

Quid pro quo

n° 1

novembre 2006

- Françoise Dezoncle, *L'illusion de l'avenir*
pour **Henri REY-FLAUD**, « *Et Moïse créa les Juifs...* »
- Guy Le Gaufey, *Sur l'étal du vignettiste*
pour **Raymond CAHN**, *La fin du divan ?*
- Guy Casadamont, *La pensée Lacan n'existe pas*
pour **Paul-Laurent ASSOUN**, *Lacan*
- George-Henri Melenotte, *Convergence et divergence entre Lacan et Foucault*
pour **Judith REVEL**, *Expériences de la pensée, Michel Foucault*
- Marie-Claude Thomas, *Le père ? un numéro...*
pour **Michel TORT**, *Fin du dogme paternel*
- Marie-Hélène Devoisin, *De Bethsabée à Médée, sur la gynéco-logique*
pour **Isidoro VEGH**, *Le prochain, nouage et dénouage de la jouissance*
- Pierre-Henri Castel, *Dissidence et consensus : l'unité de la psychanalyse vue de New York*
pour **Martin S. BERGMANN**, *Understanding Dissidence and Controversy in the History of Psychoanalysis*
- Laurent Cornaz, *Une Chine-pour-analyste ?*
pour **Rainier LANSELLE**, *Le sujet derrière la muraille*
- Jean-Christophe Weber, *Le pur cristal du sujet normal*
pour **Pascal METTENS**, *Psychanalyse et sciences cognitives : un même paradigme ?*

SOMMAIRE DU N°1

- Françoise DEZONCLE, *L'illusion de l'avenir* 3
« Et Moïse créa les Juifs... ». *Le testament de Freud* de Henri REY-FLAUD
- Guy LE GAUFEY, *Sur l'étal du vignettiste* 15
La fin du divan ? de Raymond CAHN
- Guy CASADAMONT, *La pensée Lacan n'existe pas* 23
Lacan de Paul-Laurent ASSOUN
- George-Henri MELENOTTE, *Convergence et divergence* 35
entre Lacan et Foucault à propos du cas
Expériences de la pensée, Michel Foucault de Judith REVEL
- Marie-Claude THOMAS, *Le père ? un numéro...* 45
Fin du dogme paternel de Michel TORT
- Marie-Hélène DEVOISIN, *De Bethsabée à Médée,* 57
sur la gynéco-logique
Le prochain, nouage et dénouage de la jouissance de Isidoro VEGH
- Pierre-Henri CASTEL, *Dissidence et consensus :* 69
l'unité de la psychanalyse vue de New York
Understanding Dissidence and Controversy in the History of Psychoanalysis
de Martin S. BERGMANN (ed.)
- Laurent CORNAZ, *Une Chine-pour-analyste ?* 77
Le sujet derrière la muraille. À propos de la question
des deux langues dans la tradition chinoise de Rainier LANSSELLE
- Jean-Christophe WEBER, *Le pur cristal du sujet normal* 87
Psychanalyse et sciences cognitives : un même paradigme ?
de Pascal METTENS
- Bulletin d'abonnement à *Quid pro quo* 95

L'illusion de l'avenir

pour

« *Et Moïse créa les Juifs...* », *le testament de Freud*
Henri REY-FLAUD

Paris, Flammarion, département Aubier,
coll. « La psychanalyse prise au mot », 2006

*Was unsterblich im Gesang soll leben, muss im Leben untergehen.
Ce qui doit vivre indestructible dans le chant doit disparaître dans la vie.*

Schiller¹

Pour présenter « le testament de Freud » *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*², Henri Rey-Flaud met en œuvre la métaphore du métier à tisser : « Ainsi, dit-il, la trame analytique sous-jacente, qui reconstitue l'introduction de l'homme au symbolique, est-elle indissociable de la chaîne narrative manifeste qui retrace le destin du peuple juif, chaque aller-retour de la navette faisant avancer d'un rang les deux histoires et produisant à la fin un seul tissu, dans un procès d'écriture qui restitue son sens originel au mot texte (*textum*) » (p. 13). Cette modalité de fabrication d'un texte/tissu, tressage de fils de trame et de fils de chaîne, nouage du sous-jacent et du manifeste, est à l'œuvre dans ce dernier ouvrage d'Henri Rey-Flaud qu'il ne paraît pas exagéré de présenter comme le testament, provisoire, de cet auteur. Ce texte reprend et prolonge, en effet, une élaboration initiée de longue date. Dans les propos liminaires à un ouvrage publié en 1994, une note de bas de page indique que ce livre « est le produit d'un travail poursuivi depuis plus de quinze ans dans le cadre des séminaires de recherche du département de psychanalyse de l'université Paul-Valéry, conduit dans un échange étroit avec Bernard Salignon³ ». Douze ans plus tard, il adresse ses remerciements à Bernard Salignon au nom d'un travail de séminaire conduit en commun depuis plus de vingt ans (p. 325). Donc vingt ans d'études universitaires et de recherche psychanalytique couronnés par la publication, cette année, d'un travail de lecture de la dernière œuvre de Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, hommage à « une pensée sans égale dans notre modernité » (p. 11).

Manifeste dans l'introduction, l'hommage ne va pas sans quelque enthousiasme ni d'enflammées métaphores : « La pensée la plus forte, la plus courageuse et la plus noble qu'ait produite une époque que nous touchons de la main, phare dans la nuit qui palpite encore, nous qui errons en aveugles dans ces temps de détresse » (p. 13), « des braises incandescentes » (p. 18), « un retour de flamme fulgurant », « une dernière flambée créatrice », « trois années flamboyantes » (p. 19), « l'œuvre du plus grand génie de notre modernité » (p. 20).

1. Johann Friedrich von Schiller, *Les Dieux de la Grèce*, in *Werke in drei Bänden hrsg. von Reinhard Buchwald*, Wiesbaden, Insel-Vert, 1955, cité et traduit par Henri Rey-Flaud, p. 97 ; cité par Sigmund Freud, in *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais*, [1939], trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1986, coll. « Connaissance de l'inconscient », p. 198. La traduction de C. Heim diffère de celle de H. Rey-Flaud : « Ce qui est destiné à vivre éternellement dans le chant doit échouer dans la vie. »

2. S. Freud, *L'Homme Moïse...*, *op. cit.*

3. Henri Rey-Flaud, *Comment Freud inventa le fétichisme... et réinventa la psychanalyse*, Paris, Payot et Rivages, 1994, p. 7.

À se laisser guider par les phrases-titres des deux ouvrages cités, et par l'identification exprimée de Freud à Moïse, la question vient d'un parallélisme entre « l'invention du fétichisme » et « la création des Juifs ». Tel est bien le cas : dépliant les rapports qu'entretiennent le mythe du meurtre de Moïse et son démenti, la clinique, et l'élaboration métapsychologique, l'auteur affirme : « Cette opération capitale [*il s'agit de la récusation du meurtre*] qui trouve son effectuation au registre de la clinique dans la production du fétiche, a pour correspondant au champ de la culture un procès d'écriture inouï, qui constitue dans la fiction poétique de Freud l'épisode clef de l'histoire du monothéisme juif : le « compromis de Cadès » (p. 111). Et encore : « La perversion (notamment fétichiste) répond au champ de la clinique de l'individu au destin du peuple juif accompli dans la fiction freudienne au registre de l'histoire » (p. 163). Les termes « pervers », « perversion » sont à prendre, l'auteur le précise, dans leur sens analytique, indiquant « un rapport structurel particulier du sujet à l'Autre, en tant que tel » (p. 189).

S'agissant d'une analyse textuelle, et sans oublier la présentation, en quatrième de couverture, d'Henri Rey-Flaud – professeur de littérature (et de psychanalyse...) –, on ne sera pas surpris de rencontrer, fils de chaîne, des fleurons de la littérature : la poésie courtoise, Stéphane Mallarmé, Guy de Maupassant, Herman Melville, Molière, etc. en place, pour notre bonheur de lecteur, des vignettes cliniques⁴. Sont aussi de la partie : Théodor Reik et sa gigantesque étude sur le Schofar, Jacques Derrida dans la lecture en forme de dialogue qu'il a faite du livre de Yosef Hayim Yerushalmi *Le Moïse de Freud*⁵, dont les apports théoriques sont accueillis et dépassés pour les premiers, fermement écartés dans le cas de Yerushalmi. H. Rey-Flaud lit *L'Homme Moïse*, et les écrits de Freud, antérieurs au *Moïse*, et qui en constituent la généalogie, avec Freud, et pas sans Lacan. La trame de l'ouvrage est faite de ce minutieux déchiffrement.

Cette lecture de Freud, à s'en tenir aux indications de l'auteur, prend son départ dans l'étude de la genèse de l'invention du fétichisme par Freud et de la promotion d'un autre mode de négativité que celle produite par le refoulement, soit la *Verleugnung*, intervenant pour introduire l'homme au symbolique. Nombre de traductions françaises négligeant la spécificité de la *Verleugnung* et de ce qui est *verleugnet* (qu'elles rendent par « dénégaration » et « nié ») n'ont pas favorisé la reconnaissance de cet apport théorique. Lisant Freud en allemand, H. Rey-Flaud piste les signifiants (*Verleugnung*, *Enstellung*, *Entfremdung*...) opérant dans la complexe élaboration du *Moïse*, depuis leur émergence dans les écrits antérieurs, et consacrant l'apport théorique inédit de cette œuvre ultime.

Sans Yerushalmi

Il est convenu de dire, comme le rappelle H. Rey-Flaud, que *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, « œuvre quasi posthume », publiée à Amsterdam quelques mois avant la mort de Freud, survenue le 23 septembre 1939, a déconcerté non seulement le public restreint des psychanalystes mais encore la large audience qu'il avait suscitée chez les intellectuels juifs et non juifs de l'époque. Les historiens des religions lui reprochèrent l'appui pris sur des hypothèses rendues caduques par des travaux ultérieurs, les spécialistes des études bibliques une manipulation de faits incertains.

4. Pour une critique logicienne des vignettes cliniques, cf. Guy Le Gaufey, *Le pastout de Lacan : consistance logique, conséquences cliniques*, Paris, EPEL, 2006, p.123-127.

5. Yosef Hayim Yerushalmi, *Le Moïse de Freud, Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1993.

Plus récemment, en 1993, Yerushalmi, « un grand *scholar* » dit Jacques Derrida – il n'est pas aisé de faire la part de l'admiration et de l'ironie dans cette nomination – proposa une lecture dont c'est peu dire qu'elle est orientée. Freud à la fin de sa vie, dévasté par un cancer invalidant, au moment de l'écriture du *Moïse*, en aurait terminé avec ses élaborations analytiques. Scientifiquement, c'est-à-dire par les voies de l'historiographie, Yerushalmi s'applique à démontrer que Freud aurait consacré son ultime effort à la question de son appartenance au peuple juif, et à produire les archives, attestant que, en dépit de ses allégations officielles exprimant sa distanciation voire son indifférence, Freud était juif à toute heure, en toute circonstance et quoi qu'il fût – de même que pour d'autres « on est psychanalyste, on l'est en permanence, quoiqu'on fasse, fût-ce un pet de travers⁶ ». Selon le « grand *scholar* », *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* « demeure, en son fond, un livre résolument juif⁷. » Ce à quoi objecte H. Rey-Flaud, affirmant que Freud « avait avec ce texte fait le choix de prendre de la hauteur, non pas pour regarder ailleurs, comme l'imagine Yerushalmi, mais pour voir plus loin » (p. 40).

Freud, lui, est catégorique lorsqu'il écrit à Smiley Blanton : « En tant qu'œuvre de science, elle (la psychanalyse) n'est ni juive, ni catholique, ni païenne⁸ » ; ou quand il répond à Ferenczi dans une lettre du 8 novembre 1913 (citée par Yerushalmi qui en méconnaît la portée) : « Mais l'existence d'une science aryenne et d'une science juive est inconcevable. Les résultats scientifiques doivent être identiques quelle que puisse être la façon de les présenter. Si ces différences se reflètent dans l'appréhension des paramètres scientifiques objectifs, c'est qu'il y a quelque chose qui ne va pas⁹. » Si Freud est catégorique – ajoutons pas toujours, hélas, puisqu'il écrit aussi : « Je dirais même que seule son entrée en scène [celle de Jung] a soustrait la psychanalyse au danger de devenir une affaire nationale juive¹⁰. » La suite est connue...

Il est vrai que les écrits de Freud, publications officielles ou innombrables courriers dont certains ont été rendus publics par Yerushalmi, attestent que Freud, dans le même temps, revendiquait la fidélité au nom de ses ancêtres, rejetant toute action qui viserait à effacer sa filiation – contrairement à ceux de ses collègues qui avaient pris un autre nom pour éviter la consonance juive de leur patronyme –, et s'affirmait infidèle à leurs croyances, comme à toute forme de religion, refusait l'engagement nationaliste sous-jacent au mouvement sioniste, auquel par ailleurs il accordait sa sympathie.

Cette question des effets de la filiation sur le sujet va donner lieu, en 1936, à une élaboration théorique prenant appui sur une expérience étrange faite au cours d'un voyage à Athènes relatée dans une lettre adressée à Romain Rolland¹¹. H. Rey-Flaud y repère l'usage par Freud, pour décrire sa réaction devant l'Acropole, du terme d'*Entfremdung* (traduit par stupeur ou sentiment d'étrangeté), terme précédemment utilisé dans la clinique du fétichisme¹² pour rendre compte de l'effet produit sur le sujet par la découverte

6. Jean Allouch, *L'Éthification de la psychanalyse, calamité*, Paris, Cahiers de l'Unebévue, EPEL, 1997, p. 60.

7. Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud*, op. cit., p. 26.

8. Cité par Jacquy Chemouny, *Freud, la psychanalyse et le judaïsme*, Paris, Éditions universitaires, 1991, coll. « Émergences », p. 114.

9. Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud*, op. cit., p. 94.

10. Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance complète 1907-1925*, trad. Fernand Cambon, Paris, Gallimard, 2006, coll. « Connaissance de l'inconscient ».

11. Sigmund Freud, « Un trouble de la mémoire sur l'Acropole, (Lettre à Romain Rolland) » [1936], trad. M. Robert, in *Résultats, Idées, Problèmes*, II, 1921-1938, Paris, PUF, 1987, p. 221-230.

12. Sigmund Freud, *Le Fétichisme*, [1927], trad. fr. Denise Berger, in *La Vie sexuelle*, [ce titre est de l'éditeur], Paris, PUF, 1969, p. 133-138.

des organes sexuels féminins (p. 116), la *Verleugnung* réglant le destin de la représentation dans les deux cas (fétichisme et Acropole). Éclairée par les élaborations postérieures, se fait jour la thèse du double démenti : le démenti de la réalité de l'Acropole, au moment du voyage, est l'écho d'un premier refoulement-démenti survenu bien des années auparavant, au moment où, pour Freud, l'enseignement des fondements de la culture occidentale entrainait en conflit avec la culture juive de son grand-père « Rabbi Schlomo » pour qui Athènes n'était rien (p. 117). D'un côté, Freud n'a jamais mis en doute Athènes et la culture grecque, d'un autre côté, il n'y a pas cru : double statut de la représentation, symbolisée et non symbolisée, qui rend compte de la survenue de l'incident psychopathologique. Du fétichisme à l'Acropole se construit une élaboration dont la reprise et le développement sont au fondement de la construction du *Moïse*, et qui « introduit au champ de la névrose le démenti et le clivage généralisés » (p. 112).

Ignorant la dimension inconsciente de fabrication théorique de l'écrit de Freud, Yerushalmi se prive d'y interroger la fonction de la judéité. Sa visée est autre : il exhume une archive qui va lui permettre de dire ce qui le tracasse chez Freud. À l'occasion du trente-cinquième anniversaire de Sigmund, en 1891, Jakob, père de Sigmund, offre à son fils la Bible de Philippsohn dans laquelle ce dernier a étudié dans son enfance. Il l'a fait recouvrir d'une reliure neuve et y a inscrit une dédicace en hébreu et en *melitzah* : « Constituée d'une mosaïque de fragments et d'expressions tirés de la Bible, de la littérature rabbinique ou de la liturgie, réunis et tissés ensemble de façon à former un texte cohérent reflétant les pensées de l'auteur¹³. » Yerushalmi en dégage l'amour du père pour le fils, « un appel au retour et à la réconciliation » et « le rappel d'une promesse ». Toute son érudition, et elle n'est pas mince, concourt à nous faire entendre le dolent reproche fait au fils, qui avait d'abord accompli la promesse, « plané sur les ailes de l'esprit », puis s'en était éloigné, et la prière de ne pas abandonner le Livre, de ne pas le laisser tomber lui le père (Jakob/Yerushalmi). Comme en écho, résonne ce texte de l'Évangile de Matthieu 12, 46 où, là, le fils implore le père :

À partir de la sixième heure, l'obscurité se fit sur toute la terre, jusqu'à la dernière heure. Et vers la neuvième heure, Jésus clama en un grand cri : « Eli, Eli, lemi sabachtani. »

À Jacques Derrida faisant valoir la reliure/peau comme prépuce, « [...] la peau neuve d'un livre consignait la nouvelle peau blessée et bénie d'un nouveau-né¹⁴ », Jean Allouch propose de pousser l'analyse « jusqu'à noter que Jakob, ce jour-là, rend à Sigmund son prépuce [...]. Il a beau faire, le patriarche de la psychanalyse, il a beau mettre dans la balance toute la bonne volonté dont il est capable en faveur de la promesse, le désir, lui, ne cesse pas de montrer le bout de nez¹⁵ ».

Mais, Yerushalmi ne mange pas de ce pain-là ; il déplore l'état des relations du père et du fils : « Comme Sisyphe poussant son rocher, Œdipe et Laïos sont éternellement voués à s'affronter¹⁶. » Ce faisant, note H. Rey-Flaud, il méconnaît que, de Labdacos (le boiteux) à Laïos (le gauche) et à Œdipe (le pied enflé), « le nom des pères est marqué d'une essen-

13. Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud*, op. cit., p. 139 pour la traduction française, p. 194 pour la version en hébreu.

14. Jacques Derrida, *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995, coll. « Incises ».

15. Jean Allouch, « Nécrologie d'une "science juive", Pour saluer Mal d'Archive de Jacques Derrida », *L'Unebvue*, « Totem et tabou, un produit névrotique », 1995, n° 6, p. 131-147, p. 146.

16. Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud*, op. cit., p. 178.

tielle boiterie [...] la dette symbolique, en tant que transmission altérée, erratique, *maudite*, [...] est l'envers de la dette imaginaire¹⁷ », celle qu'évoquent « les embrassades transgénérationnelles¹⁸ » du verset de Malachie, que nous citons plus bas.

À la suite de H. Rey-Flaud, il faut se demander si, « selon la distinction classique établie à propos de la formation du rêve entre le désir conscient [...] et le désir inconscient caché, la fonction de la judéité de l'auteur [celle de Freud] n'a pas été dans cette réalisation [il s'agit du Moïse] celle de "l'entrepreneur", facile à identifier sur le chantier, qui laisse indéterminée l'inspiration de fond qui a joué le rôle du "capitaliste" qui dirige depuis son bureau lointain les travaux » (p. 30).

Avec Jacques Derrida

Analysant la thèse implicite au monologue de Yerushalmi avec Freud, Derrida remarque que, si pour Yerushalmi « le judaïsme (*judaism*) est terminable, la judéité (*jewishness*) est interminable¹⁹ » et qu'il y a bien pour lui « une essence déterminante et irréductible de la judéité ». Quelle est cette essence de la judéité ? : « C'est justement l'attente de l'avenir, l'ouverture du rapport à l'avenir », « l'anticipation d'une espérance spécifique dans l'avenir²⁰ ». Il en donne cette remarquable formulation : « Comme si Dieu n'avait inscrit qu'une chose dans la mémoire d'un *seul peuple* et d'un *peuple entier* : à l'avenir rappelle-toi de te rappeler l'avenir²¹. » Cette formule permet à Derrida de faire valoir la double supposition sous-tendue par la thèse yerushalimienne : non seulement celle de l'antériorité d'une archive mais, plus encore, l'obligation de l'archive. Ce que vérifie Yerushalmi qui trouve dans un verset du dernier des prophètes (Malachie 3, 24), un contenu à cette injonction concernant l'avenir : « Il réconciliera le cœur des pères avec celui des fils et le cœur des fils avec celui des pères²². »

Tremblant devant la revendication d'unicité de la thèse (« un seul peuple, un peuple entier »), Derrida n'en fait pas moins sienne cette affirmation de l'avenir, tout en lui refusant tout contenu. Ce n'est pas, pour lui, une thèse positive. « Ce n'est rien d'autre que l'affirmation même, le "oui" en tant qu'il est la condition de toute promesse ou de toute espérance, [...] de toute ouverture à l'avenir [...]»²³. » À cette réaffirmation de Yerushalmi, poursuit-il, « je serais prêt à souscrire sans réserve ». Cet avenir auquel Derrida se dit prêt à souscrire est « radicalement à venir, c'est-à-dire indéterminé²⁴ [...] ».

Tout archivage est dans le même temps consignation du passé et, de par la sélection qu'il opère, coup d'envoi d'un avenir non quelconque. Difficile, dès lors, d'invoquer l'avenir sans convoquer *ipso facto* la dimension de la promesse. Ce lien du passé (de la mémoire) et du double avenir/promesse ne peut laisser indifférent le psychanalyste ; pas question pour lui d'entonner le refrain populaire « c'est dur aujourd'hui peut-être, demain ça ira vach'ment mieux ». Car « une promesse, contrairement à ce que l'on peut croire,

17. Henri Rey-Flaud, *L'Éloge du rien, Pourquoi l'obsessionnel et le pervers échouent là où l'hystérique réussit...* Paris, Seuil, 1996, coll. « Champ freudien », p. 218-219.

18. J. Allouch, *Nécrologie...*, *op. cit.*, p. 147.

19. J. Derrida, *Mal d'Archive*, *op. cit.*, p. 115

20. *Ibidem*, p. 120.

21. *Ibidem*, p. 121.

22. Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud*, *op. cit.*, p. 179.

23. J. Derrida, *Mal d'Archive*, *op. cit.*, p. 109.

24. *Ibidem*, p. 112.

est quelque chose d'aussi spectral, d'aussi mort qu'un spectre ! Et sans doute est-ce là la raison pour laquelle, à la différence des guérisseurs de tous poils, le psychanalyste, lui, ne fait aucune promesse²⁵ ».

H. Rey-Flaud, quant à lui, valide la thèse derridienne référant l'essence de la judéité à « l'ouverture à l'avenir », faisant de « l'à-venir » le trait unaire du juif (p. 191) dont il trouve le « fondement métapsychologique dans la fidélité indéfectible témoignée par les Juifs à la lettre, incarnation du signifiant primordial [...] » (p. 191). Pour prendre la mesure du propos, il est nécessaire de suivre le pas à pas de son élaboration avant de se hâter de conclure que le psychanalyste « rey-flaudien », lui, ferait des promesses.

Il a précédemment établi la formule du démenti : « À la formule névrotique » *mon père était mort et je ne le savais pas* qui maintient le père dans les Limbes où il pèse comme un revenant sur la vie du sujet [...] s'oppose l'affirmation : « *Mon père est mort/il n'est pas mort – puisqu'il m'a choisi.* » (p. 189). La première formule se vérifie dans la clinique de l'Homme aux rats où l'omniprésence du père mort envahit le quotidien du sujet, bien des années après son trépas. La seconde formule rend compte de ce que Freud produit avec la fiction du meurtre de Moïse et de son démenti. L'accès au symbolique qu'ouvre « cette relation inédite au père mort » accomplie par le démenti est radicalement différent de celui issu du refoulement : « Cette introduction ne traduit plus un travail vertical de métaphore $\frac{A}{B}$ [...] *Unterdrückung*) mais horizontal de déplacement ($A > B$, *Enstellung*) » (p. 186). Donc *Enstellung versus Unterdrückung*. Classiquement, avec la théorie du refoulement, l'ouverture au symbolique effectuait la perte de ce qui est chu ; avec la théorie du double démenti, cette ouverture consigne le maintien de ce qui a été abandonné/l'abandon de ce qui est maintenu : c'est l'apport du *Moïse*. Ce qui fait dire à Peter Sloterdijk dans un ouvrage récent que « Freud, dans son dernier essai, n'utilise plus nulle part le concept d'inconscient, comme si celui-ci était devenu superflu avec l'introduction de l'*Enstellung*²⁶ ».

Les effets de « la dé-stallation »

Pour décrire le procès de lecture et de réécriture d'un texte (celui du rêve, puis le récit biblique), Freud fait maintes fois usage de ce terme de la langue courante, *Enstellung*. S'agissant des remaniements des textes bibliques intervenus au cours des temps précédant leur rédaction définitive, il affirme : « Il en va de l'*Enstellung* d'un texte comme d'un meurtre. Le difficile n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en éliminer les traces. On aimerait prêter au mot *Enstellung* le double sens qu'il peut revendiquer bien qu'il n'en soit plus fait usage de nos jours. Il ne devrait pas seulement signifier : changer l'aspect de quelque chose, mais aussi : changer quelque chose de place (*Stelle*), le déplacer ailleurs²⁷. »

Ce terme a été souvent traduit par « déformation » ; le titre du chapitre IV de la *Traumdeutung*, par exemple, a été rendu par « la déformation dans le rêve ». H. Rey-Flaud propose de dire au pied de la lettre que « le texte comme le rêve est « dé-stallé » : le préfixe dé correspond au préfixe allemand *Ent*. Quant à *stalle* [...], c'est le correspon-

25. J. Allouch, *Nécrologie...*, op. cit., p. 142.

26. Peter Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien, Le problème de la pyramide juive*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell Éditeurs, 2006, p. 26.

27. S. Freud, *L'Homme Moïse*, op. cit., p. 115.

dant de l'allemand *Stelle*²⁸ ». Si Freud n'a pas employé le mot *Verstellung*, un synonyme selon les dictionnaires, dont le mérite aurait été de s'inscrire à la suite de la *Verschiebung* et de la *Verdichtung*, c'est, nous dit, Rey-Flaud, que celles-ci portent « sur les signifiants du texte du rêve lorsque l'*Enstellung* touche le texte lui-même²⁹ ».

Freud, à la suite de l'aphorisme cité plus haut [il en va de l'*Enstellung* d'un texte comme d'un meurtre], poursuit : « Dans bien des cas d'*Enstellung* de texte, nous pouvons nous attendre à trouver, ici ou là, l'élément réprimé ou dénié (*Das Unterdrückte und das Verleugneute*), même s'il est modifié et arraché à son contexte. Seulement il ne sera pas toujours facile de le reconnaître³⁰. »

Le travail du *Moïse* consiste donc à rétablir le texte à partir des traces non éliminées. En effet, « l'*Enstellung* d'un texte n'est pas un meurtre parfait³¹ ». Ce parallélisme entre tuer le père (ou « le grand homme ») et tuer le texte sous-tend tout le travail d'analyse du *Moïse*, qui tire sa légitimité analytique de ce que « tout discours humain est le meurtre d'un autre discours³² ».

Le démenti, traduisant un trait de « dé-stallation » (*Enstellung*) qui consigne le maintien de ce qui a été abandonné, et non plus la perte de ce qui est chu, on conçoit que le rapport au sens de la mort, « la perte des pertes » (p. 187) en soit affecté. La momie « ce grand corps utopique qui persiste à travers le temps³³ », traduisant un refus de la mort, « exprime la volonté de maintenir l'image spéculaire intacte après la mort » (p. 187), et se déploie donc dans le registre du moi-idéal. À l'opposé, les Juifs, procédant à un « démenti subversif de la mort », abandonnent ce registre des identifications secondaires, tout en préservant « la clef de cet espace », « insigne impossible à représenter » (p. 188) : l'idéal du moi. « Le moi [...] s'enorgueillit de renoncer à la pulsion comme d'une réalisation qui a de la valeur », dit Freud³⁴ ; « cette fierté, commente H. Rey-Flaud, trahit la conscience d'avoir échappé à la loi du signifiant à laquelle les autres hommes sont assujettis » (p. 189).

Le démenti « pervers » de la mort du père, qui fonde l'idéal du moi (et dont la formule, rappelons-le, est : *mon père est mort/il n'est pas mort – puisqu'il m'a choisi*), est ainsi « la condition du transfert instantané et en bloc de la fonction paternelle sur le sujet ». Le meurtre du père démenti (non refoulé), de ne pas avoir été pris dans le réseau des signifiants qui tissent l'histoire du sujet constitue « un point d'ancrage qui échappe à la temporalité et qui la fonde. » (p. 194). Reprenant ce motif, et le rérérant à la lettre, *id est* à la production du sujet du langage, H. Rey-Flaud en déduit la thèse de l'adéquation posée entre « l'être-juif » et « l'être-ouvert-à-l'avenir ». Si, comme Lacan l'affirme : « En tant que le signifiant primordial est pur non-sens, il devient porteur de l'infininitisation de la valeur du sujet, non point ouverte à tous les sens, mais les abolissant tous » (le 17 juin 1964), alors la lettre, incarnation du signifiant primordial, répondant de cette infininitisation de la valeur du sujet, détient en puissance la possibilité des sens ; et la fidélité à la lettre est donc le positionnement d'un sujet en ce point d'*Einzigkeit* (unicité symbolique), qui est aussi le signifiant des possibles. Si le Juif est ce sujet, l'adéquation posée par H. Rey-

28. H. Rey-Flaud, *Freud et le texte*, www. états-générauxpsychanalyse.net, in Le rapport de la psychanalyse à l'art, à la littérature, à la philosophie, archives 2000.

29. S. Freud, *L'Homme Moïse*, op. cit., p. 115.

30. *Ibidem*.

31. H. Rey-Flaud, *Freud et le texte*, op. cit., p. 9.

32. *Ibidem*.

33. Michel Foucault, *Utopies et hétérotopies*, INA 2004, piste 9.

34. S. Freud, *L'Homme Moïse*, op. cit., p. 216.

Flaud entre « l'être juif » et « l'être ouvert à l'avenir » rend compte de son introduction au symbolique et de son ouverture au champ du partage, celui de la structure langagière.

Avec Jean Allouch

Dans le texte de la séance inaugurale (17 janvier 2006) de son séminaire « L'amour Lacan », Jean Allouch soutient que c'est « cela même que réalise l'analyse : délester l'analysant de sa préoccupation de l'avenir. Désirer, ai-je écrit, c'est être sans avenir. » Déjà en 1995, il affirmait : « Qu'est-ce qu'un psychanalysé ? C'est, en effet, quelqu'un qui n'a plus d'avenir, quelqu'un comme Œdipe à Colonne[sic] ou le Vice-Consul après qu'il a tiré sur Lahore, ou l'étudiant borgne de Kenzaburo Ōe après la mort de D***, dans *Agwii, le monstre des nuages*³⁵. » Plus récemment, en juin 2005, lors d'un colloque de l'École lacanienne de psychanalyse (*La psychanalyse malade de l'Histoire*), il s'interrogeait : « Suis-je sorti de mon analyse muni d'une histoire ? Non... Il y a bien eu des bouts d'histoire qui ne furent pas sans portée analytique, mais il s'est trouvé que ces sens ont fait long feu... Désirer, c'est être sans avenir, c'est aussi être sans passé historisé » (notes prises lors de l'exposé).

Résumons les termes en jeu dans l'ensemble de cette discussion. À la fin de son livre, dans son monologue avec Freud, Yerushalmi interroge « le père » de la psychanalyse : « Professeur Freud, parvenu à ce point, il me semble futile de vous demander si la psychanalyse est bien, génétiquement ou structurellement, une science juive [...]. J'aimerais seulement savoir si vous, personnellement, en êtes venu à la croire telle³⁶. » Derrida lisant, mot à mot, en anglais, le texte de Yerushalmi en dégage « ce trait archivé de la judéité ; le privilège absolu, l'unicité absolue dans l'expérience de la promesse (l'avenir) et l'injonction de la mémoire³⁷ ». Ayant établi que les deux assignations (celle de l'avenir et celle de la mémoire donc de l'archivage) ne sont pas ajoutées ou juxtaposées, mais que « l'une est fondée dans l'autre », et dont nous rappelons la formule donnée : « À l'avenir, rappelle-toi de te rappeler l'avenir³⁸. »

Poursuivant son analyse, H. Rey-Flaud nous éclaire sur cette yérushalmienne dérive. Moïse, l'Égyptien, se choisit un peuple et « par une décision arbitraire » lui impose la circoncision, pratique égyptienne sans signification particulière ; ce faisant « il élève [ce trait] au rang d'“insigne” qui va dès lors dé-signer les élus qu'il a choisis » (p. 199). Ce trait n'est pas, comme le trait unaire, nécessité par la logique du langage, il est produit par un choix volontaire de Moïse. Marquée sur le réel du corps, « la circoncision est écrite à l'économie du refoulement, donc de tout défaut de traduction » (p. 201). La formule de l'à-venir comme « trait unaire » ne convient plus, H. Rey-Flaud corrige : « [...] c'est ce trait « réel », marqué sur le corps du sujet, qui confère à l'intéressé, habité par la volonté actuelle de Dieu, son rapport inné à l'à-venir. » (p. 201, italiques H. R-F.). Par cette marque qu'il leur impose, signe d'élection et de malédiction, Moïse se fait « le maître de l'identité symbolique de son peuple » (p. 203). De là découle la possibilité de deux positions subjectives opposées. La première est celle du judaïsme spirituel vanté par Freud, où le Juif « installé au point de virtualité du manque » (p. 254) s'attache à maintenir « le symbolique comme symbolique » par la pratique de la Torah et des commentaires midras-hiques. À quoi s'oppose la mutation de cette position lorsque cette « lettre qui supportait

35. J. Allouch, *Nécrologie...*, op. cit. p. 144.

36. Cité par Jean Allouch, *Nécrologie...* op. cit. p. 141.

37. J. Derrida, *Mal d'Archive*, op. cit., p. 121.

38. *Ibidem*.

le judaïsme spirituel, animé par l'amour du symbolique, est devenue, à l'instar du fétiche, le garant réel du narcissisme de l'intéressé, désormais "bunkérisé" derrière un insigne de granit » (p. 255).

Pour se convaincre, s'il en était besoin, que « l'à-venir » promu par H. Rey-Flaud n'a pas de parenté avec l'avenir yerushalmien, lisons ce qu'il écrit dans les dernières pages de son ouvrage : « La leçon à retenir, aussi bien pour le peuple juif que pour le sujet de l'inconscient, est que, de toute façon, l'origine est perdue et que c'est de cette perte que l'un et l'autre se constituent comme *à-venir* » (p. 303). Et encore, commentant la réponse de Sigmund Freud à une requête de l'association sioniste de Jérusalem Keren Hajesod³⁹ : « [...] l'essentiel pour Freud est de récuser les prétentions de ceux qui, en cherchant à asseoir l'avenir de la nation juive sur la caution du passé, signent la ruine de l'*à-venir* » (p. 303). Ce qui n'est pas sans rappeler les propos d'Itzhak Rabin, entendus sur France Culture, en novembre 1995, quelques jours avant sa mort, parlant de certains colons israéliens : « Ils prennent la Bible pour un cadastre. »

Pour un sujet installé au point de virtualité du manque, le risque est grand d'une bascule vers une position de maîtrise du symbolique : la Loi qui en résulte, non bridée par la chaîne signifiante, exerce alors une violence digne du père de la horde, pour freudienement le dire. À titre d'illustration de ce qui advient quand « la loi se réduit à un seul commandement absolu », laissant « l'homme pétrifié devant un symbolique devenu réel » (p. 203), H. Rey-Flaud nous invite à lire *La Colonie pénitentiaire* de Kafka⁴⁰ où une monstrueuse machine inscrit dans la chair du sujet, en lettres de sang, le commandement : « Sois juste ».

Sans histoire et sans avenir

Le projet du *Moïse*, de Freud, lu par H. Rey-Flaud, aura été de rendre compte d'une introduction de l'homme au symbolique qui ne repose plus sur le refoulement jusqu'alors « pierre angulaire de l'édifice ». La thèse du double démenti ouvre la voie à trois destins :

1. La mise en place du signifiant primordial dans l'inconscient, sous l'effet du refoulement advenu comme relève du démenti, constitue le premier destin ; le signifiant effacé, c'est-à-dire posé et supprimé, « à l'envers du trait marqué de la circoncision, [...] devient expression de la négativité en tant que telle, pur non-sens [...] ». Il ne saurait plus alors être question d'un rapport inné à l'avenir ; tout au contraire, « le devenir humain n'est désormais plus détenu par personne (fût-ce Dieu) » (p. 233). Ainsi de la foi chrétienne qui n'est plus, « comme la foi juive, fidélité au manque en tant que tel, mais au principe du manque dont le nom est la grâce. » (p. 246). Le nom lacanien de la grâce est le désir. Ce pas est franchi par Paul de Tarse « le continuateur du judaïsme⁴¹ », dit Freud. Ce destin est pour Freud un progrès dans la vie de l'esprit : « progrès du point de vue de l'histoire religieuse, c'est-à-dire sous le rapport du retour du refoulé⁴². » Toutefois si Paul est pour lui « le continuateur du judaïsme », il en est aussi le « destructeur ». Et Freud choisit de rester fidèle au judaïsme spirituel, soit à la lettre. Lacan, quant à lui, prend et la

39. Élisabeth Roudinesco, « À propos d'une lettre inédite de Freud sur le sionisme et la question des lieux saints », *Cliniques méditerranéennes*, « Haïr, ignorer », 2004, n° 70, p. 5-9.

40. Franz Kafka, *La Colonie pénitentiaire et autres récits* II, traduits par Catherine Billmann et Jacques Cellard, Paris, Actes Sud, 1998.

41. S. Freud, *L'Homme Moïse...*, op. cit., p. 180.

42. *Ibidem*.

lettre et la grâce, en fait valoir les implications pour la psychanalyse, et poursuit son élaboration.

2. Les Talibans, manifestant « une idolâtrie des écrits coraniques », exemplifient le deuxième destin : La réélisation de la lettre, véritable « forclusion de l'inconscient » (p. 260), marque, dans ce cas, une bascule « régressive » du symbolique au réel dans un projet opposé à celui des Juifs « appliqués à préserver le signifiant de toute déchéance dans l'imaginaire » (p. 261).

3. Le troisième destin est celui choisi par le sage, qui ayant eu accès à l'espace représentatif ouvert par le refoulement originaire, décide de s'en retirer.

Freud revendiquait pour son récit « la vérité historique » qu'il opposait à « la vérité matérielle », soit la vérité de la construction contre celle des faits. Son Moïse est une fiction poétique dont la valeur pour les psychanalystes tient au pouvoir heuristique de ses inventions. Quant à Lacan, il affirmait le 14 mars 1962 :

En fait, si le fond du christianisme se trouve dans la révélation paulinienne, à savoir dans un certain pas essentiel fait dans les rapports au père, si le rapport de l'amour au père en est ce pas essentiel, s'il représente vraiment le franchissement de tout ce que la tradition sémite a inauguré de grand de ce fondamental rapport au père, de cette baraka originelle, à laquelle il est tout de même difficile de méconnaître que la pensée de Freud se rattache plus d'une façon contradictoire, malédictoire, – nous ne pouvons en douter – car si la référence à l'Œdipe peut laisser la question ouverte, le fait qu'il ait terminé son discours sur Moïse et comme il l'a fait, ne laisse pas douteux que le fondement de la révélation chrétienne est donc bien dans ce rapport de la grâce que Paul fait succéder à la loi⁴³.

