalement la règle de l'association libre est la condition du maintien du discours analytique, soit du « dispositif dont le réel touche au réel ⁴ ». Le dispositif de parole offre une consistance imaginaire – la pratique du sens – à l'ab-sens qu'inscrit le symbolique afin que l'existence réelle puisse trouver écriture. Cette mise en scène pour cette scène Autre de l'inconscient – « eine Andere Schauplatz » – contient, maintient, soutient un nœud souple entre les trois dimensions hétérogènes R, S, I, dont l'analyste se fait le *sinthome* quatrième, le temps qu'il faut.

Soutenir la disposition analytique dans le dispositif téléphonique de notre actualité, sans qu'il y ait déplacement de l'un et présence physique de l'autre, exige d'y maintenir l'espace borroméen, en tenant bon la corde du réel pour ne pas s'y faire des nœuds.

Du côté des analysants, la plupart s'emploient à ne pas lâcher leur analyse, en particulier en donnant libre cours à cette fameuse *voie royale*. Les rêves envahissent comme jamais l'espace transférentiel, et cela soulève un certain nombre de questions :

– s'agit-il d'ouverture ou de fermeture de l'inconscient ? Disent-ils, montrent-ils du nouveau ?

– leur excès nous donne-t-il meilleur accès à la Chose ?

– leur prise en compte nous permet-elle de maintenir l'axe du discours analytique ?

Profitions de la situation actuelle et de ses effets pour réinterroger notre pratique de l'interprétation des rêves, et de l'analyse. Freud avait pris la voie de l'interprétation des rêves pour démontrer l'inconscient et la psychanalyse qu'il inventait, démonstration formidable dont la lecture réveille toujours autant – « ombilic du rêve », *Unerkannt*, figuration de l'absurde, préservation de l'énigme : *limites de l'interprétation* qu'il s'applique à préciser vingt-cinq ans après, dans ses « Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves ». Le commentaire méticuleux de Lacan en 1973 dans la deuxième leçon du séminaire *Les non-dupes errent* ⁵ nous permet

d'apprécier la subtilité et la rigueur de ce Freud lacanien : « En quoi il a ceci de lacanien, notre cher Freud, n'est-ce pas, que, puisque tout ce qu'il vient de nous dire autour du rêve, c'est uniquement de la construction, du chiffage ; ce chiffage qui est la dimension du langage n'a rien à faire avec la communication. »

C'est dans l'orientation de ces enseignements que nous reprenons nos questions cliniques : la voie royale où se pressent les analysants par ces temps de covid sert-elle au réveil ou au sommeil ?

Le rêve comble le désir de dormir, disait Freud, le principe de plaisir qui motive ses allées et venues de signe en signe protège le corps de la jouissance en « tricotant ⁶ », dit Lacan, aux alentours du trou qu'elle creuse au corps. L'association libre peut être une manière de continuer à rêver, soit à dormir et ne vouloir rien savoir du réel.

Ils rêvent sans mesure pour ne pas lâcher l'analyse et surtout l'analyste. *Allo ? Vous êtes là ? Vous m'entendez ?* répètent-ils anxieux. Les rêves, toujours transférentiels, en appellent à la présence de l'analyste interprétant, supposé au savoir insu du rêve, qui supporte les délices du déchiffage, et de la fuite infinie du sens. Pris aux filets des chaînes signifiantes, dont il se fait le complément, l'analyste se retrouve capturé comme l'objet qui satisfait au fantasme, à moins qu'il sache en répondre autrement.

Mais est-ce bien là tout le bonheur du rêve ? Il n'y a pas que le plaisir du texte qui, de métaphore en métonymie, fait rebondir le désir, il y a aussi la jouissance du texte, disait Barthes, celui qui fait re-sonner le chiffage de la jouissance et les transports de *lalangue* : « Ce chiffage qui est la dimension du langage n'a rien à faire avec la communication ⁷. »

La valeur du rêve, ce que l'interprétation doit y faire retentir, dépend du moment subjectif de l'analyse. L'instant de voir et le temps pour comprendre explorent le travail du rêve pour que s'y installe le dispositif borroméen d'où peut s'extraire, au moment de conclure, l'ex-sistence de l'inconscient que signale son chiffage.

En ce sens, on pourrait presque dire que la valeur du rêve est sa valeur de cauchemar, son sens réel : « [...] la tête de Méduse, la fente [...] directement vue, en tant que, elle, elle n'a pas de solution ⁸ », car un rêve, précise Lacan, « est un cauchemar, même si c'est un cauchemar tempéré ⁹. »

La valeur du rêve, ce que la présence de l'analyste réellement interpellé doit y faire exister, c'est le *dire* qui excède ses énoncés et son énonciation, et dans le creux duquel sonne le chiffre où chaque Un peut lire les bribes du poème où il peut se re-connaître.

L'invention de l'analyse du rêve aujourd'hui comme hier ne peut que ne pas céder devant la structure... réellement borroméenne.

*[↑](#) Intervention à l'après-midi organisé pendant le confinement par l'EPFCL sur « Rêves et cauchemars », par visioconférence, le 23 mai 2020.

1. [↑](#) Les interventions devaient se limiter à 5 000 caractères.
2. [↑](#) Demi-journée nationale des collègues cliniques psychanalytiques du Champ lacanien : « L'efficace du transfert face aux symptômes », 2 mai 2020. Par visioconférence.
3. [↑](#) J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports à la réalité », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 352.
4. [↑](#) J. Lacan, « Ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », *ibid.*, p. 548.
5. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 20 novembre 1973.
6. [↑](#) Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 234.
7. [↑](#) J. Lacan, *Les non-dupes errent*, *op. cit.*
8. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IX, ...Ou pire*, *op. cit.*
9. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 125.

Sol Aparicio

Rester chez soi. Les analysants, avantagés * ?

Le fait fut remarqué : le président de la République, lors de son adresse aux Français à la mi-mars 2020, a évité de prononcer le mot confinement. Je pensai qu'il ne manquait pas d'oreille, il a dû préférer donner à la Nation l'ordre de rester chez soi. Cet appel devait exprimer sa volonté de voir chacun s'engager corps et âme dans la lutte contre la pandémie. Ce qui n'aurait sans doute pas été le cas avec un ordre de confinement, mot qui implique d'abord et surtout les corps.

Pascal lui serait-il venu en mémoire ? Pascal qui écrivait : « Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls et les peines où ils s'exposent, [...] j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient [...] de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre ¹. » L'appel à rester chez soi, suivi de l'annonce d'une peine d'amende, mit en relief combien le rester chez soi s'apparente à un défi, une épreuve que la réflexion de Pascal nous empêche d'attribuer de façon exclusive à la circonstance du moment.

Il ne va pas de soi de rester chez soi. Car l'on n'y demeure pas sans malaise. Freud nous en avait avertis, dans le *Heim*, Je rencontre l'*Unheimlich*, ce lieu que Lacan a renommé l'*extime*. L'on ne rentre pas chez soi sans quelque crainte et tremblement. La psychanalyse l'aura dévoilé, et y aura ouvert une voie d'accès inédite. D'où mon idée qu'en l'occasion, le discours analytique offre un avantage.

Peu ou pas touchés par la pandémie elle-même, c'est plutôt l'obligation de rester chez soi qui, jusqu'à présent, a affecté, très différemment selon les cas, les analysants que je reçois. Je souhaite dire quelques mots sur ce qu'il en a été pour certains.

Considérant que l'analyse est de l'ordre du nécessaire pour celui qui s'y engage, j'ai résolu, comme d'autres, d'avoir recours au téléphone – décision qui reçut différentes réponses : un acquiescement parfois hésitant, souvent enthousiaste, mais aussi le refus. Se passer de la mise en présence des corps ? Pas question. Il s'est avéré par ailleurs que la présence de

l'analyste pouvait se passer de celle du corps – le semblant d'objet resté à sa place, présent, a continué de supporter le transfert.

Arraché à la routine, sorti de force des sentiers battus, chacun a vu son rapport à l'imaginaire du corps, et donc à l'espace, mis en question. La modification du dispositif qui s'en est suivie a rendu évidente l'importance du déplacement habituellement exigé par la séance d'analyse. Afin de revenir à soi, à son affaire, celle dont il s'agit dans l'analyse, on quitte domicile, lieu de travail et interlocuteurs quotidiens pour une autre adresse. Ce déplacement du corps anticipe et accompagne celui du sujet, qui change de place et de discours, au début de chaque séance. En d'autres termes, c'est le rapport non pas tant à l'espace géographique qu'à l'espace que le parlêtre habite qui est en jeu.

Où peut-on mieux le saisir que dans les « rêves et cauchemars » ? Il fallait y penser. Je ne l'avais pas fait et je remercie nos collègues organisateurs de cette initiative. Où pouvons-nous, en effet, mieux saisir la réponse du parlêtre à ce qui n'arrive que dans le rêve ?

Les rêves, qui protègent le sommeil du corps, déplacent le sujet vers l'espace à la fois intime et tout autre de l'Autre scène. Au service du désir de dormir, ils témoignent en même temps de ce qui peut venir le troubler et l'interrompre. À condition, bien sûr, que le rêveur s'en souvienne, et qu'il veuille en faire quelque chose.

