

sommaire du n° 169, mai 2023

■ Ouverture	3
■ Écots	
Vanessa Brassier, Je(u)	6
Adèle Jacquet-Lagrèze, Présence	9
Bernard Lapinalie, Les séances manquées dans l'analyse	13
Coralie Vankerkhoven, Pauvre femme	18
■ Échos	
Entretien (3/3) avec François Jullien, Enjeux éthiques et politiques de la dé-coïncidence	24
■ Travaux du Laboratoire international de la politique de la psychanalyse (LIPP)	
Sara Rodowicz-Ślusarczyk, « Je préférerais ne pas »	40
David Bernard, La psychanalyse et l'im-monde	56
Philippe Madet, De l'individuel et du collectif, quelle articulation ? L'exemple du consentement	68
■ III ^e Convention européenne de l'IF-EPFCL	
Journées de l'IF : <i>L'éthique de la singularité</i>	
Marta Pilar Casero, L'éthique, un concept unique	80
Teresa Trias, La responsabilité du sujet, son désir et sa jouissance	83
Journée École : <i>L'impératif du lien social</i>	
Christophe Charles, Prélude 3	85
■ Fragment	
Après le trait de feu, une armée d'ouvriers	88

Directrice de la publication

Natacha Vellut

Responsable de la rédaction

Bruno Geneste

Comité éditorial

Karim Barkati

Anne Castelbou-Branaa

Ahmed Djihoud

Pantchika Doffémont

Denys Gaudin

Isabelle Geneste

Céline Guégan-Casagrande

Adèle Jacquet-Lagrèze

Mélanie Jorba

Laurence Martin

Roger Mérian

Jean-Marie Quéré

Vandine Taillandier

Catherine Talabard

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Ouverture

En guise d'introduction, je partage avec vous, au travers de ma lecture, l'aperçu que ce *Mensuel* offre sur l'étendue du travail dans notre école, à différents niveaux. Au-delà de la diversité des textes, chacun montre son intérêt et son engagement dans l'élaboration selon différentes perspectives. Des journées se sont déroulées à la fin du mois de novembre sur le thème : « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? ». Outre la contribution de nouveaux membres de l'École, nous recueillons les travaux du Laboratoire international de la politique de la psychanalyse (LIPP) et ceux de la troisième Convention européenne de l'IF-EPFCL, qui aura lieu à Madrid en juillet.

Parmi les questions traitées par ce *Mensuel*, nous percevons la richesse du travail à l'intérieur de l'EPFCL et la quote-part de chacun à une cause commune.

Nous publions une série d'interventions qui ont eu lieu lors des dernières journées d'École. Vanessa Brassier se demande : « Que paye-t-on en analyse ? » à partir de la métaphore du « Je(u) », utilisée autant par Freud que par Lacan, pour rendre compte de l'analyse de ce que l'on y perd, de ce que l'on y gagne.

À partir du mot « présence », Adèle Jacquet-Lagrèze aborde les enjeux de la partition entre l'analyste et l'analysant. Faire face aux embarras du désir, comme aux angoisses les plus incommensurables de l'être, n'est pas sans coût pour l'analyste ni pour l'analysant. L'analyste ne recule pas devant leur présence, ni ne renonce à son offre.

Bernard Lapinalie aborde « les séances manquées dans l'analyse », dont la particularité des situations interroge sur la réponse à donner Qu'est-ce qu'une séance manquée ? Qu'est-ce que l'on n'a pas payé ? Lors des séances manquées, il n'y a pas que l'analysant et la structure qui sont en jeu. Il y a aussi l'analyste, qui est responsable de l'inconscient dans chaque cas.

Coralie Vankerhoven nous invite à nous pencher sur le roman de Léon Bloy *La Femme pauvre*, pour examiner la question du sacrifice fait

femme, de ce qu'elle paye et de ce qu'elle y gagne. Elle interroge la cause du sacrifice dans ce que le sujet y met comme sens et comme jouissance.

Occupant la deuxième partie de ce numéro, les textes du Laboratoire international de la politique de la psychanalyse soulèvent différentes interrogations.

Sara Rodowicz-Ślusarczyk montre que la résistance est d'abord un moyen pour le sujet d'échapper aux effets aliénants de la demande de l'Autre. Au travers de la nouvelle d'Herman Melville, *Bartleby, le scribe, Une histoire de Wall Street*, elle nous invite à une construction saisissante sur le thème du refus. La résistance, si elle doit rendre compte d'un désir, doit être considérée dans sa singularité, et dans le contexte de sa demande, qu'elle soit réelle ou imputée à l'Autre.

David Bernard développe la question : « La psychanalyse est-elle à même de proposer une construction intellectuelle qui soit en mesure de résoudre tous les problèmes de notre existence, à partir d'une hypothèse qui commande le tout ? »

Philippe Madet interroge l'articulation de l'individuel et du collectif. À partir d'un travail en cartel, il montre que la question du consentement porte autant sur le plan individuel que sur le plan collectif. Qu'est-ce qui fait dire à Lacan : « Le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel ¹ » ? Ainsi, de la lecture du sujet de l'individuel, pourrait se déduire une lecture du collectif.

Les préludes de la III^e Convention européenne de l'IF mettent au travail l'éthique comme concept : l'éthique de la singularité nous confronte à la responsabilité du sujet, de son désir et de sa jouissance à l'égard du lien social.

Ces pages à venir du *Mensuel* font état de travaux produits pendant l'hiver et nous annoncent l'arrivée du printemps.

Je vous souhaite une bonne lecture !

Lina Velez

1.  J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 213.

ÉCOTS

Vanessa Brassier

Je(u) *

Au jeu des parlêtres, on naît perdant en gagnant la vie. Telle est la règle universelle imposée par la loi du signifiant : chacun paye le prix de sa venue au monde, que la psychanalyse nomme, étrangement, *castration*. Si la perte (de jouissance) est d'entrée de jeu, irréductible, le sujet n'a-t-il alors d'autre choix que d'inventer sa façon de se débrouiller avec cette mauvaise donne ? Du jeu du *Fort-Da*, première trouvaille du tout-petit pour combler le trou creusé par le départ de la mère grâce à l'Autre du signifiant, jusqu'au scénario du fantasme où le sujet se « constitue dans son propre jeu ¹ » pour se faire valoir, l'invention ludique tente de répondre au *troumatisme* de naissance. Un jeu existentiel où qui perd (la complétude) gagne (la cause perdue de son désir avec son lot d'insatisfactions). Un jeu où ce que l'on mise, notre fameux objet *a*, prélevé sur le corps pulsionnel, vient imaginairement masquer le manque structural en donnant consistance factice aux partenaires en présence : le sujet se fait être, grâce à son objet pulsionnel favori, pour un Autre qui est supposé en jouir. Mais, dans ce scénario réparateur, « supplément ludique ² » et défense contre le réel, joue-t-on à son profit ? C'est un fait d'expérience qu'à ce jeu-là, si l'on en tire bien quelques bénéfices, on se donne aussi beaucoup de mal. En témoigne la satisfaction paradoxale des symptômes qui fixent la jouissance du fantasme au prix fort de la souffrance du sujet. Une « jouissance ruineuse ³ » donc, qui mène quelques-uns en analyse.

Alors, que paye-t-on en analyse, si cher et si longtemps, au regard du coût de la vie et des symptômes qui, inéluctablement, en dérivent ? Je poursuis ici avec la métaphore du jeu, employée par Freud et plus encore par Lacan, pour rendre compte de l'analyse – de ce qu'on y mise, de ce qu'on y perd, de ce qu'on y gagne. Un jeu qui comporte ses propres règles, d'abord celle, fondamentale, de l'association dite libre – d'une forme paradoxale de liberté où les mots ne « se socient ⁴ » pas au hasard. Non pas un jeu de hasard donc. Mais non pas un jeu prévisible pour autant : quand bien même

la demande est pesée en début de partie, on ne peut en anticiper ni le déroulement ni l'issue, et ses effets restent incalculables. Seule est assurée l'absence de garantie.

Qui joue ? Qui paye ? Dans cette entreprise commune, chacun des partenaires paye son « écot ⁵ », disait Lacan. L'analyste, en effet, ne reste pas hors du jeu, il y engage son désir, ce reste énigmatique de sa propre analyse : à chaque partie, il paye de ses mots, de sa personne, de son jugement le plus intime, au prix de sa subjectivité et de ses affects, relégué à occuper la place dite du mort dans le jeu de bridge. De l'autre côté, l'analysant paye de prime abord *pour* aller mieux, mais sait-il *ce* qu'il paye ? Dans l'après-coup, il pourra dire peut-être qu'il aura payé pour découvrir les règles cachées de son propre je(u) inconscient, pour apercevoir quelle a été sa mise dans le scénario fantasmatique qui a ordonné ses choix existentiels, plaisirs comme douleurs, jusqu'au jeu infernal où sa névrose l'emprisonnait. Le savoir aura-t-il changé un peu la donne, en fin de partie ? C'est sans doute l'un des gains escomptés de l'analyse, mais longtemps l'analysant s'en défend.

En effet, dans la partie de l'analyse, le sujet qui s'y engage, divisé, intervient lui-même comme enjeu : il mise son être, le petit *a*, « résidu », « déchet » du sexe, « de quelque chose qui s'est joué ailleurs, d'où il est tombé du désir de ses parents ⁶ ». Ce qu'il s'en raconte, dans ses dits analysants, le campe d'abord dans une position défensive, d'opposition ; non pas contre le partenaire analyste, mais vis-à-vis de ce que Lacan a introduit comme le « troisième joueur », un joueur dérangent mais avec qui il faut compter. Ce troisième, c'est le réel du sexe, la réalité de la différence sexuelle. Et l'analyste, en bon meneur de jeu, devra l'immiscer dans la partie, car l'analysant, lui, ne veut rien en savoir : « pudeur radicale », dit Lacan. Le « suprême de la ruse » de l'analyste est, se faisant le complice de son analysant, de l'amener à ce point de réel et de lui apprendre à faire avec sa division de sujet. Voilà même le « seul gain concevable ⁷ » à ce qu'on paye en analyse : entamer cette pudeur radicale, cette horreur de savoir.

Je dirais simplement pour finir : et si, en analyse, on payait l'accès au je(u) ? À entendre dans son équivoque comme l'avènement d'un dire singulier, d'un dire Je, et comme un certain franchissement du tragique de la vie vers sa dimension comique ; une capacité à jouer avec ce qu'il reste de son symptôme, avec les mots qui en font l'étoffe. Payer pour un nouveau je(u) qui laisse place à l'humour, au rire, ce gain de plaisir du trait d'esprit qui, déjouant la censure, se joue de soi, de l'autre et peut-être de la castration, un temps.

* [↑](#) Intervention aux Journées nationales de l'EPFCL, « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? », à Paris, le 26 novembre 2022.

1. [↑](#) J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 19 mai 1965.

2. [↑](#) *Ibid.*

3. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 52.

4. [↑](#) J. Lacan, « Ouverture de la Section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, 1977, p. 7-14.

5. [↑](#) J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 589.

6. [↑](#) J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, op. cit.*, leçon du 19 mai 1965.

7. [↑](#) *Ibid.*

Adèle Jacquet-Lagrèze

Présence *

Présence ¹ est le mot que j'ai choisi pour symboliser ce qu'on peut payer en psychanalyse, contrairement aux préjugés d'une psychologie des « profondeurs ² » et d'un analyste « en retrait ».

Présence dont la partition entre analysant et analyste est redoublée pour le premier de *lalangue* qui fait signe du sujet en jeu dans sa parole, et pour le second de l'objet du transfert, supportant la mise en acte de l'inconscient dans le présent de la cure ³. Double présence, qui se spécifie par la non-interchangeabilité de ses places.

En effet, l'analysant entre en séance avec les espèces sonnantes de sa parole qui se fait plainte, délire ou demande et en espèces trébuchantes de son corps sensible ⁴ charriant son lot de misères ⁵. Or, si faire face aux achoppements des désirs les plus crus comme des angoisses les plus abyssales de l'être en proie aux embrouilles du sexe et aux affres de la mort, n'est pas sans coût pour l'un comme pour l'autre, l'analyste, lui, ni ne recule devant leur présence, ni ne renonce à son offre pour que ça pèse autrement.

Pour autant, le temps s'étire parfois quand l'analysant ne veut rien en savoir et que la dimension hasardeuse de l'analyse leur fait prendre les risques de la déroute : quand le patient tarde à opérer ce virage ⁶ par lequel il doit assumer l'invention de sa vérité ⁷ ; quand une réaction thérapeutique négative conduit à une sortie précipitée dans un état qui s'...ou.pire ⁸ ; risque enfin lorsqu'un transfert érotomane mène à une revendication de la présence de l'analyste comme alibi à la seule mise en circuit de la pulsion, où il est alors purement consommé comme objet ⁹ s'il ne parvient à réintroduire l'enjeu d'un savoir, comme tiers nécessaire.

L'argent donné et reçu sera alors bien utile à équilibrer le poids de ces deux corps en présence.

Mais quand l'analysant arrive à extraire de son tohu-bohu originel une part de logos avec ses effets de vérité ¹⁰, assumant sa division, alors le

silence de l'analyste permettra, en ce cas, que s'atteste la présence enfin distinguée de l'Un et de l'Autre ¹¹ et donnera *réson* ¹² de *l'Un qu'il y a*, au-delà du mi-dire qui se dérobe au savoir.

Pour enfin arriver à se compter ¹³ et traiter ce « douloureux reste de terre ¹⁴ », l'analysant aura ainsi trouvé une présence qui n'a pas de prix, celle de qui, par son interprétation et sa constance, lui permet de prendre le temps requis à se faire au nœud ¹⁵ de sa tripartition subjective ¹⁶.

En effet, l'analyste offre l'assurance de sa présence pour le patient, dans un lieu et un temps dédiés, pour l'écouter sans juger, sans soupirer, sans rétorquer, en s'effaçant comme sujet de désir et de jouissance ¹⁷. Sa présence suspend ainsi la contradiction courante propre à l'intersubjectivité qui se loge au cœur des autres discours. Lacan pointe la fécondité de cette *Versagung* ¹⁸ de l'analyste, notamment de son angoisse, pour se faire le support de l'insupportable qui pèse sur les épaules du patient, tout en questionnant ce qui motive l'analyste, au-delà de la monnaie fiduciaire, à payer ainsi de sa personne ¹⁹. La logique économique achoppe ici sur un autre usage de la valeur ouvrant à une topologie ²⁰, celle de l'instance du désir, toujours un peu curieux ²¹. Désir qui passe par la demande que le patient engage les mots d'une parole ni censurée, ni réfléchie, pour qu'advienne la possibilité de dégager les signifiants « où sa frustration est retenue ²² », et pour faire sonner lalangue à apprivoiser. Possibilité que l'analyste a expérimentée comme analysant et dont il aura jugé valable le coût au regard des soldes épistémique et thérapeutique ²³.

Néanmoins, pour chaque patient se renouvelle le pari à ce qu'advienne ce gain, conditionné par l'acte et par la façon dont l'analysant va se situer face à sa nature paradoxale, du fait du non-rapport ²⁴ qui s'écrit là. S'il peut apaiser la demande de départ, ce gain peut aussi laisser l'analysant dans la poignance d'un deuil incommensurable, où l'analyste en sera venu à présenter, seul, l'objet *a*, reste insolvable animant la pulsion.

Or, là où avec les autres la déception vient surprendre le sujet au milieu du bal, dans une disparité de jouissance faisant tomber les masques avant la fin de la danse ; dans ce lien « circoncis », par cette éthique propre au discours analytique qui se fait de l'abstention des relations de vie comme de mort ²⁵, l'analyste supporte paradoxalement le masque d'un Autre qui compte aussi longtemps que l'analysant paye de ses mots ²⁶. L'accord se poursuit ainsi avec l'analyste qui assure, loyal à son offre, une présence, qui, bien que malléable en sa teneur pour l'analysant, est précieuse par son indéfectible constance.

L'analysant aura alors à répondre de la façon de se séparer de cette présence de l'objet chu, qui s'absentifie²⁷ dans son monde à mesure qu'il se présentifie sensiblement dans la cure.

Quant à l'analyste, il devra s'affronter à l'énigme qui demeure quant au ressort de l'acte du fait de la disjonction entre savoir et vérité²⁸ et qui se manifeste dans l'écart entre ce qu'il peut penser d'une analyse et ce qui s'acte pour l'analysant qui s'absente ou se présente, sans qu'il ne puisse être assuré de la cause en jeu. C'est là que l'école de psychanalyse peut venir supporter ce travail qui est telle « la mer, toujours recommencée²⁹ ».

* ↑ Intervention aux Journées nationales de l'EPFCL, « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? », à Paris, le 26 novembre 2022.

1. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 618.

2. ↑ S. Freud (1923), « Le moi et le ça », dans *OCF P*, XVI, p. 270 : « Le moi est avant tout corporel, il n'est pas seulement un être de surface, mais lui-même la projection d'une surface », et A. Jacquet-Lagrèze, « Surface et structure ou le désir de cervelles fraîches », dans *Séminaire E. Thamer et F. Pellion, Lire Freud avec Lacan*, CCPP, séance du 25 janvier 2021, inédit.

3. ↑ S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1967, p. 86-87.

4. ↑ F. Pellion, « De petit i à petit a. Descartes, Lacan et les écueils du compte », *Essaim*, n° 49, Toulouse, Érès, 2022, notamment note 9, p. 65.

5. ↑ « Miscellanée n° 7 », *Mensuel*, n° 163, EPFCL, novembre 2022 : « La psyché, c'est la fracture, et cette fracture le tribut que nous payons parce que nous sommes des êtres parlants. » et C. Parada, « Du plus au moins », *Billet n° 4, Mensuel*, n° 162, EPFCL, octobre 2022.

6. ↑ Je remercie M. Rousseau-Dumarcet pour avoir attiré mon attention sur ce « brusque virage du discours » qui s'atteste concomitamment à la « réalisation » de « la présence » de l'analyste, cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1975, séance du 3 février 1954.

7. ↑ A. Jacquet-Lagrèze, « L'amour de transfert dans sa disparité. Désir de l'analyste V aimer vivre », *Cahier du collègue clinique de Paris XXI*, septembre 2020, p. 30-36.

8. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011.

9. ↑ A. Jacquet-Lagrèze, « Manèges transférentiels, Lettre de Freud à Jung du 31 décembre 1911 », dans *Séminaire E. Thamer et F. Pellion, Lire Freud avec Lacan*, CCPP, discussion de la séance du 17 janvier 2022, inédit.

10. ↑ A. Jacquet-Lagrèze, « Effets de vérité et transmission », *Mensuel*, n° 127, Paris, EPFCL, novembre 2018, p. 67-79.

11. ↑ M. Selin, « Lasciate ogne speranza, voi ch'entrate », *Coupeure n° 7, Mensuel*, n° 163, *op. cit.*

12. ↑ F. Ponge, *Pour un Malherbe*, Paris, Gallimard, 1965, p. 57, et J. Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 93-94.
13. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 13 janvier 1975, et F. Pellion, « De petit i à petit a. Descartes, Lacan et les écueils du compte », art. cit., p. 64.
14. ↑ B. Geneste, *Samuel Beckett, l'art du nœud-dire*, Paris, Éditions nouvelles du champ lacanien, 2022, p. 190.
15. ↑ *Ibid.*
16. ↑ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 3 mars 1965 : « J'ai introduit en son temps une tripartition qui a le mérite d'anticiper ce que quelqu'un a pu, au cours d'un entretien récent, vous rappeler comme étant le titre que j'aurais voulu, à un moment, donner au séminaire de cette année : Positions subjectives », et A. Jacquet-Lagrèze, « Partition onirique », 2022, inédit.
17. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, version Staferla, séance du 17 juin 1964 : « Par contre, je ne saurais ne pas m'arrêter au fait que quand Socrate désire obtenir sa propre réponse, c'est à celui qui n'a aucun droit de faire valoir son désir, à l'esclave, qu'il s'adresse, et dont – cette réponse – il est assuré toujours de l'obtenir. »
18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, version Staferla, leçon du 14 juin 1961 : « Est-ce que ce n'est pas cela la féconde *Versagung* de l'analyste, de refuser au sujet son angoisse à lui analyste, de laisser nue la place où il est en somme appelé, de nature comme Autre, à donner le signal d'angoisse ? »
19. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 571-573.
20. ↑ E. Porge, « L'instance du nombre dans l'inconscient », *Essaim*, n° 49, *op. cit.*, plus particulièrement, p. 27, sur le double usage du zéro et la valeur qualitative du nombre en usage dans l'inconscient qui permet son abord topologique et les opérations de transformation alors possibles.
21. ↑ A. Tzavidopoulou, « L'analyste, mendiant du désir », Billet n° 2, *Mensuel*, n° 161, Paris, EPFCL, juin 2022.
22. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », art. cit., p. 618.
23. ↑ Miscellanée n° 12, « Ça coûte le cinéma », *Mensuel*, n° 165, Paris, EPFCL, janvier 2023.
24. ↑ Dire de Freud extrait par Lacan : non-rapport entre les sexes, soit pas de complémentarité au fait d'être manquant, par l'union avec un autre.
25. ↑ F. Pellion, « Le psychanalyste et son barbare », *Mensuel*, n° 131, Paris, EPFCL, mars 2019.
26. ↑ E. Valette, « Se payer de mots », *Mensuel*, n° 166, Paris, EPFCL, février 2023.
27. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, version Staferla, leçon du 10 février 1960 : « Et c'est pour autant que l'objet est instauré dans un certain rapport avec la Chose, qu'il est fait pour cerner, pour présentifier, absentifier à la fois la Chose. »
28. ↑ F. Pellion, « Aux bords du savoir », *Mensuel*, n° 74, Paris, EPFCL, décembre 2012.
29. ↑ P. Valéry, « Le cimetière marin », dans *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Éditions de la N.R.F., 1933, p. 157-163.

Bernard Lapinalie

Les séances manquées dans l'analyse *

Lorsque j'ai reçu le thème de nos journées, j'étais aux prises avec des cas de séances manquées qui m'interrogeaient sur la réponse à donner. En parler avec vous est l'occasion de mieux m'y retrouver.

La réponse de Freud aux séances manquées, nous la connaissons : toute séance manquée est due, il n'y a aucune exception, « ni les maladies de l'écolier » (les maladies de convenance), ni « les affections intercurrentes » (les vraies maladies), « c'est comme cela et pas autrement ¹ ». Voilà une règle qui devrait supprimer toute hésitation chez l'analyste si ce n'était son côté automatique qui flirte avec l'arbitraire. Il y a une dimension d'interprétation type, de *prêt à interpréter*, qui tranche avec l'orientation de notre pratique, donnée par le même Freud, qui vise le particulier en chaque cas. Un autre problème est que l'automatisme de cette règle paraît dégager l'analyste de toute question sur son implication et sa responsabilité puisque c'est l'analysant qui doit payer. Pourtant, Lacan affirmera que « l'analyste aussi doit payer ² ». Quant à ce qu'on sait de Freud, rien ne laisse penser qu'il fut un ayatollah de la psychanalyse, pas plus que les analystes qui l'ont suivi.

Revenons à la question : c'est quoi, une séance manquée ? Au plus simple, c'est une rencontre manquée avec l'analyste. Lacan ajoute que c'est une *acting-out*, ce qui veut dire qu'il faut l'interpréter. Avec ça, on a le fil que Lacan déroule dans la seule thèse, à ma connaissance, qu'il a produite sur les séances manquées. C'est dans son séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, où il va hisser les séances manquées au registre de la *répétition freudienne* ³ en la renommant par ce qui en est la structure : « la rencontre manquée », qui est obligée pour tous, d'être entrés dans le langage. Dès lors, dans une analyse, les séances manquées ne sont plus du registre du hasard, même si le réel en cause semble relever d'un accident ou de la maladie. Lacan peut soutenir que le vrai (si l'on peut dire) réel en cause dans les séances manquées est celui de la structure, qui fait que toute rencontre est manquée – je le cite : « Ce qui se répète est toujours quelque

chose qui se produit [...] *comme au hasard*. C'est à quoi nous, analystes, ne nous laissons jamais duper, par principe [...] Il ne faut pas nous laisser prendre quand le sujet nous dit qu'il est arrivé quelque chose qui, ce jour-là, l'a empêché de [...] venir à sa séance ⁴. »

L'opération de Lacan, loin d'opposer « rencontre manquée par accident ou maladie » et « rencontre manquée par automatisme de répétition », est donc de les réunir sous la bannière d'une même cause, à savoir le réel accidentel et premier qui réside dans la rencontre du vivant avec le langage et qui va condamner toute rencontre à être manquée – aussi bonne puisse-t-elle paraître. C'est crucial pour la psychanalyse, qui ne peut promettre que la rencontre manquée, y compris avec l'analyste, non seulement dans les cas de séance manquée, mais aussi pour la fin de l'analyse – c'est la structure. Cela interroge bien sûr le gain d'une analyse. Ainsi, toute séance manquée ne serait que la *fixion* (fiction et fixation) d'une rencontre qui serait manquée par accident, alors qu'elle l'est de structure ; on peut dire que c'est *une répétition sauvage* – sauvage parce qu'elle met l'analyste « hors de jeu », comme le dit Lacan.

