

sommaire du n° 173, décembre 2023

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, <i>D'un discours qui ne serait pas du semblant</i> , séance du 13 janvier 1971	
Colette Soler	7
Pierre Perez, Économie du discours	14
■ Du désir	
Bernard Nominé, La visée du désir et ses avatars dans la névrose	21
Alexandre Faure, Incidences politiques du désir : le refus du travail	32
Martine Menès, Le sujet désire-t-il ce qu'il veut ?	43
■ Prendre cap	
Frédérique Decoin Vargas, À propos de <i>La Question de l'analyse profane</i>	57
Alexandra Boissé, CAP, une « porte d'entrée de l'inconscient »	59
Maud Hildebrand-Bureau, Mouvement	62
Margot Pourrière, L'habit ne fait pas le moine	64
■ Bévues de l'image	
Nicolas Robert, Émergence iconique et solécisme : figurer l'instant de l'intensité	75
■ Stécriture	
Dominique Touchon Fingermann, La passion selon MD	88
■ Entre-champs	
Sophie Pinot, Le Théâtre du Radeau, <i>Par autan</i> : « Ce qui échappe »	97
■ Brèves	
Patricia Robert, À propos de <i>Dessins et maux d'enfant</i> , de Marie-José Latour	102
Adèle Jacquet-Lagrèze, À propos de <i>Deuil à rebours</i> , d'Yvette Goldberger	104
■ Fragment	
L'homme et la machine	107

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

D'un Mensuel qui ne serait pas du semblant. Tel aurait pu être le titre de ce numéro de décembre 2023, tant les deux premiers textes vont nous être précieux pour les deux années d'étude qui viennent de débiter dans notre séminaire École sur le dix-huitième séminaire de Lacan : *D'un discours qui ne serait pas du semblant.*

Il s'agit des présentations inaugurales de Colette Soler et de Pierre Perez. Ces deux textes plutôt complémentaires nous balisent opportunément le terrain. Colette Soler, avec une approche près du texte, dégage et souligne notamment la structure d'*intersignifiance* du discours et la dimension de *l'apparaître* du semblant. Pierre Perez, avec une approche transversale, repère des moments de basculement croisés entre le semblant, le discours et la jouissance dans l'enseignement de Lacan, avant et après ce séminaire de 1971.

Mais cette ouverture du *Mensuel* aurait aussi pu s'intituler *D'un Mensuel aurifère*. Appréciez vous-même les quelques pépites fort diverses – théoriques, cliniques, éthiques, politiques ou poétiques, mais toujours psychanalytiques – issues de l'extraction partielle (et partielle) de ce filon renouvelé.

À chaque discours ses météores (Colette Soler)

La lettre, véritable brise-glace dans l'océan des semblants (Pierre Perez)

Ce qui rend le monde supportable, [...] c'est qu'il doit avoir été nettoyé de l'irreprésentable (Bernard Nominé)

Le refus blanchotien n'est-il pas au principe même de ce qui peut mener quelqu'un à s'adresser à un analyste ? (Alexandre Faure)

Le passage inquiétant de la liberté sous surveillance de l'enfance à la responsabilité solitaire de l'adulte (Martine Menès)

Les consultants des CAP sont peut-être amenés, plus que d'autres, à assumer d'emblée cette position de « danseuse qui fait des pointes » (Frédérique Decoin Vargas)

Poser l'hypothèse que ceux qui n'en ont pas [d'argent] ont quelque chose à dire (Alexandra Boissé)

Qu'est-ce qui décide un patient du CAPA de son passage ou pas en cabinet ? (Maud Hildebrand-Bureau)

Finalement, pratiquer, serait-ce mettre les mains dans le cambouis ? (Margot Pourrière)

La survenue de l'image signale[rait] au lecteur ou à l'analyste la présence de quelque chose dépassant les possibilités du langage (Nicolas Robert)

La passion de l'écriture, c'est la passion du signifiant et de son inexorable perte, mais aussi celle de la lettre et de son irrésistible transport (Dominique Touchon Fingermann)

Le travail de François Tanguy oblige au déplacement... (Sophie Pinot, pour la commission Entre-champs)

Des fragments tissés par le fil du trait (Patricia Robert)

Ce qui passe avec ce deuil du deuil (Adèle Jacquet-Lagrèze)

Les relations entre cet *Homo psychologicus* et les machines qu'il utilise sont très frappantes (Jacques Lacan)

Autant de signes d'une apparition au lecteur du *Mensuel* : eurêka d'une idée qu'on trouve (enfin) bien articulée, sourire d'un jeu de mots, rappel d'un événement marquant, nouvelles de nos institutions (CAP, éditions, etc.), curiosité (*r*)éveillée à propos d'un auteur ou d'un ouvrage, surprise devant le texte d'un collègue proche ou à découvrir. Semblant ou pas, à chaque *Mensuel* de l'École ses pépites...

Karim Barkati

SÉMINAIRE ÉCOLE

Jacques Lacan

D'un discours qui ne serait pas du semblant
séance du 13 janvier 1971

L'effet de vérité n'est pas du semblant. L'Œdipe est là pour nous apprendre, si vous me permettez, que c'est du sang rouge. Seulement voilà, le sang rouge ne réfute pas le semblant, il le colore, il le rend re-semblant, il le propage. Un peu de sciure et le cirque recommence. C'est bien pour cela que la question d'un discours qui ne serait pas du semblant peut s'élever au niveau de l'artefact de la structure du discours. En attendant, il n'y a pas de semblant de discours, il n'y a pas de métalangage pour en juger, il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il n'y a pas de vrai sur le vrai.

[...]

Le météore le plus caractéristique, le plus originel, celui dont il est hors de doute qu'il est lié à la structure même de ce qui est discours, c'est le tonnerre. Si j'ai terminé mon *Discours de Rome* sur l'évocation du tonnerre, ce n'est pas absolument par fantaisie. Il n'y a pas de Nom-du-Père tenable sans le tonnerre, dont tout le monde sait très bien que c'est un signe, même si on ne sait pas le signe de quoi c'est. C'est la figure même du semblant.

J. Lacan,
Le Séminaire, Livre XVIII,
D'un discours qui ne serait pas du semblant,
leçon du 13 janvier 1971,
Paris, Le Seuil, 2006, p. 14 et 15

Colette Soler *

J'ai lu ce premier chapitre ¹ en me demandant ce qu'il apportait de neuf, hormis le titre qui est la première surprise, et évidemment en supposant que vous l'aviez lu aussi.

D'un discours

Le titre introduit une nouveauté avec le terme de semblant, mais Lacan ne commente pas immédiatement ce terme. Ce sur quoi il s'arrête d'abord, c'est sur le terme de discours : « D'un discours... ». Ce chapitre 1 est donc dans une continuité. Les dates le montrent.

Avant l'été 1970, il a mis fin au séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, où il a introduit les quatre quadripodes de ses quatre discours. Au quatrième trimestre de la même année, il a donné son texte « Radiophonie » à *Scilicet* numéro 2/3. Là, en janvier 1971, il continue sur sa lancée. Il écrit le titre au tableau, et commence à nous parler du discours au singulier, soit des caractéristiques que chacun des discours comporte en tant que discours. Il n'y rappelle, à vrai dire, que des choses déjà avancées : le discours est une structure, structure de lien qui repose sur *l'intersignifiance*.

Au passage, il récusé à nouveau l'intersubjectivité qu'il a introduite à ses débuts. Celle-ci implique une relation entre deux sujets et il l'a déjà critiquée par exemple dans la « Proposition sur le psychanalyste de l'École », juste avant d'écrire son mathème du transfert. Le sujet, représenté par un signifiant pour un autre, n'est pas sujet à l'intersubjectivité, mais à l'intersignifiance. Elle s'écrit en condensé S1 → S2 et de ce fait comporte donc la dimension de l'inconscient comme savoir, S2. « Le discours [...] ne peut plus être jugé qu'à la lumière de son ressort inconscient » (p. 10), l'autre du S1. Le sujet en est divisé.

Ce sont des rappels bienvenus pour le lecteur.

Y a-t-il, cependant, de l'inédit ou des accents nouveaux ? Oui, si le discours n'implique pas l'intersubjectivité ; la question est posée à nouveau du rapport du discours au sujet et réciproquement. Et notamment dans ce chapitre, Lacan parlant dans son séminaire – tenant donc un discours, comme on dit dans le commun « il m'a tenu un discours » – cherche à préciser son rapport de sujet au discours analytique dont il nous parle et qui est une structure.

D'entrée il a dit : « *D'un discours* – ce n'est pas du mien qu'il s'agit » (p. 9). Sa thèse est catégorique : un discours est une structure d'intersignification donc, le sujet en est déterminé, il ne le tient pas, il en est tenu. Et on lit, au cours du chapitre, « le discours ne peut être d'aucun particulier », il « ne peut être d'auteur », et, par ailleurs, on se souvient de son « discours sans parole ». La thèse vaut même quand on indexe un discours d'un nom propre comme il l'a fait pour les quatre discours, l'année antérieure : Lycurgue pour le discours du maître, Charlemagne pour l'universitaire, Freud pour la psychanalyse. Il l'a dit déjà, dans le discours du maître par exemple, c'est le signifiant maître qui commande, pas le maître, pas la personne que ce signifiant représente. Ce n'est pas Lycurgue qui porte le signifiant maître, c'est ce dernier qui fait Lycurgue en quelque sorte.

Du coup, il développe de longues considérations sur son rapport à lui, Lacan, avec le discours analytique. Il a souvent dit : « le discours dont je suis l'effet ». Là il dit « l'instrument ». Au bas de la page 10 et à la page suivante, il dira où il se place dans ce discours. Mais auparavant il ajoute, j'en suis l'instrument « sans qu'on puisse éluder qu'il nécessite votre presse, autrement dit que vous soyez là ». Donc, j'en suis l'instrument, ma parole en est l'instrument, mais non sans vous.

Cette présence du public, il la met au compte d'un « plus-de-jour pressé » (p. 11). Il dira un peu plus loin qu'ils sont des « globules de plus-de-jour ». On pourra commenter le « pressé », qui évoque la présence, les corps qui se pressent dans l'amphithéâtre, et aussi le fruit pressé dont on extrait le jus... Beaucoup de commentaires possibles donc, mais l'important est quand même le terme « plus-de-jour » pour situer cette présence de son public. Or, un plus-de-jour, c'est une guise de l'objet *a*, c'est l'objet *a* « substantifié » selon l'expression de sa « Lettre aux Italiens ».

Lacan est en train d'expliquer que son enseignement se place dans la structure du discours analytique. Il l'explicite quelques lignes plus loin, page 12, parlant de lui : « Quelqu'un se met à votre égard dans la position analysante. » Ce quelqu'un, c'est Lacan, et du coup le plus-de-jour de l'auditoire est à la place... de l'analyste, comme objet cause, le savoir en

moins cependant. Il dit : « À ceci près qu'il vous y manque le savoir. » On a donc la structure du discours : le public comme objet *a*, « plus-de-jouir pressé » —> \$, Lacan analysant. On trouve la même thèse au début de *Télévision*. La structure du discours analytique est là, elle se maintient hors de la cure analytique.

Sur ce qui motive cette présence des plus-de-jouir pressés, Lacan ne conclut pas. Est-elle due à son enseignement ? Page 11, il envisage qu'elle provienne plutôt de la gêne des « semblances », joli terme, des semblances du discours universitaire qui leur ferait chercher un peu d'air.

À la toute fin du chapitre 1, page 13, il confirme, soulignant que la question de savoir si c'est son discours qui les met dans cette position n'est pas tranchée. Qu'est-ce à dire ?

Avant cela il a évoqué *Scilicet 2/3* : un évènement, voire un avènement de discours. Et pourquoi ? Évènement éditorial, ça l'est, car il met en acte la thèse selon laquelle il n'y a pas de discours d'auteur, c'est donc déjà un évènement Bourbaki dans la psychanalyse. Mais il y a une autre raison qu'il formule. En parlant, page 11, de son texte à la radio, il met son enseignement à l'épreuve – je souligne épreuve – de la soustraction de leur présence, qui se trouve remplacée, je cite, par « *l'Il existe* pur de cette intersignification », à savoir que là où est le Un du sujet barré qui travaille, la place de l'objet cause y est, qu'elle soit tenue ou pas par une présence de corps. Il l'a dit au début de *Télévision*, l'analysant Lacan parlait au nom de l'objet.

Du semblant

On en vient au semblant, il le formule : qu'est-ce que ça veut dire, « du semblant » ?

On ne peut faire fi, sur cette question, des connotations latentes de *lalangue* : « faire semblant », par exemple semblant de savoir, de pouvoir, de sexe, qui signifie donner à percevoir (voir, entendre, sentir, etc., aux cinq sens près) un référent qui n'y est pas. Ça participe du paraître, voire de la feinte par rapport à une réalité quelconque. Et puis on connaît le « c'est pour de vrai ou pour du semblant ? » que disent les enfants qui l'opposent donc à la vérité. Et puis toute la série des « ressembler à », les semblances, et ce qui semble être. On le voit : dans tous les cas, le registre de l'apparaître est présent.

Pour avancer sur le semblant, je crois qu'il faut partir de ceci, qu'il pose, que « le signifiant est identique au statut comme tel du semblant » (p. 15). Qui parle quand la vérité parle ? C'est le semblant et « ce semblant, c'est le signifiant en lui-même » (p. 14).

Donc notre question : pourquoi ce passage à cette autre désignation ? Qu'est-ce qu'on gagne ? Quelle dimension supplémentaire fait-il émerger avec ce nouveau nom commun ? Et du coup aussi, quelle question nouvelle se pose ? Dire que le semblant est du signifiant imaginaire n'explique rien évidemment.

J'essaye d'extraire les éléments de réponse de Lacan.

Je vois une indication très importante qui vient explicitement comme faisant réponse à la question. Lacan demande : « Du semblant, qu'est-ce que cela veut dire ? » (p. 13) et il apporte une réponse surprenante, en deux volets. D'abord une critique du logico-positivisme, qui affirme n'admettre que les propositions grammaticales qui se tranchent par oui ou non, vrai ou pas. Position intenable dans la psychanalyse.

Ensuite, la psychanalyse comporte autre chose, justement la dimension oraculaire, comme le prouve le fait qu'elle ne puisse pas éviter le recours au mythe, notamment de l'Œdipe. Un mythe est toujours oraculairement formulé et l'interprétation elle-même est oraculaire. L'oracle étant un dire, ni vrai ni faux, toujours énigmatique, mais toujours déterminant d'effets, voir l'oracle de Delphes.

Ces effets, Lacan les situe avec une expression précise, l'oracle « déchaîne la vérité » (p. 13). Qu'est-ce à dire ? Il faut le prendre au sens propre, la vérité qui parle est normalement enchaînée comme signifié dans la chaîne du langage. L'oracle la libère en produisant l'effet de vérité « qui n'est pas du semblant » (p. 14). C'est du sang rouge.

Retrouve-t-on là l'opposition antérieure du séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* entre le sujet supposé et la chose, *das Ding*, et plus largement l'opposition classique de l'élément formel du signifiant et de l'autre registre, l'économique ? On la retrouve mais un peu différemment. Il ne parle pas du signifiant comme élément formel, comme il le fait ailleurs, dans *Encore*, par exemple, mais de l'artefact du discours (p. 12).

L'artefact n'est pas artificiel, qui renverrait à la nature, comme dans la définition d'artefact dans les dictionnaires. L'artefact indique que, par le discours, il y a émergence, production, et pourquoi pas apparition de faits nouveaux, dus à ce discours et propres à ce discours et qui sont toujours des faits de dire. Au bas de la page 12, on lit : « Il n'y a rien de fait, si je puis dire, il n'y a de fait que du fait de le dire. Le fait énoncé est tout ensemble le fait de discours. » « C'est dit ou ce n'est pas dit » (p. 13), ce qui renverrait à la thèse qu'il n'y a pas de métalangage.

Par son artefact, le discours fait semblant, non pas au sens de la feinte, mais au sens de la production (p. 18). Par la dimension du dire, le discours analytique fait apparaître des signifiants. Où apparaissent-ils ? Dans la perception, tous sont du sonore qui passe par l'oreille. Même dans le discours analytique, le semblant, c'est le signifiant qui apparaît, avec la dimension d'un apparaître perceptif. D'ailleurs, combien de mythes réfèrent aux apparitions. On a eu celles de la Vierge, on a celles des spoutniks.

Avec cet apparaître par l'artefact discursif, pas étonnant qu'une nouvelle question se lève. Une méditation court dans ces premières pages : d'où vient qu'il y ait du signifiant ? Lacan, qui a toujours récusé toute discussion sur l'origine du langage, y revient dans cette première leçon. Il propose un apologue pour expliquer l'apparition du signifiant maître. La question était déjà présente dans le séminaire. Question corrélatrice sur l'accumulation de signifiants, et comment on arrive à une société. Je passe sur ces questions, car ces développements à partir de la notion de territoire, où, peut-on supposer, la survie des corps est assurée, n'aboutissent pas, selon l'évaluation que Lacan lui-même en fait, et la conclusion reste en suspens. La question ne se pose d'ailleurs pas dans la cure, où discours et signifiants sont toujours déjà présumés.

Parallèlement à ces développements sur l'artefact produisant des semblants, Lacan avance que la nature est pleine de semblants. Comment accorder ces deux affirmations, puisque la nature, nous la supposons vide du discours ?

Les exemples donnés dans le texte éclairent. Ce sont les astres et les météores, tout ce qui apparaît dans la perception, à la vue grâce à la lumière, le ciel étoilé d'abord, puis les phénomènes ponctuels, l'arc-en-ciel par exemple, ou encore, pour les animaux, les couleurs de la parade sexuelle qui ont leur fonction dans la reproduction, et puis ce qui se perçoit par l'oreille, le tonnerre... Ces semblants qui apparaissent dans la perception, notez qu'ils sont hors de la combinatoire signifiante. Du signifiant qui se pose là en quelque sorte, le semblant, c'est le signifiant qui « prend figure », ce qui ne veut pas dire qu'il est imaginaire, pas plus qu'une hallucination. Du coup, ce qui définit le semblant dans la nature, c'est que son apparaître fonctionne comme énigme, et qu'il fait signe, tout comme l'oracle. Ce « faire signe », « c'est la figure même du semblant » (p. 15), signe d'autre chose, on ne sait de quoi, dit Lacan. Forcément de quelque chose qui n'apparaît pas. Par exemple le tonnerre qui s'entend, qui crève les oreilles, est pris comme signe du Nom-du-Père. Pas de Nom-du-Père sans tonnerre. Le

Nom-du-Père n'apparaissant pas, il lui faut un véhicule perceptif qui, à défaut de le faire apparaître, le signifie.

Je repasse au discours. Dans l'artefact du discours analytique, où il n'y a de fait que d'être dit, et où ce dire inclut l'inconscient, je pourrais dire, à suivre le texte, que de nouveaux météores sont produits, car l'inconscient, dit Lacan, introduit parmi les signifiants qui courent le monde « ceux du corps morcelé » (p. 16). Surprise ! Il ne s'explique pas plus, mais comment ne pas évoquer là les *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud et les nouveaux semblants que sont zones érogènes, objets pulsionnels, voire le trou de l'objet perdu, etc. On serait tenté de dire « à chaque discours ses météores », ce qui nous permettrait de saisir que le Nom-du-Père, météore du discours classique, ne soit pas un météore du discours analytique, lequel n'a pas de tonnerre, seulement les déchaînements de la vérité.

D'un discours qui ne serait pas du semblant, mais alors quand ce n'est pas du semblant, qu'est-ce ? Lacan se réfère aussitôt à l'« Au-delà du principe de plaisir », à la répétition d'une jouissance ruineuse, sardonique, dit Freud. « Du semblant », je cite, c'est « [...] génitif objectif. Il s'agit du semblant comme objet propre dont se règle l'économie du discours » (p. 18). Il est discours sur le semblant qui est produit comme ce qui préside à une économie. De mémoire du premier Freud, c'est l'économie du principe de plaisir. Il consiste à viser au plus bas le niveau d'excitation, rien à voir donc avec l'hédonisme antique.

Et voilà que Lacan nous parle de l'hyperhédonisme de Freud. C'est presque ironique. Hyperhédonisme parce qu'il introduit ce qui n'est pas du plaisir mais pas du semblant non plus, la jouissance de la répétition. Or cette jouissance est un effet de discours. Pas seulement un fait de discours. Elle se situe du « plus-de-jouir ». Elle n'est pas à mettre au compte du réel de la vie, ce n'est pas la jouissance de la vie, celle que Lacan interroge au début de « La troisième ».

Et Lacan de rappeler que « l'inconscient [...], c'est l'émergence d'une certaine fonction du signifiant » (p. 21). Il existait « jusque-là comme enseigne », soit comme semblant, signe d'un sujet au fond. Avec l'inconscient, il est cause de jouissance dans son opposition au plaisir. Et même, il le dit depuis longtemps, cause première. Jusqu'à Freud, dans le discours, il n'était pas cause de jouissance, plutôt le contraire, il allait main dans la main avec le principe de plaisir, le principe du moindre effort.

Une dernière considération sur le titre. Le temps du verbe, selon Lacan, engage l'hypothétique d'une négation, laquelle, comme la dénégation, implique une existence, contrairement à la *Bejahung* dont Freud parle.

Autrement dit, le titre par sa forme même pose déjà que le discours est du semblant. Dès ce premier chapitre, nous savons donc qu'il est inutile d'attendre du séminaire qui va suivre qu'il produise un discours qui ne serait pas du semblant.

*[↑] Commentaire de la première séance du séminaire de Lacan *D'un discours qui ne serait pas du semblant* lors du séminaire École 2023-2024, à Paris, le 5 octobre 2023.

1.[↑] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007. Dans la suite du texte, les références à cet ouvrage seront signalées par le numéro de page entre parenthèses.

Pierre Perez

Économie du discours *

Afin de me frayer un chemin, dans l'entrelacs de cette première leçon, je partirai de deux questions : qu'est-ce qu'un semblant ? Qu'implique ce passage au singulier du discours un an seulement après la formalisation des quatre discours ?

Des discours au discours

Pour commencer, intéressons-nous au titre donné par Lacan à ce séminaire. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* – la formule se signale par son opacité, le caractère fuyant de sa signification.

Par ailleurs, vous l'entendez, ce titre articule deux termes, celui de *discours* et celui de *semblant*. Si celui de discours est déjà bien connu – Lacan lui ayant consacré l'année précédente l'entièreté de son séminaire –, celui de semblant l'est moins. Plus tôt dans son enseignement, on retrouve bien quelques occurrences de ce terme – notamment dans les séminaires IV et X – sans pour autant que son acception s'émancipe du langage courant. Il faut attendre l'année 1971, et ce séminaire XVIII, pour que l'usage de ce terme à la fois se modifie et se thématise. Notons que ce remaniement était déjà en germe dans le *Discours à l'École freudienne de Paris* en 1967.

L'introduction du semblant marque un tournant dans l'enseignement de Lacan, celui du passage *des discours au discours*. Cette réduction du pluriel au singulier à la fois complète et renouvelle l'abord du champ lacanien dégagé l'année précédente dans *L'Envers de la psychanalyse*. Le champ lacanien n'est plus seulement abordé au travers des quatre discours et des quatre agencements de jouissance qu'ils ordonnent. La jouissance est dorénavant référée à la catégorie du semblant. Le discours, nous dit Lacan, « ne peut plus être énoncé comme quelque chose d'autre que ce qui s'articule d'une structure où il se trouve quelque part aliéné d'une façon irréductible¹ ». Cet accent mis sur le singulier du discours l'autonomise comme structure notamment dans sa relation au sujet. C'est bien le discours qui

détermine le sujet et non l'inverse. Cette primauté du premier sur le second rompt avec une certaine ambiguïté que maintenaient à leur insu les quatre discours – chacun convoquant tour à tour la figure du maître, de l'universitaire, de l'hystérique ou bien encore de l'analyste. Envisagé depuis le semblant, le discours ne peut être « d'aucun particulier ² » et ne se fonde que « d'une structure ».

Semblant et vérité

Cet accent mis sur le singulier du discours est solidaire d'une nouvelle acception du semblant. En référence à la logique, le semblant prend le sens d'une catégorie – soit d'une classe – où l'on peut regrouper ensemble des objets de même nature. Précisons ici que le semblant se spécifie de n'être soluble dans aucun des trois registres, auxquels donc il s'ajoute. Deux ans plus tard, dans *Encore*, Lacan en vient à situer le semblant à la jonction du symbolique et du réel ³.

Comme catégorie, le semblant lacanien n'est pas l'envers du vrai. Il ne vise pas à distinguer le vrai du faux ; son opérativité est tout autre. Selon Lacan, le semblant est ce par quoi un énoncé peut être mis « à l'épreuve de quelque chose qui tranche par oui ou par non ⁴ » jusqu'à pouvoir écrire un « il y a » ou un « il n'y a pas ». L'écriture du non-rapport sexuel témoigne de cet effet d'écriture produit à l'appui du semblant.

Que le semblant ne soit pas l'envers du vrai ne signifie pas pour autant qu'il s'oppose à la vérité, ou pire encore, qu'il l'exclut. La leçon suivante développe cette idée en identifiant le semblant à la « fonction primaire de la vérité ⁵ », tout en précisant que « la vérité n'est pas le contraire du semblant. La vérité est cette dimension [...] qui est strictement corrélative de celle du semblant ⁶ ». Le semblant est donc solidaire de la vérité – simplement son introduction a pour effet de la redéfinir. Sous l'effet du semblant, la vérité ne se définit plus en référence au savoir, c'est-à-dire à l'articulation signifiante, mais au réel. Lacan le souligne, « l'effet de vérité n'est pas du semblant ⁷ ». Avec ce déplacement du symbolique au réel, le semblant accentue la béance – déjà signalée par Lacan – entre savoir et vérité. En 1968, il relevait déjà que c'est « de la jouissance que la vérité trouve à résister au savoir ⁸ ». Averti de la vérité menteuse du signifiant, le semblant agrège tout ce qui est antinomique au réel. Cette antinomie au réel est ce qui conduit Lacan à identifier le semblant au signifiant au point de les poser comme équivalents. « Le signifiant est identique au statut comme tel du semblant ⁹. » Cette équivalence affecte toute la catégorie du signifiant, Nom-du-Père en tête, qui devient alors la « figure même du

semblant¹⁰ ». Par ricochet, le discours devient lui aussi un semblant. Cette dernière thèse se déduisait déjà du titre du séminaire où l'hypothèse annoncée – *D'un discours qui ne serait pas du semblant* – n'est concevable qu'à la condition que tout discours soit justement un semblant. Cette thèse, on l'entend, vaut pour les quatre discours, discours analytique compris. La question se pose donc de savoir ce qui spécifie le discours analytique dans son rapport au semblant.

Le discours analytique

Le discours analytique se distingue de mettre l'objet *a* à la place de semblant. Si l'analyste « se fait produire¹¹ » avec de l'objet *a*, ce n'est qu'à la condition de le mettre en place de semblant qu'il pourra produire l'acte analytique. Ainsi, le discours analytique se spécifie de mettre aux commandes l'objet plutôt que le signifiant. Par là même, il destitue le signifiant de sa place d'agent, c'est-à-dire de maître.

Cependant, en réponse à l'hypothèse formulée ici par Lacan page 21, mettre l'objet *a* en place de semblant ne fait pas du discours analytique un discours qui ne serait pas du semblant. Qu'il « se centre de son effet comme impossible¹² » sous les traits de l'objet *a*, ne le rend pas plus réel que les autres discours. Cinq ans plus tard, dans *Le Sinthome*, Lacan finira par parler du discours analytique comme du « semblant le plus vraisemblable¹³ ».