Il y a, on le sait, de grands rêveurs, des rêveurs acharnés, des fans de rêves mystérieux, riches et élaborés, dont l'analyste est tôt ou tard amené à calmer un enthousiasme souvent mis au service de la résistance. Et puis, il y en a aussi dont les rêves sont plutôt rares. C'est le cas pour les analysants auxquels je vais faire référence maintenant.

Devenus plus fréquents, leurs rêves ont donné lieu à un considérable travail analysant en suscitant des associations et des souvenirs significatifs. Ces souvenirs et ces associations renvoyaient à des points vifs, au cœur de la problématique du sujet, au symptôme. Des pans importants de l'histoire passée s'en sont trouvés mis en ordre et articulés au présent. De telle sorte que l'analysant éprouve avoir saisi quelque chose qui, tout en insistant, demeurerait jusque-là obscur, confus. Des faits déterminants du passé, tant de fois évoqués, ont soudain été aperçus sous une autre lumière. La perspective s'est modifiée, preuve que la position du sujet, le point d'où il (se) regarde, a changé.

Verrons-nous là l'efficace du transfert ? Est-ce un effet du désir de l'analyste, décelable dans l'invitation à poursuivre la commune entreprise ? Ou celui de la circonstance présente, exceptionnelle et réelle, qui a

drastiquement réduit les sollicitations du quotidien et modifié ainsi l'espace *réellement* habité par le parlêtre ?

Toujours est-il que chez un certain nombre d'analysants, il s'est donc produit une précipitation de la tâche analysante durant cette parenthèse téléphonique. Fini le blabla. L'obligation de rester chez soi s'est traduite pour eux en une disponibilité accrue au travail de l'inconscient. Débutées il y a longtemps, ces analyses ont vu leur pas s'accélérer, se hâter.

Les rêves que je viens d'évoquer n'étaient pas à proprement parler des cauchemars, mais des rêves d'angoisse, qui ont réveillé le dormeur et, par la même occasion, provoqué un éveil du sujet, dont rend compte le travail qui s'ensuivit.

Un exemple. Il s'agit d'un analysant bien ancré dans son présent et peu enclin aux souvenirs. Après un certain temps d'analyse, il réussit plutôt bien, il est content, mais... une angoisse énigmatique, indicible, est toujours là. Reclus à son domicile, il revient sur son histoire en essayant de mettre en ordre tant de faits déjà dits. Une intervention de l'analyste met le doigt sur ce qu'a été sa réponse, depuis l'enfance, au symptôme d'un de ses parents, et donne ainsi, pour la première fois, un sens à une souffrance répétitive et toujours énigmatique.

S'ensuit un rêve qui met en scène le même type d'événement qu'une série de rêves angoissants et récurrents sur une longue période de sa vie. Sauf que, cette fois, c'est lui qui *subit* ce qu'auparavant il *infligeait*. Un sens sexuel, absent du contenu manifeste de la série de rêves, paraît lisible dans le dernier, quoique insoupçonné et inaperçu du rêveur. Peu après, il fait un nouveau rêve, lié à la même série, mais dénué d'angoisse et même un peu drôle. Son sens sexuel apparaît cette fois dans les associations de l'analysant. Le registre du drame a laissé sa place à un peu de drôlerie.

Ce n'est bien entendu pas toujours le cas. On pourrait opposer à ces rêves d'éveil, et je termine, ceux d'autres analysants qui, obligés de rester chez eux, s'en sont félicités. Ils ont fait des rêves plaisants dans lesquels était aisément lisible l'accomplissement d'un souhait. La réclusion les ayant soulagés de la relation aux autres, ils ont constaté la difficulté de celle-ci et appréhendent le retour à la *normale*.

Bénéfice indubitable pour l'analyse, qui corrobore et redouble celui de l'existence d'un lien transférentiel lorsque les autres vacillent ².

*[↑](#) Intervention à l'après-midi organisé pendant le confinement par l'EPFCL sur « Rêves et cauchemars », par visioconférence, le 23 mai 2020.

1. [↑](#) B. Pascal, *Pensées*, 139, « Divertissements ».

2. [↑](#) Point signalé dans la discussion de notre précédente demi-journée des collègues cliniques psychanalytiques du Champ lacanien : « L'efficace du transfert face aux symptômes », 2 mai 2020. Par visioconférence.

Marie-Noëlle Jacob-Duvernet

Apprivoiser le réel sauvage *

Comment parler de ce qui perturbe le mouvement tranquille et souhaité de la vie, des réalités existentielles, qui surgissent et bousculent notre attachement au paisible ? Comment dire le vivant incontrôlable et irréductible, l'impuissance de l'être à nommer les rencontres inopinées ? Le rêve n'y suffit pas quand il prête au dormeur l'écran protecteur d'un sens toujours commun et d'un temps infini. Au-delà, quand le hors-norme et le soudain pointent leur nez, l'intention tranquille n'est plus possible.

Le cauchemar au cœur de la nuit ou au cœur de la vie crève l'écran de son aspérité réelle. Il y a une immédiateté du cauchemar, mais soulignons aussi qu'il flirte avec la préhistoire de l'humanité, avec l'énigme qui a toujours été.

Alors, si on l'oublie, il revient. S'il manquait, nous continuerions de dormir à la vie, car si nous nous contentons de « sucer le lait de la vérité ¹ » non seulement c'est toxique, mais ça endort.

Le cauchemar, lui, réveille, il est notre préhistoire et notre avenir, non pas comme destin funeste mais comme ces fièvres qu'il nous faut traverser. La psychanalyse n'y recule pas, de la même façon qu'elle vise au réel.

Les scènes de cauchemar ont mille ans, elles réalisent depuis toujours un moment d'effraction d'une frontière que l'on croyait étanche et qui vole en éclats. C'est une zone de rencontre entre soi et un autre, inconnu.

Ainsi, ce jour d'août 2015, un ours attaque une anthropologue française quelque part dans les montagnes du Kamchatka.

« Nous entrons en collision, [écrit Nastassja Martin], il me fait basculer j'ai les mains dans les poils il me mord le visage puis la tête je sens mes os qui craquent je me dis je meurs mais je ne meurs pas je suis pleinement consciente. Il lâche prise et m'attrape la jambe. J'en profite pour dégager mon piolet, je le frappe, je ne sais pas où car j'ai les yeux fermés je ne suis plus que sensation ; il lâche. J'ouvre les yeux je le vois s'enfuir au loin en courant en boitant, je vois le sang sur mon arme de fortune.

La scène se déroule de nos jours mais elle pourrait tout aussi bien être advenue il y a mille ans. Le temps du mythe a rejoint la réalité ; le jadis rejoint l'actuel ; le rêve rejoint l'incarné ². »

Ce face-à-face archétypal entre l'humain et la bête, ce vécu cauchemardesque à l'issue incertaine, illustre une zone de rencontre à la fois intemporelle et précise. Le réel que l'analyste va rechercher au-delà du rêve ³ est celui de cette zone de rencontre singulière pour chacun. Car si la rencontre avec l'ours est accidentelle, inopinée et contingente, la violence qu'elle recèle est déjà écrite.

Elle dit : « Dans la rencontre entre l'ours et moi, ma mâchoire dans ses crocs, il y a une violence inouïe qui exprime la violence qu'il y a en moi. Je suis allée chercher à l'extérieur quelque chose qui est en moi, l'ours est un miroir, l'ours est l'expression d'autre chose que lui-même et me concerne. »

Certainement que dans un cabinet d'analyste elle en dirait plus sur cette violence qui s'impose et accélère « son temps ». Car la voilà dans l'urgence pour dire et écrire de manière ciselée le livre de cette rencontre qu'elle a intitulé : *Croire aux fauves*.

Est-elle portée par la tradition du deuxième livre en anthropologie, celui qui est écrit après l'expérience du terrain, après la monographie académique ou après la thèse qu'elle a adressée à l'université ? Le deuxième livre en anthropologie est un supplément littéraire qui convoque le plus souvent l'impact singulier du voyage scientifique sur le sujet lui-même.

Pourrait-on parler en psychanalyse d'un deuxième livre, écrit après le récit premier, descriptif et détaillé d'une vie, tel qu'on l'effectue sur un divan ? Ce serait un deuxième livre au-delà du récit, fait de bouts de réel attrapés, comme l'objet qui se présente dans la gueule de l'ours.

Proposons que le livre du cauchemar s'entreprenne dans chaque cure analytique. Et si l'on constate une certaine appétence des analysants pour la littérature de cauchemar, ce qui n'est pas sans raison, ça n'est pas la même chose que d'écrire le sien. Le livre du cauchemar ne serait pas de littérature mais du Un quand la forme se réduit au littéral, la lettre singulière qui précipite l'analysant dans une urgence de dire.

Croire aux fauves parce qu'on croit à l'inconscient. Écrire le cauchemar comme éveil à ce qui nous anime de plus réel, éveil à ce qui se présente dans l'instant comme jouissance *insue*, entre le jadis et le devenir.