Dans le même temps, poursuivant son élaboration avec la logique de la négativité de Charles Sanders Peirce, Lacan produit un calcul de la fonction paternelle en trois temps qui, dit H. Rey-Flaud, définit trois positions subjectives : « [...] celle de l'exclusion réelle du père “non-père”, celle de l'exception symbolique du père mort, celle de l'inclusion imaginaire de tous les quidams qui seront, à ce terme, introduits, sans trop savoir comment, au champ de la paternité. »

1		2		3
père de la horde	→	père mort	→	« tout-venant » des pères
exclusion réelle	→	exception symbolique	→	inclusion imaginaire

(p. 278)

En ces temps dits de fin du dogme paternel, on se prend à rêver à une psychanalyse qui, ayant accueilli, avec Freud, et puis Lacan, les références religieuses liées au « Père », ferait le pas suivant auquel Lacan l'invite.

Un exemple : le volume qui « réunit non sans raison deux interventions de Lacan, éloignées de dix ans, 8 juillet 1953-20 novembre 1963, et qui portent sur des sujets apparemment hétérogènes⁴⁴ » ne s'intitulerait plus « Des Noms-du-Père » mais « Le symbolique, l'imaginaire et le réel ». D'autant que le préfacier-éditeur ajoute à juste titre : « La vraie raison qui m'a décidé à [...] rapprocher ces [deux textes] [...] c'est de donner du

43. J. Lacan, *L'identification*, dit « Séminaire IX », Paris, 2000, p. 137 [version Michel Roussan].

44. Jacques-Alain Miller, dans sa préface à Jacques Lacan, *Des Noms-du Père*, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 2005, p. 7.

poids à l'indication de Lacan dans son enseignement, mi-boutade, mi-sentence, bien dans sa manière de mi-dire, selon laquelle le symbolique, l'imaginaire et le réel, voilà les vrais Noms-du-Père⁴⁵. » Pourquoi ne pas en avoir pris acte ?

Nonobstant son admiration passionnée pour Freud, qui ne rate aucune occasion d'empaterniser le *quidam*, Henri Rey-Flaud s'y emploie avec art.

À suivre son érudite élaboration, il paraît exclu que l'analyste « rey-flaudien » fasse des promesses. Le testament de Freud remis sur pied par son minutieux travail de lecture nous incite à penser qu'il se pourrait bien que oui, décidément, le psychanalysé soit sans avenir et sans histoire, mais certainement pas sans histoires.

Françoise DEZONCLE
francoise.dezoncle@wanadoo.fr

45. *Ibid.*, p. 8.

Sur l'étal du vignettiste

pour

La fin du divan ?
Raymond CAHN

Paris, Odile Jacob Éditeur, 2002

Avec son titre accrocheur – *La fin du divan ?* – ce livre pourrait passer pour audacieux dans la mesure où son auteur, ancien président de la Société psychanalytique de Paris, vient des milieux les plus orthodoxes de la pensée freudienne française. Mais en s'ornant d'un point d'interrogation, ce même auteur s'autorise un large bémol qui vient tempérer l'excès d'audace pour couvrir un livre mi-chèvre mi-chou, tiraillé entre le récit d'une longue expérience d'analyste ouvert à la diversité des situations cliniques et des pathologies rencontrées, et le constant souci de respecter les canons d'une réglementation têtue et pointilleuse, qui seule aurait droit au nom bien labellisé de « psychanalyse ». De là que le mot le plus fréquent, qui ponctue régulièrement l'énonciation des moments les plus divers, n'est autre que « certes ». « Certes ! », la psychanalyse, la vraie, la bonne, la sérieuse, la digne d'éloges, c'est celle du divan, des trois (ou quatre) séances hebdomadaires de trois quarts d'heure chacune, des longues interprétations de transfert – bref, celle de l'Institut – « mais quand même » (comme aurait dit Octave Mannoni), il y a aussi de l'analyse en dehors de tout ce tralala car, tenez-vous bien, les patients ne sont plus ce qu'ils étaient.

L'idée qu'il y aurait eu un temps béni où les psychanalystes ne se seraient occupés que de psychanalyse (au sens fort étroit codifié par l'IPA) participe de ces clichés qu'on ne discute plus. Et pourtant les névroses narcissiques et autres états-limites ne datent pas d'hier, et les psychanalystes d'avant-hier, le plus souvent médecins et psychiatres, les recevaient bel et bien. N'empêche, on veut à tout prix que le changement quantitatif (indéniable, lui, tant du côté des psychanalystes que du côté des analysants) se soit doublé d'un changement qualitatif : avant, les psychanalystes pouvaient choisir des patients qui correspondaient à la limitation de leur pratique. Aujourd'hui, il leur faut accueillir des patients plus difficiles : « Il appert que ces nouveaux patients constituent désormais le plus grand contingent des analysants, contraignant ainsi à révision “la direction des cures et le principe de leur pouvoir” (Lacan) » [*sic*] (p. 39).

Raymond Cahn se veut, quant à lui, défenseur des pratiques qui ne requièrent pas pour autant le divan, non pour célébrer les psychothérapies tous azimuts, mais pour montrer que la technique élaborée par Freud ne se réduit pas à la pratique qu'en eut son inventeur. Il est donc déchiré entre deux objectifs : maintenir que la cure-type (celle que l'IPA dit tenir de Freud) est LE lieu d'effectuation de l'analyse, et soutenir dans le même temps que le face-à-face peut à l'occasion avoir autant de vertus, pour peu qu'il soit mis en acte par un analyste¹. Cela nous vaut un livre à la fois attractif par la diversité des

1 « [...] il n'est peut-être pas inutile d'évoquer cette remarque du Britannique Klauber (1984), quitte à rougir face à sa dimension quasi tautologique [...] : c'est la qualité de l'analyste, quel que soit le cadre, qui déterminera celle de la cure. » (p. 93). J. Lacan n'avait pas cru nécessaire de rougir pour donner, trente ans plus tôt, une définition semblable : « Une psychanalyse, type ou non, est la cure qu'on attend d'un psychanalyste » (J. Lacan, « Variantes de la cure-type », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 329). On s'étonne parfois que l'auteur ne fasse jamais référence à cette phrase, puisque c'est par-dessus tout ce qu'il tient à établir.

points de vue, et conventionnel par son arrimage à une conception pour le moins classique. À ce titre, il donne un panorama assez instructif de la diversité des pratiques atteinte du côté de l'Institut de psychanalyse, mais permet aussi de mesurer un peu à quel point l'éclectisme des références permet de ne lire aucun auteur, tout en invoquant beaucoup.

Cette absence de lecture éclate dans les parties dites « cliniques » où l'auteur ne cesse de monologuer. On en trouve un exemple brutal dès la page 42 où, sous le titre « Les états limites », nous attend la première vignette clinique qui, selon l'usage, se rassemble sous un prénom d'emprunt.

Rémi, 30 ans, en analyse depuis deux ans et demi, est un intellectuel, célibataire, exceptionnellement brillant et apparemment bien adapté à un regard extérieur. Il est venu à l'analyse parce qu'il se sentait vide, irréel, incapable d'éprouver une émotion vraie ; [...] (p. 40).

Suit une brève description dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est chargée : le Rémi en question serait presque à ranger dans les *Caractères* de La Bruyère tant il paraît homogène aux quelques lignes qui l'ont, d'emblée, campé. Comme de bien entendu, la vignette va nous conter un moment charnière dans cette situation apparemment sans issue, et nous sommes prévenus qu'un rêve va en être l'instrument :

Voici le rêve qu'il fait alors :

Il arrive en retard chez moi. Sur mon bureau se trouve un produit miracle pour tout, que je lui injecte dans l'aine. L'injection est douloureuse mais, vu la grosseur de l'aiguille, le mal est moins grand que ce à quoi il s'attendait. Je lui propose alors [...] (p. 42).

Passé un bref instant de sidération, on se dit que, dans ce contexte, jamais personne n'a rêvé « il arrive en retard chez moi ». Peut-être quelqu'un a rêvé « j'arrive en retard chez vous », ou quelque chose d'approchant, mais avec une telle entame, pour ce qui est de la littéralité du texte du rêve, tintin ! Adieu les associations du rêveur, puisqu'il est clair qu'il n'aura pas droit à la parole. Seul le récitant, l'analyste bien sûr, œuvre en première personne avec son vocabulaire et ses *shifters* ; le « cas », lui, ne sortira pas de la troisième personne puisque « c'est de lui qu'on parle ». Du coup, on s'étonne moins de la suite immédiate, sans même le moindre décrochement qui aurait conduit à un autre paragraphe :

Je lui propose alors, dans une formulation prudente et élaborée, l'interprétation de son désir de pénétration par le pénis du père, qu'il prendrait en lui sur un mode énergétique et structurant. Il acquiesce, en rajoutant que ce rêve n'a pas été un cauchemar (p. 42).

Le psychanalyste a donc répondu au rêve en injectant sa solution – la pénétration par le pénis du père – à l'aide d'une aiguille qu'il estime lui-même pas trop grosse, « prudente et élaborée ». On apprendra que, lors de ses recherches de termes anatomiques dans les dictionnaires, Remi enfant n'osait pas « regarder le mot aine qui, pour lui, constituait un euphémisme pour bas-ventre ». Pas un mot de plus.

Ce « il arrive en retard chez moi » qui vient à la place d'un « j'arrive en retard chez vous », ce choix du style indirect, pourrait sembler, de prime abord, bien innocent. Mais seulement pour celles et ceux qui tiennent à ce qu'un rêve soit un récit qui raconte une histoire, des faits, des événements, qu'il est dès lors permis de décrire d'un point de vue

ou d'un autre, et peu importe alors les mots que la censure aura choisi de faire passer ou pas. D'un freudien – et je ne doute pas un instant que notre auteur le soit, je n'irai pas lui chercher chicane là-dessus –, il est cependant permis d'attendre autre chose qu'une prise en compte directe du texte manifeste comme d'une historiote dont il n'y aurait qu'à tirer la moralité. Cette interprétation écrase le rêve manifeste sur lui-même et se contente d'énoncer dans le vocabulaire conceptuel qui sied à l'analyste une sorte de vérité globale du récit, réduit à l'acte de l'injection. « Cette injection que je lui ai faite, poursuit imperturbablement l'auteur, il l'a sentie comme une sorte de seuil à franchir » (p. 42). Et en effet, tout se passe comme si cette injection avait bel et bien été faite et n'attendait plus que sa signification, déjà présente en creux dans la description du patient donnée antérieurement :

Selon un processus défensif évident par rapport au transfert, il fait seul sa propre analyse – intellectuellement très pertinent – de tout ce matériel avec ses nombreux rêves. L'ensemble est complaisamment exhibé plutôt que réellement offert, dans un système où moi-même ainsi que ses affects sommes totalement exclus (p. 41).

Sous le vernis d'un constat sans ménagement, la parole du technicien prend ici ses aises, et aide à comprendre la précipitation de l'analyste à interpréter le rêve dans le sens d'une ouverture – enfin ! – à sa présence. Ce qui était attendu, nous dit-on, survient. Bingo.

Là se situe le côté bouffon de la vignette clinique : dans son ambition de « faire cas », elle se soumet (et d'autant plus naïvement qu'elle se veut brève) aux seules exigences de la narrativité et de ses modes de succès. Dans le cas présent, le raisonnement est simple : il s'agit de convaincre le lecteur que les états limites existent, qu'ils sont essentiellement des troubles narcissiques et qu'en dépit des difficultés ils peuvent aussi être du ressort de l'analyse. Voici donc Rémi en charge de nous démontrer la thèse de l'auteur. Il n'est pas là comme tel, dans son trouble, les avatars de sa subjectivité, la frappe de sa parole ; non, il est en service, chargé d'« illustrer » l'une des « deux grandes variétés de fonctionnement psychique dans les états limites » (p. 40), et à ce titre réduit à une image d'Épinal dans laquelle toute donnée dissonante viendrait semer un trouble superflu. Le rêve mentionné est l'unique incident d'un tableau par ailleurs statique. Avec ce rêve et sa pénétrante interprétation, « un tournant se produit dans l'analyse » (p. 42) et l'on apprend que le monde exclusivement narcissique dans lequel Rémi était enfermé se trouve ébréché. L'angoisse fait de-ci de-là enfin son apparition, pour aboutir alors à cette conclusion que je cite *in extenso* dans la mesure où s'y déploie le style emblématique de la majorité des vignettes cliniques :

On retrouve chez Rémi les caractéristiques mêmes de cette catégorie de patients chez lesquels prédominent les troubles narcissiques : la dépersonnalisation de l'objet ; la désémotionnalisation de la relation d'objet ; l'hypertrophie des défenses intellectuelles ; la technique exhibitionniste particulière où tout du sujet est complaisamment montré sans être réellement donné, sans véritable relation à l'analyste, comme si ce dernier n'était pas là, ou lui-même n'était pas là. Ainsi se trouve reproduite la technique de réduction d'autrui à un sentiment de futilité, d'impuissance ou d'infériorité en dépit de la richesse apparente du matériel, lequel n'est déployé que pour renforcer l'absorption exclusive en soi-même. Cette belle totalité, ce discours narratif-récitatif fait plus que s'opposer à l'écoute. Il assure les limites du sujet et constitue une couverture, un revêtement protecteur qui met à l'abri le corps

pour surtout ne pas courir le risque de détruire l'image de soi hantée par le morcellement (p. 43).

Vraiment, ils sont infernaux, ces narcissiques ! Ils font tout mieux que tout le monde – superintelligents, trop bien adaptés – tout en trompant leur monde puisqu'ils sont en fait vides, insensibles, futiles, fuyant les risques subjectifs ! Heureusement que les analystes ne sont pas de cette trempe ! Et pourtant... pour ce qui est du « narratif-récitatif »... à qui la palme ? Et la « technique exhibitionniste particulière où tout du sujet est complaisamment montré sans être réellement donné » ? Et la « désémotionnalisation de la relation d'objet » ? Sans parler de « l'hypertrophie des défenses intellectuelles ». Comme dans les cours de récréation, on a envie de crier : « C'est c'lui qui dit qui l'est ! »

Si un quelconque Rémi a vraiment existé, où est-il ? Qu'est-ce qui, en lui, pourrait venir mettre quelque bâton dans les roues de l'état-limite-narcissique cher à l'auteur, et nous convaincre ainsi de la pertinence de l'élément nosographique en question en montrant comment un individu se trouve *traversé* par des contraintes psychiques, se débat avec elles (à commencer par sa décision d'entreprendre une cure) et ne se contente jamais d'en être le pitre, la marionnette. Mais non ! Avec la vignette clinique et son obéissance aux exigences narratives, rien ne doit venir objecter au savoir qui ici se pavane et s'énonce sur le ton à la fois docte et pragmatique du chef de clinique. À lui le vocabulaire et à lui l'expérience : assis sur ce double trône, il lâche, d'un cas à l'autre, un fragment de sa large pratique clinique.

Le plus grotesque, dans ce vaste guignol, touche à l'identité du cas. Qui donc est Jacques, qui fait son apparition au bas de la page 75 ? La réponse ne se fait pas attendre : « Jacques est un état limite venu à l'analyse pour sa difficulté à “sentir la réalité”, la sienne propre et celle d'autrui. » Qui est Bruno, qui intervient dans le chapitre « L'approche psychanalytique de la dépression » ? Première phrase à son propos : « Bruno est ainsi profondément déprimé, habité par des idées de suicide. » « Ainsi » ! Comment ces pauvres bougres, commis ici au seul titre de leur nosographie, pourraient-ils faire entendre quoi que ce soit au lecteur ? Ils ne sont rien que les marionnettes du savoir qui les fabrique, et n'ont pas voix au chapitre. Ils sont les faire-valoir, sinon de l'analyste lui-même, du moins de ses convictions nosographiques et pratiques.

La position énonciative de ces récits éclairés n'est pas l'apanage de l'Institut de psychanalyse. Les lacaniens, dans leur grande majorité, ont depuis longtemps emboîté le pas et y vont gaiement, eux aussi, de leurs vignettes. Bien sûr, le « désir de pénétration par le père » ne fait plus recette chez eux, et provoque volontiers l'éclat de rire, voire l'indignation, si pas la consternation convenue. Mais à suivre de près, tout au long de l'immense littérature analytique contemporaine, des expressions comme « signifiant maître » ou « identification au sinthome », on trouverait aussi une petite armée de Rémi, de Jacques, de Léa et autres, tous empressés de montrer à quel point la théorie qui leur donne existence littéraire est puissante, puisqu'elle est vraie ! Et c'est donc toujours le même refrain, même si les paroles changent un peu : les outils dont l'analyste s'est servi pour soutenir sa position, dans le transfert comme dans l'intelligence qu'il peut en avoir, sont lancés au public comme autant de savoir référentiel qui dirait ce qu'il en est du patient, maintenant devenu un cas sur l'étal du vignettiste. Et si je parle de l'analyste présent dans toute vignette comme d'un chef de clinique, c'est parce qu'il ne cesse alors de se réfugier dans cette posture médico-universitaire où, sous prétexte d'aider à la transmission de son savoir, il le réifie sur le dos de la vérité de sa pratique.

Où est-il donc, lui qui vient nous dire le vrai sur le vrai en exhibant un trognon d'existence comme garant du savoir qu'il a réussi à fabriquer (et/ou qu'il a pris aussi sur l'étagère, comme tout le monde) ? Jusqu'à quel point se fait-il la dupe des impératifs pédagogiques de transmission et des pressions éditoriales de rewriting (« Donnez des exemples ! Donnez des exemples ! ») ? Quelle sécurité cherche-t-il dans cette petite prouesse narrative dont la consistance tranche par rapport aux longues coulées supposément théoriques ? L'artifice fardé de la vignette s'évertue à ne pas le dire : l'analyste n'est là qu'au titre de témoin impartial, doté du vocabulaire *ad hoc*. Et même lorsqu'il se met courageusement en scène face à l'échec, comme R. Cahn dans le cas de Marion (p. 155-158), le ton ne change pas, et la fameuse implication contre-transférentielle maintient le récitant dans la même posture de savoir : c'est lui qui a trébuché dans cette « prise au piège réciproque » d'une analyse interminable, mais pas sa conception des états limites, qui sort inentamée de l'épreuve. La cure est ratée, mais son savoir est sauf.

Les plus férus de théorie ne sont donc pas toujours celles et ceux que l'on croit. Sous l'apparente modestie d'une tranche de vie qui viendrait s'opposer aux dérives spéculatives et intellectualistes, on assiste de fait, avec ce genre de vignette, à une banalisation du savoir conçu comme pur instrument de description, possédant en permanence un référent. Loin d'être montré sous un jour problématique, dans la difficile dialectique qui l'articule aux réalités qu'il se propose d'ordonner peu ou prou, ce savoir ne prétend plus que *décrire* des réalités, telles quelles : chaussez ces lunettes, et voyez ! Tout un bestiaire est là, qui s'offre à vous ! Ainsi le lecteur se voit-il refilet toute une verroterie psychopathologique, d'autant plus trompeuse qu'elle paraît, à première vue, vaguement vraisemblable – si n'était le harnachement terminologique auquel il faut s'astreindre pour y atteindre.

Quelle fatalité entraîne freudiens et lacaniens dans ce même tourbillon de la vignette ? Comment l'exigence freudienne du cas s'est-elle dégradée dans ces petits *reality-shows* qui se veulent véraux et ne sont que vulgaires dans leur prétention à la clarté et la concision ? Ne serait-ce pas un certain mode de rapport à la théorie qui en déciderait ?

Avec son chapitre VI : « Le travail de psychanalyse : une théorisation », R. Cahn nous offre une chance de le savoir, quoique *l'incipit en* soit fort bizarre : « Si le terme de subjectivation n'est pas dans les dictionnaires [...] » (p. 165). Bon, d'accord, il n'est pas dans le Petit Robert, mais ce nom est reçu dans la langue française depuis au moins 1937, si j'en crois le Grand Robert, qui lui consacre vingt-deux lignes. Il s'agirait, selon notre auteur, du mouvement que Freud lui-même a désigné avec son fameux « *Wo es war, soll Ich werden* », mentionné en allemand et dont il propose en note sa traduction : « Là où était du ça, je dois advenir. » Alors, ce « *Ich* », est-il sujet ou objet ?

Ce *Ich* qui advient, dont le moi constitue l'instrument en même temps que l'obstacle, s'avère bien le sujet [...]. (p. 166).

« S'avère » ! Ah bon ? Mais c'est tout le problème, le casse-tête que les lecteurs attentifs au texte de Freud connaissent bien et qui, à sa façon, a partagé en deux le petit monde freudien français : d'un côté, il y a eu ceux qui en tenaient pour « le moi doit advenir » (l'Institut), et de l'autre ceux qui, avec Lacan, optaient pour « Je dois advenir ». Notre auteur, qui se veut syncrétique, choisit plutôt les deux à la fois : « je doit », mais ce je « s'avère bien le sujet ».

Il n'est jamais vain de revenir sur des points aussi chauds, et par ailleurs il est clair que R. Cahn veut faire de la subjectivation le principe de la cure analytique, avec ou sans

divan. Pourquoi pas ? Il invente pour ce faire le concept de *subjectalisation* ainsi entendu :

La subjectalisation apparaît ainsi comme le processus commandant l'instauration d'un soi suffisamment autonome, suffisamment différencié pour permettre la subjectivation et dont – inversement – les empêchements à ce développement compromettront plus ou moins sérieusement la capacité à subjectiver (p. 169).

Mais quelle n'est pas la surprise de voir Freud invoqué à ce point d'une étrange façon :

Rappelons à ce propos que Freud, dans *Psychologie des masses*, oppose le « *Subjekt des Ichs* » (soit l'identité subjective ou plutôt le moi dans son pôle subjectal) à l'« *objekt des Ichs* » (le moi dans son pôle objectal) (p. 169).

Une note nous renvoie alors à la page 62 des *Essais de psychanalyse*, parus chez Payot en 1981. On s'y rend : rien. Pas une mention de la chose, ni dans les pages avoisinantes. On parcourt, en désespoir de cause, *Massenpsychologie* dans le texte allemand, pour finir par buter sur la phrase :

Im ersten Falle ist der Vater das, was man sein, im zweiten das, was man haben möchte. Es ist also der Unterschied, ob die Bindung am Subjekt oder am Objekt des Ichs angreift².

Dans le premier cas le père est ce qu'on voudrait être, dans le second ce qu'on voudrait avoir. Ce qui fait donc la différence, c'est que la liaison s'attaque au sujet ou à l'objet du moi³.

On a ici affaire à un vrai problème freudien. L'expression « *Objekt des Ichs* » apparaît (si l'on en croit les moyens que l'informatique nous offre dans le balayage systématique des textes) une seule fois dans l'ensemble des *Gesamelte Werke* : ici même. Quant à l'expression « *Subjekt des Ichs* », on ne la rencontre pas une seule fois, et même pas forcément ici, faut-il rajouter, car le dépliement du génitif n'est pas valide dans tous les cas. Si je dis : « J'ai vendu la maison et le bateau de Pierre », il n'est pas certain que la maison vendue soit celle de Pierre. Cela dit, c'est possible aussi, mais dès lors qu'il s'agit du sujet et de l'objet, nous voilà carrément sur la ligne de partage des eaux entre l'être et l'avoir. Cela mérite un peu plus qu'un « rappelons à ce propos [...] », puisque c'est tout le problème de la subjectivation : comment le fait d'avoir des expériences peut-il toucher de façon déterminante à ce qu'on est ? Comment des événements se transforment-ils en prédicats d'un sujet ? Mais au fait, qu'est-ce donc que la subjectivation pour notre auteur ?

Parmi toutes les définitions de la subjectivation, on pourrait choisir celle la considérant comme le travail de transformation et d'appropriation subjective, à partir des capacités de la psyché à s'informer de son propre fonctionnement, à se représenter que celui-ci représente son activité représentative (p. 165).

Ô Molière, que tu nous fais défaut ! Car enfin, que nous dit-on dans tout cela, sinon que la vertu subjectivisante de la subjectalisation est seule à conduire à la subjectivation,

2. S. Freud, *Massenpsychologie*, Studienausgabe IX, Fischer Verlag, Franckfurt, p. 99.

3. S. Freud, *OCF/P*, XVI, Paris, Puf, 1991, p. 44. En fait, dans l'édition Payot de 1981, c'est à la page 168 !

je veux dire à l'appropriation par le sujet de ses vécus... subjectifs. Voilà où serait le poumon de la psychanalyse (à moins que ça n'en soit l'opium ?)

Cette définition que l'auteur dit choisir n'est hélas rien que de son cru et ne lui donne aucun fil à retordre. Elle est, si l'on y pense, aussi docile que la petite cohorte des Rémi et des Léa, elle vient opiner doctement de la tête pour soutenir le monologue du narrateur-récitant, comme ces auditeurs qui, dans une assemblée, donnent en permanence et très ostensiblement leur assentiment à l'orateur, lequel bientôt ne peut plus détourner le regard, fasciné par tant d'accord.

La narration gagne dès lors sur tous les fronts. Les cas lui obéissent au doigt et à l'œil, mais le savoir qui les tisse relève de la même tessiture : pas de fausse note audible dans cette mélodie. Ça coule, plutôt uniformément, sans grand problème conceptuel, dans une langue qui se voudrait la servante efficace et discrète, un peu bornée mais brave, dont l'honnête homme aime à faire son ordinaire. Au lieu de quoi elle couvre de son ronron ce qu'on devine chez l'auteur, de-ci de-là, de difficultés pratiques dans l'exercice de la fonction analyste, qui eussent pu devenir heuristiques pour peu que fût questionné ce savoir *dans sa consistance même*.

À part ça, qu'il y ait de la psychanalyse sans divan est plutôt une thèse sympathique, capable de lancer sur d'autres pistes que celle du souci tatillon d'une réglementation pratique faite pour privilégier avant tout les institutions analytiques et leurs thuriféraires. Quant à savoir ce qui qualifie l'analyste en dehors de son tralala... il faudra attendre encore un peu.

Guy LE GAUFÉY
glg12@wanadoo.fr

La pensée Lacan n'existe pas

pour

Lacan

Paul-Laurent ASSOUN

Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 3660, 2003

J'enseigne quelque chose dont le terme est obscur.

Jacques Lacan¹

Dans une conférence dont le texte ne se trouve pas dans les *Dits et écrits*, Michel Foucault souligne qu'« il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu² ». Le lecteur jugera. Par son *Lacan*, Paul-Laurent Assoun réalise une prouesse, celle d'évoquer le parcours de Jacques Lacan, de la thèse de médecine en 1932 à la destruction de l'École freudienne de Paris, en 1980 ; et ce, dans le respect du format – 128 pages – de la collection « Que sais-je ? ». On sait que cette collection se qualifie d'encyclopédique, et qu'elle prétend servir, aujourd'hui, « les envies de savoir ». Sur Amazon.fr, le 26 avril 2006, à propos de ce *Que sais-je ?*, zllm s'interroge : « Est-ce un *Que sais-je ?* Quoique fort bien documenté, ce livre n'est pas vraiment une introduction à Lacan. Tout au long de l'ouvrage, il suppose du lecteur une connaissance préalable des grands concepts lacaniens. Ce qui rend l'ouvrage inaccessible à quelqu'un voulant découvrir l'œuvre de l'analyste. On peut se demander comment cet ouvrage a trouvé place dans la collection *Que sais-je ?*. Il offre une bonne chronologie de l'évolution des concepts au cours de l'enseignement de Lacan. » En effet... Ce *Que sais-je ?*, quoi qu'il prétende être, entend, explicitement, procéder à une *opération* que nous dirons *spécifique*. Cette opération est une opération d'*homologation*. Comment P.-L. Assoun en est-il arrivé à s'imposer cette opération ? Retenons dans l'immédiat cette mise en esprit : « On gardera à l'esprit, à travers ce dense voyage éclair dans l'univers de pensée de Lacan, qu'il est parti d'un fait clinique majeur : la rencontre de la psychose [...] » (p. 15, italiques P.-L. A.). Majeur ? Discret !

« Ces trois-là »

En arrière-plan de ce *Que sais-je ?*, ce qui fit, un temps, trinité. « À ma connaissance, dans le cours du XIX^e siècle, deux ou trois enfants naquirent qu'on n'attendait pas : Marx, Nietzsche, Freud³. » Cette remarque d'Althusser (1964) a dû compter pour une génération, ce fut aussi, la même année, le thème de l'intervention de Michel Foucault au Colloque de Royaumont sur Nietzsche⁴. Il se trouve que le rapprochement de « ces trois-là », de ces « trois franc-tireurs » [*sic*], P.-L. Assoun en attribue l'initiative à Paul

1. J. Lacan, « Discours aux catholiques », [titre inventé par J.-A. Miller], conférence du 10 mars 1960 à Bruxelles, à la faculté universitaire Saint-Louis, in J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, [titre Miller], Paris, Seuil, 2005, p. 64. Série « Paradoxe de Lacan » de la coll. « Champ Freudien ».

2. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », séance du 27 mai 1978, *Bull. Soc. franç. de Philosophie*, 1990, t. 84, n° 2, p. 34-63, p. 36.

3. Louis Althusser, *Positions, (1964-1975)*, Paris, Éd. Sociales, 1976, p. 12.

4. M. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, philosophie n° VI, 7^e colloque des 4-8 juillet 1964, Paris, Éd. de Minuit, [1967], 1973, p. 183-200 ; repris in *DE*, I, n° 46.

Ricœur, (mais en donnant deux dates, 1963 puis 1965...) dans un article⁵ que le *Que sais-je ?* rappelle à l'existence (p. 120). Restituons les principaux fragments de ce texte.

Dans ce texte extraordinairement (re)construit, P.-L. Assoun indique quelle est sa mise, il suffira d'en donner le plan pour que de premières articulations soient lisibles. Ces trois maîtres du soupçon, chacun selon sa ligne, opèrent une destitution de la conscience, puis une fracture du sens, contradiction (*Widerspruch*) chez Marx, puissance (*Wille zur Macht*) chez Nietzsche, symptôme (*Symptom*) chez Freud. « Or le point de vue dont sens et conscience indiquent les arêtes vives n'est autre que *la question du sujet*⁶. » Chez Marx, il s'agira du *sujet de l'idéologie et de l'histoire*, chez Nietzsche d'une *généalogie du sujet* et chez Freud d'un « *sujet divisé*, donc » [italiques de P.-L. A]. Ce syntagme de « sujet divisé » a beau être attribué à Freud, il n'en est pas moins de Lacan. Non pas pour preuve mais pour illustration, ce passage de son adresse aux psychiatres : « Voilà ce que désigne le S barré, § c'est le sujet en tant que divisé, qui est dans un certain rapport avec l'objet *a*. Cet objet *a* a pour propriété d'être ce qui fait le désir, en tant que le désir est ce qui est supporté de ceci qui est la formule du fantasme⁷. » Notons encore que dans un ouvrage sur la psychanalyse freudienne, P.-L. Assoun restitue les grands axes de celle-ci dans des termes qui empruntent – sans le dire –, à Lacan, notamment les concepts de grand Autre et de sujet divisé⁸.

Ce petit texte dense de 1989 se poursuit et distribue au verdict matérialiste (Marx), le sujet de l'histoire, au diagnostic généalogique (Nietzsche), le sujet-fiction, au message métapsychologique (Freud) le sujet-clivé. « Nulle part mieux que sous le terme de *Spaltung*, dans le texte qui y est consacré, Freud n'a mieux figuré cet effet⁹ » [l'effet d'inscription de l'insu dans la conscience]. Ce qui est posé ici en point d'orgue du parcours de Freud, c'est un manuscrit inachevé de quatre pages daté du 2 janvier 1938, *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, soit le « clivage du moi » pris entre revendication pulsionnelle (*Triebanspruch*) et l'opposition faite par la réalité (*Realitätseinspruch*)¹⁰. Quatre pages inachevées, signe à souligner du caractère fragmentaire du parcours freudien que Lacan n'a pas manqué de marquer : « Enfin, que Freud soit fragmentaire, c'est ce qui est vraiment énorme, c'est que ce ne soit pas la première chose sensible à quiconque ouvre son œuvre, et ce, rien que déjà par la distance fabuleuse qu'il y a de la *Traumdeutung*, à ce qu'on a réuni sous le nom des *Essais de psychanalyse*¹¹. » Peu avant la conclusion de son article, P.-L. Assoun prête à Freud en ces termes une « critique du sujet » qui « jusqu'au cœur du sujet, questionne l'Autre (et qui n'est autre que l'inconscient) – ce pour quoi la psychanalyse représente de la façon sans doute la plus épurée le drame de

5. P.-L. Assoun, « Crise du sujet et modernité philosophique : Marx, Nietzsche, Freud », in André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. I. L'univers philosophique*, préface de Paul Ricœur, Paris, PUF, 1989, p. 731-738.

6. *Ibidem*, p. 735. Italiques P.-L. A.

7. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres » [Sainte-Anne, Cercle psychiatrique H. Ey, 10 novembre 1967], in *Petits écrits et conférences*, s.d. s.l., éd. pirate anonyme, p. 469-499, p. 490. Cf. aussi in *Pas-tout Lacan*, site de l'école lacanienne de psychanalyse.

8. P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993.

9. « Marx, Nietzsche, Freud », *op. cit.*, p. 736.

10. S. Freud, « Le clivage du moi dans le processus de défense », traduit par Roger Lewinter et J.-B. Pontalis, in Sigmund Freud, *Résultats, idées problèmes*, II, 1921-1938, Paris, PUF, 1985, coll. « Bibl. de psychanalyse », p. 283-286.

11. « Jacques Lacan à l'École belge de psychanalyse », [14 octobre 1972], in J. Lacan, *Petits écrits et conférences*, *op. cit.*, p. 523-541, p. 531.

la modernité, touchée en son plus vif, *l'être même du sujet*¹² ». Passage lisse et subreptice du moi de Freud au sujet de Lacan, celui-ci appelle pourtant une étude particulière, laquelle a été proposée¹³. Pour autant, dans ce texte, nulle référence (explicite) à Lacan ; celle-ci arrive, dans les publications de P.-L. Assoun, huit ans plus tard avec un volumineux ouvrage – lequel enchâsse plusieurs livres et interventions antérieurs du même auteur – intitulé *Psychanalyse*¹⁴.

Enfin vint Lacan

C'est à partir de cet ouvrage de 1997 que des lieux du parcours de Lacan sont introduits, et ce à quatre titres : 1. Sous une section des « Figures postfreudiennes de l'«Objet» », un paragraphe : « De l'objet spéculaire à l'«objet a» » ; 2. Sous une section des « Figures postfreudiennes du «Sujet» », un paragraphe : « De la fonction du «Je» imaginaire au sujet divisé » ; 3. Sous une section des « Figures de l'Autre et de l'altérité dans la postérité freudienne », un paragraphe : « L'Autre de la demande et l'Autre du désir. Symbolique et Nom-du-Père » ; 4. Sous une section « Figures de la réalité et du réel dans la postérité postfreudienne », un paragraphe : « Le réel comme impossible ». Une partition est retenue dont les termes sont l'objet, le moi et l'Autre¹⁵. Le lecteur attentif sera étonné de l'absence de références précises aux textes de Lacan. Les *Écrits*, sont cités six fois, sans référence paginale... Et l'erreur vient sur... petit *a*. « L'«objet a» est le *corrélat* [*sic*] du sujet divisé ou clivé [...] : c'est là qu'il trouve sa signification propre » (p. 660, nos italiques). Non, l'objet *a* n'est pas corrélat, mais *cause* (du désir), faisant du désir un *effet*. Lacan : « Quoi qu'il en soit, cet objet *a* c'est la formule générale de ce qui se manifeste de façon absolument décisive et causale dans la détermination précisément de ce que la découverte de l'inconscient nous a permis d'apercevoir, à savoir : la division du sujet¹⁶. » Cette « erreur » est heureusement translittérable¹⁷ en « le corps est là. » En effet, ce dont il s'agit avec l'objet petit *a*, c'est de « ces pièces détachables et pourtant foncièrement reliées au corps [...] »¹⁸.

En 2003, « Lacan » fait donc son entrée dans la très courue collection *Que sais-je ?* dite encyclopédique, au numéro 3660. Pour une vue d'ensemble, reportons-nous à la table des matières. Elle est composée de trois parties. La première partie est intitulée « Fondements, imaginaire, symbolique, réel » ; la deuxième partie, « La mathesis lacanienne. Autre, objet, sujet » ; la troisième partie, « L'acte analytique et le mathème. Structure et symptôme ». Alors même que ce n'est pas un trait définitionnel de la collection, il n'est pas un *Que sais-je ?* de P.-L. Assoun qui ne soit composé de trois parties¹⁹... Et d'autres ouvrages encore dont la volumineuse *Psychanalyse*. Première partie,

12. « Marx, Nietzsche, Freud », *op. cit.*, p. 737. Nos italiques.

13. Bertrand Ogilvie, *Lacan, La formation du concept de sujet, (1932-1949)*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 1987.

14. P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, Paris, Puf, coll. « Premier Cycle », 1997.

15. Est tracé un tableau (VIII) intitulé « Récapitulatif généalogique de la théorie postfreudienne », in *Psychanalyse, op. cit.*, p. 689.

16. *Petit discours aux psychiatres*, [1967], in *Petits écrits et conférences, op. cit.*, p. 489, soulignement dans cette édition.

17. Jean Allouch, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*, Toulouse, Erès, coll. « Littoral essais en psychanalyse », 1984.

18. J. Lacan, séminaire *La logique du fantasme*, séance du 16 novembre 1966, inédit.

19. *L'École de Francfort*, 1987 ; *Le freudisme*, 1990 ; *Le fétichisme*, 1994 ; *La métapsychologie*, [2000].

« Fondements » ; deuxième partie, « Figures » ; troisième partie, « Perspectives ». De même pour une *Introduction à la métapsychologie freudienne*²⁰ : première partie, « Les fondements » ; deuxième partie, « Les éléments » ; troisième partie, « Les marges ». Un plan en trois parties.

Pour d'autres pas, on peut aussi appeler au 36.53.75. pour un précis balisage du frayage de Lacan – on y vérifie qu'il n'y a pas de « système Lacan » [pas plus qu'il n'y a de « système Foucault »] –, ces trois chiffres datant trois temps de *crise*²¹. Soit 36 pour l'invention du « stade du miroir », 53 pour l'invention du ternaire S.I.R., 75 pour le nouage borroméen de R.S.I. À se référer aux chiffres de ce numéro de téléphone, tous trois, 36, 53 et 75 tombent dans la première partie de ce *Lacan*, tandis que 63 [à indiquer ici pour le pas franchi par l'invention de l'objet petit *a* le 9 janvier 1963²²] tombe dans la deuxième partie ; la troisième partie restant hors de ce chiffreage. Pour ce qu'il présente comme un « dense voyage éclair » (p. 15), l'auteur de ce *Lacan*, donne dans une « Note liminaire » (p. 35), un conseil de lecture. Ce *Que sais-je ?* est à lire avec un autre *Que sais-je ?* du même : *La métapsychologie*, lui-même condensé d'un autre ouvrage²³. Disons-le d'emblée pour ne plus y revenir, les textes de P.-L. Assoun présentent trois usages abusifs, celui des majuscules, celui des guillemets et celui de l'autocitation. Or, il a beaucoup publié.