La relation du discours analytique au semblant ne s'arrête pas là pour autant. Car si le discours analytique est un semblant, il n'en touche pas moins au réel, par un certain maniement dudit semblant. Ce maniement n'est cependant pas aisé, car l'objet *a* se déplace constamment. « C'est bien, nous dit Lacan, ce qui rend difficile la position du psychanalyste. C'est parce que la fonction de l'objet *a*, c'est le déplacement¹⁴. » Dans la leçon du 10 février 1971 du séminaire à notre étude, puis l'année suivante dans ... *Ou pire*, Lacan établit que la métonymie de l'objet n'est plus seulement métonymie du désir liée au manque à être, elle est aussi métonymie de la jouissance où le plus-de-jouir est à la fois déterminé et produit par le discours. La fonction de déplacement de l'objet *a* se répercute ainsi du champ freudien au champ lacanien.

L'économie du discours

Cette fonction de déplacement de l'objet *a* introduit ce que Lacan nomme ici une « économie du discours ». Cerner ce qu'il en est de cette économie revêt pour lui une importance particulière. Il précise ici que le titre donné à son séminaire « concerne quelque chose qui a affaire avec une

économie ¹⁵ », avant d'ajouter qu'il « s'agit du semblant comme objet propre dont se règle l'économie du discours ¹⁶ ».

Cerner ce qu'il en est de cette économie était déjà, on s'en souvient, l'un des enjeux du précédent séminaire – « il n'y a de discours, et pas seulement l'analytique, que de la jouissance ¹⁷. » Pour Lacan, le discours a donc une fonction économique, une fonction de régulation de jouissance. Cela entraîne que chaque discours ordonne des agencements particuliers de jouissance, des articulations différentes entre symbolique et réel. Le symbolique y est représenté par le signifiant, et le réel par l'objet plus-de-jouir. Concernant ce dernier, Lacan y insiste, il est avant tout effet du discours. Autrement dit, la production du plus-de-jouir est fonction du discours avant même d'être effet de la parole, toute articulation signifiante ne prenant toujours place qu'à l'intérieur d'un discours qui à la fois la précède et la détermine, exception faite bien sûr de celles qui se produisent hors discours.

En réalité, cette thèse n'est pas nouvelle, on la retrouve déjà, deux ans plus tôt, dans le séminaire *D'un Autre à l'autre*. Le plus-de-jouir y est alors identifié à cette « renonciation à la jouissance sous l'effet du discours. C'est, nous dit Lacan, ce qui donne sa place à l'objet *a*. [...] le plus de jouir est [...] ce qui permet d'isoler la fonction de l'objet *a* ¹⁸ ». La difficulté tient ici au fait que cette fonction n'est pas seulement de renonciation, elle implique également une production. En effet, si l'introduction du signifiant affecte la jouissance vivante du corps, pas tout de cette rencontre ne passe au symbolique. Au regard de la jouissance, ce qui passe au symbolique figure une perte, tandis que ce qui y résiste produit un reste, un excédent. Cet excédent va être à l'origine d'une satisfaction nouvelle, soumise à l'articulation signifiante, en tant qu'elle produit l'objet plus-de-jouir. Au regard de la jouissance, l'effet produit par le signifiant se dédouble, évidemment d'un côté, cause de l'autre.

Semblant d'être

Mais mettre l'objet *a* à la place de semblant ne dit rien de son statut. Est-il réel ? Est-il symbolique ? Dans la leçon du 20 mars 1973 du séminaire *Encore*, Lacan répond « ni l'un, ni l'autre » et situe l'objet *a* sur une droite allant du symbolique au réel. C'est également à cette même place qu'il situe le semblant. Cela signifie que l'objet *a*, bien qu'hétérogène au signifiant, est lui aussi un semblant. « Le symbolique à se diriger vers le réel, nous démontre la vraie nature de l'objet *a*. Si je l'ai qualifié [...] de semblant d'être, c'est parce qu'il semble nous donner le support de l'être [...] Mais il ne se résout en fin de compte que de son échec, que de ne pouvoir se

soutenir dans l'abord du réel¹⁹ ». Autrement dit, l'objet *a* rate l'être. Ce n'est pourtant qu'à partir de ce semblant d'être que la jouissance propre du sujet, celle que l'objet pulsionnel aura fixée, pourra être atteinte.

« À ce que se rompe un semblant »

Ce semblant d'être, en quoi consiste l'objet *a*, conduit Lacan à affirmer dans cette même leçon d'*Encore* que « la jouissance ne s'interpelle, ne s'évoque, ne se traque, ne s'élabore qu'à partir d'un semblant²⁰. » Cette assertion est intéressante à considérer au regard d'une autre – que l'on retrouve dans la leçon du 12 mai 1971 de ce séminaire XVIII – où Lacan affirme que la « jouissance s'évoque à ce que se rompe un semblant²¹ ». Avec cette seconde assertion, il ne s'agit plus de l'objet *a* mais de la lettre et de sa fonction – véritable brise-glace dans l'océan des semblants.

Si contrairement à l'objet *a* la lettre se distingue de ne pas faire semblant, cela pose la question de ses incidences dans la direction de la cure. Ces deux années de séminaire École éclaireront sans doute cette question.

* ↑ Commentaire de la première séance du séminaire de J. Lacan *D'un discours qui ne serait pas du semblant* lors du séminaire École 2023-2024, à Paris, le 5 octobre 2023.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 10.

2. ↑ *Ibid.*

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 87.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 13.

5. ↑ *Ibid.*, p. 24.

6. ↑ *Ibid.*, p. 26.

7. ↑ *Ibid.*, p. 14.

8. ↑ J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 358.

9. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 15.

10. ↑ *Ibid.*

11. ↑ J. Lacan, « L'acte analytique », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 379.

12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 21.

13. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 122.
14. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 183.
15. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 18.
16. [↑](#) *Ibid.*
17. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 90.
18. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 19.
19. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 87.
20. [↑](#) *Ibid.*, p. 85.
21. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 122.

DU DÉSIR

Bernard Nominé

La visée du désir et ses avatars dans la névrose *

Avant d'aborder la question du désir tel qu'on l'envisage en psychanalyse, il est intéressant de savoir ce que les philosophes ont pu en dire. Classiquement, la philosophie considère le désir comme ce qui attire le sujet vers un objet extérieur qui lui manque et qu'il juge bon pour lui-même. Mais dans cette notion de désir, les philosophes considèrent généralement que le sujet a conscience de ce qui l'attire. Cela nous distingue des philosophes puisque, pour nous, le désir est inconscient et nécessite que nous l'interprétions.

Quoi qu'il en soit, l'abord platonicien du désir a été décisif dans l'histoire de ce concept. Selon Platon, le désir vient du caractère aimable de l'objet que l'on vise, l'*éroménos*, qui représente l'objet paré de toutes les vertus qui vient à la place de l'objet mythique, la moitié que l'Homme aurait perdue au départ de l'humanité, selon le mythe d'Aristophane. Vous savez sans doute qu'à ce mythe Socrate en adjoint un autre, un peu moins grossier, le mythe de la naissance d'Éros, fils du riche Poros et de Pénia la mendicante. Si Pénia savait bien ce qu'elle voulait, Poros, lui, est inconscient au moment où il fait d'elle l'objet qui cause son désir. Pour qu'Éros advînt, il fallait donc que le manque changeât de place. Dans cette optique platonicienne, le désir implique forcément le manque. On ne désire que ce que l'on n'a pas.

Parmi tous les philosophes que j'ai consultés, Spinoza se distingue en opérant un changement radical de perspective. « Nous ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne, mais au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, parce que nous la désirons ¹. » Selon Spinoza, l'objet visé par le désir n'est pas essentiellement un *éroménos*, il n'a pas de valeur en soi, ce qui lui donne sa valeur, c'est que notre désir le vise. Pour Spinoza, le désir fait partie de l'essence de l'homme, qui est déterminé à agir, dans les meilleurs cas, pour servir la conservation de son être. Le désir est donc d'origine. Il n'est pas éveillé par un objet en particulier. Par contre, le désir a une puissance créatrice et il a aussi la capacité de nous leurrer.

C'est ce que Stendhal appelait le processus de *crystallisation* dans l'amour. L'amour, c'est cette façon de voir l'objet aimé sous un tel angle qu'il nous paraît avoir l'éclat d'une rivière de diamants alors qu'il ne s'agit que de cristaux de sel sur un rameau de bois mort. On pourrait en déduire que ce n'est que la façon dont on regarde quelqu'un qui nous le rend aimable, ou odieux d'ailleurs. Cela met l'accent sur le rôle du regard, donc de l'imaginaire, dans le processus du désir.

Spinoza insiste beaucoup sur l'imaginaire, qui est pour lui une façon d'habiller, de donner forme à l'objet du désir. En définitive, le désir, c'est le point d'où le sujet vise certains objets qu'il investit alors d'une valeur propre à satisfaire son être. Mais le désir n'est pas causé par l'objet qu'il vise. *Le désir, c'est la visée même.*

Je pourrais vous en donner une illustration très précise. Après une journée intense de travail à Madrid, je venais de m'offrir une visite rapide du musée Sorolla. On avait dû faire vite, car le musée allait fermer. Mais j'avais eu le temps de me trouver face à ces portraits, à ces scènes de bord de mer, avec cette palette de couleurs qui traduit si bien l'atmosphère ensoleillée du littoral levantin. Puis on nous a avertis que l'heure de fermeture approchait, les visiteurs se sont retrouvés dans le jardin qui entoure la maison et visiblement on nous permettait de nous y attarder. Je me suis assis sur un banc, les yeux encore pleins de cette vision du monde de Sorolla. Le soleil de la fin d'après-midi de septembre faisait vibrer les couleurs du jardin soigneusement entretenu. Des femmes se faisaient photographe, qui devant une fontaine de faïence, qui devant un rosier ou un jasmin en fleurs. De là où j'étais, je pouvais voir l'effet rendu dans l'encadrement de l'écran du téléphone de leur compagnon. Je me suis surpris à les trouver belles, presque aussi belles que les femmes peintes par Sorolla. Qu'est-ce qui les rendait belles à mes yeux ? Certainement pas leur être ; c'étaient des visiteuses très ordinaires et, à vrai dire, assez mal fagotées comme le sont de nos jours les touristes du week-end. Mais le fait que je me trouvais dans l'axe de visée de leur compagnon me faisait sans doute partager leur regard donc leur désir. Et puis, surtout, je me suis aperçu que je les regardais avec l'œil de Sorolla qui rendait les femmes si jolies.

J'espère vous avoir convaincus, avec cette petite expérience personnelle, que le désir n'est pas causé par l'objet qu'il vise. *Le désir, c'est la visée même et c'est ce point de vue qui rend l'objet désirable.*

Mais alors, d'où vient ce désir, qu'est-ce qui le cause ? Là-dessus, Spinoza, qui s'emploie avec beaucoup d'efforts à dégager la logique de nos affects, de nos passions, reste silencieux. Le désir fait partie de l'essence de l'homme.

C'est ce qui le pousse à vivre. Du côté de la psychanalyse freudienne, on appellerait ça *pulsion de vie*. On serait tenté de reprocher à Spinoza de n'avoir pas donné sa place à l'opposé du désir, c'est-à-dire à ce que nous, les psychanalystes, nous appelons *pulsion de mort*. Ce serait lui faire un mauvais procès, car il a très bien décrit ce qu'il appelle *les passions tristes* et il ne manque pas une occasion de nous démontrer comment elles peuvent, elles aussi, contaminer le lien social et comment certains tirent profit de les animer chez leurs concitoyens pour asservir ces derniers à leur cause.

Après ce petit tour du côté de la philosophie et spécialement celle de Spinoza, il est temps que j'aborde la question du désir vue depuis la psychanalyse. Nous allons commencer par Freud.

Freud aborde la question du désir par l'intermédiaire du rêve, qui a pour fonction de réaliser un désir. Ce qui provoque le rêve, c'est une excitation et le rêve doit servir à satisfaire cette excitation sans réveiller le dormeur. Pour Freud, l'excitateur du rêve, c'est le désir. Le rêve doit donc le satisfaire et c'est ce qu'il fait en nous représentant ce désir comme réalisé. L'exemple le plus frappant qu'il nous en donne est le rêve de sa fille Anna. Elle avait à peine deux ans et, à la suite d'une indigestion qu'on avait attribuée à un excès de fraises et de framboises, on l'avait mise à la diète. Dans la nuit, elle fait un rêve composé d'un menu auquel elle a ajouté son nom (Anna F... fraises, framboises, omelette, bouillie ²).

Ce qui est remarquable dans ce rêve, c'est que la petite rêveuse y satisfait son désir frustré de fraises et de framboises à la seule lecture d'un menu dont elle précise qu'il lui était nommément adressé. Le désir de cet objet se trouve réalisé dans ce rêve – Freud le dit ainsi – *de façon hallucinatoire*. Mais aujourd'hui, grâce à la lecture de Lacan, nous pouvons dire que le désir dans ce rêve n'a pas pour objet autre chose qu'une liste de signifiants et qu'en tête de liste il y a l'identité de cette petite personne. En définitive, ce rêve se présente comme une ordonnance, qui prescrit à la petite tout ce que dans la réalité on lui a interdit.

Le travail du rêve a donc pour fonction de faire passer cette tension du désir, qui est née de la frustration d'un objet réel, par le défilé des signifiants, par la parole. Le désir se trouve donc satisfait par cette sorte de traduction.

En énonçant que le rêve a pour fonction de satisfaire un désir, Freud s'est heurté au démenti que lui ont apporté certains de ces patients, majoritairement des femmes, qui lui soumettaient des rêves qui semblaient contredire cette théorie. Vous savez que Freud n'a pas varié sur ce point. Il a fini par dire que le désir que le rêve satisfait, c'est le désir de dormir. On

pourrait ajouter qu'à côté du désir de dormir, le rêve satisfait aussi le désir de traduire en mots l'objet réel du besoin.

C'est cette visée de traduction que Lacan a soulignée dans sa fameuse triade : besoin, demande, désir. Et il a pris appui sur le concept de l'aliénation hégélienne pour nous montrer que le petit d'homme, incapable de subvenir seul à la satisfaction de ses besoins fondamentaux, doit nécessairement en passer par l'Autre.

Cette aliénation primordiale modifie le rapport du sujet à l'objet de son besoin. L'Autre le fait entrer dans la dialectique par le biais de ses demandes. Quand il crie, le nourrisson ne sait pas ce qu'il veut. L'enfant doit en passer par l'Autre pour savoir ce qu'il demande. Il vérifie très vite que dès qu'il appelle, la mère vient et satisfait sa demande. Mais après tout cet Autre pourrait être une machine, un distributeur qui répond quand on appuie sur le bon bouton.

Une étape décisive sera franchie quand l'enfant vérifiera que la mère ne répond pas automatiquement. Elle peut être occupée ailleurs. Alors, quand elle vient, sa réponse devient significative de son amour. Quand elle répond à l'appel de l'enfant, elle ne donne pas que le sein, elle donne sa présence et le don de sa présence prend valeur symbolique de son amour. Tout le processus est alors en place pour faire passer l'enfant du registre du besoin à celui de la demande.

Quel est l'objet de la demande ? C'est un signe. C'est le signe de l'amour. Ce que l'on demande, c'est toujours plus ou moins de l'amour. C'est pourquoi le névrosé, surtout l'obsessionnel, rechigne à demander quoi que ce soit à qui que ce soit. Il préfère se débrouiller tout seul plutôt que de solliciter l'aide d'un autre. Il sait confusément que demander, c'est demander de l'amour et sur ce plan-là il est très réservé, il prend rarement ce risque.

La boulimie est une autre pathologie qui signe une difficulté de ce passage de l'objet du besoin à l'objet de la demande. Le sujet boulimique se remplit pour ne pas ressentir le manque. Mais ce qui lui manque, ce n'est l'objet d'aucun besoin, ce qui lui manque, c'est un signe d'amour. Il se remplit pour ne pas le savoir.

On pourrait évoquer ici aussi certaines formes d'alcoolisme. L'alcoolique est accroché à sa bouteille. C'est une addiction, mais ce n'est pas une aliénation. L'addiction concerne une substance, un objet, l'aliénation concerne un autre sujet.

Aujourd'hui, à côté de l'alcoolisme et de la toxicomanie, on parle de l'addiction aux écrans, aux jeux en général. Ce qui réunit tous ces comportements

addictifs, c'est qu'ils font l'économie de toute aliénation. On ne demande pas de l'amour à sa bouteille, à son joint, à sa seringue, à son écran d'ordinateur. On peut les consommer sans rien leur demander. Ces modes de satisfaction se passent de l'Autre ; ce sont des plaisirs essentiellement solitaires. En tant que tels, ils risquent de tuer le désir.

Si l'addiction est de plus en plus préoccupante et si présente dans nos comportements de consommateurs occidentaux, c'est qu'elle est encouragée par les nécessités du marché, qui en tire de réels bénéfices. Il y a là un véritable cercle vicieux, un nouveau type de malaise dans la civilisation sans doute bien difficile à traiter.

Mais reprenons notre parcours. Nous sommes passés de la satisfaction du besoin à la satisfaction de la demande de l'Autre. Le sujet a appris à demander et les signifiants de la demande de l'Autre ont pris le dessus sur l'objet du besoin. Mais nous n'en sommes pas encore arrivés à l'objet du désir. Car le désir est au-delà de la demande. Ce qui caractérise le désir, dans notre optique psychanalytique, c'est qu'il ne se demande pas. L'objet visé par le désir est donc au-delà de l'objet que l'on demande.

Pour reprendre la situation courante de l'enfant qui vous demande toujours autre chose, il est bien évident que ce qu'il réclame, c'est de recevoir le signe de votre amour. Le signe de l'amour de l'Autre est donc l'objet que vise la demande au-delà de ce qu'elle formule. Si toute demande est fondamentalement une demande d'amour, il faut préciser que c'est une demande *implicite*, car il est bien évident que l'amour, ça ne se demande pas comme ça, directement.

Maintenant, reprenons les deux façons de considérer la dynamique du désir : l'optique platonicienne qui considère que le désir est causé par un objet estimé par le sujet comme essentiel, parce qu'il lui manque, et l'optique spinoziste qui considère que c'est le désir qui transfère sa valeur à l'objet qu'il vise. Je ne pense pas qu'il faille opposer ces deux approches. Il y a différentes façons de désirer, différentes façons d'aimer et de toute façon ces deux approches peuvent être complémentaires.

On pourrait dire, par exemple, que si l'objet visé par le désir dans l'amour prend les couleurs de ce qui nous manque pour compléter notre être, c'est par l'effet de la visée de notre désir, mais en lui-même cet objet n'a peut-être pas, intrinsèquement, de quoi éveiller notre désir. C'est notre amour qui lui donne son statut.

Remarquez d'ailleurs que l'objet du désir dans l'amour, c'est l'amour lui-même. Ce n'est pas par hasard que vous vous adressez à celui ou celle que vous aimez en l'appelant : « mon amour ». Drôle d'histoire en somme ;

ce que j'aime en toi s'appelle *mon amour*. Ce n'est pas ton être que j'aime, c'est l'effet de ce que je l'habille aux couleurs de mon amour.

Nous sommes là dans le domaine de l'amour, ce qui donne une signification particulière au désir. C'est confortable quand l'amour et le désir convergent vers le même objet. Aimer ce que l'on désire et désirer ce que l'on aime. C'est l'idéal, mais c'est loin d'être la règle. *Le névrosé n'aime pas ce qu'il désire*, c'est pourquoi il le refoule, et il arrive souvent que l'objet qu'il aime, il ne le désire pas forcément. Il subit donc en lui une profonde division. Pour ne pas en souffrir, il a l'habitude de faire porter la division sur son objet, c'est assez commun du côté masculin : d'un côté la femme de l'amour, c'est souvent la mère de ses enfants, et de l'autre côté la maîtresse, la femme du désir. Mais aujourd'hui, les temps changent, on voit ça aussi du côté féminin.

Cette distinction entre l'amour et le désir est fondamentale, mais elle est plus subtile qu'il n'y paraît. Si vous parcourez les magazines féminins, vous trouverez tous les éléments que l'on fournit aux femmes pour leur apprendre à distinguer si leur partenaire les aime ou si simplement il les désire. Pour une femme, c'est une question cruciale, bien plus que pour un homme. Être désirable, pour une femme, n'est pas quelque chose qui la rassure forcément. C'est d'être aimée qui la rassure. Et que ce soit sur le mode de l'amour courtois, c'est-à-dire que le partenaire puisse lui sacrifier son désir, c'est encore mieux.

J'ai rarement entendu un homme se plaindre ou craindre d'être désiré. Sauf, peut-être, certains sujets psychotiques que le désir de leur partenaire angoisse. Chez ces hommes, la fonction phallique est défaillante. On peut donc supposer, à ce niveau, que le phallus protège. L'homme banalement névrosé se rassure du fait qu'il est porteur du phallus. Il se rassure de porter le signifiant du phallus et de supposer donc que c'est ce que vise le désir de sa partenaire.

La femme, ne disposant pas de ce leurre phallique, n'est pas du tout assurée sur les intentions de son partenaire. À quel titre va-t-il jouir d'elle ? En tant qu'elle représente l'objet d'amour ou l'objet du désir ? Mais chez elle aussi, il y a une dissociation naturelle entre amour et désir. Mais elle n'a pas la même origine, selon Freud. Une femme ne désire pas habituellement un homme comme objet de jouissance rabaisé, mais comme représentant de l'objet interdit.

Quoi qu'il en soit, on voit bien que rien n'existe dans la nature des relations entre êtres humains pour que l'amour et le désir se conjoignent nécessairement sur le même objet. Il y a l'objet d'amour d'un côté et l'objet

de jouissance de l'autre. L'objet du désir navigue entre les deux. Lacan avait une très belle formule qui disait : « Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir ³. »

De la jouissance au désir il y a un renoncement. L'objet dont je jouis, je n'ai pas à le désirer. Pour que je désire, il faut qu'un objet me manque. D'où la différence que Lacan nous démontre entre l'objet qui cause le désir – c'est un objet qui est d'avant le désir, un objet qui a été sans doute un objet de jouissance et qui a disparu – et l'objet du désir qui doit nécessairement avoir le statut de nous manquer.

Tout objet qui peut manquer peut donc venir occuper cette fonction qui a été créée par l'institution du désir à partir de ce qui l'a causé. Ce qui a causé le désir, c'est un objet d'avant le désir. C'est ce fameux objet *a* inventé par Lacan, ce reste de l'opération qui aliène une part de la jouissance du sujet à la demande de l'Autre. C'est un reste de jouissance, c'est un *plus de jouir* en ce sens qu'il condense une jouissance qui excède ce que le discours peut en faire et en même temps ce reste ménage un creux dans l'Autre où le *manque à jouir* trouve sa fonction. Eh bien, c'est ce manque à jouir qui laisse à désirer dès lors que le sujet s'est adapté au registre de la demande de l'Autre. Vous comprenez donc que l'objet qui cause le désir n'est pas possible à dire puisqu'il n'est pas entré dans le cadre des mots, mais il a une fonction logique puisque c'est à partir de lui que le sujet peut désirer. C'est ce manque originaire qui crée la fonction que va prendre par la suite tout objet qui manque et qui va ainsi orienter le désir du sujet.

Du fait que vous êtes parlant, les objets que vous visez pour votre satisfaction, les objets que vous aimez, sont marqués par la parole et formatés par le type de relation qui vous lie à l'Autre depuis le départ. Au centre de cette dialectique, il y a cet objet sans nom qui cause votre désir et conditionne vos échanges avec l'Autre, vos rencontres et donc vos amours.

Les personnes qui viennent nous consulter ont souvent des difficultés avec cette cause du désir. Soit qu'ils l'aient approchée d'un peu trop près, par mégarde ou par les hasards de la vie, ce qui n'aura pas manqué de déclencher horreur, panique ou angoisse, parce que cet objet dont la parole vous a séparé, c'est la vérité de votre être et ça n'est pas très agréable de se retrouver nez à nez avec ça. Soit qu'ils l'aient complètement perdue de vue et que rien ne les oriente plus dans la vie. Rien ne les intéresse, ils sont dans l'« à quoi bon ? », c'est-à-dire la dépression.

Freud comparait la dépression au deuil. Le dépressif est triste comme s'il avait perdu un être aimé. En fait, avec Lacan on considère plutôt que le dépressif a renoncé à son désir. Remarquez que cette situation clinique

confirme la thèse spinoziste sur le désir. Si le déprimé est déçu de la vie, ce n'est pas parce qu'il n'a pas rencontré de bons objets, de bonnes personnes pour animer son désir, c'est qu'il a perdu ce qui cause son désir, du coup il ne vise plus rien. Disons qu'il a perdu le point de vue à partir duquel on peut voir le monde désirable.

Il faut pouvoir dormir et rêver pour voir le monde désirable. Le dépressif dort mal, ne rêve pas ; de ce fait il est trop fatigué pour se raconter des histoires. Alors il voit le monde tel qu'il est, c'est-à-dire horrible, immonde. Ce qui purifie le monde, ce qui transfigure l'immonde, c'est la visée du désir. Le dépressif, et plus particulièrement le mélancolique, est un sujet qui ne se raconte pas d'histoire, un sujet réveillé, c'est pourquoi il y a urgence à le faire dormir. On retrouve là la fonction principale du rêve qui satisfait le désir de dormir.

Ce qui rend le monde supportable, ce qui fait qu'on peut y trouver sa place, s'y orienter, c'est qu'il doit avoir été nettoyé de l'irreprésentable, à savoir ce fameux objet a , qui, de ce fait, est comme une parenthèse vide, une vacuole au cœur de la représentation du monde. Cet espace vide a une fonction importante, à entendre au sens mathématique du terme. Si l'on considère une fonction comme $y = f(x)$, x est dit l'argument ; il doit satisfaire à certaines conditions pour pouvoir entrer dans la fonction qui lui donnera alors une valeur y .

Ce qui donne à un objet une valeur désirable, c'est qu'il vienne comme argument remplir la parenthèse vide. Pour cela, il faut et il suffit qu'il ait le caractère d'un objet qui peut manquer. Que ce soit en mathématique ou en logique propositionnelle, toute fonction implique une parenthèse vide.

L'objet a de Lacan, ce reste de jouissance qui ne convient pas dans la représentation du monde, c'est la parenthèse vide. Alors, pour acquérir la valeur d'un objet de désir, un objet doit venir à cette place laissée vide par l'objet a . Voilà pourquoi cet objet a est appelé *objet cause du désir*. Pour qu'il y ait des objets désirables, il faut d'abord que le monde soit nettoyé de l'objet de jouissance innommable ; alors la fonction *cause du désir* est établie et le sujet va pouvoir s'orienter dans le monde, dans lequel il va chercher des objets pour son désir.

Ces objets seront naturellement formatés par la fonction *cause du désir* et porteront donc la marque de ce qui s'est joué initialement entre le sujet et l'Autre. Qu'a-t-il été comme objet pour le désir de l'Autre ?

Dans son séminaire *Le Désir et son interprétation*, Lacan soutient que le désir est une défense du sujet. Face au désir de l'Autre, le sujet doit élaborer son propre désir. Il doit trouver sa place de sujet dans cette dialectique.

L'instauration d'une phobie indique que le sujet n'y est pas prêt. Il se retrouve alors « sans aucun recours » devant le désir de l'Autre. Le signifiant phobique lui sert de protection pour le prévenir qu'il s'approche d'une zone dangereuse.

Dans sa confrontation à l'objet du désir, l'hystérique introduit souvent un tiers, un double d'elle-même, une autre femme, à qui elle confie, sans s'en rendre compte, de réaliser le désir auquel elle-même fait obstacle. L'hystérique se satisfait alors par procuration.