Ainsi, avec Lacan, le paiement des séances manquées devient partie intégrante du concept de *répétition* et de l'interprétation qui en découle. La répétition est l'un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, que Lacan a relevés en 1964 dans son séminaire XI. Faire payer les séances manquées devient une *interprétation type* parce que, avec l'argent, elle vise le réel en cause dans toute rencontre manquée. Pourquoi peut-on le dire ? Parce que l'argent est le signifiant le plus annihilant qui soit quant au sens. Il paraît également légitime de se demander quel est le but d'une telle interprétation qui peut sembler flirter avec l'injustice sinon l'arbitraire. Mon idée est qu'elle vise à ramener l'inconscient dans le transfert en réintroduisant l'analyste dans le jeu. Contre toute apparence, c'est la place d'*objet* de l'analyste qui est visée et qui est en jeu, autant dire l'analyse elle-même.

Freud avait donc de bonnes raisons pour dire qu'il ne cédait pas sur le paiement obligé des séances manquées. Ce qu'il ordonnait alors n'était pas l'ordre du père, c'était l'ordre de la structure. Il n'a pas pu en donner la logique mais il en a eu l'intuition.

Cependant, dans une analyse, dans les séances manquées il n'y a pas que l'analysant, il y a aussi l'analyste, qui est *responsable de l'inconscient* en chaque cas et de façon plus générale de ce qui arrive à l'analysant. C'est ce que soulignait Freud en 1913, puisqu'il disait que « quand on respecte rigoureusement cette disposition [celle de faire payer les séances manquées], il s'avère [...] que les empêchements fortuits ne se présentent pas

du tout et les affections intercurrentes [les maladies] ne se font que très rares ⁵ ». Cela veut dire que Freud considérerait même qu'il y a une prévention analytique des maladies qui, aussi étonnant que cela paraisse, est spécialement liée à la façon dont l'analyste traite les séances manquées : on caricaturerait à peine en traduisant que « moins on les fait payer, plus il y a de risque d'accident ou de maladie ». Notons que cela ouvre une autre question que Freud ne relève pas directement : celle de la responsabilité de l'analyste d'une façon plus générale, lorsque apparaissent des accidents répétés ou une maladie de l'analysant, ou même parfois sa mort – un patient m'a confronté récemment à cette question et j'ai dû intervenir.

On pourrait se dire que Freud prêtait à sa découverte et au traitement des séances manquées des pouvoirs aussi grands qu'invérifiables... mais voilà que cinquante ans plus tard, Lacan, dans son séminaire *L'Angoisse*, reprend mot pour mot cette thèse de Freud. Écoutons-le : « Je voudrais faire remarquer ici un certain côté qu'on ne voit pas de l'analyse, son côté assurance-accident, assurance-maladie. C'est très drôle, quand même [...], combien les maladies de courte durée sont rares pendant les analyses [...] et même quant aux maladies de longue durée [...] » ; et il ajoute que « s'il y avait plus d'analyses dans la société, on irait mieux », au point que « les assurances sociales comme les assurances sur la vie devraient tenir compte de la proportion d'analyses dans la population pour modifier leur tarif ⁶ ». Et il poursuit, ouvrant, lui, le volet de la responsabilité de l'analyste dans ce qui arrive à l'analysant : « Inversement, quand ça arrive, l'accident, je ne parle pas seulement de l'*acting-out* [c'est justement la séance manquée qu'il appelle ici l'*acting-out*], c'est très régulièrement mis au compte de l'analyse par le patient et par l'entourage [...] Ils ont raison, c'est un *acting-out*, donc ça s'adresse à l'Autre [...] donc ça s'adresse à l'analyste. S'il a pris cette place, tant pis pour lui. Il en a tout de même la responsabilité qui appartient à cette place qu'il a accepté d'occuper ⁷. »

Ce qui m'interpelle, c'est qu'à partir de la question des séances manquées, Freud comme Lacan mettent en cause la responsabilité de l'analyste dans ce qui peut arriver d'indésirable au réel du corps de l'analysant. Cela donne l'idée qu'avec la mise *hors de jeu* de l'analyste, il pourrait y avoir un retour dans le réel du corps de l'analysant – non pas au sens de la psychose par retour dans le réel d'un signifiant forclus, mais plutôt par le retour dans le réel de son inconscient d'avoir été mis hors de jeu, du fait de la mise hors de jeu de l'analyste... –, mais aussi que ce n'est peut-être pas du seul fait de l'analysant. En tout cas, Freud comme Lacan laissent entendre que les séances manquées témoignent plus souvent qu'on ne le pense d'une erreur dans la conduite de la cure, d'une sortie de route de l'analyste quant à la

place qu'il est appelé à occuper dans le transfert ; et pour ne pas quitter la route, pour ne pas sortir du jeu, Lacan rappelle dans « La direction de la cure » que « l'analyste aussi doit payer ⁸ ».

Comme je le disais en introduction, il y a des cas de séance manquée où le paiement obligé peut interroger l'analyste, sans s'abriter derrière la règle ou l'exception qui la confirmerait. Il y a des cas où l'analyste, pour répondre, va devoir juger ce qui est en jeu dans le transfert et la place qu'il y occupe. Cela implique selon Lacan qu'il « doit payer de ce qu'il y a d'essentiel dans son jugement le plus intime, pour se mêler d'une action qui va au cœur de l'être ⁹ ».

Prenons le cas de M. X lorsqu'il m'annonça en séance son absence à venir pour une circonstance amicale importante, tout en passant sous silence que cela impliquerait des séances manquées. Il s'agit d'un homme jeune qui a quitté sa région et sa famille pour faire ses études et s'installer à Nice, sans bien sûr que cela ait résolu ses problèmes. Il annonce surtout qu'il s'absentera une semaine de plus que prévu afin de voir et de satisfaire sa famille, dont il se plaint par ailleurs abondamment. À ma remarque qu'il va manquer ses séances, il répond ne pas en avoir parlé parce qu'il avait pensé que nous les ferions par téléphone, comme c'était arrivé en effet pendant le covid ou certains déplacements qui paraissaient légitimes. Autrement dit, il signale que la question des séances manquées, de *La rencontre manquée* qui est au cœur de toute analyse, pouvait être oubliée dans son analyse. Mais oubliée par qui ? Ses associations durant la séance ouvraient bien sûr à plusieurs strates de l'interprétation, mais je jugeai que M. X interrogeait d'abord l'analyste, sa place dans le transfert, d'autant que sa manœuvre recoupait d'autres situations avec les partenaires importants de son existence. La réponse fut donc qu'il devrait payer les séances manquées. Les conséquences furent immédiates dans son analyse, confirmant le juste et nécessaire remplacement de l'analyste.

Lacan ne dit pas où l'analyste peut trouver les fonds pour payer « de ce qu'il y a d'essentiel dans son jugement le plus intime ¹⁰ ». Où les trouverait-il sinon dans ce qui s'est déposé de sa propre analyse ? La seule chose qu'il précise est que le prix de ce qu'il doit payer comporte le risque d'y rester « seul hors de jeu ¹¹ », qui concerne sans doute la fameuse *horreur de son acte*. C'est ce que l'analyste devrait avoir appris de sa propre analyse et que l'analysant vient parfois lui rappeler par le biais de *l'acting-out* que sont ses séances manquées ; ne met-il pas alors l'analyste au défi du risque d'y rester *seul hors de jeu*, par le risque d'une sortie sauvage de l'analysant, qui peut toujours refuser l'interprétation que constitue le paiement obligé ?

Toute séance manquée met l'analyste au pied de son acte, le confronte au destin de solitude inéluctable et nécessaire qui lui revient, comme il reviendra à l'analysant, pour la fin, à ceci près que ce devra et ne pourra se vérifier que dans et par le transfert.

Pour conclure ce tour, où j'ai voulu en savoir un peu plus sur ce que mettaient en jeu les séances manquées des analysants, je retiendrai la position annoncée par Freud, qui paraît extrémiste mais que Lacan soutient pour en donner la logique. Reste à chacun de juger, en chaque cas, ce qui relève d'une séance manquée – si elle peut être déplacée ou non, ou trouver une autre réponse. Que faisons-nous dans nos pratiques ? Prend-on encore au sérieux cet avertissement de Freud comme de Lacan que, de faillir à une réponse analytiquement soutenue aux séances manquées, l'analyste met en péril non seulement l'analyse mais peut-être même l'intégrité corporelle de l'analysant ? « Ce qu'il y a d'essentiel dans le jugement le plus intime de l'analyste » se réduirait-il à ce qu'on appelle « le bon sens » ?

Et puisque je suis parti d'une question qui relevait de ma pratique, je retiendrai cet accent fort, mis par Freud et Lacan, sur la responsabilité de l'analyste dans la survenue des séances manquées de l'analysant et dans la réponse qu'il y apporte : Lacan dit qu'une séance manquée est un *acting-out*, à la fois un appel et une question à l'analyste, qui doit en répondre et y répondre... à ses risques.

* ↑ Intervention aux Journées nationales de l'EPFCL, « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? », à Paris, le 26 novembre 2022.

1. ↑ S. Freud, « Sur l'engagement du traitement », dans *Œuvres complètes*, volume XII, Paris, PUF, 2005, p. 167.

2. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 587.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 54.

4. ↑ *Ibid.*

5. ↑ S. Freud, « Sur l'engagement du traitement », art. cit., p. 167.

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 150.

7. ↑ *Ibid.*

8. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », art. cit., p. 587.

9. ↑ *Ibid.*

10. ↑ *Ibid.*

11. ↑ *Ibid.*

Coralie Vankerkhoven

Pauvre femme *

Il est d'expérience commune que nous ne vivons pas notre vie, qui que nous soyons, sans offrir sans cesse à je ne sais quelle divinité inconnue le sacrifice de quelque petite mutilation, valable ou non, que nous nous imposons au champ de nos désirs ¹.

À l'origine, « sacrifice » est utilisé dans le sens d'une offrande à une divinité, sinon à Dieu. La portée profane, d'usage dès le xvi^e siècle, signifie un renoncement volontaire à quelque chose, perte que l'on accepte (en particulier sur le plan financier) au bénéfice de ce que l'on fait passer avant ; enfin, il est également pris dans celui de se dévouer par le sacrifice de soi. « Sacrifice de » : l'ambiguïté du génitif le fait grammaticalement tantôt actif tantôt passif, tantôt sujet tantôt objet ; le convoquer, c'est s'aventurer sur le terrain du religieux, du sacré, de l'expiation, de l'offrande, du don, etc.

Courant dans le discours social et historique, la destinée comme éternelle sacrifiée/sacrifiante colle à la peau des femmes – héroïnes tragiques, Cendrillon, pseudo-saintes ordinaires du quotidien entre abnégation et résignation, agnelles ou sorcières offertes sur l'autel du patriarcat, etc. Si le fantasme sacrificiel n'est pas l'apanage des femmes, dans un coin de notre catéchisme lacanien se dressent les inoubliables Médée, Ysé et autres, chez qui le mépris de l'avoir va jusqu'à sacrifier les objets les plus précieux. Marc Strauss nous le rappelle, « le prix gagné a d'autant plus de valeur que l'effort pour l'obtenir a été plus âpre, qu'on y a mis un plus grand prix en sacrifices physiques, mentaux et aussi bien sûr matériels ² ».

C'est après avoir lu *La Femme pauvre*, ce roman de Léon Bloy dont Lacan invite à la lecture tant « des énormités, des choses faramineuses comme bienfaits analytiques, [...] sont cachées dans ce livre qui est à la limite du supportable ³ », que la question, non la démonstration, du sacrifice fait femme, de son prix à payer et de ce qu'elle y gagne m'est venue. La femme pauvre, non pas celle en situation de précarité socio-économique,

mais cette figure de pauvreté « parfaitement douce et parfaitement implacable ⁴ », est incarnée par Clotilde, l'héroïne dont il sera dit que « plus une femme est sainte, plus elle est femme ⁵ ».

Lacan n'en parle pas comme d'une « vraie femme », qualificatif sur lequel on a beaucoup glosé. La charge en est laissée à Bloy, dont le roman se termine sur cette envolée :

À force de souffrir, cette chrétienne vivante et forte a deviné qu'il n'y a, surtout pour la femme, qu'un moyen d'être en contact avec Dieu et que ce moyen, tout à fait unique, c'est la Pauvreté. Non pas cette pauvreté facile, intéressante et complice, qui fait l'aumône à l'hypocrisie du monde, mais la pauvreté difficile, révoltante et scandaleuse, qu'il faut secourir sans aucun espoir de gloire et qui n'a rien à donner en échange.

Elle a même compris, et cela n'est pas très loin du sublime, que la Femme n'existe vraiment qu'à la condition d'être sans pain, sans gîte, sans amis, sans époux et sans enfants, et que c'est comme cela seulement qu'elle peut forcer à descendre son Sauveur ⁶.

Clotilde n'est pas Antigone. La première partie du roman montre le personnage de Gacougnol, artiste peintre, amoureux platonique, qui sort du ruisseau et du risque du trottoir celle qui « n'était plus bonne à rien qu'à souffrir et à être traînée par les pieds ou par les cheveux dans les immondices ⁷ », écho de « cette tendance manifeste » chez certains hommes « à sauver la femme aimée ⁸ », voisinant avec « l'amour de la putain ». « L'homme est convaincu que la femme aimée a besoin de lui, que sans lui, elle perdrait tout contrôle moral et tomberait rapidement à un niveau déplorable ⁹. » C'est de son statut en tant que dépossédée qui la rend femme à sauver que Clotilde tient sa valeur et sa force d'appel :

Je savais bien, moi, que j'allais faire sortir la femme de ma petite sainte [...]. Ce miracle-là va me coûter dans les cinq ou six louis. Il les vaut ma foi ! ... C'est drôle, tout de même, la puissance de l'argent ¹⁰.

La deuxième partie du roman acte la déchéance de Clotilde, qui va jusqu'à n'avoir plus rien. Clotilde n'est pas Médée : elle ne frappe pas au joint intime de l'homme, on la dépossède. À la différence de Sygne de Coufontaine ¹¹, elle ne pose aucun absolu de l'acte.

Clotilde est-elle réellement « retranchée » de l'îlot phallique ? aussi réduite à sa plus simple expression que ne l'écrit Bloy ? La *femme pauvre* est encore bien insérée dans une prégnance de l'avoir (dont les organismes de charité et de bienfaisance sont l'écho) : Clotilde est le fantasme du désir de l'homme qui cherche dans la femme pauvre l'être décompleté de tout attribut pour l'en pourvoir, tout en jouissant du manque dont il devient propriétaire, l'assujettissant dans une dette impossible à solder. La fin de la

première partie du roman laisse toutefois penser que quelque chose de la femme ne se monnaie pas et que l'équation freudienne pénis = enfant = excrément = cadeau = argent ¹² y trouve sa limite. Gacougnol, sûr de son bon droit, part racheter – littéralement – Clotilde à sa mère indigne. L'entreprise se soldera par la mort de celui-ci.

La rédemption (dont le synonyme est un rachat) par la souffrance se légitime notamment par la doctrine catholique contextuelle et Clotilde s'élève d'Ève la pécheresse à la figure sacramentelle de l'Épouse du Crucifié. Peut-on y lire autre chose que la salvation religieuse ?

Ta destinée [...] c'est de souffrir ¹³.

J'entends bien que la douleur ne peut jamais être inutile. Mais au nom du Ciel ! ne doit-elle pas profiter aussi à l'être qui souffre ? Le sacrifice, même involontaire, n'appelle-t-il pas une compensation ¹⁴ ?

On connaît la surinterprétation qui fit de la jouissance dans la douleur un trait du désir féminin et du sort qu'en fit Lacan. Or, l'acceptation du prix à payer pour une jouissance écornée est plutôt un trait universel à chaque parlêtre. « Il y a un sacrifice inhérent au surgissement du sujet comme tel car il faut que l'être sacrifie au signifiant et à la perte qu'il implique pour que le sujet lui-même surgisse ¹⁵ », nous rappelle Colette Soler. Et, banalement, chacun est condamné de structure aux conflits de jouissance, chacun passe son temps à sacrifier ceci à cela et ce dans de multiples variations.

N'est-ce pas à cela que notre clinique nous confronte régulièrement ? Ainsi en est-il de celle-ci qui, dans la violence du don sans limites, se dévoue si totalement à l'autre qu'il en devient son obligé jamais assez reconnaissant et où le corps en paye le prix fort. La théâtralisation du corps souffrant, malheur du « vers-tu ¹⁶ », permet de gagner « des airs de » (et pas nécessairement de femme). Le sacrifice est ici conditionnel et la pseudo-oblativité n'est que le masque de la demande d'amour. L'enjeu est qu'elle s'introduise dans le circuit symbolique de l'échange, question qu'elle esquisse actuellement.

La souffrance rédemptrice est-elle le nécessaire prix à payer pour vivre ? La question peut être plus que prégnante et peut être la gouverne d'une vie. Pour celle-là, être en analyse, c'est entre autres lui permettre que cette angoisse en souffrance – la sienne, celle transmise, celle qui est sa fatalité consentie – se mue en cauchemar et qu'elle puisse en faire usage – prix utile, gagné – et le dire.

Que faisons-nous de cette dette de vie, qui « se règle souvent par des sacrifices, parce que c'est une dette impayable et qu'on voudrait tenter de

la payer au prix fort ¹⁷ » ? L'analyste « ne fait pas la charité. Plutôt se met-il à faire le déchet : il décharite. Ce pour réaliser ce que la structure impose, à savoir permettre au sujet, au sujet de l'inconscient, de le prendre pour cause de son désir ¹⁸. » L'usage du paiement et le dispositif de la cure font penser que quelque chose de l'offrande expiatoire à un grand Autre se pacifie. Cet argent a aussi pour fonction d'« amortir quelque chose d'infiniment plus dangereux que de payer de la monnaie, qui est de devoir quelque chose à quelqu'un ¹⁹ ». De l'autel au divan : peut-être ce que l'on gagne dans une psychanalyse est-il de faire l'économie du sacrifice et non celui de son désir.

Côté divan, cas par cas, que de variations du « sacrifice », et les cures, toujours en cours, entament sinon interrogent les liens sacrificiels... Mais s'agit-il vraiment de sacrifices ? On a vu combien la sémantique était chargée et connotée, et là s'ouvre la question de la façon dont l'analyste reçoit ce qui se dit et ce qui s'entend d'une (éventuelle) position sacrificielle...

Est-on jamais aussi assuré d'exister aux yeux de l'Autre que lorsqu'on lui offre sa souffrance ? Pourquoi (se) sacrifie-t-on ?

Si le point de départ de cet exposé fut le sacrifice comme prix sans fond tel que *La Femme pauvre* le laissait à penser, la rédaction de cette communication m'a permis d'interroger, un peu, la cause du sacrifice, petit, grand, vrai, fantasmé ou affiché, dans une logique du cas par cas et dans ce que le sujet y met comme sens, comme jouissance. Bien des pistes restent encore à explorer tant la thématique est riche, tant sa sémantique est complexe, tant elle continue à faire scandale.

* ↑ Intervention aux Journées nationales de l'EPFCL, « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? », à Paris, le 26 novembre 2022.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 320-321.

2. ↑ M. Strauss, Présentation du thème des Journées nationales 2022, téléchargeable sur <https://www.champlacanianfrance.net/evenement/quest-ce-quon-paye-en-psychanalyse-2/>

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 420.

4. ↑ L. Bloy, *La Femme pauvre*, p. 498 (texte téléchargé sur http://www.bouquineux.com/index.php?telecharger=377&Bloy-La_Femme_pauvre).

5. ↑ *Ibid.*, p. 91.

6. ↑ *Ibid.*, p. 498.

7. ↑ *Ibid.*, p. 42.

8. ↑ S. Freud, « Contributions à la psychologie de la vie amoureuse. Un type particulier de choix d'objet chez l'homme » (1910), dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 2005, p. 50.
9. ↑ *Ibid.*, p. 50.
10. ↑ L. Bloy, *La Femme pauvre*, *op. cit.*, p. 92.
11. ↑ Dont Lacan disait : « Son attitude nous montre qu'elle a bu le calice sans rien y rencontrer d'autre que ce qu'elle est, la dérégulation absolue [...] la délibération de pousser jusqu'à son terme ce qui à ce degré ne mérite plus qu'à peine le nom de sacrifice. » (*Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, *op. cit.*, p. 328.)
12. ↑ S. Freud, « Sur les transpositions de pulsions plus particulièrement dans l'érotisme anal », dans *La Vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 106-112.
13. ↑ L. Bloy, *La Femme pauvre*, *op. cit.*, p. 65.
14. ↑ *Ibid.*, p. 113.
15. ↑ C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2003, p. 80.
16. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 73.
17. ↑ J. Sédat, « La dette, l'échange et le sacrifice », *Che vuoi*, n° 24, 2005, p. 61-69. Texte téléchargeable sur <https://www.cairn.info/revue-che-vuoi-1-2005-2-page-61.htm>
18. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 519-520.
19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 239.

ÉCHOS

Entretien (3/3) avec François Jullien

Enjeux éthiques et politiques de la dé-coïncidence

Cet entretien ¹ a été réalisé par Marc Strauss et Karim Barkati le 9 avril 2022 dans les locaux de l'EPFCL-France à Paris. Il se place dans le cadre de la préparation des Journées nationales 2022 sur le thème « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? ». Les deux premières parties ont été publiées dans les numéros 167 et 168 du Mensuel.

L'association Dé-coïncidences

– la singularité, à rebrousse-poil de la régulation contemporaine ?

Marc Strauss : Je reviens au François Jullien d'aujourd'hui, avec l'association Dé-coïncidences. L'époque est quand même essentiellement marquée par la nécessité ou la question de la survie, avec la diminution des ressources de la planète et les crises climatiques à venir. Tout cela va imposer un contrôle massif des populations. Et on voit que le modèle démocratique, avec la nécessité de réélection des candidats et des dirigeants, bat de l'aile. Ce que vous prônez de la singularité extrême ne va-t-il pas à contre-courant ?

François Jullien : Je vous remercie d'ouvrir cette réflexion. Ce qui me paraît avoir changé assez radicalement avec notre époque par rapport aux précédentes, dans la pensée des politiques, c'est que nous avons pensé le politique à partir des Grecs, en traçant le modèle de la cité idéale. Qu'a-t-on dans la pensée politique ? Nous avons Platon, la *Politeia*, c'est-à-dire la réponse à la question de savoir comment nous devrions vivre en société : traçons l'*eidōs*, le modèle de cela, et ensuite appliquons-le. On a pensé la politique en projetant une idéalité sur l'avenir, d'abord chez Platon, puis dans toute la pensée politique européenne.

Or cela ne marche plus, parce que pour modéliser, il faut faire deux choses. La première : il faut isoler. On peut certes isoler aujourd'hui localement des choses, notamment pour faire des modèles techniques, mais on ne peut pas modéliser globalement, parce que notre monde mondialisé est trop interdépendant. Il faut une indépendance pour que l'on puisse isoler quelque chose, qu'on puisse après modéliser. Je pense qu'il n'y a plus de modélisation globale possible.

Ce qui a porté la pensée politique européenne, c'est donc d'une part la modélisation, donc le rapport entre théorie et pratique – c'est incarné dans la révolution : théorie révolutionnaire puis praxis –, et d'autre part le fait qu'on pensait que demain serait meilleur qu'aujourd'hui. C'est la grande idée qui nous a portés, à partir du christianisme et, disons, de sa laïcisation impossible, avec l'idée qu'on marche vers des jours meilleurs, qu'il y a de l'avenir. Or c'est en question aujourd'hui. On n'y croit plus. On n'en est plus sûr. On n'est pas sûr que la planète perdure, donc tracer des plans sur la comète paraît un peu risqué.