Trouvaille

En marge de ce *Que sais-je ?*, l'appelant, ce petit voyage. D'un stade l'autre. « Stadium de Berlin, le 1^{er} août 1936, 16 heures. Le chancelier Hitler, flanqué de ses ministres et des membres du Comité international Olympique (CIO), fait son entrée dans l'arène flambant neuve où va solennellement débiter la XI^e Olympiade de l'ère moderne. Dans une enceinte archi-comble, 100 000 spectateurs se lèvent comme un seul homme et, bras tendu vers le ciel, crient un étourdissant *Heil Hitler !* tandis que l'orchestre dirigé par Richard Strauss entame la *Marche d'honneur* de Richard Wagner. Sitôt le Führer installé dans sa loge, ce sont les hymnes nazis, repris à gorge déployée²⁴ [...] » Est-ce à cette scène à laquelle Lacan a assisté ? C'est probable. De Berlin, il se rend au congrès de psychanalystes de l'IPA à Marienbad pour y présenter un exposé sur son « stade du miroir ». Sigmund Freud est absent. Ce 3 août 1936 à 15 h 40, dix minutes ayant passé, le président du congrès, Ernest Jones, faisant preuve d'une « impériosité sans ménagement²⁵ » l'interrompt. Son texte ne sera pas publié, et ne l'est toujours pas... Effet, en acte, de mire, de miroir, de mirage. Entre ces deux scènes, l'une d'un stade, l'autre d'un congrès, un passage de *La Troisième*, fait le lien :

20. Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1993.

21. Jean Allouch, « TEL 36 53 75 », *Esquisses psychanalytiques*, « Jacques Lacan », 1991, n° 15, p. 9-30.

22. Pour cette datation de l'invention lacanienne de l'objet petit *a*, cf. Jean Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unebêvue, EPEL, 1998, p. 29-59.

23. Il s'agit de *La métapsychologie*, précitée et de *L'introduction à la métapsychologie freudienne*, également précitée.

24. Ph.-J. Catinchi, « Berlin 1936, L'enjeu symbolique des olympiades », *Le Monde des Livres*, 4 août 2006, p. 13. Article pour le livre de Fabrice Abgrall et François Thomazeau, *1936 : La France à l'épreuve des Jeux olympiques de Berlin*, Paris, Alvik éd., 2006.

25. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 697.

Le rapport à l'homme, de ce qu'on appelle de ce nom, avec son corps, s'il y a quelque chose qui souligne bien qu'il est imaginaire, c'est la portée qu'y prend l'image et au départ, j'ai bien souligné ceci, c'est qu'il fallait pour ça quand même une raison dans le réel, et que la prématuration de Bolk – ce n'est pas de moi, c'est de Bolk, moi je n'ai jamais cherché à être original, j'ai cherché à être logicien – c'est qu'il n'y a que la prématuration qui l'explique, cette préférence pour l'image qui vient de ce qu'il anticipe sa maturation corporelle, avec tout ce que ça comporte, bien sûr, à savoir qu'il ne peut pas voir un de ses semblables sans penser que ce semblable prend sa place, donc naturellement *qu'il le vomit*²⁶.

Dans une chose en *voir* une autre... Avec ce miroir, c'est une nouvelle théorie du moi, qui n'est pas celle de Freud (1914, 1921, 1923). Le moi de Lacan est autre²⁷. Il est pris dans ces formes qui ne sont pas immédiatement visibles, miroir ou pas, ce que Salvador Dalí avait déjà vu²⁸, puis peint en son « activité paranoïaque critique ». Dès lors, « au commencement est l'altérité – et non pas l'on ne sait quel narcissisme primaire²⁹ ». À cet égard, le *Que sais-je ?*, s'il renvoie à l'exposé des fonctions métapsychologiques de la théorie du moi freudienne [dans *La métapsychologie*, précitée – laquelle asserte que le narcissisme freudien « peut servir de base à la fonction spéculaire, ou l'identification à une théorie du “trait unaire” (Lacan) » (p. 68)], souligne que dans cette expérience spéculaire, on trouve aussi « le noyau de la *jouissance*, imaginaire » (p. 35). Dans le *Que sais-je ?* il n'est pas écrit que, selon Lacan, « Freud, non pas désigne, mais trahit que le moi n'est qu'un trou » (*R.S.I.*, le 17 décembre 1974), parce que « le miroir l'est³⁰ ». La théorie du miroir est présentée comme la première des « “traverses” de Freud à Lacan »... Une « note liminaire » en annonce d'autres (p. 35) ; or « traverse » suppose le passage d'un bord à l'autre, d'une rive à l'autre... soit une lisibilité sans trou du passage.

« Freud déplacé »

Puis, un deuxième « déplacement » : « On peut situer là le *second déplacement* de la pensée-Lacan : de la théorie pulsionnelle à la théorie du signifiant. Lacan rompt avec tout réalisme de la “pulsion”, en tant qu'elle pourrait accrédi-ter peu ou prou un fait (psycho) biologique – étant avéré que Freud vide le concept de cette connotation » (p. 47, italiques P.-L. A.). Ici, non plus traverse mais « déplacement³¹ ». La pulsion, l'un des quatre concepts de la psychanalyse selon le Lacan de 1964, elle-même freudiennement

26. J. Lacan, « La Troisième », [1^{er} novembre 1974], *Lettres de l'école freudienne*, Bull. int. de l'EFP, Rome, VII^e Congrès de l'École freudienne, 1975, n° 16, p. 178-203, p. 191. Nos italiques.

27. On trouvera une présentation du « stade du miroir » dans l'opuscule précité de B. Ogilvie, *Lacan, Le Sujet*, [titre de la couverture avec ses deux majuscules], p. 96-118. Cf. aussi l'ouvrage d'Émile Jalley, *Freud Wallon Lacan, L'enfant au miroir*, Paris, EPEL, 1998.

28. Salvador Dalí, « Interprétation Paranoïaque-critique de l'Image obsédante de “L'Angélu” de Millet », *Minotaure*, 1933, n° 1, p. 65-67. Cf. Roland Léthier, « L'Angélu de Dalí », *Revue du Littoral*, « Oui, l'artiste », 1996, n° 43, p. 36-56.

29. J. Allouch, « Point de vue lacanien en psychanalyse », *Encycl. Méd. Chir.*, Psychiatrie, 37-801-A-50, 1995, p. 1-5, p. 3.

30. Philippe Julien, *Le retour à Freud de Jacques Lacan, L'application au miroir* [1985], Paris, EPEL, 1990, p. 230, rééd. sous le titre *Lire Jacques Lacan, Le retour à Freud*, EPEL/Seuil, 1995, p. 228.

31. J. Allouch, « Freud déplacé », *Littoral*, « Freud – Lacan : quelle articulation ? », 1984, n° 14, p. 5-15. Ce texte en forme de déclaration décimale sera nommé « Manifeste » neuf ans après dans *Freud, et puis Lacan*, J. Allouch, Paris, EPEL, 1993, p. 19. Avec *Érotologie analytique I*, il est possible de compter deux manifestes.

caractérisée de quatre éléments (poussée, source, but, objet), est « le constituant majeur de la “cuisine” de la sorcière métapsychologie, son matériau et son “plat de résistance”³² ». Freud note que aussi étrange que cela paraisse, « l’on devrait envisager la possibilité que *quelque chose* dans la nature même de la pulsion sexuelle ne soit pas favorable à la réalisation de la pleine satisfaction³³. » Non loin de cette insatisfaction pulsionnelle irréductible, Lacan a pu avancer, à un mot près, le grand secret de la psychanalyse selon quoi « *il n’y a pas de rapport sexuel* ». Secret, il l’est resté.

Le *Que sais-je ?* évoque que « le signifiant prend la place du “représentant-représentation” de la pulsion, ce qui implique un déplacement de la fonction de représentance, de la métapsychologie freudienne à la théorie lacanienne du signifiant. Cela n’annule nullement la référence à la pulsion (voir, *infra* p. 74), mais en redéfinit l’économie eu égard au registre du signifiant. » (p. 43). Ici deux remarques sont à ajouter aux pages 74-75 du *Que sais-je ?*. La traduction du freudien *Vorstellungsrepräsentanz* par « représentant-représentation » et non par sa lacanienne traduction de « représentant de la représentation » [« Car il faut dire [...] : “je m’en rappelle”, soit : je me rappelle à l’être (de la représentation) à partir de cela. De *quoi ?* D’un signifiant³⁴. »] ne conduit pas à la distinction entre représentation freudienne et signifiant lacanien, marquée par Guy Le Gaufey³⁵. Lacan ayant relevé que Freud accentuait ceci que le refoulement porte sur ce représentant de la représentation, lequel est par Lacan, le 3 juin 1964, dit « signifiant binaire », cause de l’*aphanisis* du sujet, soit de sa disparition ou encore de son *fading*³⁶. Qu’un ratage de l’érotologie ait eu lieu de par l’indistinction du signifiant et du représentant dans la représentation par un effet d’escamotage de la pulsion par-delà le fantasme³⁷, c’est ce que Jean Allouch a montré³⁸. L’érotologie analytique se passe de représentation(s), et d’identification(s) aussi bien, mais pas de la pulsion.

Nomination

Troisième « effet ». Ce que *Psychanalyse* avait relaté en ces termes : « [...] là où Freud prend acte des “fonctions du père”, Lacan fait du *Nom-du-père* un “opérateur” du symbolique³⁹ », le Lacan le dit ainsi : « On peut situer là le troisième effet de retour à Freud : là où Freud articulait fermement les “fonctions du père” – interdit, idéalisation, identification – [...] Lacan introduit cette notation inédite [celle de Nom-du-Père] qui produit une *articulation structurale* de ces fonctions et renvoie au travail de la métaphore » (p. 50, italiques P.-L. A.). Pour quels effets, c’est cela qui importe. « Cette place

32. *La Métapsychologie, op. cit.*, p. 35. Nos italiques.

33. S. Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » [1912], trad. fr. J. Laplanche, in S. Freud, *La Vie sexuelle* [ce titre n’est pas de Freud, mais de l’éditeur], introduction Jean Laplanche, Paris, PUF, 1969, p. 55-66, p. 64. Nos italiques.

34. J. L. « La méprise du sujet supposé savoir » [1967], *Scilicet*, 1968, n° 1, p. 31-41, p. 35-36 et note 1 de p. 36. Article signé J. L. Nos italiques.

35. Guy Le Gaufey, « Représentation freudienne et signifiant lacanien », *Littoral*, « Freud – Lacan : quelle articulation ? », 1984, n° 14, p. 41-56. Cf. Guy Le Gaufey, *L’Incomplétude du symbolique, de René Descartes à Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 1996, notamment p. 139-145.

36. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, livre XI [1964], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1973, p. 198 et 199.

37. J. Allouch, *Le sexe de la vérité, Érotologie analytique II*, Paris, Cahiers de l’Unebvue, EPEL, 1998, p. 136.

38. J. Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage, op. cit.*, p. 109-142, remarque p. 139.

39. P.-L. Assoun, *Psychanalyse, op. cit.*, p. 680. Guillemets et italiques de P.-L. A.

du Dieu-le-Père, c'est celle que j'ai désignée comme le Nom-du-Père⁴⁰ [...] », puis ce sera le séminaire *Les Noms-du-Père* (passage au pluriel de la séance unique du 20 novembre 1963), et dix ans plus tard le pluriel homophonique *Les non-dupes errent*, intitulé du séminaire de 1973-1974 dont nous retiendrons cet exemple quasi homophonique : « Les non-pudes errent... » (le 12 mars 1974). Quand la nomination fait trou... Ce Lacan le note à si juste titre : « Les noms du père, c'est ça : le symbolique, l'imaginaire et le réel. Ce sont les noms premiers... » (s. XXII, 11 mars 1975) (p. 54). Comment l'a-t-il noté ? À comparer avec « Eh bien, les noms du père, c'est ça : le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel [...] : les noms premiers en tant qu'ils nomment quelque chose » (séminaire *R.S.I.* inédit). Effet de réduction radicale de cette nomination en R.S.I.

Subjectivité en RSI

Quatrième « effet » : « On peut situer là le quatrième effet de Lacan : substitution à la “réalité psychique” du “réel”. » Lui-même l'évoque humoristiquement comme une « “peau de banane” glissée sous les pieds de Freud ! » (p. 59, italiques P.-L. A.). Dans les heures qui suivent la jonesienne interruption à Marienbad, Lacan écrit un « Au-delà du “Principe de réalité” » où, dans un accent prélacanien, il moque « chez le “clerc” ce pédantisme éternel qui, pour ignorer combien sa vérité est relative aux murailles de sa tour, mutile ce que du réel il lui est donné de saisir⁴¹ ». La distinction réalité/réel s'imposera chez Lacan, ainsi dans « La Troisième », il raille le discours du maître dont la fin est que « les choses aillent au pas de tout le monde. Eh bien ça, ce n'est pas du tout la même chose que le réel, parce que le réel, justement, c'est ce qui ne va pas, ce qui se met en croix dans ce charroi, bien plus, ce qui ne cesse pas de se répéter pour entraver cette marche⁴² ». Sur la fin de son frayage, Lacan a ce dire que « Freud n'était pas lacanien » et ajoutait qu'il lui avait glissé « sous le pied cette peau de banane du R.S.I. [...]. Qu'est-ce qu'il a fait Freud ? [...] : il a inventé quelque chose qu'il appelle réalité psychique. [...] Ce qu'il appelle la réalité psychique a parfaitement un nom, c'est ce qui s'appelle complexe d'Œdipe⁴³. » Cette réalité psychique n'est pour Lacan rien que la « réalité religieuse » (11 février 1975). La religion est ce qui fait rapport. Dans *Freud, et puis Lacan*, qui déplie le statut épistémologique de la consécution incluse dans ce titre, Jean Allouch affirme que la conférence du 8 juillet 1953 – publiée l'an dernier⁴⁴... –, par laquelle Lacan présente, dans un contexte de bagarre, son ternaire S.I.R., a donné son *paradigme* à la psychanalyse⁴⁵. Ce que le *Que sais-je ?* laisse passer, épinglant *Fonction et champ de la parole et du langage* [*en psychanalyse* manque] et le « discours de Rome » [*sic*] (*sic* car c'est le même) comme « le texte-manifeste » du retour à Freud de Lacan (p. 20). Sur ce retour, le *Que sais-je ?* ne fait pas cas de ses trois versions successives [il retient quatre effets lisibles de passage] et donc pas de celle qui est la conséquence chez Lacan [pas moins que la doctrine des quatre discours] de la conférence de Michel Foucault, « Qu'est-

40. J. L. « La méprise du sujet supposé savoir », *op. cit.*, p. 39.

41. J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 80.

42. J. Lacan, « La Troisième », *op. cit.*, p. 183.

43. J. Lacan, séminaire *R.S.I.*, séance du 13 janvier 1975.

44. Conférence publiée in J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, [titre donné par J.-A. Miller], Paris, Seuil, 2005, coll. « Champ Freudien », série Paradoxes de Lacan, p. 9-63. Cf. J. Allouch, « De quoi suis-je fait ? » in site *Œdipe, Le petit journal*, 2005.

45. J. Allouch, *Freud, et puis Lacan*, *op. cit.*, « Trois », p. 23, 29, 31, 70, 89-92, 102, 107, 123.

ce qu'un auteur ? » (22 février 1969)⁴⁶. Le *Que sais-je ?* n'indique pas que ce retour à... en ses trois points de suspension est retour à... ce qui manque à Freud, soit « le manque de la version du père⁴⁷ » (œdipien (manque de manque)).

« *Puissances de l'objet* » [sic]

C'est dans un chapitre VI intitulé « Puissances de l'objet » qu'est présentée l'invention lacanienne de l'objet petit *a*. Ce titre est d'autant plus inattendu que non seulement ce terme de « puissance » ne se trouve pas chez Lacan – mais chez Nietzsche⁴⁸ [*Wille zur Macht*, (la vie est) volonté vers la puissance (et non « de »)] –, mais ne se trouve pas non plus dans ce chapitre VI ! Ce que l'on trouve c'est le terme « jouissance », au seul paragraphe 6, terme cité 21 fois sur deux pages (p. 76-77)... Ce petit *a* n'est pas moins présenté comme « l'épicentre du séisme que Lacan introduit dans le monde [sic] analytique » (p. 70).

Bien qu'il ait noté « le caractère intrinsèquement contradictoire d'une présentation universitaire de l'apport de Jacques Lacan [il arrivera à Lacan de dire que "l'universitaire de structure a la psychanalyse en horreur"] » (p. 5), P.-L. Assoun n'en écrit pas moins : « Pourtant, l'"objet *a*", avancée majeure de Lacan, n'est pas prétexte à l'indicible : c'est au contraire ce qui fonde l'"objet de la psychanalyse", en sa rigueur (de réel et d'écriture). Cela nous légitime donc à tenter de caractériser la "pensée-Lacan" en ses avancées, de la reconnaître dans l'ordre du discours, comme "un discours qui ne serait pas du semblant"... Ainsi se dégage ce que nous appelons la "pensée-Lacan" [...] » [p. 5, nos italiques]. Mais non ; glissant ce titre du séminaire de 1971 de Lacan dans sa phrase, P.-L. Assoun n'a pas pu lire que le signifiant en lui-même est, par excellence, le semblant⁴⁹. Exemple, là où *l'acting out* fait « passer le semblant sur la scène, [le fait] monter à la hauteur de la scène », le passage à l'acte, lui, ne fait pas semblant, il y a de temps en temps du réel, sang rouge⁵⁰. Quant à l'opération de La pensée... un paragraphe l'accueille plus loin.

Cet objet petit *a*, plus d'une fois, au rythme de ses écrits et séminaires, Lacan le « présente », en dressant la liste. Lors de la séance du 16 décembre 1966 de son séminaire, *La logique du fantasme*, Lacan se livre à ce bref dialogue : « Qu'avez-vous donc fait ? me disait l'un d'entre eux [un parmi les psychanalystes], qu'aviez-vous besoin d'inventer cet objet petit *a* ? » Cet objet qui ne nous laisse pas tranquille, et pour cause... puisque lorsque sa liste se dresse elle donne « le sein, le scybale, le regard, la voix, ces pièces détachables et pourtant foncièrement reliées au corps – voilà ce dont il s'agit dans l'objet petit *a* ». Que cet objet n'en soit pas un rend impossible qu'il soit l'objet méthodologiquement réglé d'une pensée, non plus qu'il fasse l'objet « d'une présentation universitaire », sans que celle-ci n'ait d'emblée un « caractère intrinsèquement contradictoire » (p. 5).

46. *Dits et écrits*, I, n° 69, p. 789-821, et... n° 258.

47. J. Allouch, « Les trois petits points du "retour à..." », *Littoral*, « La discursivité », 1983, n° 9, p. 39-78, p. 76.

48. P.-L. Assoun, *Freud et Nietzsche* [1980], Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui » dirigée par P.-L. Assoun, 1982. Sur ce que serait « une remarquable homologie fonctionnelle entre la Volonté de puissance et la Libido », p. 145-150. Majuscules P.-L. A.

49. J. Lacan, séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séance du 13 janvier 1971, version AFI, Paris, publication hors commerce, 1996. « [...] il n'y a pas de semblant de discours, tout ce qui est discours ne peut que se donner pour semblant [...] » (p. 15).

50. *Ibidem*, séance du 20 janvier 1971. S'agissant de passage à l'acte, Lacan donne ce jour-là l'exemple du viol.

Lacan avait averti : « La valeur de la psychanalyse, c'est d'opérer sur le fantasme. [...] D'où se pose à seulement s'en tenir là, que le fantasme fait à réalité son cadre : évident là ! Et aussi bien impossible à bouger, n'était la marge laissée par la possibilité d'extériorisation de l'objet *a*. [...] S'il était si facile d'en parler, nous l'appellerions autrement que l'objet *a*. Un objet qui nécessite la reprise de tout le discours sur la cause, n'est pas assignable à merci, même théoriquement⁵¹. »

Petit *a* passe, sans qu'il soit jamais possible de mettre la main dessus. Le *Que sais-je ?* ne sait pas en proposer une évocation particulière. C'est lui, ce petit *a*, qui est aux commandes dans ce passage à l'acte : « Je crois comme vous, Isabelle C., que le crime de Lépanges est inaccessible, tellement inaccessible que je crois que personne n'en n'est l'auteur. Même si quelqu'un l'a perpétré, il n'en est pas l'auteur. L'auteur du crime opère et se retire aussitôt de la main et du corps de celui qui reste⁵². » Celui qui reste, en reste criminel, n'en est pas l'auteur en effet⁵³ [«auteur» appartient aussi au langage du Code pénal], mais l'agent, et dans l'analytique lacanienne, l'agent. « Dans le sublime fracas des religions anciennes, forcément sublimes, le crime visite le criminel, opère à sa place et s'en va de lui, le laissant parfois sans mémoire aucune de l'avoir commis⁵⁴. » Petit *a* est ce visiteur épisodique et épistatique foudroyant. Petit *a* « restant encore là si fuyant, problématique, en tout cas si accessible à la disparition » (30 mars 1966). Alors puissance étrangère ? Bien plutôt piège (tendu).

L'affaire de « La “p-L” »

Sur l'affaire de « La pensée », le *Que sais-je ?* annonce la couleur dès son introduction. Il s'agit, pas moins, d'« homologuer » (c'est le terme retenu) qu'existe « La “pensée-Lacan” et son objet [objet petit *a*] » (p. 5), cette tentative d'homologation fera encore les dernières pages de la conclusion « La “pensée-Lacan” et ses enjeux. » (p. 116 *sqq.*). Nous disions en commençant que c'était là l'opération spécifique de ce *Que sais-je ?* que de s'essayer à cette opération dite d'homologation. Cette opération de « La pensée » a souvent lieu. Dernier exemple en date, cette année 2006, avant l'été, un numéro de la revue *Esprit* titrait « La pensée Ricœur ». Naguère, deux philosophes avaient inventé « La pensée 68 », pour notamment (re)produire et répartir des « ismes » et attribuer des (af)liations (nommément à Foucault, Derrida, Bourdieu et... Lacan⁵⁵). Parfois, cette pensée existe, ainsi y a-t-il la pensée Legendre⁵⁶. Il n'y a pas la pensée Lacan. D'abord parce qu'il s'agit d'un parcours mouvant, avec ses contradictions, qu'ensuite ne s'y trouvent que des systématisations locales, qu'enfin petit *a* n'est pas un objet. Que petit *a* ne soit pas un objet, cela se lit à rappeler, par exemple, cette phrase de Lacan : « Disons

51. J. Lacan, « Discours de clôture des Journées sur les psychoses chez l'enfant », [22 octobre 1967], in *Petits écrits et conférences*, op. cit., p. 127-140, p. 134 ; repris in J. Lacan, *Autres écrits*, [ce titre-ci est de J.-A. Miller], Paris, Seuil, 2001, coll. « Champ Freudien », p. 361-369, p. 366.

52. Marguerite Duras, « Lettre à Isabelle C. » [s.d.], in Laure Adler, *Marguerite Duras*, Paris, Gallimard, 1998, coll. « Folio », 2000, Annexe II, p. 883-888, p. 887. Sur ce crime, cf. l'article de Patricia Tourancheau, « L'affaire Gregory, le mystère imaginaire », *Libération*, du 2 octobre 2006, p. 6-8.

53. Cf. les termes de Jean Allouch, in « Note sur “raison et cause” en psychanalyse », *L'Inébévue*, « Freud ou la raison depuis Lacan », 1992, n° 1, p. 33-46, p. 42-43.

54. M. Duras, « Lettre à Isabelle C. », op. cit., p. 888.

55. Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, [1988], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2002. [essai réactivé donc].

56. Pour s'en persuader, cf. Pierre Legendre, « L'ordre juridique a-t-il des fondements raisonnables ? », in M. Cadoret (dir.), *La Folie raisonnée*, Paris, PUF, 1989, Nouv. Encycl. Diderot, p. 297-311.

hétérosexuel par définition, *ce* qui aime les femmes, quel que soit son sexe propre. Ce sera plus clair⁵⁷. » Curieux « *ce* ». Au surplus, imagine-t-on une « pensée » de l'ab-sens du rapport sexuel ? Faut-il rappeler ce jeu de Lacan à l'endroit même de la pensée dans l'un de ses derniers séminaires nodologiques ? Après avoir dit que le nœud borroméen était un appui pour la pensée, les derniers mots de ce séminaire seront : « On pense *contre* un signifiant. C'est le sens que j'ai donné au mot de l'*appensée*. On s'appuie contre un signifiant pour penser. Voilà, je vous libère » (11 mai 1976⁵⁸). Ou encore : « Le réel, celui dont il s'agit dans ce qu'on appelle ma pensée, est toujours un bout, un trognon. C'est certes un trognon autour duquel la pensée brode, mais son stigmaté, à ce réel comme tel, c'est de ne se relier à rien » (16 mars 1976⁵⁹).

De plus comment seulement tenter une « homologation » de l'existence de « La "pensée-Lacan" et [de] son objet » quand on la présente comme une « œuvre éclatée » (p. 6). Une idée vient, s'il y avait « la pensée-Lacan », faudrait-il la considérer comme strictement équivalente à ce *Que sais-je ?...?* Pas même, car une telle stricte équivalence viendrait se heurter à la frappe énonciative de bien des phrases de Lacan qui s'y trouvent citées. Par exemple, celle-ci : « Les pulsions, c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire » (s. XXIV) » [*sic*] (p. 75) [il s'agit de la séance du 18 novembre 1975 du séminaire *Le sinthome*, publié en 2005 comme livre XXIII...]. S'agirait-il surtout d'être ainsi celui qui, par un large geste certifiant, aurait, au regard de l'histoire de la psychanalyse, et au-delà, de « la pensée contemporaine », homologué pour l'université et au-delà, qu'il y a la pensée Lacan ? Peut-être, mais alors pour un temps seulement, celui des jeunes étudiants qui n'auraient pas commencé par lire dans le texte, ce qui est fréquent.

Et pourtant. Dans une préface (auto)accordée à la réédition de l'un de ses livres, P.-L. Assoun s'était montré un critique sans merci à l'encontre de qui érige l'objet-pensée idéal à soutenir : « N'y a-t-il pas lieu de déchiffrer l'habitus philosophique du côté de *la constitution de cet objet de l'idéal "pensée"* à partir du *rejet originnaire d'un "objet"* (*qui ne doit être ni vu ni su*)⁶⁰ [...] ? » Oui, c'est ça ! Et encore, tout récemment, ce propos à l'occasion de la création d'une nouvelle revue universitaire : « Pourquoi la tentation compilatoire menace-t-elle donc le chercheur, dès lors qu'il rend compte à l'Alma Mater ? C'est que l'Université se nourrit de la référence à l'Auteur, l'une des versions du Père mort : à preuve le fait qu'un auteur ne devient décevantement "commentable" qu'à partir du moment où, passant de vie à trépas, il est digne d'être *homologué* par le savoir⁶¹. » Oui, c'est ça ce *Lacan*. Peut-on en conclure qu'une démarche critique de l'opération d'homologation du *Que sais-je ?* par son « auteur » aurait commencé ? Comme un définitif au revoir à l'*homo Logos*.

57. « L'étourdit » [14 juillet 72], *Scilicet*, 1973, n° 4, p. 5-52, p. 23. Texte non signé... Nos italiques.

58. J. Lacan, *Le sinthome*, séminaire 1975-1976, livre XXIII, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2005, p. 155, italiques J.-A. M.

59. *Ibidem*, p. 123.

60. P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF [1976], Préface, « Freud et le symptôme philosophique » de P.-L. Assoun, p. 7-55, coll. « Quadrige », 1995, p. 33-34. Italiques et guillemets de P.-L. A.

61. P.-L. Assoun, « La recherche freudienne. Petit Discours de la Méthode à l'usage de la Recherche en psychanalyse », *Recherches en Psychanalyse*, « La recherche en psychanalyse à l'Université », 2004-1, p. 49-63, p. 62. Nos italiques.

Passé encore

Un avant-dernier exemple. P.-L. Assoun donne désormais des « Leçons » de psychanalyse, dont l'une sur l'angoisse⁶², il clôt quasiment son livre sur ce qu'il appelle « la rencontre d'Arcas », empruntée aux *Métamorphoses* d'Ovide (II/507-540). Extraits : « Or voici Arcas, l'enfant né du viol jupitérien, ignorant de sa filiation, parvenu à sa quinzième année, qui, chassant dans les forêts de l'Erymanthe, “tombe sur sa mère”. Là se produit la scène apte à emblématiser le moment de l'angoisse : “Celle-ci, à la vue d'Arcas, s'arrêta : elle semblait le reconnaître. Lui recula et se prit à trembler, *sans savoir pourquoi*, devant l'animal qui tenait obstinément *ses yeux immobiles fixés sur lui*.” Scène dont l'épouvante s'entend d'autant mieux que l'on saisit ce qui se passe alors, soit le “développement d'angoisse” qui saisit le nommé Arcas : Arcas recule, fait un pas en arrière et ce devant quoi il tremble, qu'est-ce ? Ce dont s'angoisse Arcas, c'est de ce *regard de reconnaissance fixé sur lui d'un Autre énigmatique, à la fois inconnu et inexplicablement familier* – ce qui donne au vécu d'angoisse son cachet incomparablement *un-heimlich*⁶³. » La « Leçon » poursuit un peu plus loin : « De l'enfance d'Arcas, orphelin, on ne sait rien, *mais n'est-ce pas cette mère inconnue* qu'il entre-voit [*sic*] mystérieusement en cette femelle, dénuée de voix, fixant sur lui un regard sans parole – puisqu'elle en a été privée par la cruelle divinité ? Regard de la Mère celé et fiché dans le faciès d'une bête qui sature le scénario d'épouvante⁶⁴. » Citons à nouveau, et ce d'autant plus que la question d'un acte est explicitement posée. Le récit se poursuit : « Cela dure une éternité, que seul l'acte vient tenter d'interrompre. L'angoisse est ce mouvement de l'Autre vers moi – “comme la bête faisait mine d'approcher, il [Arcas] allait lui transpercer la poitrine d'un trait meurtrier”. *C'était un mouvement d'amour maternel*, auquel le fils angoissé a failli répondre par un acte de mort. Matricide inconscient – mais pas totalement innocent – dont Jupiter fait faire l'économie en expédiant le fils et son étrange mère au ciel, les plaçant au firmament, comme “deux astres voisins”. Image de cette coexistence incestueuse sublimée. Mère et fils seront pour l'éternité figés l'un en face de l'autre, angoisse céleste. Et depuis, tout habitant de la terre se sent regardé par la Grande Ourse, cette Mère céleste⁶⁵... ». Cela commence par une chasse, puis se présente comme une possible passe – celle proposée par Lacan le 9 octobre 1967 –, mais le bon heurt de la malencontre tourne à l'œdipe. Sur fond d'expédition céleste en voisinage astral, cette pré-kanthienne fin, fils et mère figés pour l'éternité, « l'un en face de l'autre » – c'est cela une passe ratée.

« [...] *devant Lacan, en chair et en os, silencieux* [...] »

Il est remarquable que le volumineux ouvrage *Psychanalyse*, se fermant sur l'évocation de l'écrit chez Lacan, a pour dernier mot et en italique, un terme de Lacan, et pas n'importe lequel, puisqu'il s'agit de *reste*. En 2001, à l'occasion du centenaire de la naissance de Jacques Lacan, c'est au grand amphithéâtre de la Sorbonne que se trouve P.-L. Assoun pour prononcer un... « Petit Discours » sur Lacan d'où il ressort qu'il ne

62. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur l'Angoisse*, Paris, Economica/Anthropos, 3^e éd., 2006 [1^{re} éd. non indiquée].

63. *Ibidem*, p. 92, italiques P.-L. A.

64. *Ibidem*, p. 93. Nos italiques.

65. *Ibidem*, p. 93-94. Nos italiques.

renonce pas à « La pensée Lacan »⁶⁶. Il y fait état d'un rendez-vous avec Lacan, souhaité par celui-ci, une rumeur colportant que Lacan pensait le plus grand bien de la publication du premier livre de P.-L. Assoun sur... Freud et... la philosophie⁶⁷. Or, à ce rendez-vous [le texte ne dit pas qui le prit] Lacan se montra... silencieux ; « [...] il me fallut bien “meubler”. Je lui demandai donc... “enfin, ce qu'il pensait de mon texte”. Demande incongrue [...] S'agissait-il de le faire se répéter ? Il fallait bien en tout cas se donner une contenance. Cette fois il parla : “Que voulez-vous que je vous dise ? C'est excellent, tout à fait excellent” [...]. Mais ce fut tout⁶⁸. » P.-L. Assoun précise que son attitude fut alors de se tenir « à l'écart de sa parole en direct, n'ayant jamais fréquenté ce Séminaire qui est le laboratoire de sa recherche, le lieu de la trouvaille du jour, mais aussi un endroit d'“atroupement” dense, préférant maintenir un utile clivage des scènes⁶⁹ ». Il ajoute avoir préféré « “le père symbolique” freudien, *identique* à son texte et d'autant plus *fringant* qu'aucun de ses “tics” ne pouvait en amoindrir l'*imago* – auquel depuis, ma bibliographie en témoigne symptomatiquement, je fournis mon tribut annuel, aiguillonné par la “chose freudienne”⁷⁰ ». En effet, ce rendez-vous avec Lacan n'aura pas été sans suite, la suite étant celle de plus d'une vingtaine de livres consacrés à présenter, déployer et commenter les textes de Freud. Tribut payé à la « volonté d'excellence » [dixit Assoun], celle qui va désormais à donner des *Leçons [sic] psychanalytiques sur...* et dont l'interminable programme s'accroît⁷¹. Ces textes, c'est lent. « L'homme “parle” donc autour du phallus », écrit P.-L. Assoun dans les pages consacrées à la théorie du signifiant (p. 41). Cette phrase trouve son écho anticipé dans cette autre : « Il est de toute évidence que l'homme n'a reçu le don de parler que pour pouvoir venir à bout de soi-même⁷². »

Nulle part dans son frayage, « Lacan ne dit le vrai sur le vrai⁷³ ». Dans son séminaire consacré à l'amour, Lacan fait cette brève remarque : « Pour un rien, le dire ça fait Dieu⁷⁴... » De ce *Que sais-je ?* on conseillera la lecture, il est texte qui montre qu'il y a eu au champ freudien quelque chose comme un événement Lacan. De cet événement, cet opuscule laisse tomber plus d'un pétale sur le champ des études lacaniennes. Citant *Freud, et puis Lacan*, dans une ultime bibliographie, il ne le fait pas sans marquer cette citation d'une bévue, EPEL devenant EPRL... (p. 125). De quel *R* s'agit-il pour s'être ainsi imposé et substitué au *E* d'École ? Impossible de le savoir. *The rest is silence*.

Guy CASADAMONT

guy.casadamont@wanadoo.fr

66. P.-L. Assoun, « “La pensée Lacan”, Petit Discours en Sorbonne sur Jacques Lacan », in Markos Zafiroopoulos (dir.), *Les années Lacan*, Paris, Economica/Anthropos, coll. « Psychanalyse et pratiques sociales », 2003, p. 61-69.

67. *Freud, la philosophie et les philosophes*, op. cit.

68. P.-L. Assoun, « “La pensée Lacan” », op. cit., p. 64.

69. *Ibidem*.

70. *Ibidem*, p. 64-65. Nos italiques.

71. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur, Corps et symptôme, Frères et sœurs, Les phobies, Le regard et la voix, L'angoisse, Le masochisme, Masculin et Féminin*, Paris, Economica/Anthropos, coll. « Poche psychanalyse », 1995-2005.

72. Ferdinand Brückner, « L'âge de la peur », traduit par Renée Cave, *Minotaure*, 1933, n° 3-4, p. 67.

73. J. Allouch, « Ouverture du premier Congrès de l'e.l.p. », [nov. 1986], *Littoral*, « De S.I.R. », 1987, n° 22, p. 5-9, p. 9.

74. J. Lacan, *Encore*, séance du 16 janvier 1973, transcription Elp, s.d., V. p. 9.

Convergence et divergence entre Lacan et Foucault à propos du cas

pour

Expériences de la pensée, Michel Foucault

Judith REVEL

Paris, Bordas, coll. « Philosophie présente », 2005

Je rencontraï sur mon chemin tant de difficultés

Qu'elles furent toutes surmontées.

Mîrzà Ghâlib

Il arrive que l'on porte une question sans trouver de réponse et que le hasard bienveillant fournisse des éléments permettant de la bâtir tout doucement. Cette anecdote m'est arrivée avec le livre de Judith Revel. La lecture tient peut-être de cette sorte de hasard. Un aller-retour entre son livre et une séance du séminaire de Lacan fait ici chronique.

La séance

Une question vient droit de la séance du 17 février 1976. Voici le passage concerné :

« [...] ici et aussi ici (*on entend le crissement de la craie au tableau*), c'est-à-dire du même coup, si le symbolique se libère, comme je l'ai autrefois bien marqué (*de nouveau le crissement de la craie*), nous avons un moyen de réparer ça, c'est de faire ce que, pour la première fois j'ai défini comme le sinthome, à savoir le quelque chose qui permet au symbolique à l'imaginaire et au réel de continuer de tenir ensemble, quoique là aucun ne tient plus avec l'autre, ceci grâce à deux erreurs. Je me suis permis de définir comme sinthome ce qui, non pas permet au nœud, au nœud à trois, de faire encore nœud à trois, mais ce qui le conserve dans une position telle qu'il ait l'air de faire nœud à trois. Voilà ce que j'ai avancé tout doucement la dernière fois. Et je vous le réévoque incidemment, j'ai pensé, bon c'est... faites-en ce que vous voudrez de ma pensée, j'ai pensé que c'était là la... la clé de ce qui était arrivé à Joyce, que Joyce a un symptôme qui... part,... qui part de ceci... que son père était carent, euh radicalement carent il ne parle que d'ça (*brouhaha dans la salle*). J'ai centré la chose autour du nom, du nom propre (*soupir*) et j'ai pensé que, faites-en ce que vous voulez de cette pensée, et j'ai pensé que... c'est de se vouloir un nom que Joyce a fait la compensation de la carence paternelle¹. »

Lacan présente à ce moment-là au tableau les erreurs du nœud (« ici aussi ici »). Le passage suivant : « Joyce *a fait* la compensation de la carence paternelle », qui clôt la citation, pose question : est-il possible d'intervenir sur « sa » structure pour en compenser le défaut ?

1. Jacques Lacan, *Le sinthome*, séance du 17 février 1976, transcription à partir de la bande sonore : *12 séminaires en live, Jacques Lacan/biblielp* ; également la transcription de Jacques-Alain Miller, in J. Lacan, *Le sinthome*, livre XXIII, Paris, Seuil, 2005, p. 94.

On peut discuter cette thèse et l'effectivité de ladite compensation par l'intention de « se vouloir un nom ». Se vouloir n'est même pas s'en faire un. L'intention suffirait à compenser. De la carence paternelle partirait le symptôme de Joyce comme intention de se vouloir un nom. La quatrième consistance ne serait pas le nom que Joyce se fait mais l'intention de ce nom, avec les difficultés que suppose la réalisation d'une telle intention.

Plutôt que de s'émouvoir devant le caractère psychologique de cette vieille théorie du déficit qui ferait fi de l'ironie de Lacan quand il explique, il est préférable de voir dans cette faiblesse le prix à payer pour remettre en question le sujet. Il y aurait à trouver dans le cas que Lacan fait de Joyce une incidence qui porte sur un sujet qui contreviendrait au fait d'être effet du signifiant. Par son art, Joyce effectue une opération sur la structure. Il ne la répare pas mais la conserve dans une position telle que le nœud ait l'air de faire trois. Si l'apparence compense, elle ne répare pas réellement. Le remarquable ici est qu'elle suffit.

Ainsi, à se vouloir un nom, Joyce compense sa carence paternelle par un faire-valoir de nodalité qui suffit au succès de l'opération. L'activité créatrice du sujet pose question : l'artificier Joyce se construit un symptôme qui sauve les meubles du grand désastre de la folie. Lacan instaure un sujet actif qui intervient sur ses déterminants structurels pour se modifier. Joyce serait son propre thérapeute. Peut-être trouve-t-on là une clé de son refus d'aller en analyse chez Freud et de ses relations difficiles avec Jung.

