

Quid pro quo

n° 3
février 2008

- Guy Casadamont, *Allouch pas sans Foucault*
pour **Jean ALLOUCH**, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ?*
- Michel Roussan, *Note bleue*
pour **Jean CLAVREUL**, *L'homme qui marche sous la pluie*
- Manuel Hernández, *Un livre méthode*
pour **Diana ESTRÍN**, *Lacan día por día*
- Laurent Cornaz, *Chercher mi-dit à Midrash*
pour **Gérard HADDAD**, *Le Péché originel de la psychanalyse*
- Bernard Magn e, *Sur Perec, les confusions d'un « psychiatre, psychanalyste »*
pour **Maurice CORCOS**, *Penser la mélancolie. Une lecture de Georges Perec*
- Jean-Christophe Weber, *Le piège de la norme sexologique*
pour **Nathalie FROGNEUX et Patrick DE NEUTER**,
Sexualités, normes et thérapies
- George-Henri Melenotte, *Considérations sur l'enfer d'une bibliothèque*
pour **Lionel NACCACHE**, *Le Nouvel Inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*

SOMMAIRE DU N° 3

- Guy CASADAMONT, *Allouch pas sans Foucault* 3
La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ?
Réponse à Michel Foucault, de Jean ALLOUCH

- Michel ROUSSAN, *Note bleue* 19
L'Homme qui marche sous la pluie.
Un psychanalyste avec Lacan, de Jean CLAVREUL

- Manuel HERNÁNDEZ, *Un livre méthode* 25
Lacan día por día, de Diana ESTRÍN

- Laurent CORNAZ, *Chercher mi-dit à Midrash* 31
Le Pêché originel de la psychanalyse.
Lacan et la question juive, de Gérard HADDAD

- Bernard MAGNÉ, *Sur Perec, les confusions* 49
d'un « psychiatre, psychanalyste »
Penser la mélancolie. Une lecture de Georges Perec,
de Maurice CORCOS

- Jean-Christophe WEBER, *Le piège de la norme sexologique* 55
Sexualités, normes et thérapies.
Approches interdisciplinaires des pratiques cliniques,
Nathalie FROGNEUX et Patrick DE NEUTER (sous la dir. de)

- George-Henri MELENOTTE, *Considérations sur l'enfer d'une bibliothèque* 65
Le Nouvel Inconscient. Freud, Christophe Colomb
des neurosciences, de Lionel NACCACHE

- Bulletin d'abonnement à *Quid pro quo* 77

Allouch pas sans Foucault

pour

La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault

Jean ALLOUCH
Paris, EPEL, 2007

Foucault, c'est un séisme.
Jean Allouch¹

Par spiritualité, j'entends [...] ce qui précisément se réfère à l'accès du sujet à un certain mode d'être et aux transformations que le sujet doit faire de lui-même pour accéder à ce mode d'être. Je crois que, dans la spiritualité antique, il y avait identité ou presque entre cette spiritualité et la philosophie.
Michel Foucault²

[...] le nom-du-père c'est quelque chose, en fin de compte, de léger.
Jacques Lacan³

Dans un numéro récent de *La Quinzaine littéraire*, Michel Plon publiait un article sur « l'air(e) » de ce qu'il appelle « la planète lacanienne », évoquant les pas de Jean Allouch, François Balmès⁴, Jean Clavreul⁵ et Guy Le Gaufey⁶, chacun au titre de la publication d'un ouvrage⁷. Aujourd'hui, nous retenons l'opuscule de J. Allouch. Cette *Réponse à Michel Foucault*, si elle a une portée inaugurale, ce n'est pas d'une lecture de Foucault par J. Allouch, mais de la... *psychanalyse*, nouvelle nomination avancée dans le champ freudien, qui en dénomme la discipline ! Aussi, cet opuscule fait-il figure de premier Manifeste pour la *psychanalyse*. Cette réponse à Michel Foucault n'étant pas la première de la part de J. Allouch, prenons plus en amont le fil qui y aura conduit.