Car assurément pour s'éveiller, il nous faut rêver plus loin.

*[↑](#) Intervention à l'après-midi organisé pendant le confinement par l'EPFCL sur « Rêves et cauchemars », par visioconférence, le 23 mai 2020.

1. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 212.

2. [↑](#) N. Martin, *Croire aux fauves*, Paris, Verticales, 2019, p. 137.

3. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 59.

François Terral

Généralisation du cauchemar *

« La faculté qu'a l'homme de se creuser un trou, de sécréter une coquille, [...] même dans des circonstances apparemment désespérées, est un phénomène stupéfiant [...]. Il s'agit là d'un précieux travail d'adaptation, en partie passif et inconscient, en partie actif ¹ [...]. »

C'est Primo Levi que je cite, et les circonstances désespérées dont il parle dans ce passage de *Si c'est un homme* sont celles de la vie cauchemardesque du camp de concentration. Celles d'un *autre monde*, un monde où *tout n'est rien*, dit Levi, « sauf la faim dans notre corps, et le froid et la pluie sur nous ². » Au cœur de cette vie, il se souvient de ses rêves. Tel celui d'être enfin parmi ses proches et de pouvoir leur dire la faim, le froid... « Jouissance intense que d'être chez moi, entouré de personnes amies, et d'avoir tant de choses à raconter ³. »

Mais tenter de dire l'indicible confronte l'autre à l'inaudible. Et le rêve se transforme en cauchemar : « [...] c'est peine perdue. Ma sœur me regarde, se lève et s'en va sans un mot ⁴. » Violente expérience de solitude, cruel éprouvé du *non-rapport*, sans plus aucune suppléance, un éprouvé vécu dans des termes similaires par beaucoup de ses pairs, et ce longtemps après le camp, pour celles et ceux qui sont parvenus à le quitter vivants. « [...] une désolation totale m'envahit, comme certains désespoirs enfouis dans les souvenirs de la petite enfance : une douleur à l'état pur, [...] la douleur des enfants qui pleurent ⁵. » Éprouver cette douleur le pousse alors à forcer son réveil, jusqu'à une nuit prochaine où ce rêve imposera à nouveau sa jouissance.

J'ai choisi le titre de cette intervention après avoir relu une ligne de Lacan au sujet du rêve, dans le séminaire *Le Sinthome*. Presque incidemment, il y indique que « tout rêve est un cauchemar ⁶ », telle est la généralisation du cauchemar qui m'intéresse. Ainsi, voilà réduite l'opposition rêve-cauchemar, dont par ailleurs la clinique témoigne, Lacan de consentir seulement à l'idée que le rêve n'est guère plus qu'un *cauchemar tempéré*. Cette mise en continuité rêve-cauchemar, Freud l'a approchée par la prise

en compte du rêve d'angoisse dans la névrose traumatique. Cela l'a amené en 1932 à nuancer son principe bien connu : « [...] le rêve tente d'être un accomplissement de désir ⁷. » Il n'y parvient pas toujours. C'est un renversement qui s'opère, mettant en avant l'au-delà du rêve qu'est le cauchemar, avec pour conséquence l'impossibilité d'en déchiffrer complètement le rébus. « Dans ces circonstances, il arrive alors qu'on souffre d'insomnie, qu'on renonce au sommeil par crainte d'un échec de la fonction du rêve ⁸. » Et il précise que le caractère traumatisant des expériences infantiles peut amener les mêmes perturbations à la finalité du rêve – « désespoirs enfouis dans les souvenirs de la petite enfance ⁹ », disait si justement Primo Levi.

Les témoignages de l'expérience des camps évoquent une radicalité absolue de la condition humaine. Celles et ceux qui tentent de nous les transmettre disent en quoi cette radicalité est aussi celle où se *trompe la mort*. Il n'en va pas toujours, en effet, de rapacité et de violence, mais d'un souci de tous les instants, fondamentalement ancré dans une subtile forme de désobéissance.

Et puis, il en va de quelques rares rencontres, forme que peut prendre la chance, si précieuse dans ce contexte. Quand Primo Levi nous parle de cette extraordinaire capacité de l'homme à s'adapter à tout et au pire, il laisse entendre aussi la fragilité de cette coquille protectrice comme abri. Beaucoup ne sont pas parvenus à se la fabriquer. Pour Levi, il s'agit de continuer de vivre et donc il faut dormir – « mince cuirasse du sommeil ¹⁰ ». Dormir, rêver, et faire face ; faire face au risque tant redouté d'y approcher, sous la forme du cauchemar, le « rêve réel ¹¹ » – termes de Lacan, point d'ineffable, nous dit-il, autre façon de désigner l'ombilic du rêve freudien. Dans l'absolu, le réveil, c'est-à-dire l'impossibilité de pouvoir reconstituer quelques forces pour tenir la journée qui vient, c'est la mort assurée. Et en effet, avant que d'être la voie royale de l'inconscient, telle est la fonction du rêve, vitale : permettre le sommeil et le repos du corps. À suivre Lacan à la toute fin de son enseignement, le sujet, lui, « ne se réveille jamais ¹² » – il *ne se réveille jamais*, c'est-à-dire qu'après s'être réveillé, il continue de rêver. C'est aussi ce qu'une analyse permet d'apprendre – savoir qui conditionne une éthique.

Autre chose donc a aidé Primo Levi, ou plutôt l'a sauvé : la chance de nouer une amitié ; il n'est pas le seul à en avoir témoigné. Au camp, « tout le monde était l'ennemi de l'autre, c'était extrêmement rare de se faire des amis. Ça a été le cas pour moi. Ce fut sans aucun doute un moyen de survie ¹³. » Il y avait Steinlauf, venu de Hongrie, qui le rudoie en le ramenant à quelques gestes humains, comme celui de se laver le visage. Devoir de

dignité, « pour ne pas commencer à mourir ¹⁴. » Mais surtout il y avait Alberto, un Italien plus jeune que lui, son *ami fraternel*, dit-il, celui auprès de qui il cherche sans relâche à dormir, car « avoir un ami auprès de qui dormir était un avantage inestimable ¹⁵ ». Retenons seulement ici qu'Alberto était sans doute d'un courage sans pareil. Il était celui, écrit Primo Levi, « contre qui viennent s'éteindre les armes de la nuit ¹⁶. »

Le fait qu'Alberto et Primo partagent leur langue maternelle n'était pas pour rien dans leur amitié ¹⁷. Mais *comprendre, se comprendre*, était un problème majeur de la vie dans le camp. Babel permanente d'une vingtaine de langues différentes, océan d'incompréhension. C'était, soutient Primo Levi, la cause du manque de solidarité entre les personnes. Et puis ne pas comprendre l'ordre donné pouvait très facilement coûter des coups, et même la vie. Ainsi, parler la même langue, ou converser dans sa langue maternelle avec celle ou celui qui alors devenait un proche, devait s'accompagner d'un profond soulagement. C'était être moins seul, et ce partage était une expérience extrêmement précieuse.

Sur nombre de ses analyses, Primo Levi est d'une grande subtilité. Ainsi le pas supplémentaire qu'il nous permet de faire concernant les effets de déshumanisation du camp : « Si vous avez la chance de trouver à côté de vous quelqu'un avec qui vous avez une langue commune, c'est tant mieux pour vous : vous pourrez échanger vos impressions, lui demander conseil, vous soulager ; si vous ne trouvez personne, votre langue se dessèche en quelques jours et, avec la langue, la pensée ¹⁸. »

*  Intervention à l'après-midi organisé pendant le confinement par l'EPFCL sur « Rêves et cauchemars », par visioconférence, le 23 mai 2020.

1.  P. Levi, *Si c'est un homme*, (1947), Paris, Julliard, 1990, p. 60.

2.  *Ibid.*, p. 144.

3.  *Ibid.*, p. 64.

4.  *Ibid.*

5.  *Ibid.*

6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 125.

7.  S. Freud, « Révision de la théorie du rêve », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, (1932), Paris, Folio essais, 1991, p. 43.

8.  *Ibid.*

9.  P. Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 64.
10.  *Ibid.*, p. 68.
11.  J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6, Paris, Le Seuil, 1976, p. 13.
12.  J. Lacan, « Improvisation désir de mort, rêve et réveil », *L'Âne*, n° 3, 1981.
13.  P. Levi, « Primo Levi raconte Auschwitz », *France Culture*, 1972.
14.  P. Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 42.
15.  *Ibid.*, p. 62.
16.  *Ibid.*, p. 61.
17.  Les lignes qui suivent ont été ajoutées après l'intervention.
18.  P. Levi, *Les Naufragés et les Rescapés, Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard, 1989, p. 92.

ARTS ET PSYCHANALYSE

Laure Hermand-Schebat

La langue maternelle est-elle toujours hospitalière ?