Joyce se produit lui-même. Il se transforme pour devenir « Joyce » par son œuvre. Lacan le reconnaît au risque de se trouver en difficulté avec l'aphorisme du sujet. Dans ce séminaire cohabitent deux versions du sujet dont l'une ne disqualifie pas l'autre. Leur cohabitation ne semble pas poser problème à Lacan, encore moins leur éventuel rapport. D'une part, il y a Joyce, sujet qui se produit lui-même, de l'autre le sujet effet de signifiant. Est-ce déjà là l'ego comme correcteur d'une erreur annoncé ultérieurement par Lacan² ? À ce moment, il se produit dans le paysage de la subjectivité une nouvelle donne qui maintient l'apparence du même jeu.

Ces deux sujets ne reconduisent en rien la distinction reçue du moi et du sujet. Déjà bien mise à mal par l'invention du sujet barré, la nodalité borroméenne enlève à l'imaginaire sa pureté en la condamnant à la tâche de son irrémédiable nouage. Ici, Joyce est sujet d'une volonté et cette volonté est prise dans une réflexivité : il se veut nom. Ce sujet qui a tout l'air d'être un sujet originaire et créateur de ce en quoi il se modifie n'est pas le moi.

Pour peu que l'on se réfère maintenant au nœud tel que Lacan l'introduit à ce moment-là, on peut faire un pas de plus. Voici le nœud³ :

2. J. Lacan, *Le sinthome*, séance du 11 mai 1976, transcription à partir de la bande sonore, *op. cit.*, également repris avec d'importantes modifications dans la transcription de J.-A. Miller, J. Lacan, *Le sinthome*, *op. cit.*, p. 152.

3. Figure reprise de la transcription de J.-A. Miller, in J. Lacan, *Le sinthome*, *op. cit.*, p. 94.



Lacan intègre la figure du sujet réflexif *dans* la nodalité subjective. Les deux sujets ne tiennent pas la même place dans la nodalité : le sujet réflexif est la quatrième consistance du nœud qui a pour effet le sujet barré.

Il y a ici présentation de l'erreur dans la chaîne et de ce qui s'ensuit, soit l'accomplissement de l'œuvre où la vie sert au bouclage apparent de la nodalité. L'erreur devient constitutive du cas.

Le livre

Vient le livre. On y trouve Joyce inclus dans une liste de noms, Sade, Hölderlin, Nerval, Flaubert, Mallarmé, Kafka, Bataille, Artaud, autant de noms qui portent, chez Michel Foucault, la marque du même refus de leur inscription dans la classification moderne des sciences de la nature et des sciences de l'homme (p. 120). La liste n'est pas exhaustive. Elle s'allonge : Pierre Rivière, Herculine Barbin, les hommes infâmes. Chacun à sa manière fait cas.

Judith Revel s'attache alors à présenter la difficulté rencontrée par Foucault avec ce qu'elle nomme « les cas littéraires ». Dans son acception classique, le cas est une affirmation qui confirme les savoirs établis quand il ne les fonde pas. Il s'appuie sur l'exercice de la démonstration clinique pour illustrer et enrichir les grilles d'interprétation existantes. Le plus souvent, la visée de la démonstration est la confirmation de la norme quand le cas y trouve son nid. Et quand se présente quelque anicroche à l'emboîtement parfait, elle sert au repérage clinique des limites propres au savoir qui en sort renforcé. Le cas selon Foucault, indique Judith Revel, refuse d'entrer dans les mailles d'une grille interprétative, échappe à l'ordre du discours et impose son absolue singularité (p. 119). Extraordinaire, en rupture avec l'ordre, faisant événement dans la continuité des savoirs, tel est le cas. Ainsi, parlant de la vie des hommes infâmes, Foucault écrit : « C'est pour retrouver quelque chose comme ces existences éclairs, comme ces poèmes vies, que je me suis imposé un certain nombre de règles simples : qu'il s'agisse de personnages ayant réellement existé ; que ces existences aient été à la fois obscures et infortunées⁴ [...] »

Infortune et obscurité vont ici de pair avec l'existence réelle de ceux dont on ne fait jamais cas. Pas de fioriture, ni de roman, il faut que « derrière ces noms qui ne disent plus

4. M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Les Cahiers du chemin*, n° 29, 15 janvier 1977, repris in M. Foucault, *Dits et écrits*, III, Paris, Gallimard, 1994, coll. « Bibl. des sciences humaines », n° 198, p. 237-253, p. 239.

rien, derrière ces mots rapides et qui peuvent bien la plupart du temps avoir été faux, mensongers, injustes, outranciers, [qu'] il y ait des hommes qui ont vécu et qui sont morts⁵ [...] ». Le cas doit être réel et sa réalité en fait un événement. La singularité ne repose pas sur l'absence de commune mesure d'une qualité masquée par la condition des hommes mais sur la résistance propre à toute réalité d'être capturée dans un maillage classificatoire opératoire.

Le cas est la mise en évidence du poème vie de ces existences éclairés par la sollicitation de leur réalité. Le réel singularise les existences. La difficulté rencontrée par Foucault, à la fin des années soixante, sur le terrain de la littérature est, nous dit Judith Revel, « l'impossibilité de recomposer à partir de la discontinuité extrême des "cas" quelque chose qui, au-delà de leur dimension ponctuelle, ressemblerait à une unité : une cohérence transversale, l'unité d'un projet, une parenté tangible » (p. 121). Le cas littéraire – elle prend appui sur Roussel – élimine toute possibilité de définir un quelconque espace d'intersubjectivité, de communauté. La singularité isole, se replie de toute possibilité d'inscription dans une mise en circulation du commun : elle devient par elle-même « un fragment de solitude » (p. 121).

Le cas se trouve ainsi pris dans l'impossibilité de faire école. Dès le départ, sa présentation est une entreprise stérile, sans lendemain. Perdue sa force d'exemple, il devient une curiosité telle la figure d'un monstre bicéphale exposé dans une académie de médecine.

La séance

Nouvelle question : Lacan traite-t-il Joyce comme un cas ? En fait-il un fragment de solitude ? La réponse est négative. Joyce est rejoint par Jung et Freud. Mais il y a un cas auquel Lacan va avoir recours. Il le qualifie de cas de folie qui a commencé par le sinthome paroles imposées. Ce sinthome – que Lacan ne qualifie d'aucune manière comme étant un délire hallucinatoire – participe à la constitution subjective d'une manière bien proche de celle de Joyce avec son art. La royale solitude du cas tombe avec Lacan.

Un bref détour par Clérambault peut servir à l'approche de ce cas. Son soubassement est un dialogue portant sur le phénomène de l'écho entre Lacan et le maître de l'Infirmierie spéciale. Pour peu que l'on retourne à l'étude des différentes présentations de l'automatisme mental faites par Clérambault, dans la période qui va des années 1910 jusqu'aux années 1920, on remarque l'importance de la place qu'il accorde au phénomène de l'écho. Deux exemples parmi de nombreux autres : dans un texte de 1927⁶, Clérambault décrit l'écho dans les phénomènes neutres. Il lui donne une place centrale dans ce qu'il appelle alors le Syndrome S qu'il appellera aussi syndrome d'écho⁷. Ce syndrome, précise-t-il, figure soit à titre basal, soit à titre adventice dans un grand nombre de psychoses, soit temporaires, soit chroniques. Dans l'hallucination en écho qui s'intègre à une forme déjà avancée de l'automatisme, l'écho n'est pas seulement une simple répétition d'une phrase entendue. Elle peut varier autour d'une phrase de départ et ce, de façon importante. Ainsi, dans un article de 1926, intitulé *Psychose à base d'automatisme*,

5. *Ibidem*.

6. G. de Clérambault, « Discussion du rapport de M. Nayrac sur l'automatisme mental au Congrès de Blois », in *Œuvre psychiatrique*, tome II, préface de Paul Guiraud, Paris, PUF, « Bibl. de psychiatrie », 1942, p. 587.

7. *Ibidem*, p. 599.

l'exemple donné est : « C'est Victor Hugo qui a construit la tour Eiffel », qui donne : « Victor Hugo a emporté la tour Eiffel », ou encore « Victor Hugo a volé la tour Eiffel », etc. Elle peut tourner au dialogue sous la forme de la réflexivité de la pensée.

Dans son séminaire *Le sinthome*, Lacan dépathologise – le terme foucauldien a ici sa pertinence – le phénomène de l'écho, y voyant ce qui arrive à la plupart d'entre nous dès que l'on se met à se parler à soi-même. Je cite :

Comment est-ce que nous ne sentons pas tous, que des paroles dont nous dépendons, nous sont, en quelque sorte, imposées ? C'est bien en quoi le..., ce qu'on appelle un malade, va quelquefois plus loin que ce qu'on appelle un homme normal. La question est plutôt de savoir pourquoi est-ce qu'un homme normal, dit normal, ne s'aperçoit pas que la parole est un parasite, que la parole est un placage, que la parole est une forme de cancer dont l'être humain est affligé. Comment est-ce que il y en a qui vont jusqu'à... jusqu'à le sentir⁸ ?

En repérant dans les paroles imposées autre chose qu'un délire, Lacan sort lesdites paroles du registre de la maladie mentale et récuse leur insertion dans une identité du prêt-à-porter psychiatrique. Le geste importe. C'est un geste de convergence avec Foucault. Le vocabulaire de Foucault, et pas seulement le sien, témoigne d'un point de vue qui permet une lecture de Lacan sous l'angle de la dépathologisation du cas.

Ainsi, dans la « Situation du cours », Frédéric Gros parle de l'année 1976 dans ces termes : « En 1976, la sexualité intéresse Foucault comme marqueur privilégié de ce qu'il décrit par ailleurs comme la grande entreprise de normalisation de l'Occident moderne, où la médecine prend une part essentielle⁹. » Cette année 1976 est celle du séminaire *Le sinthome*. La façon dont Lacan présente le cas marque un écart vis-à-vis de l'entreprise de normalisation soulignée par Foucault. Frédéric Gros écrit : « On le sait, pour le Foucault des années soixante-dix, le pouvoir disciplinaire se taille des individus à sa mesure, épinglant sur eux des identités prédéfinies¹⁰. »

Lacan, certainement, participe à ce mouvement qui se démarque de la fabrique des identités inscrites dans le projet du pouvoir disciplinaire. Dans la même visée, Arnold Davidson lit l'épinglage de l'identité chez Foucault comme étant la manifestation directe du pouvoir. Il le cite : « Notre individualité, l'identité obligatoire de chacun est l'effet et un instrument du pouvoir [...] nous sommes individualisés, au fond, par le pouvoir lui-même¹¹. »

La psychiatrie y est décrite comme l'atelier qui fabrique le prêt-à-porter du pouvoir disciplinaire. Lacan, contre Clérambault, refuse de s'y inscrire avec le cas du sinthome paroles imposées. Plus aucune allusion chez lui à ce qui est prédéfini, pas d'épinglage dans un savoir diagnostique où viendrait nicher le patient. Le savoir-faire qui pousse

8. J. Lacan, *Le sinthome*, séance du 17 février 1976, transcription faite à partir de la bande sonore : *12 séminaires en live, op. cit.*, également la transcription de J.-A. Miller, in J. Lacan, *Le sinthome, op. cit.*, p. 95.

9. F. Gros, « Situation du cours », in Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », p. 487-526, p. 493.

10. *Ibidem*.

11. M. Foucault, « Folie, une question de pouvoir » [1974], in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, p. 660-664, p. 633., repris in Arnold Davidson, *L'Émergence de la sexualité, Épistémologie historique et formation de concepts* [2001], traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel, 2005, p. 10.

Joyce à produire son sinthome le rend inclassable dans un maillage des individus qui répond à l'attente du pouvoir disciplinaire. Le sur-mesure s'oppose au prêt-à-porter. Le cas se différencie *a priori* de tout épingleage préexistant et de toute introduction dans les tiroirs de la norme.

La distance entre Lacan et Clérambault n'est pas nouvelle. Ici, elle devient *a priori*. Elle porte sur la pertinence de toute entité diagnostique dès lors qu'elle masquerait la spécificité de la distribution des éléments propres à la constitution subjective. Parler d'un cas d'automatisme reviendrait à passer à côté de la distinction que le cas introduit entre sujet réflexif et sujet effet de la nodalité. La convergence Lacan/Foucault, dans cette séance du séminaire, s'effectue *contre* Clérambault. Mais elle rencontre très vite sa limite qui porte sur la question de la liberté.

Le livre

Dans sa discussion sur les relations de pouvoir, Judith Revel indique combien Michel Foucault s'appuie sur la nécessaire liberté des sujets. Elle développe, dans une partie importante de son travail, la distinction entre trois niveaux du traitement par Foucault de la liberté. Dans un premier temps, Foucault développe une critique radicale du sujet comme conscience solipsiste, anhistorique, autoconstituée et absolument libre telle qu'on la retrouve de Descartes à Sartre (p. 171-172). Ensuite, et c'est en cela que consiste la généalogie, le sujet se pense historiquement non plus comme élément transcendant suspendu hors de l'histoire mais comme objet historiquement constitué sur la base de déterminations externes (p. 172). Enfin, il n'y a pas de relations de pouvoir possibles qui ne soient marquées par la problématique de l'autre. Comment, en effet, est-il possible que l'autre sur lequel s'exerce le pouvoir y réponde sans établir une relation de pouvoir ? Ceci lui suppose la capacité d'y prendre place, ou non, selon des modalités sans lesquelles nulle relation de pouvoir ne saurait exister : « Cette inclusion de l'“autre” dans la relation, qui équivaut à la fois à ne jamais noter la permanence d'une liberté des sujets et à dessiner par avance le champ d'une réaction possible [...] est de manière assez évidente en rupture radicale par rapport à une lecture simplement contraignante ou oppressive du pouvoir » (p. 200). Ainsi Foucault dit :

Quand on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur les actions des autres, quand on les caractérise par le « gouvernement » des hommes les uns par les autres – au sens le plus étendu de ce mot –, on y inclut un mot important : celui de la liberté. Le pouvoir ne s'exerce que sur des « sujets libres » et en tant qu'ils sont libres – entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilités où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place¹².

Pas de relations de pouvoir par conséquent là où les déterminations sont saturées. Il ne peut y avoir de relation de pouvoir lorsque l'homme est aux fers, sauf s'il peut se déplacer, voire s'échapper. La liberté n'exclut pas le pouvoir mais joue avec lui : elle en est la condition en même temps qu'elle apparaît comme une forme d'opposition au pouvoir.

12. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », [1982], in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 208-226 ; repris in *Dits et écrits*, IV, n° 306, p. 222-243, p. 237.

Relation de pouvoir et liberté – Foucault parle de « l'insoumission de la liberté » – ne sont pas séparables. Plutôt que d'antagonisme, il préférerait voir un « agonisme » entre eux, qui soit un rapport d'incitation et de lutte, de provocation permanente : « Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la "servitude volontaire" (comment pouvons-nous désirer être esclaves ?) : au cœur de la relation de pouvoir, la "provoquant" sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté¹³. »

La liberté est une pratique. Elle s'inscrit dans une relation non entièrement déterminée par le pouvoir mais par une tension avec le pouvoir. La conséquence de cette approche est une critique de l'assujettissement non consenti. Toute forme de pouvoir s'inscrit dans une relation qui sollicite la liberté comme modalité pratique de son établissement et s'inscrit dans les techniques de la gouvernementalité.

Si la promesse des sciences humaines avait été de nous faire découvrir l'homme, elles ne l'avaient certainement pas tenue ; mais comme expérience culturelle générale, il s'était plutôt agi de la constitution de la nouvelle subjectivité à travers une opération de réduction du sujet humain à un objet de connaissance. Le second aspect que j'ai confondu avec le précédent est qu'au cours de leur histoire, les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme¹⁴.

Ainsi, toute forme de subjectivation passe par un double mouvement d'objectivation – de réduction du sujet à un objet de connaissance – et de subjectivation à proprement parler où le sujet se construit lui-même et déplace sa subjectivité dans des formes qui pourront être inédites. Il y aura divers modes de subjectivation empruntant différents leviers. D'abord, indique Judith Revel, après 1960, ces modes auront recours aux sciences, à la linguistique, la grammaire, l'économie. Ils passeront aussi par le jeu des divisions subjectives, que ce soit la distinction entre normal et pathologique, entre le criminel et le brave homme. Ils solliciteront encore les techniques de gouvernementalité (p. 174-175). Et, à partir des années 1970, poursuit-elle, Foucault orientera son travail sur les techniques du rapport à soi (p. 175).

La séance

On connaît peut-être cette répartition de Lacan :

F. WOLFF – Donc, sous le couvert de la psychanalyse, il n'y a pas une répression de la liberté ?

J. LACAN (rire) – Oui... ces termes, le terme, me font rire, oui..., je ne parle jamais de la liberté¹⁵.

13. *Ibidem*, p. 238.

14. M. Foucault, « Conversazione con Michel Foucault » (« Entretien avec Michel Foucault » : entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4^e année, n° 1, janvier-mars 1980, p. 23-84 ; repris in *Dits et écrits* IV, n° 281, p. 41-95, p. 75.

15. Jacques Lacan, 1972-10-14, Entretien à la télévision belge, in *Pas-tout Lacan*, site de l'école lacanienne de psychanalyse : <http://www.ecole-lacanienne.net>.

Je la prendrai au pied de la lettre : Lacan ne parle jamais de la liberté. Ceci donne une incidence particulière au cas puisqu'il y est question de la liberté sous la forme de l'imposition des paroles. Se pourrait-il que la liberté ne fasse cas que sous sa forme inversée, sinthomatique, de cette imposition de la parole ? Lacan n'en dit goutte. Dans cette séance, Lacan se livre à un traitement fin et complexe de ce sinthome. Il passe par Lucia à laquelle Joyce prêtait la vertu d'être télépathe :

Joyce attribue (à Lucia) cette vertu sur un certain nombre de signes, de déclarations que lui il entendait d'une certaine façon, c'est bien le quelque chose où je vois que, pour défendre si on peut dire sa fille, il lui attribue quelque chose qui est dans le prolongement de ce que j'appellerai momentanément son propre sinthome¹⁶.

Joyce était télépathe et attribuait cette télépathie à sa fille. Ne l'informait-elle pas *miraculeusement* de tout ce qui arrivait à un certain nombre de gens ? Mais Lacan n'en reste pas là. Il prend appui, dans l'écriture de Joyce, sur le statut de cette parole qui s'impose. Il le trouve par le biais de la « torsion de voix » qu'il constate dans le cas du sinthome à paroles imposées¹⁷.

[...] c'est à savoir, il est difficile dans son cas de ne pas évoquer, de pas évoquer mon propre patient tel que chez lui, ça avait commencé, c'est à savoir qu'à l'endroit de la parole, on ne peut pas dire que quelque chose n'était pas à Joyce imposé. Je veux dire que dans le progrès en quelque sorte continu qu'a constitué son art, à savoir cette parole, parole qui vient à être écrite, de la briser, de la démantibuler, de faire qu'à la fin ce qui à lire paraît un progrès continu, depuis l'effort qu'il faisait dans ses premiers essais critiques puis ensuite dans le *Portrait de l'artiste*, et enfin dans *Ulysses* pour terminer par *Finnegans Wake*, il est difficile de ne pas voir qu'un certain rapport à la parole lui est de plus en plus imposé, imposé au point qu'il finit par... par dissoudre le langage même, comme l'a noté fort bien Philippe Sollers, je vous ai dit ça au début de l'année, imposé au langage même une sorte de brisure, de décomposition qui fait qu'il n'y a plus d'identité phonatoire¹⁸.

Que Joyce se soit livré au bout de l'effort du procès continu de son écriture à la brisure, la démantibulation et la décomposition de la parole, la dissolution et la perte de l'identité phonatoire du langage, Lacan le repère et y voit la marque d'une imposition. Mais cette imposition ne serait pas préalable à l'écriture de Joyce. Elle en serait le produit. Il en fournit la théorie : l'écriture serait le procédé par lequel la parole se décompose en s'imposant.

Sans doute y a-t-il là une réflexion au niveau de l'écriture, je veux dire que c'est par l'intermédiaire de l'écriture que la parole se décompose en s'imposant, s'imposant comme telle, à savoir dans une déformation dont reste ambigu de savoir si c'est de se libérer du parasite, du parasite parolier dont je parlais tout à l'heure qu'il s'agit ou au contraire de quelque chose qui se laisse envahir par les propriétés d'ordre essentiellement phonémiques de la parole, par la polyphonie de la parole¹⁹.

16. J. Lacan, *Le sinthome*, séance du 17 février 1976, transcription à partir de la bande sonore : *12 séminaires en live, op. cit.*, également la transcription de J.-A. Miller, in J. Lacan, *Le sinthome, op. cit.*, p. 97.

17. Cela se trouve dans la sténotypie (inédiée) de cette présentation du cas lorsque la personne dit : « *Il va me tuer l'oiseau bleu...* » ... « *C'est un anarchic system* » ... « *c'est un assassinat politique... assistanat politique* ». Ces formules sont dites par Lacan dans la séance du 17 février 1976 (p. 95 dans la transcription Miller).

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

L'imposition n'est plus référée à un processus externe, à une extranéité, mais à un usage de l'écriture qui décompose la parole et lui confère tout uniment son statut d'imposition parasitaire. Le signifiant s'y perd, ce qui rend l'analyse de Joyce impossible et l'inscrit comme désabonné à l'inconscient²⁰. Les bris de langage qui résultent de l'opération parasitent Joyce sur le mode d'une inévitable imposition. Une nouvelle visite du texte de Louis Wolfson²¹ permettrait alors de relire ce que si justement Deleuze appelait un procédé²².

Surgit ici la question de la liberté. À la question : la déformation par torsion de voix a-t-elle pour but de libérer du parasitisme aliénant de la parole ou à l'inverse témoigne-t-elle de l'envahissement par les propriétés phonémiques de cette parole ?, Lacan ne répond pas. Il se tait, fidèle en cela à son silence sur la liberté. Si la torsion de voix libère du parasitisme de la parole, alors Joyce pratique la liberté par le biais de l'écriture. Si elle témoigne de l'envahissement par les propriétés phonémiques de la parole, alors l'imposition caractérise l'assujettissement à la polyphonie de la parole. Lacan ne nous laisse pas sans réponse. Il opte pour un des termes de l'alternative. Si, comme il le dit, l'écriture permet la décomposition de la parole en l'imposant, alors l'imposition l'emporte malgré la façon ambiguë dont se présente le choix. Aussi n'y a-t-il pas de pratique de la liberté prise dans un jeu de relations de pouvoir chez Lacan. Il n'y a pas de phase d'objectivation du sujet en objet de connaissance, et par conséquent, dans le cas abordé, pas d'inscription possible dans une identité diagnostique.

Avec son livre, Judith Revel présente Foucault d'une manière qui m'aura permis de m'arrêter sur la problématique du cas tel qu'il en traite et tel que Lacan s'en saisit dans son séminaire du 17 février 1976. Ceci permet de trouver un double mouvement de convergence et de divergence entre eux à ce propos, et des points frontaliers qui délimitent leurs champs respectifs de discursivité. Dans l'approche du cas par Lacan, il n'y a nul procès de subjectivation ni de technique de soi avec la portée généraliste que le vocabulaire foucauldien leur donne. Est-ce à dire ainsi que Lacan confine son cas dans un solipsisme stérile ? Non, car le recours de Lacan au nœud borroméen indique que la spécificité du cas ne l'enferme pas dans une pure singularité mais le maintient dans l'universalité du nouage des trois consistances.

George-Henri MELENOTTE
g-h.m@wanadoo.fr

20. Jacques Lacan, *Joyce le symptôme, 16 juin 1975*, Conférence donnée dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne le 16 juin 1975, à l'ouverture du 5^e Symposium international James Joyce. Texte établi par J.-A. Miller, à partir des notes d'Éric Laurent, *L'Âne*, 1982, n° 2.

21. Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues* [1970], préface de Gilles Deleuze, Paris, Gallimard, 1978, coll. « Connaissance de l'inconscient ».

22. Gilles Deleuze, « Louis Wolfson, ou le procédé » [1970], in G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, éd. de Minuit, coll. « Paradoxe », 1993,

Le père ? un numéro...

pour

Fin du dogme paternel

Michel TORT

Paris, Flammarion, coll. « Aubier/Psychanalyse », 2005

Personne n'a encore osé faire de Freud un apologiste de la religion.

Jacques Lacan¹

Fin du dogme paternel est un livre difficile. Pour diverses raisons dont deux principales, me semble-t-il.

D'abord la composition de l'ouvrage et la polygraphie qui en résulte : autour d'un titre péremptoire, le livre de Michel Tort regroupe, pour presque la moitié du volume, des textes issus de réflexions antérieures d'une vingtaine d'années. Certains sont des éléments repris de rapports : en 1983 un rapport sur le patronyme rédigé à la demande du ministre de la Justice Robert Badinter, « Le nom du père incertain » ; en 1987 un rapport fait à la demande de la Caisse nationale d'allocations familiales sur « La psychanalyse et les situations monoparentales ». D'autres chapitres sont la reprise d'articles parus en 1987 et 1990 dans des revues de psychanalyse (*Psychanalystes*, « *Logos Anankè* ») et dans la revue *Les Temps Modernes* pour le dernier, en 2000.

Tous concernent la « question du père » et la parentalité, c'est-à-dire la fonction de parent, prises par le biais des conceptions psychanalytiques, des représentations et l'idéologie qui s'y greffent, mais aussi par un biais sociopolitique. Il résulte de cette composition, y compris avec les chapitres originaux, une sorte de leitmotiv têtue – ce qui fait la force de l'ouvrage, bien qu'embarrassée de ses différents abords.

Mais plus radicalement que la composition et le mélange méthodologique des prises de la question, c'est la question elle-même, non pas la question du père comme on l'a dit trop vite – puisque le Père construit par Freud est bien le problème du sujet d'avant la question –, c'est le temps du Père qui fait difficulté, car le Père est ici basculé dans le temps des questions du sujet, des subjectivités.

Explicitons ce point fondamental à partir d'une phrase du livre de M. Tort : « Dans les séminaires *La relation d'objet* et *Les formations de l'inconscient* ainsi que dans les textes contemporains, Lacan met en place sa métaphore paternelle. Chacun connaît ces développements célèbres distinguant et articulant brillamment le père avec les trois registres du symbolique, du réel et de l'imaginaire, puis la formulation de la fameuse métaphore paternelle et de son fier algorithme. (p. 152). »

Les connaît-on vraiment, ces développements ? Oui... un peu, si l'on a repéré qu'ils articulent non pas le père avec symbolique, imaginaire et réel, mais trois termes concernant le manque d'objet, dans une matrice effectivement si célèbre qu'il faut bêtement la rappeler : le père réel est agent de la castration (dette symbolique) d'un objet imaginaire (le phallus) ; la mère symbolique est agent de la frustration (dam imaginaire) d'un objet réel (le sein) ; le père imaginaire est agent de la privation (trou réel) d'un objet symbolique (- phi).

1. J. Lacan, séminaire *L'objet de la psychanalyse*, séance du 30 mars 1966, inédit.

Oui... peut-être, si l'on a repéré que de père symbolique, il n'y a... dans la matrice. Lacan l'écrivait déjà avec ses tableaux de l'époque et n'a pas eu le temps de dire, le 9 juin 1971, ce qu'il avait préparé en notes pour ce jour-là : « La métaphore paternelle, comme je l'ai dénommée depuis longtemps, couvre le phallus, c'est-à-dire la jouissance en tant qu'elle est du semblant. C'est bien en cela qu'elle est vouée à l'échec. Il n'y a pas de père symbolique, ne l'a-t-on pas remarqué, dans l'articulation dont j'ai différencié frustration d'une part, castration, privation de l'autre². »

« Il n'y a pas de père symbolique [...] dans l'articulation³... » Là est le point délicat. Quelques remarques : 1. En presque 500 pages, le livre de M. Tort n'emploie pas l'expression « père symbolique », mais « Nom du Père » comme équivalent, sans se soucier des conséquences de la métamorphose faite par Lacan. 2. Les notes de Lacan bousculent deux lectures, la première : il n'y a pas de père symbolique, point ; la seconde : il n'y a pas de père symbolique dans... Serait-il ailleurs ? Hors de l'articulation et noté à côté, comme dans certaines transcriptions ? Est-il le cadre lui-même de la matrice ? Où conduisent l'une et l'autre de ces deux lectures ? 3. Quoi qu'il en soit, pour l'instant, ce père symbolique, problème du sujet d'avant la question, mythique/religieux ou impensable pour le dire autrement, a été basculé par une doxa lacanienne dans la matrice ci-dessus rappelée, dans le temps des questions du sujet, celui de la subjectivation, du temps de la cure, devrait s'entendre si l'on n'étire pas trop la psychanalyse au « psycho-social » ou à la philosophie.

Comment le recevoir dans ce temps-là ? Comme avant ? Sous la couverture de « l'ordre symbolique » ? M. Tort s'y refuse. Comme jamais, en une nouvelle réception d'une nouvelle figure du père ? À condition que le Père ne se soit pas volatilisé dans la bascule, auquel cas il faudra faire les comptes et dire ce qui reste de la psychanalyse freudienne sans le « dogme du père ».

En attendant c'est la révolte. M. Tort produit un livre-révolte : il tourne et frappe, prend et secoue les nombreux ouvrages ou articles d'analystes, d'historiens, de juristes qui ont traité du Père. D'où la virulence du ton, composée de dérision, de sarcasmes parfois méchants (de *meschoir*) lorsqu'il sera question – et c'est cela qui est intéressant – du père et de la religion.



« Au début, il y aurait le Père, qui serait la clé de voûte des sociétés. Or sa Majesté vacillerait, sous les coups de boutoir conjugués de la Science, de la Démocratie et du Libéralisme. De cet univers de majuscules, c'est toute la Modernité qui semble ainsi ligulée depuis longtemps contre le Père, dans un combat inégal » (p. 7).

Prenant ainsi le mode des légendes qui commencent par donner une marque temporelle, « Il était une fois », « Au début », pour mieux tenir un propos archétypique ou anhistorique, M. Tort exerce, avec ce schéma, l'ironie qui colorera souvent ses propos. Pour autant, condamne-t-elle ce schéma ? Il ne semble pas.

2. « Séance du 9 juin 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, et notes préparatoires de Jacques Lacan », in Supplément au n° 8/9 de la revue *L'Unebêvue*, EPEL, 1997, p. 20.

3. Pour l'introduction (très circonstanciée par l'indication des coordonnées de l'interprétation analytique excluant que la psychanalyse soit une anthropologie) du terme « père symbolique » par Lacan en 1957, voir l'article de François Dachet, « Les premiers pas... du père symbolique », *L'Unebêvue*, « Il n'y a pas de père symbolique », 1997, n° 8/9, p. 42-79.

M. Tort le reprend à son compte de manière posée et articulée à partir des conséquences qu'il tire du paradoxe qu'un tel schéma produit : si le Père, si la Figure du Père décline, alors ce n'est pas une donnée absolue, mais une figure historique, une des figures historiques du père – ce « du père » gardant encore, et c'est là toute la difficulté, son mystère. À partir de ce constat, M. Tort propose un schéma laïque et matérialiste.

« Les figures historiques du père mettent en jeu la manière dont la matière de la sexualité est ordonnée par les formes de la parentalité. Ces dernières sont elles-mêmes soumises aux transformations que subissent les rapports de genre et de sexe en fonction des autres rapports sociaux » (p. 379), rapports sociaux déterminés par l'économie et la politique, caractérisées jusqu'à présent par la domination masculine. En bref, une figure historique du père est donc à la fois *fonction* de rapports sociaux déterminés économiquement et politiquement et *organisatrice* de « la matière de la sexualité » (on peut d'ailleurs se demander s'il n'est pas abusif d'imputer ainsi tellement de matière au sexe).

Partant de ce schéma M. Tort questionne : « Comment engager une nouvelle investigation des dimensions de la parenté, de la paternité, de la filiation, qui ne présuppose pas, comme c'est le cas actuellement, la répétition souterraine de la doctrine religieuse et du cortège de récits édifiants qui en font partie, sous prétexte que les temps actuels sont par trop durs et déstructurants ? Mais comment aussi faire apparaître, dans le jeu des stratégies politiques, l'importance des déterminants psychiques de l'affiliation ? » (p. 63).

Déterminants psychiques dont l'effort des sociétés démocratiques n'a pas encore pu dégager le sujet-citoyen de ce qui reproduit cet assujettissement, car le ressort en est ce que M. Tort nomme « la solution paternelle ». Cercle vicieux qui fait tenir les déterminants psychiques, plus loin on le verra, la réalité psychique, bref le psychique au religieux et au politique. La construction est solide ; historiser le père fera-t-il coupure ? C'est le pari ici engagé : « Le Père est une solution historique, qui est en passe de laisser la place à d'autres arrangements des rapports entre les sexes et des formes de pouvoir. Le Père nomme, ni plus ni moins, l'enjeu qui lie en Occident religion et politique » (p. 64).

Voilà donc un projet, un arc à plusieurs cordes. Laquelle tirer ? Sur quoi porte la critique de M. Tort ?

Il semble qu'il reconnaisse la place en clé de voûte du père, à la fois fonction des rapports sociaux et organisatrice de la sexualité, figure qui décline, celle du patriarche, ou figure qui se profile dans sa solution. De cette transformation, de ce déclin du Père, M. Tort en donne quelques rappels probants. Rappels historiques : « Les idées des Lumières, avec leurs limites, ont introduit les principes logiques d'égalité » (p. 52), réalisés par la Révolution (le parricide), puis la République française et ses valeurs – entre parenthèses, d'autres ont trouvé les signes annonciateurs de cette décadence dès la philosophie grecque : il serait presque tentant d'y voir un fait de structure, le père ne pouvant que décliner dans un certain discours ; rappels économiques et politiques : « C'est surtout la liquidation des hommes par le capitalisme ou le socialisme d'État qui a détruit les patriarches populaires dans l'immense majorité de la population » (p. 52) ; enfin rappels juridiques : la législation du patronyme, en particulier une loi française proposée en février 2001 « et appliquée en 2005 permet aux parents de donner à leurs enfants le nom du père, de la mère ou les deux accolés, dans l'ordre de leur choix » (p. 294).

Ce n'est donc pas la perte de la puissance du père, ni les transformations de la figure du père qui font l'objet des critiques de M. Tort. Ce qu'il fustige, c'est le fait que ces transformations soient prises par certains de manière négative, doublement : elles sont néfastes, elles laissent un vide. D'où le terme de « déclin ».

La fonction de la déclinologie en général, celle de l'Occident depuis Spengler, celle de la France actuellement, celle du père ici, est, selon M. Tort et à juste titre, une « fabrique de l'insécurité », une fabrique d'angoisse. Ainsi le déclin du père est-il tenu pour responsable du délitement conjoint de la famille – divorce, famille monoparentale, recomposée, parentalité homosexuelle – et de ce qui est « figuré comme la montée irrésistible du sexuel » : « Ce déclin est représenté comme un acteur de premier plan dans ces débordements qui effaceraient dangereusement les frontières entre les sexes ou les traverseraient comme négligemment » (p. 380). Le référent du père aurait changé : de la religion qui le montrait en gloire, il serait pendu au sexe en s'inclinant.

Donc occasion ratée, selon M. Tort, de considérer ces transformations de la figure paternelle comme une organisation positive de l'égalité et de la parité sociale, entre les hommes, les femmes et les enfants, c'est-à-dire entre les différences de sexe et de génération. Mais occasion saisie par ceux – et la liste est longue – contre qui cet ouvrage s'élève, ceux qui réaniment le discours du déclin du père avec un double profit : dire un actuel qui lui aussi est en déclin, à savoir « l'ordre symbolique » et « la différence des sexes », et combler la perte de puissance du Père, c'est-à-dire combler la place laissée vide par le déclin économique, politique, social, religieux du père par son pouvoir psychique ; au déclin du Père, le pouvoir psychique des pères est exalté.

L'« ordre naturel » étant défaillant, on invoque un « ordre symbolique », dit M. Tort. Ainsi : « Le système de défense naturaliste des constructions traditionnelles de la famille a donc clairement fait long feu, au point que des observateurs(trices) éclairé(e)s de l'évolution de la famille peuvent constater que “la nature n'est plus en ordre”. Il a donc dû trouver, pour ceux qui sont soucieux de “notre héritage spirituel”, à se reconstituer dans l'invocation d'un “ordre symbolique”, au nom duquel la majeure partie des normes “naturelles” (c'est-à-dire traditionnelles), qui venaient d'expirer dans le dernier quart du XX^e siècle, reprenaient du service sous un accoutrement “symbolique”, à grand renfort d'anthropologie et de psychanalyse » (p. 382).

«...et de psychanalyse ». Voici le fond de la critique de M. Tort : que le déclin du Père soit amorti par la psychanalyse. Elle prendrait, en un relais idéologique post-freudien, le rôle du père séparateur entre la mère et l'enfant selon une version familialiste, normative, sociale et psychologique du complexe d'Œdipe ; prendrait son rôle d'autorité par une restauration psychique de la fonction paternelle : « [...] dans le traitement de faveur que Freud réserve à la figure paternelle, inanalysable par lui parce que religieuse en dernière analyse, Freud amorce l'opération que Lacan a déployée, qui fait de l'Œdipe une épreuve structurante et du Père le ressort de sa résolution (puisque désormais on va prétendre “résoudre” l'Œdipe *largamano*). La solution paternelle, c'est-à-dire la prétention à la résolution de l'Œdipe par la (re)mise en place de la fonction paternelle, implicite chez Freud dans son exaltation inanalysée de la figure paternelle, est transformée explicitement en « solution » psychanalytique par Lacan (du moins avant qu'il n'envoie promener lui-même sa solution sur un mode provocateur). Assurément, dans toutes les sociétés où la figure paternelle s'est socialement imposée, cette domination n'a pas été sans effet sur la manière dont les individus se débrouillaient avec les tempêtes œdipiennes » (p. 185-186).

Et nous revoici dans l'Œdipe comme phénomène plus que naturel : météorologique. (« Mais aucune de ces sociétés n'avait envisagé de réglementer ces ouragans », continue M. Tort.)

Humour ? Cette version naturaliste du complexe d'Œdipe, pourtant dénoncée par ailleurs, est confortée par d'autres expressions de M. Tort moins visibles, car admises par la

doxa analytique, celle de « réalité psychique » par exemple : « Il s'agit donc de définir quel rapport la réalité psychique de la paternité entretient aujourd'hui avec une figure historique que j'appelle "le Père" [...] » (p. 63 et p. 406), comme si la réalité psychique était un donné en-soi qui aurait des rapports avec tel ou tel et qui serait modifié si l'autre terme du rapport l'était ; or « réalité psychique » et « Père » du complexe d'Œdipe sont une même construction.

Croire en une « réalité psychique » implique une certaine conception de l'analyse et de l'interprétation, celle des « stratégies inconscientes », ce que M. Tort explicite ainsi : « On peut donc considérer que la psychanalyse, ce n'est pas ce travail de conservation muséologique des relations familiales archaïques à quoi une minorité d'analystes frileux s'emploie depuis déjà trop longtemps, mais *l'interprétation ingénieuse*, quelquefois géniale, parce que sans concession, impavide, fidèle à la fameuse "neutralité" du processus analytique, *des stratégies inconscientes* à l'œuvre dans tout ce qui touche aux relations de sexe, de parenté, de filiation » (p. 24). Ou bien : « Il importe donc *d'examiner finement*, et c'est exactement ici que commence aussi le travail du psychanalyste en fait, bien plus que dans le rappel à l'ordre du Père, *comment les sujets femmes et hommes, ainsi que leurs enfants, déploient des stratégies complexes*, qui tiennent compte des possibilités du système légal, mais modulent aussi leurs visées singulières, même si ces dernières présentent sans doute un petit nombre de figures » (p. 326). Ou encore : « [...] mais pourquoi le rôle de la psychanalyse ne pourrait-il être [...] *d'analyser sans a priori les nouvelles dispositions des rapports entre les sexes, de la procréation au divorce ?* » (p. 270, nos italiques).