Si le désir est prévenu pour le phobique, insatisfait pour l'hystérique, il est impossible pour l'obsessionnel. L'obsessionnel se débrouille pour ne jamais être là où il pourrait être confronté à son désir. Il est toujours pris ailleurs. Il repousse à demain l'heure de la rencontre. Puisqu'il est impossible à l'obsessionnel de soutenir son désir, il ne lui reste plus qu'à tuer le désir de l'Autre. Il a plusieurs stratagèmes pour tuer le désir de l'Autre. Le premier est de répondre systématiquement à la demande de l'Autre, voire à l'anticiper, pour ne surtout pas être confronté à son désir. S'il y a une chose que l'obsessionnel n'aime pas, c'est la surprise. Il passe son temps à se prémunir de toute surprise. On pourrait considérer la fonction de ses rituels dans ce sens. Il est certain que la sorte de *check-list* qu'il s'impose face à des gestes élémentaires est faite pour éviter toute surprise, qui est toujours appréhendée par lui comme mauvaise surprise.

Il y a pourtant de bonnes surprises et la psychanalyse sait les apprécier à juste titre. Puisque ce que le désir vise, c'est toujours autre chose que ce qui peut se dire, ce n'est jamais ce qui est attendu – le surgissement de l'inattendu, dans le lapsus par exemple, est un bon index du désir inconscient.

Freud a fait de la surprise l'une des conditions du succès d'un mot d'esprit. Il souligne que dans un premier temps le récit doit être fait pour captiver l'attention de l'auditeur de telle sorte qu'il attende quelque chose. Et la surprise viendra de ce que ce n'est justement pas là où on l'attend que surgira la chute, mais juste à côté.

On pourrait penser que l'attente caractérise le désir. Mais rien n'est moins sûr. La psychanalyse permet en tout cas d'avoir quelques doutes à ce sujet. L'attente est bien plus souvent anxieuse. L'angoissé attend toujours la même chose : le pire. Et quand tout va bien, ça ne lui dit rien qui vaille, il s'attend au retour de l'angoisse et ça ne manque pas. Remarquez que quand il lui arrive réellement des ennuis, ça soulage momentanément son angoisse. Les vrais ennuis arrivent rarement là où on les attend.

Le désir, tel qu'on le conçoit dans la psychanalyse, ne correspond pas à quelque chose que l'on attend consciemment. Parce que c'est un désir

inconscient et donc comme tel il a à voir plutôt avec l'inattendu. D'où l'importance de la surprise.

Dans l'expérience de l'analyse, la surprise témoigne d'une rencontre inattendue de l'analysant non pas avec quelque chose qui lui viendrait de l'extérieur, mais avec quelque chose qui lui vient de lui-même, du plus intime de lui-même. Et ça, dans l'expérience que j'en ai, je peux vous dire que c'est, la plupart du temps, une bonne surprise. Pour l'analysant comme pour l'analyste.

Ce qui est remarquable, c'est que dans le moment de l'interprétation, l'analyste lui-même est surpris. Lacan remarquait qu'après de longues années de pratique il était toujours émerveillé par ces moments d'émergence de l'inconscient.

Ce qui favorise l'émergence de tels moments, c'est le désir de l'analyste. Quel doit être ce désir de l'analyste pour le maintenir ouvert à la surprise, à l'inattendu ? Ce doit être le contraire d'une position d'attente. Quelle que soit la somme de savoir qu'il a, quel que soit même son savoir-faire, dans son écoute, l'analyste n'a pas à attendre quelque chose en particulier. Son désir d'analyste doit le laisser ouvert à l'inattendu. C'est ce que Freud préconisait sous la forme de ce qu'il appelait *attention flottante*. C'est le pendant de la règle fondamentale de la libre association que l'on demande à l'analysant de suivre.

Pour conclure, je dirai que se maintenir ouvert à l'inattendu, à la surprise, c'est une hygiène de vie. C'est pourquoi j'insiste sur le fait qu'on doit pouvoir distinguer le désir de l'attente, ou tout du moins saisir comment les articuler.

Après tout, le changement de perspective opéré par Spinoza considérant que c'est la visée du désir qui confère à l'objet désiré sa valeur et non pas l'inverse, ce changement de perspective devrait nous suggérer que l'objet que nous avons devant nous n'a rien de fondamentalement désirable. C'est notre désir qui nous fait croire qu'on peut en attendre quelque chose de bon. Cette attente sera toujours plus ou moins déçue, peu importe, l'insatisfaction est une caractéristique structurale du désir. Mieux vaut que le désir soit toujours là pour nous faire attendre encore autre chose.

« Il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre – c'est le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste ⁴. »

*[↑] Conférence prononcée à l'invitation du Forum psychanalytique du Champ lacanien d'Athènes en collaboration avec le Forum d'Athènes, le 21 avril 2023.

1. [↑] B. Spinoza, *Éthique III*, scolie de la proposition IX, citée par Gilles Deleuze dans *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 31.
2. [↑] Cf. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, p. 120.
3. [↑] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 209.
4. [↑] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 464.

Alexandre Faure

Incidences politiques du désir : le refus du travail *

Qui s'interroge sur le désir dans notre époque ne peut éviter la considération de la révolte, du soulèvement, de la subversion. « Nous voici prévenus : parler du désir, ce sera immédiatement parler du politique ; et penser la politique ne se fera pas sans une pensée du désir. Comment une histoire, comment des relations sociales seraient-elles possibles sans processus de désir ¹ ? »

Remontant au geste initial du soulèvement chez l'enfant, Georges Didi-Huberman déplie dans son admirable texte intitulé « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) » une pensée du soulèvement comme puissance du désir, du désir comme puissance ² d'autre chose.

« Ce qui nous soulève, ce sont nos désirs, bien sûr. Mais pourquoi nos désirs sont-ils voués à s'exaspérer dans le soulèvement ? Pourquoi ne pas attendre tranquillement que vienne la satisfaction espérée ? Pourquoi nos désirs se déploient-ils presque toujours dans l'élément de la rupture, du forçage des limites et d'une inquiétude si vive qu'on la dira *tragique* ? Parce que ce qui nous soulève s'enlève – se détache – sur le fond d'une douleur inextinguible qui est son terrain de naissance, son milieu originaire ³. » Quant à lui, Lacan aura souligné la profonde affinité de la problématique du désir avec la douleur d'exister ⁴.

Dès lors, que faisons-nous dans notre moment psychanalytique à revenir si souvent à la question sociale et politique, à tenter de tirer la couverture politique vers le lit psychanalytique ⁵ ? Je propose ainsi de débiter une interrogation des liens du désir au politique, des conséquences politiques du désir.

« Je ne désire pas »

Dans la leçon du 11 janvier 1967 du séminaire *La Logique du fantasme*, Lacan s'arrête sur un énoncé que chacun a, si ce n'est prononcé, au moins entendu : « Je ne désire pas. » Plutôt que de se précipiter dans ce qui en ferait l'énoncé exemplaire d'un refus, il s'arrête sur la fonction de la négation, le *ne... pas* articulé au *désirer*. L'examen dialectique de cette assertion revient à interroger ce sur quoi porte la négation, pour isoler, au troisième temps d'une lecture syntaxique, ce qui nous intéresse au titre de l'expérience analytique.

Dire « je ne désire pas » fonde la catégorie de l'indésirable, de ce qui n'est pas désiré. Je postule toujours l'indésirable comme étant de mon fait : je ne désire pas ceci ou cela, je ne désire pas cet objet sur quoi porte mon énoncé. Dès lors, la négation concerne l'objet visé du désir, ses objets leurres. C'est la forme transitive construite à partir d'un complément d'objet.

Dans la seconde lecture, la négation peut s'appliquer au pronom personnel « je » de l'énoncé. « La négation peut vouloir dire que ce n'est pas moi qui désire, impliquant que je me décharge d'un désir, qui peut aussi bien être ce qui me porte tout en n'étant pas moi ⁶. » Plus que l'indésirable venant à qualifier l'objet visé, c'est un « ce n'est pas moi qui désire », un désir pas de moi, un *ça désire* sans être moi, un *ça* échappe à désirer depuis moi.

Enfin, troisième et dernière lecture, troisième cas de grammaire, la négation peut vouloir dire « qu'il n'est pas vrai que je désire, que le désir, qu'il soit de moi ou de "pas moi", n'a rien à faire avec la question », sous-entendu avec la question même du concept du désir. Pas de possibilité de dire « je désire » au sens où le « je » serait l'équivalent du moi qui parle, ni même de « tu désires cela », en tant que le désir, seule l'interprétation y touche ; autrement dit, « le désir, c'est son interprétation ⁷ ».

Cette dialectique du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation est indispensable pour produire une clinique psychanalytique, proche de ce que Freud visait avec la catégorie du *ça*, venant à modifier tout le rapport de la pensée à l'être. Car, en plus de constater qu'il y a quelque chose en moi qui « désire pas je », qui désire sans je, cela permet de situer le concept du désir au-delà de la question de savoir s'il est de moi ou de « pas moi ». Le désir se constate comme existence inachevée à être de moi, sans être pour autant un désir-intention ⁸.

Dans un texte daté de 1938 et en réponse au savoir absolu de Hegel, Georges Bataille ⁹ écrit, à partir de sa position radicalement subjective, que le désir est « puissance négative » ; cette puissance négative qui l'affecte

sans se conscientiser, sans qu'elle puisse s'articuler comme un « je désire ». « La blessure ouverte qu'est ma vie – à elle seule constitue la réfutation du système de Hegel ¹⁰. » Ce désir aperçu comme négativité absolue est pour Bataille ce que l'expérience analytique peut mettre au jour.

Il y a donc un choix conceptuel radical dans la façon dont chaque champ épistémique, dont chaque théorie, appréhende et fonde le concept du désir : désir-vouloir conscient, désir réalisable par sa satisfaction, désir maîtrisable par l'effort, désir réduit aux besoins, désir inconscient comme « pas je », etc.

La sortie d'Isaac : au-delà d'une mise en échec

Peu de temps après l'obtention de sa régularisation administrative tant attendue, Isaac décide d'arrêter son travail et de quitter son lieu de formation ; arrêté qu'il savait acter la fin de sa prise en charge par le dispositif de protection de l'enfance qui l'accompagnait. Cet arrêt, accentué par son caractère *soudain*, n'a pas manqué d'interroger l'ensemble de l'équipe : qu'est-ce que poursuivait Isaac dans cet arrêt ¹¹ ?

Ce dernier fut l'occasion de penser ses derniers mois de présence au sein de l'institution comme une entière conformation d'Isaac aux objectifs nécessaires à la poursuite de son contrat d'accompagnement avec le conseil départemental. Au-delà d'une mise en échec de cet accompagnement, comment interpréter cet arrêt ?

Au moment où l'administration française lui fait signe de son admission, de son autorisation à rester sur le territoire, Isaac (se) refuse de n'être plus que ça : n'être plus que régularisé – allant pour d'autres jusqu'au procédé taxidermiste ¹² de naturalisation.

Aux détours d'échanges en équipe, nous pouvions entendre : « Il reprend la maîtrise de sa situation. » Que venait désigner cet accent mis sur la maîtrise ? Dans toute maîtrise d'une situation se fantasme une volonté consciente : quelqu'un qui reprend la main et qui suppose quelqu'un qui tire les ficelles, quelqu'un qui gère. Ce serait là une façon de penser l'acte sur le plan moïque de la maîtrise. Qu'en est-il sur le plan inconscient ?

Pourrions-nous interpréter là l'un de ces cas de vérité pour lesquels une certaine modalité du désir fait valoir la séparation d'avec toute régularisation de l'Autre ? Est-ce une manifestation clinique dans laquelle se lit la portée séparatrice du désir au-delà du champ de la maîtrise ? J'indique simplement ce qu'un collègue éducateur avait précieusement repéré : le côté étonnamment serein d'Isaac à la suite de cet arrêt.

Isaac et d'autres jeunes exilés avec lesquels je travaille me reposent une question fondamentale certainement accentuée dans les cas de demandes d'asile, dans les cas où la présence même est conditionnée au bon vouloir de l'Autre : qu'est-ce qui peut desserrer l'aliénation structurale à la demande de l'Autre et à son désir ? Plus largement, de quoi un sujet peut-il espérer se séparer ? Colette Soler invite à prendre en considération deux indications présentes dans l'enseignement de Lacan concernant ce desserrage de la prise de l'Autre. Premièrement, le désir et son éthique séparatrice, différente de celle du maître qui est une éthique aliénante et totalisante. Deuxièmement, l'abord du symptôme comme modalité de jouissance propre à un sujet, inaliénable, et son effet séparateur de toute mise au pas des discours.

Isaac m'a mis au travail de cette question et m'a fait associer sur une thèse de Lacan qu'il déduit d'un évènement du social sur lequel je propose de revenir. La voici : après tout, de temps en temps, il vaut mieux être rejeté qu'être accepté trop vite. « La rencontre qu'on peut faire avec telle ou telle personne qui ne demande qu'à vous adopter n'est pas toujours... la meilleure solution, n'est pas toujours de ne pas y échapper ¹³ ! »

Les évènements de mai 1967

Dans le séminaire *La Logique du fantasme*, Lacan commente ce qu'il se passe dans le monde en mai 1967 – la séance sur laquelle je vais m'appuyer se tient le 10 mai 1967 –, et plus précisément dans un petit district de l'Asie du Sud-Ouest. Pour suivre son interprétation des « évènements de mai », commençons par repérer géographiquement ce district, car sur ce point les transcriptions disponibles de cette leçon divergent.

La version dactylographiée de Patrick Valas ¹⁴ ainsi que celle de l'Association lacanienne internationale ¹⁵ indiquent l'Asie du Sud-Ouest. La version critique et commentée de Michel Roussan, à laquelle je me réfère, mentionne un lapsus de Lacan ayant substitué l'Asie du Sud-Ouest à l'Asie du Sud-Est. Le contexte géopolitique de l'époque confirme ce lapsus et met sur la piste des émeutes survenues à Hong Kong cinq jours avant la tenue de la séance et qui se poursuivront jusqu'au 14 mai 1967.

Que se passe-t-il à Hong Kong, actuelle subdivision administrative territoriale de la Chine, qui était, en 1967, une colonie britannique ? Un article paru dans le journal *Le Monde* intitulé « La crise de 1967 ¹⁶ » commente cette période de troubles née d'un soulèvement ouvrier. Ce mouvement social débute dans plusieurs entreprises à la suite de conflits liés au travail et notamment celui du 5 mai à la Compagnie des Ciments qui conduit à la fermeture de l'usine et à la condamnation sans préavis au chômage de

trois cent cinquante ouvriers. Le lendemain, une manifestation se déclare dans une fabrique de fleurs artificielles qui venait de renvoyer une vingtaine d'employés.

En réponse à l'imposition de nouvelles conditions de travail supposées bienfaitrices par le capitalisme britannique, un petit groupe de salariés – la taille du groupe n'est pas un détail – empêche la production de fleurs artificielles de sortir de l'usine. L'objet de la production, le fruit du travail ¹⁷, est immobilisé. Ces événements de mai mettront plus largement en cause l'expérience coloniale et paralyseront Hong Kong pendant quelques jours à la suite de grèves tournantes ¹⁸. Ce mouvement ouvrier, influencé par la Révolution culturelle de la République populaire de Chine, sera violemment écrasé par les forces britanniques dans les jours qui suivirent avec 4 400 arrestations et 21 morts. Au-delà de l'intérêt géopolitique que revêt cet exemple, il se déduit une certaine orientation de Lacan à partir de ce qu'il se passait dans le monde pour en dégager une lecture structurale.

Ceux qui refusent de se laisser intégrer

Qu'en retient Lacan ? « Il s'agit de convaincre certaines gens qu'ils ont bien tort de ne pas vouloir être admis aux bienfaits du capitalisme ! Ils préfèrent être rejetés ¹⁹ ! » En somme, là où le capitaliste britannique désirerait intégrer les ouvriers hongkongais aux nouvelles conditions de travail, ces derniers refusent ; ils refusent de se laisser intégrer et font la grève d'une vérité qui devait leur être imposée. Déduisons alors la position éthique du sujet qui refuse à l'endroit de son désir et de sa jouissance, un refus d'aliénation.

L'interprétation de ces événements de mai 1967 conduit Lacan à produire l'assertion bien connue sur laquelle nous ne cessons de revenir sans guère prendre la peine de rappeler ce contexte : « L'inconscient, c'est la politique ²⁰ ! » Dans ce passage, la politique désigne explicitement ce qui fait tenir, ce qui lie les hommes entre eux, tout autant que ce qui les oppose – être rejeté/être admis apparaissant comme la forme minimale du lien à l'Autre. La politique qualifiera ici le traitement du réel du lien social, celui de notre disparité de jouissance. Qu'est-ce qui préside à ces liaisons et déliaisons ?

« Je veux dire que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique ²¹. » L'essai d'articulation est celui de l'inconscient lui-même en tant qu'il aura trouvé la raison de ces événements politiques dans la logique

d'un sujet qui s'offre ; premier temps logique d'un sujet qui se verra ensuite être rejeté ou être admis.

S'offrir à

Le névrosé sera ainsi celui qui s'offre pour que l'Autre lui demande. Cette offre première constitue l'une des clefs de la position névrotique pour saisir l'étroit rapport qu'il entretient avec l'Autre et sa demande : il essaie de la faire surgir²². Tout sujet s'offrant de manière différente, cela dévoile pourtant la particularité de son rapport à l'Autre. Ce que nous avons à savoir dans notre pratique est précisément ce que poursuit le sujet dans ce désir : « Quelle est, pour le névrotique, la nécessité, le bienfait peut-être, qu'il y a à être rejeté²³ ? »

Être accepté trop vite, voilà ce qui sera la pente naturelle du névrosé, celle de faire toujours tout ce qu'il faudra pour être admis. *Se porter candidat* à conduira à rabattre la puissance séparatrice de son désir sur l'aliénation de la demande de l'Autre, sur ce que l'Autre proposera comme bon sens bienfaisant, voire comme bon objet, s'en remettant à l'Autre comme on s'en remet à un guide.

Le refus du travail

Et quoi de plus proche de cette logique de l'acceptation et du rejet que celle du travail. J'ai été surpris de constater à quel point Lacan, dans le séminaire *D'un Autre à l'autre*, revient à de très nombreuses reprises sur le rapport du parlant au travail, jusqu'à l'interprétation du refus du travail.

C'est à Marx que nous devons d'avoir situé le travail et d'avoir introduit la notion de *plus-value* à partir d'un petit apologue dans lequel il laisse la parole au capitaliste s'adressant à l'ouvrier. « Le service en quelque sorte rendu [par le capitaliste] de mettre à la disposition de cet homme [l'ouvrier] qui n'a – mon Dieu – que son travail, et tout au plus un instrument rudimentaire, sa varlope [grand rabot à bois qui se manie à deux mains], le tour et la fraiseuse grâce à quoi il va pouvoir faire des merveilles ; échange de bons services et même loyaux²⁴. »

Le capitaliste va alors justifier sa position et expliciter l'acte de bonté qu'il réalise en mettant généreusement ses outils-machines – utilisés pour usiner des pièces en série – à la disposition de celui qui travaille en le ramenant au vrai plancher de ces besoins. Marx de répondre : « Cause toujours. » « Ce travail que tu vas payer pour ce qu'il fabrique avec ce tour et sa fraiseuse, tu ne le lui payeras pas plus cher que ce qu'il ferait avec la varlope, c'est-à-dire ce qu'il s'assurerait par le moyen de sa varlope, à savoir sa

subsistance. » Ce que l'on commence à toucher du doigt ici concerne le changement de valeur du travail capitalisé dans son lien à la plus-value : ce que Lacan nomme le « gag foncier », ce qui dans le travail n'est pas payé, ce qui n'est pas restitué à l'ouvrier.

« Ce travail non payé quoique payé de façon "juste" par rapport à la consistance du marché [le marché du travail], ceci dans le fonctionnement du sujet capitaliste, ce travail non payé, c'est la plus-value²⁵. » Cette plus-value réalisée par le capitaliste, ce qui n'est pas payé, s'éprouve pour le travailleur comme autant de frustrations et constitue le socle de ses revendications naissantes. C'est en cela, souligne Marx, que les mouvements sociaux liés au travail sont datés historiquement.

L'entreprise capitaliste, tel le colon britannique de Hong Kong, ne met pas le moyen de production, ici la machine, au service du plaisir des ouvriers pour sortir de la simple subsistance assurée par le travail. Cela conduit plutôt les marges ouvrières et travailleuses à fournir un effort supplémentaire.

« Pas trop de travail »

Si la morale antique était fondée sur l'idée qu'il y avait quelque part le Bien, qu'en est-il pour la place donnée au plaisir dans la morale moderne ? Dans la morale antique, il s'agissait de *plaisirer*, de trouver le juste ton dans le plaisir. *Otium cum dignitate*, écrit Cicéron, noble oisiveté. Lacan ressert ce rapport au plaisir dans la morale antique par une phrase que l'on imagine très aisément inscrite sur un panneau ou sur une pancarte défilant dans les rues : « Pas trop de travail ». « Mais je pense tout de même, poursuit-il, tous autant que vous êtes ici, que vous vous apercevez que nous ne sommes plus dans ce bain-là parce que nous, pour obtenir "pas trop de travail" il faut que nous en foutions un sacré coup²⁶ ! »

Lacan situe un déplacement radical, une rupture dans la façon dont le parlant est axé dans son rapport aux plaisirs, à l'idéologie du plaisir : quelque chose à changer dont on ne peut dire que ce soit « naturel ». *Otium*, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas *tripalium*, est aujourd'hui *cum indignitate*, indigne oisiveté. « Et plus ça ira, plus ça sera comme ça, sauf accident. Le *refus du travail* de nos jours, autrement dit ça relève d'un défi, il se pose et ne peut se poser que comme défi. » Le défi traduit l'effort à fournir dans le registre d'une contestation, d'un faire-valoir autre chose.

L'une des manifestations de ce défi s'entrevoit dans la grève dont Lacan parlera à diverses reprises et qu'il prendra soin, en chaque début de séance où la grève se poursuit dehors, de faire entrer dans son séminaire en y faisant référence. « La grève, par exemple, qui ne consiste pas seulement

à se croiser les bras mais aussi à crever de faim pendant ce temps-là. Jusqu'à un certain moment, on n'avait jamais eu besoin de recourir à des moyens comme ça. C'est ce qui montre bien qu'il y a quelque chose de changé pour qu'il faille faire tant d'efforts pour avoir "*pas trop de travail*"²⁷. »

Manifestation de vérité

L'année 1968-1969 est émaillée d'un certain nombre de mouvements ouvriers et de mouvements étudiants marqués par la puissance du refus. Il est frappant de voir combien Lacan situe l'un des points vifs de ce qu'il se passe dans le nœud du travail au collectif. « C'est même le seul », lancera-t-il. « C'est que c'était positivement *la vérité* qui se manifestait en cette occasion. Une *vérité collective*, mais qu'il faut bien voir au sens où la grève... qui ne consonnait avec cette vérité, pas mal du tout... est justement cette sorte de rapport qui soude le collectif au travail. » Pourquoi le seul ? Parce qu'on aurait tort de croire que l'ouvrier qui travaille sur une chaîne de production y travaille collectivement : « C'est bien lui qui fait le boulot, quand même ! », martèle-t-il. « Dans la grève, *la vérité collective* du travail se manifeste, et ce que nous avons vu en Mai, c'était *la grève de la vérité*"²⁸. »

Je ne comprends toujours pas en quoi il y a là un rapport de la grève à la vérité collective du travail, si ce n'est peut-être que la grève signifie explicitement l'arrêt collectif du travail, là où Lacan insiste : ne travaillait-on pas toujours seul dans ces usines ? Cela ne me semble pas aller de soi et je dirais même que, du point de vue de l'inconscient, parler d'une vérité collective apparaît antinomique, tout au moins paradoxal. Si grève de la vérité il y a, est-ce seulement en tant que nous n'entretiens plus avec la vérité qu'un rapport collectif, en somme un rapport de discours ? La seule chose sur laquelle je peux m'avancer serait cette façon dont Lacan entrevoit dans les différentes manifestations du refus, un rapport au discours de l'époque, et ce des usines jusqu'à l'université. En effet, nul discours ne peut s'arroger le droit de dire la vérité.

« Le discours qui tient, c'est celui qui peut tenir assez longtemps sans que vous ayez besoin de lui demander raison de sa vérité. [...] Si un discours se dérobe, vous n'avez qu'une chose à faire, lui demander raison : pourquoi ? » Est-ce à cet endroit-là qu'il nous faut situer la grève de la vérité collective, c'est-à-dire la grève de la vérité d'un discours en tant qu'il ne déclare plus, qu'il n'articule plus les raisons de ce qu'on y fait ? La grève, est-ce un autre nom du *pourquoi* adressé au discours concernant ce qu'il fait de la vérité ? Je laisse cela en suspens.

Les refus

Avant de terminer, quelques perspectives sur le refus. Nous avons vu en quoi dans le refus du travail des Hongkongais se déduit un mouvement qui dit non, un *ne pas se laisser intégrer* aux bienfaits supposés du capitalisme.

Néanmoins, et je m'y arrêterai plus précisément dans la suite de ce séminaire à partir de *L'Homme révolté* d'Albert Camus et de deux textes de Maurice Blanchot – *Le Refus* et *Le Grand Refus* –, comment dégager une modalité non négative du refus ? Comment appréhender le refus dans sa dialectique ? Autrement dit, démontrer en quoi le refus dialectique est un *non* suivi d'une affirmation, « affirmation refusante, ou affirmation immanente au refus ²⁹ », tel que le propose Étienne Balibar.

« Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. Un esclave, qui a reçu des ordres toute sa vie, juge soudain inacceptable un nouveau commandement. Quel est le contenu de ce "non ³⁰" ? » Il nous faudra donc distinguer, à l'appui de *l'Antigone* de Sophocle, le refus-pouvoir de Créon du refus-puissance d'Antigone, le refus qui exècre en s'imposant à l'autre du refus qui excède, qui dépasse dans son affirmation pour porter à autre chose.

« Là où certains pensent refuser en se contentant de *ne pas*, en retirant – bientôt en amenuisant – leur puissance, d'autres prennent le risque d'exposer leur refus jusque dans la mise en puissance d'un *autre faire*. Et quand je dis qu'ils s'exposent, je veux dire qu'ils ne craignent pas – depuis leur position mineure, leur place d'impouvoir – de "faire quelque chose" dans l'espace public malgré tout ³¹. » Plus qu'un *ne pas faire*, c'est un *faire autrement*. « On ne refuse donc vraiment qu'à décider d'exister et de *faire autrement* », poursuit Didi-Huberman.

Ce refus dialectique me semble très proche de la définition du symptôme comme ce qui se refuse, ce qui se soustrait à un certain ordre, solidaire d'une production, de la production même du symptôme, de son affirmation. Comme le propose Marc Strauss, « une psychanalyse peut commencer par une révolte, en général contre le symptôme, les embarras, l'angoisse qu'il génère. Elle démarre le plus souvent par une révolte contre les empêcheurs de jouir en rond : les parents, la société ³²... »

Ainsi, le refus blanchotien n'est-il pas au principe même de ce qui peut mener quelqu'un à s'adresser à un analyste ? Non dans l'espoir d'une libération du réel, impossible, mais pour éprouver la racine de ce qui nous gouverne, de ce qui nous fait sujet à ?

* ↑ Intervention prononcée le 9 mai 2023 dans le cadre du séminaire à deux voix au Collège de clinique psychanalytique de l'Ouest avec Jean-Michel Arzur, intitulé *Anomalie du désir*.

1. ↑ G. Didi-Huberman, « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) », dans *Soulèvements*, Paris, Jeu de Paume et Gallimard, 2016, p. 339. Catalogue de l'exposition *Soulèvements* qu'il dirigea au Jeu de Paume à Paris, d'octobre 2016 à janvier 2017.

2. ↑ Puissance désignée autrefois par Aristote comme le principe du mouvement et du changement en toute chose (*dynamis*, la puissance). Tout autre donc que la toute-puissance problématique de Dieu. Avec Spinoza, *potentia* (la puissance) n'est pas *potestas* (le pouvoir).