À propos de Louis Wolfson et Aharon Appelfeld

Dans la Bible, Job, qui vient d'apprendre qu'il a perdu ses biens et ses enfants, déclare : « Sorti nu du ventre de ma mère, nu j'y retournerai ¹. » La mère n'est évidemment pas tout à fait la même dans les deux parties de la phrase, comme l'ont souligné les commentateurs, puisqu'il s'agit, par la mort envisagée ici au futur, de retourner à la terre mère, comme il apparaît de manière plus explicite dans un passage du Siracide : « De grands tracassons ont été créés pour tout homme / et un joug pesant est sur les fils d'Adam / depuis le jour où ils sortent du sein de leur mère / jusqu'au jour où ils retournent à la mère universelle ². » Le texte du livre de Job assimile toutefois la femme mère à la terre mère : comme pour tempérer la violence du réel de la mort, l'homme fantasme de rejoindre par la mort le cocon protecteur du ventre maternel, tissant une sorte de fantasme originaire de retour à la vie utérine dans le corps de la mère.

Pour le névrosé ordinaire, le ventre maternel apparaît souvent en effet comme un refuge. La langue maternelle serait alors en lien avec ce refuge. La musique familière et intime de la langue maternelle constituerait une protection, un rempart contre la violence du monde extérieur. Mais il est des cas où la langue maternelle ne joue pas ce rôle protecteur. Le fantasme de retour à la vie utérine est ambigu et s'inscrit, comme le souligne Sylvain Missonnier, « entre interdit et transgression de l'inceste ³ ». La jouissance possède en effet un aspect foncièrement mortifère, réel dont le névrosé peut se défendre avec le refoulement. Selon Jacques Lacan, « le refoulement pour le névrosé [...], c'est une langue, une autre langue qu'il fabrique avec ses symptômes [...], le symptôme névrotique joue le rôle de la langue qui permet d'exprimer le refoulement ⁴ ». Mais le psychotique, lui, est démuné face à cette jouissance qui le submerge ; il est bien souvent aux prises avec elle.

Un exemple de cette détresse face à la jouissance de la langue maternelle est celui de Louis Wolfson, auteur du *Schizo et les langues*, œuvre singulière à laquelle je m'intéresserai dans un premier temps. Mais l'aspect mortifère de la langue maternelle peut aussi provenir d'un trauma, celui de la déportation et de l'exil. La Seconde Guerre mondiale et le nazisme ont fait de l'allemand une langue inhospitalière pour beaucoup. Comme l'affirme l'hébraïsante Michèle Tauber, « dans leur farouche détermination à exterminer d'un seul coup les Juifs, le judaïsme et le yiddish, les nazis ont en fait porté atteinte à l'allemand en tant que langue séculaire de culture ». George Steiner cite une réflexion tirée du journal de Klaus Mann en 1940 : « Est-il possible que Hitler ait souillé la langue de Nietzsche et de Hölderlin ⁵ ? » « L'allemand comme langue maternelle devient », selon l'expression de Michèle Tauber, « très difficilement maniable dans l'après-Shoah ⁶ ».

Je me pencherai par conséquent dans un deuxième temps sur l'œuvre d'Aharon Appelfeld, en particulier sur deux de ses romans, *Histoire d'une vie* et *Le garçon qui voulait dormir*, pour mettre en lumière son adoption de l'hébreu comme nouvelle langue maternelle, en me demandant si elle implique ou non une perte de sa langue maternelle, l'allemand. Enfin, je voudrais élargir ma réflexion en évoquant le cas des écrivains bilingues : j'ai choisi l'exemple d'un romancier italien contemporain, Antonio Tabucchi, exemple moins connu que celui de Samuel Beckett, pour me demander quel rapport la langue maternelle et la langue d'adoption peuvent entretenir au sein d'une même œuvre littéraire écrite dans deux langues différentes.

En guise de préambule : *lalangue* chez Lacan

Pour éclairer ces rapports des écrivains à leur langue maternelle, je voudrais d'abord me pencher sur le lien de la langue maternelle avec la jouissance qui est mis en évidence par Jacques Lacan au moyen de ce terme qu'il forge en 1971 : *lalangue*. Né d'un lapsus, ce néologisme conjoint en un mot l'article et le substantif (*la* et *langue*) pour créer une proximité phonique avec la lallation. Comme il le dit dans la leçon du 26 juin 1973 du séminaire *Encore*, « *lalangue* sert à de toutes autres choses qu'à la communication. C'est ce que l'expérience de l'inconscient nous a montré en tant qu'il est fait de *lalangue*, cette *lalangue* dont vous savez que je l'écris en un seul mot pour désigner ce qui est notre affaire à chacun à l'égard de ce qui, pour nous, est la langue, la langue dite maternelle, et pas pour rien dite ainsi ⁷ ». *Lalangue* est donc maternelle de structure.

Ce néologisme a à voir avec la langue maternelle, mais ne se confond pas avec elle, car si plusieurs peuvent partager une langue maternelle,

chacun sa *lalangue*. Comme le souligne Simone Wiener, « *lalangue* est empreinte de langue maternelle ; elle contient des bribes de celle-ci. Mais si l'on peut dire que l'on partage une même langue maternelle, *lalangue* est non seulement quelque chose de plus privé, propre à chacun, mais aussi ce qui, à notre insu, est chargé des effets sur le corps, des effets de jouissance liés à notre prise dans le langage ⁸ ». Car ce néologisme permet à Lacan d'opérer un passage « entre le langage comme forme de communication et celui d'un véhicule de jouissance qui implique une langue propre à chacun ⁹ ». *Lalangue* met aussi en relief le lien du langage au corps, comme le souligne un autre passage de la leçon du 26 juin 1973 : « Ce qu'on sait faire avec *lalangue* », déclare Lacan, « dépasse en d'autres termes de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du langage, mais il pose la même question qui est posée par le terme de langage, il est sur la même voie à ceci près qu'il va déjà beaucoup plus loin, qu'il anticipe sur la fonction du langage, que *lalangue* nous affecte d'abord par tout ce qu'elle comporte comme effets qui sont affectés ¹⁰ ». La langue, maternelle ou non, a d'abord à voir avec le corps, dans la mesure où elle l'affecte, comme nous le verrons avec l'apprentissage de l'hébreu tel que le raconte Aharon Appelfeld. Le cas de Louis Wolfson qui à la fois se bouche les oreilles pour ne pas entendre les mots anglais de sa mère et « se gave » de la nourriture ramenée par celle-ci montre aussi ce lien.

Louis Wolfson : comment se défendre d'une langue maternelle inhospitalière ?

Le Schizo et les langues ¹¹ est un texte publié en 1970. Il a été écrit en français par un auteur de langue maternelle anglaise, Louis Wolfson, qui se nomme lui-même « l'étudiant de langues schizophrénique ». Ne supportant ni d'entendre ni de lire l'anglais, sa langue maternelle, il développe tout un système complexe qui vise à la transformer par le biais de plusieurs autres langues. Comme le souligne Marie Selin, « il témoigne d'une lutte acharnée contre la langue maternelle et l'extension de son domaine ¹² ».

Au début de l'ouvrage, Louis Wolfson, parlant de lui à la troisième personne, raconte ses études de langues étrangères qui lui permettent de mettre à distance sa langue maternelle : « Poursuivant avec une vraie manie ces études, il tâchait systématiquement de ne pas écouter sa langue maternelle, qu'employait exclusivement son entourage et qui est parlée par plus de gens que n'importe quelle autre excepté le chinois ¹³. » Il développe une riche technique de transformation de la langue, de désossage des mots pour supporter d'entendre sa langue maternelle : « Pourtant, comme ce n'était guère possible que de ne point écouter sa langue natale, il essayait de

développer des moyens d'en convertir les mots presque instantanément (spécialement certains qu'il trouvait très ennuyants) en des mots étrangers chaque fois que ceux-là pénétraient à sa conscience en dépit de ses efforts de ne pas les percevoir ¹⁴. »

Il effectue une sorte de travail de traduction instantanée, de transformation de la matière phonique ou sémantique des mots. C'est un véritable travail sur la lettre pour border la jouissance insupportable de *lalangue*. Pour reprendre les mots de Marie Selin, « Wolfson se sert de la lettre, de la matérialité sonore de la lettre, pour contrer, briser, fracturer ce qui de la langue l'affecte ¹⁵ ». Cette nouvelle langue issue de l'hybridation étrange d'une myriade de langues étrangères lui permet de se rendre l'idiome maternel supportable. « Le littoral produit par son travail sur la lettre », comme le note encore Marie Selin, « est ce qui lui permet de composer avec l'immonde de la langue, soit le réel de *lalangue* ¹⁶ ».

Faut-il dès lors marquer une frontière entre la névrose attachée au refuge de la langue maternelle et la psychose, ou du moins certains cas de psychose, luttant contre l'intimité dévorante de cette langue maternelle ? Un autre cas, celui du trauma, par exemple un exil, peut contraindre à abandonner une langue maternelle devenue inhospitalière et offre un autre regard sur cette question.

Aharon Appelfeld : adopter une langue nouvelle et perdre la langue maternelle ?