Deux questions : ces nouvelles dispositions des rapports entre les sexes, ces stratégies complexes que la psychanalyse aurait à examiner, à analyser, ne sont-elles pas les modernes conceptions de ce qu'on appelait jadis « mécanismes de défense » ? Par ailleurs, à partir de quel matériel examiner, analyser ces nouveaux rapports ? À partir des comptes rendus de statistiques, d'observations d'experts *ès* parentalités, alors que l'expérience de l'analyse n'est ni une description ni un cumul ?

Il y a sous-jacente, tout au long des chapitres, une certaine conception de la psychanalyse qui aurait une mission sociale progressiste et c'est sans doute cela qui rend M. Tort si sensible à l'utilisation réactionnaire de l'ordre symbolique des lacaniens (et non de Lacan, le symbolique étant inconcevable sans l'imaginaire et le réel, et cela, dans l'expérience analytique : « Le symbolique, l'imaginaire et le réel, c'est l'énoncé de ce qui opère effectivement dans votre parole, quand vous vous situez du discours analytique, quand analyste vous l'êtes. Mais ils n'émergent, ces termes, vraiment que *pour* et *par* ce discours⁴. ») Cette conception apparaît le plus explicitement dans l'introduction de la quatrième partie du livre : « Le père dans les controverses actuelles sur l'ordre sexuel » (p. 380-390).

M. Tort en présente le programme à partir de cette question : « Quelle est la place de la psychanalyse dans ce contexte, où l'ordre paternel, privé de ses soutiens [...] se trouve directement soumis aux nouvelles exigences des individus, qui entendent redéfinir dans le cadre de leurs échanges négociés et contractualisés l'ordre auquel ils acceptent de se soumettre ? » (p. 382-383).

Il développe sa réponse à partir d'un double mouvement : d'une part, la représentation psychanalytique de la sexualité ayant joué un rôle dans l'affirmation et la promotion

4. J. Lacan, « La Troisième », Rome, VII^e Congrès de l'École freudienne de Paris, 1^{er} novembre 1974, *Lettres de l'EFP*, 1975, n° 16, p. 183, nos italiques.

des désirs a montré que la sexualité n'est pas fondée sur l'ordre naturel de la reproduction (mais, si je puis me permettre, a-t-on attendu la psychanalyse pour cela ?) ; d'autre part, la psychanalyse est conduite à formuler le rapport que sa théorie et « sa pratique de la sexualité » entretient avec les constructions sociales de l'ordre sexuel sur deux points : celui de la norme, celui de l'articulation des exigences sociales de liberté et d'égalité avec le régime du sexuel.

La place – place dictée par la question de M. Tort – de la psychanalyse, dans l'articulation de sa conception de la sexualité et des effets sur le social, puis de ses effets sur la pratique analytique, a évolué.

De révolutionnaire des mœurs sexuelles, dit-on, elle serait actuellement réactionnaire du fait et de sa contribution à la réfection de l'ordre paternel avec des mises en garde contre « les dérives d'une sexualité paniquante », et de ses psychanalystes transformés en experts de l'action publique et politique qui font le procès des mœurs contemporaines.

À cette restauration vilipendée qui « risque d'effacer la différence entre la description clinique et la dénonciation des errements de l'époque » (p. 445), M. Tort oppose cet enjeu : « L'enjeu est de produire une raison psychanalytique qui justifie l'impertinence de toute intervention normalisatrice sur le sexuel, c'est-à-dire le désir des autres qui n'interrogerait pas ses propres fondements de désir » (p. 389).

C'est effectivement un minimum, et sans doute le pouvoir d'une analyse n'est efficient que soumis à cette contrainte-là : une disjonction entre le sexuel et l'érotique en jeu dans une cure d'une part, d'autre part la représentation d'une sexualité modélisée que la psychanalyse contribue à diffuser. Ce que note M. Tort, pas sans regret : « Ce qui est vrai, singulièrement, dans la pratique de la psychanalyse, *a pour l'instant le plus grand mal* à être représenté comme un principe de traitement collectif du sexuel » (p. 389, nos italiques). « Le plus grand mal » ? Quand c'est tout simplement impossible ! Sauf à reverser l'ancien pouvoir du Père au compte de La Psychanalyse.

« Le plus grand mal » est la tension propre à cet ouvrage.

Tension à son maximum lorsqu'il s'agit « d'examiner, d'analyser » la question du père dans son rapport à la religion, en particulier dans les travaux de Lacan et des lacaniens.



Une lecture des sous-titres du chapitre « Le père du nouveau testament lacanien » indique l'orientation voulue par M. Tort :

LE PÈRE DU NOUVEAU TESTAMENT LACANIEN

- Constance de la vision « anthropologique » du père chrétien
- Redresser le symbolique défaillant
 - Les analystes, Lacan-Moïse : le Veau d'or et les autres
- Au nom du père
 - « Oui, je viens dans son temple adorer l'Éternel. »
- Le bien-nommé discours de Rome
- Le Nom du Père et l'érection du Phallus symbolique
 - Le scénario lacanien du « Nom du Père »
- La redoutable mère lacanienne et la forclusion

- La vraie religion : judaïsme, christianisme, antisémitisme et la psychanalyse
 - Retour à Rome avec Jésus
 - Lacan, les catholiques et les analystes juifs de l'IPA
 - Lacan avec Léon Bloy
 - Excommunication ?
- Enfin un père réel
 - Un père pervers pour résoudre l'Œdipe
 - Nom de nom »

Cette orientation est accentuée par une torsion des citations. Je le montre sur quelques exemples (mis en italiques) tirés de ce chapitre, en m'en tenant à la littéralité du texte lui-même.

1. « *C'est en effet dans le même saint Augustin des Confessions que communient le Le Play de l'organisation de la famille et le Lacan du complexe d'intrusion médié par le tiers paternel* » (p. 132). Nulle part les mots père ou paternel ne sont écrits au paragraphe « *Le complexe d'intrusion*⁵ » qui se caractérise d'être une « identification mentale à l'autre », précisément sans tiers.

2. Je ferai la même remarque à propos de la soi-disant « *exhortation adressée à Claude Lévi-Strauss de ne pas reculer devant la "bipartition tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole"* » (p. 139).

Aucun terme d'exhortation dans cette séance, aucun prosélytisme, aucune injonction à faire cette bipartition. En fait, Lacan répond à cette remarque d'Octave Mannoni : « Ce qui m'a intéressé, c'est la manière dont Lévi-Strauss prenait le problème de la nature et de la culture. Il disait que depuis quelque temps, on ne voyait plus clairement l'opposition entre nature et culture⁶ [...] » O. Mannoni explicite sa question dans un échange avec Jean Hyppolite. Lacan intervient : « Mes dialogues personnels avec Lévi-Strauss me permettent de vous éclairer sur ce point. Lévi-Strauss est en train de reculer devant la bipartition tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole [...] Il craint qu'après que nous avons fait sortir Dieu par une porte, nous le fassions entrer par l'autre⁷. »

La citation que rapporte M. Tort d'un travail de Monique Schneider est tronquée, incomplète (Lacan termine ainsi : « Voilà ce qui est à l'origine de l'oscillation quand il a mis en cause la séparation méthodique du plan du symbolique d'avec le plan naturel⁸ »), décontextualisée en inventant un militantisme religieux de Lacan à l'égard de Lévi-Strauss. Lacan a une autre visée, le transfert : « En quoi l'emploi du mot symbolique nous rend-il service ? » questionne Hyppolite. Lacan : « Il me sert dans l'exposé de l'expérience analytique », pour ordonner les divers aspects du transfert qui ne serait qu'une

5. J. Lacan, *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Paris, Navarin éditeur, 1984, chap. II, p. 35 et suiv.

6. J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* [1954-1955], Livre II, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1978, p. 45.

7. *Ibid.*, p. 48.

8. *Ibid.*

multiplicité de faits, transfert qui serait inconcevable sans une prise de position radicale sur la fonction de la parole pleine⁹.

3. À propos de l'introduction du terme « Nom du père » dans l'enseignement de Lacan, M. Tort produit le même montage de citations erronées : *L'introduction du Nom du Père figure dès le séminaire privé sur « L'homme aux rats »* : « *Ce que l'instruction religieuse apprend à l'enfant, c'est le nom du père et du fils* ». Et Lacan précisera, en ce qui le concerne : « *C'est bien ce qui démontre que l'attribution de la protection (sic) au père ne peut être que l'effet d'un pur signifiant [...]* » (p. 141). Cette précision de Lacan se trouve dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » écrit en 1957-1958 et, précisément, il ne s'agit pas de « protection » comme l'écrit M. Tort, mais de « procréation » : « *C'est bien ce qui démontre (paternité attribuée à la rencontre par la femme d'un esprit près d'une fontaine, alors que le coït et ses conséquences sont observés) que l'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le Nom du Père*¹⁰. »

En fait, ce terme Nom du Père intervient bien en 1951, mais dans un commentaire du cas de Freud « L'homme aux loups »¹¹ dont nous n'avons que des notes inédites et non pas de « L'homme aux rats », comme l'affirme M. Tort qui va jusqu'à donner ce titre au premier séminaire publié de Lacan : *J. Lacan, Séminaire I, « L'homme aux rats », 1951-1952, Le Seuil, 1975* (p. 141). (C'est le séminaire dit Livre I, *Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*, qui a été publié au Seuil en 1975.) Intervient donc pour construire dans ce qui s'appellera bientôt les structures freudiennes dans les psychoses la fiction nécessaire à rendre compte de certains phénomènes singuliers, langagiers et corporels, et non des symptômes névrotiques, les dits obsessionnels de « L'homme aux rats », ce qui n'est pas mince.

4. « *Le voici prêtre : “Je te baptise Réel, hein, toi, en tant que troisième dimension. Je te baptise. Je n'ai pas peur des mots qui sentent le fagot de la religion, je ne me sens pas de tabou à aucune odeur de ratichon, ni même à tout ce qu'elle propage”* » (p. 142).

Tout d'abord voici la citation exacte, puisque M. Tort n'indique pas les coupures qu'il fait : « Il n'y a qu'une chose à en [du Réel] dire pour l'instant. Là. Je ne peux pas dire que c'est la date de son baptême, à ce Réel : “Je te baptise Réel, hein, toi, en tant que troisième dimension...” – j'ai fait ça il y a très longtemps. C'est même par là que j'ai commencé mon enseignement. À ceci près que j'ai ajouté dans mon for intérieur : “Je te baptise Réel, parce que si tu n'existais pas, il faudrait t'inventer.” C'est bien pourquoi je l'ai inventé. Non pas bien sûr qu'il n'ait pas été, depuis bien longtemps, dénommé – car c'est ce qu'il y a de remarquable dans la langue, hein, c'est que le *naming* (heureusement qu'on a l'anglais, hein, pour distinguer *naming* de “nomination”, *naming* ça veut dire *to name*, ça veut dire donner le nom propre, oui) – c'est pas pour rien, naturellement, que j'ai dit : “Je te baptise.” Je n'ai pas peur des mots qui sentent le fagot de la religion, je ne sens pas de tabou à aucune odeur de ratichon, ni même à tout ce qu'elle propage¹². »

9. *Ibid.*, p. 49.

10. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 556.

11. Erik Porge, *Les Noms du père chez Jacques Lacan*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1997, p. 23.

12. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séance du 11 décembre 1973, notes dactylographiées et photocopées, Paris, 1981.

Pourquoi raccourcir la citation en un « Le voici prêtre » ? Pourquoi pas *profanateur*, *sacrilège* ou plus justement, à mon avis, *libre penseur*, *libertin* si on lit la séance – dont le début fait d'ailleurs encore écho à la question de Mannoni que nous venons d'évoquer sur le partage nature/culture ? N'y lit-on pas, en effet, dans cette séance : « Jamais personne des [...] grands guignols qui se sont occupés de la question du savoir, et Dieu sait que ce n'est pas sans malaise que j'y range Pascal aussi qui est le plus grand de tous les grands guignols¹³ ! » Ou bien : « Ça exprimerait en tout cas assez bien le rapport du temps avec cette escroquerie [...] qui se désigne du nom d'éternité¹⁴. »

5. « Lorsque Lacan considère le Nom du Père d'emblée comme une “sublimation” (note : J. Lacan, *Séminaire VII, “L'éthique de la psychanalyse”*, op. cit., p. 171), la question n'est jamais posée du fantasme maternel qui peut entretenir chez le fils sa représentation d'une filiation divine au Père et son étrange incarnation » (p. 143).

Lisons le passage d'où M. Tort tire que le Nom du Père est considéré comme une sublimation : « Quand vous lirez cet étonnant ouvrage qu'est *Moïse et le monothéisme*, vous verrez que Freud ne peut s'empêcher de montrer la duplicité de sa référence, de ce que je vous ai montré tout au long de ces années comme la référence essentielle, à savoir le Nom-du-Père dans sa fonction signifiante. Formellement, il (le Nom-du-Père ou Freud ?) fait intervenir le recours structurant à la puissance paternelle comme une sublimation. Il (le Nom-du-Père ou Freud ?) souligne, dans le même texte où il laisse à l'horizon le trauma primordial du meurtre du père, et sans se soucier de la contradiction, que cette sublimation surgit à une date historique, sur le fond de l'appréhension visible, sensible, que celle qui engendre, c'est la mère¹⁵. »

Si l'on fait le choix grammatical du sujet Freud, Lacan, *texto*, dit ceci : formellement, Freud fait intervenir le recours structurant à la puissance paternelle comme sublimation. Lacan commente le *Moïse* de Freud – et effectivement il y aurait matière à discussion, mais sur un texte précisément cité, puisque Freud emploie les termes d'éthique et de renoncement aux pulsions et non de sublimation (sauf une fois et au pluriel¹⁶). Par ailleurs Lacan ne pose pas la question du « fantasme maternel » qu'énonce M. Tort, fantasme catholique par excellence : que les fils, incarnant le père, deviennent pères de leur mère ! « Telle est, au fond, la splendeur catholique, seule proposition universelle de résolution de l'inceste¹⁷. »

6. « *Oui, je viens dans son temple adorer l'Éternel* » (p. 144). La citation prise dans *Athalie* de Racine, avec la crainte de Dieu, sur laquelle s'appuie M. Tort pour faire dire à Lacan que *c'est Dieu qui explique la fonction du père dans le système signifiant* (p. 144), mais on peut dire l'inverse tout aussi bien, se trouve en fait à la page 304 (et non 202-203) de l'édition du Seuil. Pour Lacan, il s'agissait de construire autre chose : justement d'articuler, donc de distinguer le *theos* du *logos*.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960], livre VII, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 171.

16. Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, Trois essais* [1939], trad. fr. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1986, coll. « Connaissance de l'inconscient ».

17. Philippe Sollers, *La Divine Comédie*, Paris, Desclée de Brouwer 2000 et Folio, 2002, p. 638.

7. « *La mère fonde le père comme médiateur de quelque chose qui est au-delà de sa loi à elle et de son “caprice”, et qui est purement et simplement la loi comme telle, le père donc en tant que Nom du Père* » (p. 153). La référence que M. Tort donne pour cette citation est celle du Seuil, Séminaire V, *Les formations de l'inconscient*, séance du 22 janvier 1958.

Lorsque l'on se reporte à la publication du Seuil, on trouve autre chose qui complique singulièrement le problème, et pour comprendre, peut-être, le propos de Lacan, il est nécessaire d'introduire cette citation par ce qui la précède : « Ce qui compte, c'est la fonction dans laquelle interviennent, premièrement le Nom-du-Père, seul signifiant du père, deuxièmement, la parole articulée du père, troisièmement, la loi en tant que le père est dans un rapport plus ou moins intime avec elle. Ce qui est essentiel, c'est que la mère fonde le père comme médiateur de ce qui est au-delà de sa loi à elle et de son caprice, à savoir, purement et simplement la loi comme telle. Il s'agit donc du père en tant que Nom-du-Père, étroitement lié à l'énonciation de la loi, comme tout le développement de la doctrine freudienne nous l'annonce et le promet¹⁸ [...] »

La conclusion qu'en tire M. Tort – « *Ainsi la mère est soumise à la loi du père* (p. 153) ou *l'obsession lacanienne que le père “fasse la loi” pour dire les choses clairement, sans figure de style, à la mère.* (p. 155) » – force et fausse ce propos de Lacan : le père énonce une loi qui n'est pas la sienne (il ne peut que servir cette loi), ni celle de la mère d'ailleurs, et s'il peut l'énoncer, c'est aussi parce que la mère y est active : « Ce qui est essentiel, c'est que la mère fonde le père comme médiateur » : elle en permet le fondement mais aussi elle le fond (si on le subjonctive) ; le Nom-du-Père, c'est-à-dire le nom énoncé, donné par le père, étant le résultat de cette opération triple, imagée hélas, puisqu'on s'empresse d'en faire une réalité psychologique et sociale, ainsi que le commente M. Tort : « À partir de là, il sera éventuellement possible de s'interroger sur la question de savoir dans quelle mesure ce parcours est socialement favorisé ou compromis » (p. 154).

Il est regrettable que les citations de Lacan par M. Tort soient de seconde main ou qu'elles se perdent dans les sables, ainsi : 2. *J. Lacan, Séminaire XXII, RSI* (p. 180), sans date... difficile à trouver.

8. « *D'autre part, nous devons nous souvenir de la portée de la visée lacanienne de “réintroduire le nom-du-père dans la considération scientifique”. Or Lacan a fait, depuis un moment déjà, de la science une psychose paranoïaque, caractérisée par la “forclusion de la vérité comme cause.”* » (p. 184), là où est écrit, dans la référence donnée : « Pourtant si l'on aperçoit qu'une paranoïa réussie apparaîtrait aussi bien être la clôture de la science, si c'était la psychanalyse qui était appelée à représenter cette fonction – si d'autre part on reconnaît que la psychanalyse est essentiellement ce qui réintroduit dans la considération scientifique le Nom-du-Père, on retrouve là la même impasse apparente, mais on a le sentiment que de cette impasse même on progresse¹⁹ [...] »

Plus nuancé et plus hypothétique que la simplification qui en est faite.



18. J. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, [1957-1958], Livre v, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1998, p. 191.

19. J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 874-875.

M. Tort impute donc la restauration forcée du père par la psychanalyse aux élaborations de Lacan sur le père et à la diffusion de certains de ses aspects par les lacaniens : la « vulgate très répandue sur le père séparateur » (p. 123) dans une conception psychologisante de l'Œdipe. Je ne reviendrai pas sur ce point mais sur « la prégnance de la référence religieuse, chrétienne, particulièrement intense, en général et spécifiquement s'agissant de ces deux fleurons de "l'héritage chrétien", comme on dit, que sont les deux frères Dieu et le père » (p. 124), référence que M. Tort met en exergue pour lire Lacan : « Toute la question du "symbolique" peut donc s'interpréter comme une opération de sauvetage psychanalytique du Saint-Père » (p. 133).

Discuter ce parti pris serait vain, puisque toutes les citations produites sont éclairées de ce biais.

Pourtant, il est possible de proposer un autre parti pris : si comme veut le montrer M. Tort, « la question du rapport au père ne sort pas plus analysée de l'œuvre de Lacan que de celle de Freud, même si ce n'est pas exactement pour les mêmes raisons » (p. 124), c'est-à-dire en admettant que Lacan ait bien tenté d'analyser la question du rapport au père, comment alors produire une telle analyse, même si elle échoue et peut-être ne peut-elle qu'échouer, sans s'immerger dans ce lien Père-religion de la figure « Le Père » ? Peut-on analyser quoi que ce soit du point de vue de Sirius et *in absentia* ou *in effigie* ? Au contraire, une conception de l'analyse qui veut que la part de l'analyste soit mise, mise, faisant ainsi venir au jour l'objet de l'analyse – en l'occurrence le monde de la religion (pas seulement des références religieuses), catholicisme claudélien ou non, le judaïsme et leurs « idées » du père – est intrinsèque à la conception de l'analyse telle que Freud et Lacan l'ont soutenue.

C'est pourquoi une précaution, légèrement dénégative, de M. Tort ne convient pas, bien qu'elle lui convienne : « La question n'est, ce faisant, ni de ramener Lacan à l'Église ou à la religion (pourquoi ne pas s'en tenir à son propre aveu qui n'a jamais été dans ce sens), quelles que soient ses provocations humoristiques. Elle est de savoir si oui ou non "le Père", sous son accoutrement religieux, sort éclairé du travail de Lacan » (p. 125).

Le problème est qu'il n'y a pas de « Père » sous un accoutrement religieux : le Père est religion, le Père n'est que dans ce rapport à la religion, dont justement Lacan ne fait pas l'impasse : il s'agit de dire les pensées, et non pas une représentation séparée du dire. Cette solidarité Père-Religion avait été parfaitement présentée par Kojève²⁰ lorsqu'il répertorie quatre types d'autorité fondamentaux supportés par quatre philosophies : l'autorité du Maître par la philosophie de Hegel, l'autorité du Chef par la théorie d'Aristote, l'autorité du Juge par celle de Platon, enfin l'autorité du Père par la théologie et la scolastique, non sans remarquer que l'insertion de cette dernière est délicate et n'est pas sans poser difficulté par rapport à la division tripartite (exécutif, législatif et judiciaire) des sociétés. Ce point délicat est celui de la création, ou plus précisément, celui du *naming*, du *to name*, à quoi se réduit sans doute – réduction complexe – le Père dans la psychanalyse.

Par ailleurs, il n'est pas certain que le rapport nouveau qui est promu, père-sexe, le soit par la psychanalyse. « Aussi n'est-il pas étonnant que les interrogations actuelles sur le Père se réfèrent inéluctablement au champ sexuel » (p. 380). « Aussi ne doit-on pas s'étonner que dans l'actualité, depuis les années 1990, ce soit ce lien entre le père et la sexualité qui vienne au premier plan avec de plus en plus d'insistance » (p. 379). Je me

20. Alexandre Kojève, *La Notion de l'autorité*, [1942], édité et présenté par François Terré, Paris, Gallimard, 2004, coll. « Bibl. des Idées », p. 81-87 et 142-143.

permets de m'étonner. Est-ce que le champ de l'actualité est celui de la psychanalyse ? Pourquoi la solution du Père mènerait-elle à un nouveau rapport, père-sexe, et de plus pourquoi ce nouveau rapport serait-il un objet analytique ? Voilà d'autres questions, une autre conception de l'interprétation qui pourraient éclairer autrement les propos de Lacan cités par Michel Tort²¹.

Qui dira, enfin, que « le père », « la mère », « l'enfant », « la sexualité » et *tutti quanti* sont marionnettes de la « théorie psychanalytique » ? Qu'à discuter les si et les ça sur ce petit théâtre, on secrète une anthropologie un peu *has been* ? Dans la vie, comme on dit, il arrive qu'une maman puisse *naming*, qu'un papa puisse *nursing*... N'en reste pas moins qu'au-delà, et pas dans le ciel d'un Dieu, on entend encore, grondements usés du roulement des cailloux de la tradition, *pa-naming*, *ma-nursing*, *paming*, *mursing*, *sing*... *sing*... *sign*.

Marie-Claude THOMAS
mclaudethomas@wanadoo.fr

21. On se souvient d'un autre texte de M. Tort : « De l'interprétation ou la Machine herméneutique », paru dans *Les Temps modernes*, en février et mars 1966 [n° 237 et 238, p. 1461 *sqq.* et 1629 *sqq.*], et de l'écho immédiat qu'il eut au séminaire de Lacan.

De Bethsabée à Médée, sur la gynéco-logique

pour

Le prochain, nouage et dénouage de la jouissance

Isidoro VEGH

Ramonville-Saint-Agne, Érès, coll. « Point hors ligne », 2005

Le choix de ce livre d'Isidoro Vegh est lié à une exploration du discours sur la jouissance féminine : en couverture, associé au titre, figure le portrait d'une jeune femme nue à sa toilette. Dans la pénombre, on en distingue une autre, vieille servante, ou mère (maquerelle ?) agenouillée devant elle : deux figures de la féminité... Celles-ci jointes au titre m'ont fait supposer que là, je trouverais ce discours sur ladite jouissance, peut-être associée à la servitude.

Mon propos sera d'essayer d'éclairer un point d'*obscurantisme* – à ne pas confondre avec « l'opacité de l'autre » (Vegh, titre du chapitre II) –, obscurantisme que je situe du côté d'utilisations, faites par des « lacaniens », d'énoncés de Lacan sur la jouissance féminine, supplémentaire, ou *en plus* de La Femme. De ce *supplémentaire* ils font, sinon un *supplément au taire* tout effort d'exploration rationnelle de certaines modalités du corps érogène sexué côté femmes, du moins contribuent-ils à obscurcir gravement la question en ne s'en tenant pas à l'analyse desdits énoncés.

La critique de cet ouvrage savant est difficile, car j'y explore un énoncé de Lacan devenu mythique. « Il n'y a de femme qu'exclue par la nature des choses qui est la nature des mots [...]. Il n'en reste pas moins que si elle est exclue par la nature des choses, c'est justement de ceci que, d'être pas toute, elle a, par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, une jouissance supplémentaire¹. » Ce constat de Lacan fait dans ce séminaire *Encore*, de 1973, auquel se réfère Vegh, résume le problème auquel je me suis heurtée en m'essayant à cette critique : j'ai affaire à un mythe concernant l'éros des femmes. Il faudrait l'analyser en termes logiques, côté fonction phallique, comme le dit Guy Le Gaufey, côté « écorché logique du corps sexuel² ». Mais le mythe scientifique que sont aussi les écritures logiques efface l'histoire à laquelle elles renvoient. La réfutation dans les mêmes termes induit alors un oubli redoublé des avatars de l'éros femelle, j'y perds mon latin et mon grec.

Je prends le mot *mythe* au sens que lui donne Roland Barthes : il est une parole. Il énonce un fait réel, il fait un *constat*, mais il n'est pas neutre, il prescrit. C'est un message où *constat et impératif vont ensemble*. Comme injonction masquée, le mythe a un caractère anhistorique, l'intention de sa parole est, dit Barthes³ « en quelque sorte figée, purifiée, éternisée, absente par la lettre⁴ ». Il y a une ambiguïté constitutive du mythe : *lettre pure et sens* de commandement en même temps. Ainsi, les *mathèmes* : mythe, leur

1. Jacques Lacan, séminaire *Encore*, livre XX, séance du 20 février 1973, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 68.

2. Guy Le Gaufey, *Le pastout de Lacan, consistance logique, conséquences cliniques*, Paris, EPEL, coll. « Lacan », 2006, p. 168.

3. Roland Barthes, *Mythologies, II* [1957], Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1970, p. 197.

4. *Ibidem*.

parole joue à la fois comme une notification et un constat, elle prend un caractère de pouvoir, de *gouvernementalité*, elle est *interpellatoire*. Parti d'un concept historique, surgi directement de la contingence mais figé dans l'*anhistoricité* de sa lettre, le mythe m'interpelle, «... c'est moi qu'il vient chercher : il est tourné vers moi, je subis sa force intentionnelle, il me somme de recevoir son ambiguïté expansive⁵ ». C'est ainsi que le constat d'un *en plus* de jouissance côté femmes peut devenir aussi prescription de leur silence dans le logos ; de l'absence pour elles d'articulation entre corps érogène et signifiant. D'autres énoncés font ce constat d'une jouissance muette, de ce côté du sexué : « Il n'y a pas de rapport sexuel » ou : « La Femme n'existe pas ». Vegh utilise, en l'ignorant, le silence du sexué femelle, au service du « nouage » d'un sujet *implicitement* mâle.

Dans un premier aperçu, c'est l'assignation au *privé*, à l'intime, de l'éros féminin auquel m'a paru renvoyer le message délivré par la couverture du livre de Vegh. Le mythe de la jouissance féminine est présent et dans l'éros grec et dans la pastorale chrétienne, *agapè*, *amour immotivé de Dieu* exploré par Vegh. Dans les deux cas, physiologique ou mystique, cette jouissance est mise du côté de l'ineffable, de l'indicible. Le *en plus* renvoie au physiologique, le *pas tout* écrira en termes logiques le *hors logos* ou *hors fonction phallique*. En 1973, Lacan associe explicitement l'ineffable de la jouissance féminine à Dieu et aux mystiques.

Le titre du tableau figurant sur la couverture du livre – qui s'est avéré être de Rembrandt –, *Bethsabée au bain*, désigne la référence à l'éros judéo-chrétien qui est celle de Vegh dans son livre. Éros soumis aux commandements ; ici le biblique *tu aimeras ton prochain comme toi-même*, où prochain signifie *ami*, famille (p. 64, citation du Lévitique) ; et le chrétien (*agapè*) : *tu aimeras...* y compris *tes ennemis*, où le prochain désigne aussi l'étranger, le non semblable (p. 67 et 68). Il y a ainsi deux sortes de prochains à aimer, dans la pastorale.

Le choix de l'agapè contre l'éros grec, c'est l'amour hétéro contre l'homo, l'implicite de ce livre

De cette pastorale, Vegh tire sa théorie du transfert. Il s'appuie sur *Encore* pour développer sa théorie d'un amour de transfert non axé sur l'éros grec, auquel Lacan se référerait en 1961, dans son séminaire *Le transfert*. Les amants y étaient des hommes, seuls partenaires du *Banquet* de Platon. Ces *homos* ne sont plus ceux désignés dans l'amour de transfert en 1973. Vegh a repéré – à juste titre – dans *Encore* « une énorme *modification du transfert* dont l'axe sera désormais l'*hainamoration* » (p. 61, italiques I.V.). Pourquoi le transfert axé sur la pastorale chrétienne inclut-il la haine dans son énonciation ? Si ce n'est qu'il désigne des partenaires non *homos*, non semblables, à aimer sur commande ? *L'éros grec, lui, est fondé sur l'amour des semblables dans le logos, les homologues. C'est un éros démocratiquement inscrit*. Il « [...] se fonde sur la justice » dit Vegh (p. 75) ; au contraire de l'*agapè* régi par l'obéissance immotivée (sans raison) au commandement. Vegh oppose les deux (p. 8, prologue, p. 65, 73, 75). Il explore l'*agapè* avec un auteur chrétien (Anders Nygren), cité par Lacan dans le séminaire de 1973. L'amour grec refuse cette gouvernance extérieure à lui-même, telle que la prescrit le pastorat judéo-chrétien. Selon Michel Foucault⁶, celui-ci infiltre la culture occidentale. Il en vectorise la critique

5. *Ibidem*.

6. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung » [1978], in *Le bottin des Lumières*, « Nancy, 2005, Le temps des lumières », p. 352-353, 354-355.

depuis les Lumières. Dans son analyse des pouvoirs, il souligne que l'idée d'obéissance à un pasteur est étrangère à la culture antique. L'éros grec est régulé par une dynamique interne liée au mode de subjectivation par la démocratie des *homoioi*, égaux dans leur rapport au logos et à la polis, au moment de la naissance d'une civilisation de l'écrit démocratisé, expose Jean-Pierre Vernant⁷. Cette *philia* d'amants homologues a fondé la polis et le logos sur les espaces publics, collectifs d'« *Éros au masculin* », dit aussi Claude Calame⁸; dans une *réciprocité érotique*, selon David Halperin⁹. L'espace du *Banquet* de Platon est un de ces lieux. Qu'une *philia* mâle soit fondatrice, les hellénistes s'accordent sur ce point; N. Loraux donne cette définition de la cité grecque: *la polis, c'est les andres*¹⁰. De l'amour entre ces homos au logos, sont exclues les femmes, forcloses des espaces politiques d'inscription du logos par Éros, à ce moment de la démocratisation; empêchées d'être des *homologues*.

C'est à cet éros démocratique que se réfère Freud, malgré la pastorale

Le commandement chrétien est cité par Vegh en référence à Freud qui le commente dans le chapitre v de *Malaise dans la civilisation*¹¹; et Lacan dans la séance du séminaire du 12 mars 1969¹². La référence de Freud est l'éros grec. La *Liebespaar*¹³... le couple d'amoureux¹⁴ qu'il propose comme modèle du lien sexuel, « l'individu double », le *Doppelindividuum*¹⁵, c'est celui du mythe d'Aristophane dans *Le Banquet*. Or, le *Doppelindividuum* hétéro n'est qu'une des trois figures proposées par Aristophane, les deux autres sont homos. Freud ne les mentionne pas, mais évoque le lien social comme lien libidinal aussi. À ce titre, l'amour du prochain comme semblable est fondé sur l'éros homo. Dans ce chapitre v du *Malaise*..., il y a un prochain chez Freud, qui, au titre de semblable (*ähnlich*) est aimable sans commandement. C'est mon ami, un autre moi-même, l'alter ego; ces amis renvoient aux *homologues* grecs. *Der Nächste* (le prochain), ami, est cet homo, ce semblable à l'énonciateur mâle du logos. J'aime, dit Freud, celui qui « me ressemble à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même¹⁶ (*wenn er mir... so ähnlich ist, dass ich in ihm mich selbst lieben kann...*) ou mon moi idéal s'il m'offre la possibilité d'aimer en lui mon propre idéal » (*mein Ideal von meiner eigenen Person in ihm lieben*¹⁷...); littéralement: « mon idéal de ma propre personne en lui ». Il s'agit d'une dimension narcissique dans cet amour du pareil dans le logos, liée à un idéal du moi humain, à l'identification à l'être parlant. En d'autres termes, l'identification au semblable renvoie au moi idéal, *i(a)*: image du corps et identification au *parlêtre* mâle, à l'homme, à l'humain, à l'*homo*.

7. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, [1962], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 6^e éd., 1997.

8. Cl. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, coll. « L'Antiquité au présent », 1996.

9. D. M. Halperin, *Platon et la réciprocité érotique*, traduit de l'américain par G. Le Gaufey et G.-H. Melenotte, Cahiers de l'Unébévée-EPEL, 2000.

10. En ce sens, N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 1989.

11. S. Freud, *Malaise dans la civilisation* [1929], trad. Ch. et J. Odier [1934], Paris, Puf, coll. « Bibl. de psychanalyse », 1979.

12. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, séminaire de 1968-1969, livre XVI, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006.

13. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke*, Fischer Taschenbuch, Verlag, 1999, p. 467.

14. S. Freud, *Malaise...*, *op. cit.*, p. 60.

15. *Ibidem*, trad. fr. p. 61, texte all. p. 467.

16. *Ibid.*, p. 62.

17. S. Freud, *Das Unbehagen...*, *op. cit.*, p. 468.

La civilisation est tissée par l'hom(m)ophilie fondatrice, pères et fils

Cet amour du semblable s'étend, pour Freud, de l'homme ami à son fils, le garçon, futur homologue : « *der Sohn meines Freundes*¹⁸ », celui qui prendra un homme pour idéal. Ces hommes forment le lien social, la société, unis au-delà de l'identification : « [...] la civilisation veut unir entre eux les membres de la société par un lien libidinal, du même type que celui entre amants » ; et « les relations amicales » (*Freundschaftsbeziehungen*¹⁹), basées sur des identifications, sont renforcées par ce « lien libidinal » ; il y a lien érotique entre les homologues dans la cité. L'hom(m)ophilie fondatrice du logos occidental est refoulée, mais pas forclosée. Elle s'entend dans le mot utilisé par Freud pour dire l'amour de l'ami, l'alter ego, le même mot, aimer, *lieben* qui indique le lien entre amants, *das Liebespaar*.

La subjectivation grecque de référence est vectorisée par l'amour du garçon

L'aimer, l'amour, est présent dans *ami* et *amitié* en français. L'amitié, en grec comme en allemand, ne comporte pas la même étymologie que l'éros. Elle se dit *philia*. Mais la *philia* accompagne toujours une érotique, pas d'éros sans sa *philia*, sa société d'amants. Ainsi la cité se fonde dans un jeu « libre et ouvert », avec issue incertaine, dit Foucault dans son *Histoire de la sexualité*²⁰, entre un homme et un garçon en position d'indépendance réciproque ; sur un espace ouvert aussi (celui de la *politeia*, selon Vernant). Dans ce je(u) de l'adulte, *éraste*, avec le garçon – l'enfant, *païs éromène*, *érôtôménos*, interrogé, appelé par Éros selon un jeu de mots de Lacan (séance du 18 janvier 1961) – se tresse la ligne de subjectivation, se construit la démocratie ; C. Calame, D. Halperin²¹, le disent chacun à leur manière. Or le souci de la transmission d'Éros dans le logos, de sa passe entre homologues, est lié à celui de l'honneur du garçon. L'éraсте a le souci de son aimé, qui risque la mise au ban du *katapugon*, ou dévalorisation de la pénétration entre *hom(m)os* – un *katapugon* perd le statut de citoyen. L'iconographie indique un mode de jouissance de l'éraсте « entre cuisses », sans pénétration. Jean Allouch a analysé cette modalité de l'éros mâle en Grèce antique²², indiquée par Calame. Ce *souci*, cet amour du garçon, sont le point de problématisation érotique qui permet le procès de subjectivation²³ ; elle se produit dans cette *philia* entre homme et garçon. L'analyse que fait Halperin du couple homo dans le mythe d'Aristophane souligne que l'authentique différence sexuelle, liée à l'économie asymétrique des jouissances induite par le souci du transfert de l'éromène dans le logos, n'existe qu'entre hommes de générations différentes : pas quand une femme est dans le coup (*Doppelindividuo* hétéro ou femelle). Ce garçon, ce *païs éromène*, c'est aussi le *fils de l'ami*, l'alter ego ; et le souci que l'homme a de lui est *souci de soi*. G. Deleuze²⁴ suggère que Foucault assigne le *dispositif* de la cité athénienne comme le

18. *Ibidem*, trad. fr. et texte all.

19. *Ibidem*, p. 467.

20. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, II, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. des Histoires », 1984.

21. C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, op. cit. et D. Halperin, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec* [1990], traduit de l'américain par Isabelle Châtelet, Paris, EPEL, coll. « Les grands classiques de l'érotologie moderne », 2000.

22. J. Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unebvue-EPEL, 1998.

23. Cf. M. Pote-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, « Quadrige » 2004.

24. G. Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » [1988], *L'Unebvue*, 1999, n° 12, « L'opacité sexuelle II – Dispositifs, Agencements, Montages », p. 7-15.

premier lieu d'invention d'une subjectivation : « [...] d'après la définition originale qu'il en donne, la cité invente une ligne de force qui passe par la rivalité entre hommes libres », dit-il. J'ai fait l'hypothèse que la ligne de l'érotique entre l'homme et le garçon vient se tresser avec cette ligne de force entre adultes pour fonder le *corps démocratique* (selon les termes de D. Halperin).