3. ↑ G. Didi-Huberman, « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) », art. cit., p. 307.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, 1957-1958, transcription de J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1998, p. 338.

5. ↑ Je renvoie à l'enregistrement vidéo de la rencontre ayant eu lieu le 6 avril 2023 à l'occasion des vingt-cinq ans des éditions La Fabrique, intitulée *Révoltes psy*, avec la participation de Matthieu Bellahsen, Olivier Brisson et Florent Gabarron-Garcia : https://www.youtube.com/watch?v=MkWo776V0bQ&ab_channel=Lafabrique%C3%A9ditions.

6. ↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme*, dit « Séminaire XIV », 1966-1967, version critique et commentée de Michel Roussan, Paris, 2017, p. 85.

7. ↑ *Ibid.*, p. 298.

8. ↑ J. Lacan, « Discours aux catholiques », dans *Triomphe de la religion*, [1960] 2005, p. 34.

9. ↑ Voir *Les Larmes d'Éros* de G. Bataille sur le jeu du négatif du désir.

10. ↑ Cité par G. Didi-Huberman, « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) », art. cit., p. 334.

11. ↑ À considérer cet arrêt comme un acte, il s'introduit « ce rapport de signifiants par quoi la conjoncture est consacrée comme significative, c'est-à-dire comme une occasion de penser », dans J. Lacan, *La Logique du fantasme*, dit « Séminaire XIV », *op. cit.*, p. 236.

12. ↑ Du grec *taxis*, ordre, et *derma*, peau, soit l'art de préparer la peau des vertébrés et de réaliser le support nécessaire à sa mise en forme.

13. ↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme*, dit « Séminaire XIV », *op. cit.*, p. 234.

14. ↑ Transcription de Patrick Valas disponible sur : http://www.valas.fr/IMG/pdf/S14_LOGIQUE.pdf, p. 428.

15. ↑ Transcription de l'ALI disponible sur : https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1964_1967.pdf, p. 1257.

16. ↑ « La crise de 1967 », *Le Monde*, 9 septembre 1970.

17. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, version disponible sur le site de Patrick Valas, séance du 21 mai 1969. La production est différente de ce qui s'appelait avant la fabrication.

18. ↑ En tout début de séance du 10 mai 1967, Lacan annonce qu'il ne fera pas séminaire le mercredi suivant, car « c'est la grève » ; grève qu'il entend respecter. Ce respect de Lacan pour la grève laisse à penser qu'il le soit à l'endroit du refus que comporte toute grève ; un respect qui passe outre toutes les incommodités provoquées par cette dernière, en dehors de toute docilité.

19. [↑](#) J. Lacan, *La Logique du fantasme*, dit « Séminaire XIV », *op. cit.*, p. 235.
20. [↑](#) *Ibid.*
21. [↑](#) *Ibid.*
22. [↑](#) *Ibid.*, p. 236.
23. [↑](#) *Ibid.*
24. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, séance du 4 décembre 1968.
25. [↑](#) *Ibid.*, séance du 20 novembre 1968.
26. [↑](#) *Ibid.*, séance du 15 janvier 1969.
27. [↑](#) *Ibid.*
28. [↑](#) *Ibid.*
29. [↑](#) É. Balibar, « Blanchot l'insoumis », dans *Blanchot dans son siècle*, Lyon, Sens Public & Parangon/Vs, Colloque de Cerisy, 2009, p. 298.
30. [↑](#) A. Camus, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1951, p. 27.
31. [↑](#) G. Didi-Huberman, « Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève) », *art. cit.*, p. 344.
32. [↑](#) M. Strauss, *La Presse du temps*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2021, p. 17.

Martine Menès

Le sujet désire-t-il ce qu'il veut ?

Cette question m'est venue à propos d'un phénomène relativement récent et prenant une ampleur notable, dans les médias entre autres, et ce pas qu'en France. Je parle d'une « épidémie » d'enfants, jeunes, parfois pré-pubères, qui s'autodésigneraient de l'autre sexe que celui attribué à leur naissance.

Que se passe-t-il ? Nous sommes dans un siècle où l'information rapide et généralisée a pris le pas sur les transmissions partagées. Le discours capitaliste, avec son culte de l'image et du « tout est possible », domine le discours du maître. Les informations sont diffusées par de multiples réseaux et entrent dans les esprits sans que les sujets en prennent vraiment conscience, un peu comme les messages subliminares utilisés dans la publicité. La conformité des pensées, les modalités pour s'exprimer, les croyances généralisées modélisent le discours et les comportements qui vont avec. L'imposition d'un discours unique, censé entre autres ne pas être sexiste, n'est pas sans évoquer la novlangue que George Orwell décrit dans son livre *1984*, ou la langue totalitaire décryptée par Klemperer à propos de la manipulation de la langue allemande et qui fut largement diffusée par les radios entrées nouvellement dans les foyers. La visée de ces manipulations linguistiques est de modifier « toute une culture, tout un mode d'existence, qui se transforme à l'image de cette langue ¹ ».

Dans le domaine de la santé mentale, l'extension du diagnostic de dysphorie de genre est dans la logique des « modes » successives et rappelle un phénomène apparu il y a quelques années à propos des diagnostics. Jusque-là ils se décidaient après mûre réflexion, et restaient dans le champ privé du sujet concerné, de son entourage et des soignants. Puis il y a eu une épidémie de dépression, ce plutôt pour les adultes ; ensuite d'autisme, surtout chez les enfants. N'importe qui s'autorise désormais à faire cette sorte de diagnostic devenu quasi banal, par exemple une institutrice devant un enfant mutique. Le moindre comportement d'isolement, de phobie,

d'inadaptation au système scolaire, ou l'instabilité confondue avec l'agitation angoissée de certains autistes, mènent à ce diagnostic sauvage.

Et même l'échec scolaire se trouve transformé, par une manœuvre qui m'échappe encore, en signe de haut potentiel intellectuel. Ainsi, il est devenu courant d'être satisfait d'avoir un enfant atteint d'autisme d'Asperger qualifié d'autisme savant, ignorant au passage qu'Asperger sélectionnait les enfants dans les camps d'extermination nazis pour ne garder que les plus « intelligents » et envoyer les autres à la mort.

Quant à la dysphorie de genre, il suffit qu'un petit, parfois très jeune, 4 ou 5 ans, annonce qu'il n'est pas de son sexe anatomique déclaré pour que sa parole soit prise à la lettre et entraîne parfois des conséquences y compris physiologiques avec des traitements hormonaux précoces bloqueurs de puberté.

Cette nouvelle épidémie est rendue possible par les avancées de la médecine qui repoussent les limites du réel et qui permettent d'intervenir directement sur les corps, ou plutôt sur les organismes, pour obtenir des réassignations de sexe. Cela renvoie, remarquons-le, à une logique binaire de la différence des sexes, pourtant largement dénoncée par les militances *trans*. Cette démarche de possibilité de modification sexuelle est compatible avec le discours capitaliste, qui promet l'objet du désir, ou plutôt de la demande, immédiat.

Par ailleurs, sur le plan juridique, n'est-ce pas paradoxal qu'une relation sexuelle pour être considérée consentante doit attendre l'âge de quinze ans alors qu'un changement de sexe pourrait être entériné dès l'âge de huit ans ² ?

Identification collective

Ce qui semblait acquis face à des actes comme le suicide d'un jeune, soit le risque épidémique d'imitation qui pouvait entraîner une série de suicides dans une classe ou dans une école, n'a pas réussi à alerter les adultes sur le penchant identificatoire à l'autre de tout jeune sujet encore en quête d'identité. Ce que pourtant la psychanalyse a formalisé depuis Freud dans la troisième identification, celle motivée par un trait commun. Elle est imaginaire, repose sur une communauté supposée d'affect, et amène chacun(e) à disparaître sous un désir commun, agalmatique. Dans cette « répercussion infinie du désir sur le désir ³ », il faut reconnaître un mode hystérique de lien, dont on peut faire l'hypothèse que dans une culture vouée à la satisfaction immédiate et où l'envie (vouloir) prend le pas sur le désir, il est devenu dominant.

Or, que relaie le discours devenu courant qui fait fonction de trait d'identification banal, et qui occupe le vécu quotidien des jeunes, y compris des plus jeunes ? Que chacun a le choix de son sexe biologique, ce qui serait valable aussi pour les enfants. Les réseaux sociaux envahissant la vie, mode privilégié et parfois exclusif des relations juvéniles, proposent des modèles prêt-à-porter. Ils priment sur le discours familial et environnemental proche, qui de toute façon lui aussi est contaminé. Ils se présentent comme une solution au malaise très fréquent dans le passage inquiétant de la liberté sous surveillance de l'enfance à la responsabilité solitaire de l'adulte. L'isolement est à la fois rompu et en même temps exacerbé par la prédominance de cette communication désincarnée. L'expansion des relations là encore sans limite, des centaines d'« amis », toutes virtuelles qu'elles soient, donne un sentiment d'appartenance, d'intégration, et entretient l'illusion de briser la solitude, ce dont Clara, 15 ans, témoigne : « J'avais l'impression que je n'étais pas une fille, le genre de fille qui s'épile et qui aime le maquillage. Une "fille-fille" comme sur Instagram ! Donc, je me suis dit que j'étais un gars... Quand j'y repense, ça me donnait aussi le sentiment d'être entourée. C'est très *fun*. Quand tu fais ton *coming out*, tu as *full* de support. Les autres *trans* sur Internet te disent : "Bravo, on est avec toi." J'aimais ça, ce côté-là, appartenir à un mouvement, parce qu'à l'école, ce n'est pas si facile d'être reconnue, appréciée ⁴. »

Judith Butler, invitée à intervenir à l'EPFCL en mars 2009, a fait une déclaration de bon sens, reconnaissant que l'hésitation face au choix de la sexuation peut se présenter comme une demande d'écoute, un appel à l'A/a/utre. Je la cite : « L'identification trans genre (est) une fantastique demande relationnelle. Les identifications sont des pratiques d'adresse : "qui écoute ? qui est là ⁵ ?" » Elle situe la souffrance de genre dans le registre de la mélancolie. C'est dire que cette « madone » des *queers* n'est pas sans ignorer la détresse des sexes, ce qui est rabattu dans le discours *trans* uniquement sur le contexte socioculturel.

Entre vouloir et désirer, le passage par la demande

L'approche psychanalytique permet de ne pas prendre la demande à la lettre et de mettre l'accent sur l'écart entre désirer et vouloir, ce qu'à l'occasion n'importe qui a pu remarquer dans ce que l'on appelle la vie courante. Par exemple, elle veut maigrir mais grignote toute la journée, il veut être un père pas comme le sien mais s'agace pareillement face à la vitalité de son fils.

Le désir surgit dans l'écart entre le besoin et la demande à l'Autre et de l'Autre. Par exemple, le besoin originaire de la faim rencontre la demande de l'Autre : « Accepte ce que je te donne. » Il y a toujours un écart d'où s'origine le désir du sujet. Lacan précise que « primitivement l'enfant dans son impuissance, se trouve entièrement dépendre de la demande, c'est-à-dire de la parole de l'Autre, qui modifie, restructure, aliène profondément, la nature de son désir ⁶. » Dès lors, le risque pour le sujet est de confondre son désir et la demande de l'Autre.

Si le désir vient originellement de l'Autre qui donne les mots pour dire, les signifiants fondamentaux, la responsabilité du sujet bien que déterminée est de construire son propre désir. C'est ainsi, je crois, que l'on peut comprendre la remarque de Lacan à la fin de *L'Éthique*, à la séance du 29 juin 1960 : « La seule chose dont on puisse être coupable est d'avoir cédé sur son désir ⁷ », désir qui reste alors indexé à la demande de l'Autre. Le désir du sujet s'articule certes à partir du désir de l'Autre, mais il doit s'en dégager.

De ce fait, la question pour le sujet est d'identifier ce que de son désir il ne veut pas, de dégager ce qui de son désir reste aliéné à l'Autre. Dans « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », Lacan précise : « C'est comme ce qu'il a été pour l'Autre dans son érection de vivant [...] que le sujet est appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire ⁸. »

L'enfant jouisseur polymorphe

Venons-en à la question de départ. Je suis frappée par la méconnaissance généralisée de tout ce qui concerne les spécificités de la sexualité infantile dont la mise au jour à l'époque de Freud avait fait scandale. À croire que le socius, y compris celui censé être le mieux informé, d'une part ne supporte toujours pas l'idée que l'enfant soit un pervers polymorphe, et d'autre part préfère croire à la désexualisation pacifique de ladite période de latence, qui serait le calme plat après la tempête.

La vie sexuelle du petit pervers polymorphe consiste d'abord en relations directes et multiples à la jouissance, relations organisées autour des zones érogènes de son corps : il avale les signifiants (pulsion orale), il rejette ce qui lui déplaît (pulsion anale), il écoute (pulsion invocante), il regarde parfois si intensément que le regard d'un bébé peut gêner (pulsion scopique). De cette distribution de la jouissance pulsionnelle il restera toujours des marques. Mais l'enfant qui atteint l'âge de raison, que l'on situe en France à 7 ans, sait qu'il y a un autre domaine de jouissance qui lui échappe. D'autres sensations émergent, et l'enfant sait que les réponses des théories

sexuelles infantiles qu'il avait élaborées pour s'expliquer les questions de la sexuation, de la différence des sexes, de la naissance, de la sexualité des adultes sont fausses.

Le désir de savoir, de comprendre, pousse le jeune sujet à la curiosité, qui peut s'étendre à tous les domaines. Démarre alors ce que Freud appelle la période de latence qui couvre toute l'époque de l'école primaire, soit l'époque des apprentissages fondamentaux. Il est possible de faire l'hypothèse que les difficultés scolaires qui apparaissent souvent à ce moment ont à voir avec des difficultés psychiques pour aborder cet impossible à savoir que sont le désir, la jouissance, la sexualité au sens large.

Passé l'âge de la dépendance absolue aux figures parentales, l'enfant devient discret avec les adultes. Il fait silence sur ses cogitations et sur ses expériences. Il préfère continuer dans l'anonymat des cours de récréation à essayer de comprendre les mystères, essentiellement des sexes. Cette pudeur radicale couvre, dit Lacan, l'impossibilité de savoir qui concerne le sexe (aucun savoir sur la jouissance n'est transmissible, il n'y a pas de possibilité d'apprentissage). Le jeune sujet a été confronté durant l'enfance à la question de la sexualité, de la différence des sexes, des âges, au mystère de la reproduction. Maintenant, il réalise le caractère intime de la sexualité, il revisite son lien à ses parents. La question de l'identité sexuelle s'actualise : « Comment être un garçon, comment être une fille ? » L'Autre, le discours social, familial, culturel, propose des modèles imaginaires auxquels s'identifier et qui peuvent pour un temps satisfaire l'enfant « latent » qui se rassure en adoptant des comportements genrés, comme on dit maintenant, où l'identification à l'image est dominante, comme dans le premier temps du stade du miroir où « je » est d'abord un autre.

Je est un autre

Pour approcher ce qui se passe à la période de latence, il n'est pas inutile de rappeler le stade du miroir, qui se déroule à peu près entre 6 et 18 mois. Lacan en fait le moment où l'enfant s'identifie à l'image de son corps, image perçue dans un premier temps comme celle d'un autre, potentiellement concurrent. L'image du petit autre dans le miroir fonctionne comme un double et comme un semblable, tour à tour enviable et inquiétant, moi idéal dit Lacan reprenant Freud qui situait là le narcissisme primaire.

Chez le jeune enfant, cette indistinction entre moi et autre est repérable dans les conduites de transitivity, bien connues du personnel de crèche. Un bébé en mord un autre, qui se met à pleurer. Le bébé mordeur se met à son tour à pleurer, apparemment sans raison, si ce n'est celle de se

mettre à la place de l'autre. Et il n'est pas rare que, pour la même cause, les bébés spectateurs se mettent à leur tour à hurler.

Le petit humain gardera à l'égard du semblable toujours un peu rival une méfiance nuancée, une agressivité larvée, avant d'arriver à la capacité de négociation et de partage. Cette haine fraternelle est à la base du lien social, dont on comprend dès lors mieux la fragilité. Et l'on sait bien que les guerres fratricides sont les pires.

Ce premier temps d'identification doit être corrigé par un temps deux, l'introduction du symbolique, faute de quoi le sujet comme le Narcisse de la mythologie grecque pourrait disparaître dans la fascination de lui comme autre et/ou dans la haine du semblable.

C'est dans un deuxième temps que l'enfant se déduit dans l'image qu'il perçoit. Il reconnaît d'abord l'autre qui le tient dans les bras. À condition de faire l'hypothèse de sa possibilité de décompléter cet autre, il se découvre par une opération logique de soustraction : il est ce qui dans le reflet se détache de l'autre. Il faut cependant que la parole de qui représente dès lors l'Autre avec un grand A confirme cette opération de soustraction et fasse tiers entre le sujet et son image, l'arrachant à la captation par l'image du moi idéal (i(a)) en lui proposant un trait d'identification idéale, l'idéal du moi (I(A)). « Oui, c'est bien toi. Tu es cela, tel que je t'ai désiré. » L'aliénation dès lors n'est plus seulement à l'image du semblable-intrus, mais elle se double de l'aliénation au désir de l'autre. L'idéal du moi va venir affecter le narcissisme fragile du moi idéal. L'enfant va essayer d'être ce qui le rend aimable.

Il y a donc dans cette tranche de vie un fondement double de l'identification à un autre : d'une part le semblable, d'autre part l'enfant rêvé du parent. Ce sont ces traits qui se réactivent à la période de latence et que l'on pourrait retrouver dans la tentation d'être un autre.

La période de latence est traversée par les restes de ce désir d'être un autre. Le dictionnaire définit la latence comme un état de ce qui existe de manière non apparente mais peut, à tout moment, se manifester par l'apparition de symptômes. De fait, l'enfant se tait sur ses rêveries, ses expériences vécues (dits « jeux sexuels » par les adultes et interprétés parfois comme des agressions) où il cherche à savoir ce qu'il en est des réalités sexuelles. Un exemple de malentendu : une petite fille d'environ 9 ans arrive dans mon bureau, accompagnée d'une mère en plein désarroi la sommant (l'assommant ?) de me dire la vérité. La révélation de jeux sexuels entre enfants dans la cour d'école, avec des enfants de sa classe et non sans la présence des autres enfants et des surveillants, lui vaut une avalanche de questions qui donnent, à l'insu de celui qui les pose, les mots pour répondre.

L'enfant, elle, ne sait pas nommer les impressions qu'elle a eues, l'éveil sensoriel qui oriente sa curiosité bien loin des fictions enfantines.

L'enfant, disent les parents, est traumatisée : elle broie du noir, a mal au ventre, ne travaille plus à l'école. Mais elle, que dit-elle ? Elle parle des faits, ils sont sans plus d'envergure que n'importe quel jeu de papa-maman ou de docteur, et font pourtant deuxième temps du trauma. La curiosité un peu trop insistante des adultes y a sa part. Elle s'interdit de dire que son petit fiancé, elle l'aimait bien, qu'elle voulait qu'il lui « fasse ça », c'est sa formule pour parler d'une sexualité qui lui reste énigmatique tout en la découvrant. Elle ne sait plus ce qui est bien ou mal, elle est envahie par un éveil sexuel, *l'éveil du printemps* disait Wedekind, qui l'angoisse.

Pourquoi l'événement en soi assez banal est-il devenu si honteux ? Parce qu'il révèle un intérêt sexuel peu compréhensible, attaché aux images parentales. Un rêve donne une version œdipienne assez brute : elle est la « poupée » de son père, tandis que sa mère est exclue. Elle construit un scénario à partir d'un événement récent où un ami des parents lui donne une tape affectueuse. « J'ai pensé à son sexe, ça m'a donné mal au ventre ; il n'y a que mon père qui a le droit [de me gifler] », dit-elle. On voit la proximité avec le scénario freudien « Un enfant est battu », dont Freud n'a pas tiré les conséquences pour réviser sa théorie du silence de la période de latence. Ce recours au père, trop ouvertement œdipien pour être pris sans quelque réserve, recouvre le désir incestueux au sens analytique du terme, celui qui s'adresse à la mère. Si la fillette énonce, dans la culpabilité et la crainte, ses fantaisies hétérosexuelles, elle n'est saisie de honte qu'à l'évocation de sa relation avec sa mère. « Ça fout la honte », me dit-elle.

Nous sommes loin du sommeil léthargique de la Belle au bois dormant ⁹, représentation littéraire de la période de latence imaginée par les adultes.

Les jeux sexuels entre enfants, comme les jeux des semblants, viennent pour essayer de deviner ce qu'il en est du désir de l'autre ; les déguisements en particulier permettent à l'imagination de se déployer, de croire savoir ce qu'est l'autre sexe sous cette robe de princesse ou cet habit de pirate. L'enfant est un performateur qui crée son rapport au monde, y compris sa sexualité, dans un jeu renouvelable. Si l'entourage parental, social, scolaire, entérine comme vrai et définitif le jeu, l'enfant risque d'être saisi comme sur une photo, capturé, dans une identification qui n'était qu'imaginaire. Le prendre à la lettre surtout quand il s'agit d'un enfant prépubère, c'est le condamner à être prisonnier de ce qui n'est pas encore son propre fantasme mais éventuellement celui de l'autre.

Par exemple ce petit garçon de 5 ans à peine dont parle une jeune clinicienne en contrôle et que les parents habillent systématiquement en fille, car il adore se déguiser avec des robes de princesse. Les robes de princesse ne sont pas des habits de fille, ni de garçon d'ailleurs, ce sont des robes de princesse, c'est tout. L'habit ne fait pas le moine, et il ne faut pas oublier que jusqu'à il y a deux générations les garçons étaient habillés jusqu'à 4 ou 5 ans en robe ! J'ai des photos de mes grands-oncles qui en témoignent. Alors, pourquoi extrapoler en concluant au désir de l'enfant de changer de sexe ? Être grand veut dire pouvoir faire comme les grands. Tout le jeu avec les semblants : « je serais... pompier, maîtresse », avec les déguisements, avec les investissements dits de l'autre sexe, avec les jeux « sexués », etc., sont des éléments de la recherche de son identité y compris sexuelle qui se définira progressivement à partir de la puberté. L'enfant joue à être mort, à être grand, à être adulte, à être l'autre, garçon si fille, fille si garçon.

Que dit Marianne, fillette de presque 9 ans qualifiée de « garçon manqué », expression dont le contraire pourrait être « fille réussie » mais qui fige un état qui désormais la désigne ? Elle vient voir l'analyste précédée par le discours parental qui la décrit comme triste, un peu isolée car elle ne joue pas avec les filles, et les garçons ne veulent pas d'elle dans leurs jeux. Ils se plaignent aussi du fait qu'elle ne leur dit rien (effet de la pudeur pas toujours partagée par les grandes personnes !). Ils se demandent si elle ne préférerait pas être un garçon.

À l'analyste, elle parle de sa passion pour le foot et de sa tristesse d'être dévalorisée car elle est une fille. Pourtant, dit-elle, elle joue aussi bien qu'un garçon. Et puis, très affligée, elle parle des humiliations qui viennent en particulier d'un garçon, fils de voisins amis des parents, garçon qu'elle aime particulièrement et dont elle attend plus de considération. En fait, elle a déjà un vrai chagrin d'amour.

Il faut noter ici que les demandes de changement de genre concernent de plus en plus de jeunes filles : 75 % ¹⁰. Pourquoi tant de filles entrant dans la puberté voudraient-elles être des garçons ? Pour d'autres raisons que pour obtenir cet organe que beaucoup de fillettes envient. Celle-ci, 4 ans environ, voit son frère faire pipi debout. Elle demande à sa mère : « Quand est-ce que ça va pousser ? », cet organe si pratique ! Une autre, 3 ans, chante : « Arthur (son frère) il a pas de zizi. » Sa mère la contredit et, tentant une petite explication sur la différence des sexes, elle est interrompue par la déclaration décidée de la fillette : « On va en acheter un » ! Clair exemple de l'assimilation précoce du discours capitaliste qui ne connaît aucune limite.

Comme Marianne, la plupart ne désirent pas au fond être des garçons, mais elles veulent échapper à la condition féminine, aux stéréotypes de la féminité, aux impératifs domestiques, aux difficultés sociales et relationnelles qu'elles constatent. Et surtout être une femme reste une construction solitaire, sans modèle universel transmissible. Pas de mode d'emploi, chacune doit s'inventer.

Alors, vouloir être un garçon pour une fille ne veut pas dire désirer être un garçon. Et vouloir être une fille pour un garçon ne se résume pas non plus à le désirer. Guillaume Gallienne, auteur de *Les Garçons et Guillaume, à table !*, témoigne de sa prise dans un discours l'écartant de son sexe d'état civil. Petit, il adopte tous les semblants de la mascarade féminine et il est considéré par ses frères et par sa mère comme une fille. Devenu adulte, il choisit d'être un homme, il devient un excellent acteur, ce qui n'est sans doute pas un hasard car dans le fond il a joué la comédie toute son enfance. Il réussit à s'écarter d'une position d'origine d'incarner le désir de l'Autre (ici supporté par une diffraction familiale d'autres) pour réaliser ses propres vœux, dégager son désir de la soumission infantile.

Position de l'analyste

Quelle peut alors être la position des psychanalystes devant les modifications notables des liens sociaux, des discours qui les supportent, des comportements qu'ils suscitent ?

Juger au sens moral ou normatif, regretter l'ordre ancien, conduit à un point de vue idéologique antinomique à l'éthique de la psychanalyse. C'est ce que les divers mouvements soutenant la « liberté » de choisir son sexe dénoncent, condamnant la psychanalyse comme porteuse d'une doctrine passéiste et réactionnaire.

Pourtant, Lacan n'a pas attendu les théories du genre pour déclarer que c'est « une supposition que, il y ait un sujet, mâle ou femelle. C'est une supposition que l'expérience rend évidemment intenable ¹¹ ». Cela veut dire qu'aucune loi naturelle (d'où les termes mâle et femelle) rend tenable la différence des sexes chez les humains. Il n'y a pas de représentants différentiels d'homme et de femme dans l'inconscient. L'homme, signifiant universel employé pour les deux sexes, est tellement parasité par le langage qu'il est radicalement coupé de tout instinct qui réglerait sa position sexuelle. Chacun doit s'arranger pour organiser la rencontre entre son organisme sexué et la subjectivation de son être, décider d'une option dite « d'identification sexuée ¹² », choix (l'option, symbolique) dans le discours de genre (identification, imaginaire) d'un sexe anatomique (sexué, réel). L'on voit que

s'attribuer un sexe relève d'une opération borroméenne et ce n'est pas si simple, comme l'écrit Lacan. « Qu'il surgisse donc hermaphrodite », suggère-t-il en 1960¹³, ce que le remarquable film *XXY* de Lucia Puenzo¹⁴ illustre.

Lacan est loin d'avoir ignoré la dimension d'aliénation qui pèse sur chaque individu (généré)-sujet (de l'inconscient). Il relève le poids des désignations de la « subjectivité de l'époque¹⁵ » pour chacun des sexes, générant la mascarade féminine et la parade masculine qui sont des sortes de jeu performatif des genres féminin et masculin.

À partir des années soixante-dix, il renouvelle radicalement la question de l'identité sexuelle avec l'affirmation que « la nature des choses [...] est la nature des mots¹⁶ » et que « l'homme et la femme, c'est d'abord affaire de langage¹⁷ ». À noter qu'il remarquait déjà en 1956 « que la raison de la dissymétrie (homme/femme) se situe essentiellement au niveau symbolique, qu'elle tient au signifiant¹⁸ ». L'enfant est formaté par le discours de l'Autre, représenté par les autres qui lui parlent. Garçon et fille sont pris dans un réseau de signifiants qui organise et conditionne leur rapport à la sexuation.