L'écrivain israélien, Aharon Appelfeld, est né en 1932 en Bucovine, région qui se partage aujourd'hui entre l'Ukraine et la Roumanie. Comme le résume Keren Mock, « l'allemand est sa langue maternelle ; le yiddish est la langue pratiquée par ses grands-parents ; le ruthène (dialecte ukrainien) et le roumain sont les langues parlées dans son pays ¹⁷ ». À l'âge de huit ans, il fut déporté dans un camp, d'où il s'évada quelques mois plus tard. Il se cacha pendant trois ans dans les forêts ukrainiennes. En 1946, après avoir traversé l'Italie, il embarqua sur un bateau et gagna la Palestine. Il vécut en Israël à partir de la création de cet État jusqu'à sa mort en 2018.

De langue maternelle allemande, il apprend donc l'hébreu dès son arrivée à Atlit en 1946, langue dans laquelle il écrivit ensuite tous ses romans. Dans un entretien de 2008 paru dans *Le Nouvel Obs*, il explique : « Il était donc important pour moi, quand je suis arrivé en Israël, de ne pas parler allemand parce que je voulais adopter l'hébreu au plus vite, afin que d'une certaine manière il devienne une autre langue maternelle. Mais si vous avez deux langues maternelles, le clash est inévitable ¹⁸. »

Son roman *Le garçon qui voulait dormir*, paru en France en 2011, raconte ce combat, ce « clash » comme il l'appelle, entre l'allemand, sa langue maternelle, et l'hébreu, sa langue d'adoption. Le roman s'ouvre sur les débuts de l'apprentissage de la langue hébraïque par le narrateur, apprentissage qui se fait en même temps qu'un intense entraînement physique, sous la houlette d'un certain Efraïm : « Un soir, Efraïm revint sur cette nécessité de relier la langue au corps. L'hébreu était une langue musclée qui ne supportait ni faiblesse ni atermoiements. Chaque mot hébreu renforçait le corps ¹⁹. » Dans le film de Nurith Aviv, *D'une langue à l'autre*, Appelfeld souligne la violence qu'a représentée pour lui l'apprentissage de l'hébreu : « Peu à peu on a appris l'hébreu. Ce fut un gros effort de faire entrer une langue articulée différemment des langues que je connaissais. Elle sonnait comme des ordres. Aller ! Dormir ! Ranger ! [...] Ce n'est pas une langue qui jaillit de toi, mais c'est comme se remplir de gravier ²⁰. » La violence était d'autant plus grande que cela s'accompagnait d'une injonction d'oublier le passé et la langue maternelle. « Dans les années 40 et 50, le pays était idéologique, et l'idéologie exigeait : "Parle hébreu ! Oublie ! Oublie ton passé, oublie ta langue maternelle, oublie ta personnalité ²¹". »

Mais assez rapidement, la mère du narrateur lui apparaît pendant son sommeil et s'inquiète de cet abandon progressif de la langue maternelle. À la question de la mère : « Et tu ne progresseras plus dans ta langue maternelle ? », le fils répond : « Je me suis nourri de cette langue en ton sein, mes os en sont encore imprégnés » et provoque une demande de la mère : « S'il te plaît, mon fils, ne révèle pas le secret de notre conversation dans une langue que je ne peux pas comprendre ²². » Dans les rêves du narrateur, le père aussi s'inquiète : « Mon père [...] craignait que je ne perde ma langue maternelle. J'entendis sa voix dire : "Un homme sans langue maternelle est un homme dont la langue sera à jamais brouillée. C'est une langue irremplaçable ²³". »

Le narrateur raconte au fil du texte ses efforts pour « absorber les lettres hébraïques ²⁴ ». Ce travail d'incorporation de la langue nouvelle se fait en parallèle d'une convalescence faisant suite à une grave blessure, de multiples fractures aux jambes, lors de combats. Les difficiles efforts pour recoller les jambes au corps se font en parallèle de l'apprentissage des mots hébreux : « Je rêvai », écrit-il, « que j'étais à un bureau sur lequel j'essayais de reconstituer des lettres hébraïques cassées ²⁵. » « Je tâchais de garder le regard tourné vers les jours où les lettres hébraïques seraient rattachées à mon corps et à ma voix ²⁶. » Car il pressent que l'hébreu est la langue qui va lui montrer le chemin. Il copie bon nombre de passages bibliques, dont le premier chapitre du livre de Job que j'ai évoqué en ouverture de mon

propos, et par ce moyen se « relie aux mots et à leur musique ²⁷ ». Il apprend, dit-il, « à [s]e relier aux lettres hébraïques ²⁸ » et déclare à la fin du livre : « Si je parviens à écrire un jour, je mêlerai la musique intérieure de ma mère à mon écriture ²⁹. » La langue maternelle, si liée chez Appelfeld à sa mère ³⁰, retrouve, par le détour de la mélodie et de la musique, une place dans l'écriture en hébreu, la nouvelle langue.

Car l'adoption de l'hébreu ne s'accompagne pas, malgré la peur qu'Appelfeld en a ³¹, d'une perte absolue de la langue maternelle. Comme le commente avec justesse Michèle Tauber, à propos du livre *Le garçon qui voulait dormir*, « les mots cessent d'occuper la première place à l'intérieur de la langue, et la musique des voix prend le relais. Ainsi la langue maternelle peut se réincarner, et avoir la place qui lui revient à l'intérieur même de la langue d'adoption à savoir l'hébreu [...] Au bout d'un long cheminement et d'un combat intérieur, Aharon Appelfeld réussit à enchâsser sa langue maternelle à l'intérieur de l'hébreu, sa langue d'adoption et de reconstruction ³². » La langue maternelle, perdue du fait du trauma puis reconquise dans l'écriture, parvient à se réinscrire comme musique au sein même de la langue d'adoption, comme en témoigne l'évocation de deux mots, l'un allemand, *Erdbeeren*, et l'autre yiddish, *Misstama*, qu'Aharon Appelfeld enchâsse dans le premier chapitre d'*Histoire d'une vie*. « Un souvenir plus clair », écrit-il, « est lié chez moi à un mot extrêmement long et difficile à prononcer, *Erdbeeren*, "fraises" en allemand ³³ », souvenir plein de sensations et de sensualité qu'il raconte ensuite. Un peu plus loin dans ce chapitre, il écrit : « Un mot pourtant est resté : *Misstama*. C'est un mot étrange, incompréhensible. Grand-mère le répète plusieurs fois par jour. Plus d'une fois j'ai failli demander sa signification mais je ne l'ai pas fait. » Le yiddish est la langue qu'Appelfeld choisit d'apprendre en Israël pour ses études universitaires. Il explique ce choix dans le film de Nurith Aviv intitulé *D'une langue à l'autre* : « Peu à peu, en entrant dans la création, j'ai su que rien de juif ne devait m'être étranger ; ainsi j'ai appris le yiddish ³⁴. » La langue maternelle n'est pas perdue, mais inscrite à une nouvelle place, le yiddish assurant peut-être le lien, le chaînon manquant entre les deux langues, la langue maternelle et la langue d'adoption.

En guise de conclusion : être poète, c'est « désapprendre la langue de son pays natal »

Il existe toutefois de nombreux écrivains ayant écrit en plusieurs langues, des poètes bilingues, à commencer par les auteurs italiens de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance, par exemple Dante, Pétrarque ou

Boccace, qui écrivent en latin et en italien. Le philosophe français Descartes a écrit certains de ses textes d'abord en latin, d'autres d'abord en français. Un des exemples les plus célèbres, Samuel Beckett, a écrit une partie de son œuvre en anglais et une autre en français.

Je ne retiendrai qu'un exemple, moins connu, celui d'Antonio Tabucchi, écrivain italien, originaire de Toscane, mort à Lisbonne en 2012. Venu à Paris en 1964 pour suivre des cours de philosophie à la Sorbonne, il acheta avant de partir, chez un bouquiniste, *Bureau de tabac* de Fernando Pessoa et le lit dans le train qui le ramenait en Italie. Il s'inscrivit ensuite à l'université de Pise pour étudier le portugais, langue dont il fut lui-même enseignant à l'université de Sienne pendant plusieurs années. Alors que nombre de ses romans ont été écrits en italien, dont *Nocturne indien*, le plus célèbre en France, il choisit d'écrire directement en portugais une de ses œuvres, intitulée *Requiem* et publiée en 1992.

Antonio Tabucchi, dans un entretien avec le journaliste Fabio Gambaro en 2004, explique ce lien particulier qu'il a tissé avec la langue portugaise qui est une forme d'adoption réciproque : « Le portugais et moi, nous nous sommes adoptés mutuellement. Écrire un texte littéraire dans une langue différente de la sienne propre est une expérience capitale. C'est comme un baptême. On éprouve des émotions nouvelles parce que chaque langue porte en elle un bagage émotionnel différent. Et après avoir écrit un roman dans une autre langue, on ne peut pas dire que cette langue ne nous appartient pas. L'appropriation devient totale. À partir de ce moment-là, on a deux langues³⁵. » Il s'agit ici d'un bilinguisme choisi et revendiqué, d'une expérience d'écriture littéraire qui vise à conférer un nouveau statut à la langue maternelle. Chez Antonio Tabucchi, ce bilinguisme va de pair avec un certain nomadisme : « Ma vie est caractérisée », déclare-t-il dans ce même entretien de 2004, « par une sorte de vagabondage incessant, même si naturellement je reste lié à la Toscane qui m'a vu naître. À ce propos, je suis effrayé par le retour d'un régionalisme exacerbé. [...] Je préfère les peuples qui portent leurs morts dans leur cœur. Nous portons nos morts à l'intérieur de nous-mêmes, nous pouvons aller partout. Nous ne sommes pas des arbres ancrés dans la terre. Nous devons être nomades³⁶. » Écrire en portugais lui permet ainsi de créer un exil fécond d'avec la langue maternelle italienne.