L'hom(m)ophilie antique est refoulée dans l'hainamoration moderne

La théorie de l'amour de transfert ne peut éviter l'hom(m)ophilie fondatrice, le banquet grec n'est pas annulé par la pastorale chrétienne ; et pour Lacan, le transfert de 1973 n'efface pas celui de 1961. Lacan indique au contraire que s'il y a refoulement de l'éros « homo » dans la « *lettre d'Âmour* » moderne, cet éros homo est à l'œuvre dans l'*hainamoration*, dans le *transfert* hétéro. L'amour courtois, dit-il dans la séance du 13 mars 1973, « [...] apparaît au point où l'âmusement homosexuel était tombé dans la suprême décadence, dans cette espèce de mauvais rêve impossible dit de la féodalité²⁵ ». Les partenaires du couple dans l'amour hétéro sont héritiers autant de « l'âmusement homosexuel » grec que dudit amour courtois : point *d'invention de la culture hétérosexuelle* selon Louis-Georges Tin²⁶. La Dame circulant entre aînés et cadets a masqué l'amour entre hommes. Or, les femmes (hétéros) ne sont pas prêtes à renoncer à ce partenaire homo-refoulé, remarque Lacan, elles l'aiment : « Qu'est-ce que ça peut bien être que cette âme qu'elles âment dans leur partenaire pourtant homo jusqu'à la garde, dont elles ne sortiront pas²⁷ ? »

Elles cherchent la subjectivation autour d'un agalma phallique inscrivant le corps

Quelle serait la fonction de l'amour et d'un transfert hétéro pour des femmes dans la civilisation construite par l'éros entre hommes ? À la faveur de cet *âmur*, elles cherchent dans l'*hétéros* le corps mâle du logos, pour s'y faire *hom(m)ologues* ; et une âme pour loger dans leur corps à elles. Mais ce corps sexué est mis là en impasse, dévalorisé, démonétisé par la misogynie (*misein gunè*) du logos. Éros et Aphrodite – patronne de l'union charnelle des femmes – sont nés dans le mythe grec hors sexe femelle. Celui-ci dans la culture est *kibdèlon kakon*, fausse monnaie, dit Nicole Loraux²⁸. Car la *fonction phallique*, ou fonction de castration – qui permet l'accès au logos et l'inscription du corps érogène –, inscrit en même temps, au-delà de la gouvernance, l'impérialisme d'un sexué mâle : *le sexe du maître*²⁹ pour reprendre l'expression de J. Allouch. La fonction – *phi* qui seule autorise une identification humaine, comporte au cœur de son intitulé le lien étroit que le phallus entretient avec l'*agalma* phallique (objet du séminaire de Lacan, le 1^{er} février 1961) : le pénis, réel du mâle symbolisé, objet circulant comme *seule* valeur érotique dans le logos depuis la plus haute antiquité. L'objet mis en *agalma* est précurseur de la valeur monétaire, soutient Louis Gernet³⁰. La référence au mâle comme seule

25. J. Lacan, *Encore*, op. cit., p. 79.

26. G.-L. Tin, « L'Invention de la culture hétérosexuelle », *Les Temps Modernes*, 2003, 58, n° 624, p. 119-136.

27. J. Lacan, *Encore*, op. cit., p. 79.

28. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (1981, librairie François Maspero, 1990, Seuil Postface) Paris Éd. La Découverte 1990, Coll. Points/Sciences humaines.

29. Jean Allouch, *Le Sexe du maître, L'érotisme d'après Lacan*, Paris, Exils, coll. « Essais », 2001.

30. L. Gernet, « Notion mythique de la valeur en Grèce », in L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, [1968], Préface de J.-P. Vernant, Paris, Champs/Flammarion, 1995/2002.

valeur érotique est lisible chez Freud, lorsqu'il propose ensemble les concepts de *pénis-neid* et de primat du *phallus*, le premier jamais réfuté *logiquement* par Lacan. L'ancrage du signifiant dans le réel du mâle est lisible chez lui le 9 mai 1958, tel qu'il l'énonce dans *La signification du phallus* : ce signifiant phallus est choisi comme étant « [...] le plus saillant de ce qu'on peut attraper dans le réel de la copulation sexuelle, comme aussi le plus symbolique au sens littéral (typographique) de ce terme, puisqu'il y équivaut à la copule (*logique*)³¹ » (nos italiques). La référence à *l'agalma* a perduré chez lui bien au-delà du séminaire de 1961. En octobre 1967, il est proposé comme *constante* dans une équation de la passe³², où il voisine avec *petit a* (inventé le 9 janvier 1963 lors du séminaire *L'angoisse*) et – *phi*. Je suppose là une occultation chez Lacan d'un réel du sexué comme *petit a*, déni qui proroge le privilège du pénis comme *agalma* phallique. L'énonciation – dite *désir de l'analyste* dans la Proposition de 1967 – se situe *implicitement* côté mâle. Ce fait, dénié, ensevelit le sexué femelle non nommé dans l'énumération des *petit a*³³, lors d'une intervention sur la passe à l'AFP. Le sexe femelle est alors pris implicitement dans le réel des *petit a*, notamment dans l'érogène anal avec lequel il est confondu, *reste* parmi les restes, particulièrement chez Freud, avec la complicité de Lou-Andreas Salomé³⁴. Qu'il n'y ait pas, côté femmes, de prochain à aimer qui soit *homologue* et *non ho(m)mologue* reste, malgré la question soulevée du *pas tout*, ignoré des psychanalystes.

La forclusion d'une philia non hom(m)o, celle de l'éros saphique/lesbien, c'est la misogynie :

où la gynéco-logique est propriété privée d'un logos andro-phallo-centré

Le *pas tout* écrit le hors logos, le silence d'une *philia* homophile non hom(m)ophile ; forclusion mise en place en Grèce archaïque d'un éros des femmes inutile à la reproduction citoyenne. La misogynie reconduit ce *dispositif* de réclusion/domestication d'un réel du sexué femelle hors inscription de l'éros ; d'où est absente une parole articulée aux corps, de ce côté. Leur enfermement hors dispositif de subjectivation fait *malaise dans la civilisation...* Que Platon parmi d'autres ait mis en place, notamment dans *Le Banquet*, un déni de cette forclusion, D. Halperin le fait apparaître dans « Pourquoi Diotime est-elle une femme³⁵ » ; déni avec fabrique à la clé d'un travesti féminin circulant dans le « *mythos* », la culture, sous les différentes figures de la *gunè*. « *La phallus* » s'éclaire alors de la fonction de la girl, pseudo-*agalma* entre les hommes, désignée par cette coquille dans *La signification du phallus*³⁶.

Le sens de *gunè* est « femme qui a accouché », dit Calame ; de même, l'étymologie de *femme* en français est associée au nourrissage et à la filiation. C'est le seul mot pour nommer l'humain sexué femelle. C'est pourquoi je ne peux nommer que *misogynie*, *misein*

31. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 692.

32. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », in J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, p. 243-259, p. 251.

33. J. Lacan, intervention dans une séance de travail sur la passe, le 3 novembre 1973, lors du Congrès de l'École freudienne de Paris, à La Grande-Motte, in *Lettres de l'École freudienne*, juin 1975, n° 15, p. 185-193, p. 189.

34. Cf. S. Freud, *Sur les transpositions de pulsions plus particulièrement dans l'érotisme anal* [1917], trad. Denise Berger, in S. Freud, *La Vie sexuelle* (titre de l'éd.), Paris, PUF, coll. « Bibl. de psychanalyse », 1977, p. 106-112, p. 112.

35. D. Halperin, *Cent ans d'homosexualité...*, *op. cit.*, p. 155-207.

36. J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 690.

gunè, le rejet par le logos de l'éros saphique. La *philia* hétéro entre l'*aner* et la *gunè*, non productrice du logos, est reproductrice et gardienne des biens du citoyen, dont sa filiation : c'est la *reciprocité reproductrice*, dit Calame. Elle est *domestique* (de *domus* latin), située dans l'espace privé, celui de l'*oikos-nomia*, de la gestion des biens, dont les enfants font partie. Cet espace privé de logos est la propriété du citoyen – tuteur de sa compagne. Ils ne sont pas égaux, elle est *mineure* stricto sensu : son éros à elle gouverné par le sien à lui. C'est du fait de sa relégation dans la sphère domestique que Foucault range l'éros pratiqué avec les femmes dans « l'Économique » et non dans « l'Érotique³⁷ ». Cet éros de la *gunè* pris dans un dispositif de domestication n'est énoncé que par une *philia* mâle. Jusqu'au XX^e siècle en Occident, il y a eu mise en servage par le logos andro- centré, de l'éros non hom(m)o comme femme/mère : assigné à une jouissance prolétaire, *pro-les-taire*. Cette jouissance était déjà dite *en plus* dans le mythe de Tirésias : en plus des homos au logos. La domestication de ces corps femelles a entraîné la forclusion de la *philia* saphique dès le VI^e siècle, pas d'inscription de l'éros lesbien côté femmes, pas d'espace pour lui. Seule cette *philia homo* de Sappho aurait pu transmettre *aussi* de ce côté le dialecte, la langue d'un éros décentré par rapport au phallus. Sappho est fondatrice de la poésie mélique, lyrique, dit son traducteur, Jackie Pigeaud³⁸. À sa manière, John J. Winkler a su dire comment ce langage *pas tout* phallique de la poétesse se glisse au cœur de la langue d'Homère³⁹. L'éros lesbien s'est inscrit côté hommes, de l'Antiquité à Racine⁴⁰, puis à Proust. E. Ladenson, dans *Proust lesbien*⁴¹, parle de cette langue autre, de cet éros « *au delà du phallus*⁴² », pour reprendre ici une formule tirée de Lacan, laquelle comporte une allusion au MLF. Il y a un éros non phallo- centré du narrateur de *La Recherche*, à lui transmis par l'amour lesbien entre sa mère et sa grand mère.

Lacan cherche au-delà de Freud un prochain non hom(m)o

Pour Freud, seul le prochain *hom(m)o* est aimable sans commandement. Celui de la pastorale ne concerne que l'étranger (*fremd*) ou l'ennemi (*feind*). Or Freud désigne des partenaires qui n'entrent pas dans l'amour du prochain : pourtant ni étrangers ni ennemis. Ce sont ceux qui sont à son service, tant économique que sexuel : domestique. Quand il cherche quel est le prochain à aimer, il précise entre parenthèses, comme s'il voulait minimiser son énoncé, mais ce procédé en souligne l'importance : « (J'écarte ici deux relations qui n'entrent pas en ligne de compte dans l'amour pour son prochain : l'une fondée sur les services qu'il peut me rendre, l'autre sur son importance possible en tant qu'objet sexuel⁴³.) » Freud n'aime ici donc ni sa femme – qui a bien dû être objet sexuel, ni sa fille Anna, toutes deux à son service, tant domestique que psychanalytique ?

37. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.* p. 157-203.

38. In *Sappho, Poèmes*, Paris, Payot et Rivages, coll. « poche/Petite Bibliothèque », 2004.

39. J. J. Winkler, *Désir et Contraintes en Grèce ancienne* [1990], préface de D. Halperin, traduction de S. Boehringer et N. Picard, Paris, EPEL, 2005. *Cf.*, « La double conscience dans la poésie de Sappho », p. 305-352.

40. *Cf. L'égal des dieux, Cent versions d'un poème de Sappho*, recueillies par Philippe Brunet, préface de Karen Haddad-Wotling, Paris, Allia, 2004.

41. E. Ladenson, *Proust lesbien* [1999], préface d'Antoine Compagnon, traduction Guy Le Gaufey, Paris, EPEL, 2004.

42. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, séance du 20 février 1973, p. 69.

43. S. Freud, *Malaise...*, *op. cit.*, p. 62, *Das Unbehagen...*, *op. cit.*, p. 468.

Lacan nomme le prochain différemment de Freud

L'association du prochain avec la jouissance est tirée de la séance du séminaire de Lacan du 12 mars 1969 à laquelle se réfère Vegh : « Le prochain est l'imminence intolérable de la jouissance » (prologue, p. 8). L'*intolérable* de 1969 annonce l'*hainamoration* du transfert en 1973. Quand Freud cite le commandement judéo-chrétien au chapitre V. du *Malaise*, il emploie le terme « *der Nächste* » ([...] *Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst*⁴⁴ [...]). Lacan, dans cette séance du 12 mars 1969, pour évoquer le caractère à la fois intime et étranger de cette jouissance amenée par la proximité de l'autre, choisit *Nebenmensch* – l'humain d'à côté, comme Truffaut a pu titrer un film *La femme d'à côté*. Or, *der Nächste* signifie « le suivant » dans une série, ou « le premier venu » (*der nächste beste*) ; ou aussi bien un objet de genre masculin, comme il y a du neutre pour désigner de l'humain, *das Weib*, l'être femelle et l'épouse. Le *Nebenmensch* de Lacan désigne le prochain comme humain... Il me semble que du *Nächste* au *Nebenmensch*, il y a la même distance qu'entre l'éros grec et la pastorale chrétienne ; le premier disant l'amour des égaux *homologues*, la seconde, humaniste, commandant d'aimer un prochain non hom(m)o.

Vegh utilise l'avancée de Lacan pour remettre en service une prochaine domestiquée

Vegh exploite la modification de l'axe du transfert en 1973, et ce qu'il nomme, chez Lacan, une nouvelle « distinction des jouissances » (p. 61). Ainsi l'accent nouveau mis sur « le registre du Réel » – allusion à *petit a*, et au nœud *bo* dont il use tout au long du livre – associe ce réel au « registre de la jouissance » et met en service comme prochain la femme/mère, *ex-gunè*. Le réel de son corps sera convoqué dès le début du livre pour ce faire : « [...] le prochain, en tant que corps aussi, offre le lieu privilégié pour les voies de distribution [...] [de la jouissance] » (Prologue, p. 8). Il invente une troisième jouissance (p. 62), pour les besoins de la cause, laquelle est l'orientation d'une cure selon l'axe du bon nouage d'un sujet mâle. Il réduit l'inconnu, mélange pour ce faire jouissance autre, jouissance de *petit a*, et les références à Freud et à Lacan. « [...] La jouissance sexuelle est phallique », dit-il, mais « [...] il y a aussi une jouissance *a-sexuée* [...] dont le paradigme est ce qui s'appelle en psychanalyse "la perversion polymorphe du garçon" » (p. 84, pour *garçon*, nos italiques). Les femmes sont situées côté *petit a*, objet de cette jouissance *a-sexuée* (nos italiques) du garçon : « t'as vu le morceau ? », dit un homme à ses « amis » en désignant l'une d'elles (p. 84). La substitution ici du mot *enfant* (*das Kind*), utilisé par Freud dans les *Trois essais*..., par *garçon*, indique l'orientation mâle du nœud. Les dénis freudiens et lacaniens permettent ces confusions. Ils autorisent la théorie d'un nœud subjectif vectorisé par l'amour du garçon. Pour Vegh, pas de « procès de subjectivation » ni de « point de problématisation ». Il a un sujet transcendantal tout prêt, du *ready made*, des garanties millénaires : le christianisme (p. 64). À quoi s'ajoutent la science et la psychanalyse. Celle-ci est explicitement comparée à une religion. Le nœud *bo* écrit le réel, il est (comme $E = mc^2$) un *mythe* scientifique : « Le réel de l'être humain, c'est le nœud » (p. 124). La psychanalyse est rangée dans la science, le tout dans la religion, et à la faveur de cette triple autorité, le prochain sera une prochaine (en dépit des recommandations de Lacan en 1974, dans « *La Troisième* »). Cette prochaine

44. S. Freud, *Das Unbehagen*..., p. 468.

sert, dans un usage quelque peu vétérinaire, au nouage du sujet au cours de pirouettes borroméennes ; elle est mise en place du « sinthome » sur le nœud bo (p. 85). Attribuant à Lacan la formule « [...] *la femme, c'est le sinthome* », Vegh affirme que Lacan « veut dire qu'un être vivant peut occuper cette place : celle d'un quatrième anneau remédiant à une faille dans la structure » (p. 85). Vegh a besoin (pas question de désir) de ce sexué vivant pour l'amour de transfert, il utilise ses services. Le prochain femelle répare le nœud mâle... Pour lui il y a énigme (p. 9) de l'*hainamoration* de transfert du fait de ce faux autre, animal domestiqué, qui n'est pas homologue au *parlêtre* mâle. Un prochain de cette espèce peut être redouté et aimé en même temps comme « l'“autre” radicalement “autre” qui conserve l'opacité de ses desseins [...] » ; et « [...] il y a chez l'autre une opacité que nous ne pouvons pas cerner » (p. 74). Ce n'est que s'il est maternel que ce prochain opaque pourra être « cerné ». Vegh peut, puisque La Femme n'existe pas (je sais bien, mais quand même...), passer de La Femme à La Mère comme « Autre primordial », sous l'autorité des *mathèmes* (p. 121).

Il fabrique un autre de la jouissance, petit a, femme et mère au service du garçon

Dans l'impératif *hétéro* qui dicte son discours, la femme/mère est doublement mise au service du sujet mâle. Côté jouissance phallique, elle n'existe dans cette théorie que *quoad matrem*, selon les termes de Lacan, elle n'est connue ici « que comme mère⁴⁵ », son inconscient (inutile dans le logos) sert à « faire parler l'être parlant [...] réduit à l'homme ». Côté jouissance *autre*, hors logos, le réel de son érogène animal sert à la reproduction dudit homme. Ce service est appelé par Vegh « réel du fondement de l'amour » (p. 116-117), c'est-à-dire « l'amour des entrailles ». De pirouettes en galipettes, Vegh annule le questionnement de Lacan sur le *pas tout*.

Cette mère pédéraste d'un fils est une prescription de Freud

Le « réel de l'amour d'une mère » joue chez Vegh le rôle de l'*éraste* grec auprès du garçon. Une femme/mère, pédéraste à la place de l'homme/père, passe le logos de l'homme à ses fils. *Mann/Vater* : cette terminologie est celle de Freud en 1931 dans un article sur la « *Sexualité féminine*⁴⁶ », dans lequel il préconise d'« inscrire » (*überschreiben*) au compte du père « l'énamoration » (*Verliebheit*) de la fille pour sa mère. Cette prescription a été « étourdissement » lue comme *ravage*⁴⁷ entre mère et fille par Lacan, et reprise par des prosélytes *misogynes*. La haine entre femmes, impératif du transfert hétéro réglé sur le mythe œdipien, permet ainsi la loi du *diviser pour régner*. Une par une, pas de collectif de femmes, pas de *philia* de ce côté. Vegh, lui, ignore le ravage et les filles. Mais son ignorance est aussi le support d'un discours *misogyne* effaçant la chose gynéco-logique. Il se réfère implicitement à une prescription lue dans *Malaise...* : que l'énamoration mère/fils soit le modèle de l'amour. Tous les liens d'amour sont mêlés d'agressivité, dit Freud : « [...] à l'exception d'un seul peut-être : du sentiment d'une mère pour son enfant mâle (*zu ihrem männlichen Kind*⁴⁸) ». Avec ce dispositif de l'*hainamora-*

45. J. Lacan, *Encore*, op. cit. séance du 20 mars 1973, p. 90.

46. S. Freud, *Über die weibliche Sexualität* [1931], S. Fischer Band V, 1994, traduit par Denise Berger in S. Freud, *La Vie sexuelle*, op. cit. p. 139-155.

47. J. Lacan, « *L'étourdit* » [1972], in J. Lacan, *Autres Écrits*, op. cit., p. 465.

48. Trad. fr. p. 67, texte all. p. 475, op. cit.

tion, le garçon reçoit l'amour et la parole ; la fille obéissante, un discours hom(m)ologué ; et, *en plus*, la jouissance de la haine et de la rivalité avec une femme/mère pour exister dans le logos grâce à l'homme/père.

L'enfant mâle désigné par Freud comme objet d'amour renvoie au point de subjectivation grec, le garçon vecteur de l'*agalma* phallique. Pour Vegh, la figure du Fils de la Vierge, ou celle du Bien-Aimé de la Dame dans la pastorale courtoise – confondue avec la *gunè* –, prend le relais de l'*éromène* grec : « [...] pour une femme, un fils [...] est l'affirmation de son être vivant à elle, la dimension réelle de l'amour » (p. 125). Par l'amour de cet *éraste* d'un nouveau genre, le garçon acquiert sa *valeur* phallique. Cet « Autre » est garant de son humanité – en effet, elle lui donne la parole (Dieu la Mère). Et il y a phallicisation réciproque : « [...] dans la mesure où une mère aime son fils comme affirmation de son être, ce fils acquiert de la valeur » (p. 125) ; la valeur d'une femme, c'est son fils. Il poursuit : « L'origine de l'amour envers le prochain est cet amour premier de l'Autre [...] » ; c'est ce réel qui « nous constitue dans son efficacité ». Je souligne le « nous », référé à l'ensemble des fils, c'est-à-dire à *tout* l'humain, à l'*homo*.

Ce garçon aimé, ce fils préféré, sont héritiers ignorés de l'*éromène* grec... Tout est en place pour que se perpétue la *philia* érotique hom(m)o dans l'hétéro ; mais refoulée, méprisée, *haïe*. L'amour hom(m)o est masqué par ce pseudo « autre », la Girl, La Femme, la Mère, La Phallus. Le sexué femelle, pris dans une *hétérotique* serve, circule comme *agalma* phallique entre les hommes : à la fois garçon manqué et mère du garçon.

Là est probablement la révolution du MLF (mouvement de libération *érotique* des femmes), puis celle des gays : ils/elles refusent le semblant, le travesti hétéro de l'érotique phallo-centrée et *savent* l'amour homo. Côté femmes, seul un éros lesbien, c'est-à-dire non misogyne, autorise un transfert d'Éros dans le logos, et une parole libre... Vegh dans son discours gouverné par la pastorale judéo-chrétienne, *ignore* l'histoire de l'éros occidental. C'est celle du refoulement par Rome, dans le *domestique*, sous la figure du garçon esclave travesti en *éromène* (*puer delicatus*), de l'éros démocratique des *homos* grecs. Ceci s'est opéré grâce au culte du *paterfamilias*⁴⁹ et à la *religio*⁵⁰ romaine ; transmis *via* la pastorale chrétienne, l'amour courtois – et sa dame issue de la *domina* latine, épouse du maître, maîtresse de sa domesticité ; le tout accompli dans un « pur amour » de Dieu (terme de Jacques Le Brun⁵¹).

Référée à la pastorale, la Médée d'Euripide est lue comme prochaine de Jason

Dans un exposé de Carlos Bembibre, accueilli dans ce livre, intitulé « Médée, notre terrible étrangère », le prochain (la *gunè*) est situé du côté du *xénos*, de l'*hétéron*, ou « Figure de l'Autre dans la Grèce ancienne », selon la citation faite de Vernant (p. 90) ; Médée est rangée dans ce registre. Mais la *gunè*, telle la sage Pénélope dans l'espace de l'*oïkos*, n'est pas l'étrangère radicale que Vernant désigne comme figure de L'Autre. La première partie de la citation – « *La mort dans les yeux* » – n'est pas prise en compte. C'est le réel de la mort, le chaos, la hideuse Gorgô opposée au glorieux Thanatos, qui est

49. Florence Dupont, Thierry Éloi, *L'Érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin, coll. « L'Antiquité au présent », 2001, 1^{re} partie, « Les Romains et la pédérastie grecque », paragraphe « Le père romain et l'amant grec », et 4^e partie, « Les amours délicieuses », chap. XI, « *puer delicatus* ».

50. Cf. Maurice Sachot, *L'Invention du Christ, genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998, III^e partie, « Le christianisme, religion romaine ».

51. J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle », 2002.

cette figure féminine de l'Autre, selon Vernant. La *gunè* enclose dans le *domestique* n'a rien de l'*héron*, l'éros pratiqué avec elle n'a même pas le caractère inattendu que permet la rencontre du *premier venu* (*der Nächste*) en espace ouvert. Vegh et son élève, en ignorant l'éros grec, font un contresens sur Médée. Elle n'est pas une femme/mère devenue folle, une *gunè* prise dans l'*hubris*. C'est un personnage mythique, cousine des Nymphes, de Calypso et Circé, extérieure aux espaces d'un *oïkos* et d'une *polis* mythiques aussi. En Grèce antique, la *nymphè* (équivalent féminin de l'*éromène*, mais sans *éros*), c'est l'état amoureux de la jeune femme, en proie à Aphrodite ou à Cypris. Vegh donne une citation où Euripide associe Cypris à Médée (p. 110). La coexistence des deux états du féminin (*nymphè/gunè*) n'est pas possible dans l'*oïkos* et la *polis*. La *nymphè* laisse toujours place à la *gunè* après l'accouchement, elle disparaît. Il y a *sacrifice de la nymphe*, *excision* d'un réel de la jouissance féminine – *nymphè* signifie aussi clitoris, et lèvres – dans l'union avec l'homme, pour le *mythos* grec. Les thèmes du sacrifice et du mariage s'y entrecroisent, selon N. Loraux, et C. Calame⁵² ; Médée, *nymphè* et *gunè* en même temps, n'est pas un humain, c'est un mythe. Le fantastique de sa disparition à la fin, dont Vegh s'étonne, l'indique. L'acte de Médée tuant ses fils est une représentation de la citoyenneté impossible de Jason (mythe lui aussi) : d'une part, sans enfants, pas d'*oïkos*, c'est-à-dire pas d'alliance possible du héros divin avec un égal, un homo, un pair qui soit père et maître d'une autre maison ; d'autre part, privé de filiation mâle, pas d'enracinement possible dans la *polis des andres* pour Jason. L'acte qui relie un personnage de tragédie à un autre est « un signifiant de la sociabilité civique », comme le dit Florence Dupont à propos du meurtre de Clytemnestre⁵³. Médée n'est pas une femme trahie ou en détresse, pas plus qu'Euripide n'est « féministe ». La tragédie grecque, énoncée par des hommes, est « une performance rituelle » selon F. Dupont, pas une analyse psychologique. Mythe, *Médée* constate l'excision du *parlêtre* femelle comme loi de l'*oïkos* dans la *polis*, et la prescrit.

Dans la séance du 12 mars 1969, juste avant l'énoncé « le prochain est l'imminence intolérable de la jouissance », Lacan évoquait le personnage central du tableau de Munch intitulé *Le cri* ; il le supposait « personnage féminin » à la « bouche tordue », dont il ne sort « que le *silence*⁵⁴ ». Au prochain de la jouissance était donc associée ici une femme, représentée par son cri, son silence et sa bouche inadéquate. Lacan entend le silence de ce côté.

Le tableau choisi par Vegh en couverture de son livre témoigne de ce que ce silence n'est pas entendu par lui. Ce tableau est l'envers exact de celui de Courbet représentant un sexe de femme anonyme, intitulé *L'Origine du monde*, et ayant appartenu à Lacan. Celui-ci y ferait allusion dans *L'étourdit*⁵⁵ par un néologisme : le mot *origyne* selon une remarque de Thierry Savatier⁵⁶ dans une étude sur le tableau. Cette blague fait partie d'un énoncé qui désigne le sexe mâle comme circulant dans le logos avec la dimension du signifiant, là donc où le femelle fait silence ; resté côté réel de l'organe, immobilisé dans le lieu de l'origine animale de la procréation et de la copulation. Il est présenté comme en attente, guettant l'organe mâle signifiant du désir... Ce discours est conforme à ce que décrit D. Halperin dans son étude sur l'éros grec : chez les femmes, le besoin du phallus

52. C. Calame, « L'Éros dans la Grèce antique », N. Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, Hachette, 1985 et *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, op. cit.

53. F. Dupont, *L'Insignifiance tragique*, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 2001.

54. J. Lacan, séminaire *D'un Autre à l'autre*, livre XVI, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006, p. 225.

55. J. Lacan, « L'étourdit », in *Autres Écrits*, op. cit., p. 457.

56. Th. Savatier, *L'Origine du monde ; Histoire d'un tableau de Gustave Courbet*, Paris, Bartillat, 2006.

remplace le désir. Celui-ci se présentait, dit-il, comme « passif, et entièrement déterminé par le besoin du corps féminin d'une régulière irrigation par le phallus⁵⁷ ». C'est un éros « fonctionnel », ajoute-t-il, qui serait caractéristique d'une « culture patriarcale⁵⁸ ». L'éros hétéro(s) y est donc une nécessité pour elles, en attente de l'homme dispensateur du verbe et de la civilisation.

Là où dans le tableau de Courbet on voit un sexe de femme sans visage, non identifiée – un non-portrait – dans celui de Rembrandt, peint deux siècles plus tôt, il y a un portrait de femme nue sans sexe, mais à l'identité bien repérable. C'est Bethsabée enclose dans la maison, enserrée dans l'institution familiale, entre ses hommes : ses maris (le Hittite, puis le roi David qui la lui a ravie après l'avoir surprise au bain), et ses fils (dont le roi Salomon). Ignorant l'histoire, méprisant l'*origyne*, sourd au silence féminin, Vegh exploite l'éros domestiqué d'un faux autre hérité d'un âge révolu, au service du garçon.

La force du *mouvement de libération des femmes*, né de leur nouvelle citoyenneté, de leur apparition dans l'espace public/politique, de leur sortie du domestique – elles, sorties du *temps immobile et répétitif de la gunè* (mots de F. Dupont) –, a été de refuser ce discours misogyne, notamment dans leur effort pour désenclaver la parole saphique du logos phallo-centré. Il s'agissait de permettre la passe, le transfert aussi de ce côté-là du sexué, d'un éros lesbien inscrit côté hommes. L'affaire est loin d'être terminée, tout juste amorcée au début des années soixante-dix, et en grand péril d'être censurée. La surdité des psychanalystes au mouvement des femmes n'y est pas pour rien. Lacan en 1973 a entendu quelque chose de ces femmes, c'est ce que dit l'hypothèse d'une jouissance autre. Et il se plaint du silence de ses élèves à ce propos : « [...] de cette jouissance, la femme ne sait rien [...] depuis le temps qu'on les supplie, qu'on les supplie à genoux – je parlais [...] des psychanalystes femmes – d'essayer de nous le dire, eh bien, motus ! On n'a jamais rien pu en tirer⁵⁹. » D'où des appels au MLF en 1972, dans *L'étourdit*⁶⁰, avec une allusion à l'éros lesbien ; et dans la séance de février 1973, une invitation à écrire un livre *Au delà du phallus...* En 2005, Vegh ignore les femmes, leurs filles ; il ignore la mutation radicale du lien social et des rapports public/privé depuis le XX^e siècle. Il ne connaît pas les révolutions érotiques qui en sont la conséquence : le MLF, suivi des mouvements gays, lesbiens et *queers*...

Marie-Hélène DEVOISIN
contact@budamusique.com

57. D. Halperin, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, op. cit., p. 57.

58. *Ibidem*, p. 193, dans le chapitre « Pourquoi Diotime est-elle une femme ? ».

59. J. Lacan, *Encore*, séance du 20 février 73, op. cit., p. 69.

60. *In Autres écrits*, Seuil, p. 465.

*Dissidence et consensus : l'unité de la psychanalyse
vue de New York*

Understanding Dissidence and Controversy in the History of Psychoanalysis

Martin S. BERGMANN (ed.)

New York, The Other Press, 2004

pour

*So when we talk about dissidence, we have to take into account the
fact that many of the early analysts had very little or no analysis.*

Harold Blum

*Comment découvrir les fondements de sa propre orthodoxie
en lisant les « dissidents » freudiens ?*

En février 2003, se tenait à New York, à l'instigation de Martin Bergmann, qui fêtait son 90^e anniversaire, un colloque rassemblant plusieurs sommités de l'IPA autour de ce qui la hante depuis quelques années : devant le fait du « pluralisme » théorique et pratique, qu'est-ce qui fait encore l'unité de la psychanalyse ?

Grave question, en effet.

Mais l'intérêt de l'ouvrage, divisé en deux parties où les exposés successifs des invités sont suivis d'une retranscription des débats auxquels ils ont donné lieu, tient à mon avis bien davantage aux termes dans lesquels la question du « pluralisme » théorique et pratique est ici posée, qu'à l'absence manifeste de réponse qui ressort des échanges. Ces termes, en effet, ont cet air dangereux de « bien connu », tout spécialement pour un lecteur français profondément imprégné de Freud et de Lacan, qui appelle un peu de prudence avant d'y vérifier trop vite ses préjugés.

Dans l'accueil qui a été fait au livre outre-Atlantique, l'exposé inaugural de Bergmann a emporté une adhésion quasi universelle. Assurément, Bergmann n'est pas n'importe qui : ami de Gershom Scholem, il a connu personnellement Karen Horney, Fromm et Reich, et ne cache pas avoir suivi dans sa jeunesse les séminaires d'Eranos en Suisse. C'est le dernier grand représentant historique de la psychanalyse hartmanienne aujourd'hui¹, et l'ampleur de son recul historique donne une couleur personnelle attachante au tableau qu'il dresse d'une évolution dont il a été autant le témoin que l'acteur progressivement dépassé. Pourtant, on sursaute très vite ; car il est évident que la solution au problème de l'unité de la psychanalyse est loin d'être la seule chose qui divise les intervenants, leur culture intellectuelle et leur intelligence inégale du champ de forces sociales et culturelles contemporain n'élevant pas moins entre eux (pour ne pas parler tout de suite des lecteurs) une barrière insurmontable. Pour une part, on reconnaît l'attitude universitaire anglo-saxonne typique, avec sa quête du consensus, et son souci de pacifier toute « véhémence » (mot qui revient sans cesse). Mais Bergmann tient aussi que la sociologie de la psychanalyse n'a d'intérêt que pour ses historiens, et que le débat

1. Martin S. Bergmann (ed.), *The Hartmann Era*, New York, The Other Press, 2000. Voir le résumé de ses thèses sur la spécificité de l'*ego-psychology* dans le corps de son exposé (p. 58-59).

rationnel ne résout rien en psychanalyse, tout comme, on le sait bien, en matière de religion et de philosophie (p. 2)... De fait, on ne saura pas grand-chose des différences proprement conceptuelles que font les auteurs entre s'opposer à Freud, le contredire, différer de lui ou le modifier. Avec de semblables prémisses, on craint le pire, et l'on est donc rassuré par le fil conducteur vraiment problématique qui s'esquisse ensuite, et dont la formule est à peu près la suivante : en interprétant systématiquement les dissidences comme des formes de résistance, au sens psychanalytique du terme, Freud, d'une part, a encouragé la formation d'une orthodoxie stérilisante², et, d'autre part, Bergmann en déduit qu'il existe une différence fondamentale entre les dissidents du vivant de Freud – le seul à inventer la psychanalyse, mais aussi à détenir un droit absolu à cela, répète-t-il (p. 98, 261) et ceux qui apparurent après sa mort : « Les psychanalystes ont-ils attendu que Freud meure, pour laisser toutes ces questions controversées apparaître au grand jour ? », se demande ainsi Bergmann au sujet de Melanie Klein (p. 56). L'idée surprendra les amis de Ferenczi et Tausk, que Bergmann n'oublie cependant pas : « Ferenczi fut le plus important dissident de Freud » (p. 33). Mais elle tient compte, comme il se doit, de ce qu'on sait depuis la publication des *Rundbriefe* de Fenichel³ : le rejet de la pulsion de mort dessinait sous l'apparente orthodoxie des plus fidèles propagandistes une ligne de partage soigneusement dissimulée, au-delà de laquelle les freudiens les plus à gauche masquaient une dissidence radicale, mais clandestine. C'est d'ailleurs une question redoutable : peut-on « résister » à la notion de pulsion de mort (et donc se mettre en dehors du mouvement analytique) comme on résiste à l'idée de sexualité infantile, à l'Œdipe dans l'inconscient, ou aux autres propositions essentielles défendues par Freud dans ses conflits successifs avec Adler, Jung ou Rank ?

Bergmann enchaîne alors une série de suggestions dont je ne retiendrai que celles qui m'ont paru les plus originales. Cohérent avec sa problématique, Bergmann identifie chez Karen Horney la première dissidente « nouvelle » (i.e. post-freudienne). Il lui rend d'ailleurs justice à peu près sur le même mode qu'aux autres grands hérétiques du mouvement⁴ : il est clair que ce qui fut pour tel ou tel cause d'exclusion fut par la suite, et parfois par Freud lui-même, réintégré au corpus orthodoxe de la psychanalyse, d'autant plus que la progressive reconnaissance du « pré-œdipien » offrait un déversoir aux concepts autrement intraitables. Bergmann identifie d'autre part, d'une façon assez intéressante, l'origine de bien des dissidences dans la supériorité de l'auto-analyse du dissident sur sa propre cure. Pour Jung, j'avoue rester sceptique (que fut la cure standard de Jung ?) ; mais pour Kohut, c'est plus convaincant, et maintenant qu'on s'accorde à penser que Monsieur Z. était Kohut lui-même, sa fameuse « seconde analyse » paraît vérifier l'hypothèse (p. 77). Or c'est au risque d'une véritable « hubris » auto-analytique (p. 90), dit aussitôt Bergmann. Plutôt que de relever sa prévisible incompréhension de Lacan, qu'il ne sert à rien de commenter, on se prend à rêver d'un questionnement sur la relation que Lacan a plus d'une fois laissé soupçonner, entre son enseignement public, sa position « d'analysant » et ce en quoi, par un tour joycien, le commentaire infini auquel il a voué ses disciples offrait à la traditionnelle auto-analyse post-analytique du praticien une alternative originale : mesurer sur autrui, « psychanalyste suscité », l'effet en retour de ses propres impasses ou avancées. Mais c'est une autre histoire. Enfin, Bergmann cerne admira-

2. Bergmann le prouve avec force en revenant sur la vie de Charles Rycroft (254).

3. Otto Fenichel, *Hundertneunzehn Rundbriefe*, édité par Elke Mühlleitner et Johannes Reichmayr, Francfort, Stromfeld, 1998.

4. *Dissident* en anglais a justement cette nuance, quand on l'emploie dans un contexte théologique.

blement dans quel piège Anna Freud s'était elle-même prise, en limitant aux cas de névrose le recouvrement paradigmatique de la méthode d'enquête et de la méthode psychothérapeutique : assurément, mais alors, si les patients ne sont pas névrosés, on ouvre un boulevard aux dissidents, qui ont « leurs » patients, lesquels ne sont pas névrosés, justement, et passibles d'une autre théorisation comme d'une autre prise en charge (p. 58). En poussant un peu plus loin le bouchon, nul ne contestera que les patients mis en avant par l'école britannique, kleinienne et post-kleinienne, les fameux *borderlines*, ne sont pas des névrosés, et que cette différence entre patients, comme souligne Green dans sa contribution, ne peut pas être négligée dans l'appréciation des prétendues dissidences (p. 288, 306). Mais du coup, la multiplicité des acceptions du terme de *borderline* reflète au moins autant une difficulté clinique, qu'un désir d'invention chez certains praticiens bridé par la contrainte d'orthodoxie imposée dans le rapport standard aux névrosés ordinaires. Enfin, Bergmann, en bon *ego-psychologist*, relit Fairbairn (et plus loin, Guntrip, Sutherland, etc.), en termes de dissidence (p. 80) : la relation d'objet, donc la *two-person psychology*, donc l'approche relationnelle dans l'esprit pourtant parfaitement officiel de *Contemporary Psychoanalysis*, donc la *self-psychology* et les ambitions réparatrices kohutiennes, et donc enfin les boues de l'intersubjectivisme à la Renik, voilà l'enfilade.