1. J. Allouch, *La Psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unebévue-EPEL, 1998, p. 164. Le sous-titre de cet opuscule – par nomination après-coup – est *Érotologie analytique I*, désormais *EA I*.

2. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté », propos recueillis par Raül Fornet-Betancourt, Helmut Becke et Alfredo Gomez-Müller le 20 janvier 1984, in *Concordia 6*, 1984, p. 99-116, p. 110. Repris in *Dits et écrits*, IV, éd. établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, n° 356, p. 708-729, p. 722. Cet éditeur a ajouté un « la » devant le mot « liberté » dans le titre de cet entretien... Désormais *DE*.

3. J. Lacan, *Le Sinthome*, séminaire 1975-1976, séance du 16 mars 1976, version AF, 1991, p. 132-133. AF écrit « le Nom-du-Père ».

4. F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité* [titre de l'éd.], préface de Catherine Millot, Ramonville Saint-Agne, Èrès, coll. « Scipta », 2007.

5. Dans ce même numéro du *Quid pro quo*, Michel Roussan consacre une notule au livre de J. Clavreul.

6. G. Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques*, Paris, EPEL, 2006.

7. M. Plon, « La planète lacanienne », *La Quinzaine littéraire*, n° 952, du 1^{er} au 15 septembre 2007, p. 20-21.

Un rendez-vous avec Michel Foucault

Dans le courant de l'année 1983, Jean Allouch prend rendez-vous avec Michel Foucault, au Collège de France, pour lui demander son accord à la publication dans la revue de psychanalyse *Littoral* qu'il dirige, du texte de sa conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » du 22 février 1969, devant les membres de la Société française de philosophie⁸. L'accord fut donné et le texte de cette conférence publié⁹. J. Allouch relate¹⁰ que, autant Foucault avait écarté les compliments qui pouvaient lui être adressés sur son œuvre, autant il se montra attentif aux conséquences évoquées de cette conférence sur le frayage de Lacan. C'est à partir d'elle que Lacan construisit son mathème des quatre discours. À propos de l'existence même de ce mathème, Michel Foucault dit à Jean Allouch : « Je ne savais pas. » Eu égard au frayage de Lacan, il y aura, quelques années plus tard, en 1977, un second « Je ne savais pas » de Foucault, à l'endroit de l'énoncé lacanien selon lequel « il n'y a pas de rapport sexuel¹¹ ».

Quelques années auparavant, à propos des « Suivantes » de Vélasquez¹², en dépit de sa présence saluée par Lacan dès les premières secondes de la séance de son séminaire fermé du mercredi 18 mai 1966¹³ où, donnant la parole successivement à A. Green puis à X. Audouard (celui-ci appelé au téléphone le matin même), Lacan, s'adressant aussi (surtout ?) à Michel Foucault, clôt abruptement cette séance sur un « petit devoir de vacances » laissé « aux meilleurs ». Voici ce qu'il dit :

[...] quand j'ai vu ce tableau [il s'agit de la toile intitulée *La Rue* 1933/1935 de Balthus] – je l'avais vu déjà une fois autrefois et je ne m'en souvenais plus –, mais quand je l'ai vu cette fois-ci, dans ce contexte – vous attribuerez ceci je ne sais pas à quoi, à ma lucidité ou à mon délire, c'est à vous d'en trancher¹⁴ –, j'ai dit : « Voilà les *Ménines* ! »¹⁵

Ce jour-là, J. Lacan aura donné une leçon publique à M. Foucault¹⁶, et n'aura pas pu le considérer comme l'invité de son séminaire, en dépit de leur souci commun d'une *histoire de la subjectivité*, en dépit aussi des premiers mots d'accueil selon quoi « les choses ne doivent pas être ces choses des deux bords, du vôtre et du mien¹⁷ ».