L'écrivain, ou même le poète, pourrait être en définitive celui qui, dans son écriture, quelle que soit la langue qu'il choisisse, maternelle ou adoptive, se défait de sa langue maternelle, d'une manière ou d'une autre. C'est ce que souligne le philosophe italien Giambattista Vico dans une affirmation que James Joyce aurait, selon Nathalie Léger, recommandée à

Samuel Beckett : « Quiconque désire exceller en tant que poète doit désapprendre la langue de son pays natal, et retourner à la misère primitive des mots ³⁷. » L'écriture appelle le poète à l'exil de sa langue maternelle.

Mots-clés : lalangue, langue maternelle, bilinguisme, poésie.

-
1. ↑ 1. Job 1, 21.
 2. ↑ Si 40, 1.
 3. ↑ S. Missonnier, « Le fantasme originaire de retour dans le ventre maternel et la séparation », dans J. Bouhsira et S. Missonnier (sous la dir. de), *L'Originaire et l'Archaïque*, Paris, PUF, 2017, p. 116.
 4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 72.
 5. ↑ M. Tauber, « La langue maternelle perdue et retrouvée : à la découverte d'une musique intérieure », *Champ psy*, n° 60, 2011, p. 97-115, en part. p. 99. La citation de G. Steiner vient de *Langage et silence*, Paris, 10/18, 1999, p. 117.
 6. ↑ *Ibid.*, p. 107.
 7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, leçon du 26 juin 1973, transcription Staferla.
 8. ↑ S. Wiener, « Aharon Appelfeld, lalangue perdue ? », *Essaim*, n° 29, Toulouse, Érès, 2012, p. 18.
 9. ↑ *Ibid.*
 10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, leçon du 26 juin 1973.
 11. ↑ L. Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970.
 12. ↑ M. Selin, « Pulvériser la langue : la littérature de Louis Wolfson », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 23, *Les Symptômes de l'inconscient*, Paris, EPFCL, novembre 2019, p. 69-79, en part. p. 78.
 13. ↑ L. Wolfson, *Le Schizo et les langues, op. cit.*, p. 33.
 14. ↑ *Ibid.*
 15. ↑ M. Selin, « Pulvériser la langue », art. cit., p. 77.
 16. ↑ *Ibid.*, p. 78.
 17. ↑ K. Mock, « Adopter une nouvelle langue : Aharon Appelfeld et l'hébreu », *Adolescence*, tome 34, n° 4, Éditions GREUPP, 2016, p. 824.
 18. ↑ A. Appelfeld, entretien avec Bernard Loupias paru le 11 mars 2008 dans *Le Nouvel Obs*. (<https://bibliobs.nouvelobs.com/romans/20080311.BIB0929/aharon-appelfeld-je-suis-le-survivant.html>).

19.  A. Appelfeld, *Le garçon qui voulait dormir*, Paris, Points, 2012, p. 25-26.
20.  N. Aviv, *D'une langue à l'autre*, Swan Productions, 2004. La partie du film consacrée au témoignage d'Aharon Appelfeld est visible sur Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=7QDRN4G8y28>
21.  *Ibid.*
22.  A. Appelfeld, *Le garçon qui voulait dormir*, *op. cit.*, p. 27.
23.  *Ibid.*, p. 100.
24.  *Ibid.*, p. 150.
25.  *Ibid.*, p. 191.
26.  *Ibid.*, p. 206.
27.  *Ibid.*, p. 242.
28.  *Ibid.*, p. 255.
29.  *Ibid.*, p. 262.
30.  A. Appelfeld, *Histoire d'une vie*, Paris, Points, 2005, p. 119 : « Ma langue maternelle était l'allemand. Ma mère aimait cette langue et la cultivait. Dans sa bouche les mots avaient une sonorité pure, comme si elle les prononçait dans une clochette de verre exotique » ; p. 121 : « Ma langue maternelle et ma mère ne faisaient qu'un. À présent, avec l'extinction de la langue en moi, je sentais que ma mère mourait une seconde fois. »
31.  A. Appelfeld, *Le garçon qui voulait dormir*, *op. cit.*, p. 139 : « Je voulais lui dire que je n'avais plus de langue, que j'avais perdu ma langue maternelle, même si je la parlais toujours, et que je doutais que ma nouvelle langue prît racine en moi. »
32.  M. Tauber, « La langue maternelle perdue et retrouvée », *art. cit.*, p. 112-113.
33.  A. Appelfeld, *Histoire d'une vie*, *op. cit.*, p. 13.
34.  Nurith Aviv, *D'une langue à l'autre* (2004), film cité.
35.  F. Gambaro, « Conversazione con Antonio Tabucchi », 2004, traduit de l'italien par l'auteur. Lien Internet : http://www.feltrinellieditore.it/IntervistaInterna?id_int=1384
36.  *Ibid.*
37.  N. Léger, *Les Vies silencieuses de Samuel Beckett*, Paris, Allia, 2006, p. 53.

Pierre Perez

La rose est sans pourquoi

À l'invitation du Banquet du livre de Lagrasse, le 13 août 2015, Yannick Haenel donnait une conférence sous le titre « Entre communauté et solitude ». À partir de son travail d'écriture, il témoignait de son rapport à la littérature et en interrogeait la fonction ; fonction qu'il rapprochait alors de celle de la parole : « Je cherche, en écrivant des livres, ce lieu où la parole fait l'expérience d'elle-même, je cherche à établir de phrases en phrases un espace de la parole ¹. » Ce lieu où la parole « fait l'expérience d'elle-même », la formule m'a immédiatement ramené à cet autre lieu que fut pour moi la cure analytique. C'est de ce rapprochement et des questions qu'il m'a posées que se fonde mon propos.

Dans son essai *La Solitude Caravage*, Yannick Haenel réaffirme cette thèse, la radicalise mais surtout la complète par la prise en compte de « ce qui rend si difficile l'usage du langage ² », à savoir l'incidence du réel sur les êtres parlants que nous sommes : « Le monde se rétrécit à travers son incapacité de plus en plus marquée à se dire ³. » « Autrement dit, il faut en passer par la littérature : elle seule, aujourd'hui que l'ensemble des savoirs s'est rendu disponible à travers l'instantanéité d'un réseau planétaire qui égalise tous les discours et les réduit à déferler sous la forme d'une communication dévitalisée, se concentre sur la possibilité de sa solitude ; elle seule, par l'attention qu'elle ne cesse de développer à l'égard de ce qui rend si difficile l'usage du langage, donne sur l'abîme ; elle seule prend le temps de déployer une parole qui cherche et qui soit susceptible, à travers ses enveloppements, de faire face au néant, de détecter des brèches, de susciter des passages, de trouver des lumières ⁴. »

En tant qu'analyste, ma position diffère de celle de Yannick Haenel. La littérature n'est pas la seule pratique de discours qui s'intéresse à la parole – sa fonction, ses effets –, la psychanalyse également. Dans certains cas, littérature et psychanalyse auront ceci en commun de répondre du réel par les moyens de la parole et du langage.

Concernant la psychanalyse, si la parole est son seul instrument, sa visée en revanche excède la seule dimension de la parole. Une analyse ne s'attache pas simplement à recueillir la parole de celui qui parle, ce qu'elle vise est avant tout l'émergence d'un dire qui en garantit l'efficace. Mais avant d'atteindre au dire dans une analyse, il faut d'abord que « ça cause », et parfois même longtemps. Ce qui cause la parole d'un sujet dans une analyse procède toujours de la rencontre avec un réel, le plus souvent sous la forme d'un symptôme qui encombre le sujet et pèse sur sa vie. Ce symptôme, l'analysant sera invité à en chercher la cause afin d'en éclairer le sens. Mais il y a là un paradoxe : si la recherche de la cause est motivée par la présence d'un symptôme, elle est en même temps constamment empêchée dans son avancée par la présence dudit symptôme. Le symptôme représente ce point limite de l'expérience analytique, où se vérifie la limite radicale du sens produit par le travail de déchiffrage. Si d'un côté le symptôme pousse au sens, il est aussi ce *sans pourquoi* radical qui fait limite à la recherche de sens.