Pour ces raisons, me semble-t-il, ce qui a porté la politique précédemment – la modélisation et la croyance en l'avenir – ne marche plus. Dont acte. La conséquence est ce qu'on appelle le présentisme : je me replie dans le présent, je me mets dans ma bulle, et tous les individus essaient de survivre.

Ce que je propose en parlant de décoïncidences, c'est justement de me dire : ce qu'il faut faire, ce n'est peut-être plus modéliser et projeter, mais détecter ce qui aujourd'hui coince pour le fissurer, détecter et fissurer ces effets d'obédience idéologique dont je parlais tout à l'heure, et remettre en chantier, remettre au travail. Il me semble que c'est ça, ouvrir des possibles. Non plus tracer des fins, puisqu'on ne peut pas le faire – la révolution et les utopies patinent –, mais ouvrir des possibles, ce que peut faire chacun à son échelle individuelle.

J'ajoute que le concept de décoïncidence est un concept de terrain. On me demande souvent « quelle est la praxis ? ». Mais il n'y a pas de praxis, puisqu'il n'y a pas de théorie ! Chacun, là où il est, ne cesse de s'affronter à des choses qui coïncent, qu'il est donc amené à fissurer, pour ouvrir du possible.

Il me paraît important de penser des concepts de terrain, qui sont à la fois sans *arkhè*, pour parler en grec, et sans *telos*. *Arkhè*, premier mot du vocabulaire d'Aristote, signifie en grec commencement et commandement. Pour les Grecs, penser, c'est remonter à ce qui est l'*arkhè* des choses, au

point de départ impliquant la suite, commandant la suite. C'est au double sens de commencement et de commandement.

Ce geste-là, celui de remonter une sorte d'*arkhè*, de principe premier, nous est devenu très difficile. Ce qui répondait à ce principe était *telos* – les fins, les fins projetées. Il faut penser maintenant une politique qui soit sans *arkhè* et sans *telos*. Donc une politique qui, à partir d'initiatives de terrain – chacun dans un terrain à lui, singulier –, permette de détecter ce qui fait coïncidence, fait couvercle, bloque idéologiquement, secrète une évidence qui est seulement une pseudo-évidence générant une obéissance passive, pour remettre en chantier, pour ouvrir des possibles.

Mais quand je dis ouvrir des possibles, ce n'est pas tracer des fins. Ce n'est pas un nouveau projeté. C'est faire que ça puisse à nouveau travailler.

Marc Strauss : Le contrôle de l'usage des ressources va quand même imposer des normes de plus en plus strictes à tout le monde.

François Jullien : Oui, mais il y a deux niveaux. Il y a le niveau de régulation d'ensemble, si je le dis à la chinoise. Il faudra en effet au moins une régulation écologique. Le politique devient de plus en plus une affaire de régulation, et donc moins de révolution. La révolution, c'est la modélisation. Il n'y en a plus ! On régule. Et c'est pour ça qu'on est un peu en manque aujourd'hui. Avec le grand chef, c'est encore jouer l'héroïsme et tracer du plan sur l'avenir. Il ne peut pas, il régule. On dit que la vie politique est atone. Ce n'est pas parce qu'on n'est pas représenté. C'est simplement parce que l'histoire telle qu'on la concevait n'est plus possible, puisque la régulation est sans histoire. Donc il y a une fonction régulatrice qui s'impose à nous, qui se met sur nous, et c'est global.

Mais, répondant à ça, il y a justement un deuxième niveau, quelque chose d'une initiative singulière dans le terrain où elle se trouve, qui peut être de l'ordre de la décoïncidence, pour justement ne pas vivre sous le couvercle d'une régulation devenant totalisante ou totalitaire, qui ne nous laisserait plus respirer. Il me semble qu'on va vers une articulation de la régulation d'ensemble, qu'on ne peut pas ne pas mettre en œuvre, et de ce qui peut non pas fissurer cette régulation, mais y répondre, ou s'articuler avec elle, qui est cette initiative de terrain, en faisant décoïncider toutes les coïncidences idéologiques qui sont la retombée de cette régulation globale, projetée, et qu'on ne peut pas éviter.

Je suis un peu lassé d'entendre, à propos des élections qui vont avoir lieu demain, que ça n'intéresse pas les Français. Il ne faut pas prendre ça sur

un mode dramatique. Il faut comprendre pourquoi. Ce n'est pas seulement parce que l'élu ne serait pas représentatif, qu'il ne s'occuperait pas de moi, comme les gens disent, que c'est loin, que c'est Paris... Non. Simplement, les conditions pour faire l'histoire ont changé, on ne fait plus de l'histoire comme avant. Peut-on encore faire de l'histoire en France ? Ce n'est pas évident. En tout cas, pas comme on le faisait auparavant. Ce n'est pas la révolution parisienne qui va créer l'événement. Il faut éviter le mode dramatique ou sceptique, et considérer simplement que les conditions qui ont porté notre pensée depuis si longtemps ne conviennent plus.

Alors, si on retire la pensée du principe, *l'arkhè*, et si on retire la pensée de la fin, le *telos*, la fin projetée, cela met en suspens beaucoup de notre affaire, éthique et politique.

La dé-coïncidence ne peut être que l'affaire du un par un – le singulier de l'initiative irréductible

Marc Strauss : Je trouve que vous rejoignez là de nouveau la psychanalyse : la décoïncidence, dans cet univers de régulation, ne peut être que l'affaire de un par un.

François Jullien : Tout à fait. C'est du singulier. Non pas que je récusé les termes de différence, de défense, qui sont évidents, mais c'est du singulier parce que c'est là qu'est l'initiative irréductible. C'est là que ça résiste et que quelque chose peut s'engager.

Je pense que c'est aussi la réponse heureuse à la globalité de la régulation. Parce que la régulation ne peut être que globale, sinon on ne régule rien. Par exemple, si je préfère prendre des mesures d'énergie mais que le pays voisin ne le fait pas, ça ne sert à rien. La régulation implique donc une échelle du global ou du mondial et, en regard, une initiative de terrain, singulière, du un par un. Et précisons : du un par un qui parle dans une langue, pas dans le *globish*, pas dans la langue du *global english* de la régulation.

Marc Strauss : À condition que ce un par un reste toléré par le pouvoir.

François Jullien : Oui mais ça, ça s'appelle le politique. C'est là qu'il y a de l'engagement. Il s'agit, justement, de revendiquer non pas mes droits ou je ne sais quoi, mais cette possibilité d'un singulier décoïncident par rapport à la chape idéologique qu'on ne cesse de tisser autour de lui. Pour moi, c'est là le lieu du politique, et c'est en cela que le politique peut être dans la conséquence d'une réflexion philosophique.

La génération philosophique précédente a trop été gênée en commençant par une sorte de répartition : d'une part le philosophique, et de l'autre, un peu par compensation, l'engagement politique, une sorte de bonne conscience qu'on acquérait comme ça sur le terrain, parce qu'on vendait la cause du peuple. Mais en même temps, ce qu'on écrivait, ce n'était pas ça, c'était tout autre chose : la critique de la raison dialectique, et puis la cause du peuple, par exemple.

Marc Strauss : La décoïncidence, ce n'est pas pour tous. C'est pour qui veut, mais pas pour tous.

François Jullien : Si, parce qu'on fait tous l'expérience de quelque chose qui coince par une adéquation stérile, s'endormant dans sa positivité. À la fin de mon manifeste, il y a la phrase de Soljenitsyne : « C'est quand même avec des fissures qu'on fait tomber des cavernes. » Les cavernes, on ne les fait pas tomber autrement que par des fissures. Ce n'est pas avec un bulldozer, que dans l'histoire vous n'avez jamais, mais avec des fissures, des fissures qui se relient, qui se relaient, qui s'épaulent.

C'est cela, l'horizon de notre action politique : des fissures qui sont chaque fois du un par un, de terrain. C'est pour ça qu'il y a un *s* à *Dé-coïncidences*. Ce n'est pas un pluriel qui vient après, c'est un pluriel de départ. Il n'y a pas un, c'est un par un. C'est ce singulier-là. Ça s'additionne, ça se tisse, ça s'associe, pour prendre le terme propre.

Le procès qu'on fait aujourd'hui à l'égard de la représentativité politique, en disant « il ne nous représente plus », me paraît au fond un mauvais procès. Qu'on délègue à des gens le fait de réguler pour nous, ça me va bien. Le problème, c'est plutôt ce qu'il me reste d'initiative politique. J'en garde une part, que j'estime institutionnelle : celle de pouvoir voter, et je pense qu'il faut l'institution pour participer politiquement, parce que la motivation ne suffit pas. Et, pour une autre part, il me semble que ce n'est pas dans les grandes dénonciations, qui ne servent à rien et qui sont très vite théâtrales, mais dans ces initiatives singulières, engagées sur le terrain où je vis et où je travaille.

Réflexion et action – du prolongement du philosophique dans un champ politique

Karim Barkati : Récuseriez-vous le terme de philosophie engagée pour votre approche de la décoïncidence ?

François Jullien : Je me moque un peu de l'étiquette que vous pouvez mettre dessus. Engagement est évidemment un terme qui date, ou plutôt qui a eu son temps de gloire. Je ne revendiquerais pas cette époque-là, c'est-à-dire le philosophe engagé qui monte sur son tonneau pour vendre la cause du peuple. Ça me paraît théâtral. Ça me paraît nécessiter les médias pour applaudir et relever d'un imaginaire très consensuel, en fait.

Karim Barkati : Il y a un écart.

François Jullien : Oui. Par contre, à partir de mon expérience personnelle, et ayant fait mon chemin de décoïncidence en passant par la langue, par la pensée chinoises, j'en viens à un moment où je ne veux pas être passif, ni sur la touche.

Il m'importe que ce que j'ai pu esquisser philosophiquement puisse se prolonger et s'accomplir dans un champ politique, où je ne sois plus seul, parce que le philosophe est seul et solitaire, mais où ce que j'entreprends ne cherche pas à prêcher. Avec l'association Dé-coïncidences, défaisant les coïncidences, c'est prendre le parti d'une association contraire à ce que l'on attend d'une association – qui est un regroupement par intérêt, par profession, par assentiment. Il n'y a pas d'assentiment. Il n'y a pas de principes disons politiques. On n'est pas pour ou contre ceci ou cela. C'est donc une association à rebrousse-poil !

Ce qui me paraît intéressant, c'est que cette association associe des décoïncidences, donc est éminemment paradoxale dans sa constitution propre, et par là même nous écarte de tout ce qu'il y a de prêchant, de bêlant, de l'association qui vend quelque chose. Nous, on ne vend rien, et ce d'autant plus que – pour reprendre le thème du « qu'est-ce qu'on paye ? » – la décoïncidence ne se vend pas. Ce qui se vend, c'est la coïncidence.

On a fait un séminaire, depuis deux ans que notre association existe, avec un certain nombre de gens qui sont des artistes, des psys bien sûr, des personnes du management. Je prends un exemple tout simple : aujourd'hui, pour une paysagiste, Florence Mercier, qui est de l'association, il faut remplir des cahiers des charges, auprès des communes ou des communautés de communes, pour faire un paysage. Elle nous décrit bien à quel point ce cahier des charges est un cahier de coïncidences : il faut cocher des cases, écologie par ci, etc. Il n'y a plus de projet. Il n'y a plus d'œuvre proposée, puisque, au fond, il y a des attentes mises en liste, et donc de petites coïncidences qu'il faut satisfaire. Et à la fin, c'est celui qui a le plus de points, en ajoutant toutes les coïncidences partielles, qui voit son projet retenu.

Mais ce n'est pas un projet. On ne parle pas d'œuvre. On ne dit pas que c'est intéressant ou pas, ni si cela va faire respirer les citoyens quand ils seront sur cette place ou sur ce bord de Seine.

Or, je l'observe à tous égards. Aujourd'hui, il n'y a plus de mécène, ou de fait du Prince qui dirait : « Tiens, ce tableau me plaît, je l'achète », parce que ce qu'on paye, c'est toujours rentable. Ce qui se vend, c'est ce qui coïncide, et donc la décoïncidence, au départ, soit choque, soit n'est pas reconnue, pas entendue : elle échappe. Ce n'est que si elle peut un peu cheminer qu'elle peut commencer à se faire reconnaître.

Le prix de la dé-coïncidence – on ne la paye pas, mais ça se paye

Prenons l'exemple de Galilée, un grand décoïncident. Il y avait la coïncidence de la physique de son époque, une physique aristotélécienne, les qualités sensibles des choses, et lui en a décoïncidé en tirant un fil, qui venait d'Archimède, celui des mathématiques. Il a pu ainsi décoïncider de la physique aristotélécienne de l'époque. Et que s'est-il passé ? On lui a « coupé la tête », on l'a attaqué et condamné à abjurer.

Marc Strauss : Les décoïncidents, on peut les appeler comme ça, ont tous payé cher, et peu ont choisi de l'être.

François Jullien : Vous avez raison. C'est pour cette raison que mon petit livre sur la décoïncidence ne se vend pas. Je peux en faire l'expérience directe : j'ai écrit deux livres successivement sur la décoïncidence, et ce sont mes invendus ! Parce que les titres *Dé-coïncidence*² et ensuite *Politique de la décoïncidence*³ ne parlent à personne, ne s'intègrent nulle part, dans aucun attendu, ce sujet ne répond à aucun désir déjà constitué, donc c'est laissé de côté.

D'où l'association, c'est-à-dire le un par un, comme vous disiez, ou le bouche-à-oreille, ça ne peut passer que comme ça.

Une philosophe comme Simone Weil a été décoïncidente, parce que sortant de l'École normale, philosophe, allant à l'usine, c'est une décoïncidence. Et aussi : venant d'une situation juive, décoïncidant, sans se convertir au christianisme, sans baptême, sans entrer dans une autre coïncidence, pensée comme un infini. Mais à la même époque, de Gaulle est un exemple de décoïncidence historique. En 1940, il y a la coïncidence qui s'appelle l'Occupation. Il a décoïncidé en allant à Londres : je n'ai plus de survie ici,

donc je me mets à l'écart et je rouvre du possible, d'abord de façon discrète, mais de façon tenace.

Pour la décoïncidence, il faut donc être persévérant, et avec le temps, elle va être progressivement reconnue, et ouvrir effectivement du possible. Il s'agit de fissurer ce qui se trouve coïncident et bloquant, endormi dans sa positivité, pour ouvrir des possibles. On verra quels possibles ! Ils ne sont pas prévus, projetés. Ce n'est pas une nouvelle finalité.

Karim Barkati : Donc, la décoïncidence, on ne la paye pas mais ça se paye ?

François Jullien : Ça se paye, oui, c'est juste. Ça se paye et ça ne peut pas ne pas se payer. Il n'y a pas de décoïncidence miracle. C'est forcément mettre en route du processuel discret : ça prend ou ça ne prend pas – ça va en tout cas cheminant – et ça ne peut qu'être incompris.

Alors, le fait qu'on soit incompris est un thème un peu facile, mais cela indique qu'il faut accepter d'être dans ce cheminement qui ne se fait pas entendre mais qui, progressivement, par l'effet de fissuration qu'il produit, pourra néanmoins, pour reprendre la phrase de Soljenitsyne, faire tomber des cavernes. Parce que c'est quand même comme ça que les cavernes tombent dans l'histoire. C'est toujours par des fissurations de coïncidences établies, comme la coïncidence stalinienne à l'époque, ou post-stalinienne qu'on retrouve aujourd'hui.

Je regardais récemment un documentaire sur Vassili Grossman : voilà un intellectuel juif, en Russie, qui d'abord coïncide totalement avec l'idéologie, y compris la pensée de 1936. Et puis, avec Stalingrad, quelque chose vacille et commence à décoïncider, et il en fait une œuvre – *Vie et destin*⁴ –, qui sera évidemment interdite par le pouvoir et qui ne pourra paraître que sous le manteau. Je crois qu'il n'y a pas d'autre possibilité.

Dé-coïncidence, dissidence, déconstruction, différance – Enjeux éthiques et politiques de la philosophie

Karim Barkati : J'entends une consonance entre *décoïncident* et *dissident*, et je m'interroge sur la résonance sémantique.

François Jullien : Pourquoi ai-je parlé de décoïncidence et non pas de dissidence – le mot était fait, il aurait donc été plus facile à vendre ? Ce n'est pas seulement que dissident est marqué historiquement et politiquement par certains mouvements, mais parce que décoïncidence remonte plus haut.

Dissidence, c'est du *dissensus* : je ne pense pas comme vous. C'est au niveau du jugement, notamment du jugement sur des situations historiques. La décoïncidence opère en amont. C'est pour ça que la dissidence est politique, et que la décoïncidence est philosophique.

Parce que opérer en amont, c'est d'une part voir ce qui fait coïncidence, ce qui, par sa positivité, fige, immobilise, stérilise, et d'autre part le fissurer, mais du dedans lui-même. Ce n'est donc pas attendre une rupture, un *deus ex machina*, une causalité extérieure. On parle beaucoup aujourd'hui de rupture, de destruction, etc. : c'est toujours la faute d'une cause extérieure. Mais la décoïncidence défait du dedans. C'est une opération discrète, en amont de la dissidence. La dissidence serait en fait la manifestation politique d'une décoïncidence qui s'est amorcée en détectant ce qui fait idéologie par cette sorte d'assignation grégaire ou collective de certaines représentations.

Dans l'exemple de Grossman et de l'Union soviétique, ce qui me paraît important, c'est qu'avant d'être dissident, il a été décoïncident. D'ailleurs, il n'a pas pu vraiment être dissident parce qu'il est mort avant, mais disons qu'écrire ce livre était effectivement fissurer la coïncidence idéologique du totalitarisme. Il n'a pas pu, à la différence d'autres, comme Sakharov, avoir une attitude proprement dissidente, parce que la vie ne lui a pas été donnée suffisamment pour cela.

La dissidence est le résultat au niveau politique, donc du dissensus – « je ne pense pas comme vous, je prends position et je me cale sur ce refus » –, d'une décoïncidence en amont, qui l'a rendue possible.

J'ai introduit dans mon propos les termes d'obédience et de désobédience. Il faut penser la désobédience, qui n'est pas la désobéissance. Dans la désobéissance, il y a un ordre, et s'il n'est pas juste, je désobéis. Alors que dans la désobédience, là aussi c'est en amont, je ne me laisse pas trop couvrir par l'obédience générée par cette coïncidence idéologique qui, collectivement assimilée, fait couvercle.

Karim Barkati : Un autre terme connexe me vient et je voudrais vous interroger sur l'écart entre les deux : décoïncidence et déconstruction.

François Jullien : Et décoïncidence et différence avec un *a*, comme la génération philosophique précédente l'a conçue. De façon plus générale – et c'est peut-être aussi pour ça que j'ai décoïncidé de la pensée philosophique européenne en passant en Chine –, pour moi, philosopher, ce n'est pas prendre position, ni vouloir convaincre de la vérité de sa position. Quelque

chose de l'arène philosophique ne m'intéresse pas, notamment si je prends différence et déconstruction. Différance a été le grand concept, porteur, fécond, de la pensée française des années 1960-1980. Chez Derrida, chez Deleuze, *Différence et répétition*, et chez Lyotard, *Le Différend*.

En amont, il y a eu quand même cette grande révolution discrète qu'a opérée la linguistique de Saussure, avec cette mise en lumière de ce que le signe linguistique n'existe que par sa différence. C'est l'aspect différentiel du signe qui le fait signe. Donc il n'y a plus d'être. C'est une chose essentielle. Au fond, qui fissure l'ontologie de la philosophie européenne ? C'est Saussure, quand il dit que le signe linguistique, c'est une différence. Donc il n'y a pas d'être.

Derrida et les autres ont pris chez Saussure cette idée-là, en la liant à autre chose. Mais quelque chose m'inquiète dans le concept de différence. Quand Deleuze nous dit « renversons la métaphysique, posons au départ la différence », ou « la différence est derrière toute chose », dans le même temps, il réintègre la métaphysique ! Parce qu'en disant que la différence est derrière toute chose, vous remettez un derrière, un arrière-monde, vous remettez la scène métaphysique, alors que vous aviez produit un concept pour renverser la métaphysique.

C'est quelque chose qui menace toujours la philosophie : quand vous voulez renverser une position, surtout si vous triomphez, vous réoccupez la position que vous avez renversée. Cela me paraît très clair chez Deleuze dans son renversement de la métaphysique.

Le concept de différence a eu comme intérêt, dans la philosophie française des années 1960-1980, de vouloir renverser la métaphysique, donc la pensée de l'Un, premier, unitaire, ce socle de la métaphysique classique.

Quand Derrida parle de l'archi – archi-texte, archi-écriture –, cet archi remet justement de l'*arkhè*. De nouveau, à si bien triompher de l'autre et à si bien le renverser, je suis pris dans le terrain de l'autre.

Donc je me méfie des renversements en philosophie, je me méfie des positions. C'est aussi pour cette raison que je suis passé par ailleurs. La différence est un concept essentiel, éminemment fécond, mais quelque part reste pris dans les rets de la métaphysique.

La déconstruction est une grande création philosophique. Il ne s'agit pas pour moi de critiquer, de vouloir mordre les pieds des talents de très grands philosophes, que je ne cesse de lire et dont je ne cesse d'apprendre. Mais je trouve que la déconstruction, qui est un peu à tout usage, une sorte

d'outil qui ouvre tout, a laissé néanmoins en plan l'éthique et le politique. Vous noterez que, chez Deleuze, il n'y a pas de politique.

En avançant que « la différence est derrière toute chose », qu'est-ce qu'on dit ? On fait l'éloge du désir, qui n'est pas un désir du manque, qui est plutôt un désir pseudo-nietzschéen, ou peut-être totalement nietzschéen. Et à quoi aboutit-on ? Les anarchies couronnées ? Ce sont des formules de 68, faciles, mais enfin, les anarchies couronnées, c'est quoi ? Ce sont des gags d'étudiants en fin d'AG !

Donc cela laisse un manque, y compris sur le plan éthique. Si nous avons aujourd'hui ce délire du développement personnel, du marché du bonheur, de toutes ces inepties qui remplissent les librairies, que les gens achètent et affichent comme étant des livres, il faut voir d'où ça vient. Peut-être y a-t-il eu un manque précédent contre lequel il faut réagir.

Au sujet de l'engagement, il faut concevoir la philosophie qui s'engage à la fois dans l'éthique et dans le politique, c'est-à-dire dont la dimension éthique et politique puisse s'ouvrir à la société.

Karim Barkati : Donc la décoïncidence est plus qu'un outil.

François Jullien : Oui, c'est un outil et en même temps, vous l'avez très bien dit au départ, c'est une ambition. C'est une attente plus globale, qui est de remettre au travail, de rouvrir des possibles dans la société. C'est une façon de réagir contre la facilité des utopies, projetées en l'air, qui ne changent rien, qui sont souvent des alibis, et aussi contre la passivité qui s'installe, cette sorte de repli intellectuel et existentiel qu'on subit aujourd'hui, cette sorte de morosité ambiante.

Il faut s'arc-bouter contre ça. Mais non pas par des vœux pieux ou des invocations, qui ne servent à rien, mais justement en essayant, discrètement, de réintroduire de l'outil, de l'outil qui fissure cette sorte de passivité, cette apathie, ce manque de *tonos* ou de tension, pour reprendre le terme du départ, dans lequel nous sommes trop résignés aujourd'hui.

C'est pour ça que j'avais conçu un livre sur la vraie vie ⁵. La vraie vie, ce n'est pas une autre vie, ce n'est pas une vie idéale. La vraie vie, c'est dire non à la non-vie, à la pseudo-vie, à l'apparence de vie. C'est donc dire non à la résignation, à l'aliénation, à la réification. C'est se dérésigner, se désaliéner, se déréifier, c'est ce « dé- » du défaire. Dans décoïncidence, c'est le même « dé- ».

Survie de la psychanalyse et survie de la philosophie – idéalité, développement personnel et élaboration

Marc Strauss : Les psychanalystes sont tracassés depuis toujours par la survie de la psychanalyse, *quid* de la philosophie aujourd'hui ?