Il est patent que cela commence dès la petite enfance. S'il existe quelques rares signifiants universels pour désigner le sexe des garçons, il en existe une multitude, intime, pour désigner celui des fillettes. Donc déjà l'organe sexuel du garçon se parle en universel, celui de la fille en particulier. Le féminin est un point d'absence linguistique. Comment dialectiser ce qui n'a pas de mot pour le dire ? Freud répond en dégagant trois issues à l'Œdipe féminin : l'envie (du pénis et de ses attributs phalliques, le *penis-neid*), la maternité avec un enfant garçon de préférence, ou le désistement, le renoncement à tout désir (l'hystérie et son désir impossible).

Lacan répond par la *pas-tout*. Il y a dans la position féminine (qu'un homme peut occuper) une part de jouissance qui échappe à la règle phallique qui organise le discours jusqu'à maintenant. Les quatre formules de la sexuation correspondent à quatre options d'identification sexuée¹⁹. Lacan précise : une correspond à ce que nous appelons homme, une où apparaît le *pas-tout* correspond à ce que nous appelons femme, et les deux autres redoublent chacune de ces propositions ; ce qui fait qu'homme ou femme peuvent se ranger sous n'importe laquelle de ces formules.

$\exists x \quad \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x} \quad \overline{\Phi x}$
$\forall x \quad \Phi x$	$\overline{\forall x} \quad \Phi x$
\S	$S(A)$
Φ	La

Diagramme illustrant les quatre formules de la sexuation et leurs relations. Des flèches indiquent des correspondances : une flèche descendante de \S à Φ , une flèche descendante de $S(A)$ à La , et une flèche horizontale de Φ à La .

Est-ce que l'extension quasi illimitée des identifications sexuelles, par exemple non-binaire, asexué, trans, *queer*, etc., pourrait s'y ranger ? C'est une question.

De fait, la psychanalyse demande à écouter la subjectivité de son époque pour entendre les éventuels effets psychiques liés aux modifications de la culture ambiante, des discours, des avènements du réel, et pour repérer les probables modalités de transmission de ce qui est l'élément organisateur de la structure et qui continue à s'appeler castration, ou manque pour désimaginer, et qui s'écrit « Φx » dans les formules de la sexualité. La psychanalyse se laisse enseigner sur les nouvelles réponses au réel. Son extraterritorialité lui permet de se distancier de toute idéologie collectiviste des « pour » ou des « contre ». La psychanalyse propose une écoute au un par un, sans préjugé, sans présupposé. Elle n'a pas d'objectif militant, elle est d'abord une approche clinique de chaque sujet. Son éthique est ancrée dans la prise en compte de l'existence de l'inconscient et de sa fonction.

Question

Un discours non genré est censé ne pas produire de différence sexuelle. Mais un discours non genré est-il possible ? Cette révolution symbolique est appelée depuis plus d'un siècle par des féministes, elles-mêmes divisées entre essentialistes (il y a deux sexes) et culturalistes (le sexe est une construction sociolinguistique, cette tendance anticipant la théorie du genre). La déconstruction des discours vise une révolution symbolique en attaquant le langage lui-même par une féminisation systématique des mots. Il s'agit tout autant de produire du signifiant nouveau pouvant représenter la femme dans l'inconscient que de subvertir une langue dominante imposant ses schémas de pensée. Notons que l'idée date des *Précieuses*, XVII^e siècle, qui traquaient pour les supprimer les expressions du machisme ambiant et pour souligner les « trous » dans la langue qu'elles ont contribué à enrichir, usant de la métaphore pour créer des expressions nouvelles, par exemple « le mot me manque », qui exprime clairement la difficulté pour les femmes de trouver les signifiants qui parleraient d'elles. Freud les suppliait de le faire, mais il n'avait pas pris la mesure de l'impossibilité.

Et Lacan, le 17 mai 1977, dans *L'insu que sait de l'une-bévue*, s'interroge : « Pourquoi est-ce qu'on n'inventerait pas un signifiant nouveau ? [...] un signifiant par exemple qui n'aurait, comme le Réel, aucune espèce de sens. On ne sait pas, ça serait peut-être fécond ²⁰. » Ce serait un signifiant inventé, non reçu dans la batterie de l'Autre, et qui produirait du signifié.

Les signifiants débordent le réel. Il y a des indéterminations dans le sexe réel, biologique, anatomique qui s'étale sur une ligne continue. Par exemple, la très célèbre Lucie, trois millions d'années, australopithèque, se trouve désignée, selon des critères anatomiques différents et successifs, parfois de sexe féminin, parfois masculin, mais ça n'affecte en rien sa sexualité signifiée, elle garde définitivement son assignation de genre par son prénom féminin. Homme et femme sont des faits de discours, tout autre signifiant inventé, c'est-à-dire non reçu, pourrait produire un signifié nouveau – par exemple *iel*, un condensé de il et elle en français ?

Pour conclure provisoirement avec Lacan, « ce qui définit l'homme, c'est son rapport à la femme, et inversement. [...] nous nous trouvons d'emblée dans la dimension du semblant ²¹ ». Si on lit cette déclaration avec les formules de la sexualité, quiconque se range sous le signifiant homme ou le signifiant femme. Ce n'est pas une question d'identité de genre mais de repérage des différences que chacun traite comme il peut. Les semblants de genre sont là pour que, faute de rapport, il y ait rencontre possible. Faire la femme, objet cause de désir (semblant de *a* et non plus de phallus) ; faire l'homme, parade masculine qui n'est plus identification mais position de désir. Ou bien, encore...

Et qu'un enfant soit désigné, ou s'autodésigne, d'un côté ou de l'autre d'une catégorie sexuelle ne l'épargne pas d'avoir à faire le choix d'un corps sexué (ou non, car certain(e)s décident de ne pas choisir). La psychanalyse peut l'amener à traiter son malaise devant l'impossible harmonie des jouissances sans passage à l'acte dans la réalité.

1. ↑ G. Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout*, Paris, Éditions de Minuit, 2022.

2. ↑ Caroline Eliacheff et Céline Masson dans leur livre *La Fabrique de l'enfant transgenre* dénoncent un prétendu « droit à l'autodétermination » qui occulte et instrumentalise les souffrances des jeunes.

3. ↑ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 3 mars 1965.

4. ↑ Cité par l'Institut de santé américaine NIH.

5. ↑ J. Butler, « La question de l'identification transgenre », *Revue du Champ lacanien*, n° 7, EPFCL-France, mars 2009, p. 116, 118, 123.

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 358-359.

7. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 368.
8. ↑ J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 682.
9. ↑ Conte de Grimm.
10. ↑ Voir <https://segm.org/>, qui donne les chiffres avec un graphique.
11. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 15 janvier 1974.
12. ↑ *Ibid.*, leçon du 14 mai 1974.
13. ↑ J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », art. cit., p. 653. Lire aussi les développements dans les premières leçons du séminaire ... *Ou pire*.
14. ↑ Réalisatrice argentine.
15. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits, op. cit.*, p. 321.
16. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 68.
17. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 40.
18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 198.
19. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 14 mai 1974.
20. ↑ J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 17 mai 1977.
21. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 31-32.

PRENDRE CAP

Frédérique Decoin Vargas

À propos de *La Question de l'analyse profane* *

Que la table ronde dédiée à notre association, l'ACAP-CL, lors des Journées nationales de l'EPFCL 2022), ainsi qu'au RIP et au REP¹, nous ait conduits à débattre sur la mise au jour ou non du signifiant « psychanalyse » auprès de nos partenaires institutionnels, voire même auprès des patients reçus, vient témoigner avec acuité de l'actualité de la « question de l'analyse profane ».

Si nous nous sommes interrogés sur ce point, c'est que les CAP ouvrent leur porte à des consultants que l'on peut dire « profanes » (étymologiquement, celui qui est hors du temple : « pro », hors, « fan », temple ; *a contrario*, le fanatique est celui qui ne sort pas du temple) dans le sens où ils ne peuvent se réclamer d'aucun diplôme (médecin, psychologue) et que leur pratique ne s'appuie que sur leur formation analytique.

Notre tentation de passer sous silence, dans le champ social, la spécificité de la psychanalyse au regard de la médecine et de la psychologie, reflète bien que le combat que Freud a livré dans toute son œuvre à partir du texte de 1926, *La Question de l'analyse profane*, demeure d'une grande actualité.

Ne sommes-nous pas dans une position critique « comme une danseuse qui fait des pointes », pour reprendre l'expression de Freud dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* ² ?

Ce sont certaines circonstances qui conduisent Freud à écrire son texte de 1926. En effet, au printemps de cette année, Theodor Reik, membre de la Société psychanalytique de Vienne, est l'objet d'une plainte pénale pour exercice illégal de la médecine. Dès septembre, le texte est en librairie et grâce à Freud ou par défaut de preuves, le procureur met fin à l'action judiciaire.

De nombreux débats vont s'ensuivre, dont je souhaite ici extraire l'essentiel.

Qu'est-ce que défend Freud ? La médecine se présente à ce moment-là pour lui comme le danger le plus menaçant pour la spécificité de la psychanalyse. Que l'analyste soit médecin ou non lui semble « accessoire », ce qui compte, c'est une formation spécifique à l'analyste sans prendre le risque que celle-ci soit étouffée sous le savoir médical. En réponse notamment aux Américains, qui seront les seuls à refuser l'analyse profane sous couvert de protection des patients contre les charlatans, Freud affirme : « Les médecins fournissent à l'analyse son plus gros contingent de charlatans. Très souvent ils pratiquent le traitement analytique sans l'avoir appris et sans le comprendre³. »

L'analyse profane soulève donc la question cruciale de la formation des analystes, ainsi qu'une question institutionnelle puisque l'enjeu est alors aussi pour Freud d'unifier les pratiques au niveau international afin de donner à chaque analyste la liberté d'émigrer.

Mais au-delà de ces questions, Freud nous éclaire lui-même dans une lettre à Pfister sur son combat essentiel : « Je ne sais pas si vous avez saisi le lien secret qui existe entre *l'Analyse profane* et *l'Illusion*. Dans l'un, je veux protéger l'analyse contre les médecins, dans l'autre contre les prêtres⁴. »

Le terme « profane » est alors à considérer dans toute son acception, c'est-à-dire ce qui s'oppose à toute sacralisation, tout assujettissement à une pensée qui ne serait pas analytique.

Les consultants des CAP sont peut-être amenés, plus que d'autres, à assumer d'emblée cette position de « danseuse qui fait des pointes », et à en éprouver l'option.

* ↑ Exposé présenté lors de l'après-midi de l'ACAP-CL, à Paris, le 11 février 2023. L'ACAP-CL est l'Association des centres d'accueil psychanalytique du Champ lacanien.

1. ↑ RIP : Réseau Institution et Psychanalyse. REP : Réseau Enfance et Psychanalyse. CAP : centre d'accueil psychanalytique.

2. ↑ S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 137.

3. ↑ S. Freud, *La Question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1985, p. 106.

4. ↑ S. Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister (1909-1939)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991. Lettre du 25 novembre 1928.

Alexandra Boissé

CAP, une « porte d'entrée de l'inconscient * »

Réfléchissant à une intervention pour cet après-midi, tournait dans ma tête cette question du « jusqu'où ». Pour que finalement elle se pose plutôt en un « à partir de quand ? », pour moi. Rversement, quand dans la première on entend une fin, une finalité et un lieu. Tandis que dans la seconde, il s'agit plutôt d'un début, d'une temporalité.

Il y a un an et demi maintenant, quand nous avons commencé à travailler au CAP (centre d'accueil psychanalytique) du Pôle 9 Ouest, la question de la spécificité de notre écoute au sein du centre se posait à nous. « Mes oreilles ne changent pas ?! », me disais-je. Les lieux où elles écoutent, le public qu'elles rencontrent, oui.

Alors, si ce n'était pas du côté du clinicien que cela se jouait, il s'agissait de préciser les coordonnées de notre public et de notre lieu. Pour ma part, et je sais que ce n'est pas le cas de tous nos patients, le signifiant précarité est venu pour un temps répondre à cette question. La précarité, financière, sociale est la surface d'une précarité affective, psychique, plus profonde. J'ai donc pu dire que le CAP était « un point de chute ». Un espace entre deux, ni une institution qui effraie, ni un libéral à payer.

Le signifiant « précarité » et l'offre analytique S'inscrire quelque part parce que quelqu'un m'y attend

C'est déjà un chemin à parcourir pour le patient du CAP quand, souvent, l'Autre est défaillant. J'ai donc appris que proposer un rendez-vous toutes les semaines est une offre qui ne va pas de soi pour ces patients.

Laurence consulte à la fin du mois de novembre, sur les conseils d'une amie et d'une assistante sociale du centre communal d'action sociale (CCAS). Elle oublie les rendez-vous, ne se réveille pas, se signale plusieurs jours après ou pas du tout, constate la répétition et cherche à faire autrement. Pour Laurence, il aura fallu près d'un an pour qu'elle inscrive le rendez-vous dans

son téléphone et active la fonction « rappel ». Quand il lui arrive de ne pas être là, maintenant, elle prévient. Et elle repère que ce sont les interruptions (vacances, absences) qui favorisent aujourd'hui les rendez-vous manqués.

Le rendez-vous s'inscrit dans un temps, un rythme, chez des patients pour qui le temps n'est pas rythmé. Une sorte de temps continu, informe. Le rendez-vous hebdomadaire crée une routine là où il n'y en avait pas.

Du « jusqu'ou » au « à partir de quand » indique un circuit

J'associe le trajet réalisé au CAP à un circuit en pensant au graphe du désir. Circuit de la demande tout d'abord : une demande est adressée au CAP, reçue par un membre du Cartel directoire qui la transmet au clinicien. Le clinicien prend contact avec le patient et lui propose un rendez-vous. Dès lors, c'est entre le clinicien et le patient que les choses se passent. Certains sont curieux de notre association, ou pas. Laurence, elle, avait besoin de savoir comment le CAP avait vu le jour. C'est « du luxe » pour elle de pouvoir venir y parler.

De même, le paiement fera l'objet d'une question, ou non. C'est du luxe pour Laurence, car elle n'a pas les moyens de consulter par ailleurs. Après un an de petits boulots, elle devient coordinatrice d'une radio locale, à temps plein depuis janvier. Elle va pouvoir payer bientôt, dit-elle, venir au cabinet, et laisser sa place à un autre. Elle se projette donc dans un après-CAP avec la clinicienne.

Et du côté du clinicien, à quoi le circuit pourrait-il renvoyer ?

Être clinicien au CAP, pour quoi ? quelle visée ?

Le clinicien dit souvent son engagement dans le CAP comme un engagement vers la cité, offrir un espace de parole, gratuit, ouvert. Cela revient à défendre l'idée que l'offre analytique n'est pas que du domaine de ceux qui gagnent de l'argent. Et donc à poser l'hypothèse que ceux qui n'en ont pas ont quelque chose à dire.

C'est aussi un engagement envers la psychanalyse : il s'agit de faire vivre la psychanalyse dans la cité, dans un lieu qui n'est ni une institution ni un cabinet libéral.

Mais alors, la spécificité de ce qui s'accueille pour le clinicien renverrait-elle à une visée qui ne se situe pas dans le champ propre de l'analyse ?

Ce circuit est aussi celui du clinicien

Que vient-il chercher là, dans son propre rapport à l'analyse et à son désir d'analyste ?

On parle volontiers de formation dans ces lieux, *via* les supervisions à plusieurs notamment. Effets de formation il y a. Il suffit de nous entendre faire référence à tel ou tel moment de supervision.

Le « à partir de quand » et le « jusqu'où » indiquent aussi un trajet possible pour le clinicien : du clinicien à l'analyste.

À partir d'une offre de parole, qui peut être point de chute lorsque le sujet arrive là dans un moment difficile de sa vie, pour aller vers une parole articulée au champ de l'inconscient, un savoir à découvrir.

Le clinicien questionne son être-là, la visée de son accueil, pour aller vers le désir de l'analyste.

*  Exposé présenté lors de l'après-midi de l'ACAP-CL (Association des centres d'accueil psychanalytique du Champ lacanien), à Paris, le 11 février 2023.
Citation tirée de J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Points Essais, p. 176.

Maud Hildebrand-Bureau

Mouvement *

Les consultants cliniciens n'arrivent pas au CAPA (centre d'accueil psychanalytique pour adolescents et jeunes adultes) par hasard, la demande de l'intégrer se fait à un moment logique de leur parcours.

Qu'en est-il des patients ? Certains viennent par le bouche-à-oreille, d'autres viennent orientés par un CMP (centre médico-psychologique) ou le BAPU (bureau d'aide psychologique universitaire), d'autres encore poussent la porte parce que ce n'est pas un CMP, et quelques-uns viennent parce qu'ils ne savent pas où se diriger dans le libéral ; la structure peut rassurer.

Qu'est-ce qui décide un patient du CAPA de son passage ou non en cabinet ? Parmi les jeunes gens reçus, un suivi assez court permet d'atténuer les tensions, de se recentrer, et cela suffit pour mettre fin aux consultations. Pas de généralités, pas de recette, c'est du un par un, c'est donc très variable. Il m'est arrivé de précipiter l'offre de passage au cabinet : le patient travaillait et pouvait donc payer ses consultations. J'ai réalisé dans l'après-coup qu'un plus était nécessaire, une ouverture, un questionnement. La plainte ne suffit pas pour se décider, pour s'engager à payer pour sa parole.

« Qu'est-ce qui m'arrive ? Pourquoi ces angoisses, ça vient d'où ? Je ne comprends pas, ça n'a pas de sens... » Ils tendent à donner du sens à leurs souffrances. Certains viennent avec une demande presque explicite de réponses, de clés pour comprendre, d'autres pensent qu'ils peuvent rester longtemps au CAPA, voire y faire une psychanalyse. La surprise de l'interprétation peut aussi permettre d'accéder à autre chose que ce qu'ils ont énoncé ; une demande peut alors surgir, différente de ce qu'ils supposaient.

Une très jeune femme arrive au CAPA avec des idées suicidaires, très angoissée. Elle pourrait surtout décevoir ses parents en leur disant qu'elle n'est pas certaine de son choix d'études, similaire à celui de sa mère. Au fil de nos rencontres, elle parlera de son envie d'un choix artistique et pourra le dire à ses parents. Cela aurait pu s'arrêter là, mais ses angoisses restent

envahissantes et son rapport aux autres est sous le joug d'interprétations dénigrantes. Après quelques mois au CAPA, il est évident que le traitement prendra du temps. Je lui fais la proposition de venir à mon cabinet ; un changement de lieu, un déplacement qui, s'il est possible, n'est plus seulement une aide, un recours ponctuel dans le temps. Après quelques années, cette patiente a pu finir ses études, avec un internement de quelques semaines. Elle a réussi à trouver un travail dans un lieu qui est en lien avec ses choix artistiques. Elle cerne mieux ce qui, de ses interprétations, tient à elle et s'en sent allégée. Pour cette patiente, le CAPA a été le tremplin pour qu'elle puisse s'engager dans un travail sur le long terme.

Dernièrement, une jeune femme, qui a égrainé de façon méthodique ses certitudes sur les raisons pour lesquelles elle s'effondrait régulièrement, tente de trouver un peu de sens à l'éparpillement qu'elle ressent. Colère envers l'autre qui ne l'écoute pas, famille, médecins, psychiatre... « comme si ce que je disais n'avait pas d'importance, qu'on pouvait faire de moi ce qu'on voulait ». Cette jeune femme a subi depuis la naissance des interventions chirurgicales à répétition. Elle dit se sentir allégée d'avoir parlé d'un « traumatisme » qu'elle avait tu. De ce traumatisme, en fait, je ne sais pas grand-chose, seulement quelques bribes : il tiendrait à la rencontre sexuée avec un qui se serait fait passer pour une. Pendant ces quelques mois, elle a tenté de reconstruire son histoire chaotique, de lui donner un autre sens, de se réapproprier un corps qui a été pendant de nombreuses années à la merci de l'autre : « entre la vie et la mort ». Avouer ce traumatisme, en faire la cause de sa tentative de suicide tenait lieu pour elle d'une conclusion apaisante. Je lui ai dit que le CAPA sert à cela. Elle dit réfléchir à la possibilité de venir à mon cabinet. Cette patiente était reçue, avant de me rencontrer, par une autre collègue ; il y a eu un changement d'horaires dans ses études, il lui a été proposé un autre jour et un autre consultant. Cela ne lui a pas posé de problèmes, elle est passée de l'une à l'autre sans souci.

Pour plus de précisions, quand elle dit réfléchir pour venir à mon cabinet, c'est que, cette fois-ci encore, il y a eu incompatibilité de jour avec ses études ; néanmoins, elle n'a pas émis la possibilité de changer de jour, donc de consultant.

* [↑](#) Exposé présenté lors de l'après-midi de l'ACAP-CL (Association des centres d'accueil psychanalytique du Champ lacanien), à Paris, le 11 février 2023.

Margot Pourrière

L'habit ne fait pas le moine *

Les choses

Ils auraient aimé être riches. Ils croyaient qu'ils auraient su l'être. Ils auraient su s'habiller, regarder, sourire comme des gens riches. Ils auraient eu le tact, la discrétion, nécessaires. Ils auraient oublié leurs richesses, auraient su ne pas l'étaler. Ils ne s'en seraient pas glorifiés. Ils l'auraient respirée. Leurs plaisirs auraient été intenses. Ils auraient aimé marcher, flâner, choisir, apprécier. Ils auraient aimé vivre. Leur vie aurait été un art de vivre.

Ces choses-là ne sont pas faciles, au contraire. Pour ce jeune couple, qui n'était pas riche, mais qui désirait l'être, simplement parce qu'il n'était pas pauvre, il n'existait pas de situation plus inconfortable. [...] C'était leur réalité et ils n'en avaient pas d'autre. [...] Mais l'horizon de leurs désirs était impitoyablement bouché ; leurs grandes rêveries impossibles n'appartenaient qu'à l'utopie ¹.

Dans ce texte, George Perec raconte le quotidien d'un couple des années 1960 qui pourrait tout aussi bien être un couple d'aujourd'hui. Dans *Les Choses*, ce couple court après des objets, une situation, des relations sociales, ce qu'ils n'ont pas et qu'ils aimeraient avoir. Perec écrit : « Ils voulaient aller trop vite. Il aurait fallu que le monde, les choses, de tout temps leur appartiennent, et ils y auraient multiplié les signes de leur possession. Mais ils étaient condamnés à la conquête [...] ils attendaient de vivre, ils attendaient l'argent ². »

Pourquoi ai-je commencé par le passage de cet ouvrage ? Ce qui m'a intéressée tient dans ce que Perec écrit sur la quatrième de couverture, je le cite : « Ceux qui se sont imaginés que je condamnais la société de consommation n'ont vraiment rien compris à mon livre. » J'ai été surprise de ce retournement, car à la première lecture c'est effectivement l'idée que je pouvais en avoir, que cette écriture mettait en lumière un couple toujours plus avide de consommation et que, dans cette conquête, ils finissaient par se perdre. Il s'agissait donc d'autre chose.

Dans une interview de 1965, Perec indique qu'on désire toujours plus qu'on ne peut acquérir. Pour lui, la question n'est pas à situer du côté du beau ou de l'utile mais bien du côté du langage – que ce qu'il exprime soit signifiant, ou non. Il prendra l'exemple du mot « poutre apparente » comptant plus que l'objet lui-même et transformant notre goût en mythologie. Quand le couple du livre part en Tunisie, la douche, la voiture ne possèdent plus la même valeur, les signes ne parlant que dans un discours qui les englobe. Cette maison qu'ils voulaient à Paris et qu'ils ne peuvent acheter qu'en Tunisie n'aura pas le même effet. Ils peuvent se révolter contre la société mais ça n'a pas beaucoup de sens. Il se produit alors une dissolution des personnages dans quelque chose qui n'est plus eux. Ils veulent la paix, ils veulent être heureux.

En convoquant la dimension du langage comme ce qui prime sur les choses, c'est bien le mot « poutre apparente » qui comptera pour une époque donnée – aujourd'hui cela pourrait être « faire poser une verrière chez soi ». Cet objet désirable à un instant *t* est fonction des signifiants qui circulent dans une époque, autrement dit, effet du discours. « Offres fallacieuses ³ », écrivait Perec.

Ces signifiants de l'époque m'amènent à introduire celui de « psychanalyse », ce signifiant qui, nous l'entendons souvent, n'aurait plus cours aujourd'hui. D'ailleurs, nous nous précipitons souvent dans l'idée que la disparition progressive de ce signifiant serait conséquente de la montée du capitalisme. Déjà là une première question puisque, à l'époque où Perec écrit *Les Choses*, il dépeint une société des objets qui se démultiplient, qui manquent au couple et qu'il souhaite acquérir : une société dite de la consommation. Un *toujours plus* déjà ambiant. Pourtant, à cette même époque, le signifiant de psychanalyse avait une place différente, il était en vogue ; les émissions de télévision et de radio, les films en sont autant de témoignages historiques ; savoir si on faisait une analyse circulait dans les discussions et, je précise, dans certains milieux. Dès lors, était-ce la pratique analytique qui avait une place différente ou l'emploi de ce signifiant dans les conversations, telle « la poutre apparente » se transformant aujourd'hui en « verrière » ? La moquette au sol en parquet flottant ?

Psychanalyse où es-tu ?

Pour illustrer cela, je partirai de l'exemple de l'ouverture du centre d'accueil psychanalytique (CAP) à Rennes. Le signifiant psychanalyse figurant sur la devanture promettait sans doute que ça cause un peu aux futurs demandeurs. Pour ma part, après ces deux années passées à y pratiquer, à

un patient seulement ce signifiant évoquait quelque chose lié à son histoire. Pour les autres, ce ne fut pas la psychanalyse mais le fait de savoir qu'à un endroit, ils allaient pouvoir parler. Si le signifiant psychanalyse ne circule plus de la même façon, la question est la suivante : cela a-t-il un impact sur la pratique analytique ? J'essaierai de vous dire en quoi je fais l'hypothèse que cela n'en a pas.

Au CAP, l'habillage signifiant n'avait donc pas d'effet sur les demandes. Mais alors, cela ne suffirait pas, se dire psychanalyste, se dire orienté par la psychanalyse ? Tous ces habits de mots. Bien sûr, il y a sans doute du transfert à ce que représente ce signifiant, mais cela fait-il une analyse ? Y a-t-il des conditions pour qu'il y ait *de* l'analyse ?

Nous pouvons lire ou encore entendre combien aujourd'hui nos impossibilités à faire exister la ou une psychanalyse seraient en partie dues au capitalisme, ce dernier empêchant les conditions favorables à cette pratique. La psychanalyse se pratique. Une pratique à l'appui de la théorie. Aussi, si elle se cantonne à une dimension idéologique, elle court le risque de la faire passer en force à des oreilles prétendues trop sourdes à notre discours.

Les conditions étaient peut-être plus favorables pour remplir les cabinets des psychanalystes dans les années 1970 quand l'analyse était à la mode. Serait-elle passée de mode ? *Has been* tout comme cette offre de parole qui commence à prendre la poussière tellement employée et proposée. Ce fut une révolution à l'époque de Freud, les théories sexuelles infantiles, la *talking cure*, un « laissez-le parler » adressé au père du petit Hans. Ce fut une révolution à l'époque où Françoise Dolto énonçait « l'enfant est une personne », « donner la parole à l'enfant », ça bousculait les idées et les pratiques éducatives.

De nos jours, est-ce toujours le cas ? Plus si innovant que cela d'offrir la parole. On peut entendre d'ailleurs à tous les âges et je crois dans beaucoup de lieux que « parler, ça fait du bien », qu'il « s'agit de parler ». Alors, est-ce le soulagement qui s'éprouve lorsque nous parlons qui intéresse l'analyste ou celui qui dit s'en orienter ? Est-ce ce que vise la pratique psychanalytique ?