Dans ce même numéro de la revue *Littoral*, titrant sur « La discursivité », J. Allouch publie un texte intitulé « Les trois petits points du “retour à...” ». Indiquons-en seulement la méthode, l'objet et le mouvement. J. Allouch part d'une phrase de l'argu-

8. *Bulletin Soc. Franç. de philosophie*, 1969, 63, n° 3, p. 73-104, repris in *DE*, I, n° 69, p. 789-821.

9. *Littoral*, « La discursivité », 1983, n° 9, p. 3-32.

10. À l'occasion de son intervention au colloque de l'École lacanienne de psychanalyse « Mais où est donc la psychanalyse ? », Maison de l'Europe de Paris, le 25 juin 2006.

11. « Le jeu de Michel Foucault », texte établi par Alain Grosrichard, *Ornicar ?*, 1977, n° 10, p. 62-93, p. 79. Repris in *DE*, III, n° 206, p. 298-329, p. 315.

12. Chapitre I des *Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, de M. Foucault, Paris, Gallimard, (avril) 1966, p. 19-31.

13. Jacques Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, dit « Séminaire XIII », prononcé à l'ENS, 1965-1966, Paris, s. éd., 2006, p. 247-262. Version Michel Roussan.

14. Localement, il n'y a pas nécessairement antinomie.

15. J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, op. cit., p. 262.

16. Sur une bascule de petit *a* comme regard, poursuivons. Y aurait-il, alors, un troisième tableau ? Sur les premiers portraits de l'infante Margarita, cf. José Gudiol, *Vélasquez, 1599-1660. Sa vie, son œuvre, son évolution*, Barcelone, Ediciones Polígrafa, S.A., 1983. « Le nom de *menina* – en portugais, fillette – était donné aux jeunes filles de la noblesse entrées au service de la famille royale » (p. 277).

17. *Ibid.*, p. 247. Sur ce moment, cf. Mayette Viltard, « Foucault-Lacan : la leçon des *Ménines* », *L'Une-bévue*, « L'opacité sexuelle, II – Dispositifs, Agencements, Montages », 1999, n° 12, p. 56-89.

ment adressé par Foucault à la Société française de philosophie, avant la tenue de sa conférence. Cette phrase est ainsi écrite : « Position de l'auteur dans un champ discursif. (Qu'est-ce que le fondateur d'une discipline ? Que peut signifier le "le retour à..." comme moment décisif dans la transformation d'un champ de discours ?¹⁸) » Or, c'est de *cette écriture* par Foucault, de ce « retour à... » – avec ses trois points de suspension – que J. Allouch va faire cas en considérant que *chacun* de ces *trois* points de suspension est une écriture de ce qu'il déplie comme *une* version... De quoi ? Du « retour à... » Freud de Jacques Lacan. Dans un contexte où Louis Althusser a publié un *Pour Marx* [1965] et où Foucault fait signe, de longue date, plus discrètement, vers Nietzsche, au moins dès son *Histoire de la folie*¹⁹. La première version de ce retour est dite mythique, elle est celle de la conférence viennoise de 1955²⁰ ; la deuxième est dite discursive, elle est pour une part un effet de la conférence de Foucault, la troisième est dite topologique. C'est dans ce peu commun mouvement à trois temps, que le retour à Freud de Lacan se trouve interprété²¹.

Pour nous en tenir à la version discursive, rappelons que J. Allouch note que « *de 1955 à 1982 Lacan n'a jamais reçu la moindre interprétation de son "retour à Freud", excepté en février 1969 et du fait de Foucault*²² ». Est montré que la conférence de Foucault confirme à Lacan le caractère freudien de son retour à Freud, en situant *Freud comme instaurateur d'un discours*. C'est parce que Freud aura été l'instaurateur d'une discursivité qu'un « retour à Freud » est advenu. Voilà ce que Lacan entend ce jour-là de Foucault. Il s'en produisit la construction lacanienne des quatre discours²³.

J. Allouch précise :

Foucault donne le « retour à... » comme étant un « retour de... » puisque le fondateur d'une discursivité, auquel le retour... retourne, est aussi celui qui, en tant que fondateur de discursivité, a produit ce retour comme ce qui ne manquerait pas d'advenir. *Ainsi, pour la première fois depuis 1955, le « retour à Freud » était-il donné comme un « retour de Freud », c'est-à-dire comme freudien*²⁴.