Je force le trait, mais Bergmann n'a pas que de mauvaises raisons, il s'en faut : il explique fort bien, en effet, combien dès le moment où c'est le plaisir dérivé des bons objets qui fraye la voie au principe de plaisir, et non plus, comme au bon vieux temps, la frustration qui réveille de l'hallucination et introduit à la réalité, la technique ne peut plus reposer sur la pure et simple abstinence. C'était donc effectivement une boîte de Pandore qu'ouvrait Fairbairn. Et, fort paradoxalement, les kleiniens ont le même genre d'ennui : le poids qu'ils accordent à la pulsion de mort peut éventuellement se traduire dans la cure par un recours massif à l'interprétation comme, de fait, un quasi-bon objet. De là à sympathiser avec les attitudes ouvertement réparatrices du narcissisme (le *self-object* kohutien comme remède au déficit primaire du patient), on voit que la distance est mince. Elle fond encore depuis que les kleiniens renoncent peu à peu au style cannibale cauchemardesque de leurs interventions, et, semble-t-il, du moins chez les Anglo-Saxons, concentrent leurs moyens sur les interprétations précocissimes du transfert et toute l'attention sur le *hic et nunc* de la séance. Je me demande en effet ce que deviennent alors le temps requis pour simplement formuler une demande, comme toute forme d'ailleurs de mise en tension évoquant peu ou prou l'expérience canonique de la régression. On ne pouvait évidemment pas attendre d'un *ego-psychologist* une présentation absolument élogieuse du père de la relation d'objet, mais en filigrane, Bergmann prépare là ce qui est à mon sens le véritable enjeu actuel des conflits au sein de l'IPA : de la manière même dont tous les protagonistes conçoivent aujourd'hui ce qu'est un objet et un sujet, on peut augurer qu'ils n'arriveront jamais à réconcilier ce qui est « intrapsychique » (et donc le point de vue des pulsions, du processus primaire, du rêve, etc.) et ce qui est « intersubjectif » (le transfert, les identifications, etc.). Qu'on ait affaire à une *one-person-psychology* ou à une *two-person-psychology*, ou même, allons-y, à une *three-person-psychology* (à la Ogden, dans un effort de synthèse post-bionien), qu'on soit du côté de la neuropsychanalyse ou de l'intersubjectivisme, ou pour l'ego ou pour le self, cela pèse finalement peu, parce que la vraie décision est conceptuelle, et dépend ultimement de la clarté avec laquelle on pense solidairement tel « objet » pour tel « sujet ».

Mais clarté y a-t-il ?

Pour ne pas être « dissident », que faut-il, en plus d'être psychanalyste ?

Les intervenants à cette réunion de New York avaient eu communication de l'exposé de Bergmann, et c'est en somme à leurs réponses qu'est consacré le reste de l'ouvrage. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elles souffrent d'un défaut dont la raison psychologique n'est probablement pas difficile à découvrir. Ce défaut, c'est l'idée qu'on pourrait procéder sans consentir à ce qu'une conception théorique, quelle qu'elle soit, ait un coût, et ce, dans le moment même où elle apporte un gain. Repérer ce coût, y consentir, voire en faire un moyen concerté de mieux délimiter la portée du gain corrélatif, c'est même, je trouve, le premier pas de la discussion rationnelle. Même en pensée, on n'a rien pour rien. Ce qui est d'évidence, pourtant, dans la tradition du débat argumentatif, et pas seulement en philosophie, se teinte d'une couleur déplaisante quand on peine à y satisfaire entre psychanalystes. Le souci de ne jamais rien perdre de ce qui pourrait être bon, voire le meilleur, dans les idées et conceptions des écoles concurrentes, débouche sur un résultat assez navrant. Comme l'énonce Green « le pluralisme est devenu un masque de l'éclectisme » (p. 307). Je n'ai pas vu, en presque 400 pages, qu'on l'ait démenti. Un pas au-delà de ce constat de pure méthode, c'est évidemment ce que veulent tous ces gens qui interpellent : il est manifeste que le modèle de l'échange est universitaire, Kernberg l'assume d'ailleurs explicitement, avec, comme je l'ai signalé plus haut, ce supplément particulier à la tradition académique libérale qu'il faut viser le consensus pour le consensus. Parlant ainsi des quatre modèles de la formation des psychanalystes, qui sont celui de l'école d'art, de l'école professionnelle, du monastère et de l'université, Kernberg insiste sur ce dernier et écrit : c'est dans ce modèle « que le candidat aurait à s'imprégner non seulement des écrits de Freud, mais également de ceux des psychanalystes qui sont parvenus à des conclusions théoriques et techniques qui s'écartent de celles de Freud » (p. 264). Le problème est donc d'être juste et impartial entre les conceptions.

Hélas, l'expérience de la cure aurait pu rappeler que des désirs ne sont pas nécessairement congruents, ni même compatibles, y compris ce qu'on désire croire ou ce qu'on désire penser. Le dissensus, en somme, est jugé par tous comme un obstacle, il n'est pas intégré dans l'échange entre psychanalystes comme il pourrait l'être au titre de la manifestation réelle d'une faille que ne capte pas le discours analytique, ou qu'il ne referme pas en la circonscrivant, mais d'où, plutôt, il procède. Il faut peser à sa valeur d'énonciation, ainsi, une remarque d'Anton Kris : « Une théorie dissidente, c'en est une qui exclut [tel ou tel aspect de « la » pensée de Freud] » (p. 289). Certes, mais alors le critère d'une conception orthodoxe, c'est d'inclure jusqu'où ? Plusieurs participants sentent bien ainsi deviner que le souci louable de prévenir la véhémence dans les échanges est un peu autre chose que le soin à préserver les formes de la politesse, ou à ne pas se montrer aussi « fous » que les hérétiques : Wallerstein, dans une réponse adressée après le colloque auquel il n'avait pas pu participer, le marque (p. 362). Car, mis à part de fugitifs éclats, on aperçoit assez peu dans les échanges entre ces sommités quoi que ce soit qui ressemble à de la passion causée par la vérité. Au-delà donc de l'étrange modalité d'une discussion qui déroge au principe de l'appréciation systématique du rapport coût/bénéfices des gestes intellectuels, c'est la perte même à quoi nous expose penser l'inconscient avec sérieux qui risque de faire les frais de la discussion, et avec la perte de cette perte, il me semble, sa teneur psychanalytique⁵.

5. Impression subjective tenace : d'une certaine façon, l'IPA ne s'est toujours pas remise du miracle qu'a été le maintien des kleinien au sein de la Société britannique de psychanalyse, tout était là en place pour une

Trois réponses, donc, à Bergmann, se détachent nettement. Celle de Green, celle de Kernberg, celle enfin de Wallerstein. Il y a bien sûr d'autres belles choses dans ce collectif, et pleines de bon sens, mais je préfère en faire une publicité plus indirecte.

Si Green formule exactement l'enjeu ultime de toutes ces querelles, l'irréconciliable opposition de l'intrapsychique et de l'intersubjectif, j'ai trouvé frappant que Kernberg, dont les sympathies bioniennes ne sont quand même pas évidentes, mais aussi Jill Scharff, du côté de la relation d'objet, trébuchent au moins deux fois sur des solutions à mon avis décisives formulées depuis des lustres par Bion. Mais justement, ils trébuchent : tout se passe comme si l'opposition opaque, non psychanalytique, de sens commun (au sens péjoratif), entre le sujet et l'objet paralysait totalement leur pensée. En effet, lit-on : « Soit dit en passant, l'étude par Bion des relations de groupe, qui a été extrêmement utile pour démontrer l'expression interpersonnelle des relations d'objet internes, n'a pas reçu l'approbation de Klein » (p. 178). Laissons de côté ce que Melanie Klein pensait de Bion. Pourquoi parler d'« expression » ? C'est tout à fait un contresens : l'apport essentiel de Bion, c'est d'indiquer de façon décisive pourquoi et comment l'intrasubjectif se produit en même temps que l'interpersonnel ! Il n'y a pas d'abord l'intrapsychique, et ensuite son expression dans l'interpersonnel. C'est bien ce en quoi une étude des groupes n'est pas une juxtaposition d'analyses individuelles. C'est le point de départ fondamental de ses conceptions : le transfert n'est pas quelque chose qui part d'un individu et qui va vers un autre. Bion le comprend comme une relation de « couplage » dans un contexte qui est toujours relation à un groupe ouvert. On ne va pas, en d'autres termes, du 1 vers le 2, mais on revient du plusieurs-autres vers le 2.

Kernberg passe aussi, à mon avis, très près des modifications importantes de point de vue qu'une intelligence en termes de groupes des conflits autour de Freud aurait pu apporter. Et elle se connecte étroitement avec cet aparté si intéressant de Jill Scharff. Sa suggestion la plus remarquable est en effet qu'au-delà de la réduction de la dissidence à une résistance opérée par Freud, le poids de la faute retombe sur le poids des « passants innocents » (*innocent bystanders*) : en se choisissant un champion pour exprimer ouvertement leurs doutes secrets, quitte à le répudier et à en faire le bouc émissaire garant de leur orthodoxie « réflexion faite », si j'ose dire, ils ont consolidé silencieusement la méconnaissance des opérations d'autodestruction internes de la créativité des psychanalystes⁶. Or c'est là, une fois encore, quelque chose qui ne se passe pas davantage « dans la tête » qu'« entre les gens » ; voilà au contraire ce qui articule spécifiquement la première dimension à la seconde, l'intra à l'inter, et c'est aussi une façon psychanalytique de concevoir la dissidence comme quelque chose qu'il faut un peu plus qu'un dissident pour accomplir, mais toutes sortes de gens autour de lui, et pas uniquement contre lui. Or je crois qu'on touche là à des évidences tellement pénibles par leurs conséquences, vu qu'elles ne laissent plus personne innocent, qu'on peut passer au point suivant.

Je le réserve à Green, qui ne peut que constater les effets étonnants de l'éducation actuelle des candidats-analystes de l'IPA : pour ainsi dire, on ne lit plus Freud dans les

scission et l'invention d'une nouvelle hérésie, et rien n'est arrivé. Aurait-on réussi là ce qui a été manqué avec les culturalistes ? Ou avec Kohut ? Ou avec Lacan ? J'ai le sentiment que cette non-dissidence continue à fasciner et à interroger.

6. Je rappelle en effet que Kernberg, qui offre régulièrement des cartographies fouillées du paysage actuel de la théorie dans l'IPA, est aussi l'auteur du terrible "Thirty methods to destroy the creativity of psychoanalytic candidates", *International Journal of Psychoanalysis*, 1996, n° 77, p. 1031-1040, qui vaut bien les sarcasmes de Lacan sur le gradus psychanalytique de son temps.

instituts hors de France (p. 291, 348). Blum s'en lamente, mais Green saisit plutôt l'occasion pour raconter avec beaucoup de clarté comment il est passé de Lacan aux Britanniques, à la recherche d'une adresse clinique et psychothérapeutique que Lacan n'encourageait pas, et parce que le choc déterminant de sa rupture avec Lacan a justement été son refus, comprend-on, d'une intégration-dissolution de l'intrapsychique dans l'intersubjectif. C'est la doctrine du rêve qui est en cause : autrement dit, ce dans quoi Lacan a soigneusement excisé ce qui seul pouvait servir ses conceptions, laissant (en toute conscience d'ailleurs) énormément de côté dans la *Traumdeutung*, sans manifester aucun intérêt pour ce que d'autres, comme Bion, allaient au contraire en retenir, comme la figurabilité ou le symbolisme : en un mot, l'intrapsychique brut, « ce qui » entre dans la relation de transfert, mais que le transfert ne crée pas. Moyennant quoi, Green, qui est franchement le seul dans ces pages à penser en termes de coût/bénéfices les avancées théoriques, formule posément qu'on ne sait tout simplement plus aujourd'hui, hors lacanisme, conceptualiser le « sujet » (p. 280, 325), c'est-à-dire moins ce qui sert à penser l'intersubjectivité, que Green abomine avec une franchise qui détonne, que l'assujettissement. Moyennant quoi aussi Green récuse complètement la posture de Bergmann : les dissidences du passé ne nous apprennent rien sur les dissidences du présent (p. 127). Car à chaque fois, c'est le tout de la psychanalyse qui est en cause, vu qu'on ne peut pas comprendre les concepts du passé sans mobiliser le sens qu'ils ont aujourd'hui pour nous, par exemple, notre idée de ce qu'est une « pulsion » pour lire ce que Freud a nommé pulsion. Mais s'il en est ainsi, l'effet de vérité d'une conception authentiquement psychanalytique suit l'usage qu'on en fait, et ne peut pas être déduite d'un savoir accumulé. Bref : nous ne sommes pas mieux lotis que ceux qui nous ont précédés pour juger de la dissidence ou de la « simple modification » féconde.

Ces pages font apparaître la psychanalyse française comme toujours très profondément marquée par Lacan, aux yeux des Américains et des Britanniques. Les Français (Green en tout cas) sont bien seuls. Et ce n'est pas sans inquiétude qu'on voit qu'il ne s'agit pas juste là de concepts, mais d'attitude subjective à l'égard des concepts, ce qui est plus grave. Car les positions de Green, qui, en un mot, demande qu'on sache « de quoi on parle » là où ses principaux contradicteurs, Wallerstein, Kernberg et Jill Scharff, préfèrent « la recherche du consensus » (p. 259-260), aboutissent à ce que le dit consensus se déshabille complètement pour dévoiler toute sa pauvre anatomie : il est extra-psychanalytique, et dépend pour finir soit d'une psychologie généraliste molle, celle de la motivation, ou encore de l'attachement, sur quoi on lira quelques dialogues effarants de bêtise tentant de sauver Bowlby (p. 348-349), soit enfin de neurosciences dont on espère que les résultats ou les spéculations ne seront pas trop incompatibles avec Freud. Wallerstein a eu sur ces questions un débat public avec Green, il y a plusieurs années⁷. On constate avec plaisir que les meilleurs esprits ne profitent que d'eux-mêmes. Malheureusement pour ceux qui n'émargent pas à leur corporation, ce sont les pires moments du livre. Il est inconcevable combien ce que les psychanalystes disent de la science et de la scientificité s'enlise dans l'épistémologie d'une autre époque, dans la platitude et parfois dans le contresens. Dans un éclair de lucidité vite étouffé, Ostow s'écrie soudain : « Nos théories nous aident à reconnaître (*recognize*), pas à prédire ! » (p. 312). Mais après cette éton-

7. André Green et Robert S. Wallerstein, "What kind of research for psychoanalysis?" et "Psychoanalytic research: Where do we disagree? Response to Robert Wallerstein", *Newsletter of the International Psychoanalytic Association* 5, n° 1, p.10-21.

nante découverte, tout revient à la nostalgie de l'époque perdue où l'on pouvait parler de « déterminisme psychique » en un sens qui ne faisait pas mourir de rire les physiciens. De la question des sciences sociales, de l'explication ou de la justification, des autres fonctions de la science que la prédiction, rien. Ce que provoque la pressante injonction de Green à expliciter ce qu'est le noyau dur de la psychanalyse, c'est la fascinante réponse suivante : il faut croire à l'inconscient, et au déterminisme psychique, autrement dit, sans le moindre rire dans la salle, « que ce qui vient avant nous aide à déterminer ce qui vient après » (p. 363).

Il était temps, après avoir remercié les sponsors, d'aller déguster le « goulash à la hongroise », cette éternelle assurance que l'éclectisme a bon goût.

Pierre-Henri CASTEL
<http://pierrehenri.castel.free.fr>

Une Chine-pour-analystes ?

Le sujet derrière la muraille,
À propos de la question des deux langues dans la tradition chinoise,
 Rainier LANSELLE

pour

Essaim, n° 13, Revue de psychanalyse, Ramonville-Saint-Agne, Èrès, 2004

Tout le monde n'a pas le bonheur de parler chinois dans sa langue, pour qu'elle en soit un dialecte, ni surtout, – point plus fort –, d'en avoir pris une écriture à sa langue si étrangère que ça y rende tangible à chaque instant la distance de la pensée, soit de l'inconscient, à la parole. Soit l'écart si scabreux à dégager dans les langues internationales, qui se sont trouvées pertinentes pour la psychanalyse¹.

La mode, depuis quelque temps déjà, est à la Chine. Chacun s'informe, se passionne parfois, se fait une opinion. Découvrir la Chine ne laisse pas indifférent : ce n'est pas tous les jours, en effet, que les citoyens des nations colonisatrices que nous sommes ont l'occasion de se trouver face à une civilisation qui si longtemps a pu et peut encore peut-être... nous ignorer ! Mondialisation oblige : la Chine ne s'abrite plus derrière sa muraille, elle commerce avec les Barbares que nous étions à ses yeux, elle ne peut plus totalement nous ignorer, nous et nos « valeurs », universelles, forcément universelles. Et le débat ne cesse de s'amplifier : maintenant que les Chinois ont fini par se rallier à la course au profit, et se trouvent confrontés à l'exigence des libertés qu'elle implique, que reste-t-il de leur différence ? Se pourrait-il qu'ils se prêtent, qu'ils s'adonnent avec frénésie à la logique capitaliste que nous avons imposée à la planète sans en venir à respecter, peu ou prou, les fameux « droits de l'homme » sans lesquels cette logique – on ne le sait que trop – vire au pire ? Se pourrait-il que, même en ayant cru y renoncer, ils soient, comme malgré eux, marqués d'une autre logique, d'une sagesse, d'une « spiritualité » disait Michel Foucault – c'est-à-dire d'un mode de subjectivation – si éloignée de la nôtre que nous ne l'imaginons qu'à grand-peine, ou plutôt que nous nous en faisons une idée fausse, nécessairement fausse ?

Billevesées ! s'insurge Jean-François Billeter, grand sinologue qui, depuis des dizaines d'années, partage sa vie entre Genève et Pékin, cette prétendue différence n'est qu'un rideau de fumée, « intimement liée au despotisme impérial » que la Chine a connu pendant plus de vingt siècles, une idéologie « conçue pour empêcher l'émergence de la personne² » et qui, au mépris de l'aspiration – légitime, naturelle, dit-il – des Chinois à la liberté, perdure encore sous le régime du parti unique. La culture traditionnelle chinoise présente certes un intérêt pour l'historien, plaide-t-il, mais on ne peut passer sous silence qu'elle fut, essentiellement, un instrument d'oppression. Et qu'elle le demeure. Et de s'indigner : vouloir la cultiver aujourd'hui, comme le fait, dit-il, François Jullien, autre grand sinologue qui cristallise sa vertueuse vindicte, c'est bafouer un peuple, une jeunesse qui ne rêve que de s'en libérer, c'est, va-t-il jusqu'à insinuer, se ranger du côté de l'opresseur.

1. Jacques Lacan, « Avis au lecteur japonais » [27 janvier 1972], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 498-499.
 2. Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006, p. 84.

Ce débat de spécialistes, par l'effet de mode que j'évoquais, touche le grand public, vient raviver, au moins chez quelques-uns, le lancinant « manque à jouir³ » du civilisé que Freud a mis à jour, « malaise » dont un symptôme actuel, pointé par Lacan, est la montée de l'intolérance au « mode de jouissance de l'Autre⁴ », qu'on appelle ordinairement racisme. Y aurait-il un « jouir chinois » auquel nous n'aurions pas accès ? Question oiseuse à laquelle Rainier Lanselle, maître de conférences à l'UFR « langues et civilisations d'Asie orientale » de Paris VII, coupe court : « Il n'y a rien qui soit “autre”, dans la civilisation chinoise, ou du moins il ne devrait rien avoir de tel pour la psychanalyse », lit-on sur la quatrième de couverture de son *Sujet derrière la muraille* publié, voilà deux ans, par la revue de psychanalyse *Essaim*.

On ne comprendra rien à ce petit livre érudit (tout en apprenant énormément de choses), si l'on n'a pas présent à l'esprit le débat passionné déclenché par le soupçon qu'ont fait naître les travaux de François Jullien, d'un « égarement de notre jouissance », dirais-je en paraphrasant Lacan, face à un Autre qui ne la situerait pas. Le lecteur croira avoir affaire à une étude de psychanalyse appliquée, à une étude sérieuse, sereine, garantie par le savoir sinologique de son auteur, quand l'enjeu de ce texte est ailleurs : dans l'abord, précisément, de cet Autre que la Chine, dans son altérité radicale – son hétérotopie, disait Michel Foucault –, nous rend « insituable ». À ceux que cette insaisissable différence – cette indifférence⁵ – ne laisserait pas tranquilles, R. Lanselle entend démontrer, du point de vue de la psychanalyse pour qui « il ne devrait rien y avoir de tel », qu'effectivement « il n'y a rien qui soit “autre”, dans la civilisation chinoise ». Pourquoi R. Lanselle, fort de son savoir sinologique, ne se contente-t-il pas d'affirmer tout bonnement qu'« il n'y a rien qui soit “autre”, dans la civilisation chinoise » ? Si c'est le cas, ne suffit-il pas de le dire ? Mais non : « il ne devrait rien avoir de tel » ! Là où il y avait sinologie, *psy* doit advenir : se pourrait-il désormais, pour autant qu'on soit un peu sinologue, qu'on arrive à *psy* par la Chine ?



La manière dont François Jullien soutient sa question, en philosophe, est radicale : comment un sujet qui « pense chinois » – c'est-à-dire en langue chinoise, exclusivement – rencontrerait-il la psychanalyse, le parti pris de l'*Unbewusst* freudien, l'inquiétante idée que quelque chose manque, me manque et que là s'accomplit, insu de moi, un désir mien⁵ ? L'objection, remarquons-le, était celle que son ami Fliess le premier opposait à Freud : les pensées du rêve, lui disait-il, ne sont pas celles de l'inconscient, mais celles de ton imagination. En clair : ce que, pompeusement, tu appelles « complexe d'Œdipe » est ton délire... L'indifférence de Fliess le scientifique épris de certitude ne rejoint-elle pas celle du Sage chinois dont nous parle Jullien ? Ni l'un ni l'autre ne se

3. *Unbehagen* est le mot choisi par Freud que je traduis ainsi. Il se trouve dans le *Faust* de Goethe (I, sc. 5, vers 2162) associé au mot *Witz* : « Mit wenig Witz und viel Behagen » (avec peu d'esprit et bien du contentement).

4. « Dans l'égarement de notre jouissance, il n'y a que l'Autre qui la situe, mais c'est en tant que nous en sommes séparés. D'où des fantasmes, inédits quand on ne se mêlait pas. Laisser cet Autre à son mode de jouissance, c'est ce qui ne se pourrait qu'à ne pas lui imposer le nôtre [...] », Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1973, p. 53-54.

5. Cf. *L'indifférence à la psychanalyse. Rencontres avec François Jullien*, Paris, PUF, coll. « Libelles », 2004. Ces rencontres ont une suite dans le cinquième chapitre de *Chine/Europe. Percussions dans la pensée - à partir du travail de François Jullien*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005.

laisse troubler, entamer, comme l'est Freud, par ce désir s'accomplissant à son insu, sa bouleversante « découverte » – c'est son affaire à lui, disent-ils, pas la leur. Ni l'un ni l'autre ne veut savoir ce que avec Lacan nous nommerons « l'extime déchirure du parlêtre ». Dès 1936 d'ailleurs, ce dernier raillait cette façon de faire de la science sagesse, piètre sagesse :

Ainsi la science était-elle en bonne posture pour servir d'ultime objet à la passion de la vérité, réveillant chez le vulgaire cette prosternation devant la nouvelle idole qui s'appela le *scientisme* et chez le « clerc » ce pédantisme éternel qui, pour ignorer combien sa vérité est relative aux murailles de sa tour, mutile ce que du réel il lui est donné de saisir⁶.

La lézarde dans sa muraille et les séquelles de la rupture avec son ami ne cesseront de tourmenter Freud, et violemment : des dizaines d'années plus tard, à quatre-vingts ans – en cette même année 1936 – le souvenir d'une étrange impression ressentie sur l'acropole d'Athènes ne l'aura toujours pas lâché⁷. Freud, familier de l'étrange et de l'obscène, Lacan, obstiné bouffon pisteur de réel, ces deux-là auront flirté toute leur vie avec une fêlure qui les aura tenus, l'un comme l'autre, dans un fol exil d'eux-mêmes. Dans le même temps, la passion d'une vérité sans faille ici et là l'ascèse d'une sagesse sans contradiction ne cherchent-elles pas, l'une comme l'autre, à conforter, derrière sa muraille, un sujet maître chez soi ?

La radicalité d'un empêcheur de tourner dans sa propre langue comme l'est François Jullien est roborative ; elle l'est pour un philosophe, un épris de la pensée. C'est là peut-être la limite de son parti pris, sa force et sa faiblesse. Cette radicalité de la pensée fournit une (mauvaise, certes) excuse à celui que penser fatigue (car il arrive que les petites certitudes scientifiques désabonnent certains à la pensée) : si la sagesse du Sage chinois m'est inaccessible, dira ce paresseux, à quoi bon m'en préoccuper ?

R. Lanselle n'est pas paresseux, pas philosophe non plus, c'est un littéraire : le portrait du Sage qu'il nous brosse n'émerge pas des mêmes textes d'où le fait naître François Jullien. Il ne va pas, comme ce dernier, chercher au cœur de la tradition chinoise, dans les textes en langue classique (*wenyan*), la cohérence d'une pensée qui met à mal – si l'on a l'exigence d'une pensée une – la cohérence de la nôtre. Non, le Sage auquel s'intéresse R. Lanselle est plus retors, moins sage peut-être : il lui arrive de délaisser l'étude des textes classiques pour s'adonner à une littérature de fiction. Et, circonstance plus qu'aggravante, ces contes, pièces de théâtre ou romans, il les écrit, les lit dans une langue dite « vulgaire » parce qu'elle profane la langue à laquelle, par vocation, par fonction, presque par essence, en tant que lettré, il (s')est voué. R. Lanselle ne s'attache pas à la figure accomplie, idéale du Sage telle qu'elle est peinte, en *wenyan*, dans les textes canoniques, il l'attrape à un moment clé de son histoire, « moment » qui a duré plusieurs siècles, quand – sous la pression de quelle nécessité ? – il se clive entre deux langues. Quand il en vient à mettre en scène et à éprouver de mille façons, dans l'artifice de la fiction, sa raison de vivre : l'efficacité de sa sagesse. Au risque – fictif ? réel ? – de la perdre, et de se perdre.

Le « sujet » dont nous parle R. Lanselle, n'est pas tant le Sage décrit par Jullien, l'homme qui se tient « au milieu », à égale distance de tout ce qui sollicite son désir, que

6. Jacques Lacan, « Au-delà du “Principe de réalité” » [1936], in *Écrits*, Seuil, 1966, p. 80.

7. Sigmund Freud, « Un trouble de la mémoire sur l'Acropole (Lettre à Romain Rolland) » [1936], trad. M. Robert, in : *Résultats, Idées, Problèmes*, II, 1921-1938, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1987, p. 221-230.

l'idéal du lettré, rêvant qu'il est ce Sage. Lettré de la Chine impériale, se rêvant chez lui dans la sagesse, à l'abri de la muraille de considération et de respect que lui vaut sa familiarité avec les vieux Maîtres de sagesse, avec leurs textes qu'il connaît par cœur, et la capacité qu'on lui suppose d'aider le prince à gouverner les hommes. Ces lettrés, l'Histoire éventrera leur muraille, leur rêve... Tandis que la *furia* capitaliste emporte tout sur son passage, science et démocratie se proposent à leurs arrière-petits-fils qu'aucune muraille ne protège plus. Et, par-dessus le marché (c'est le cas de le dire), la psychanalyse. La psychanalyse ? Vraiment ? R. Lanselle débusquerait-il son « sujet derrière la muraille » si, depuis quelque temps, quelques Chinois – qu'on n'ose appeler lettrés – n'avaient montré leur intérêt pour la psychanalyse ?

Comment appeler lettrés, en effet, des intellectuels qui n'ont plus un accès direct aux textes qui fondaient la sagesse de ces hommes qui ne vivaient que de leur lecture et du service de l'empereur ? R. Lanselle n'ignore ni la rupture ni la crise que vivent depuis la chute de l'empire les intellectuels chinois ; tout son livre, cependant, nous parle du dilemme devant lequel se trouverait, non ceux d'entre eux qui s'aventurent dans la psychanalyse, mais une entité qu'il appelle « le sujet » et qui, s'il n'est pas le lettré vivant sous la dynastie des Ming ou des Qing, lui ressemble diablement. En fait, ce « sujet » – on s'en rend vite compte – sort, tel le génie d'Aladin, d'un corpus des textes que R. Lanselle connaît bien. Et pour cause : R. Lanselle fait partie de ces extraordinaires lecteurs qu'a produits l'école française de sinologie ; plus que quiconque en France probablement, il est chez lui dans les *huaben*, les contes qu'écrivaient les lettrés chinois, particulièrement au XVII^e siècle. C'est dans cette littérature qu'il a trouvé, qu'il a « extrait » son « sujet ». Et c'est à ce « sujet de papier », qu'il pose, tout au long de son livre, la question de son rapport à la psychanalyse : osera-t-il, ce « sujet », troquer une sagesse qui le protège si bien, pour se retrouver sans défense face à la vérité de son désir ?



Depuis la constitution des livres qui forment le socle de « la pensée chinoise », depuis Confucius donc à qui l'on attribue la geste de cette constitution, existe en Chine la figure du Sage dans son rapport si particulier avec le pouvoir. Cette figure du Sage servira de modèle aux lettrés sur lesquels le pouvoir, devenu impérial, s'appuiera pendant deux mille ans, tout en les maintenant dans un certain écart par le biais d'une terrible sélection – les fameux examens –, quand il ne les révoque pas arbitrairement. Cette prise de possession de l'écrit – que symbolise le nom de Confucius – favorisa une espèce d'autonomisation d'un « pouvoir intellectuel » face au pouvoir militaire et politique ; autonomisation qui permit le subtil jeu d'alliances qui va entrer si profondément dans les mœurs et les institutions politiques de la Chine impériale. Son pouvoir, quand l'empereur le lui donne, le lettré le doit à sa connaissance de ces textes fondateurs qui lui ouvrent la voie de la sagesse, à sa familiarité donc avec la langue dans laquelle ils sont écrits. Langue des examens, langue officielle, langue du pouvoir. Cette langue n'est pas celle que l'on parle, cette langue se lit ; elle se scrute, se déchiffre, se commente. Elle est là, dans les livres canonisés (*jing*), depuis avant la constitution de l'empire, c'est-à-dire depuis toujours.

R. Lanselle prend au sérieux un fait connu de tous les sinologues, un fait patent et pourtant négligé : le fait qu'en Chine la fiction ait été écrite relativement tardivement (pas d'Iliade, pas d'Odyssée chinoises) et surtout dans une autre langue que celle dans laquelle étaient, et sont toujours, écrits tous les livres qui faisaient la raison de vivre du

lettré chinois, dans une langue parlée. Que se sera-t-il passé pour qu'au cours des siècles, une telle révolution (l'advenue d'une littérature de fiction en langue « vulgaire ») silencieusement, honteusement, s'opérât ? Pour que la langue venue du fond des âges, la langue porteuse du sens de la vie, « langue graphique » comme la définit Léon Vandermeersch⁸, c'est-à-dire constituée de graphèmes plutôt que de phonèmes, de signes à lire par ceux qui en possèdent la mémoire, pour que cette langue du pouvoir soit profanée par ceux-là même qui y puisent leur raison d'être ? Pour que des lettrés se mettent à produire, dans une langue autre, comme créée pour l'occasion, une littérature profane qu'eux-mêmes dénigraient ?

Certains de ces « professionnels de l'écrit » – de la sagesse – se sont mis à détourner l'usage traditionnel de la lettre pour l'utiliser à l'écriture de récits sans importance (*xiaoshuo*, paroles de peu, est le mot qui désigne, aujourd'hui encore, le roman). Au lieu de conserver le sens du mot tel qu'ils le trouvaient écrit dans les classiques et de le commenter indéfiniment, ils se complurent à noter avec ce même caractère d'autres mots, des mots de la langue telle qu'alors on la parlait, des mots « vulgaires » puisque parlés. Les caractères d'écriture longuement, patiemment appris, vénérés, calligraphiés de cent façons, ils les prostituèrent pour écrire des « histoires de rien », des *xiaoshuo* indignes de leurs hautes fonctions. Ce fait ne saurait être sous-estimé. S'il l'a été, s'il l'est toujours, nous dit R. Lanselle, c'est qu'une telle transgression n'a pu se commettre que dans la plus opaque des dénégations.

Ce dédoublement de l'écriture chinoise (apparemment : ce sont les mêmes caractères, mais en fait, deux régimes d'écriture tout à fait différents) par lequel ils parvinrent ainsi à noter deux langues du même pinceau – celle dans laquelle s'écrit le processus des choses et celle où se dit le drame du Sage aux prises avec les autres – permit à ces lettrés « d'ignorer » la transgression qu'ils commettaient :

Bien loin en effet que l'apparition des genres en langue vulgaire, à la valeur bientôt bruyamment déniée, et rejetés vers un statut d'indignité, eussent exercé un effet de fond sur l'usage du langage (il faudra attendre pour cela la véritable révolution culturelle que fut le Mouvement du 4 mai 1919), au moment même où cet acte délicieux, qui consistait à dégrader l'autorité de l'écriture pour l'asservir à des fins profanes, se commettait, on se réclama de façon typique d'une plus grande fidélité que jamais à la tradition et à ses formes (p. 58-59).

Par cet « acte délictueux », il devenait en effet possible (en théorie, mais en théorie seulement, c'est-à-dire pour nous plus ou moins linguistes) de transcrire une tradition jusqu'alors restée orale. Et de fait, dès le XIII^e siècle, certaines pièces de théâtre, certaines légendes furent écrites en langue dite « vulgaire ». Furent-elles transcrites ? Que non pas : un tel usage de l'écriture ne sera réellement expérimenté qu'une fois la chute de l'empire consommée, par les écrivains d'avant-garde du Mouvement du 4 mai⁹. Pendant près de mille ans, mais surtout à partir du XVII^e siècle, les lettrés produiront contes et romans dans une langue qui n'était « vulgaire » que du fait de leur art. Pourquoi cela ? se demande R. Lanselle.

8. Léon Vandermeersch, « La langue graphique chinoise », in *Études sinologiques*, Paris, PUF, coll. « Orientales », 1994, p. 235-275, cité par R. Lanselle dès la page 9.

9. Ce n'est pas par hasard que l'un des plus clairvoyants d'entre eux donna, dès le début des années vingt, un cours sur l'histoire de cette littérature romanesque : Luxun, *Brève histoire du roman chinois*, trad. Charles Bisotto, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1993.

La muraille dépeinte dans ces récits, la maison familiale à laquelle toujours l'on revient, à l'abri de laquelle se tient le héros de ces contes n'est autre, propose-t-il, que la langue classique, et la sagesse qu'elle véhicule. Là, derrière la muraille intacte de la langue et du rite, le narcissisme du Sage – le sujet, donc, glisse R. Lanselle – bénéficie d'une double protection : il n'a nul besoin de risquer une parole en première personne¹⁰ et, s'il sait habilement « ne rien faire », il pourra même compter qu'un autre fasse son éloge, quand lui n'aura fait que laisser les choses agir. C'est le fameux *wu wei* repris par Roland Barthes méditant sur la notion de « neutre¹¹ » et que François Jullien, n'évitant aucun piège de la traduction, essaie de rendre par cette indigeste formule tirée du *Zhuangzi* : « ne pas agir, mais de telle sorte que rien ne soit pas fait. » Qu'un autre fasse votre éloge, alors que vous n'y êtes pour (presque) rien, et que vous continuez à vous taire, à vous terrer, est le formidable bénéfice, estime R. Lanselle, qu'obtient le Sage, bénéfice tel que R. Lanselle doute que le sujet qui en bénéficie y renonce jamais (p. 108) : quel avantage aurait-il à en faire le « sacrifice », interroge-t-il ? (p. 111).

Or ce bénéfice, c'est au double régime d'écriture de la langue classique et de la langue vulgaire qu'il le doit, poursuit R. Lanselle. C'est en jouant sur les deux tableaux qu'offre cette particularité de l'écriture chinoise que le Sage parvient, sans paraître y toucher, à satisfaire « ce désir de quant-à-soi figuré par la maison inviolée [...] » (p. 111). En laissant dire, en langue parlée et par un autre, ce que la langue de la sagesse et du rite (qui d'elle-même ne parle pas) compte d'efficacité symbolique et en laissant croire que le mérite lui en revient. Ainsi, par exemple, dans *Xixiang Ji (Le Pavillon de l'Ouest)*, la pièce de théâtre – d'opéra – peut-être la plus célèbre de Chine, celle qui, dès le XIII^e siècle, va servir de référence à toute littérature traitant de l'inévitable conflit de la passion amoureuse avec les rites, dans cette pièce donc, un lettré pauvre épris de sa belle, du simple fait qu'il rédige à l'intention de son ami général une lettre dont l'effet sera que la famille de la belle en question sera promptement délivrée de la bande de malfrats qui l'assiégeait, sera tenu en héros ; c'est à lui, et non au général, qu'on attribuera le mérite de la victoire et il se verra ainsi offrir le plus rituellement du monde en mariage la fille qu'il convoitait au mépris de toutes les convenances. Pouvoir d'une écriture qui, en elle-même, n'est presque rien, mais qui, du fait qu'un autre en dise les effets, confère au sujet qui a su la produire à bon escient une aura de toute puissance. Efficacité de la sagesse mise au profit du Sage.



Cette démonstration, R. Lanselle la tire d'une longue et patiente confrontation avec le recueil de contes le plus lu, le plus cité en Chine depuis son édition au milieu du XVII^e siècle : *Spectacles curieux d'aujourd'hui et d'autrefois*, qu'il connaît bien pour l'avoir traduit et édité¹². Les quarante contes de ce recueil ont été choisis, partiellement réécrits et recomposés, par un compilateur anonyme qui les a prélevés sur un corpus de

10. « Le Maître dit : J'aimerais tant me passer de la parole. Zigong lui objecte : Mais si vous ne parliez pas, qu'aurions-nous, humbles disciples, à transmettre ? Le Maître : Le Ciel lui-même parle-t-il jamais ? Les quatre saisons se succèdent, les cent créatures prolifèrent : qu'est-il besoin au Ciel de parler ? » *Entretiens de Confucius*, XVII, 19 (traduction du chinois, introduction et notes par Anne Cheng, Paris, Seuil, 1981).

11. Roland Barthes, *Le Neutre*, texte établi et annoté par Thomas Clerc, Paris, Seuil, 2002, p. 222-233.

12. *Spectacles curieux d'aujourd'hui et d'autrefois* (Jingu qiguan), traduit, présenté et annoté par R. Lanselle, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1996.

deux cents contes mis en forme et édités quelques années auparavant dans différentes éditions. Le nouvel ensemble qu'ils forment est donc l'aboutissement d'un processus éditorial qui est aussi un processus de pensée : chaque édition est une œuvre en soi, une façon pour l'éditeur de faire passer, sous couvert de la fiction, la morale qu'il entend ainsi « défendre et illustrer » : dans le choix des contes certes, mais aussi dans leur agencement (ils se répondront deux à deux dans un effet d'écho, de parallélisme très prisé en Chine), dans leur progression, leur arrangement (car on n'hésite pas à les modifier sur un point ou sur un autre) et enfin dans les commentaires des anciennes éditions qu'on y imprime en marge et auxquels le dernier éditeur ajoute les siens. Le lecteur est invité à entrer, un peu comme dans nos cathédrales, dans une architecture où tout fait sens, où chaque élément, du plus massif au plus minutieux, entre en résonance avec tel autre qui, secrètement, lui correspond. « Secrètement » ne veut dire ici ni caché, ni crypté : tout est là, sous vos yeux, mais c'est à nous, lecteur, de le découvrir, de savoir lire entre les lignes, entre les contes. Seul un lecteur averti pénétrera le sens de l'œuvre – de la même façon que seul celui qui aura, un à un, mémorisé les caractères de l'écriture chinoise peut lire le texte qu'ils composent.