Ce signifiant de *sans pourquoi* n'est pas de mon cru, je l'emprunte ici à Yannick Haenel qui à l'instar du symptôme chez Lacan a su en faire valoir le caractère double : « Primo Levi a soif, une congère s'est formée au bord d'une fenêtre, il sort du baraquement, il veut casser le morceau de glace pour éteindre sa soif, un capot allemand l'interrompt. Pourquoi ? demande Primo Levi. Ici il n'y a pas de pourquoi, répond le nazi. Le *sans pourquoi* est le mot d'ordre d'un monde dévasté, la signature de la barbarie, de sa fondamentale et définitive absurdité. Il fait entendre ce qui s'agite au fond du mal, à savoir la disparition de la cause [...] Mais le *sans pourquoi* possède en même temps une autre face, peut-être plus étrange encore. Il recèle une vérité qui sauve. Deux siècles avant Primo Levi, à Breslau en Silésie, le grand poète mystique allemand Angelus Silesius a lui aussi parlé du *sans pourquoi*. Mais chez lui le *sans pourquoi* n'est pas le nom du pire. Il nomme ainsi ce qui palpète au cœur du poétique. La rose est sans pourquoi, écrit-il, elle fleurit parce qu'elle fleurit. Aucune causalité ne détermine la floraison de la rose, elle existe pour rien et cette gratuité coïncide avec ce qu'on nomme la poésie [...]. Là où Primo Levi fait l'expérience du mal à l'état le plus abject, Angelus Silesius nous invite à écouter ce qui dans le *sans pourquoi* s'offre comme liberté ⁵. »

« Écouter ce qui dans le *sans pourquoi* s'offre comme liberté ⁶ », n'avons-nous pas là à reconnaître ce qui fait la visée réelle d'une analyse ? En référence au poète, une analyse ne vise-t-elle pas à produire la *rose du symptôme*, soit cette identité sinthomatique nouvelle, parfois poétique, introduisant le sujet à une liberté inédite ? Y parvenir suppose de pouvoir

compter sur ce que le dire peut écrire dans une analyse, soit « ce qui de l'inconscient peut se traduire par une lettre, en tant que seulement dans la lettre, l'identité de soi à soi est isolée de toute qualité ⁷ ».

Une question se précise : le dire dans une analyse ne représente-t-il pas ce qui peut nouer ensemble le hors-sens du symptôme avec la dimension de sens dont se soutient toute parole ?

1.  Conférence publique de Yannick Haenel, « Entre solitude et communauté », à Lagrasse le 13 août 2015. Lien vidéo YouTube : https://www.youtube.com/playlist?list=PLD_64jxNLH7JkNfbtjbUsXmRX_3P8w5rb

2.  *Ibid.*

3.  Y. Haenel, *La Solitude Caravage*, Paris, Fayard, 2019, p. 319.

4.  *Ibid.*, p. 296.

5.  Conférence publique de Yannick Haenel, « Entre solitude et communauté », déjà citée.

6.  *Ibid.*

7.  J. Lacan, Séminaire *R.S.I.*, inédit, leçon du 21 janvier 1975.

Anaïs Frantz *

« Ce que peut bien signifier l'étrange activité d'écrire »

Autour de l'œuvre de Philippe Forest **

Qu'est-ce que la littérature ?

« Le mot littérature est sans origine », explore Pascal Quignard dans le dernier tome de *Dernier Royaume*. « Quand Hérodote voulut imiter Homère il n'imita pas Homère ¹ », observe-t-il, « quand Xénophon voulut imiter Hérodote il n'imita pas Hérodote ni Homère. Quand Plutarque voulut imiter Xénophon il n'imita pas Xénophon ni Hérodote ni Homère. Quand Montaigne voulut imiter Plutarque il n'imita pas Plutarque ni Xénophon ni Hérodote ni Homère. Valéry ne parvint pas à imiter Goethe ni Caillois ne devint Valéry qui désirait être Goethe ». L'énigme de la « chose des lettres ² », comme la nomme encore Quignard, est certainement aussi ancienne que celle que posa la Sphinge à Œdipe. Elle taraude également l'œuvre critique et littéraire de Philippe Forest, qui rejoint Quignard sur cette conception de l'activité littéraire comme geste de reprise à la fois endogène et exogène : « On réécrit toujours le même livre », reconnaît-il dans un entretien avec Marie-José Latour ; et ce livre « doit une large part de ce qu'il est à ce qui, en lui, vient d'autres livres ³ ». Le « plagiat » apparaîtrait même de ce fait « inévitable et salutaire ».

Quignard et Forest partagent, outre l'interrogation continue dans leurs œuvres respectives de « ce que peut bien signifier l'étrange activité d'écrire ⁴ », pour reprendre la formule de Forest dans un autre chapitre du recueil d'articles et d'entretiens que Marie-José Latour publie aux Éditions Nouvelles du Champ Lacanien, une pratique de l'activité littéraire qui prend source dans la connaissance et l'expérience de la psychanalyse. Les deux écrivains éprouvent un même sentiment de reconnaissance envers l'invention de la psychanalyse en tant que méthode d'investigation de l'expérience humaine à partir des limites et des possibilités que présente le langage, et d'élaboration de moyens de « reprendre » l'épreuve traumatique du réel. Par

ailleurs, tous deux témoignent leur gratitude envers les psychanalystes qui les lisent, et auprès desquels ils trouvent une écoute particulière de leur recherche singulière à la frontière des deux champs mentionnés, la littérature et la psychanalyse.

Marie-José Latour le souligne avec beaucoup d'à-propos en renvoyant à Freud : « Pour peu que s'y engage le réel d'une présence, raconter n'est pas seulement représenter ⁵. » L'un des grands intérêts de son ouvrage est de révéler, dans l'écriture de Philippe Forest dont elle parcourt l'œuvre en entier, essais et romans, les accointances de la pratique littéraire avec la pratique psychanalytique, accointances certes exploitées dès les débuts de la psychanalyse par Freud et Lacan, mais de le faire par la mise au jour de l'enjeu fondamental commun auquel Bataille et Lacan ont donné le nom d'« impossible », à savoir « quelque chose qui est vraiment hors sens ⁶ ». Pour le dire autrement, l'approche du texte de Forest par Latour depuis la question du réel « impossible » et de l'écriture comme « reprise » fait d'emblée tomber les cloisons entre les disciplines « littérature » et « psychanalyse ». Et plutôt que de parler de « texte », Forest préfère utiliser le terme de « parole ⁷ » pour désigner le matériau littéraire, brouillant davantage encore les frontières entre la littérature et la psychanalyse. De sorte qu'à la lecture de *Lire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*, on vérifie que les préoccupations des avant-gardes littéraires du xx^e siècle concernant les questions de représentation rejoignent naturellement celles des inventeurs de la psychanalyse.

L'épreuve du réel

Les textes rassemblés dans l'ouvrage de Marie-José Latour ne résolvent pas le conflit fondateur que l'on pourrait reformuler en ces termes, avec Quignard : la répétition est originaire, et elle rate ; ou avec Forest : ce que l'on ne peut pas dire, il faut le répéter. Le livre de Latour donne au contraire la chance de la rencontre et le temps de la discussion au déploiement dans toute sa complexité de la question de ce que serait la littérature – et donc de ce que ferait la répétition. Le dialogue entre Latour et Forest s'amorce en effet à partir de cette proposition contradictoire de l'écrivain, ici paraphrasée par Latour : « Ce qu'on ne peut pas dire, il faut le répéter ⁸. » Ce qu'on ne peut pas dire, en l'occurrence, et que donc l'œuvre de Forest ne cesse de répéter, c'est le scandale, au sens premier du mot, du « réel », et son épreuve « impossible » : la mort de la fille de l'écrivain, à l'âge de quatre ans, des suites d'un ostéosarcome, qui est à l'origine de l'écriture du premier roman, *L'Enfant éternel* (1997), que depuis l'auteur ne cesse de réécrire.

Que peut la littérature face à un enfant qui meurt ? demandait Sartre ⁹. La réponse qu'apporte Forest, lequel a physiquement éprouvé ce que « pouvait » ou non la littérature « face à un enfant qui meurt », diffère sans doute de celle de Sartre quant à la conception de la place qu'occupe l'écrivain « face » au monde et de sa responsabilité « face » au sens ou au non-sens qu'il peut en tirer. Mais Forest n'oublie pas ces autres propos de Sartre avec lesquels sa pratique entre davantage en résonance : « Il s'agit, pour chacun, d'arracher, de son vivant, sa propre vie à toutes les formes de la Nuit ¹⁰. » Ce que « peut » dès lors la littérature échappe à la maîtrise de l'écrivain. Et la « vie » que l'écrivain arrache à la « Nuit » en se confrontant à l'invivable ne s'exprime pas sans risque. Que Marie-José Latour exerce habituellement en tant que psychanalyste ajoute certainement une dimension à la simple « analyse » littéraire qui au fil de son livre se poursuit, se développe, se répète, se déplace. Une certaine « entente », au sens plein, se produit entre la « parole » de Forest et l'oreille avertie de Latour. Et le « malentendu ¹¹ » dont souffre la réception de l'œuvre de Forest y trouve un écho attentif.