François Jullien : C'est une très bonne question. Je crains que la philosophie ne disparaisse. Ce n'est pas du tout pour rejouer le thème de la mort de la philosophie, qui était un thème bienvenu dans les époques antérieures. Je me pose la question pour la psychanalyse, mais beaucoup moins que pour la philosophie. C'est vraiment la question, et je vois s'organiser une mort de la philosophie.

Parce que, d'abord, comme je l'ai dit, l'idéalité ne marche pas comme avant. Or la philosophie, pour une large part, est une production d'idéalité. C'est de la modélisation. Dans les médias, alors qu'avant on interrogeait des philosophes, aujourd'hui, on interroge soit des pseudo-philosophes, qui marchent à l'audimat, qui sont des marchands d'opinion, par rapport à de la *doxa*, soit des sociologues. Ce sont les sociologues qui maintenant ont la parole. Parce que c'est la vérité sociologique qui paraît la vérité, et non plus une vérité basée sur le fait d'essayer, de projeter, de modéliser, comme la philosophie en avait la tradition.

Le marché du bonheur, pour aller vite, est une pensée d'emblée positive, qui ne pense le négatif qu'à titre résiduel ou purement temporaire. Il y a aussi le fait qu'il faudrait souvent changer d'avis, pour avoir une prise sur la vie des gens, parce que sinon vous seriez dans votre tour d'ivoire et ne seriez pas engagé. Or on a besoin de beaucoup de patience à l'égard du cheminement philosophique, du travail du concept. Il y a aujourd'hui une sorte de facilité ambiante à se contenter de pseudo-philosophie, comme on peut parler de pseudo-vie.

Pseudo-philosophie veut dire une philosophie qui est une fausse monnaie, qui fait semblant d'argumenter, mais qui au fond répond à l'audimat. C'est ce qui se fait actuellement. Qui était philosophe en France il y a vingt ou trente ans ? On sait tous les noms. C'étaient de vrais philosophes. Les noms connus de philosophes aujourd'hui en France sont des pseudo-philosophes. Il y a donc deux philosophies, une pseudo-philosophie et, en retrait parce que n'apparaissant plus en public, une philosophie d'élaboration, de travail, qui d'ailleurs ne trouve même plus à se vendre. Tout ça a un côté effrayant.

Un exemple : j'avais écrit un petit livre autour de la rencontre ⁶, puis j'avais fait une conférence sur ce sujet. Un groupe d'animateurs de cette rencontre m'invite à faire un interclubs sur la rencontre : « Ça nous intéresse, êtes-vous prêt à intervenir ? » J'ai interrogé les différents clubs. La réponse a été : « Ah non, finalement on préfère quelque chose de plus réactif et développement personnel. » C'était il y a un mois. On vous dit : « Non, sur le marché on ne veut plus de philosophie, on veut du D.P., du réactif, du concret. »

C'est là qu'est en jeu la mort de la philosophie. Bien sûr que la philosophie passe par de l'abstrait. Elle élabore. Simplement, vous élaborez pour revenir sur l'expérience avec des prises plus précises. Si vous n'acceptez pas ce temps de dégageant, d'élaboration, de patience, et que vous voulez être dans un réactif de l'opinion, de la doxa, alors il n'y a plus de philosophie possible.

Je ne veux pas dramatiser. La génération précédente a beaucoup joué de ce thème « mort de la philosophie » sur un mode catastrophiste. Maintenant, on n'en parle plus, mais c'est à l'œuvre. Cela se constate aussi dans les départements de philosophie. Cela se constate au fait qu'il n'y a plus de classe de philosophie. Cela se constate au fait qu'on n'enseigne plus le grec au lycée. Enfin, cela se constate de façon générale. Même l'idée qui prévalait auparavant, qu'une certaine culture philosophique pouvait être utile pour la vie ou pour le métier, comme une sorte de culture générale un peu élaborée, ne joue plus. On se contente de *La Philosophie pour les nuls*. C'est une vraie question, parce que là je ne sais que faire.

J'ai créé un cours avec des amis, après 2002. Et 2002, en France, ça dit quelque chose : le premier tour des élections présidentielles. J'ai créé un cours « méthodique et populaire de philosophie », à Buffon, à la Villa du deuxième arrondissement, puis à la BNF, tous les mardis de novembre à avril, de midi et demi à deux heures, dans le grand auditorium. Il y avait un dessein politique. Aujourd'hui, on est en 2022, et je ne suis pas sûr qu'on ait fait beaucoup d'effet. Cette initiative a été suivie puisque l'auditorium était plein, alors qu'entre midi et demi et deux heures, il faut que les gens se dérangent, qu'ils aillent à la BNF... Mais je me demande : est-ce encore porteur aujourd'hui ? vu toute la pseudo-philosophie qui s'est accumulée depuis, qui fait que si vous allez en librairie, y compris les meilleures, vous trouvez d'abord des livres de développement personnel, avec la photo du bonhomme souriant sur la couverture, plutôt qu'un livre de philosophie. Vous n'aurez jamais ma photo sur la couverture de mes livres, ça n'a rien à voir avec la philosophie.

Donc, l'avenir de la philosophie, je ne le vois pas. Cela pose une question à notre culture beaucoup plus grave que beaucoup de questions graves dont on parle. Parce que si la pseudo-philosophie suffit – qui n'est pas la sophistique : la pseudo-philosophie n'est qu'un semblant de philosophie –, cela signifie qu'une capacité à avoir cette initiative de penser se trouve facilement recouverte, assoupie, bref, qu'elle tend à disparaître.

Marc Strauss : Là aussi, je pense à Lacan, en parlant des Grecs, des philosophes : qu'est-ce qui les tracassait tant ?

François Jullien : On peut penser que se tracasser – se tracasser *tant* – est une option possible. Si la société recouvre ça, eh bien on ne tracassera plus. Ce sera d'autant plus grave que la logique de régulation qui nous vient, et qui ne peut pas ne pas nous venir, recouvrira tout, ne sera plus fissurée, inquiétée, alors on sera dans une sorte de viabilité continue.

Qu'est-ce qui disparaît ici ? C'est le désir. C'est le désir de *philosophie*, de l'éros philosophique. Et comme vous l'avez dit tout à l'heure, là où ça coince, ça crée du désir.

Marc Strauss : C'est là que nous nous rejoignons et que nous nous séparons. Vous connaissez aussi cette référence de Lacan, en 1973, quand il qualifie la psychanalyse de « poumon artificiel ⁷ » de la science, pour que l'histoire continue, c'est-à-dire pour que le désir continue.

François Jullien : Malheureusement, quand il disait ça, c'était l'époque heureuse. C'était encore facile, il y avait encore une audience philosophique, une audience pour l'écouter. Mais aujourd'hui ?

Marc Strauss : Il avait anticipé le fait que l'histoire, telle que nous l'entendons, puisse ne pas continuer.

François Jullien : Mais tout de même, ces soupapes qu'étaient la psychanalyse ou la philosophie n'ont plus lieu d'être. Il n'y a plus de soupapes du tout.

Marc Strauss : Il y a notre usage des médicaments : « Vous êtes tracassé ? Prenez des antidépresseurs. Pourquoi vous plaignez-vous ? »

François Jullien : C'est la logique de la régulation, prévalente aujourd'hui, qui d'une part est nécessaire, mais qui d'autre part risque de recouvrir et le politique et le philosophique.

-
1. [↑](#) La transcription de cet entretien a été effectuée par Karim Barkati.
 2. [↑](#) *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Grasset, 2017.
 3. [↑](#) *Politique de la décoïncidence*, Paris, Éditions de L'Herne, 2020.
 4. [↑](#) *Vie et Destin*, traduit du russe par Alexis Berelowitch et Anne Coldefy-Faucard, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980.
 5. [↑](#) *De la vraie vie*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2020.
 6. [↑](#) *Si près, tout autre, De l'écart et de la rencontre*, Paris, Grasset, 2018.
 7. [↑](#) J. Lacan, « Déclaration à France Culture à propos du 28^e Congrès international de psychanalyse », *Le Coq-héron*, n° 46-47, 1974, p. 3-8.

TRAVAUX DU LABORATOIRE INTERNATIONAL DE LA POLITIQUE DE LA PSYCHANALYSE (LIPP)

Sara Rodowicz-Ślusarczyk

« Je préférerais ne pas * »

Qu'est-ce que la résistance ? En France, le signifiant a cette connotation historique qui remonte à la Seconde Guerre mondiale ; ce concept est politique, au sens large, évoquant le dernier bastion ou une marge de liberté face à ce qui est oppressant.

Mais en psychanalyse, ce terme a toujours été plutôt négatif. En tant qu'élément du jargon thérapeutique, il s'est infiltré dans le discours commun, indiquant la sueur et la nuisance vécues par le clinicien. En effet, il peut être utilisé pour décrire tout ce qui l'agace, une légère vengeance pour dénigrer l'obstination du patient. De nombreuses thérapies tournent au combat absurde autour de ce que l'on appelait autrefois « l'interprétation des résistances », chaque pensée ou action du patient étant censée tourner autour de la personne du thérapeute. Dans de telles circonstances, le transfert n'est en effet rien d'autre que de la résistance. Lacan a renversé ce concept de résistance en la dénonçant chez l'analyste, dans cette affirmation qui, comme beaucoup d'autres, a souvent été sortie de son contexte : « Il n'y a pas d'autre résistance à l'analyse que celle de l'analyste lui-même ¹. »

Mal citée, cette déclaration a au mieux alimenté l'autocritique du clinicien qui se veut psychanalyste, au pire provoqué quelques abus. Allez, plus de bravade, analyste – comme si l'analyste était censé faire preuve de bravade. Or l'affirmation « il n'y a pas d'autre résistance à l'analyse que celle de l'analyste lui-même » est tirée du texte très polémique « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », et c'est ce que Lacan prétend en discutant le rôle de l'interprétation. L'interprétation, qui est, en effet, le devoir de l'analyste, est un acte. Cela signifie qu'il ne peut y avoir de garantie préalable de sa justesse. Lacan semble être d'accord avec ses contemporains, selon lesquels l'interprétation de l'analyste ne peut être justifiée *qu'ex post*. Mais quant à sa justesse, il précise : « Ce n'est pas la conviction qu'elle entraîne qui compte, puisque l'on en reconnaîtra bien

plutôt le critère dans le matériel qui viendra à surgir à sa suite ². » Et il ajoute que la superstition psychologisante est si forte qu'au lieu de la surprise de ce qui peut surgir à sa suite, c'est une forme de consentement qui est recherchée à tort par l'analyste quant à son interprétation.

N'oublions pas que la *Verneinung* en tant que telle est une forme d'aveu, ajoute-t-il, nous rappelant Freud... Et nous devrions faire mieux que d'insister pour la transformer en une simple admission de la vérité. Pas tellement de quel droit pourrions-nous le faire, mais plutôt quel principe nous guide lorsque nous voulons forcer un aveu de vérité. Il ne peut s'agir que d'une conception de *La* vérité, qui pourrait être dite ou avouée entièrement, et cela va de pair avec la pression. Or, c'est précisément la pression de l'analyste qui provoque la résistance chez le sujet.

Cependant, c'est la remarque de Lacan sur la résistance du psychanalyste dans le séminaire sur les psychoses qui a retenu mon attention : « Si je comprends, ce n'est pas à cela que je m'arrêterai puisque j'aurai déjà compris. Voilà donc ce qui vous manifeste ce que c'est d'entrer dans le jeu du patient, que collaborer à sa résistance, car la résistance du patient c'est toujours la vôtre, et quand une résistance réussit c'est parce que vous êtes dedans jusqu'au cou, parce que vous "comprenez" ³. » Ici, la résistance est encore problématique, Lacan la stigmatise toujours chez l'analyste, mais paradoxalement, on voit que la résistance est le résultat... du fait de céder, de l'abandon imperceptible à une compréhension imaginaire, un « oui » trop facile de l'analyste. Qui résiste à l'analyse quand il est incapable de ne pas comprendre, de s'étonner pour faire résonner l'insu de l'inconscient s'imposant dans le symptôme. De toutes sortes de façons, c'est le « non » qui compte en psychanalyse.

Ainsi, je voudrais considérer la résistance sous un angle différent, celui que nous chérissons si facilement dans le champ de la politique, pour la rendre à sa dignité, pour ainsi dire, dans le champ de la psychanalyse. Grâce à l'intervention sur ce thème de David Bernard ⁴, invité du Forum du Champ lacanien de Medellín, il m'est apparu que, pour le sujet, la résistance est d'abord un moyen d'échapper aux effets aliénants de la demande de l'Autre.

Mon guide sera la nouvelle d'Herman Melville, *Bartleby le scribe*, une construction saisissante sur le thème du refus. Il s'agit de l'énonciation d'un narrateur fasciné, et le style de ce dire – la syntaxe, où l'ironie et la surprise se mêlent à l'aveu, à l'incompréhension et à l'émotion – fait lui-même partie du savoir transmis.

Le roman est raconté par le chef d'un cabinet d'avocats de Wall Street, qui décrit sa rencontre avec un jeune copiste qu'il emploie. *Une histoire de*

*Wall Street*⁵, tel est le sous-titre du roman. Nous sommes donc à New York, en 1853, au début, sinon déjà à l'apogée du discours capitaliste. Notre narrateur constate que dans sa réalité contemporaine, il existe une figure particulière, une figure invisible, sur laquelle rien n'est écrit, la figure du copiste ou scribe. Aujourd'hui encore, un tel fonctionnaire serait le contraire d'un héros, et à peine un protagoniste... Il est par définition une pure fonction d'une bureaucratie, celui qui n'a rien à dire, rien à dire à titre personnel, seulement des procédures à exécuter au nom de l'institution. L'histoire de Melville m'intéresse comme un témoignage sur la question de l'être, étonnamment immergé dans le plus ennuyeux des environnements, le royaume de la bureaucratie.

Qu'est-ce que la bureaucratie ? Elle est essentiellement un système, un système impersonnel de formules mutuellement dépendantes. Je prends quelques éléments de la description fournie par Max Weber, sociologue allemand et l'un des premiers spécialistes de la bureaucratie, qui la considérait comme un modèle idéal de gouvernance. Un premier trait distinctif de ce système est le fait que toutes les actions – et les relations entre les membres de l'organisation – sont régies par des règles spécifiques. Ensuite, toutes les relations entre les fonctionnaires sont impersonnelles, les qualités personnelles et les sentiments n'ont aucune influence sur ces relations ; la sphère professionnelle des fonctionnaires est complètement séparée de la sphère privée – ils ne possèdent aucune partie de l'organisation. Enfin, la collection de documents devient la mémoire de l'organisation. Cet idéal semble avoir pénétré dans toutes les institutions, voire les groupes, qui fonctionnent à l'époque moderne (institutions psychanalytiques comprises). Bien qu'il ait reconnu le problème de la déshumanisation de la bureaucratie, Weber la considérait comme une machine parfaite. Ses analyses indiquaient que les bureaucraties fonctionnent plus efficacement dans les entreprises capitalistes que dans l'administration de l'État.

Le phénomène de la bureaucratie a pris pour moi un sens actuel à la lumière de la lecture du séminaire de Jacques Lacan *L'Envers de la psychanalyse*, que nous avons entreprise au sein du cartel du LIPP, avec Cora Aguerre, David Bernard, Philippe Madet et Vera Pollo. La bureaucratie, dit Lacan, n'est « rien d'autre que le savoir⁶ », et c'est ce qu'il affirme en interprétant le mode de fonctionnement du discours universitaire, qui est la forme contemporaine du discours du maître. Comment le comprendre ? D'abord, il faut préciser que le discours universitaire ne se limite pas au fonctionnement de l'université. Il représente le statut spécifique du savoir, la manière dont ce statut a évolué dans le monde contemporain et dans le

contexte du capitalisme. En tant que tel, ce discours a un impact sur ceux et celles qui se trouvent en dehors et même très loin de l'université.

Selon la place occupée dans la structure des discours, la nature de chacun des termes tournants change. Le savoir, S2, occupe la place dite dominante dans le discours universitaire. Alors, à quel type de savoir avon-nous affaire ? Un « tout-savoir ». Ma façon d'interpréter ce terme est qu'il y a toujours plus de savoir, toujours plus de formules sur le fonctionnement des choses. De nos jours, nous sommes tous potentiellement des experts en tout. Et non seulement il y a toujours plus de savoir, mais aussi ce savoir doit être appliqué à tout. C'est un écho de la première caractéristique de la bureaucratie mentionnée par Weber – toutes les actions sont régies par des règles spécifiques. On sait comment manger, comment faire de l'exercice, comment apprendre, comment aimer, comment travailler, comment dormir, avec toutes sortes de recettes. Ce qui est rejeté de ce tableau, c'est le sujet divisé – rejeté et devenant le produit de ce discours. Ce qui est rejeté par le tout-savoir, c'est la vérité, et cette chose injustifiable qu'est le désir. J'ai pensé à utiliser l'expression de Lacan sur la bureaucratie « qui s'affirme de n'être rien d'autre que savoir ⁷ », en en faisant une question : n'y a-t-il « rien d'autre que le savoir ? » – comme une pensée sous-jacente au travail que nous avons poursuivi dans notre cartel.

Philippe Madet en parle dans son texte « La nouvelle tyrannie du savoir ⁸ », la certitude du tout-savoir de la bureaucratie s'oppose à la dimension de la vérité (toujours mi-dite), et la tyrannie de la bureaucratie liée à la science résulte de son « souci de mettre aux commandes non pas les signifiants, véhicules de sens, mais les chiffres ou les lettres des équations, hors sens. » Et Philippe Madet écrit : « Nous savons à quel point c'est exponentiel ⁹. » Si l'horreur surgit devant un tel savoir, c'est peut-être à cause de son efficacité et sa croissance constante, qui procède sans sujet et fonctionne comme un système. Une question soulevée lors d'un des séminaires anglophones de 2021 concernait le parallèle entre le savoir, sans sujet, de la science contemporaine et le savoir sans sujet qui inspire l'horreur au terme de l'expérience de la psychanalyse. Au sein du capitalisme, le savoir peut engendrer l'aliénation face à la commande et à la possibilité, sans sens et sans sujet, d'en savoir toujours plus. Le savoir qui commande est nécessairement réduit à des formules, d'autant plus dépourvu de vérité. En psychanalyse, le savoir ne commande pas, mais se trouve à la place d'une vérité cachée, et il touche à une horreur de savoir qui est une position affective inséparable donc d'un sujet, face au réel.

Lacan a critiqué la figure du psychanalyste-fonctionnaire, et le fonctionnaire est un terme éminemment bureaucratique. Un tel clinicien peut bien produire des effets dans une cure. Mais ce qui compte pour Lacan dans cette critique est le problème du surgissement du désir de l'analyste. Et à cette fin, c'est son horreur de savoir, « sa propre, à lui, détachée de celle de tous ¹⁰ », qui compte. Il est intéressant de noter que c'est l'horreur de savoir qui est différente pour chacun, et non pas le désir de l'analyste. Ce désir est la force qui gagne sur le territoire de l'horreur – non pas tant un « toujours plus » de savoir (selon la commande du capitalisme), mais plutôt une inépuisable possibilité d'autre chose, un « néanmoins ».

Revenons au roman de Melville, dans lequel le narrateur se présente ainsi : « Je suis un de ces hommes de loi sans ambition qui jamais n'interpellent un jury ni ne suscitent en aucune manière les applaudissements publics, mais qui, dans la fraîcheur tranquille d'une retraite douillette, douillettement besognent parmi les obligations, les hypothèques et les titres de propriété des riches. Tous ceux qui me connaissent me considèrent comme un homme éminemment sûr ¹¹. »

Ses deux employés, les scribes Dindon et Lagrinche, effectuent le genre de travail qui, aujourd'hui, a été largement remplacé par les ordinateurs. De façon comique, ils présentent tour à tour certains symptômes, qui signifient leurs « capacités de travail comme sérieusement perturbées ». À partir de midi, Dindon devient « susceptible d'une énergie décidément exagérée. Saisi d'une étrange flamme, son activité revêtait un caractère brouillon, capricieux et dévastateur [...] négligent et fâcheusement enclin à faire des taches l'après-midi, mais certains jours il allait plus loin et devenait passablement bruyant [...] faisait un vacarme déplaisant avec sa chaise ; renversait son sablier ; mettait ses plumes en pièces ¹² ». Quelque chose résiste à la machinerie de la bureaucratie... L'autre, surnommé Lagrinche, souffrant d'indigestion, le manifestait « surtout par un mécontentement continu de la hauteur de la table sur laquelle il écrivait. Bien qu'il eût l'esprit mécanicien et fort inventif, Lagrinche ne parvenait jamais à disposer la table à sa convenance ». L'un laisse des traces corporelles gênantes, l'autre se bat avec des outils qui résistent, mal adaptés à son corps. L'alternance des symptômes se produit autour de la coupure de la journée, c'est-à-dire midi. Quand les excentricités « de Lagrinche étaient de garde, [celles] de Dindon étaient au repos et vice versa. En l'occurrence, la nature avait bien réglé les choses ¹³. »

Le troisième employé, Gingembre, est un garçon de douze ans, s'occupant principalement de fournir des biscuits au gingembre et des boissons

aux employés. Le travail augmente, et l'avocat engage un nouveau scribe, Bartleby. Et dès le début, Bartleby fait son travail de manière impeccable, répandant parfaitement à la demande de copier des documents.

Pour commencer, Bartleby abattit une extraordinaire quantité d'écritures. On eût dit d'un homme longtemps affamé de copie et se gorgeant de mes documents. Il ne s'arrêtait pas pour digérer, mais tirait jour et nuit à la ligne, copiant à la lumière du soleil comme à celle des bougies. J'aurais été ravi de son application s'il avait été allègrement industriel. Mais il écrivait toujours silencieusement, lividement, machinalement ¹⁴.

Et voilà que lorsqu'on lui demande de vérifier l'exactitude de ses copies, une activité nouvelle mais routinière, il refuse soudain. Son « Je préférerais ne pas », énoncé « d'une voix singulièrement douce et ferme », est laconique, il n'est accompagné d'aucune justification. Cela nous amène à nous interroger sur sa raison. Que veut-il ? Est-il important qu'il accepte de transcrire des documents, mais qu'il refuse de vérifier que les copies sont parfaites ? Voici comment cette énigme affecte le narrateur : « Rien n'affecte autant une personne sérieuse qu'une résistance passive. Si l'individu qui rencontre cette résistance ne manque pas d'humanité et s'il voit que l'agent de la résistance est parfaitement inoffensif dans sa passivité, il fera, dans son humeur la plus favorable, de charitables efforts pour exposer à son imagination ce qui demeure impénétrable à son jugement ¹⁵. »

La passivité de la résistance, le fait qu'il s'agisse d'un pur refus et non d'un combat, s'oppose à la « personne sérieuse » – *earnest*, comme nous dit l'anglais de Melville –, celle qui se caractérise par une conviction enthousiaste, sincère et sérieuse. Pensons au clinicien qui veut « ramer quand la barque est sur le sable ¹⁶ ». Être « sérieux » est une forme de *furor sanandi*.

« Pauvre garçon ! pensais-je, il n'a pas de mauvaises intentions ; il est clair qu'il ne cherche pas à être insolent ; sa mine prouve suffisamment que ses excentricités sont involontaires ¹⁷. » Face à l'incompréhensible – et au réel, dans la mesure où il s'agit de ce qui est « impossible à résoudre par le jugement » –, nous faisons appel à l'imagination charitable... Face à cette étrange résistance, la réaction est de considérer Bartleby comme pauvre, de s'assurer de son innocence ; si ses excentricités sont involontaires, pas du tout insolentes, il n'est mû par aucun désir. Le narrateur décide de ne pas licencier cet employé, en se disant :

Il m'est utile. Je puis m'accommoder de lui. Si je le mets à la porte, il tombera sans doute sur un patron moins indulgent, il sera rudoyé et peut-être en viendra-t-il à mourir misérablement de faim. Oui, voici l'occasion de jouir fort agréablement, à peu de frais, de ma propre estime. Il ne me coûtera rien, ou presque rien, d'être amical avec Bartleby, de me prêter à son étrange

entêtement et, du même coup, d'emmagasiner dans mon âme ce qui deviendra éventuellement une friandise pour ma conscience ¹⁸.