Bien qu'en langue « vulgaire », cette littérature est faite par des lettrés pour des lettrés. Pour eux, elle s'oppose à la littérature classique, celle de l'étude, celle que requiert le service du prince, la seule admissible. Mais cette littérature qu'ils s'inventent, pour le plaisir et dans la honte, ne recourt à l'artifice de la langue « vulgaire », et à la fiction, que pour mieux faire entendre l'absolue exigence de la sagesse traditionnelle. Pas question de s'opposer au prince, de revendiquer une quelconque liberté, comme notre histoire littéraire européenne nous porterait à l'imaginer. La Chine des lettrés n'a pas conçu l'épuration d'une société idéale : pas de monde des idées sur lequel fonder l'utopie d'une société parfaite, et notre revendication de liberté. Le désir, dans la pensée des lettrés, ne rejoint aucun idéal transcendant, il s'inscrit comme une tension, disons « naturelle », dans le procès même des choses. Qu'il apparaisse excessif, comme un fleuve en crue, il faudra trouver le moyen de l'endiguer, de le canaliser ; de faire en sorte qu'il aille dans le bon sens. Cet apprivoisement du désir fait peut-être bien la finalité (c'est l'idéal confucianiste de n'en pas faire un idéal) de toute une vie vouée à la sagesse : suivre librement son désir sans pour autant sortir du rite, voilà ce à quoi Confucius dit ne parvenir qu'à la fin de sa vie :

Le Maître dit : à quinze ans, je résolu d'apprendre. À trente ans, je m'affermis dans la Voie. À cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel. À soixante ans, j'avais un discernement parfait. À soixante-dix ans, j'agissais en toute liberté, sans pour autant transgresser aucune règle¹³.

Cette littérature en langue vulgaire aborde donc, mais par la bande, par la fiction et dans la langue parlée, la question du désir dans son incompatibilité avec les rites : à partir d'histoires, de récits de vie glanés au hasard de la lecture des classiques, de l'océan de commentaires qu'ils ont suscité. Car la littérature classique, la masse des commentaires en *wenyan*, fourmille d'anecdotes, de petits faits à valeur d'exemple, véritable mine dans laquelle chaque auteur va piocher pour transcrire en « langue des ruelles et des villages » la matière de ses contes ou de ses romans, comme si elle jaillissait de la vie même. Rien n'est moins vrai : le réalisme parfois saisissant de ces histoires est toujours une réécriture. Il s'agit, pour chaque récit, de montrer au lecteur que le drame vécu par les

13. *Entretiens de Confucius*, II, 4, *op. cit.*

personnages (souvent réels à l'origine) n'en est un que pour celui qui n'est pas dans la Voie (*Dao*). Pour le Sage, en effet, tout événement se ramène à un non-événement dès lors que l'on saisit de quel incessant jeu de forces vitales en perpétuel mouvement il n'est que la résultante passagère, et qu'on ne lui oppose aucune résistance. Ainsi le Mal n'est-il qu'un passage vers un mieux. Mais est-il vraiment possible de vivre cela quand la vie ne vous semble qu'une succession de malheurs ? Comment accède-t-on à la Voie ?

Il y va du désir dans cette littérature apparemment divertissante, c'est-à-dire du plus grave des enjeux : celui de l'existence même du Sage. L'époque où fleurissent les *huaben*, les contes en langue vulgaire, est celle d'une crise politique majeure où l'empire est menacé : la dynastie des Ming s'effondre dans les années même où paraissent les *Spectacles curieux d'aujourd'hui et d'autrefois*, laissant l'empire du Milieu entre des mains étrangères. D'où vient le mal qui mine de l'intérieur la puissance de l'empire ? La réponse, pour un lettré, ne fait aucun doute : la puissance de l'empire dépend de la sagesse de ses gouvernants. Et pourquoi la sagesse fait-elle défaut aux gouvernants ? Parce qu'ils ne la reconnaissent pas.

C'est là que le bât blesse : est-il seulement possible de vivre en Sage quand on est entouré de *xiaoren*, d'hommes de peu ? Le Sage n'est sage, c'est-à-dire efficace¹⁴, que pour autant que les autres, l'empereur en dernier recours, perçoivent, dans l'ordinaire comme dans le bizarre de son comportement, la vertu qui l'anime ; pour autant qu'ils attribuent au savoir qu'ils lui supposent l'efficacité de son intervention, fût-elle minime comme l'exige le *wu wei*. Voir l'invisible dans le visible, le printemps dans l'hiver, n'est pas chose facile et si l'empereur lui-même s'avère incapable de reconnaître la sagesse du Sage, alors le pire devient probable. La sagesse perd son efficace et le Sage, inutile, disparaît. Rien ne ressemble plus à l'hiver que l'hiver quand personne n'y décèle les prémices du printemps. Innombrables, furent en Chine, les suicides de lettrés délaissés par l'empereur.



Ainsi les lettrés chinois n'ont-ils pas attendu que les canons de l'Occident mettent à bas le régime impérial pour aborder, du point de vue de la sagesse qui était la leur, l'impossible de leur être. Et c'est par la fiction qu'ils se sont lancés dans l'exploration des impasses de leur désir. R. Lanselle, par son travail de lecture érudite et sensible, invite la psychanalyse à ne pas ignorer, à travers la littérature qu'elle a engendrée, cette aventure spirituelle des lettrés chinois. Mais il le fait en posant, aux Chinois d'aujourd'hui, une question qui n'a de sens qu'adressée au Sage de fiction, au « sujet » qu'il extrait de ses lectures. Une impossible question... Est-ce pour cela qu'il ne la formule qu'à lui-même, se demandant ce qui pourrait bien pousser un sujet que « la réalité culturelle spécifique à la Chine » aura installé « derrière sa muraille » à préférer se coltiner la vérité de son désir plutôt que de jouir impunément des bénéfices que lui offre une « si belle réussite » (ce sont les derniers mots du livre) ?

Nous avons vu comment, par les ressources qu'offrent ces deux langages, un certain quant-à-soi du sujet pouvait trouver à se loger, au fond assez confortablement, entre la « vérité officielle » du sujet et sa vérité tout court : il faudrait d'excellentes raisons pour qu'il renonce à ces aises, issues des ambiguïtés attachées à un certain

14. Sur le fait qu'il n'y a de sagesse qu'efficace, voir François Jullien, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1992, et *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1997.

usage, en réalité très ancré, d'une langue clivée, et soit tenté de faire advenir ce sujet, naturellement sujet de l'inconscient, qui, ayant fait de lui-même l'inventaire de son propre domaine, et ayant pu en nommer les parties constitutives, n'aura plus à le barricader derrière de fantastiques murailles, et pourra faire sien l'impératif freudien : *Wo es war, soll ich werden*. (p. 110-111)

La phrase n'est pas simple : on croit comprendre tout de même, à la relecture, que « le sujet » auquel s'adresse R. Lanselle est « naturellement » sujet de l'inconscient. Et que ce sujet devra trouver d'« excellentes raisons » pour faire sien « l'impératif freudien ». Faut-il comprendre que, puisque freudien, cet « impératif » garantit – naturellement ? – que ce sujet de l'inconscient est bien arrivé à *psy*, au bon port de la psychanalyse ? Quelles « excellentes raisons » ?, enchaîne R. Lanselle : « Parmi ces raisons, on peut penser à toutes celles qui, dans le monde chinois contemporain, tendent à ériger un sujet de moins en moins intranquille quant à ses désirs [...] » (p. 111). « Intranquille quant à ses désirs », la formule est belle ; mais : « de moins en moins » ? Au rythme où vont les choses, on a peine à le croire !

Je prendrai, néanmoins, le texte comme il se présente : « de moins en moins intranquille », de moins en moins inquiet, angoissé, de plus en plus tranquille, tel serait « le sujet » dans la Chine actuelle. Cette lecture, littérale, ne donne-t-elle pas toute sa portée à ce « naturellement » ? Qu'est-ce qui menace actuellement, naturellement, les Chinois intranquilles ? N'est-ce pas un certain idéal *psy* ? Anesthésier le sujet, le rendre heureux derrière une muraille d'autonomie et de suffisance, n'est-ce pas là l'idéal dans lequel une éthique de la personne et une politique des droits de l'homme communient avec le *psy* ? Excellente raison, en effet !

J'en vois une autre, moins *psy* peut-être, que me suggère la merveilleuse érudition de R. Lanselle. De quoi témoigne, en effet, cette littérature ? D'une jouissance tranquillement perverse ou d'une folle intranquillité ? La sagesse, certes, est promesse, tentative, pratique même de tranquillité « quant à ses désirs ». Mais pratique impossible : impossible, dans la vie réelle, d'incarner la figure du Sage. Cela, les lettrés pouvaient-ils ne pas le vivre ? N'est-ce pas le drame de cet impossible que dit la littérature qu'ils ont produite ? Extraordinaire « formation de compromis ». Ce que R. Lanselle appelle « acte délictueux » – et, qui plus est, « dénié » – n'est-il pas le moyen trouvé par ceux qui étaient les plus exposés peut-être à l'impossible confucéen, de jouer leur désir, leur être, dans ce jeu de fiction entre deux langues que leur offrait leur savoir de lettrés ? Certes, au regard de l'idéal, détourner le *wenyan* pour écrire des *xiaoshuo* n'est guère conforme aux rites – mais c'est peut-être un peu forcer les choses, à l'occidentale, que de psychologiser cette pratique en la *juridicisant* au point d'en faire un « acte délictueux ».

La honte ici fait symptôme. Non parce qu'elle serait violemment ressentie, mais parce qu'elle signe la rencontre d'un réel, dans la face que l'on perd, qui, littéralement en chinois, se décompose. Or, c'est son idéal qui expose le lettré à ce réel, à l'impossible. De la honte, il est insuffisant de dire que la sagesse ne protège pas le Sage – celui qui aspire à l'être –, à coup sûr, elle l'y expose.

Ce qui, au regard de l'idéal, apparaît à R. Lanselle comme « transgression » change de statut si nous considérons cette production d'une littérature en langue « vulgaire » et la honte qui l'accompagne, comme un symptôme. S'il y a un certain bonheur à inventer à partir des classiques des récits en langue « vulgaire », à en raffiner la composition jusqu'à l'extravagante richesse du *Rêve dans le pavillon rouge*, n'est-ce pas qu'une insoluble

contradiction se lève là, dans la fiction ? Celle de l'être même du lettré ; de l'impossible, disons structurel, de son mode de jouir ; de son *Unbehagen* dans la *Kultur*.

Ne savaient-ils pas, ces lettrés, à en mourir, que sans l'amour du maître leur sagesse ne leur était rien ? Qu'ils n'étaient rien ? Ne savaient-ils pas, sans le croire pourtant, que la plus solide des murailles ne les mettait pas à l'abri des flèches de cette Chose dont nous avons fait un dieu et qu'eux, dans leur sagesse précisément, évitaient de représenter ? Sauf, au prix de la honte, dans une fiction portée par une langue « vulgaire ».

Insu que sait de la sagesse. On n'a pas attendu Freud, en Chine, pour en pâtir. Pourquoi, Rainier Lanselle – je vous retourne la question –, pourquoi ceux qu'intranquillise, aujourd'hui comme hier, l'Autre, insituable, de leur désir, se tourneraient vers un impératif *psy* qui vous fait dire qu'*il ne devrait rien y avoir qui soit « autre »* ?

Laurent CORNAZ
laurentcornaz@free.fr

Le pur cristal du sujet normal

pour

Psychanalyse et sciences cognitives : un même paradigme ?

Pascal METTENS

(Tome 1) *Les frères ennemis*

Préface de Régnier Pirard

Bruxelles, De Boeck Université, coll. « Oxalis », 2006

Menteuse ! la fêlure était congénitale

Georges Brassens

Dans sa préface, Régnier Pirard désigne cet ouvrage – actualisation d’une thèse de doctorat qu’il a dirigée dix ans auparavant – comme « l’œuvre au noir de la psychanalyse » (p. VII), pour le distinguer d’un « livre noir de haine¹ » tout en soulignant le caractère alambiqué que prend parfois le propos. Filant la métaphore, faut-il voir dans Pascal Mettens un Zénon contemporain², chercheur d’une vérité qui est l’affaire de sa vie, et dans son livre un parcours réservé à quelques initiés en quête d’un objet mythique ?

Le projet affiche des ambitions explicitées dans un avertissement inaugural, et réitérées à de (trop) nombreuses reprises. Indiquons-le d’entrée : Pascal Mettens n’y va pas de main morte quand il entend démontrer la « parfaite similitude » entre psychanalyse et neurosciences cognitives (p. 167). Il faut donc tenter dépasser malentendus et antagonismes, et c’est possible car les motifs de conflit manqueraient de consistance, pour « renouer un dialogue épistémologique entre psychanalyse et sciences cognitives ».

Pour la clarté du propos, nous suivrons le fil de l’ouvrage, qui comporte trois parties (et des annexes) précédées, outre la préface, d’un avertissement, d’une note préliminaire et d’une introduction, ce qui annonce d’emblée un style marqué par le travail doctoral d’origine. Le lecteur connaît une autre surprise : le livre qu’il tient dans les mains n’est que le tome premier d’un travail qui en annonce trois.

Devenir une science de l’homme ?

Les avant-propos brossent le paysage du conflit actuel entre psychanalyse et neurosciences, avatar du clivage ancien entre sciences de la nature et sciences de l’esprit qui entraîne la psychologie actuelle à être écartelée entre deux pôles. Si la scientificité de la psychanalyse fait problème, aucune des positions soutenues ne trouve grâce aux yeux de l’auteur : tenter sa vérification expérimentale ne peut générer de travaux pertinents car le positivisme réfute tout clivage du sujet ; juger la science à l’aune de la raison psychanalytique est la posture extrême symétrique ; placer la psychanalyse comme une discipline incomparable, qui n’a rien à voir avec la science, fait désertier le lieu du débat et laisse le terrain libre à une science trop réductrice³. Mettens se présente comme « non-aligné »

1. Selon toute vraisemblance, *Le Livre noir de la psychanalyse*, C. Meyer (dir.), Paris, Les Arènes, 2005.

2. Marguerite Yourcenar, *L’Œuvre au noir*. Paris, Gallimard, 1968.

3. D’autres points de vue sont exposés par exemple dans : Gérard Pommier, *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, Paris, Flammarion, 2004 ; ou encore : Erik R. Kandel, « La biologie et le futur de la psychanalyse : un nouveau cadre conceptuel de travail pour une psychiatrie revisitée », *Evolution psychiatrique*, 2002 ; vol. 67 : p. 40-82. Roland Gori et Christian Hoffmann, *La science au risque de la psychana-*

dans cette « guerre froide » stérile. Issu de la psychologie clinique, il dit maîtriser davantage la théorie de la psychanalyse que les thèses cognitivistes, mais s'avoue sans compétence pour les « travaux pratiques » (p. XXI) des deux champs disciplinaires qu'il veut moins réconcilier que dépasser, en (ré)inscrivant l'itinéraire freudien dans l'histoire des sciences cognitives. Freud est en effet mal compris, comme un positiviste « fanatique mais relapse » (p. 9) qui serait devenu, après une reconversion, le fondateur des sciences compréhensives de l'homme. Au contraire, Mettens soutient que Freud est resté scientifique jusqu'au bout, et plus soucieux d'expliquer que de comprendre. D'où « l'absurdité » du conflit entre psychanalyse et sciences cognitives, ce qui autorise l'espoir de surmonter la crise épistémologique qui affecte et paralyse les deux camps.

L'accueil mitigé de la thèse d'un Freud scientifique jusqu'au bout s'explique aisément : d'un côté, les enjeux actuels de la psychanalyse sont devenus à ce point étrangers à la démarche freudienne (p. 11) que Mettens s'oblige à distinguer freudisme et psychanalyse (p. 12), de l'autre les cognitivistes sont plus proches de Freud que ses propres successeurs mais n'en veulent rien savoir. Bref, aucune des deux disciplines n'assume une « épistémologie digne de ce nom ». Cette lecture restreint le champ de son propos et contredit le titre du livre : si « même » paradigme il y a, ce n'est pas tant entre les sciences cognitives et la psychanalyse, mais entre sciences cognitives et « freudisme ». Le premier tome pose la parenté des exigences qui pèsent sur le freudisme en cours d'élaboration et dans les neurosciences. Il faudra attendre le deuxième tome pour que soient abordés les contenus, et le troisième pour comprendre quel est selon Mettens le défaut commun à la psychanalyse et aux sciences cognitives qui les empêche de « devenir vraiment une science de l'homme », et comment son projet « d'esquisse d'une psychologie scientifique à l'usage des psychologues » permettrait de résoudre la crise (p. 15). On le devine entre les lignes, la solution de Mettens sera probablement une théorie en position « méta » par rapport à la psychanalyse et aux sciences cognitives, probablement dans le sillage de Jacques Schotte ou Jean Gagnepain.

Le principe de cristal

Le premier chapitre, « Freud pathologiste ? » entreprend de montrer que Freud, depuis ses articles sur les aphasies jusqu'à *l'Abrégé* de 1938, est resté fidèle au principe hérité de Wernicke : l'étude du pathologique est la seule voie pour comprendre le normal. Mettens fait de Wernicke le promoteur de la méthode déductive dite de « double dissociation clinique », considérée encore actuellement comme le « scalpel » de la neuropsychologie cognitive. Il s'agit de valider la dissociation entre deux opérations mentales A et B en rapportant une condition α qui perturbe A en laissant B intact, et *vice versa* pour une condition β (α et β sont en général deux lésions cérébrales). Cette stratégie de recherche (parmi d'autres) va de pair avec un postulat de modularité et d'universalité⁴.

Faire l'analyse du normal à partir du pathologique, voici ce que Mettens retient sous le nom de « pathoanalyse ». Ce néologisme est référé à Schotte qui s'appuie sur une métaphore freudienne tirée des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, de 1932 :

lyse, Ramonville-Saint-Agne, Erès, coll. « Point hors ligne », 1999 ; Daniel Widlöcher, *Les Nouvelles cartes de la psychanalyse*, Paris, Odile Jacob, 1996 ; Jacques Hochmann et Marc Jeannerod. *Esprit, où es-tu ? Psychanalyse et neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 1991.

4. Raymond Bruyer, « Neuropsychologie cognitive », in *Dictionnaire des Sciences cognitives*, Guy Tiberghien (dir.), Paris, Armand Colin, 2002.

[...] la pathologie est capable, en amplifiant les manifestations, en les rendant pour ainsi dire plus grossières, d'attirer notre attention sur des conditions normales qui sans cela seraient passées inaperçues. Là où la pathologie nous montre une brèche ou une fêlure, il y a peut-être normalement un clivage. Jetons par terre un cristal, il se brisera, non pas n'importe comment, mais suivant ses lignes de clivage, en morceaux dont la délimitation, quoique invisible, était cependant déterminée auparavant par la structure du cristal. Cette structure fêlée est aussi celle des malades mentaux⁵.

Voilà pour Freud. Cette métaphore a été élevée au rang de principe par Schotte, qui parle de « révolution pathoanalytique » : « Freud a produit une métaphore et nous appelons ça entre nous le “principe du cristal”⁶. »

D'un point de vue épistémologique, cette attitude freudienne mérite selon Mettens le respect. Il est injuste de dire que la psychanalyse est spéculative puisqu'elle utilise une méthode non seulement validée mais toujours utilisée par les neurosciences cognitives. En s'appuyant sur la clinique en tant que dispositif expérimental, Freud utilise un garde-fou, comme c'est le cas dans les sciences de la nature. Les reproches adressés par les cognitivistes à Freud seraient donc infondés.

Il nous semble que ce « patrimoine méthodologique mitoyen » est insuffisant à poser une communauté paradigmatique entre psychanalyse et neurosciences. L'apport du pathologique à la compréhension du normal est une notion qui opère dans toute la biologie. Ainsi par exemple Brown-Sequard est réputé avoir fondé l'endocrinologie en constatant en 1856 que l'ablation des glandes surrénales, dont on ignorait jusque-là le rôle, entraînait la mort de l'animal⁷, et dès 1821 Victor Prus énonçait que la physiologie ne pouvait naître que de la pathologie⁸. Déchiffrer l'enseignement de la santé dans le pathologique renvoie à Comte, pour qui « la maladie remplace les expériences⁹ ». Wernicke puis Freud s'inscrivent dans une tradition encore en vigueur en biologie moléculaire. Le pathologique comme loupe grossissante du normal est aussi la reprise par Freud d'une réflexion inspirée à Nietzsche par Claude Bernard : « La valeur de tous les états morbides consiste en ceci qu'ils montrent sous un verre grossissant certaines conditions qui, bien que normales, sont difficilement visibles à l'état normal¹⁰. » Quant à Ribot, ne propose-t-il pas en 1909 une première formulation du « principe de cristal » : « La maladie [mentale], substitut spontané et méthodologiquement équivalent de l'expérimentation, atteint l'inaccessible, mais respecte la nature des éléments normaux en lesquels elle décompose les fonctions psychiques¹¹. »

5. Sigmund Freud, « Les diverses instances de la personnalité psychique », troisième conférence, in S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, trad. fr. Anne Berman, [1936], Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971

6. Jacques Schotte, « De la Schicksalanalyse à la pathoanalyse », *Les Cahiers du Centre d'études pathoanalytiques*, n° 3, p. 31 (texte en ligne <http://home.tiscali.be/yuc-roma/CAHIERS/cah3p31.htm>)

7. Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, [1943], Paris, PUF, Coll. Quadrige, 1966, p. 140.

8. *Ibid.*, p. 63.

9. *Ibid.*, p. 58.

10. Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance* [fragments posthumes, vers 1887], § 533, trad. Geneviève Bianquis, cité par G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 16. Sur le fait que *La Volonté de puissance* ne soit pas un livre de Nietzsche, cf. Pierre Montebello, *Nietzsche, La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001, coll. « Philosophies ».

11. G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 70.

Freud psychologue malgré lui

Le deuxième chapitre, « Freud connexionniste ? », aborde les « connivences étiologiques » entre sciences cognitives et psychanalyse, deuxième argument majeur pour affirmer que le freudisme est, en essence, une neuropsychologie (p. 34). Au sein des neurosciences, les connexionnistes décrivent les fonctions cognitives en termes d'états globaux d'un réseau d'unités de traitement (les neurones en interconnexion) fonctionnant en parallèle. La coopération et la co-activation neuronales créent des assemblées de cellules co-impliquées dans l'effectuation d'une tâche. Les premiers modèles connexionnistes sont concurrencés au début des années 1960 par une conception dite représentationnaliste, fondée sur une architecture modulaire qui fonctionne en série et les progrès de l'intelligence artificielle : la représentation mentale est décrite dans un langage formel et simulée par un programme informatique qui manipule des symboles. Actuellement, le connexionnisme connaît un regain d'intérêt, et tente de s'approcher du fonctionnement physiologique du cerveau organisé en couches de neurones plutôt qu'en modules très divisés¹².

Le postulat d'une réduction nécessaire et suffisante des processus mentaux au fonctionnement neuronal est pour Mettens déjà mis en œuvre par Freud dans « l'Esquisse » de 1895. Davantage que Wernicke, James, ou Exner, Freud devrait figurer dans l'histoire des sciences cognitives, car chez lui se trouvent conjoints trois postulats des sciences cognitives : principe pathoanalytique, refus des localisations neuroanatomiques et réduction connexionniste (p. 48).

S'il corrige la théorie associationniste localisatrice de Meynert et le fonctionnalisme de Jackson, Freud ne rompt pas pour autant avec le matérialisme : la représentation de chose ou de mot, atome de la psychologie, est déjà complexe du point de vue physiologique, et si on ne peut lui affecter une localisation anatomique, elle est tout de même réductible à une explication fonctionnelle en termes de processus neuronique (circulation d'énergie) ; la représentation est distribuée sur un réseau de neurones. Les connexionnistes ne diront pas autre chose, affirme Mettens. Si l'objet premier de la psychanalyse freudienne est de réduire la psychologie à la physiologie et à la physique (p. 57), Mettens peut s'inscrire en faux contre la « légende » qui fait du passé neurologique de Freud un péché de jeunesse dont il aurait été sauvé par sa rencontre avec l'hystérique. Mettens pose que le recours au neurone restera une préoccupation sinon permanente, du moins récurrente tout au long de la vie de Freud (p. 59).

Si la rencontre avec l'hystérie chez Charcot amène Freud sur le terrain de la psychologie, Mettens y lit moins les débuts prometteurs d'une psychanalyse post-neurologique qu'une interpénétration des préoccupations psychologiques et connexionnistes. C'est contre Breuer, qui va trop loin dans la psychologisation métaphorique de l'hystérie¹³, qu'il produit cette « Esquisse » dans une « poussée de fièvre matérialiste » (p. 72). Sa machine suit les lois de la physique mécanique et énergétique. Mais Freud est déçu par son appareil, qui livré à lui-même serait condamné à la mort. Redevenu psychologue par obligation il doit sortir de la neurophysiologie ancrée dans la reine des sciences qu'est la physique, pour faire appel à un moi qui va moduler les réactions hallucinatoires réflexes. Ce recours à une biologie évolutionniste darwinienne est selon Mettens un pis-aller, qui donnera nais-

12. G. Tiberghien (dir.), *Dictionnaire des sciences cognitives*, op. cit., p. 3.

13. S. Freud, *De l'esquisse d'une psychologie scientifique* [1895], trad. Anne Berman in S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse* [lettres à Wilhelm Fliess], Paris, PUF, 1956, 6^e éd., 1991, page 316, note 1.

sance à une psychanalyse « historico-génétique ». Il appelle ce virage une « sociobiologie », et on peut s'accorder avec le préfacier qui juge le terme malheureux (p. IX).

Le freudisme gardera la marque de l'échec du connexionnisme. La théorie du refoulement (et l'ensemble de la métapsychologie) restera pour Mettens bancale à cause de cette intrication de deux postulats distincts : il opère sur une représentation (phénomène neuronique énergétique), mais son objectif premier est de réprimer un affect (psychologie représentationniste) (p. 87). Pour autant, Freud n'abandonnera jamais son premier scénario neurophysicaliste, qui fait retour dans *Au-delà du principe de plaisir*, et lui permet une simplification théorique, à situer donc non pas « au-delà » mais « en-deçà » d'un principe de plaisir « biologique » (p. 95). La nouvelle théorie des pulsions permet à Freud de renouer, certes modestement, avec le réductionnisme physicaliste et le principe d'inertie de *l'Esquisse* ; plus tard encore, *l'Abrégé* ébauchera une sorte de troisième topique avec un dualisme pulsionnel purement physique (p. 106). La pulsion de mort ne signerait donc pas l'affranchissement de la psychanalyse vis-à-vis du réductionnisme biologique, comme sont supposés le penser les psychanalystes actuels, notamment à la suite de Lacan, « post-freudien » pour avoir considéré la pulsion de mort comme culturelle et irréductible à la biologie (p. 101).

Freud marqué par les idéologies de son temps, c'est un constat presque trivial, en tout cas déjà détaillé par Assoun entre autres¹⁴. Mettens fait un pas de plus en reliant la trajectoire freudienne aux courants des neurosciences cognitives confrontées aux mêmes questions du réductionnisme ou de la place respective des niveaux d'explication psychologique, biologique et physique... Les polémiques actuelles en sciences cognitives ne sont donc pas neuves...

La reconstitution de Mettens ruine l'idée d'une démarche linéaire d'émancipation progressive de la psychanalyse vis-à-vis de la neurologie vers la psychologie. Situer Freud dans le même horizon épistémique que les sciences cognitives ne manque pas d'arguments. L'entreprise d'analyse critique est salutaire en ce qu'elle rompt avec la pétition de principe qui fait de Freud un génie et de la psychanalyse un champ irréductible aux connaissances de son époque. Mais son scénario alternatif, Freud stratège alliant aspirations empiristes et arrangements doctrinaux des phénomènes, n'est en rien incompatible avec la vision qu'il dénonce (p. 113). D'autre part, certaines des tentatives actuelles de synthèse des déterminismes multiples du vivant font songer que c'est davantage en nouant physiologie physicaliste et biologie que Freud est moderne et stimulant pour la pensée qu'en ne renonçant pas au physicalisme¹⁵.

Structure et normalité

Si Freud quitte à contrecœur le connexionnisme, il ne s'éloigne pas pour autant de ce qui deviendra le cognitivisme, et le troisième chapitre, « Freud cognitiviste ? », aborde les rapports de « forte équivalence formelle » entre les domaines topique et dynamique de la métapsychologie et les modèles cognitivistes psychologisants du courant représentationniste. Quand Freud formalise un modèle à partir d'un substrat neuronique ou biologique, il construit une psychologie des facultés, comme par exemple la première topique exposée dans la *Traumdeutung*, qui fait suite aux réseaux neuroniques perceptifs

14. Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.

15. Voir par exemple : Alain Prochiantz, *Les Anatomies de la pensée*, Paris, Odile Jacob, 1997.

et rétenteurs de « l'Esquisse ». Mettens voit dans cette démarche une profonde analogie avec le postulat de modularité cognitiviste. Résumons-le ainsi : certaines activités cognitives comme la vision, l'audition, le langage, sont réalisées par des modules périphériques, qui réalisent des traitements obligatoires, non conscients, spécifiques, produisant des informations intégrées dans des systèmes centraux non spécifiques. La modularité a engendré une stratégie de recherche fondée sur la double dissociation des processus cognitifs¹⁶. Pour Mettens, si Freud satisfait aux exigences du principe de modularité, c'est un argument de plus pour inscrire la psychanalyse dans l'histoire et non dans la préhistoire du cognitivisme.

Entre les modules (la topique), il y a des rapports de force, et le recours à la dynamique est indice du glissement de la neurophysiologie vers la « sociobiologie ». Freud personnalise les instances (ça, moi, surmoi) et introduit une téléologie biologisante. Là encore, Mettens fait le parallèle entre les conceptions des sciences cognitives (processus ascendants et descendants, corrections d'information faisant appel aux connaissances acquises et à l'état du monde environnant), et le moi ou le principe de réalité freudiens. En psychanalyse comme dans les sciences cognitives, la même difficulté surgit donc quand on essaie de penser l'interaction d'une fonction avec le milieu : la contamination par du finalisme est une des faiblesses communes aux deux champs.

Après toutes ces convergences, Mettens ne concède guère plus qu'un argument qui pourrait défendre la spécificité de la psychanalyse contre l'expérimentalisme, à savoir le statut de la clinique du point de vue de la spécificité de l'objet. Les psychanalystes reprochent aux cognitivistes leur incapacité à prendre en compte le sujet humain dans sa spécificité et s'estimeraient mieux armés pour le faire, malheureusement en sacrifiant la rigueur scientifique. Mettens veut « malmener [aussi] ce clivage traditionnel » entre les deux cliniques (p. 123). Elles ne seraient pas tant inconciliables. L'argument de singularité notamment ne les départage pas. Ici et là le singulier est une voie plus sûre vers l'universel que le général ou la moyenne. Si ses études de cas se lisent comme des romans, Freud n'en est pas moins animé d'un souci scientifique à la recherche d'une vérité matérielle, et pour combattre des thèses adverses (p. 145). Les sciences cognitives aussi prient l'analyse du cas particulier, car elle permet, surtout quand on peut y faire fonctionner la double dissociation clinique, de formuler des hypothèses et d'en infirmer d'autres.

La fin du chapitre nous semble plus confuse. Son orientation biologisante a induit Freud à concevoir la maladie comme endogène et plus globale que modulaire. Si au départ la théorie traumatique s'accorde avec un stimulus externe discontinu et un modèle neuropsychologique, quand la séduction est abordée comme un fantasme, la maladie ne vient plus de l'extérieur, mais de l'intérieur. Les destins de la libido, variations d'intensité et du trajet de l'énergie sexuelle, sont sources de maladie. Pour Mettens, il y a un coût épistémologique à cet « argument endogène ». Car la névrose est devenue universelle et non plus accidentelle. Et si c'est uniquement une question de *quantité*, d'intensité, cela impose à Freud de renoncer à comprendre la « structure » névrotique, alors que le postulat de modularité aurait dû lui interdire d'être si globalisant. Par exemple, le postulat modulaire permettrait de proposer un modèle du refoulement : le module de traitement du refoulement fonctionnerait correctement chez le sujet normal, et pas chez le névrosé... (p. 165). Freud ne nous permet pas de distinguer clairement maladie et nor-

16. Pierre Livet, Guy Tiberghien. *Modularité de l'esprit*, in G. Tiberghien (dir.), *Dictionnaire des sciences cognitives*, op. cit., p. 183.

malité, et Mettens le déplore. Il appelle de ses vœux une conception des troubles qui soient *qualitativement* distinguables du normal. La psychanalyse devrait tracer selon lui une ligne de démarcation plus nette entre normal et pathologique, ainsi qu'entre les différentes maladies mentales, comme le fait la neuropsychologie cognitive.

Elle devrait le faire... au nom de la modularité ! Mettens semble y tenir, même si la conception modulaire, incompatible avec l'ensemble des données empiriques, apparaît davantage une *méthode* d'investigation qu'une *théorie* réelle de fonctionnement¹⁷. Probablement l'auteur dévoile-t-il ici ses influences et ses intentions. Ses influences, car les hypothèses de Mettens ont un air de parenté avec l'anthropologie clinique et la théorie de la médiation de Gagnepain, qui entend rendre compte à la fois des connaissances de la neurologie, de l'ensemble des sciences cognitives et de la psychanalyse, en dépassant leurs divergences..., avec un modèle quasi modulaire étayé par une clinique qui est « l'observation dirigée des pathologies » et sa mise en corrélation avec « l'observation dirigée du normal¹⁸ ». Psychose et perversion sont par exemple les répondants pathologiques du plan « ethnique » de la sociabilité, névrose et psychopathie ceux du plan « éthique ». Ses intentions, car il veut disposer d'un outil fiable pour distinguer le normal du pathologique, le sujet sain (pur cristal ?) du sujet malade (sujet « fêlé » ?). Réfuter une telle ligne de démarcation n'est pas céder au relativisme, simplement se souvenir qu'elle ne ressortit pas de la science mais de l'ordre des valeurs dont on sait les contingences historiques et sociales : aucun critère expérimental ne permet de reconnaître qu'un phénomène est normal, si ce n'est une conception commune, c'est-à-dire un « concept qualitatif et polyvalent, esthétique et moral plus que scientifique¹⁹ ». Qualifier un état de normal (ou de pathologique) c'est sortir du déterminisme pur de la science, c'est vrai pour Freud, et aussi pour Mettens..., qui nous donne à croire qu'il y aurait des faits normaux ou pathologiques *en soi*. La référence au cristal brisé laisse entendre que les faits (la nature) parlent d'eux-mêmes, et se révèlent à l'observateur naïf. Or, les faits sont appréhendés avec des *a priori*, et c'est l'expérimentateur qui les fait parler. Il nous semble qu'un des enjeux du débat actuel se situe à cet endroit, dans l'usage qui est fait des neurosciences cognitives et de la psychanalyse, pour qualifier les êtres humains par rapport à une normalité construite. La distinction entre le normal et le pathologique est imprécise et n'a de valeur que clinique, or la clinique n'est pas une science, mais « une technique de restauration du normal dont la fin échappe à la juridiction du savoir objectif²⁰ ». Le rapport à la norme distingue la psychanalyse et les sciences cognitives qui se réfèrent à la notion d'adaptation. Le dialogue se fait d'ailleurs volontiers polémique quand il s'agit non plus des neurosciences mais des thérapies qui s'y réfèrent en les outrepassant largement pour proposer des rééducations de contenus de pensée distordus ou de comportements inadaptés.

Psychanalyse ou freudisme ?

Certes Freud a recours à l'observation de cas particuliers, le freudisme et les sciences cognitives ont eu ou ont encore à se débrouiller avec le réductionnisme et des modèles hybrides, et la psychologie se trouve de fait dans un certain malaise épistémologique,

17. *Ibid.*

18. Voir l'autoprésentation de son Laboratoire interdisciplinaire de recherche sur le langage à l'université de Rennes (http://www.uhb.fr/sc_humaines/lirl/pages/niveau1/lirl.html). Jean Gagnepain est décédé en janvier 2006.

19. G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 23.

20. *Ibid.*, p. 153.

mais est-ce suffisant pour asseoir une « parfaite similitude » entre les disciplines²¹ ? Le risque d'une telle entreprise, qui pourra revendiquer d'être une sociobiologie prônant l'unicité des savoirs²², est de diluer les disciplines dans une espèce de syncrétisme qui, voulant rendre compte de tout, sacrifie le tranchant de chaque domaine. Le débat interdisciplinaire peut être fécond malgré des paradigmes distincts, pourvu que soit distingué ce qui relève des faits en tant que produits par le dispositif expérimental, et ce qui revient à l'idéologie toujours prompte à les entourer de stratégies rhétoriques. La dispute stérile tombe dès lors que chaque champ s'en tient aux limites de validité (toujours restreinte) des énoncés produits, limites qui tiennent aux contextes et aux dispositifs de production des faits. Si cette limitation n'a pas lieu, c'est-à-dire, quand les neuroscientifiques deviennent des idéologues scientifiques ou lorsque les psychanalystes se muent en moralistes ou en sociologues, chaque champ devient un camp, retranché parfois, mais le plus souvent avec des prétentions hégémoniques. Si nous payons un tribut inévitable à l'idéologie du seul fait que la pensée passe par le langage qui l'énonce, le dialogue suppose une estime réciproque et une certaine modestie eu égard à la véracité des énoncés. À restreindre la psychanalyse au freudisme pour établir une proximité épistémologique avec les neurosciences, il n'est pas sûr que Mettens y prépare de la meilleure manière. Assoun en son temps avait bien précisé que l'épistémologie freudienne n'était pas l'épistémologie de la psychanalyse, laquelle pense un objet inédit²³. Nulle trace de cet inédit dans ce premier tome. Mettens annonce un dépassement des antagonismes, on attend donc les tomes suivants. Néanmoins, faire de l'œuvre freudienne une théorie physico-biologique ratée mais précurseur des neurosciences peut paraître trop réducteur, ne serait-ce que pour avoir mis de côté non seulement la dimension de l'autre, mais aussi celle de la parole et du langage, soit le lieu expérimental, s'il en est un, de la psychanalyse. Pour construire un socle commun, Mettens a alors raison de se limiter au freudisme, car, à envisager Lacan, le problème tel qu'il est posé tombe de lui-même. À titre d'illustration, cet extrait du « petit discours à l'ORTF » daté du 2 décembre 1966 : « On peut s'étonner ici que je semble méconnaître la part de l'expérience, au sens physique dont ce mot résonne, mais c'est justement que je ne la méconnaissais pas : l'expérience de l'inconscient prise au niveau où je l'installe, ne se distingue pas de l'expérience physique. Elle est aussi extérieure au sujet, celui-ci étant pris au sens traditionnel. Je le désigne au lieu de l'Autre : l'inconscient est le discours de l'Autre, est ma formule²⁴. » Dans cette petite phrase sont distingués l'expérience de l'inconscient et le sujet de la connaissance. Or c'est bien ce sujet de la connaissance qui fait l'objet des sciences *cognitives*. On notera que Lacan lie autrement science et psychanalyse²⁵.

Jean-Christophe WEBER

Jean-Christophe.Weber@chru-strasbourg.fr

21. Sans oublier le fait que les sciences cognitives sont multiples et plus diverses que ne le laisse penser leur regroupement hâtif dans cet article. Sur cette question, voir : *Introduction aux sciences cognitives*, Daniel Andler (dir.), Paris, Gallimard, 1992.

22. Alain Prochiantz, *La machine-esprit*, Paris, Odile Jacob, 2001.

23. P.-L. Assoun, *op. cit.*

24. J. Lacan, 1967, *Recherches*, n° 3/4, p. 5-9. Texte accessible à <http://www.ecole-lacanienne.net>

25. J. Lacan, « La science et la vérité » [1966], in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.