Dans une époque où la parole se serait libérée, où l'on irait voir un psy pour parler, la colère sociale monte et clame « ne pas être entendue ». Paradoxe où le « laissez-le parler » de Freud aurait viré en un « laissez-les parler », restituant toute la dimension condescendante que cela fait entendre. L'inconséquence de la parole, d'une parole qui ne porterait plus à conséquence. À cet endroit, la psychanalyse redonnerait son poids à la parole, un « dites n'importe quoi » parce que pour l'analyste ça ne l'est pas.

Après ce détour, j'en reviens à cette question : la prévalence du capitalisme a-t-elle un impact sur la pratique analytique ? J'entends pratique analytique au sens de l'acte. Faut-il des conditions pour que cet acte soit rendu possible ?

C'est une question importante, car elle nous remet, chacune, chacun, devant ce que nous faisons dans notre pratique – que ce soit en cabinet ou en institution. Mettre l'impossibilité de l'acte du côté des influences capitalistes serait donc peut-être un peu rapide. Il y a des conditions discursives à l'acte, des conditions qui le rendent possible. Dans la séance du 2 décembre 2020 de son séminaire *Une urgence pas comme les autres*, Colette Soler indiquait : « Si la psychanalyse avait à disparaître, à être oubliée, ce ne serait pas par faute du discours, elle disparaîtrait faute de combattants, faute de sujets pour soutenir l'acte analytique. » Cet énoncé que je trouve très fort et notamment par l'utilisation du terme « combattant », va à l'envers de ce qui est véhiculé aujourd'hui du côté d'une responsabilité de nos temps modernes et du discours capitaliste. Cela renvoie la responsabilité aux *practiciens* ⁴. Les demandes, elles, ne s'arrêtent pas, elles continuent.

Ainsi, comme le souligne Jacques Lacan, « l'acte est à portée de chaque entrée dans une psychanalyse ⁵ ». C'est un acte bien singulier que Colette Soler qualifie d'« anticapitaliste ». Les personnes qui peuvent s'adresser, tels les personnages du livre de Perec, viennent dire les *plus* auxquels elles aspirent : plus de confiance, plus d'épanouissement, plus de bien-être, etc. Cependant, l'acte analytique « n'assure pas ces *plus*, il assure plutôt les moins. C'est un acte rendu possible dans la structure du discours analytique car l'objet analyste n'est justement pas un gadget ⁶ ». Pensons à la façon dont la psychanalyse peut rapidement basculer du côté du gadget lorsqu'elle se propose de répondre à tout et n'importe quoi, pour toute situation. Autrement dit, vouloir mettre (de) la psychanalyse à toutes les sauces.

Je trouve l'exemple de Doctolib très parlant, j'en parle car j'utilisais moi-même cet outil. Sur cette application apparaît par exemple, dans la case des expertises professionnelles, « psychanalyse », « thérapie analytique », « orientation analytique ». Et parfois, ces mêmes expertises sont mises en série avec « thérapies brèves », « troubles anxieux », « troubles du comportement », etc. À utiliser ce signifiant et en l'associant avec tout ce qui passe par là, qu'est-ce que cela désigne sinon que la psychanalyse devient une prestation supplémentaire, une de plus proposée par le marché ? Et à se fondre ainsi dans les thérapeutiques, ne risquons-nous pas de devenir ces fameux gadgets du discours que nous dénonçons ?

Alors, l'expression « une de perdue, dix de retrouvées » pourrait être la formule du discours capitaliste, et, pour reprendre les paroles de Roméo Elvis, « une de perdue, une de perdue, autant dire les choses comme elles sont », celle du discours analytique. Aussi, cette position de l'analyste, qui lui n'est pas un gadget, le sort de la logique capitaliste. Et son acte, « loin de panser la plaie humaine, la creuse ⁷ ». « Je souligne – indique Colette Soler – le caractère paradoxal de l'offre de l'analyste au regard du discours commun. Il offre l'objet à son analysant, mais cette offre consiste à soustraire plutôt qu'à ajouter. L'art d'offrir l'objet qui manque, se répercute sur tous les aspects de l'action analytique ⁸. »

Dès lors, comment veiller à ce que cette offre du CAP ne devienne pas une offre supplémentaire de parole ?

L'offre de parole, offre analytique ?

Dans notre époque, l'offre de parole se trouve scandée à tous les coins de rue : l'offre analytique est-elle alors une simple offre de parole ?

Dès que nous parlons nous produisons du sens, nous fabriquons des histoires. À cet égard, je souhaite évoquer la lecture de l'ouvrage de Pierre Bayard ⁹ *Comment parler des faits qui ne se sont pas produits ?*, dans lequel l'auteur parle des pouvoirs de la fiction. « Ce livre s'inscrit clairement au rebours de la thèse contemporaine selon laquelle l'humanité serait récemment entrée dans l'ère de la post-vérité et que se multiplieraient les informations erronées, qu'il importerait de combattre en raison de leur nocivité. Il entend montrer que non seulement la fable est aussi ancienne que l'être humain, mais que sa pratique, qui lui est consubstantielle, mérite d'être reconnue et encouragée, tant elle est utile au progrès collectif comme à l'équilibre de ceux qui y recourent ¹⁰. » Ainsi, au fil de son livre, Pierre Bayard décrit différentes vérités : historique, scientifique, littéraire – avec, par exemple, l'ouvrage de John Steinbeck, *Voyage avec Charley, Mon caniche, l'Amérique et moi*, dans lequel il écrit le récit de son voyage en Amérique (livre très connu et reconnu aux États-Unis). Plus tard, un journaliste américain décide de reconstituer le voyage pour mettre en évidence que l'auteur ment dans l'écriture et vérifie les faits rapportés. Pierre Bayard écrit : « Ce que ne peut comprendre un rabat-joie comme Steigerwald [le journaliste américain] est qu'il existe une forme de *vérité littéraire* irréductible à la vérité factuelle et qui possède sa propre légitimité ¹¹. »

Tout au long de cet ouvrage, Pierre Bayard pointe l'importance du récit et met en exergue une nouvelle pulsion qu'il ajoute à celles déjà décrites par Freud : la pulsion narrative. « Quel récit serait possible, quand

nous racontons le soir notre journée à nos proches, sans prendre quelques libertés ? » Pour décrire cette pulsion, il prendra appui sur l'exemple d'Anaïs Nin, femme ayant eu de multiples amants et qui décrit dans son journal intime l'ensemble des mensonges qu'elle a dû inventer pour les amadouer. Elle eut notamment comme amants Henry Miller, Antonin Artaud et Otto Rank. Ce dernier a pu dire à propos d'Anaïs Nin : « Avec toi on s'éloigne tellement de la réalité qu'il est presque nécessaire d'acheter un billet de retour. » À cet espace constant de falsification dans la vie d'Anaïs Nin s'oppose son journal comme lieu du parler-vrai ¹².

Seulement, ce journal est également le lieu d'un remaniement constant, de reconstructions et d'inventions quotidiennes. « Ainsi, le lecteur du journal censé être, contrairement à ses amants, le seul dépositaire de la vérité, est-il lui-même leurré par un dispositif séducteur, construit sur le même principe que les fables dont elle alimente ses proches au quotidien ¹³. » Pierre Bayard parle de ce journal comme lieu utopique de réunification.

Pensons seulement à cette répétition, notamment dans les films, où les personnages, souvent des mères, veulent aller lire le journal intime de leur fille, comme si, là, allait se découvrir la vérité. « L'insuffisance du langage et la souffrance qu'elle suscite conduisent à postuler l'existence en nous d'une force inconsciente qui nous incite à revenir sans cesse sur notre passé, proche ou lointain, pour tenter de lui donner une forme transitoire de cohérence ¹⁴. » Pour l'analyste, cela montre à l'œuvre une pulsion narrative qui aide à supporter notre mobilité psychique « en y injectant, comme le fait au réveil le récit manifeste du rêve, de la cohérence et du sens. Ce besoin impératif de raconter – qu'il s'applique à la journée passée ou aux années écoulées – est un ressort majeur de notre fonctionnement psychique, qui a le mérite de nous protéger de l'éparpillement ¹⁵ ». Pourrions-nous rapprocher la pulsion narrative de Bayard de la jouis-sens telle qu'amenée par Lacan ?

Lorsque nous recevons un patient, nous entendons sans doute l'œuvre de cette pulsion narrative, ce que chacun raconte de ce qui lui arrive. À l'offre de parole pourrait répondre la pulsion de la narration. S'il est important de tenir compte de ce que peut soutenir le récit, est-ce pour autant ce qu'il s'agit de laisser se déployer ? Certains patients indiquent qu'ils ont déjà vu « des pys », qu'ils ont déjà parlé au psychologue, à l'infirmier, au médecin, à l'éducateur, qu'ils ont raconté, parfois à plusieurs reprises, leur histoire. Tels des patients dans un centre médico-psychologique ayant d'abord rencontré un infirmier et commençant la première rencontre avec le clinicien par un : « Vous avez lu mon dossier ? Parce que j'ai déjà tout

raconté à l'infirmier. » Effectivement, pourquoi diable lui faire répéter son histoire et ne pas relire le dossier ? Qu'est-ce qui nous intéresse dans ce qu'un patient raconte ?

Se dire psychanalyste, psychologue orienté par la psychanalyse, est-ce s'installer et tendre l'oreille pour écouter une histoire ? Quelle différence y a-t-il avec les autres auditeurs ?

Je situe la spécificité de cette offre analytique lacanienne du côté de l'acte. À une patiente qui ne comprenait pas la durée si courte de ses séances, Lacan répondit : « Je fais ça pour que ce soit plus solide ¹⁶. » Alain Latour, psychanalyste et enseignant au Collège de clinique psychanalytique du Sud-Ouest, me le dit en ces termes lors de la dernière journée nationale des collègues cliniques : « La psychothérapie c'est le fluide et la psychanalyse c'est le solide. » Je trouvais que cette phrase résonnait avec celle de Lacan découverte quelques mois auparavant. Quelque chose qui par l'acte se solidifie, se découpe dans les dits de l'analysant.

Il va de soi qu'il ne s'agit pas non plus de verser dans la séance courte pour la séance courte, représentant pour certains la marque, voire « l'estampille du "vrai lacanisme" et pour d'autres confinerait à l'escroquerie ¹⁷ ». Il s'agirait plutôt de déclarer pour quoi on le fait.

L'acte en question

Devant le récit associé des patients, Lacan introduit la dimension de l'acte, dont il fait une question urgente pour la psychanalyse. Une découpe singulière du récit qui isole certains signifiants et permet d'entendre ce qu'un sujet dit sans le savoir. Dès lors, l'acte ne tient pas à un lieu, que ce soit au centre d'accueil psychanalytique, en cabinet ou bien au sein d'une institution. L'acte ne tient pas à l'argent, il ne tient pas au divan, et il ne tient pas non plus à la nomination « psychanalyste ». L'acte tient au *praticien*.

Comme le rappelle Colette Soler, « la psychanalyse est freudienne par essence, elle n'existe qu'à condition qu'il y ait des analysants qui mettent en œuvre le procédé freudien, ce procédé singulier qui use d'une parole transformée côté analysant – association libre – aussi bien que côté analyste – interprétation – et dont la visée n'a rien à voir avec ce qui est en vogue actuellement dans la parole de confiance ou de témoignage. En ce sens, toute psychanalyse reste d'abord freudienne ¹⁸ ». Ainsi, cette offre de parole n'est pas celle de n'importe quelle parole : elle est parole d'association. Une offre freudienne, pourrait-on dire. Le centre d'accueil psychanalytique est donc freudien, considérant la portée de l'association libre.

Dès lors, en quoi serait-il lacanien ? À partir de quoi les cliniciens que nous sommes, héritiers de Freud, pouvons-nous nous dire lacaniens ? D'autant plus si, dans notre pratique, nous laissons le patient à ses associations. Il semble que dans le texte du patient il ne s'agissait pas seulement pour Lacan de laisser libre cours à la parole, finissant toujours par ronronner, mais bien de tenter par l'acte de viser à quelque chose – quelque chose qui touche à la jouissance. Cette parole analysante rencontre l'interprétation.

La psychanalyse ne promet ni le soin ni la protection. L'acte analytique va à contrepeinte de l'acte protecteur. Vouloir accompagner un sujet pour qu'il arrive à reconnaître, à cerner ce qui est son pire [...] sans doute qu'il y faut un désir particulier. Ce désir il n'y a pas moyen de dire ce que c'est et encore moins de se l'attribuer. Si on se l'attribue c'est qu'on en est hors. Pas moyen qu'il y ait un complément d'objet [...]. Il est seulement le désir qui supporte l'acte. Il ne s'agit donc pas de quelque chose qui pourrait se subjectiver en s'avancant avec son moi dans un *je* acte. [...]. Les preuves de l'acte ne peuvent venir que chez les analysants ¹⁹.

L'acte se mesure à ses conséquences bien réelles dans les analyses ²⁰ et auprès de ceux qui ont été en analyse. « L'acte s'atteste donc, mais ni il ne pense ni il ne parle ²¹ [...] »

S'habiller de ces mots : « psychanalyste », « orientation psychanalytique » peut constituer une mise à l'abri de la solitude à laquelle convoque l'acte, tout autant que la sacralisation de la psychanalyse produit des effets d'inhibitions pour le *praticien* – inhibition qui porte précisément sur la possibilité de mouvement, le sacré étant précisément ce à quoi on ne touche pas. « Regardons un instant le devenir de quelques discours inauguraux tenus à certains moments historiques par certains hommes tels que Freud, Marx ou le petit Jésus. Que peut-il bien se passer pour que les rejets de ces discours originels qui sentaient le soufre, le plus souvent ne deviennent que des discours sentant l'eau bénite ? [...] Le piquant de la situation est que ce fait n'empêche pas la plupart des chrétiens et des psychanalystes qui aujourd'hui assurent une position maîtresse dans le fonctionnement de l'idéologie dominante, de se référer les uns aux évangiles, les autres à Freud ²². »

Freud puis Lacan, deux figures pittoresques souffrant d'une certaine sacralisation et qui en deviennent écrasantes. Et pourtant, c'est bien à l'épreuve de leur pratique que la psychanalyse s'est inventée puis réinventée. Lacan énonce d'ailleurs dans sa conférence sur le symptôme : « Mais la politique repose sur ceci, que tout le monde est trop content d'avoir quelqu'un qui dit *En avant marche* – vers n'importe où d'ailleurs ²³. » S'il en va ainsi pour la politique, il en va de même dans le champ analytique, de l'impératif « en avant marche » à celui d'« avoir un désir décidé » il n'y a

qu'un pas et le risque d'un glissement vers une *protocolisation* de la psychanalyse. Réciter le Notre-Père ou la forclusion du Nom-du-Père.

Finalement, pratiquer, serait-ce mettre les mains dans le cambouis, et pour poursuivre la métaphore, profaner une psychanalyse vierge et pure ? Ainsi, se dire *praticien* de la psychanalyse apparaît fort différent de se dire orienté par la psychanalyse.

Reprendre cette question à partir de l'acte ouvre un champ formidable, notamment pour le travail en institution. Car si la psychanalyse n'est plus en vogue, si elle n'a plus droit de cité dans certains lieux, quelque chose reste toujours possible du côté de son acte en tant qu'il est accroché, causé, dépendant d'un désir et non d'un discours.

* ↑ Texte de la conférence prononcée dans le cadre de la journée de clôture du Collège de clinique psychanalytique de l'Ouest le 3 juin 2023, à Guingamp.

1. ↑ G. Perec, *Les Choses*, Paris, Julliard, 1965, p. 17-18.
2. ↑ *Ibid.*, p. 24-28.
3. ↑ *Ibid.*, p. 18.
4. ↑ Je propose l'écriture *praticien*, faisant résonner l'acte du praticien, le praticien de l'acte.
5. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 375.
6. ↑ Séminaire *Une urgence pas comme les autres* dispensé par Colette Soler dans le cadre du Collège de clinique psychanalytique de Paris durant l'année 2020-2021.
7. ↑ *Ibid.*
8. ↑ C. Soler, « L'objet *a* de Lacan, ses usages », *Champ lacanien*, n° 5, 2007, p. 81.
9. ↑ Je remercie Colette Soler pour la découverte de cet auteur. Pierre Bayard est professeur de littérature française à l'université Paris VIII et psychanalyste.
10. ↑ P. Bayard, *Comment parler des faits qui ne se sont pas produits ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2020, p. 15.
11. ↑ *Ibid.*, p. 38.
12. ↑ *Ibid.*, p. 88.
13. ↑ *Ibid.*
14. ↑ *Ibid.*, p. 89.
15. ↑ *Ibid.*
16. ↑ J.-G. Godin, *Jacques Lacan, 5 rue de Lille*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 46.
17. ↑ D. Simmonney, « Lacan, grand homme », dans *Travailler avec Lacan*, Paris, Flammarion, 2008, p. 122.

18. [↑](#) C. Soler, « L'objet *a* de Lacan, ses usages », art. cit., p. 78.
19. [↑](#) C. Soler, *Une urgence pas comme les autres*, op. cit.
20. [↑](#) C. Soler, « Du psychanalyste », *Wunsch*, n° 23, mars 2023, p. 57.
21. [↑](#) *Ibid.*
22. [↑](#) A. Didier et M. Silvestre, « À l'écoute de l'écoute », *Lettres de l'École freudienne*, n° 9, décembre 1972, p. 173.
23. [↑](#) J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 15.

BÉVUES DE L'IMAGE

Nicolas Robert

Émergence iconique et solécisme : figurer l'instant de l'intensité *

Mais à cet instant, ils sont déjà sortis du monde. Ils l'ont quitté.

Mais le geste qu'il fait avec sa main levée dans l'aile de l'aigle, c'est encore une hésitation...

P. Klossowski ¹

Cette proposition de réflexion, portant sur l'émergence du solécisme au sein de l'image décrite par l'analysant, est née dans l'après-coup de la rencontre entre la rédaction de ma thèse de doctorat ² et mon expérience de psychologue clinicien auprès de jeunes en errance dans le centre de Paris ³ et en centre pénitentiaire. Si cette période fut riche en découvertes et en surprises tant cliniques que théoriques, elle fut aussi un temps de croisements, de déterritorialisations et de reterritorialisations entre les espaces – universitaire, professionnel, de soins, sociaux, de justice, etc. – et les disciplines comme la psychanalyse, la littérature et la philosophie.

Cette circulation entre les champs et les espaces fut déterminante dans mon écoute et mes interrogations, faisant émerger, parmi elles, une question relative à ce que je nommerai, provisoirement, « les mutations dans la nature du récit ». Ce que je désigne par là, c'est l'expérience que j'ai faite, à quelques reprises, d'entendre un patient passer d'un récit que je qualifierai de *narratif* – avec ses personnages, son histoire, sa temporalité « mono-chronologique » – à l'exposé d'une *scène* tout à fait visuelle, se concentrant sur la description des formes et des couleurs où le temps semble s'être suspendu, parfois discrètement, au mouvement ou au geste d'un des protagonistes de la représentation. Si la scène décrite par le patient ou l'analysant a pour autres caractéristiques d'être brève – même arrêtée – et particulièrement précise, mon hypothèse est que le geste ou le mouvement suspendu ne l'est pas moins, et cela même s'il semble porter à confusion. Je

songe ici à tel patient qui, décrivant le salon de l'appartement parental, se souvient d'une main levée s'apprêtant à tuer *ou* à ne pas le faire. Tel autre se remémore le corps de sa mère basculant en avant sous l'effet de psychotropes et qui, dans ses convulsions, pouvait rire *ou bien* sangloter. Mais avant de développer ce point où, dans une scène, l'hésitation d'un geste fait énigme en se constituant comme lieu d'une indécision, il me faut préciser un peu ce que j'ai désigné alors comme « mutation dans la nature du récit ».

Quand le récit (se) fait tableau

Ce que j'entendais dans les associations de ces patients – et à certains et rares moments seulement de leur suivi – était l'évincement soudain, la mise en échec peut-être, de la narration d'une histoire qui, malgré parfois ses incohérences, ses approximations et ses logiques intrigantes, disposait de ses personnages – avec leurs liens, leurs connivences et leurs oppositions – et de son déroulement mono-chronologique. Il me faut ici préciser ce point. Ce que je nomme « temps mono-chronologique » me permet de souligner que le temps du récit me semble se spécifier d'être toujours uni – ou mono-directionnel. Effectivement, la narration peut se projeter dans l'avenir, revenir dans le passé ou faire des allers-retours, mais à y regarder de plus près, ce temps du récit ne va jamais dans les deux sens à la fois.

Comme le précise Gilles Deleuze, dans sa vingt-troisième série de la *Logique du sens*, il est possible d'envisager que le seul temps en jeu ici est alors un présent dont le passé et le futur ne se présentent que comme des points de vue sur celui-ci, des « dimensions relatives au présent dans le temps ⁴ ». Pour le dire autrement, le récit serait soumis ainsi à ce temps spécifique qu'est *Chronos*, temps ordonné, mesurable et mesuré, temps de la mémoire et du souvenir qui constitue puis fixe les formes, les figures, les subjectivités. Ce temps serait à distinguer alors de l'*Aïôn*, temps des forces et des vitesses, de l'évènement, du devenir et des heccités ⁵. Dans ce temps-là, l'*instant* pourrait aller, quant à lui, dans deux sens à la fois. Ainsi Gilles Deleuze écrit-il à son propos : « [...] c'est l'instant sans épaisseur et sans extension qui subdivise chaque présent en passé et futur, au lieu de présents vastes et épais qui comprennent les uns par rapport aux autres le futur et le passé ⁶ ».

Quoi qu'il en soit, ce récit disposant donc de ses personnages, de ses rebondissements et de sa temporalité, se verrait supplanté par l'évocation d'une scène aux mouvements suspendus, par l'apparition d'un décor avec ses figures figées.

Or, si l'observation et l'analyse de ce passage d'un dispositif narratif [ou discursif] à un dispositif visuel [ou scénique] peuvent paraître – de prime abord seulement, comme je le montrerai plus loin – étrangers à la psychanalyse, il n'en va pas de la même manière pour la littérature. Dans son ouvrage *La Scène de roman, Méthode d'analyse*, Stéphane Lojkin met en évidence que la scène est hétérogène à la narration. Ne répondant pas à la logique discursive du récit, elle se distingue par la rupture qu'elle provoque, dans la narration, en faisant advenir une dimension iconique ou visuelle. Quand cela se produit, le texte semble inopinément se faire image en faisant surgir, au milieu du récit, ce que l'on pourrait considérer comme une photographie ou un tableau vivant. En ce sens, Stéphane Lojkin remarque que « le texte se déploie hors de sa nature matérielle, voire contre elle, pour tenir lieu de ce qu'il n'est pas, une image, un tableau : l'écriture fait tableau ⁷ ».

Une chance pour le chercheur et clinicien qui s'intéresse à ce phénomène, cette transgression du texte par lui-même, cette incursion de l'image au sein de la narration et permise par la narration elle-même, est à l'œuvre, tout spécialement, dans certains écrits de Pierre Klossowski. Né à Paris en 1905, celui-ci voit son éducation marquée par la peinture, tant par sa mère, Baladine Klossowska – élève de Pierre Bonnard –, que par son père, Erich Klossowski, historien de l'art et peintre de décors de théâtre. S'il est fondamental, au-delà de la dimension biographique, de préciser que l'image est, pour Pierre Klossowski, première à son écriture, c'est que, si ce dernier semble avoir commencé sa carrière par des traductions et des œuvres écrites comme notamment *Sade mon prochain* (1947), *Les Méditations bibliques de Hamann* (1948), ou encore *La Vocation suspendue* (1950), *Roberte, ce soir* (1954) ou *Le Bain de Diane* (1956), le dessin, comme « production graphique », a très vite cohabité avec l'écriture tandis que l'image en a toujours été le moteur, voire l'épicentre. Dès 1953, Pierre Klossowski produit des dessins de grand format – parfois grandeur nature –, à la mine de plomb, qu'il réalise à la verticale, imposant de ce fait, à qui les regarde, la présence massive du corps. Ainsi, par exemple, l'œuvre intitulée *Diane et Actéon*, de 1953, a pour proportions 225 cm sur 105 cm, *Sieste à Traize*, produite en 1957, mesure 105 cm sur 75 cm, tandis que *Les Barres parallèles III*, datant de 1975, mesure 202 cm sur 126 cm. Il est intéressant de noter qu'en 1972, Pierre Klossowski troque la mine de plomb contre les crayons de couleur et dans un même mouvement cesse d'écrire. Malgré cette nouvelle préférence pour la couleur dans la réalisation de ces dessins de grandes dimensions, Pierre Klossowski use peu de la peinture en comparaison du nombre de ses

productions plastiques, préférant sans doute, au geste plus efficace du pinceau, le mouvement répété et fastidieux qu'impose le crayonnage.

À propos de cet arrêt de l'écriture, Pierre Klossowski précise au critique d'art Alain Jouffroy : « Depuis quinze ans, j'ai cessé d'écrire. Je peins et c'est absolument vain de chercher d'autres rapports de mes tableaux avec mes romans, si ce n'est celui-ci : mes tableaux existaient dans mon esprit en tant que tels avant que j'en vienne à les écrire dans mes romans ⁸. » Ce qui pourrait s'apparenter là à une dénégation invite à s'interroger sur ce qui communique ou circule entre les écrits et les dessins de Pierre Klossowski. En effet, la présence de l'image ou du tableau ne se limite pas aux créations graphiques et visuelles de celui-ci, mais fait surface également au sein de ses ouvrages et de son écriture, notamment dans le recueil titré *Les Lois de l'hospitalité* ⁹, composé de trois textes majeurs : *Roberte, ce soir* (1953), *La Révocation de l'édit de Nantes* (1959) et *Le Souffleur* (1960).

Dans ceux-là, le tableau fait retour au moins sous deux formes. D'une part, à la manière de tableaux rassemblés par Octave, personnage central de l'œuvre et marié à la protestante Roberte. Ce mari catholique collectionne ainsi les peintures d'un artiste fictif nommé Tonnerre et si l'ouvrage *La Révocation de l'édit de Nantes* est construit sous la forme de journaux intimes, la première page de celui d'Octave débute sur une réflexion à propos des œuvres du peintre qu'il collectionne. Si ces tableaux nous intéressent tout particulièrement, c'est que ces images peintes posent, dans leurs traits qui les composent, une question spécifique sur la langue et la grammaire. En effet, aussi étrange que cela puisse paraître, l'épigraphe du catalogue qui accompagne la collection d'Octave est une phrase de Quintilien – rhéteur latin du premier siècle de notre ère – se questionnant alors sur la possibilité d'existence d'erreurs syntaxiques, d'erreurs grammaticales, au sein d'une posture ou d'une gestuelle. Octave s'interroge en ces termes dans son journal : « "Certains pensent qu'il y a un solécisme dans le geste également, toutes les fois que par un mouvement de la tête ou de la main on fait entendre le contraire de ce que l'on dit." À quoi fait allusion cette phrase de Quintilien, en épigraphe du catalogue raisonné de ma collection de tableaux ¹⁰ ? »

Cette question de Quintilien, à laquelle fait référence Pierre Klossowski, prend place dans une réflexion plus générale que le rhéteur mène sur les difformités du discours dans son *De institutione oratoria*, œuvre immense et complexe sur l'éloquence. À ce sujet, celui-ci précise dans son livre premier que les qualités du discours doivent être « correction, clarté, élégance ¹¹ » et qu'ainsi, solécisme et barbarisme sont à considérer comme des erreurs et

des difformités rendues possibles et permises par un usage courant de formes viciées du langage encouragées soit par une autorité, soit par l'influence de l'histoire ou encore pour des raisons esthétiques. Quoi qu'il en soit, le rhéteur distingue barbarisme et solécisme en faisant, de ce dernier, ce qui affecte un assemblage de mots, *a contrario* du premier qui porte sur un mot isolé. En ce sens, l'interrogation de Quintilien servant d'épigraphe à la collection de tableaux et associée à la dimension de l'image, peut être entendue de cette manière : « Une image peut-elle supporter un geste syntaxiquement erroné ? » Mieux encore : « L'image d'un geste peut-elle être la figuration d'une erreur grammaticale ? »

Mais avant d'avancer plus loin sur cette question, poursuivons sur la place du tableau dans les œuvres de Pierre Klossowski. Jusqu'ici, deux types d'images ont été mis en lumière : les dessins de grands formats représentant, très souvent, des scènes de viols, de séductions, de *Verführung*, où un geste, comme « hésitant », reste suspendu, d'une part, et les tableaux collectionnés par Octave invitant à considérer la possibilité d'un geste syntaxiquement problématique, d'autre part. Enfin, l'image apparaît sous une troisième forme – particulièrement importante pour le sujet qui nous concerne dans les productions klossowskiennes. En effet, il existe dans les écrits de l'auteur des *Lois de l'hospitalité* l'apparition répétée, au sein de la narration, de « moments » faisant tableaux où des scènes de *Verführung* sont décrites. Ainsi, Pierre Klossowski écrit, par exemple :

En un tournemain, la substitution était faite. X. avait saisi le pied de Roberte, posé sur l'escabeau, tandis que F., placé derrière elle, passant ses bras par devant, relevait les pans du manteau par le revers de la jupe et, les faisant glisser sur le genou levé de Roberte les remontait jusqu'à la ceinture ; X. d'une main avait immobilisé à la cheville la jambe avancée de Roberte et de l'autre main recevait une lampe de poche que F. faisait clignoter sous la cuisse de Roberte ¹².