Ce passage illustre parfaitement ce que Lacan dira cent vingt ans plus tard, dans *Télévision*, quant au racisme : « [...] *l'humanitarerie* de commande, qui après tout – il faut bien le dire – ne nous a servi qu'à habiller nos exactions ¹⁹ ? »

Selon le dictionnaire de Littré, « humanitarerie » est mot de plaisanterie et de dénigrement forgé par Musset, et le mot en est venu à désigner « l'humanité exagérée, affectée ou fausse ». La charité de l'humanitarisme est ainsi un masque pour le racisme. La relation de chacun de nous, en tant qu'être parlant, à la jouissance étant précaire, c'est cette précarité même qui, selon Lacan, nous fait interpréter toute forme de jouissance que nous rencontrons qui nous est étrangère, Autre, comme l'expression d'une infirmité, d'une confusion, d'une ignorance. Nous faisons de l'Autre quelqu'un d'aveugle ou, comme le dit encore plus hardiment Lacan, un sous-développé. N'est-ce pas une indication qu'en tant que structurellement enclins à un tel racisme, nous psychanalystes devrions toujours tenir compte de la façon dont nous réagissons à de nouveaux symptômes que nous ne comprenons pas ?

Bartleby, interrogé sur son refus (« You will not ? »), met l'accent sur le mot « prefer », « I would *prefer* not to ». Avec le mode conditionnel du verbe « I would », ce refus indique en soi un souhait. Au fil du temps, ce qui concernait une tâche se transfère sur tout le travail et l'activité en général. Bartleby devient un personnage étrange, qui habite le bureau comme un fantôme. Son refus résonne au cœur de Wall Street, ce qui est crucial pour cette construction : il devient évident que Bartleby est toujours présent sur le lieu de travail, qu'il ne le quitte jamais, pas même pour rentrer chez lui le soir. Ce qui était d'abord une bizarrerie involontaire apparaît maintenant comme une insolence, Bartleby acquérant pour un moment un étrange pouvoir sur son employeur. Celui-ci empêche soigneusement son employé d'entrer dans son propre bureau en dehors des heures de travail – l'homme sérieux qui l'espionne comme un enfant curieux et ne découvre rien. Irrité et fasciné par son existence têtue et insaisissable, il découvre les traces de miettes de biscuits que Bartleby laisse derrière lui avec autant d'excitation que si c'étaient les traces d'un animal sauvage.

En lisant ce roman, je me suis demandé dans quelle mesure le refus de Bartleby était emblématique de la passivité masculine. Le « masculin » pourrait être lié au caractère universel du fonctionnaire et à son rapport fonctionnel à la demande totalisante. Bartleby se désinscrit de sa fonction

mais sans vouloir quitter son poste. Il refuse, et dans son refus il n'y a pas de nom, ni d'autre référence. Peut-être se situe-t-il au-delà du sexe, au-delà de toute passion, il n'y a pas pour lui d'autre « ailleurs » que le vide. Le silence, l'absence de la dimension de la lutte dans celui-ci ne sont pas pourtant évocateurs d'une jouissance dite féminine.

Lacan a critiqué le cliché selon lequel les femmes sont passives, en indiquant que dans notre culture cette position est beaucoup plus adéquate pour décrire l'homme, surtout dans le couple ²⁰. Mais la supposée passivité des femmes est liée à leur position d'objet, un objet de désir et de jouissance pour l'Autre, et impliquerait alors une absence de résistance. Culturellement, en matière de sexe, le refus des femmes n'est jamais le même que celui des hommes. Il est, dans une certaine mesure, plus attendu ; on ne nous a pas appris, pour le meilleur ou le pire de la convention, par la littérature ou le cinéma, à gérer le refus des hommes. Qu'il s'agisse d'un simple jeu de séduction ou d'un refus réel et actif, le refus féminin est ancré différemment. Peut-être en raison de leur position d'objet de jouissance, la résistance passive est moins disponible pour les femmes. Ce qui est particulièrement révélateur, c'est que Bartleby, en se limitant au refus face à toute demande, devient non pas moins, mais finalement plus un objet. Non pas un objet de jouissance, ni un objet de consommation, plutôt un objet-altérité.

Voici comment Oliver Rey, qui lit l'œuvre de Melville à la lumière de la question de la liberté, interprète les connotations politiques de ce roman :

L'avoué [l'homme de loi] n'est pas méchant : il se montre plein de sollicitude à l'égard de son bizarre employé, à la résistance polie et obstinée. À aucun moment, cependant, cette sollicitude ne le conduit à s'interroger sur le système auquel lui-même participe, dont il profite, et qui place Bartleby dans la situation qui est la sienne : la survie au prix de faire perpétuellement ce qu'il préférerait ne pas faire (l'intransitivité de la formule – *I would prefer not to*, impossible à traduire adéquatement en français – exprimant l'absence radicale d'enjeu). Tout ce qui est proposé à Bartleby, c'est de prendre sa place au sein du gigantesque métabolisme social qui s'est développé, de collaborer au système qui l'annule en tant qu'être en recopiant les actes qui entérinent le fonctionnement dudit système. Trouver un autre emploi ? Mais ce serait pareil. Tout est copié. Chercher refuge dans la forêt ? Mais ce serait, d'une certaine manière, encore accepter le monde tel qu'il va : endosser le costume de marginal, s'infliger à soi-même les épreuves du bannissement, se replier en l'un des derniers lieux qui échappent au quadrillage général en attendant qu'il soit à son tour englouti. Sous ses dehors doux et polis, Bartleby adopte une position bien [...] radicale [...]. Il refuse de s'exiler, il résiste au système en demeurant sur place ²¹.

Il peut sembler que Bartleby refuse d'être, dans une forme lente et étrange de suicide. Et pourtant, il reste rebelle, comme au-delà de la mélancolie, malgré les interprétations passionnées du narrateur. Bientôt, il refuse tout travail et passe ses journées à regarder le mur.

Mes émotions premières avaient été de pure mélancolie et de la plus sincère pitié ; mais à mesure que la détresse de Bartleby prenait dans mon imagination des proportions de plus en plus grandes, cette même mélancolie se muait en frayeur, cette pitié en répulsion. Tant il est vrai et terrible à la fois que, jusqu'à un certain point, l'idée ou la vue du malheur mobilise nos meilleurs sentiments, mais que, dans certains cas particuliers, au-delà de ce point elle ne les commande plus. Il serait erroné de croire que ce phénomène soit dû invariablement à l'égoïsme inhérent au cœur humain. Il procède plutôt d'une certaine désespérance de pouvoir remédier à un mal excessif et organique. Pour un être sensible, la pitié, souvent, est souffrance. Lorsqu'on voit finalement que d'une telle pitié ne saurait sortir un secours efficace, le sens commun ordonne à l'âme de s'en débarrasser. Ce que j'avais vu ce matin-là me persuada que le scribe était victime d'un désordre inné, incurable. Je pouvais faire l'aumône à son corps, mais son corps ne le faisait point souffrir ; c'était son âme qui souffrait, et son âme, je ne pouvais l'atteindre ²².

Finalement, c'est l'avocat qui déménage, dans une tentative de se débarrasser du scribe, mais il retrouve Bartleby, chassé de son ancien bureau, occupant les escaliers et les couloirs de l'immeuble. Le dernier dialogue entre le narrateur et Bartleby est une série de propositions d'autres emplois possibles, et il est gentiment interrogé sur ses goûts, presque comme un enfant capricieux. À chaque proposition d'alternative, il répond qu'il ne l'aimerait pas, mais « je ne suis pas difficile », ajoute-t-il. Et voici ses deux seules affirmations : « Je préférerais faire autre chose » et « J'aime à être sédentaire ²³ ». Un conflit incarné entre l'être et le faire ? Enfin, sans maison et sans relations, Bartleby accepte passivement d'être enfermé dans une prison. Là, malgré la nourriture spéciale que le narrateur prend soin de lui fournir, Bartleby meurt assez rapidement – car il préfère ne pas manger. Par cette constance dans le refus, qui culmine dans la mort, Bartleby ex-siste encore davantage.

Comment le désir apparaît-il dans ce contexte ? Entre les lignes, renvoyé à l'entourage comme le silence le plus révélateur de la question de ce qui anime l'humanité dans sa ferveur d'action ? Un dernier détail de la vie de Bartleby sur lequel le narrateur tombe par hasard est fourni dans la postface et il est évoqué comme s'il pouvait expliquer la misère de Bartleby. Son emploi précédent était au Bureau des lettres au rebut (*Dead Letter Office* dans la version originale), où il passait son temps à brûler les lettres perdues et non délivrables.

Les lettres au rebut ! Cela ne rend-il point le son d'hommes au rebut ? Imaginez un homme condamné par la nature et l'infortune à une blême désespérance ; peut-on concevoir besogne mieux faite pour l'accroître que celle de manier continuellement ces lettres au rebut et de les préparer pour les flammes ? Car on les brûle chaque année par charretées. Parfois, des feuillets pliés, le pâle employé tire un anneau : le doigt auquel il fut destiné s'effrite peut-être dans la tombe ; un billet de banque que la charité envoya en toute hâte : celui qu'il eût secouru ne mange plus, ne connaît plus la faim ; un pardon pour des êtres qui moururent bourrelés de remords ; un espoir pour des êtres qui moururent désespérés ; de bonnes nouvelles pour des êtres qui moururent accablés par le malheur.

Le roman se termine par la phrase suivante :

Messages de vie, ces lettres courent vers la mort. Ah ! Bartleby ! Ah ! Humanité ²⁴ !

On pourrait faire un parallèle entre le « Je préférerais ne pas » poliment subjugué et l'exclamation tragique « Mieux vaut ne pas être né ! » qui clôt le destin d'Œdipe à Colone. Lacan reprend cette malédiction dans son séminaire sur l'éthique de la psychanalyse. En interrogeant la notion d'abréaction thérapeutique, il refuse par conséquent de considérer l'essence de la catharsis dans la tragédie comme une conciliation et, par allusion, il en critique la promesse en psychanalyse.

C'est peut-être à cette suggestion de conciliation que Bartleby, ou un sujet, oppose son refus. L'opposition obstinée de Lacan à la promesse de conciliation doit nous faire réfléchir, d'autant plus qu'il n'était pas un partisan de la mélancolie, ni de la résignation, mais qu'il n'était pas non plus un agitateur. À cet égard, je reviens sur le rôle de la résistance décrite dans « La direction de la cure », à savoir que « la résistance du sujet quand elle s'oppose à la suggestion, n'est que désir de maintenir son désir ²⁵. »

La résistance, si elle doit rendre compte d'un désir, doit être considérée dans sa singularité et dans le contexte de la demande, qu'elle soit réelle ou imputée à l'Autre. Mais par ailleurs, si on la réduit à une forme, une négation dans sa pure fonction de ce qui résiste, alors la résistance semble inséparable du sujet en tant que tel. Dans le séminaire sur l'éthique de la psychanalyse, Lacan discute de la négation particulière du $\mu\eta$ [mé] dans le $\mu\eta\ \phi\upsilon\nu\alpha\iota$ [mé phunai], en la comparant à un usage spécifique du « ne » en français : « Dans ce petit "ne", dont on ne sait rien faire, ce "ne" dit explétif, qui est là suspendu dans l'expression : "Je crains qu'il ne vienne", qui s'accommoderait si bien que le "ne" ne soit pas là comme une particule se baladant entre la crainte et la venue, qui n'a aucune raison d'être, si ce n'est que c'est le sujet lui-même, que c'est le représentant, le reste en

français de ce que veut dire en grec le μή [mé], qui n'est pas de la négation. » Et dans la même leçon du séminaire, il dit également : « Le μή [mé] est là pour ce quelque chose qui est justement la *Spaltung* de l'énonciation et de l'énoncé ²⁶ [...]. » Le *mé* est le sujet divisé en tant que tel.

Lacan précise : « Le μή φῶναι [mé phunai], cela veut dire "plutôt ne pas naître". Oui, plutôt ne pas naître. » Le dictionnaire français me dit comment définir « plutôt » : ce mot est un adverbe signifiant « de préférence », par exemple : « Entre le ski et le patin, elle a opté plutôt pour le ski alpin. » Un deuxième sens du mot « plutôt » est « assez ». Cet « assez » peut exprimer une modeste satisfaction (« je vais *plutôt* bien »), ou résonner comme un jugement quelque peu hésitant. C'est ce que je trouve, dans un mélange ironique de tragique et d'humour, dans le « I would prefer not to » – un souhait inassouvi, un *rather not*, un « plutôt pas » suspendu. Une préférence, oui, mais face à « l'absence radicale d'issue », comme l'a souligné Oliver Rey dans son essai sur *Bartleby*.

« Oui, plutôt ne pas naître », dit Lacan. « C'est là la préférence sur laquelle doit se terminer une existence humaine parfaitement achevée, celle d'Œdipe, si achevée que ce n'est pas de la mort de tous qu'il meurt, à savoir d'une mort accidentelle, de la vraie mort, de celle dans laquelle il raille lui-même son être. C'est ce que j'appellerai une malédiction consentie, de cette vraie subsistance qu'est la subsistance de l'être humain, cette subsistance dans la soustraction de lui-même à l'ordre du monde ²⁷. »

Dans une telle malédiction, comment lire, sans se contredire, sans tomber dans la fausse promesse d'une conciliation, une indication pour tracer le désir ? D'une certaine manière, l'ordre du monde, un ordre compris comme une séquence déterministe, est le temps linéaire. Ce temps conduit chacun vers la mort, la mort biologique, et ensuite le destin certain d'être plus ou moins vite oublié. Par rapport à cet ordre, le désir est une irrégularité ou, selon l'expression proposée par l'écrivaine Catherine Millet ²⁸, un moyen d'échapper à l'espèce, une ruse, un peu comme un *Witz* ²⁹.

Le *I would prefer not to* du roman d'Herman Melville m'a amené à penser à une interprétation possible du symptôme dont on parle beaucoup à notre époque, l'identification non binaire de genre. J'essaie de penser ce symptôme surtout par rapport au malaise de notre civilisation, et non par rapport à un cas particulier, bien que pas sans référence à une expérience clinique. Je me demande si ce refus de l'identification ne pourrait pas être compris comme un désir d'échapper à la ségrégation, à laquelle la question de l'identification semble réduite dans le savoir bureaucratique des formules, faisant du sujet un objet de consommation dans le discours du

capitalisme. Ce qui semble tout aussi important, c'est que ceux-là mêmes qui refusent de s'identifier à leur sexe biologique parlent également de la facilité avec laquelle, en recherchant leur identité de genre, ils deviennent victimes de la nouvelle ségrégation des identifications. Je note donc la nature particulièrement précaire de la position, difficile à maintenir, du refus d'une identification pour mettre en exergue que dans ce refus il y a un désir d'autre chose. Une personne m'a expliqué que cette fuite ou ce jeu avec l'ordre du langage a un rapport de vérité, rebelle, avec le souhait, adressé à l'Autre, je cite : « Pose-moi une question. » Une autre interprétation sur lesdites nouvelles identifications sexuelles proposée dans notre cartel par Cora Aguerre porte sur l'idée que ce qui est ségrégué (ou peut-être, demandé-je, forclos ?) dans le discours capitaliste est l'autre jouissance, car elle est en dehors du signifiant et du langage en tant que tel. Nous parlons souvent de s'identifier, surtout en ce qui concerne la recherche de l'identité du sujet, mais il semble que pour l'être parlant l'identification passe également par la demande d'être identifié. Notons que l'exigence bureaucratique, sociale, juridique et même technique d'identification des individus est un phénomène tout à fait moderne.

À ce propos, je voudrais vous parler de la photographie d'une beauté époustouflante intitulée *This Man Refused to Open His Eyes* (« Cet homme a refusé d'ouvrir les yeux »). Il s'agit d'une photo de Thomas Bede au moment de son arrestation. Elle a été prise à Sydney et fait partie d'une série d'environ 2 500 « photographies spéciales » prises par les photographes du département de la police de Nouvelle-Galles du Sud entre 1910 et 1930. Le musée d'histoire de Nouvelle-Galles du Sud explique que « ces “photographies spéciales” ont été prises pour la plupart dans les cellules du commissariat central de Sydney et représentent, comme l'explique le conservateur Peter Doyle, des hommes et des femmes récemment arrachés à la rue, souvent encore animés par les drames qui ont entouré leur arrestation ». Contrairement aux photos d'identité judiciaire prises en prison, « les sujets des photographies spéciales semblent avoir été autorisés – voire invités – à se positionner et à composer pour l'appareil photo comme ils le souhaitaient. Leur identité photographique semble donc construite à partir d'une puissante alchimie de dispositions innées, d'histoire personnelle, d'habitudes et d'idiosyncrasies apprises, de style personnel choisi – coupe de cheveux, vêtements, accessoires – et de caractéristiques physiques ³⁰ ».

La phrase même « cet homme a refusé d'ouvrir les yeux » pourrait devenir une accusation type, lancée par le sérieux qui connaît la bonne voie contre celui qui refuse de voir la vérité. Mais la vérité qui parle à travers cette image est la résistance de Thomas Bede, réduite à un geste très

évocateur. Plutôt que l'aveuglement de l'ignorance ou un signe de peur de regarder la vérité dans les yeux, fermer les yeux est un refus d'affronter le regard identificateur, supposé neutre, de la loi. Une subsistance du sujet, dans l'acte de se retirer, d'échapper à un ordre qui le commande d'être identifié. Une dignité du criminel. Tout ce que l'on sait de Thomas Bede, c'est qu'il a été accusé de « subornation de témoin », pour laquelle il a payé une amende de huit livres. Nous ne savons pas si au moment de son arrestation et à l'instant d'être photographié, il refuse d'avouer le crime, mais ce qui semble certain, c'est qu'il refuse de s'identifier au crime, de fournir son visage de criminel. Nous ne savons pas grand-chose de son infraction, mais peut-être que son intervention auprès d'un témoin, sa tentative de l'éloigner, trouve un écho dans ce même geste de fermer les yeux.

D'une certaine manière, cette image rappelle que l'aveu de la vérité ne peut être forcé, et que lorsqu'il l'est, cette vérité est réduite à une jouissance – pour être ensuite interdite. Cette jouissance, en tant qu'interdite, est alors paradoxalement reprise dans le regard intrusif ou bien dans la passion du jugement. Pour penser la résistance comme forme de désir, notamment par rapport au jugement, j'ai écouté un entretien avec l'avocat d'exception Thierry Lévy, réalisé par Marc Strauss et Cathy Barnier en 2014, en vue de Journées de l'IF-EPFCL sur « Les paradoxes du désir ³¹ ».

Thierry Lévy a consacré une grande partie de sa vie à s'attaquer au fait du jugement en tant que tel, non pas pour s'opposer à la justice mais pour la remettre en question. Selon lui, toute la cérémonie du jugement n'est pas nécessaire à la condamnation d'un délit pénal. La cérémonie est faite pour que les participants jouissent du crime, tandis que le criminel est réduit à rien – précisément pour que le spectacle puisse être acceptable. La dimension du désir est ce qui est dissimulé, réprimé et nié dans le procès. Levy note qu'un effort est fait pour souligner la gravité du crime tout en diminuant la personnalité du criminel, comme si le criminel ne pouvait pas s'égaliser à son crime. Souvent, le criminel est d'abord exposé, puis, grâce à l'invention de la prison, caché à l'abri des regards comme manifestation d'humilité. Bien que cela n'ait pas toujours été le cas, il suffit de penser aux exécutions publiques. Inévitablement, le fantasme est impliqué ici, comme une formule de la mise en scène de la relation objet-sujet, de leur coïncidence et de leur divergence.

Alors que je réfléchissais à ce thème de la résistance, en décembre 2022, l'un des derniers procès criminels au monde liés aux crimes de l'ère nazie avait eu lieu, déclarant Irmgard Furchner, 97 ans, coupable de complicité dans le meurtre de plus de 10 500 personnes au camp de Stutthof.

Elle a été jugée par un tribunal pour mineurs, car elle avait entre 18 et 19 ans lorsqu'elle travaillait comme secrétaire du commandant du camp, remplissant, notons-le, un rôle typiquement bureaucratique. Furchner a dit qu'elle était désolée mais n'a pas reconnu sa culpabilité. Comme il s'agissait de l'un des derniers procès de ce type, le juge Dominik Gross a pris la décision inhabituelle d'autoriser l'enregistrement de la procédure. Furchner est apparue toujours couverte, portant non seulement un masque mais aussi des lunettes de soleil et se couvrant la tête.

Lacan applique le thème religieux du Jugement dernier à l'éthique de la psychanalyse, en proposant que l'analyste l'assume comme un *experimentum mentis*, c'est-à-dire que la perspective du jugement dernier devient une mesure standard pour rapporter une action donnée au désir qui l'habite ³². Et, à travers cette perspective, nous rencontrons le tragique et le comique. Dans le tragique, la relation entre l'action et le désir s'exerce dans le sens du triomphe, non pas de la mort en tant que telle, mais de « l'être pour la mort ». « Qu'importe en réalité le μη φῶναι [mé phounai] tragique : ce μη, cette négation est identique à l'entrée du sujet comme tel sur le support du signifiant. » Dans le comique, dit Lacan, c'est « le jeu futile, dérisoire de la vision », et le rapport entre l'action et le désir démontre « son échec fondamental à l'atteindre », le phallus étant « le signifiant de cette échappée, de ce triomphe du fait que la vie passe tout de même, quoi qu'il arrive ³³. »

L'exclamation tragique « Mieux vaut ne pas être né ! » peut tout de même passer sur sa version plus modeste, voire ironique du « Je préférerais : ne pas ». Quelques décennies plus tard, dans « L'étourdit », Lacan dit qu'une analyse permet de se rendre compte que le jugement, jusqu'au Jugement dernier, « reste fantasme, et pour le dire, ne touche au réel qu'à perdre toute signification ³⁴. » Ainsi, entendons la possible résonance comique dans la question auparavant posée par Lacan, celle du Jugement dernier : « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? » Une question difficile à soutenir, et qui, selon Lacan, « n'a jamais été posée dans cette pureté ailleurs qu'elle ne peut l'être, c'est-à-dire dans le contexte analytique ³⁵. »

* [↑](#) Ce texte a été présenté le 6 janvier 2023 à Rennes, dans le cadre des activités du Pôle 9 Ouest de l'EPFCL-France, du séminaire collectif de psychanalyse « Résistance(s) » et du Laboratoire international de la politique de la psychanalyse de l'If et de son école (LIPP).

1. [↑](#) J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 595.

2. [↑](#) *Ibid.*

3. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 60.

4. [↑](#) Conférence intitulée « Désir et résistances », présentée le 23 juillet 2022 dans le cadre de la série « La psychanalyse face à la guerre », grâce à l'initiative de Clara Cecilia Mesa, également membre du LIPP, et des collègues du Forum du Champ lacanien de Medellín.

5. [↑](#) H. Melville, *Bartleby le scribe*, Paris, Gallimard, Folio, 1996.

6. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, version Staferla, leçon du 17 décembre 1969.

7. [↑](#) *Ibid.*

8. [↑](#) P. Madet, « La nouvelle tyrannie du savoir », texte paru dans le bulletin apériodique des Cartels d'École du CAOE intercontinentaux et bilingues, *Feuilles volantes de l'École*, n° 2, décembre 2022, p. 9.

9. [↑](#) *Ibid.*, p. 10.

10. [↑](#) J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 309.

11. [↑](#) H. Melville, *Bartleby le scribe*, *op. cit.*, p. 10-11.

12. [↑](#) *Ibid.*, p. 13-14.

13. [↑](#) *Ibid.*, p. 17-21.

14. [↑](#) *Ibid.*, p. 24.

15. [↑](#) *Ibid.*, p. 31-32.

16. [↑](#) Bernard Nominé emploie cette expression dans son article « Je ne te le fais pas dire... mais tu me le fais entendre », dans le *Mensuel*, n° 102, Paris, EPFCL, janvier 2016, p. 6.

17. [↑](#) H. Melville, *Bartleby le scribe*, *op. cit.*, p. 32.

18. [↑](#) *Ibid.*

19. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 534.

20. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, version Staferla, leçon du 17 mai 1972.

21. [↑](#) O. Rey, *Le Testament de Melville. Penser le bien et le mal avec « Billy Budd »*, Paris, Gallimard, 2011, p. 146-150 ; *Les Amis de Bartleby*, lesamisdebartleby.wordpress.com, consulté le 20 novembre 2022.

22. [↑](#) H. Melville, *Bartleby le scribe*, *op. cit.*, p. 43-44.

23. [↑](#) *Ibid.*, p. 69.