Ce « malentendu » suscité par l'œuvre romanesque de Forest renvoie plus généralement au malentendu qui entoure l'expérience du deuil, premier lieu où, dans l'œuvre de Forest, se rencontrent la littérature et la psychanalyse. L'écrivain s'insurge « contre tous les consolateurs ¹² » : la perte est inguérissable. Or, et c'est là l'« étrangeté » du processus littéraire, c'est en se confrontant à l'inguérissable que l'endeuillé devient écrivain. Cette conception de la littérature comme « expérience », mise en péril, traversée du danger, descente aux enfers, renvoie à Bataille, Leiris et Blanchot. Mais la manière dont Forest expérimente le risque d'écrire est propre à son œuvre et peut être résumée par le titre de l'un de ses ouvrages : « Le roman infanticide ¹³ ». Le malentendu porte alors sur le parallèle que l'écrivain soutient entre le deuil et le désir, et sur l'autre scandale auquel l'écriture romanesque aboutit : celui du « nouvel amour ¹⁴ » qui surgit, imprévu – et moralement inconcevable en regard de l'épreuve que constitue la perte de l'enfant.

Un réalisme impossible

En dépit de cette prise en compte de l'impossible, Forest tient à la notion de « réalisme ¹⁵ ». Essayiste et professeur de littérature, l'écrivain porte sur son propre travail un regard autoanalytique. Il dit se situer dans la « modernité esthétique » que définit un « régime de la représentation impossible », par opposition à la dimension figurative du réalisme qui la précède, et du virtuel qui lui succède et qui évacue la question de la

représentation ¹⁶. Le « réalisme » auquel Forest se rattache désigne alors le « nécessaire rapport au réel ». Or le « réel » qu'affronte le romancier ne se limite pas au hors sens de Bataille. Il y renvoie, tout en mobilisant également le « monde concret ¹⁷ » qui, lui, « n'est pas totalement privé de sens ». Si Forest privilégie le roman, c'est précisément pour son genre indéfini, pour sa capacité d'accueil, pour son ouverture au récit comme au rêve, au souvenir et au conte, à la pensée et à la folie. En cure ou en littérature, le rêve feinte avec l'indicible. La fiction ruse avec l'impossible. « [S]eulement la forme du roman est susceptible de contenir, d'accomplir et d'exténuer toutes les autres, et de permettre ce passage perpétuel de la vie au livre, du livre à la vie ¹⁸. » La matière dans laquelle puise le réalisme de Forest est constituée de vécu et de livres indifféremment. Lorsqu'il tâche de raconter la mort de son enfant, c'est en lecteur d'Hugo et de Mallarmé, tous deux en deuil d'un enfant perdu ¹⁹. Avec Aragon, il place sur le même plan l'activité mémorielle et l'activité imaginaire ²⁰.

L'épreuve du réel, et la connaissance de la psychanalyse, marquent en profondeur le rapport que l'écrivain entretient avec la langue et donc la manière dont il raconte et représente. Forest privilégie un principe de contradiction inspiré de sa fréquentation des artistes japonais pour lesquels un même mot peut signifier « je », « mort » et « poésie ²¹ ». « [L]e principe de non-contradiction n'a absolument rien à faire avec le réel », souligne Latour en praticienne ²². « Dans l'inconscient, une même chose peut être affirmée et niée en même temps. » De même l'inconscient ignore-t-il la bienséance. De la lecture des Anciens, Forest retient que la catastrophe peut être une source de jouissance ²³. Avec Freud, il reconnaît que la curiosité et le désir qui survivent à la perte sont de nature sexuelle ²⁴. Avec Bataille, il accepte que la maladie, la souffrance, la mort, en un mot le Mal, soient dépourvus de signification. « Ce dont traite la littérature », explique-t-il, « c'est du surgissement de quelque chose d'incompréhensible, soit sous la forme de la joie, de la jouissance, soit sous la forme du drame ou de la tragédie ²⁵. » Ainsi son « système Dd » réunit-il « deuil et désir ²⁶ ». Ce que peut la littérature : faire émerger du chaos des formes peut-être innombrables, stupéfiantes, scandaleuses, imprévues, mais qui émeuvent ; elles mettent, remettent, maintiennent en vie.

Pascal Quignard soutient qu'écrire n'est pas un choix mais un symptôme ; pour sa part, Forest assure que ce dont on ne peut pas parler, il faut l'écrire. L'impossible appelle. Loin de condamner au silence, l'épreuve du réel « oblige au travail incessant ²⁷ ».

* ↑ Anaïs Frantz est docteure en littérature et civilisation françaises. Elle enseigne dans les Universités américaines de Paris et travaille au sein du groupe « Violette Leduc » de l'Institut des Textes et Manuscrits modernes (équipe « Autobiographie et Correspondances ») sur les manuscrits de Violette Leduc. Elle est l'auteure du *Complexe d'Ève : La Pudeur et la littérature*, Paris, Honoré Champion, 2013, et de *La peinture de Marie Morel nous regarde*, coll. « Les ami(e)s de Marie Morel », 2016, et a contribué à plusieurs ouvrages.

** ↑ Compte-rendu de lecture de l'ouvrage de M.-J. Latour, *Lire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Autour de l'œuvre de Philippe Forest, articles et entretiens*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ Lacanien, coll. « ... In progress », 2020.

<https://editionsnouvelleschamplacanian.com/collections/inprogress/products/lire-ce-qui-ne-cesse-pas-de-ne-pas-secrire-autour-de-loeuvre-de-philippe-forest>

1. ↑ *L'Homme aux trois lettres*, Paris, Grasset, 2020, p. 137.
2. ↑ *Ibid.*, p. 38.
3. ↑ M.-J. Latour, *Lire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*, op. cit.
4. ↑ *Ibid.*, p. 38.
5. ↑ *Ibid.*, p. 78.
6. ↑ *Ibid.*, p. 111.
7. ↑ *Ibid.*, p. 60.
8. ↑ *Ibid.*, p. 23.
9. ↑ Jean-Paul Sartre, interview par Jacqueline Piatier, *Le Monde*, 18 avril 1964 : « En face d'un enfant qui meurt, *La nausée* ne fait pas le poids. »
10. ↑ Dans « Que peut (encore) la littérature ? », *La Nouvelle Revue française*, n° 609, septembre 2014, p. 20.
11. ↑ M.-J. Latour, *Lire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*, op. cit., p. 42.
12. ↑ *Ibid.*, p. 29.
13. ↑ P. Forest, *Le Roman infanticide : Dostoïevski, Faulkner, Camus, Essai sur la littérature et le deuil, Allaphbed*, tome 5, Nantes, Éd. Cécile Default, 2010.
14. ↑ P. Forest, *Le Nouvel Amour*, Paris, Gallimard, 2007.
15. ↑ M.-J. Latour, *Lire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*, op. cit., p. 159.
16. ↑ *Ibid.*, p. 63.
17. ↑ *Ibid.*, p. 111.
18. ↑ *Ibid.*, p. 70.
19. ↑ *Ibid.*, p. 96.
20. ↑ *Ibid.*, p. 98.
21. ↑ *Ibid.*, p. 49.
22. ↑ *Ibid.*, p. 86.
23. ↑ *Ibid.*, p. 112.
24. ↑ *Ibid.*, p. 111.

25.  *Ibid.*, p. 109.

26.  *Ibid.*, p. 143.

27.  P. Forest, *Le Roman, le réel et autres essais, Allaphbed*, tome 3, Nantes, Éd. Cécile Default, 2007.

FRAGMENTS

*Rimerlehen, I-8-99
Vienne,
IX. Berggasse 19.*

TRÈS CHER WILHELM,

[...] Tout ici est magnifique. Nous faisons des promenades, longues et courtes et nous sentons tous en bon état, à part quelques malaises que j'éprouve de temps en temps. Je travaille à compléter mes études sur le rêve dans une grande pièce tranquille, au rez-de-chaussée, avec vue sur la montagne. Mes dégoûtantes vieilles divinités dont tu fais si peu de cas participent à mon travail en tant que presse-papier. Le grand rêve dont tu as réclamé la suppression doit être remplacé par l'insertion d'une petite série de rêves (rêves anodins, absurdes, calculs, paroles et affects en songe).

S. Freud
Naissance de la psychanalyse,
Paris, PUF, 1956, p. 256.

Les Éditions Nouvelles du Champ lacanien
de l'EPFCL-France proposent aux lecteurs du *Mensuel*
de rédiger une brève (une demi-page maximum)
sur un point qui a retenu leur attention
dans un de leurs livres et qui sera mise en ligne
sur le site des Éditions Nouvelles :
<https://editionsnouvelleschamplacanian.com>
Merci d'adresser vos contributions à :
contact@editionsnouvelleschamplacanian.com

Bulletin d'abonnement

au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version papier : 80 €

Par chèque à l'ordre de : Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Rappel : la cotisation à l'EPFCL ou l'inscription à un collège clinique inclut l'abonnement à la **version numérique** du *Mensuel*.

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €

Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros : 25 €

Numéros spéciaux : 8 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation

n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse

n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

n° 114 - Des autistes, des institutions, des psychanalystes et quelques autres...

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €

Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :
www.champlacanianfrance.net