La Révocation de l'édit de Nantes – dans cette forme spécifique qu'est le recueil d'extraits de journaux – se voit, de cette manière, constellée de changements de registre. L'auteur fait ainsi passer le lecteur du récit intime introspectif et rétrospectif caractéristique de la confession, peut-être de l'examen de conscience ¹³, en tout cas du secret du journal intime – qui en fait en même temps l'un des objets par excellence de la « mémoire » et du souvenir et de leur organisation mono-chronologique –, au surgissement de scènes visuelles aux corps aux gestes suspendus enflés de cette « puissance d'hésitation ¹⁴ » que confère le solécisme. Comme le précise Stéphane Lojkin, « alors que le discours s'inscrit dans la linéarité du temps qui s'écoule, dans la succession des événements rapportés, des arguments invoqués, dans la

scène le temps s'arrête, les choses adviennent simultanément ¹⁵. » L'histoire racontée se voit alors comme coupée et interrompue par l'intrusion de l'image semblable à un corps étranger à la narration et cela même si celle-ci est produite par l'écriture elle-même. La dimension iconique semble agir alors comme un centre d'attraction qui empêche la poursuite en ligne droite du récit à la manière d'une force circulaire ou spiralée produite par le tourbillon d'un siphon entraînant tout avec lui. Malgré cet empêchement, le tableau, comme un « arrêt sur image », suspend le lecteur sur un *moment* de l'histoire, qui par son intensité particulière, se révèle comme étant un *instant* allant au-delà du récit lui-même. En effet, une hypothèse possible est que la survenue de l'image signale au lecteur ou à l'analyste la présence de quelque chose dépassant les possibilités du langage. Pour le dire autrement et en reprenant les propos de Pascal Quignard, il est envisageable que l'apparition de l'image dans le récit, associée à son pouvoir de fascination, avertisse, celui qui y prête attention, de l'approche de l'« angle mort du langage ¹⁶ ». À ce propos, Pierre Klossowski précise quant à lui : « L'image était pour moi un condensé de l'expérience incommunicable ¹⁷. »

Ce terme d'*expérience* qu'emploie l'auteur des *Lois de l'hospitalité* ou celui d'*instant*, dont j'ai usé plus avant, ne sont pas négligeables. Comme je l'ai précisé au début de cet article, Gilles Deleuze, dans ses ouvrages *Logique du sens* et *Mille plateaux* qu'il coécrit avec Félix Guattari, propose une distinction ¹⁸ entre le « maintenant » comme temps appartenant à *Chronos* et l'« instant » comme temps de l'*Aïon*, qu'il qualifie de temps « indéfini de l'évènement, la ligne flottante qui ne connaît que les vitesses ¹⁹ ». Chez celui-ci, l'emploi du terme d'évènement n'est pas moins anodin puisqu'il est intimement lié à la notion du *devenir* que le philosophe développe en s'appuyant, notamment, sur l'écriture de Lewis Carroll et plus spécifiquement sur ses romans *Alice aux pays des merveilles* et *De l'autre côté du miroir et ce qu'Alice y trouva*. Alice, personnage principal de ces œuvres, par-delà le terrier par lequel s'enfuit le lapin blanc qu'elle poursuit et au-delà du miroir du salon qu'elle traverse, vit différents *évènements* comme ses multiples changements de taille, faisant ainsi l'épreuve de s'étirer ou d'entrer en elle-même « comme une longue-vue ²⁰ ». Mais attention, ces expériences ne sont pas à considérer comme les passages d'un état à un autre, mais comme de véritables *devenirs* échappant à l'ordre mono-chronologique et à la fixité des identités. Deleuze souligne ainsi que dans ces *devenirs-grands*, c'est simultanément et dans les deux sens à la fois qu'Alice devient plus grande qu'elle ne l'était et plus petite qu'elle ne le devient. Autrement dit, Alice se voit soumise à cette temporalité propre à l'évènement qui, par le devenir, exclut toute notion de passé et d'avenir, d'avant et d'après. « Telle est la

simultanéité d'un devenir dont le propre est d'esquiver le présent. En tant qu'il esquive le présent, le devenir ne supporte pas la séparation ni la distinction de l'avant et de l'après, du passé et du futur. Il appartient à l'absence du devenir d'aller, de tirer dans les deux sens à la fois ²¹. » Ainsi, l'*instant* n'appartient pas au temps chronologique de la mémoire et de (la croyance en) l'Être – de la subjectivité, diraient peut-être Deleuze et Guattari –, mais au temps de l'expérience des héccités, du devenir de l'évènement. « Le système-ligne (ou bloc) du devenir s'oppose au système-point de la mémoire. Le devenir est le mouvement par lequel la ligne se libère du point, et rend les points indiscernables [...]. *Le devenir est une anti-mémoire* ²². »

Or, cette volonté de Gilles Deleuze de distinguer l'intensité de ce qui la jugule ou encore de différencier ce qui appartient à l'expérience d'une part et à la mémoire biographique et quotidienne et ses représentations d'autre part, nous la retrouvons également, bien qu'autrement envisagée, chez Pierre Klossowski. En effet, dans ses feuillets inédits, où ce dernier analyse ce qui soutient son écriture des *Lois de l'hospitalité*, celui-ci distingue deux registres : celui de la mémoire ou registre continu auquel appartient ce qu'il nomme « le système des signes quotidiens », et celui des intensités ou registre discontinu du signe unique. Le premier de ces registres ou systèmes a ainsi pour fonction d'organiser le second afin de faire de l'expérience de la discontinuité du monde, une continuité. « Nous avons vu [...] qu'il [le système quotidien ou système de signes quotidiens] avait une double fonction : inventorier toutes choses qui se produisent dans le monde, et définir notre être et avoir par rapport au monde. En inventoriant toutes choses qui se produisent dans le monde où nous sommes, il luttait contre la discontinuité inhérente au monde ²³. » Pour Pierre Klossowski, ce qu'il nomme le signe unique désigne la ruine du système des signes quotidiens, et là où la mémoire – et son organisation – disparaît, surgit ce signe comme désignation d'une intensité. Le signe alors, dans le récit et au-delà de lui, se déploie, se réfléchit, se multiplie, laissant apparaître une constellation de tableaux dont toute compréhension saisie dans une organisation mono-chronologique est le fruit d'une illusion. Ainsi, cette image, dont Pierre Klossowski nous dit qu'elle « est un signe, mais d'un univers autre que celui des signes signifiants. Elle est spéculaire et non spéculation ²⁴ », qui se répète avec ses gestes suspendus, ses solécismes hésitants, paraît donc être à considérer comme signe désignant des courants discontinus d'intensités incommunicables, des expériences intensives innommables.

La production iconique au-delà de l'œuvre littéraire

Il serait aisé d'évincer ces quelques observations portant sur la multiplication des images – et des regards, devrais-je ajouter – et sur ces moments du récit faisant tableaux, en les considérant comme des productions propres à Pierre Klossowski et à sa structure. Dans cette perspective, un commentateur pourrait insister afin que j'écrive quelques mots sur le lien existant entre l'emploi de l'image et la place particulière du registre imaginaire dans la perversion. Pourtant et malgré l'intérêt de ces remarques, de telles approches risqueraient, d'une part, de faire glisser cette réflexion dans ce que Jacques Lacan repérait comme de la goujaterie et du pédantisme ²⁵ et, d'autre part, de faire oublier que l'artiste précède le psychanalyste et non l'inverse. Quoi qu'il en soit, il n'est pas toujours nécessaire – bien que pas sans intérêt, comme le démontre l'histoire de la psychanalyse – d'aller chercher dans une « psychopathologie inhabituelle » ou « extraordinaire » ce que celle de la vie quotidienne nous enseigne. En effet, si Jacques Lacan avait déjà repéré quelque chose de cette percée de l'image quand l'angle mort du langage apparaît dans le rétroviseur du discours et de la mémoire, il ne l'avait pas observé n'importe où mais chez Freud lui-même, plus précisément dans sa psychopathologie quotidienne et son célèbre oubli du nom de Signorelli. Lors de sa leçon du 20 novembre 1957, Jacques Lacan, citant Freud, remarque ceci :

L'objet dont il s'agit, l'objet représenté, peint sur les choses dernières, Freud le tire sans effort de sa mémoire – *Non seulement je ne retrouvais pas le nom de Signorelli, mais je n'ai jamais si bien visualisé la fresque d'Orvieto, moi, dit-il, qui ne suis pas tellement imaginaire*. Cela, on le sait par toutes sortes d'autres traits, par la forme de ses rêves en particulier, et si Freud a pu faire toutes ces trouvailles, c'est très probablement parce qu'il était beaucoup plus ouvert et perméable au jeu symbolique qu'au jeu imaginaire. Il note lui-même l'intensification de l'image au niveau du souvenir, la réminiscence plus intense de l'objet dont il s'agit, à savoir de la peinture, et jusqu'au visage de Signorelli lui-même, qui est là dans la posture où, dans les tableaux de cette époque, apparaissent les donateurs et quelquefois l'auteur. Signorelli est dans le tableau, et Freud le visualise ²⁶.

Cette référence faite par Jacques Lacan est une piste aussi précieuse que complexe pour le sujet qui nous concerne. Alors qu'en 1901 Freud poursuit sa conquête de l'inconscient et de ses manifestations dans les actes les plus courants, il revient sur un article rédigé trois ans plus tôt titré « Zum psychischen Mechanismus des Vergeßlichkeit » afin d'aborder le cas de l'oubli des noms propres. Freud remarque à ce sujet qu'à ce qui est désigné comme oubli d'un nom – traduisible également par *distraction* – correspond une fausse remémoration induite par une ou plusieurs substitutions, par

déplacement, par un ou plusieurs autres noms joints au premier par une série de liens de corrélation. Ainsi, au nom qu'il perd – celui de Signorelli – se substituent ceux de Botticelli et de Boltraffio. Cependant, si l'exemple de Signorelli est le plus souvent commenté depuis le passage présent dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne* traitant de l'oubli des noms propres, il demeure paradoxalement le lieu d'une disparition : celle de l'observation freudienne relative à la résurgence de l'image en lieu et place du nom.

Il est nécessaire ici de prendre le temps d'évoquer le tableau qui revient à Freud, il est vrai, avec force mais aussi de manière partielle à la place du nom du peintre. Si Freud, évoquant *La Prédication de l'Antéchrist*, écrit : « [...] avec une particulière acuité se tenait devant mes yeux l'autoportrait du peintre – le visage grave, les mains croisées – que celui-ci a placé dans le coin d'une de ses peintures à côté du portrait de celui qui l'avait précédé dans ce travail, Fra Angelico da Fiesole ²⁷ [...] », il oublie ou s'abstient de mentionner bien des éléments de ce tableau et notamment un qui, de par le sujet de la peinture elle-même, et du fait du sujet de la mort et du sexuel ayant conduit à l'oubli du nom, rend l'omission intéressante. En effet, cette fresque, faisant partie d'un ensemble plus vaste, datant du début du XVI^e siècle, a été commandée en 1500 à Luca Signorelli pour orner la chapelle San Brizio se trouvant dans la cathédrale d'Orvieto. Prenant la suite du peintre Fra Angelico décédé en 1455, Signorelli représente, des murs aux plafonds, *La Récompense des élus*, *Le Châtiment des damnés*, *La Venue de l'Antéchrist* et *Les Chœurs célestes*. Dans la fresque qui nous intéresse, Freud fait donc allusion à ce qui apparaît au premier plan et à l'extrémité gauche comme étant la représentation du peintre lui-même aux côtés de celui qui débuta le travail d'ornement de la chapelle. Le couple ainsi formé, vêtu entièrement de noir, contraste avec la scène qu'il semble présenter au regard du spectateur. Si Angelico et Signorelli attirent l'œil de celui qui a contemplé la fin des temps, ce n'est donc pas du fait de leur posture ou d'un prétendu geste faisant apparaître un solécisme.

Le lecteur pourrait ici me faire remarquer que ce qui pour Freud se substitue au nom du peintre n'est donc pas l'image d'un mouvement suspendu. Pourtant, il me faut indiquer que c'est précisément là qu'un nouvel oubli par déplacement semble opérer. Comme l'analyse Stéphane Lojkin dans son ouvrage *Image et subversion*, la *Verschiebung* freudienne ne se limite pas aux noms de Botticelli et Boltraffio, agissant alors comme substitution signifiante à celui de Signorelli. En effet, ce même mécanisme se repère au sein du relais iconique que constitue le retour de ce fragment de tableau. Ce qui se dit comme souvenir du couple Signorelli-Angelico (1898) puis de Signorelli seul (1901) évince alors – en concentrant l'attention de

Freud sur ce fragment – ce qui, au centre de la fresque, apparaît comme un autre couple, surplombant la foule, formé par un démon éphébique chuchotant à l'oreille de l'Antéchrist. Ainsi, comme l'écrit Stéphane Lojkin, « [a]u niveau iconique, l'esprit a procédé au même type de déplacement. Certes, l'image de la fresque s'est imposée avec une netteté particulière à Freud, mais le morceau qu'il en a isolé [...] est un morceau insignifiant ²⁸ ».

Ce que ne dit pas S. Lojkin, c'est que cette image, que constitue le couple jusqu'ici ignoré et présentant le « rapport érotisé du maître au disciple ²⁹ » ou encore le lien entre mort et sexualité, dispose d'un geste suspendu. En effet, alors que le démon murmure à l'oreille gauche de l'Antéchrist, le bras droit et levé de celui-ci peut être interprété aussi bien comme l'amorce d'un geste d'affection – il est possible d'imaginer que l'Antéchrist s'apprête à toucher, en retour de son étreinte, le visage du démon – que comme le début d'un geste de dégagement. Ainsi donc, l'oubli du nom propre par déplacement au sein du discours lui-même, mais aussi au cœur de l'image qui vient avec insistance à Freud en lieu et place du nom, dissimule un geste suspendu, comme hésitant, présentant un solécisme.

Sur ce dernier, il resterait beaucoup à dire. Cependant, et pour le moment, il me faudra me contenter de quelques questions naïves : lorsque chez les patients et les analysants la narration et la mémoire cèdent leur place à la puissance de la logique iconique, quand le récit semble mis en échec par l'image, n'y a-t-il pas toujours, quelque part, dans un détail du tableau qui surgit, un solécisme, une erreur syntaxique qui désignerait le lieu d'une intensité ? Plus encore, l'apparition de l'image est-elle véritablement, ou toujours, une attaque de la narration ou une limite du langage ? En tant que relais iconique, n'est-elle pas une image ayant pour fonction, précisément, de faire apparaître un raté du langage, de figurer une bévue grammaticale ?

* ↑ Intervention orale donnée le 13 mai 2023 lors de la conférence « Littérature et singularité du sujet » menée par le Pôle Provence-Corse de l'EPFCL en collaboration avec l'université d'Aix-Marseille, à Aix-en-Provence.

1. ↑ Pierre Klossowski répondant à Alain Jouffroy qui l'interrogeait sur l'un de ses dessins représentant Ganymède enlevé par Zeus métamorphosé en aigle. P. Klossowski et A. Jouffroy, *Le Secret Pouvoir du sens*, Paris, Éditions Écriture, 1994, p. 78.

2. ↑ N. Robert, *Semblant et simulacre, Enjeux épistémologiques, théoriques et cliniques de deux notions clefs dans les pensées de Jacques Lacan et Gilles Deleuze*, 2021, université d'Aix-Marseille.
3. ↑ Service de prévention sociale – Pôle lien social de proximité. Association CASP.
4. ↑ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 190.
5. ↑ Le terme d'*heccéité* permet à Deleuze et Guattari de désigner une autre forme d'individuation que celle du moi organisé ou du sujet. Il désigne alors une individuation impersonnelle, sans forme, se situant sur un plan d'immanence où demeurent des rapports de vitesses.
6. ↑ G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 193.
7. ↑ S. Lojkine, « La scène de roman : introduction », *Utpictura18*, <https://utpictura18.univ-amu.fr/rubriques/ressources/fiction-illustration-peinture/scene-roman-introduction>
8. ↑ P. Klossowski et A. Jouffroy, *Le Secret Pouvoir du sens*, *op. cit.*, p. 18.
9. ↑ P. Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 2009.
10. ↑ *Ibid.*, p. 14.
11. ↑ Quintilien, *L'Institution oratoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 86.
12. ↑ P. Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 57.
13. ↑ Les premières pages de *La Révocation de l'édit de Nantes* s'ouvrent sur une allusion concernant la différence fondamentale entre l'examen de conscience, la confession et la place du confesseur dans le luthéranisme et le catholicisme. « Lui [Octave] se réfugie dans la guérite du confesseur ; moi, je sais que tu m'entends sans nul intermédiaire, ô Maître, qui ne voulait pas même qu'on t'appelât "Bon maître". » P. Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 13.
14. ↑ J'emprunte cette expression à Gilles Deleuze qui l'emploie pour désigner ce qui est à l'œuvre dans la perversion à l'égard de la différence. G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 326.
15. ↑ S. Lojkine, « La scène de roman : introduction », art. cit.
16. ↑ P. Quignard, *Le Sexe et l'Effroi*, Paris, Gallimard, 1996, p. 11.
17. ↑ « L'image était pour moi un condensé de l'expérience incommunicable. Nul contenu d'expérience ne se peut jamais communiquer qu'en vertu des ornières conceptuelles creusées dans les esprits par le code des signes quotidiens. Et inversement, ce code des signes quotidiens censure tout contenu d'expérience. L'issue : l'image, le stéréotype. » P. Klossowski, *La Ressemblance*, Marseille, Ryôan-ji, 1984, p. 103.
18. ↑ Pour cela, il s'appuie notamment sur le *Parménide* de Platon : « [...] l'instant semble désigner quelque chose comme le point de départ d'un changement dans l'un et l'autre sens. En effet, ce n'est certes pas à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement ; ce n'est pas non plus à partir du mouvement encore en mouvement que s'effectue le changement. Mais l'instant, qu'on ne peut situer, est sis entre le mouvement et le repos, parce qu'il ne se trouve dans aucun laps de temps. Et tout naturellement, c'est bien vers l'instant et à partir de l'instant que ce qui est en mouvement change d'état pour se mettre au repos, et ce qui est au repos change son état pour se mettre en mouvement. » Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 1153-1154.
19. ↑ G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 319.
20. ↑ L. Carroll, *Alice au pays des merveilles*, Paris, Librairie générale française, 1990, p. 33.
21. ↑ G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 9.

22. [↑](#) G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie, op. cit.*, p. 360.
23. [↑](#) P. Klossowski, *Du signe unique, Feuilletés inédits*, Paris, Les Petits Matins, 2018, p. 112.
24. [↑](#) P. Klossowski, *La Ressemblance, op. cit.*, p. 105.
25. [↑](#) J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 191-197.
26. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 80-81.
27. [↑](#) S. Freud, « Sur le mécanisme psychique de l'oubli », dans *Résultats, idées, problèmes*, tome 1, Paris, PUF, 1995, p. 101.
28. [↑](#) S. Lojkine, *Image et subversion*, Paris, Jacqueline Chambon, 2005, p. 145.
29. [↑](#) *Ibid.*, p. 146.

STÉCRITURE

Dominique Touchon Fingermann

La passion selon MD

Le vent souffle du continent il repousse l'océan
 Les vagues luttent contre le vent
 Elles avancent
 ralenties par sa force
 et patiemment parviennent
 à la paroi

Tout s'écrase

Je t'aime plus loin que toi
 J'aimerais quiconque entendra que je crie
 Que je t'aime ¹.

« La passion selon MD », ce titre, évoquant celui du roman de Clarice Lispector, *La Passion selon GH* ², annonce une fraternité entre ces deux écritures, deux femmes, qui déambuleront toute leur vie autour de ce « mot trou » qui les captive, les exile. Un ravissement effrayant qui ne cessera pas. Toujours recommencé, comme la mer ; la mer toujours excessive qui accompagne en contrepoint, en sourdine, en vacarme, cette passion de l'écriture de Marguerite Duras. MD passera son temps à refaire ce pas de l'écriture qui excède le silence et le cri.

L'étendue infinie de la mer, tout autant que son vacarme et ses bouleversements douloureux, tout à la fois voile et révèle ce silence et ce cri ancré au principe de la passion de l'écrire.

Cela ne cesse pas de ne pas s'écrire

La passion selon MD, c'est sa façon à elle de faire résonner, ici ou là, l'écho d'un cri.

Même quand mots, silences, et même la musique, ébauchent, trébuchent, chuintent de-ci de-là, et s'efforcent de faire entendre des modulations

intermédiaires, c'est le cri qui traverse nos sensibilités, nous fait horreur, nous fait trembler : « une incertitude tremblante ³ ».

Je me suis dit qu'on écrivait toujours sur le corps mort du monde et, de même, sur le corps mort de l'amour. Que c'était dans les états d'absence que l'écrit s'engouffrait pour ne remplacer rien de ce qui avait été vécu ou supposé l'avoir été, mais pour en consigner le désert par lui laissé ⁴.

Elle dit écrire dans cet espace « entre », entre la musique et le silence, une écriture du soupir. Le cri est assourdi, amorti comme un soupir.

On se laisse attraper, puis ça finit par agacer, on n'en veut plus, et voilà qu'elle nous rattrape. Elle ne se taira jamais, MD.

On bute sur son entêtement à vouloir dire l'impossible à dire, de port en port, de livre en livre, son style transporte la répétition, le ressac, le resassement de ce labeur qui fait son œuvre. Cela peut rebuter.

Elle agace soit, mais aussi bien elle capture, nous captive, arrête : ravissement.

Est-ce le silence ? La musique ? Ces mots de tous les jours qui tombent comme ça comme si de rien n'était ? Ou bien leur intermittence, leur rythme inhabituel, et leur répétition, qui creuse au cœur des mots la résonance de leur terrible insuffisance ? Ou bien, est-ce la cassure brutale des phrases, les suspensions inopinées, les indisciplines grammaticales, qui nous font revenir encore et encore à cette « pratique de la lettre ⁵ » qui égrène pour nous les traces de ces temps immémoriaux ?

Inoubliables. Lacan l'avait bien saisi : « Que la pratique de la lettre converge avec l'usage de l'inconscient, est tout ce dont je témoignerai en lui rendant hommage ⁶. »

Peut-on encore écouter la valse de Brahms opus 39 n° 15 ⁷ sans entendre le déchirement d'Agatha, sans ressentir l'immensité de la mer, son poids, son mystère, qui sépare définitivement de tout sens commun ?

Peut-on jamais regarder la mer, « ses embrassements de plus en plus vastes », son infinie platitude sans être accablé par l'impossibilité de la dire jusqu'à ce que ces mots de Marguerite Duras nous tombent dessus ?

Aujourd'hui la mer est mauvaise sans plus. Hier il y avait de la tempête. Loin, elle est parsemée de brisures blanches. Près, elle est pleinement blanche, blanche à foison, sans fin elle dispense de grandes brassées de blancheur, des embrassements de plus en plus vastes comme si elle ramassait, emportait vers son règne une mystérieuse pâture de sable et de lumière ⁸.

C'est comme pour la jouissance. On ne peut rien en dire qui vaille. Un cri suspendu, retenu, éclatant, troue cependant l'écriture, de part en part.

Elle a troué la mer de son corps et elle a disparu dans le trou d'eau. La mer s'est refermée. À perte de vue on n'a rien vu que la surface nue de la mer, elle était devenue introuvable, inventée. Alors tout à coup il s'est dressé sur la pierre blanche. Il a appelé. Un cri ⁹.

Le cri troue l'écriture, la traverse.

Cri de l'amour, de la haine, de la désolation de l'ignorance avant toute chose.

On est saisi par la passion, on ne la décide pas, ni ne la calcule.

On est saisi par cette passion du Dire. Il faut bien le dire... ou pire.

MD, la passion de l'ignorance

L'ignorance s'impose comme énigme de l'Autre, du Sexe, de la Folie, de la Mère ; l'énigme de l'être, toujours recommencée. L'énigme à bout de sens.

À bout de souffle, à bout de sens, c'est le chant de la mendicante, comme un hurlement qui se module en gémissement, qui traverse livres et films de MD : l'étrangeté incarnée, à vif.

L'énigme – passion de l'ignorance – pousse à bout, pousse à l'amour, pousse à la haine.

J'aime en toi plus que toi, ce qui échappe à mon savoir, je le prends pour moi, je t'aime, dit-elle. Surprise, éprise, méprise.

Ce qui de toi échappe à mon savoir, à mon emprise, je le hais tout aussi bien, je te prends, te dévore, je te tue.

Détruire, dit-elle.

Ou bien écrire, encore et encore. Pousser le dire à bout, au bout de l'écrire. Comme un cri.

À corps perdu. Jusqu'à plus soif ?

(Hélas, l'écrire ne tarit pas la soif de MD et ne la fera jamais taire.)

La course des vagues dans le vent, qui la dira jamais ¹⁰ ?

Durant tout cet été 80 – où elle regardera tellement la mer, à perte de vue –, ce mystère la gardera vivante, car il sollicitera, plus que jamais, l'urgence du Dire.

Son impudence le fera valoir. On ne peut que buter sur l'impudence de MD. Elle rebute, dit-on ; toutefois les outrances, les déraillements, les tiraillements de sa lettre inopinée, de sa grammaire scandaleuse et de sa poétique sens dessus dessous, rendent irrésistiblement présente cette impudence, soit ce courage sans vergogne de faire passer le Dire à l'écrire. Passion.

Cette force de la mer on ne la connaît pas bien,
on commence seulement à la connaître ¹¹.

L'ignorance commence très vite, depuis le début des balbutiements ; et pour chacun elle se présente dans les hasards de l'existence de manières tellement diverses.

Les fictions de MD insistent à témoigner ici et là des émergences multipliées de l'absence de savoir absolu sur la Chose, que les choses de la vie, leur contingence, ont fait rebondir ici et là. La mort du père, le désarroi de la mère, sa détresse infinie, sa déchirure, la mer qui déborde et envahit les rizières, l'effondrement des barrages, la trahison des uns et des autres, la brutalité du grand frère, l'égarement du petit frère, l'emprise du jeune Chinois, le désir impensable, la démesure du sexe, encore et toujours recommencée, depuis le début.