24. [↑](#) *Ibid.*, p. 78-79.

25. [↑](#) J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *art. cit.*, p. 636.

26. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, version Staferla, leçon du 6 juillet 1960.
27. ↑ *Ibid.*
28. ↑ C'est une formulation proposée par Catherine Millet lors d'un entretien réalisé par Marc Strauss et Cathy Barnier, en vue des Journées de l'IF-EPPCL de 2014 sur « Les paradoxes du désir », diffusé sur YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=an4MuRGFdcc>
29. ↑ Je dois une telle comparaison du désir au *Witz* à Jean-Jacques Gorog.
30. ↑ Museums of History of New South Wales, <https://first.mhns.wa.gov.au/firsthhtpictures/fullRecordPicture.jsp?recno=31230&recnoListAttr=recnoList>, consulté le 20 novembre 2022, c'est moi qui traduis depuis l'anglais.
31. ↑ L'entretien est diffusé sur YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=0cf7sX6TH28>
32. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*
33. ↑ *Ibid.*
34. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 487. Je remercie Vera Pollo qui a attiré mon attention sur ce fragment, dans son texte provenant du travail en cartel *A psicanalise para alem do setting* (« La psychanalyse, au-delà du setting »).
35. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*

David Bernard

La psychanalyse et l'im-monde *

Dans la XXXV^e de ses *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*¹, Freud pose la question : la psychanalyse conduit-elle à une *Weltanschauung*, à une *vision du monde* ? Autrement dit, est-elle à même de proposer une construction intellectuelle qui soit en mesure de résoudre tous les problèmes de notre existence, à partir d'« une hypothèse qui commande le tout » ? Ici comme ailleurs², la réponse de Freud est sans détour : non. Non seulement la psychanalyse y est inapte de structure, mais il en va de son éthique de s'en garder. Le psychanalyste n'a pas à faire le philosophe, celui que le poète Heinrich Heine, rappelle Freud, avait ainsi épinglé, d'une ironie mordante : « Avec ses bonnets de nuit et les loques de sa robe de chambre / Il bouche les trous de l'édifice du monde. »

Toutefois, qu'il y ait des visions du monde, philosophiques, religieuses ou politiques, qui emportent l'assentiment des foules, reste un fait, que Freud ne se contente pas de relever, mais qu'il interprète. Un même désir s'y dissimule depuis l'aube : celui d'être consolé. Face au monde et à ses énigmes, l'homme « est toujours un enfant ». Face à ce qui arrive et qu'il ne comprend pas, le sujet, pour parer à l'angoisse et à l'« impuissance », en appelle à l'Autre et à son savoir, autant qu'à ses promesses de bonheur. Désireux d'être consolé de l'impossible, il attend de cet Autre une histoire, à laquelle il pourrait croire...

De là, quelle peut être la réponse de la psychanalyse ? Disons-le d'abord avec Lacan : là où les discours se définissent d'une vaine maîtrise³, faire la preuve par l'impossible. Soit cerner l'impossible qui leur résiste, pour démontrer le réel qui en est la cause. Nous savons quels impossibles Freud avait déjà diagnostiqués : gouverner, éduquer, psychanalyser (guérir, préciser Lacan⁴). Freud, dans le texte de cette conférence, revient sur le premier d'entre eux. « Les hommes sont ingouvernables », pour la raison que le caractère indomptable de l'homme, jamais affranchi des pulsions qui le forcent, « (s')oppose à toute espèce de communauté sociale ». Mais prenons

Lacan aussi bien, et le second de ces métiers impossibles : éduquer. Lacan y reviendra à au moins deux reprises ⁵, pour démontrer que toujours éduquer échoue, s'il s'agissait de pouvoir formater le désir des enfants et de leur garantir un rapport harmonieux au monde, autant qu'à leurs pairs. Au point que l'intention éducative, à omettre à son tour l'impossible, ne manquera pas alors de se répandre dans l'affect d'impuissance, si souvent éprouvé par les parents, fût-ce dans les petits ratages de la vie quotidienne. Enfin, guérir. Souvenons-nous que c'est dans son article « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin ⁶ » que Freud, butant sur la résistance du symptôme, rappellera ces trois impossibles.

En chaque cas, s'oppose aux velléités de maîtrise des discours et autres visions du monde, un réel comme impossible à maîtriser. Voilà ce que démontre la psychanalyse, invitant à en prendre acte. En effet, au terme de cette conférence, publiée en 1933 (!), quelle est l'offre de Freud, et avec lui celle de la psychanalyse ? Contre l'interdit de penser que programment les visions du monde, oser savoir le réel du sujet qui leur résiste, et se répète, n'en déplaît aux fureurs d'éduquer, de gouverner, de soigner. Il s'agira donc non seulement de refuser les fausses consolations, mais de les déchiffrer, quand elles ramènent au pire, tant sur le plan subjectif que sur celui du lien social.

Dans ses lectures successives du malaise dans la civilisation, Lacan revint sur ce refus de Freud de proposer une vision psychanalytique du monde. À ce refus, il donnera par la suite son fondement logique et topologique, nous permettant de mieux situer ce que le poète nommait ces « trous dans l'édifice du monde », mais aussi de déchiffrer notre hâte à les reboucher, à la façon du philosophe. Sur ce point, Lacan s'arrêta notamment sur notre position de lecteur de journal. Quoi de plus exemplaire, pour questionner notre rapport au monde, que cet instant où nous prenons de ses nouvelles ? Sauf que, à cet instant justement, c'est le petit « philosophe qu'il y a en chacun ⁷ » de nous qui pourra se réveiller. Et pourquoi donc ici parler d'un philosophe, si ce n'est pour dire le contentement que nous aurons chacun à retrouver en ces pages notre propre vision du monde, c'est-à-dire notre fantasme.

Lacan dira encore : notre « point de vue », expression qui fait d'ailleurs le titre d'un magazine hebdomadaire fondé en 1945, justement consacré au tout petit monde des familles royales et « *people* d'exception ». À cette expression, « point de vue », Lacan ajoute cependant : « "De vue", c'est à discuter ⁸. » Un point de vue est-il bien en effet ce qui permet de voir ? À suivre Lacan, il n'en est rien, chaque point de vue consistant au contraire en ce qu'il nommera une « biglerie ⁹ ». Il y a biglerie dans la

mesure précise où, chez le parlant, le regard conduit à donner consistance à l'imaginaire et, ce faisant, à croire en l'existence d'un tout. De structure, l'imaginaire est un tout, concentrique et « englobant ¹⁰ », conduisant à mettre tout dans le même sac, ainsi que le dit la langue. Et cela à l'appui même du regard. Le regard, indique Lacan, « est le nœud serré du sac de tout, au moins de tout ce qui se voit ¹¹ ». Le regard a pour vocation à embrasser le tout, telle la contemplation d'un beau paysage.

Et d'ailleurs, il en allait ainsi de façon explicite dans la vision du monde que proposait Aristote. Au centre de sa vision du monde, le philosophe placera l'idéal de la contemplation du ciel, dans lequel il reconnaît l'incarnation de l'unité divine et du Tout qu'elle représente. L'ordre qui règne dans le ciel est une incarnation de l'ordre de Dieu et de ses hautes sphères. Cet ordre n'est pas caché, il suffit de le contempler. « Il n'est pas douteux [écrit-il], [...] que si le divin est présent quelque part, c'est dans une telle nature qu'il est présent ¹². » La contemplation est la contemplation de l'unité, et de la beauté de l'ordre qu'elle fonde.

Il y a donc vision du monde dans la mesure où le regard aborde le monde comme un tout. « Ce monde conçu comme le tout [insiste Lacan], [...] reste une conception – c'est bien là le mot – une vue, un regard, une prise imaginaire ¹³. » Il n'est pas étonnant dès lors que le monde ait été pensé depuis si longtemps comme un globe, ou, plus précisément, comme une sphère. Une vision du monde est un point de vue qui, en tant que tel, aura un effet de globalisation. Il n'y a de vision du monde que « sphérique ¹⁴ ». Qu'elle relève de la plénitude d'une image éclaire son pouvoir de fascination, et cela dès le plus jeune âge, ainsi qu'en témoigne la passion des plus petits pour les ballons. Elle est une imagination qui nous captive, nous qui rêvons toujours du confort de notre bulle, de la parfaite complétude. « Ce qu'on s' imagine être vu [...], [dira encore Lacan] est évidemment lié à quelque chose qui est le fait que nous avons les yeux, et que le regard est vraiment une passion de l'homme ¹⁵. » Difficile de nous arracher à cette capture de l'imaginaire, d'autant qu'une sphère, un cercle ne vont pas sans leur centre, renommé par Lacan « le point maître ¹⁶ ». Or, qui donc se trouvera en ce centre, sinon le moi fort, replié sur son narcissisme, se rêvant maître en sa demeure, d'où il pourra contempler, accoudé à sa fenêtre, son monde ? Autrement dit, nous ne voyons le monde que comme reflet de l'image de notre propre corps.

Il est vrai qu'à l'origine, le petit a de son corps une perception fragmentée, et que c'est dans l'image du miroir, donc à l'extérieur de lui, qu'il trouvera son unité imaginaire. Aussi est-ce dans le monde, à l'extérieur de

lui, qu'il continuera ensuite à chercher à atteindre son « unité ¹⁷ », *via* les objets de ce monde, censés répondre pleinement à son désir. Mais reste que jamais l'objet ne sera pour lui « définitivement [...] le dernier objet, sinon dans certaines expériences exceptionnelles ¹⁸ », que nous pourrions d'ailleurs interroger. Son unité ne sera qu'« idéale ¹⁹ ». Le sujet restera toujours séparé des objets du monde, d'où le caractère de déchirement que comporte toujours, en réalité, le désir chez l'être parlant. Il n'en demeure pas moins que le monde des objets, pour le sujet, sera structuré à partir de l'image, idéale, de son corps. L'idée du monde, fondamentalement, relève de « l'imaginaire ²⁰ », de l'image spéculaire. *On ne voit pas plus loin que le bout de notre nez*, dit la langue française, de même que nous nous prenons souvent pour le *nombril du monde*. Lacan y reviendra en 1975, en ces termes : « L'homme est capté par l'image de son corps. Ce point explique beaucoup de choses, et d'abord le privilège qu'a pour lui cette image. Son monde, si tant est que ce mot ait un sens, son *Umwelt*, ce qu'il y a autour de lui, il le *corporéifie*, il le fait chose à l'image de son corps ²¹. »

Le sujet sera donc capté par l'image de son corps en tant que celle-ci incarne une unité imaginaire et qu'elle aurait la complétude, la perfection d'une sphère. La sphère est l'incarnation de la belle forme, celle qui ferait « le plus plaisir au nerf optique ²² ». Mais pourquoi donc cette forme particulière a-t-elle pris tant d'importance dans les visions du monde, et qu'est-ce que cela nous enseigne ? Lacan l'aura notamment commentée dans son séminaire *Le Transfert*, à l'appui des développements de Platon sur la sphère dans le *Timée*.

La sphère est un être, dit Platon, qui, « de tous les côtés semblable à lui-même, sans limites, qui a la forme d'un boulet, règne dans sa solitude royale, rempli de son propre contentement, de sa propre suffisance ²³ ». Elle est la forme type du narcissisme, un idéal de « complétude du sujet ²⁴ ». D'où l'expression de *bulle narcissique*. À la perfection de la forme se joint la perfection du mouvement. De la sphère, rien ne dépasse, ni ne se laisse accrocher. Son seul mouvement ne pourra être qu'une parfaite circularité. Ainsi Aristote pouvait-il distinguer la parfaite continuité du mouvement de la sphère céleste, du caractère discontinu du mouvement du monde : « Il n'y a de mouvement continu que le mouvement dans le lieu et encore faut-il que ce mouvement soit circulaire ²⁵. » Pourquoi aller d'un point A à un point B quand rien ne manque ? À suivre Platon, « la sphère n'a ni yeux ni oreilles, elle n'a pas de pieds, pas de bras, et on ne lui a conservé qu'un seul mouvement, le mouvement parfait, celui sur elle-même ²⁶ ». Nous qui nous pensions aventureux, notre narcissisme nous apparente plutôt à ces grosses

boules qui, dans leur suffisance et leur contentement, passent leur temps à tourner sur elles-mêmes.

Lacan soulignera cette dérision de la sphère, à laquelle s'emploie Platon, l'estimant exemplaire pour la psychanalyse. Ici aussi, il s'agirait de parvenir à nous « désexorciser ²⁷ » de cette belle forme et de ce mythe du Un, enveloppant, qu'elle incarne. Nous sommes fascinés et aveuglés par la sphère, avec sa circularité parfaite, son absence de limite. Lacan en déchiffre la raison. Nous collons à sa forme, dans la mesure où, dans sa plénitude, la sphère incarne un rejet, une « *Verwerfung* de la castration ²⁸ ». D'où la satisfaction du regard à la contempler, lui qui de structure veut ne pas voir la castration. La sphère est la forme type de l'imaginaire, du mirage d'un Tout, englobant.

La constitution d'une vision du monde viendra donc s'enraciner dans cette passion du regard à l'endroit de l'image du corps, en tant que celle-ci incarnerait une totalité. De ce rapport fantasmé à son image, le sujet fera le modèle de son rapport au monde, dont il sera le centre. Aussi est-ce non seulement l'image du corps mais, de là, le savoir que chaque vision du monde véhicule qui seront pensés comme totalité. Il n'y a de vision du monde qui ne prenne le relais de l'illusion du Tout que génère l'imaginaire. Il en va ainsi des visions du monde dans le champ du politique. Pensons ici à Chaplin qui, dans *Le Dictateur*, se jouait de cet énorme ballon représentant le monde, devenu le sien. Plus encore, il n'y a de totalité que refermée, close sur elle-même, dès lors qu'en son sein rien ne manque. « L'idée imaginaire du tout [remarquait ainsi Lacan], telle qu'elle est donnée par le corps, comme [...] ce qui, à la limite, fait sphère, a toujours été utilisée dans la politique, [...]. Quoi de plus beau, mais aussi quoi de moins ouvert ? Quoi qui ressemble plus à la clôture de la satisfaction ²⁹ ? »

Ici s'ouvre le rapport des corps adorés au politique. L'historien Johann Chapoutot aura ainsi démontré quel usage l'idéologie nazie avait pu faire de l'idée d'un corps pur, en l'articulant précisément à un savoir totalisant sur l'origine. À l'origine raturée du corps parlant, ce discours opposa la mesure étalon du corps idéal dans l'Antiquité grecque. L'homme nouveau, « harmonieux » et « conçu comme totalité ³⁰ », devra avoir la couleur, la pureté et la perfection des corps de pierre des sculptures antiques. Désormais, « la chair doit imiter la pierre, celle, venue du fond des âges, de la sculpture grecque ³¹ ». Restait à exposer à tous ce mythe de l'origine et de l'enracinement des corps. Les Jeux olympiques de 1936, dont la course de relais de la flamme entre Olympe et Berlin en habits antiques, achèvera cette exhibition des corps adorés.

À cette complétude de l'image spéculaire, Lacan ajoutera une autre conséquence. Cette image, en tant qu'elle incarne une totalité, aura aussi un effet mortifiant pour le sujet, semblant le figer dans une éternité. Il y a dans l'image quelque chose qui « transcende le mouvement ³² » et fixe le sujet. Quelle serait la nécessité d'un mouvement, ai-je indiqué, si rien ne manquait ? Mais plus encore, précise Lacan, « l'image survit au vivant ³³ ». Elle est ce qui reste, quand le sujet disparaît, par exemple dans le souvenir de ses proches. Peut-être est-ce là ce qui, à l'occasion, nous émeut dans une photographie : l'écart entre le vivant, présent, et cette perfection supposée que nous aurions perdue.

Rappelons aussi que cette totalité de l'image précède au départ le sujet. Le tout-petit se reconnaîtra dans la plénitude de l'image du miroir, alors que lui-même n'est pas maître de ses mouvements. Cet écart entre la perfection de l'image et l'incoordination des mouvements du petit est même ce qui à cette image donnera son pouvoir de capture. L'image capture, dès lors qu'elle remplace une absence ³⁴, disait Michel Foucault, et qu'elle se pose comme « la plénitude d'une présence ³⁵ ». Le petit se plaira quant à lui à jouer avec cette totalité. « Il est très frappant de le voir, [dit Lacan] cet être encore insuffisamment stabilisé, même au niveau cérébelleux, néanmoins s'agiter, s'incliner, se pencher, se tortiller avec tout un gazouillis expressif, devant sa propre image pour peu que l'on ait mis à sa portée, assez bas, un miroir. Il montre ainsi de façon vivante le contraste entre la chose dessinable qui est là devant lui projetée, qui l'attire, avec quoi il s'obstine à jouer, et ce quelque chose d'incomplet qui se manifeste dans ses propres gestes ³⁶. »

Toutefois, tout ici ne sera pas que jeu. De cet écart entre l'incomplétude du sujet et la complétude de l'image, adviendra l'affect fondamental de l'agressivité imaginaire. L'image sera à la fois lui et un autre. D'où la sensibilité originaire du sujet quant à la situation de face-à-face, et sa dimension conflictuelle. « Il y a une certaine dimension de conflit, qui n'a pas d'autre solution qu'un ou bien..., ou bien... Il lui faut, ou tolérer l'autre comme une image insupportable qui le ravit à lui-même, ou le briser tout de suite, renverser, annuler la position d'en face, afin de conserver ce qui est à ce moment centre et pulsion de son être, évoqué par l'image de l'autre, qu'elle soit spéculaire ou incarnée ³⁷. » Ainsi l'image spéculaire sera-t-elle aussi bien désirable que destructrice. Sous le règne de la belle forme, « la différence, c'est le monstre », écrivait Deleuze. L'adoration du corps, de la pureté de sa forme, fera aussi « la différence [...] maudite ³⁸ ». À l'adoration de la belle forme, pourra s'ajouter son envers : le rejet et la haine de la (petite) différence. Une vision du monde sera totalisante, non seulement pour la

beauté de la complétude, mais dans la mesure aussi où l'on pourra vouloir l'imposer à l'autre.

La vision du monde du sujet sera donc la vision de *son* monde, au centre duquel il se trouverait, et qui restera parfaitement sphérique. Dans sa volonté de s'imposer à l'autre et de tourner autour du point maître que serait le sujet, le mouvement circulaire de la sphère imprimera aussi un ordre. Ce mouvement, soulignait Michel Foucault, est ainsi solidaire d'une conception fantasmée du retour au même. Le Retour est « le cercle parfait, la meule bien huilée qui tourne sur son axe et ramène à heure fixe les choses, les figures et les hommes ³⁹ ». En cela, il sera le mouvement type du discours du maître, et notamment celui du capitalisme, dans lequel la circulation des marchandises apparaîtra au XVIII^e siècle comme la nouvelle norme. La marchandise moderne étant par ailleurs devenue, aura démontré Marx, l'argent lui-même, la circulation moderne trouvera aujourd'hui sa forme type dans celle des flux financiers. Ainsi le retour sur l'investissement, écrit Peter Sloterdijk, est-il devenu « le mouvement des mouvements, celui auquel obéissent tous les actes du commerce à risque ⁴⁰ ». Et cela sans coupure. Le mouvement est permanent, sans temps mort. Dans le marché de la globalisation, le monde est « désormais privé de nuit ⁴¹ ». Ne reste que l'impératif de jour. Le mouvement de la circulation vise donc aussi à abolir la possibilité de la coupure. Tourner rond est tourner rond en permanence, et promettre, dans une union folle, la réversibilité de tout.

L'effet globalisant de ce discours se retrouvera également sur le plan architectural. Une grande ville, commente Michel Foucault, doit être un « agent parfait de circulation ⁴² ». La rue doit y assurer la circulation des gens autant que des marchandises ⁴³. La police aura pour fonction de veiller à cette bonne circulation. La rue, commente Héléne L'Heuillet, devient au XVII^e siècle un « objet de la police ⁴⁴ ». Celle-ci a pour visée, non pas de laisser circuler, mais de « faire circuler ⁴⁵ », de contrôler et de « régler la circulation ⁴⁶ ». « Maintenir l'ordre, c'est donc régler la circulation ⁴⁷ », empêcher les clameurs et autres manifestations de la rue, qui ne seront que désordre, « troubles à l'ordre public ».

Assurant la circulation, elle s'assure aussi bien que chacun ne traîne pas dans la rue et retourne à son foyer. L'ordre de la circulation est solidaire de l'ordre bourgeois. « L'enjeu de la circulation, pour le préfet Chiappe, [rapporte encore Héléne L'Heuillet] est l'institution d'un ordre où chacun reste chez soi et perd l'habitude de vivre dans la rue. Il prend à la lettre le mot de Pascal : "Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre" ⁴⁸. » Rien ne doit

faire obstacle au sommeil du bourgeois. Mais aussi, rien ne doit faire obstacle à ce que le « bon bourgeois qui va à ses affaires trouve la voie libre ⁴⁹ », écrira Louis Lépine, nommé préfet de police de la Seine à la fin du XIX^e siècle. La police a donc charge de faire respecter le cercle, « la structure qui met ou remet chacun à sa place ⁵⁰ ». Lacan, à son tour, fera de la circulation le mouvement type du discours du maître, qui fondamentalement aspire à ce que ça roule, que ça tourne, que ça circule. Voilà en quoi il est selon lui le mouvement type de la police. « Il s'agit simplement pour la police que le tournage en rond se perpétue ⁵¹. » « Circulez » est son mot d'ordre. « Circulez ! Y'a rien à voir. » L'idéalisation de ce mouvement est aussi faite pour ne pas voir ce qui y objecte : le désordre du réel.

Relevons d'ailleurs ce que Lacan disait à propos d'une autre forme, chère au discours du maître : la ligne droite. « L'idée de la ligne, de la ligne droite par exemple, c'est manifestement un fantasme ⁵². » Et quel fantasme, sinon, à l'origine, celui de pouvoir filer droit, rejoindre notre moitié, alors que, du fait du réel, il n'y aura d'autre voie qu'en chicane, qu'en zigzag, à la façon de ces circuits emmêlés, où l'on jouait enfant à tenter de trouver le bon chemin, pour atteindre quelque trésor. Et d'ailleurs ⁵³, la ligne droite n'est-elle pas aussi un autre fantasme de la rue, celle-là même où pourra régner le bon ordre, où les corps pourront en France chaque 14 Juillet défiler en rangs serrés, sous l'œil du maître ? C'est dire si, à l'inverse, les psychanalystes ont à s'intéresser aux désordres du réel, qui peuvent survenir dans cet espace de la rue. À cet égard, Grisélidis Réal, autrice suisse et prostituée, figure majeure de la défense des prostituées dans les années 1970, fit entendre de façon saisissante cette opposition entre l'ordre bourgeois et la rue, où résonnent à grand bruit les désordres du désir et de la jouissance. Elle écrit dans *La Passe imaginaire* : « Il faut respecter, aimer et admirer tous les contestataires, les fous, les marginaux, tous ceux qui hurlent, boivent, attaquent et détruisent la puante façade de l'ordre établi, ceux qui pissent sur les trottoirs, foutent la merde, rient trop fort, chantent dans les rues, tout ça c'est de la vie, c'est du bordel vivant, ça casse les parois sinistres de cette morgue ⁵⁴ ! »

Les mondanités, les tout petits mondes, relevait Lacan, se définissent aussi de prétendre être les maîtres du savoir-vivre et des bonnes manières. Tout cela, bien sûr, en s'appliquant à rejeter en dehors de leur cercle le craca du réel. « Qu'est-ce qu'un salon, [demandait Peter Sloterdijk] sinon le lieu où l'on bavarde sur les monstruosité du lointain ⁵⁵ ? » On comprendra alors que Lacan, après Freud, ait voulu faire de son école de psychanalyse autre chose qu'un tout petit monde, qu'il se soit toujours refusé à proposer une vision psychanalytique du monde. Pensons au sort souvent fait à l'aphorisme de

Lacan, « l'inconscient, c'est la politique ⁵⁶. » D'aucuns n'auront pas hésité à en faire un slogan, s'appliquant pour cela à ne rien questionner du contexte précis dans lequel cet aphorisme fut forgé. Pour ce qui est de la cause dite freudienne, Lacan s'y refusa toujours : « Je ne fais, pour qu'il y ait des analystes, aucune propagande. [...] Le mot de propagande est vraiment associé, depuis longtemps, à l'idée de foi ⁵⁷. » Derrière ledit silence de Lacan, s'agissant notamment de questions politiques, il y a ce refus de faire du « bruit ⁵⁸ », de dériver vers un discours de propagande, une (télé)vision du monde, quels qu'ils soient, lesquels ne pourraient sinon que participer aux effets d'endormissement que comporte toute suggestion. Face à ce qui fera évènement social, il ne peut donc s'agir, dans le cadre du discours analytique, de se placer pour ou contre, ainsi que nous y enjoint le règne de l'opinion, pas plus que de partir au combat. D'autres discours existent pour cela, et heureusement, au regard des luttes sociales et politiques à mener ⁵⁹.

Pour le discours analytique, la difficulté est que tout combat, tout discours qui voudrait convaincre, rassembler, faire Un, comporte structurellement la fausse promesse d'une libération du réel. Et c'est pourquoi dans le cadre de ce discours, où il s'agit de transmettre un réel, un impossible à gouverner, éduquer, soigner, « il ne faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas ⁶⁰. » La psychanalyse consiste dans une offre, mais qui est autre. Lacan rappelle alors son point de départ, lequel consiste justement en un décentrement, la substitution du sujet divisé, du manque à être, au moi qui se voulait si fort, qui se prenait pour l'être et se voyait au centre de tout. Il aura fallu pour cela s'appuyer non plus sur la routine du signifié, du sens, du savoir, de la pensée, mais sur le signifiant, en tant que séparé du signifié. Tel est précisément ce que le discours analytique, avance Lacan, apporte de « nouveau ⁶¹ » dans l'histoire, et qui nous permet de nous arracher, un peu, à la capture de l'imaginaire. De la fonction de l'imaginaire, ce « mirage de l'Un ⁶² », nous passons à la « fonction du signifiant ⁶³ », ainsi qu'à ses conséquences sur le rapport du sujet à l'être autant qu'au monde. « N'essayez pas de chercher quelle est ma *Weltanschauung*, [avance ainsi Lacan] – je n'ai aucune *Weltanschauung*, pour la raison que ce que je pourrais à la rigueur en avoir, ça consiste à dire que le *Welt*... le monde, c'est bâti avec du langage ⁶⁴. »

Il n'y a pas de vision psychanalytique du monde, dans la mesure précise où ledit monde est bâti avec du langage. Voilà en quoi « la fonction de la contemplation est la source d'innombrables erreurs ⁶⁵ », se réduisant à l'imaginaire et refoulant l'effet du langage. L'être parlant sera en effet marqué, affecté, par le langage, d'un manque, lequel lui imposera un impossible, un réel, dans son rapport au désir et à la jouissance. Dès lors, n'en

déplaise à ses velléités de maître, rien pour ce sujet ne pourra tourner rond. La satisfaction de chacun à la contemplation du monde ne relève que d'un apaisement fragile. Il y a bien là « une suspension du déchirement du désir », précise Lacan, mais cette suspension reste « aussi fragile qu'un rideau toujours prêt à se replier pour démasquer le mystère qu'il cache ⁶⁶ ». Toujours, le réel reviendra dé-ranger le sujet dans sa bulle. Du fait du langage, quelque chose objecte à l'idée de l'être, et du monde, en tant que, se reflétant l'un et l'autre, ils pourraient chacun faire Un, sphère, globe. Et c'est pourquoi, en lieu et place d'une vision psychanalytique du monde, Lacan situera pour la psychanalyse le devoir d'interpréter ce qui, à l'idée du monde, s'oppose de réel, et qu'il nommera justement l'« immonde ⁶⁷ ». « Le réel n'est pas le monde ⁶⁸ », pas plus qu'il n'est « l'universel ». Le réel est l'im-monde, en tant que, précisément, il incarne ce qui ne peut pas s'imaginer, ce qu'on ne peut pas atteindre par la « représentation ⁶⁹ ». Il est par ailleurs ce qui, loin de conforter un sujet dans son sentiment de complétude, le divise dans ses symptômes, ou dans le lien social. « Abandonnez le cercle, disait Michel Foucault, [...] abandonnez l'organisation sphérique du tout », « nul centre mais toujours des décentrement ⁷⁰ ».

* ↑ Cette conférence a été prononcée à l'invitation du Forum polonais, le 21 novembre 2022. Elle s'appuie sur les échanges menés lors du cartel du LIPP (Laboratoire international de la politique de la psychanalyse) composé de Cora Aguerre, David Bernard, Philippe Madet, Vera Polo, Sara Rodowicz-Ślusarczyk. Elle reprend aussi certains des développements menés dans le cadre de mon séminaire public à l'université Rennes 2 en 2022-2023, intitulé « Savoir, pouvoir, psychanalyse ».

1. ↑ S. Freud, « XXXV^e conférence : Sur une *Weltanschauung* », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 211.

2. ↑ Cf. notamment la lettre de Freud du 16 février 1929, adressée au pasteur Oskar Pfister, dans *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, Paris, Gallimard, 1966, p. 186.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 79.

4. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 444.

5. ↑ J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 787, et « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 444.

6. ↑ S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 262.

7. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 536.

8. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 566.

9. [↑](#) *Ibid.*
10. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 86.
11. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 351.
12. [↑](#) P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 2013, p. 338-339.
13. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 43.
14. [↑](#) *Ibid.*, p. 42.
15. [↑](#) J. Lacan, « Du discours psychanalytique », 12 mai 1972, dans *Lacan in Italia. 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 29.
16. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 42.
17. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 198.
18. [↑](#) *Ibid.*
19. [↑](#) *Ibid.*
20. [↑](#) J. Lacan, « La troisième », dans J. Lacan *La Troisième* et J.-A. Miller, *Théorie de la langue*, Paris, Navarin, coll. « La Divina », 2021, p. 17.
21. [↑](#) J. Lacan, *Conférence à Genève sur le symptôme*, 10 avril 1975, inédit.
22. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 112.
23. [↑](#) *Ibid.*
24. [↑](#) J. Lacan, « Du sujet enfin question », dans *Écrits, op. cit.*, p. 232.
25. [↑](#) P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 356.
26. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 116.
27. [↑](#) *Ibid.*
28. [↑](#) *Ibid.*, p. 117.
29. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 33.
30. [↑](#) J. Chapoutot, *Le Nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2012, p. 251.
31. [↑](#) *Ibid.*, p. 274.
32. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 413.
33. [↑](#) *Ibid.*
34. [↑](#) M. Foucault, « Introduction à Binswanger L., *Le Rêve et l'Existence* », dans *Dits et écrits, I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 146.
35. [↑](#) *Ibid.*
36. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, op. cit.*, p. 410.
37. [↑](#) *Ibid.*, p. 414.
38. [↑](#) G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 44.
39. [↑](#) M. Foucault, « *Theatrum philosophicum* », dans *Dits et écrits, I, op. cit.*, p. 964.
40. [↑](#) P. Sloterdijk, *Le Palais de cristal*, Paris, Pluriel, 2010, p. 124.
41. [↑](#) *Ibid.*, p. 203.
42. [↑](#) M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2004, p. 19.

43. [↑](#) *Ibid.*, p. 31.
44. [↑](#) H. L'Heuillet, *Basse politique, haute police*, Paris, Fayard, 2001, p. 143.
45. [↑](#) *Ibid.*, p. 197.
46. [↑](#) *Ibid.*, p. 150.
47. [↑](#) *Ibid.*, p. 146.
48. [↑](#) *Ibid.*, p. 147.
49. [↑](#) *Ibid.*, p. 146.
50. [↑](#) *Ibid.*, p. 164.
51. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 25.
52. [↑](#) J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977.
53. [↑](#) Je remercie Gwénaëlle Dartige pour m'avoir suggéré cette remarque.
54. [↑](#) G. Réal, *La Passe imaginaire*, Paris, Verticales, 2006, p. 401.
55. [↑](#) P. Sloterdijk, *Le Palais de cristal, op. cit.*, p. 50.
56. [↑](#) J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967.
57. [↑](#) J. Lacan, « Alla Scuola Freudiana », 30 mars 1974, dans *Lacan in Italia. 1953-1978, op. cit.*, p. 99.
58. [↑](#) J. Lacan, « La psychanalyse. Raison d'un échec », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 344.
59. [↑](#) Cf. sur ce point G. Didi-Huberman (dir.), *Soulèvements*, Paris, Gallimard, 2016.
60. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 50.
61. [↑](#) *Ibid.*, p. 43.
62. [↑](#) *Ibid.*
63. [↑](#) *Ibid.*
64. [↑](#) J. Lacan, « Du discours psychanalytique », 12 mai 1972, dans *Lacan in Italia. 1953-1978, op. cit.*, p. 29.
65. [↑](#) J. Lacan, « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », 3 février 1973, dans *Lacan in Italia. 1953-1978, op. cit.*, p. 57.
66. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, p. 278.
67. [↑](#) J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 76.
68. [↑](#) J. Lacan, « La Troisième », art. cit., p. 17.
69. [↑](#) *Ibid.*
70. [↑](#) M. Foucault, « Theatrum philosophicum », art. cit., p. 944.

Philippe Madet

De l'individuel et du collectif, quelle articulation ? L'exemple du consentement *

« Rien n'indique, en effet, en quoi le maître imposerait sa volonté. Qu'il y faille un consentement, c'est hors de doute ¹. » C'est une citation de Lacan à propos du discours du maître que je tire du séminaire XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, celui qui nous intéresse et que j'ai choisi comme point d'accroche à cause du signifiant *consentement*. Chacun peut dès lors se demander à quoi ou pourquoi il consent.

Mais de quoi parlons-nous quand nous disons *consentement* ? Comme tous les signifiants, il est polysémique, jusqu'à produire des sens contraires. Il peut dire la soumission mais il peut aussi être synonyme d'émancipation. Il peut dire la jouissance mais aussi le dénuement. Avec la psychanalyse, les contraires deviennent paradoxes.

Lacan emploie rarement le signifiant *consentement*, mais il en est beaucoup question en ce moment, tout au moins en France, principalement à cause d'affaires de violences sexuelles. Nous avons beaucoup de débats ou d'articles dans les médias, beaucoup de livres aussi, de films, de séries télé. Ce signifiant, au-delà de la question individuelle, me semble être en lien avec l'époque : revendications identitaires, choix politiques, montée des partis d'extrême droite et des régimes autoritaires ; autant de sujets qui posent, suivant Lacan, la question du rapport du consentement à la volonté du maître. S'y ajoute, notamment dans le cartel du LIPP auquel j'ai participé ², la question de la tyrannie du savoir, laquelle interroge ce qui l'autorise et la part de consentement qui la nécessite.

Ces premiers éléments montrent que la question du consentement porte tant sur le plan individuel que collectif et concerne tant les sujets pris individuellement que la société comme groupe. C'est cette possible articulation qui m'a frappé. Dès lors, à partir de cet exemple, ma question va porter d'une manière plus générale sur ce qui fait dire à Lacan commentant

Freud : « Le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel ³. » Autrement dit, à lire « le sujet de l'individuel » pourrait se déduire une lecture du collectif. Ce que nous apprenons de notre analyse et de nos analysants peut nous aider à lire le monde et peut-être y apporter notre voix.

Grâce à la théorie des discours qui s'appuie sur la structure du langage et de son opération, le séminaire XVII est très enseignant à ce sujet, notamment en tant que théorie qui décrit les mécanismes à l'œuvre dans la société en la référant au mécanisme à l'œuvre pour chaque sujet.

Pour mon développement, la question du consentement pouvant faire exemple, je vais explorer les similarités entre la structure du langage et celle des discours et voir comment cette articulation s'observe en particulier dans le recours à l'identification et au récit. Faute de temps, il y manquera la jouissance. Pour terminer, j'essaierai de faire des liens avec la politique de la psychanalyse.

Individuel et collectif : différences, influences et similarités

Nous savons que, s'il y a des singularités, c'est parce qu'il y a des inconscients et des jouissances individuels. Il n'y a pas d'inconscient collectif, pas plus que de jouissance collective ; il y a des jouissances collectivisées, c'est-à-dire qui s'appuient sur les mêmes objets de jouissance.

Nous sommes conditionnés par l'environnement. Cela s'observe dans les symptômes, qui peuvent être liés à une époque ou à un lieu. Il semblerait par exemple que la dépression est beaucoup moins fréquente dans les pays pauvres que dans les pays riches. L'influence de l'environnement sur chacun s'observe assez facilement. En revanche, déduire le collectif à partir de l'individuel est beaucoup moins évident.

Il n'est pas fréquent, comme le fait la psychanalyse, qu'un champ s'intéresse à la fois à l'individuel et au collectif, et surtout les associent. Freud et Lacan n'ont pas transmis une vision du monde et ils n'ont pas plus limité leurs travaux à leur clinique au un par un. Ils ont l'un et l'autre théorisé ce qu'ils ont appris de leur clinique, mais aussi ce qu'ils pouvaient en tirer quant à une lecture du collectif, auquel Freud a associé le mot « civilisation ». Lacan, quant à lui, y a substitué celui de discours, poussant alors plus loin la pensée de Freud.

La théorie des discours telle que Lacan la formalise, en particulier avec ses schémas de type mathématique, fait la démonstration du lien entre individuel et collectif. Il calque le schéma des discours, qui décrit ce qui se passe entre les sujets, sur le *mathème* de l'opération du langage, qui décrit ce qui se passe pour chaque sujet. Le mathème du discours du maître s'écrit

de manière identique au mathème de l'opération du langage. Cette similarité indique que le collectif, comme le sujet, est structuré par le langage, dont il dépend. En effet, le collectif fonctionne avec les mêmes éléments que le sujet : \$, S1, S2, a. De la même manière, selon le néologisme de Lacan, nous nous *appарolons* aux discours en inscrivant notre parole dans les discours qui viennent la façonner ; je crois que nous pouvons également dire que nous nous *appарolons* à la structure du langage.

De cette similarité entre la structure du langage et le discours du maître, discours que je retiendrai en priorité, j'extrais la question du consentement.

Le consentement : de structure

Je propose l'hypothèse que le consentement est de structure.

Nous savons que nous sommes parlés avant de parler. Nous ne naissons pas libres puisque la parole et les signifiants de l'Autre nous sont imposés. Un état naturel pur, exempt de toute influence, un état que l'on pourrait aussi qualifier de brut, n'est donc pas possible pour nous, sauf peut-être à ce que nous soyons des personnages de fiction comme Mowgli ou Tarzan, élevés hors des humains.

Du fait du langage, nous sommes colonisés en quelque sorte, il nous faut faire avec la langue dominante de l'Autre ; nous naissons en pays dominé. J'emploie cette expression pour faire remarquer la similarité entre l'individuel et le collectif : quand un pays envahit ou en colonise un autre, il impose sa langue.

Nous ne devenons sujet qu'à la condition d'être représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Il y a là de nouveau un paradoxe : avec la structure du langage, ce qui nous fait sujet, c'est d'être assujetti. Nous ne décidons pas d'entrer dans le langage, nous sommes « entrés » par lui. Être sujet, c'est là tout le paradoxe, suppose de s'assujettir. C'est d'ailleurs aussi ce que l'on dit au niveau collectif quand on parle par exemple de sujets du roi, lesquels lui sont assujettis. Au niveau individuel, pour chacun, le roi c'est le langage.

La structure du langage montre que nous ne pouvons pas exister par nous-mêmes et nous n'avons pas d'autre choix que de consentir dans un premier temps à ce que l'Autre soit modèle. Pour se loger dans la vie, il faut croire en l'Autre. Il faut s'en remettre, consentir à ce qu'il dit. Là aussi, on retrouve ce même mécanisme au niveau collectif dans le consentement au discours du maître. L'adulte reste un enfant, et de la même manière que l'enfant consent pour être en lien, le consentement au niveau collectif crée du lien, avec celui qui commande et avec ses congénères quand ils

s'inscrivent dans le même discours du maître. Cela crée de la fraternité. La première aliénation apporte protection ; le discours du maître également.

Pour que cela fonctionne au niveau individuel, il faut malgré tout que nous y participions. Il faut une *Behajung*, selon le terme allemand de Freud, soit une approbation et une appropriation. Il faut accepter de se laisser marquer. C'est un consentement à l'ordre symbolique, à faire avec les signifiants qui nous représentent et à entrer dans la chaîne signifiante. Du fait de cette aliénation, le sujet disparaît sous les signifiants qu'il devient. Il est représenté non plus par son organisme, mais par un signifiant en lien avec d'autres.

Au fond, la vie commence par un consentement nécessaire pour se loger dans le monde et avec le monde. Lacan l'a exemplifié par la métaphore de « la bourse ou la vie », qui montre que, quel que soit le choix, il y a une perte, mais surtout que le consentement à perdre la bourse est nécessaire pour avoir la vie. Il va falloir pour vivre accepter le manque dans l'Autre et le sien propre.

Le choix du consentement au départ de la vie est forcé, produisant, paradoxalement encore, de la soumission mais aussi de l'émancipation. La soumission, nous la connaissons, nous ne sommes pas maître à bord de notre bateau. Le langage va produire l'inconscient, source de choix insus. Mais le langage, parce que c'est aussi une séparation de la jouissance toute, celle dans laquelle l'enfant était en symbiose totale avec sa mère, est une émancipation, possiblement douloureuse, mais qui montre que le sujet a la possibilité de n'être pas totalement en fusion avec la mère. Il est représenté certes, mais non déterminé, il peut prendre sa part dans la comédie humaine.

Pour chacun, je dirais qu'il y a, au niveau individuel donc, un consentement de structure.

Mon hypothèse est que l'on retrouve ce même schéma au niveau collectif dans le discours du maître. Quand Lacan dit du consentement dans ce discours qu'il ne fait aucun doute, je le traduis par : il est de structure, il en est un des éléments qui le font fonctionner. D'ailleurs, s'il n'y a pas consentement et qu'il y a opposition, la machine se grippe, le maître n'est plus « maître à bord », sauf dans la tyrannie puisque l'opposition y est impossible. Le consentement serait donc de départ, parce qu'il fait lien, et ce lien premier nous est indispensable. Il se poursuit ensuite pour la même raison.

Alors même que les discours sont la conséquence du langage, ils participent par essence à le mettre en mouvement. Discours et langage sont interdépendants.

D'abord parce que nous ne sommes pas tout seuls. Une fois la structure du langage installée, il va nous falloir faire avec et avec les autres *parlêtres*, eux aussi soumis à cette même structure.

Ensuite parce que le lien ne peut s'établir autrement que par le langage, quelle que soit sa forme. C'est ce qui se passe pour chacun et qui va être à la racine de ce qui se passe collectivement. Les éléments de la structure du langage vont s'agencer pour nous agencer. Il y a une similarité, une fluidité de l'individuel au collectif, qui m'amène à cette autre hypothèse : le consentement au niveau collectif serait un retour à la structure fondamentale du langage sur laquelle est calqué le discours du maître. Le choix de s'inscrire dans le discours du maître est au fond très rassurant, presque naturel, puisque ce serait une façon de retrouver à quel point le langage est venu nous habiter et comment nous sommes entrés dans le monde. Dans le monde, le discours du maître ne cesse de revenir sur le devant de la scène. Et dès qu'il y a des tentatives d'en sortir, il revient en force. La religion, dont Lacan prévoyait le retour, en est un exemple paradigmatique ; elle propose une dépendance à une figure toute-puissante, pouvant même avoir pouvoir de vie ou de mort, ce qui se trouve être la situation de l'enfant, les adultes ayant sur lui pouvoir de vie ou de mort. Dans le discours du maître, le sujet retrouve le mécanisme de dépendance connu dans sa petite enfance.

J'en viens maintenant aux conséquences du consentement de départ : le recours à l'identification et au récit.

Le recours à l'identification et au récit

Nous l'avons vu, le principe fondamental de la structure du langage, c'est que nous sommes représentés. Dès lors, trouver son identité est très difficile. Chaque sujet va d'abord en passer par les identifications. L'identification répond à la précarité et à l'incertitude au niveau individuel. Le processus peut être identique au niveau collectif. C'est aussi un principe du lien social quand il fait foule. L'identification soude le sujet mais aussi les masses. Nous disons souvent que ce qui mène le monde c'est le capitalisme – en Occident en tout cas. Nous pouvons nous demander s'il n'y a pas une évolution qui fait que ce sont maintenant aussi les identifications qui mènent le monde.

À l'instar de l'enfant, pour l'adulte, l'identification dans la masse empêche l'identité. Se loger dans le discours du maître impose de renoncer à ce qui nous particularise pour consentir à ce qui particularise l'ensemble. Le discours du maître propose un vivre ensemble, expression que nous confondons souvent avec le vivre en relation.

Ce consentement a des effets auxquels nous tenons particulièrement et qui fait son attraction : il produit du Un, ou aussi du Tout, et de l'amour, un amour sans sexe comme dans une fratrie. L'identification s'oppose au pas-tout qui, lui, n'a rien de rassurant. Pour consentir au pas-tout, il faut bien souvent le temps d'une analyse. Quant à l'amour, nous avons l'idée que celui qui commande nous aime ; ainsi, nous croyons que nous aurons l'amour de celles et ceux qui se rangent dans le même discours que nous. Cela vaut bien quelques soumissions. C'est ce que l'on retrouve souvent dans les violences familiales. Je l'ai souvent entendu de femmes victimes de violences de leur compagnon : « Jamais un homme ne m'a aimée comme ça. » Les hommes violents sont parfois capables de démonstrations d'amour remarquables. Dans le domaine politique, j'ai entendu récemment cette réflexion très étonnante d'une personne à propos d'un homme politique : « C'est un tyran, mais il s'est beaucoup occupé de nous. » C'est la formule : « Qui aime bien châtie bien » et qui excuse bien des violences au nom de l'amour. Cet amour-là peut durer très longtemps, parfois bien plus qu'un amour conjugal. Un reportage télévisé sur Mussolini montrait un de ses soutiens qui, soixante-dix-sept ans après la mort de son chef, disait encore tout l'amour qu'il lui portait, même après que les historiens ont pu qualifier ses actes de grande violence. Dans les propos de cet homme, il transparaisait qu'en plus de l'amour, Mussolini lui avait offert un récit.

C'est ce qui m'amène au point suivant : le recours au récit, qui a pris tant d'importance avec les réseaux sociaux. La *story* semble être devenue la part la plus importante de l'expérience.

La structure du langage nous pousse à fabriquer du récit, dont nous avons besoin pour faire face au réel insupportable. Nous fabriquons de la réalité, soit ce qui n'existe pas et qui est notre façon de voir et de vivre le monde, de le rendre praticable ; si bien que nous consentons aux récits, récits des politiques par exemple. Ce consentement peut aller jusqu'à l'acceptation de la tyrannie. Ainsi, ce qui attire dans le discours du maître est son pouvoir fictionnel.

Comment alors ne pas faire le lien avec le fantasme au niveau individuel ? Le fantasme est un mélange de réalité et d'interprétation de cette réalité, d'objectivité et de fiction, de faux souvenirs et de souvenirs-écrans. Lacan dit du fantasme que c'est une *forgerie*, soit un acte de tromperie qui consiste à fabriquer un faux en écriture tout en laissant croire à son authenticité. C'est une interprétation qui prend la forme d'un récit qui nous permet de siroter l'existence. Qu'est-ce d'autre que la politique si ce n'est de nous proposer de siroter l'existence ? Ainsi, si le collectif n'est rien d'autre

que le sujet de l'individuel, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il y ait des propositions de récits auxquels nous consentons. Le récit permet de ne pas savoir. C'est se déresponsabiliser d'un savoir-faire.

Tout pouvoir s'appuie sur le pouvoir de mise en récit. Cela ne signifie pas seulement qu'il se donne à voir et à comprendre par des fables ou des intrigues ; cela veut dire plus profondément qu'il ne devient pleinement efficient qu'à partir du moment où il oriente les récits de vie de ceux qu'il domine. Nous pourrions penser que ce n'est pas le cas de la bureaucratie qui met en chiffre ; il me semble au contraire que la mise en chiffre produit également du récit, si ce n'est qu'il n'a rien de poétique, qu'il ne fait aucunement place à l'inconscient.