Jusqu'à la fin. « C'est tout ¹² », dit-elle.

Le ciel était nu et blanc mais la mer était encore déchaînée. Elle est restée longtemps ainsi, dans cet état, vous savez, cet état nocturne d'aberration et de vanité, insomniaque et vieille. Elle s'est débattue longtemps sous le jour qui l'éclairait comme si elle se devait d'achever ce broyage imbécile de ses propres eaux, elle-même proie d'elle-même, d'une inconcevable grandeur. Comme au premier jour elle portait à la plage les brassées blanches de sa colère, les lui ramenait comme son dû, comme une bête les os, comme le passé les cendres des morts ¹³.

MD, la passion de l'amour

Hiroshima, mon amour, L'Amante anglaise, L'Amour, L'Amant, L'Amant de la Chine du Nord, etc. Elle n'a pas honte de le dire, de l'annoncer dans les titres de ses livres. Pourtant les mots, il y en a tant, il y en a trop.

C'est fou ce que j'peux t'aimer
C'que j'peux t'aimer des fois
Des fois je voudrais crier
Car j'n'ai jamais aimé ¹⁴...

Passion suspendue, amour au bord de l'abîme, tout en retenue.

Il y a même ce livre de 1971 qui porte ce nom, *L'Amour* : drôle de livre, un livre où les pas inlassablement déambulent le long de la mer, chassé-croisé, un homme, une femme, un troisième homme : pas possible.

Stein, Alissa, Élisabeth Alione, Max Thor, chassé-croisé de *Détruire, dit-elle*, le bal de Calcutta, Lol V. Stein, Anne-Marie Stretter, Michael Richardson.

Le bal d'*India Song*, et le *paso doble* d'Alessio qui rythme tout en douceur un pas de deux improbable, Delphine Seyrig, le Vice-Consul, l'attaché culturel... jusqu'au désastre.

Et puis, il y a eu Lol dans le champ de blé y retrouvant incessamment ce ravissement dans l'amour extrême de Tatiana Karl et Jacques Hold...

L'amour en abîme, ça continue encore et encore.

Et toujours, ailleurs déjà : *Emily L.*, *Vera Baxter*, *Aurelia Steiner*, *Aurelia Steiner*, *Aurelia Steiner*... l'amour au bord du pire.

Il n'y a plus du tout de vent, même au bord de la mer. Elle est basse, loin, on devine l'étendue mate des sables, on entend à peine le halètement de la retombée des vagues, dans le silence de loin en loin, son souffle ¹⁵.

Pas de deux, pas possible, l'amour d'Aurelia Steiner sur le carré blanc du camp d'Auschwitz.

Hiroshima mon amour : oxymore fondamental de la violence de l'amour toujours et partout tendu par-delà l'impossibilité de le vivre.

Pourtant l'amour est toujours là, il hante tous les paysages, il brûle sur toutes les plages, de l'impossible des *Petits Chevaux de Tarquinia* jusqu'aux paysages dévastés de S. Thala.

MD, exténuante, jouera les chicanes et arcanes de l'amour avec toutes ses inflexions possibles, comme Beethoven avait décliné les trente-trois variations ¹⁶ de la Valse de Diabelli, que Duras nous pose ici et là aux détours de ses textes.

Varité de l'amour, chemins divers de la vérité propre à chacun, variations de la mer increvable, invariable, invraisemblable.

Le temps s'était couvert et la tempête est arrivée portée par le vent du nord. Ce vent était très fort, d'un seul tenant, sans trêve aucune, un mur, lisse et droit. Et la mer de nouveau s'est déchaînée ¹⁷.

L'amour est toujours là, entre la fuite du désir et les stances de la jouissance.

Pendant longtemps, Marguerite nous a baladés sur les rives et les dérives du désir.

Le Marin de Gibraltar et *Emily L.* nous ont fait traverser les mers, les mers toujours recommencées. À la recherche de cet objet unique définitivement, essentiellement perdu, jusqu'au fracassement.

De même la chambre de laquelle je vous écris a-t-elle été toute la nuit dans le grondement sombre et massif de la mer. Entre ses eaux, des déplacements s'opéraient, terribles, des fracassements, des éboulements aussitôt colmatés

que survenus et dont la violence s'évanouissait dès la surface atteinte, à peine l'air touché, dans le déferlement d'une énorme blancheur ¹⁸.

À un certain moment elle a lâché la pudeur, sans vergogne elle a décidément écrit la jouissance. Forcément impossible à écrire.

La mer est haute, étale, sa surface est lisse, parfaite, une soie sous le ciel lourd et gris ¹⁹.

Les stances de la jouissance qui bouleversent le bon sens du désir et laissent l'amour en instance se montrent finalement dès *L'Amant*, *L'Amant de la Chine du Nord*, *La Maladie de la Mort*, *L'Homme assis dans le couloir*.

Les dits restent tendus par l'impudence du Dire.

Venez voir, tout est clair tout à coup, la mer, le ciel, la mer s'était déchaînée à l'aurore, elle était devenue méchante et sombre et la voici maintenant heureuse. Elle n'a pas d'esprit, ni d'intelligence, ni de cœur, la mer, elle n'est rien que ce devenir matériel, sans issue, sans fin ²⁰.

MD, la passion de la haine

Elle ne prononcera pas ce mot, mais on reconnaît Duras dans cette passion-là, elle dira « la détestation » : de la mère, du grand frère, jusqu'au *Vice-Consul* et l'horreur de la lèpre, son crime abominable, celui de *L'Amante anglaise* et bien au-delà, avec *L'Homme assis dans le couloir*.

Il y a aussi ceux qui meurent d'amour, comme l'amant d'Anne-Marie Stretter, le jeune attaché culturel, ou celui d'Élisabeth Alione.

L'amour en désastre pousse à la mort comme ce crime initiatique de *Moderato cantabile* qui retentit comme un cri et sidère Anne Desbaresdes jusqu'au bord du désir, à moins qu'il ne s'agisse là du gouffre de la mort pressentie, à la folie.

La tension de l'amour est constamment sous-tendue par l'effondrement, la déchirure, l'arrachement, la désespérance, la détestation, la disparition de l'autre, la folie. L'extrême violence.

Tu me tues.
 Tu me fais du bien.
 Tu me tues.
 Tu me fais du bien.
 J'ai le temps
 Je t'en prie
 Dévore-moi
 Déforme-moi jusqu'à la laideur ²¹.

L'amour à la folie pousse à bout son impossibilité, jusqu'au cri, jusqu'au crime comme dans *Moderato cantabile*, comme dans *Emily L.*, où le

Captain brûle le poème d'Emily car ces mots-là le dépassent, le déroutent, le déconcertent, il s'y perd, s'y abîme, il la perd, il brûle le poème, et la suivra dans sa dérive au fil de la folie de la mer.

Les marées de septembre sont là. La mer est blanche, folle, folle de folie, de chaos, elle se débat dans une nuit continue. Elle monte à l'assaut des môles, des falaises d'argile, elle arrache, éventre le blockhaus, les sables, folle, vous voyez, folle ²².

On ne s'étonne presque pas du dialogue amoureux d'Alissa avec Max Thor, à moins que cela soit avec Stein :

- Je suis profondément heureux que tu sois là.
Elle se retourne. Son regard revient. Lentement.
- Détruire, dit-elle.
Il lui sourit ²³.

La lumière fléchissait déjà, la mer était grise sous le ciel décoloré et vide, elle était comme au travail, déjà étrangère, oui déjà à l'œuvre, à faire du vent, du froid ²⁴.

Elle dit encore :
Que le monde aille à sa perte
Qu'il aille à sa perte ²⁵.

Ça ne cesse pas de s'écrire

Je n'ai jamais fait de livre qui ne soit pas une raison d'être pendant qu'il est bâti... Quels que soient les livres, partout, mais cette PASSION, je l'ai découverte, ici... Quoi faire de la solitude que je vivais dans cette maison... Quoi faire, peut-être écrire.

... C'est tomber dans un trou, au fond d'un trou de solitude quasi total, et découvrir que seule l'écriture te sauvera.

Être sans aucun sujet de livre, ne penser à aucune idée de développement dans un livre, seulement l'écriture, sèche, nue, comme ça, terrible, terrible à surmonter ²⁶.

La passion de l'écriture, c'est la passion du signifiant et de son inexorable perte, mais aussi celle de la lettre et de son irrésistible transport.

Toujours ce temps parfait, cette mer plate, d'un bleu tendre par endroits plus sombre. Un orage brouille la couleur et les lignes si claires mais il passe vite et à nouveau le bleu est là, la platitude millénaire de la mer ²⁷.

1. ↑ M. Duras, *Les Mains négatives*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2014, p. 493.
2. ↑ C. Lispector, *La Passion selon GH*, Paris, Des Femmes, 1978.
3. ↑ M. Duras, *Détruire, dit-elle*, dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2011, p. 1101.
4. ↑ M. Duras, *L'Été 80*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 836.
5. ↑ J. Lacan, « Hommage à Marguerite Duras », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 193.
6. ↑ *Ibid.*
7. ↑ J. Brahms, *Opus 39, n° 15*, Alexandre Kantorow, <https://youtu.be/d-90ysgiG28>
8. ↑ M. Duras, *L'Été 80, op. cit.*, p. 810.
9. ↑ M. Duras, *Savannah Bay*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 1190.
10. ↑ M. Duras, *Emily L.*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2014, p. 412.
11. ↑ M. Duras, *L'Été 80, op. cit.*, p. 817.
12. ↑ M. Duras, *C'est tout*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, p. 1155.
13. ↑ M. Duras, *L'Été 80, op. cit.*, p. 838.
14. ↑ É. Piaf, *Les Mots d'amour*, <https://youtu.be/bLubZeCa-0g>, musique de Savannah Bay.
15. ↑ M. Duras, *L'Été 80, op. cit.*, p. 820.
16. ↑ Beethoven, *Variations Diabelli*, <https://youtu.be/3lTkeKdjQAw>
17. ↑ M. Duras, *L'Été 80, op. cit.*, p. 838.
18. ↑ *Ibid.*, p. 838.
19. ↑ *Ibid.*, p. 824.
20. ↑ *Ibid.*, p. 847.
21. ↑ M. Duras, *Hiroshima, mon amour*, dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 22.
22. ↑ M. Duras, *L'Été 80, op. cit.*, p. 847.
23. ↑ M. Duras, *Détruire, dit-elle, op. cit.*, p. 1106
24. ↑ M. Duras, *L'Été 80, op. cit.*, p. 835.
25. ↑ M. Duras, *Le Camion*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 298.
26. ↑ Film *Marguerite Duras, Écrire*, entretien avec Benoit Jacquot, Arte, <https://youtu.be/9d-ty00VG08>
27. ↑ M. Duras, *L'Été 80, op. cit.*, p. 830.

ENTRE-CHAMPS

Sophie Pinot

Le Théâtre du Radeau, *Par autan* : « Ce qui échappe * »

Lorsque, sans penser
Seulement j'écoute
Une goutte de pluie
Au bord du toit,
C'est moi.
Tout son qui atteint mon
Oreille
est une voix.

Là, à l'instant
C'est mon ami !
Il n'est rien qui ne me
parle ¹.

« Faire résonner le discours analytique avec ce que peuvent nous enseigner, venus d'autres champs, les témoins de notre temps », c'est ce que propose la commission Entre-champs de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien. Le samedi 30 septembre 2023, au Théâtre Garonne à Toulouse, nous avons pu assister à la dernière création théâtrale de François Tanguy, décédé le 7 décembre 2022, et rencontrer quelques-uns des acteurs, Martine Dupé, Erik Gerken et Laurence Chable, fondatrice du Théâtre du Radeau ². *Par autan* est le titre de cette dernière création. Le vent d'autan, ce vent en provenance de la mer, celui qui souffle si fort qu'il emporte tout, jusqu'à la raison puisqu'il est dit de lui qu'il « peut rendre fou ». Ce vent qui peut prendre différentes formes, différentes couleurs, ce vent qui souffle de manière irrégulière, voire assourdissante tellement il peut faire du bruit. Le vent... ce qui nous échappe et qui pourtant nous attrape... tout comme le langage.

Le langage se lève
 comme le vent
 La mer se lève
 Comme le vent
 Qui nous décolle les pieds du sol ³.

Se décoller d'un attendu est ce à quoi nous convie le travail du Théâtre du Radeau. Le spectateur ne peut en effet rester passif face à la scène. Le travail de François Tanguy oblige au déplacement... Si celui qui écoute et regarde ne se déplace pas, c'est ce qu'il écoute et regarde qui se déplace : la scène est mouvante, changeante. Une autre perspective se présente. De quelle place alors peut-on entendre le travail si particulier du Théâtre du Radeau ? De la place de celui qui ne sait pas ce qu'il va entendre ni ce qu'il va voir ; mais à qui est posée la question de ce qu'il fait de ce qu'il entend et de ce qu'il voit. Le spectateur doit s'avancer, faire un pas. Comment alors faire résonner la langue, la voix de ce/ceux que nous avons entendu(s) ce soir-là ? Des bribes de mots, des bribes de textes, mis en voix par la troupe. François Tanguy glanait des mots, les mots des autres, des mots que le spectateur ne peut pas référencer, même si ce sont les mots d'auteurs célèbres. De structure, c'est toujours à partir de l'Autre que l'humain parle... cet Autre qui met à disposition les signifiants sans sens. Les signifiants de l'Autre, du langage, portés par les mots des autres, pas toujours clairement repérés, identifiés, nommés. Dans *Par autan*, les autres de François Tanguy se nomment Robert Walser, T. S. Eliot, Luis de Góngora, Shakespeare, Franz Kafka, Søren Kierkegaard, Heinrich von Kleist, Anton Tchekhov, Fedor Dostoïevski. Pas sans la compagnie de la voix de quelques autres : Ludwig van Beethoven, Johannes Brahms, Ferruccio Busoni, Anton Dvorak, Edvard Grieg, Felix Mendelssohn, Moritz Moskowski, Gabriel Pierné, Sergueï Rachmaninoff, Domenico Scarlatti, Robert Schumann, Gueorgui Sviridov. Nombreux sont donc ceux qui prennent la parole. Ça parle beaucoup.

La première voix qui s'élève est celle d'une femme. Juste une voix qui résonne, sans savoir d'emblée d'où elle vient.

Dans une grande ville, une cour éclairée par la lune.
 Au milieu de la cour, une caisse en fer.
 Une partie chantée qui vient de l'intérieur
 et qu'on entend jusque dans la salle de spectacle ⁴.

Cette première voix est ensuite relayée par d'autres... masculines, féminines, graves, frêles, multiples, solitaires... Quel est cet Autre qui parle ? François Tanguy a bien entendu que la langue ne se présente pas à l'humain de manière linéaire. Dans *Par autan*, la langue peut prendre la forme d'un monologue porté par plusieurs, d'un dialogue porté par un seul, de langues

étrangères, d'un texte entrecoupé d'autres textes, d'un brouhaha... et c'est l'entendu du sujet qui permet de ne pas étouffer sous le brouhaha du langage... d'en entendre quelque chose malgré le vent qui souffle si fort qu'on pourrait dire :

J'en sais rien,
je sais rien du tout de ce que tu m'as dit,
mais ça s'est dit au cœur,
tout le cœur que tu m'as retourné ⁵.

Le travail de François Tanguy et du Théâtre du Radeau ne nous permet-il pas d'entendre quelque chose de la façon dont la langue se présente à l'humain ? Entendre quelque chose de la *motérialité* ⁶ de *lalangue* ⁷ parlée et entendue ? Entendre quelque chose de ce temps de *l'infans*, ce temps où le sujet n'a pas encore la parole mais est pris dans la parole. Comme le dit si bien Lacan dans sa « Conférence à Genève sur le symptôme » (1975) :

il y a en lui [à l'enfant] quelque chose,
une passoire qui se traverse,
par où l'eau du langage
se trouve laisser quelque chose au passage,
quelques détritrus
avec lesquels il va jouer,
avec lesquels il faudra bien qu'il se débrouille.
C'est ça
que lui laisse toute cette activité
non réfléchie ⁸.

À la fin de la création théâtrale, une dernière voix se fait entendre, écho de la première voix :

Brusquement la lune,
de son immense hauteur,
tombe dans la cour,
aux pieds de la femme ⁹.

Quelle bonne idée de finir par une chute. Pas de celle qui vous empêche de vous relever, mais plutôt celle qui vous fait voir les choses sous un autre angle, celle qui dans le brouhaha de la parole vous fait entendre le silence. François Tanguy ne peut plus nous parler de son théâtre, il ne peut plus nous dire ce qui a orienté tel ou tel choix dans l'agencement des différents matériaux utilisés dans sa création théâtrale. La parole de François Tanguy ne peut plus être. Pour autant, le Théâtre du Radeau continue de faire résonner son travail, nécessaire passeur de sa parole... même de son vivant ¹⁰.

* ↑ Ce texte est l'écho d'une rencontre de la commission Entre-champs avec la compagnie du Théâtre du Radeau, le samedi 30 septembre 2023 au Théâtre Garonne, à Toulouse, à la suite de la représentation de *Par autan*. Un grand merci à Pierre Perez, du pôle 6 de l'EPFCL, et à Ellen Ginisty, responsable développement des publics au Théâtre Garonne, pour leur chaleureux accueil lors de cette soirée. La commission Entre-champs est composée de Sol Aparicio, Anne Castelbou Branaa, Anne Meunier, Sophie Pinot et Irène Tu Ton.

1. ↑ Dogen, XIII^e siècle, *Une offrande* d'Éric Goudard. Citation reprise du Livret des paroles distribué au moment de la représentation.

2. ↑ « Théâtre du Radeau, fondé au Mans en 1977 autour de Laurence Chable, l'œuvre est une des plus cohérentes et importantes de la scène théâtrale des dernières décennies. François Tanguy, disparu en décembre 2022, en était le metteur en scène depuis 1982. » A. Meunier, « Le Théâtre du Radeau, *Item*, en prendre de la graine ? », *Mensuel*, n° 171, octobre 2023, p. 85-86. <https://www.champlacanianfrance.net/publication/mensuel-171-juin-2023/>

On peut aussi entendre la voix de Laurence Chable lors d'un entretien donné le 21 septembre 2023 à la Fonderie où est installée la compagnie, avec Anne Meunier et Irène Tu Ton de la commission Entre-Champs :

<https://www.champlacanianfrance.net/publication/entre-champs-2023-2024/>

3. ↑ Quelques mots issus de la proposition musicale et sonore d'Éric Goudard et Alain Mahé ayant pour titre « Tresse », imaginée pour les galeries du Théâtre Garonne, en hommage à François Tanguy – à l'occasion de *Par autan*.

4. ↑ R. Walser, « Tableau vivant », dans *Petits essais*. Citation reprise du Livret des paroles distribué au moment de la représentation.

5. ↑ Fedor Dostoïevski, « Le petit oignon », dans *Les Frères Karamazov*. Citation reprise du Livret des paroles distribué au moment de la représentation.

6. ↑ « Il est tout à fait certain que c'est dans la façon dont la langue a été parlée et aussi entendue pour tel et tel dans sa particularité, que quelque chose ensuite ressortira en rêves, en toute sorte de trébuchements, en toute sorte de façons de dire. C'est, si vous me permettez d'employer pour la première fois ce terme, dans ce *motérialisme* que réside la prise de l'inconscient – je veux dire ce qui fait que chacun n'a pas trouvé d'autres façons de sustenter que ce que j'ai appelé tout à l'heure le symptôme. » J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 5-23.

7. ↑ Néologisme de J. Lacan lors de son séminaire intitulé ... *Ou pire*, leçon du 4 novembre 1971. *Lalangue* est cet entendu qui s'est écrit dans le corps, mot qui s'est incarné. *Lalangue* n'est pas l'inconscient, ni le langage, ni la langue du dictionnaire ou du poète. L'inconscient est un savoir-faire avec *lalangue* toujours singulière et propre à chacun.

8. ↑ J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », art. cit.

9. ↑ R. Walser, « Tableau vivant », dans *Petits essais*. Citation reprise du Livret des paroles distribué au moment de la représentation.

10. ↑ Un grand merci à Laurence Chable, Martine Dupé et Erik Gerken qui ont accepté, malgré les circonstances, de nous rencontrer et d'échanger quelques mots à l'issue de la création théâtrale ce samedi 30 septembre 2023.

BRÈVES

Patricia Robert

À propos de *Dessins et maux d'enfant*, de Marie-José Latour *

Lire *Dessins et maux d'enfant*, c'est lire des fragments qui se donnent, non seulement à lire, mais aussi à entendre. Des fragments tissés par le fil du trait, qu'il soit trait d'union, trait de crayon ou de pinceau, trait du cas ou trait d'esprit ; l'essentiel est sa trace avant tout récit.

Ce livre délicat et enseignant implique de ne pas en faire un « commen-taire », mais d'essayer de témoigner des effets de sa lecture et des résonances, de ce qui s'ex-traite.

Résonance du côté d'Alberto Giacometti :

Son trait de crayon devient plus pressant ; il a l'air de vouloir entailler le papier, comme si la forme décisive se cachait derrière.

- À chaque trait de crayon, vous semblez devenir de plus en plus étranger !

Il me le démontre.

- Regardez ! Regardez ! À chaque trait, je vous éloigne de moi !

- Mais ce trait, qu'a-t-il à voir avec vous ? Et celui-ci ? Si je continue, je ne vous verrai plus du tout ¹.

Marie-José Latour écrit et trace ce que la clinique avec les enfants lui enseigne, ce que certains artistes tentent de nous transmettre, *pas-sans* la psychanalyse. L'invention et le savoir y faire sont au cœur de ce livre et elle en répond.

Cet écrit est à situer du côté de l'archéologie : archéologue d'un désir qui se dégage de chaque geste, de chaque fouille.

Lire chaque fragment qui tisse entre eux un sillon qui se creuse, un sillon qui interroge, comme l'écrit Marie-José Latour, « le type de lien qu'il y a ou qu'il n'y a pas entre lire et déchiffrer et entre dessiner et écrire » (p. 21).

La psychanalyse s'intéresse à ce qui reste et le considère. L'écriture de ce livre n'est-elle pas le témoin d'une pratique analytique et d'une lecture de ce qui reste ?

* [↑](#) M.-J. Latour, *Dessins et maux d'enfant*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, coll. « Cliniques », 2023.

1. [↑](#) A. Giacometti, *Je fais certainement de la peinture...*, Paris, Éditions Fondation Giacometti, 2016, p. 14.

Adèle Jacquet-Lagrèze

À propos de *Deuil à rebours*, d'Yvette Goldberger *

J'étais fleur, racine suis
dans la terre, dans la nuit.
Ici s'achève ma vie ¹ ...

À rebours de ma lecture, je partagerai ce point de suture opéré par Guillaume Métayer dans sa postface, observant « ce mouvement de conversion vers la littérature hongroise, comme la survenue d'un amour salvateur » [220] à l'œuvre dans ce livre hors norme, témoignage d'une analytante, d'une lectrice et d'une fille de l'Histoire. Un livre qui m'a émue et dont je voulais partager trois fils qui touchent à l'universel de notre expérience.

Tout d'abord, celui de la fin d'une analyse, qui au contraire de la structure idéale révèle ici cette contingence dont on parle trop peu, celle où l'analysant y met un terme avec les apories de ses affects encore vifs [13, 16, 215]. Son analyse « ne [l]'avait pas libérée de ces pelures faussement protectrices » [215] et la relâche fut le fruit d'une décision. Pour autant, au travers de cette écriture qui noue les traces de son analyse en extension, jalonnant plus de quarante ans d'expérience, quelque chose passe d'un travail qui n'a pas cédé sur son désir.

Lectrice, Yvette Goldberger le fut de ses patients, mais aussi de ces écrivains hongrois, partageant cette langue maternelle où l'on se sent chez soi [132-133] et qui sans conteste embrassent dans un paradoxal « bonheur [...] pire que tous les malheurs ² », à « pleurer » [77], la question de la mort et de la beauté avec une ironique drôlerie ³.

Son histoire a ses racines dans la trop actuelle noire histoire du xx^e siècle qui place les sujets face à des deuils impossibles [71] et qui convoquent le non-rapport du savoir et de la vérité. Du « sait-il ? » en écho à un savoir signifié quant au corps organique, au « que sait-il ? », savoir

signifiant d'un sujet désirant qui l'habite, Yvette Goldberger nous raconte comment l'analyse peut ainsi creuser une brèche au-delà du réel, là où s'ouvre l'inconscient ⁴.

Traversant les champs de sa pratique, de la littérature hongroise et de son *hystoire*, la question de ce que l'on sait mais ne veut pas croire [20-26] y insiste et s'installe dans cet « entre-deux-morts », dont il faut bien sortir pour tenter de vivre. C'est ce qui passe avec ce deuil du deuil [213-215], cet arrachement à l'au-delà du principe de plaisir qui demande du temps, passant ici par la lecture et l'écriture [18]...

Après avoir été roulé tant de fois sur son chemin accidenté, il [le rocher] finira par s'user et un jour Sisyphe se rendra compte que, depuis longtemps, il pousse du pied un caillou gris dans la poussière, en sifflotant ⁵.

* ↑ Y. Goldberger, *Deuil à rebours. Du deuil à la littérature hongroise en passant par la psychanalyse*, Paris, Éditions *Nouvelles* du Champ lacanien, Hors collection, 2023. Les numéros de page entre crochets renvoient à cette édition.

1. ↑ M. Radnóti, « Marche forcée », dans *Œuvres, 1939-1944*, traduit par J.-L. Moreau, Paris, Phébus, 2000, p. 181. Cité p. 131.
2. ↑ I. Kertész, dans une interview de F. Busnel, *L'Express*, 1^{er} avril 2005. Cité p. 110.
3. ↑ « Les choses sont faites de drôlerie », p. 191-212.
4. ↑ « Du réel à l'écrit, vacillations du savoir », p. 15-62.
5. ↑ I. Kertész, *Le Refus*, Arles, Acte Sud, 2001, p. 349 [Budapest, 1988]. Cité p. 116.

FRAGMENT

L'homme et la machine

La maladie que nous essayons de soulager et les fonctions qu'on nous demande de plus en plus d'assumer, en tant que psycho-thérapeutes, dans la société, nous semblent impliquer l'émergence d'un nouveau type d'homme : *Homo psychologicus*, produit de notre ère industrielle. Les relations entre cet *Homo psychologicus* et les machines qu'il utilise sont très frappantes, et cela spécialement dans le cas de l'automobile. Nous avons l'impression que sa relation à cette machine est si intime que c'est comme si les deux étaient complètement unis – ses défauts mécaniques et ses pannes sont souvent synchrones à ses symptômes névrotiques. Pour lui, cette signification émotionnelle provient du fait qu'elle extériorise la coquille protectrice de son Ego, aussi bien que l'échec de sa virilité.

Cette relation entre l'homme et la machine devra être modérée par des moyens, à la fois psychologiques et psychotechniques ; la nécessité de cela deviendra de plus en plus urgente dans l'organisation de la société.

Si, en contraste avec ces procédés psycho-techniques, le dialogue psychanalytique nous permet de rétablir une relation plus humaine, la forme de ce dialogue n'est-elle pas déterminée par une impasse, c'est à dire la résistance de l'Ego ?

N'est-ce pas un dialogue dans lequel celui qui sait admet par sa technique qu'il peut libérer son patient des entraves de son ignorance, simplement en le laissant tout dire.

J. Lacan, « Quelques réflexions sur l'Ego », 1951,
Le Coq-Héron, n° 78, 1980, p. 3-13

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 : 108 €

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

Pour les numéros de l'année en cours : 12 € (frais de port compris).

Du n° 4 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros : 30 €

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 3,95 € – 2 ou 3 exemplaires : 5,36 € – 4 ou 5 exemplaires : 6,91 €

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