L'exercice du pouvoir est lié au pouvoir narratif, de la même manière que le fantasme est une tentative pour prendre le pouvoir sur notre vie. L'art de gouverner est lié à celui de raconter et, si nous considérons de nouveau que le collectif n'est rien d'autre que le sujet de l'individuel, le fantasme étant le tableau de notre existence, nous pouvons comprendre les formes historiques et actuelles du consentement au regard du pouvoir autoritaire. Nous sommes attirés par la puissance fictionnelle. Le travail de l'historien consiste en l'étude des documents, des faits, et à chercher le moyen d'y contrevenir, tout au moins à en révéler une vérité. C'est également dans la cure le travail de l'analyse, non pas par l'étude de documents ou de faits, mais par la traversée du fantasme. Au un par un. Si la cure a une efficacité au un par un, la psychanalyse peut-elle agir dans le collectif ?

Avant d'aborder ce point, si le collectif n'est rien d'autre que le sujet de l'individuel, le consentement, le discours du maître et la tyrannie ont de beaux jours devant eux.

Le diagnostic peut paraître sombre. Mais il ne l'est pas, car, tout autant que le consentement est de structure, la résistance l'est également. Là encore, tant au niveau individuel que collectif. La démonstration peut s'appuyer ici non plus sur le fantasme mais sur le symptôme.

La résistance : de structure

Pour chacun, le symptôme est jouissance, mais il peut être aussi protestation et résistance. Il indique que quelque chose ne va pas, que l'on ne rentre pas dans le rang. C'est bien souvent d'ailleurs aussi pour cela que l'on s'en plaint : « Pourquoi ne suis-je pas comme les autres ? » Le symptôme est toujours ennuyeux pour le sujet mais aussi pour l'entourage, qui préférerait bien souvent voir son proche arrêter d'avoir des symptômes et se conformer à ce que l'on attend de lui. Mais il n'y a pas de sujet sans symptôme, lequel

a un noyau incurable, donc réel. De ce fait, il est structural : pas d'autre choix que d'y consentir.

Le consentement n'est jamais total. Nous sommes aliénés mais doués de résistance, voire de révolte. Au niveau individuel, le choix de la psychanalyse peut être une révolte. Et au niveau collectif, il y a toujours des hommes et des femmes pour faire vaciller le discours du maître, lequel peut se transformer en tyrannie pour se protéger.

Certes, la révolte peut prendre les armes, mais le plus souvent c'est la parole qui prend les armes. Nous sommes sujets, certes assujettis, mais pas pour autant objets. Nous parlons. C'est une difficulté tout autant qu'une chance. Commencer une analyse, c'est prendre la parole. Choisir le discours analytique peut être une révolte, en refusant de consentir au diktat de l'Autre, au symptôme et aux codes de l'aliénation. Le discours analytique ne supprime pas le consentement mais il en rebat les cartes. Je note d'abord qu'il est le seul qui suppose, dès le départ, un consentement. Alors que les autres discours sont là, d'époque pourrait-on dire. Il est impossible de les éviter, et probablement même nous sont-ils nécessaires, alors qu'il est tout à fait possible de vivre sans jamais *s'apparoler* au discours analytique.

À ce consentement de départ s'ajoute la croyance à l'inconscient, condition pour l'entrée en analyse. La conséquence en est majeure pour la politique de la psychanalyse en *intension*. Nous connaissons cette formule de Lacan : « L'inconscient, c'est la politique ⁴. » Il s'agit donc de prendre l'inconscient en compte parce qu'il nous guide, nous oriente. La cure vise à le mettre en exercice. C'est ce qui nous distingue de la politique des autres thérapies, qui n'exigent pas l'inconscient. D'autres consentements sont nécessaires : accepter le dispositif, dont les deux codes essentiels sont de venir et de parler, d'accepter l'interprétation tout en consentant au transfert.

L'analysant n'est pas le seul à devoir consentir, l'analyste également doit consentir. Il doit mettre sa jouissance de côté. Cela devrait aller de soi puisque l'analyste est supposé s'être analysé. Il doit consentir à se laisser consommer, puis être rebut. Là aussi cela devrait aller de soi, car il sait de quoi il s'est servi.

Enfin, la cure amène au consentement d'une perte : celle du monde auquel nous avons cru. Dans le discours du maître, il faut consentir à ce que ça marche. Dans le discours de l'analyste, il faut consentir à ce qui ne marche pas. La fin de l'analyse amène à consentir à l'incomplétude du langage dans le rapport à l'autre. L'identification au symptôme permet de consentir à son symptôme, soit consentir au réel. Ce n'est pas un consentement cynique qui rend passif. Des cartes nous ont été distribuées, à nous de

les jouer. Ainsi, le consentement majeur avec l'analyse est celui de l'irruption du désir.

Que peut-on en déduire quant au collectif ? De la même manière que nous ne sommes pas tout assujettis à la structure du langage, nous ne sommes pas tout *apparolés* aux discours. La résistance et la révolte se lisent aussi dans la société, laquelle n'a jamais tourné rond. C'est d'ailleurs ce que nous entendons souvent à son propos : « Ça ne tourne pas rond. » Nous pouvons penser qu'il n'en sera jamais autrement, d'où le caractère structural qui se déduit à minima de l'histoire. De ce fait, pas de société sans symptôme, à l'instar des sujets.

Que nous soyons gouvernés et que nous y consentions est structural, comme l'est également la résistance. Les tyrans le savent, eux qui font en sorte qu'il n'y ait aucun symptôme. Nous l'avons vu dans le domaine de la santé. La politique zéro covid de la Chine en est un exemple. Elle a certes dû reculer du fait des résistances.

De même que le symptôme pour chacun est une résistance, les résistances dans la société peuvent être lues comme symptômes, comme signe de ce qui ne tourne pas rond. C'est une résistance au gouvernement de la jouissance. Il y a par exemple de plus en plus de trentenaires qui quittent le monde du travail pour lequel ils étaient destinés, refusant de travailler pour la jouissance d'actionnaires. Autre exemple : le refus de se plier à un genre, qui peut également se lire comme un symptôme.

S'il peut y avoir un travail de déchiffrage dans la cure et de mise à sa place du symptôme, la place de la psychanalyse dans la société est plus difficile, d'autant qu'il n'y a pas à espérer de sinthome collectif dont l'effet de nouage résoudrait le délitement. Cela doit nous rendre modestes mais pas passifs pour autant.

Conséquences pour une politique de la psychanalyse

Nous pourrions penser que nous n'avons pas à intervenir dans le collectif, ou même que nous n'aurions pas à en tenir compte, le lien analyste-analysant étant individuel, privé. Pourtant, la psychanalyse est un effet du monde, elle est née en partie en réponse au développement de la science. Quant à nous, psychanalystes, nous ne sommes pas hors monde. Une lecture de la société est donc nécessaire, mais une réponse également. Le discours analytique en est une.

Tout comme le discours analytique diffère des autres, tout comme il est l'envers du discours du maître, notre politique se doit d'être similaire à celle de la psychanalyse en *intension*. La psychanalyse ne propose ni identification

ni jouissance. Encore moins un récit. C'est cette position dans l'individuel qui doit faire guide pour le collectif, pour la politique en extension. La politique au sens commun concerne la réalité. Il ne faut pas la dénigrer, mais il s'agit de s'en occuper. La politique de la psychanalyse, quant à elle, concerne la vérité.

Dans son sens général, faire de la politique, c'est proposer un récit, une histoire de ce qu'il s'est passé et de ce qu'il se passera. C'est aussi proposer des identifications à des chefs, tout en organisant les modes de jouir des citoyens.

La psychanalyse n'a pas à proposer de chef auquel s'identifier, ni à dire comment nous devons jouir. Elle n'a pas à faire offre d'un récit, à déplier un discours « psy » qui viendrait dire ce qu'il faut faire. De ce fait, elle est peu invitée dans les médias, sauf à ce que les « psy » se prêtent à raconter une histoire. La politique de la psychanalyse n'est pas révolution, elle est subversion. Elle parle donc à côté et propose de la saisie plutôt que du récit. Il ne s'agit donc pas pour nous d'être d'accord ou pas d'accord mais d'ouvrir d'autres espaces, d'autres questions.

Pour conclure

Ne pas consentir est très difficile parce que nous sommes programmés à consentir, chacun individuellement et par conséquent dans la société également. La réponse de la psychanalyse peut intervenir tant dans la sphère privée que collective pour faire bouger le programme et prendre position. La psychanalyse se serait-elle développée si Freud n'avait pas écrit et n'avait pas été publié ?

Si nous sommes convaincus des effets d'une cure, il nous faut rester modestes quant aux impacts collectifs, ne serait-ce que, pour reprendre une expression de Lacan, parce que la psychanalyse est sans effet sur la connerie ⁵. Elle ne peut en modifier les croyances et les mécanismes. Pourquoi ? Parce que la connerie ne peut faire aucune place à l'inconscient. Elle est rigidité, alors que l'inconscient est complexité.

Au fond, l'offre de la politique de la psychanalyse ne vise pas à changer le monde. Elle ne peut que, et ce serait déjà beaucoup, viser à ce qu'il y ait des analyses. L'offre de la psychanalyse en extension, c'est l'analyse en *intension*, rien de plus. Pour cela, le bouche-à-oreille ne peut suffire, d'autant que les oreilles sont saturées d'informations, qui laissent de moins en moins de place à la bouche, soit à l'écoute de ce qui se dit.

*  Texte prononcé le 21 janvier 2023, à l'invitation du Forum polonais du Champ lacanien dans le cadre de son travail portant sur le *Séminaire XVII*.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 31.
2.  Cartel composé de Cora Aguerre, David Bernard (plus-un), Philippe Madet, Vera Pollo et Sara Rodowicz-Ślusarczyk.
3.  J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 213.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, Paris, Le Seuil, 2023, p. 317.
5.  En ligne :
<https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1973-11-04.pdf>

III^E CONVENTION EUROPÉENNE DE L'IF-EPFCL

Journées de l'IF
L'éthique de la singularité

Journée École
L'impératif du lien social

Journées de l'IF : L'éthique de la singularité

Marta Pilar Casero

L'éthique, un concept unique

Le terme « éthique » dérive du grec *ethos* qui signifie « coutume ». L'éthique est à l'origine des actes, des coutumes, et marque la norme qui implique le comportement du sujet et ses effets dans la sphère sociale. Elle a ainsi un double aspect, qui implique le particulier et la sphère sociale.

Chaque sujet est singulier. L'idée de singularité renvoie à la distinction ou à la séparation du commun. Le singulier est seul, c'est la seule chose du genre, le rare ; la singularité s'oppose à l'universel, qui serait commun à tous.

Chaque sujet lutte entre le besoin d'être différent et le besoin d'être accepté dans les groupes en raison de traits d'identification communs. Ces forces qui opèrent dans des directions opposées sont toujours présentes.

L'éthique ne porte en soi aucun code, aucune règle qui indique comment les humains doivent se conduire : chaque sujet a sa propre éthique, contrairement à la moralité que la régulation implique avec des normes marquées par une autorité qui commande pour tous les individus.

L'éthique suppose une évolution de l'individu qui décide, non pas tant sous la pression des mandats qui régissent sa communauté, que sur la base de son jugement intime, qui aussi l'exige, le juge ou le blâme. C'est alors quelque chose d'interne, quelque chose qui n'est écrit nulle part, à partir duquel l'individu valorise, décide, agit et donc est responsable de son acte et de ce qu'il dit.

Les individus sont liés par leurs liens sociaux et ne peuvent ignorer leurs lois morales, c'est pourquoi d'une part ils doivent composer avec leurs propres pulsions qui s'imposent à eux, et d'autre part ils sont confrontés aux règles qui régissent la coexistence, ce qui les conduit à des conflits et à se faire soigner.

Dans son texte *La Malédiction sur le sexe*, Colette Soler nous l'explique clairement : « La question de l'éthique est indissociable de celle du symptôme, à partir du moment où l'on dit que le symptôme est jouissance, et que l'éthique se définit par ce que j'appelle la question de la jouissance. L'expression option de jouissance ne doit pas être comprise dans le sens d'un choix fait par le sujet, c'est l'inverse, il rencontre plutôt la jouissance, pour ainsi dire ¹. »

Marques d'éthique, donc : actes, symptômes, affects, et leurs effets apparaissent dans la clinique. C'est quelque chose d'intrinsèque au désir, mais aussi au discours, qui a des effets sur la politique, la science et, bien sûr, sur les liens sociaux.

Le sujet de l'éthique est le sujet de l'inconscient, car « le statut de l'inconscient est éthique » et non « ontique ² ». Ce sujet se divise, parfois s'évanouit, et peut même perdre son identification symbolique, ce qui a des effets sur son économie libidinale et l'introduit dans l'ordre du désir. Mobiliser le désir est un principe éthique en psychanalyse.

Lacan nous le signale : la question éthique en psychanalyse « s'articule, d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel ³ », qui organise la vie psychique et l'oriente vers un au-delà du principe de plaisir.

Lacan écrit tout un séminaire sur « l'éthique de la psychanalyse » où il fait sa propre lecture des formulations de Freud sur l'éthique. Il y aborde l'éthique d'Aristote et la morale kantienne, qu'il rapporte à la philosophie de Sade et à la tragédie d'Antigone. Il travaille sur la genèse du surmoi, qu'il place sous le registre d'un rapport au signifiant de la loi du discours. Il termine ce séminaire par les paradoxes de l'éthique.

C'est dans ce dernier chapitre sur ces paradoxes qu'il signale : « La seule chose dont on puisse être coupable [...] c'est d'avoir cédé sur son désir. Cette proposition recevable ou non dans telle ou telle éthique, exprime assez bien ce que nous constatons dans notre expérience ⁴. » C'est-à-dire qu'elle soutient que l'acte éthique est celui qui est conforme au désir du sujet.

Ne pas céder sur son désir vise à « bien dire », à se reconnaître dans l'inconscient. Il s'agit de ne pas tomber dans le péché de lâcheté morale, ni dans les impératifs du surmoi. Pour un analyste, cela signifie ne jamais renoncer au désir de savoir sur l'être du sujet, accepter la singularité de son symptôme et de sa jouissance ; c'est l'éthique sur laquelle s'appuie la pratique psychanalytique.

L'éthique de la psychanalyse agit pour révéler la jouissance singulière et en même temps respecte le jugement intime qui gouverne le désir inconscient du sujet.

La prochaine III^e Convention de Madrid en juillet 2024 sur « L'éthique de la singularité » permettra de réfléchir et de débattre sur sa clinique et de situer les impasses du discours analytique aujourd'hui.

Janvier 2023

-
1. [↑](#) C. Soler, *La Malédiction sur le sexe*, université de Paris VIII, département de psychanalyse, cours 1996-1997, Manantial, 2000, p. 185.
 2. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 42.
 3. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 21.
 4. [↑](#) *Ibid.*, p. 368.

Journées de l'IF : L'éthique de la singularité

Teresa Trias

La responsabilité du sujet, son désir et sa jouissance *

L'éthique de la singularité nous confronte à l'impossibilité. Arriver à la fin de l'analyse en assumant la jouissance indestructible tout en soutenant le désir, c'est le défi à relever par l'analysant.

L'analyse lacanienne va dans le sens de la responsabilité du sujet à assumer son désir et sa jouissance, en renforçant et en soutenant son désir et son savoir-faire avec sa jouissance. « Se faire une conduite ¹ », précise Lacan, qui vise à l'éthique de l'analyste.

Dans l'analyse, il y a la rencontre de deux désirs, celui de l'analyste et celui de l'analysant. Ce sont deux désirs en jeu. L'analyste est convoqué pour répondre au désir inconscient, dans la mesure où un savoir est supposé. Ce savoir supposé est le point de connexion entre son propre désir et ce qui doit être révélé, du côté de l'analysant.

Si le transfert est ce qui de la pulsion déplace la demande, le désir de l'analyste est celui qui la ramène à la pulsion. Par la voie du désir, l'objet *a* est isolé et porté à la plus grande distance de l'idéal du moi, un lieu que l'analysant demande à l'analyste d'incarner. « C'est de cette idéalisation que l'analyste a à déchoir pour être le support de l'*a* séparateur ² » en se plaçant comme objet cause.

Dans son séminaire *L'Éthique*, Lacan est catégorique quand il parle du désir : « Cette fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort ³. » Freud faisait déjà référence à l'impuissance originelle qui est en rapport avec la mort. Quelque chose d'impossible à subjectiver dans la mesure où le sujet « n'a à attendre d'aide de personne ⁴ ». Il est seul dans son acte face à la solitude.

La marque est singulière à chaque sujet, elle est contingente, elle vient de l'expérience d'une rencontre, de l'expérience de la jouissance qui est marquée comme un stigmate. Elle dépend de la *tuché* et n'établit pas l'union. C'est le *un*, qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. La double négation dénote l'impossibilité d'effacer ladite marque. Souvenons-nous de l'Homme aux rats et de sa jouissance du rat qui reste comme une lettre de jouissance, le réel de la jouissance. Bien qu'il « soit un homme de courage », nous dit Freud, il manifeste l'horreur de la jouissance du rat devant le récit du capitaine cruel. Ce *un* est différent du *un* du signifiant qui fait lien avec un autre signifiant et représente le sujet, le symbolique et le désir étant ce qui est mis en jeu. Le *un* de jouissance est en relation avec l'individu, avec le vivant.

« À se situer dans le registre pur et simple du plaisir, l'éthique échoue ⁵. » Ce n'est pas le pur plaisir, que Sade préconise, ni seulement la loi, comme nous l'indique Kant.

Le désir de savoir qui s'éveille dans l'analyse ne vise pas n'importe quel savoir. C'est un désir « de » savoir-faire avec le savoir propre, avec la singularité de chacun, et, avec lui, de pouvoir faire lien social dans la communauté analytique, non pas sans faire lien avec la société.

* ↑ Traduction de Chantal Degril.

1. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 487.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 245.
3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 351.
4. ↑ *Ibid.*
5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 218.

Journée École : *L'impératif du lien social*

Christophe Charles

Prélude 3

À la fin du *Séminaire XIX*, ... *Ou pire*, Lacan interroge ce qui lie analyste et analysant et il avance que ce lien est un lien de fraternité « auquel le discours analytique donne sa présence ¹ ». Et il nous invite, analystes, à nous penser comme frères de notre patient en tant que, comme lui, nous sommes « fils du discours ² ».

Dans la même période, Lacan avance que ce qui répond logiquement au « il n'y a pas » du rapport sexuel est un « y a d'l'un » et « rien d'autre », ce qui accentue définitivement la solitude radicale du parlêtre, dont la jouissance objecte à toute complétude possible et à tout lien.

Si la possibilité d'un lien de nature fraternelle dans une analyse pourrait être une bonne nouvelle, Lacan, pour autant, nous invite-t-il à l'optimisme ? Probablement pas.

Lacan termine son séminaire en refusant de « peindre uniquement l'avenir en rose ³ » en situant l'enracinement du racisme dans la « fraternité du corps ⁴ », pour accentuer encore la dimension réelle de la jouissance impropre à tout lien.

Quelle serait alors la nature de ce lien « fraternel » dont le discours analytique « donne présence » ? De quelle pâte serait-elle constituée ?

S'agit-il d'un lien d'identification ? Si l'expérience analytique amène radicalement à de la solitude et laisse le sujet seul aux prises avec la jouissance autiste de son symptôme qui ne se partage pas, la possibilité d'un lien de « fraternité » serait-elle uniquement celle de pouvoir se compter dans une communauté d'infortunés ? Décrétons-nous que nous sommes frères uniquement à partir du fait que nous sommes compagnons de galère ? Probablement pas.

Dans cette dernière leçon du *Séminaire XIX*, il faut, pour Lacan, une opération supplémentaire et il en parle avec des accents religieux, ce qui

n'est pas courant. Ce frère est un frère « transfiguré ⁵ », cela s'obtient grâce à une « conjuration analytique ⁶ », et c'est à partir de cette expérience que le lien s'établit. Quelque chose doit apparaître, autrement, méta/morphosé, et « donner présence » par la grâce du discours analytique... Formulation surprenante qui pourrait évoquer la magie ou la pratique d'un rite ésotérique !

La transfiguration évoque celle du Christ, qui révèle (de façon discrète) à trois de ses apôtres les plus intimes sa véritable nature divine au moment ultime où il s'engage à vivre son calvaire et à affronter sa crucifixion et la mort. Moment critique donc où son destin, inexorable, le confronte dans sa vie terrestre à sa condition mortelle. Après cet épisode de la transfiguration, viendra le cri désespéré du Christ sur la croix : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

La thèse de Lacan est que c'est au moment pour l'analysant de la rencontre avec sa division subjective, à la fin, cette « chose fendue ⁷ » qui est « le sujet », que peut se produire cette transfiguration où la qualité de « frère » de notre patient apparaît. Pas sans un Dire. Expérience de solitude et de non-garantie, le sujet s'éprouve de « cette chose fendue », faille, à partir de l'avènement d'un Dire d'existence, qui tient au réel qui le constitue. La trans/figuration serait-elle cet aperçu de réel, à la fin ?

L'analysant-frère se révèle sous une forme transfigurée dans un instant fugace, à partir de la survenue d'un Dire d'existence, et cela a aussi un effet d'exaltation pour l'analyste. Changement d'état pour les deux protagonistes, attestant qu'un réel a été touché, et cela « par la grâce » du discours analytique qui engendre ce lien.

Le lien de fraternité n'est pas donné de façon immuable, c'est un effet qui affecte à partir de la possibilité qu'émerge un Dire, qui touche à un réel d'existence, au-delà des dits de la cure, inédit.

L'« impératif » (du lien social) serait-il alors de permettre les conditions qu'une telle « conjuration » puisse se renouveler... à chaque cure ?

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 235.

2.  *Ibid.*

3.  *Ibid.*, p. 236.

4.  *Ibid.*

5.  *Ibid.*, p. 235.

6.  *Ibid.*

7.  *Ibid.*

FRAGMENT

Après le trait de feu, une armée d'ouvriers

L'Express : Et pour tous les hommes qui ne sont pas des créateurs mais qui ont de lourdes responsabilités, des relations avec le pouvoir, pensez-vous qu'on devrait instituer la psychanalyse obligatoire ?

D^r Lacan : On devrait en effet ne pas pouvoir douter un seul instant que si un monsieur est président du Conseil, c'est sûrement qu'il s'est fait analyser à un âge normal, c'est-à-dire jeune... Mais la jeunesse se prolonge parfois très loin.

L'Express : Attention ! Qu'est-ce qu'on pourrait objecter à M. Guy Mollet s'il avait été analysé ? S'il pouvait se prévaloir d'être immunisé quand ses contradicteurs ne le sont pas ?

D^r Lacan : Je ne prendrai pas parti sur le sujet de savoir si M. Guy Mollet ferait ou non la politique qu'il fait s'il était analysé ! Qu'on ne me fasse pas dire que je pense que l'analyse universelle est à la source de la résolution de toutes les antinomies, que si on analysait tous les êtres humains il n'y aurait plus de guerres, plus de lutte des classes, je dis formellement le contraire. Tout ce qu'on peut penser c'est que les drames seraient peut-être moins confus.

Voyez-vous, l'erreur, c'est ce que je vous disais déjà tout à l'heure : vouloir se servir d'un instrument avant de savoir comment il est fait. Or, dans les activités qui sont pour l'instant vécues dans le monde sous le terme de « psychanalyse » on tend de plus en plus à recouvrir, méconnaître, masquer l'ordre premier dans lequel Freud a apporté l'étincelle.

L'effort de la grande masse de l'école psychanalytique a été ce que j'appelle une tentative de réduction : mettre dans sa poche ce qu'il y avait de plus gênant dans la théorie de Freud. D'année en année on voit cette dégradation s'accroître, jusqu'à aboutir parfois, comme aux États-Unis, à des formulations en franche contradiction avec l'inspiration freudienne.

Ce n'est pas parce que la psychanalyse demeure contestée que l'analyste doit tenter de rendre plus acceptable son observation en la repeignant de couleurs diversement bariolées, d'analogies empruntées plus ou moins légitimement à des domaines scientifiques voisins...

Après le trait de feu, une armée d'ouvriers.

L'Express : C'est très démoralisant ce que vous dites, pour les analysés possibles...

D^r Lacan : Si je vous inquiète tant mieux. Du point de vue du public, ce que je considère comme le plus désirable, c'est de jeter un cri d'alarme et qu'il ait, sur le terrain scientifique, une signification très précise : qu'il soit un appel, une exigence première concernant la formation de l'analyste.

J. Lacan, « Interview à l'Express », *L'Express*, n° 310, 31 mai 1957d

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 des livres parus aux ENCL
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