C'est aussi à ce « retour de Freud » que Foucault, pour ce qui le concerne, aura dit non.

Il fallait être [pendant les années 1945-1965 en Europe] à tu et à toi avec Marx, ne pas laisser ses rêves vagabonder trop loin de Freud, et traiter les systèmes de signes – le signifiant – avec le plus grand respect²⁵.

18. *DE*, I, n° 69, *op. cit.*, p. 790.

19. Dans la défunte Préface, on peut lire : « L'étude qu'on va lire ne serait que la première, et la plus facile sans doute, de cette longue enquête, qui, sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique » (p. v), in M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Librairie Plon, [1961], 1964.

20. Amplification de la conférence prononcée à la clinique neuro-psychiatrique de Vienne le 7 novembre 1955 : « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 401-436.

21. On pourra comparer avec Philippe Julien, *Le Retour à Freud de Jacques Lacan. L'application au miroir*, Paris, EPEL, 1990 (1^{re} éd. Toulouse, Érès, 1985).

22. J. Allouch, « Les trois petits points du "retour à..." », *Littoral*, juin 1983, « La discursivité », n° 9, p. 39-78, p. 58.

23. *Ibid.*, p. 59.

24. *Ibid.*, p. 63. Cf. la reprise de ce texte in J. Allouch, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*, Toulouse, Érès, 1984, 5e partie : « La lettre en souffrance », chap. x : « La discursivité », p. 271-311.

25. *DE*, III, n° 189, « Préface » [1977], à la version en langue anglaise de *L'Anti-Œdipe* de G. Deleuze et F. Guattari, p. 133-136, p. 133.

Du camaïeu freudien – Foucault par les drogues avait « accès à une expérience de la vérité qui a trait au sexe²⁶ » –, il n’aura pas eu accès à l’atome de vérité que la lecture du rêve de « l’homme aux “loups” » dévoile²⁷, ce dont fait cas la découverte freudienne, comme chiffrage insu d’une monstruosité.

Discursivité lacanienne ?

C’est à la séance du 26 novembre 1969, première séance de son séminaire *L’Envers de la psychanalyse* que Lacan, pour la première fois, expose sa doctrine des quatre discours. Il vient de rappeler notamment quelques lettres de son algèbre, petit *a*, $\$$, S1 et S2, puis s’interrogeant :

Que suis-je en train de faire ? Je commence à vous faire admettre, simplement à l’avoir situé, que cet appareil à quatre pattes, avec quatre positions, peut servir à définir quatre discours radicaux²⁸,

soit le discours du maître, le discours de l’hystérique, le discours de l’analyste et le discours universitaire.

Or, à propos de la discursivité, de sa portée et surtout de ses limites²⁹, J. Allouch donne raison à Foucault sur Lacan :

Tentant d’ouvrir d’autres modalités du lien social, Lacan, non sans prendre un large appui sur Foucault [*id est* la conférence « Qu’est-ce qu’un auteur ? »], souhaitait calmer ce jeu [celui de l’obéissance au maître] en *composant* le discours du maître avec trois autres discours : universitaire, hystérique, psychanalytique. Cette tentative devait rencontrer un large scepticisme chez Foucault qui ne croyait pas, lui, possible, de classifier les discours, moins encore, comme le fit Lacan, de les formaliser. À seulement constater que là même où, depuis plus de vingt ans, on claironne relever du discours psychanalytique, que là même la maîtrise se fait ostentatoire, s’impose la conclusion suivante : Foucault avait vu juste. Échec donc, de la discursivité lacanienne³⁰.

Ce qui peut se dire : la radicalité n’est pas discursive. La discursivité ne permet notamment pas d’atteindre à la lettre restant en sou(f)france, et ce d’autant moins qu’une lettre peut en cacher une autre. C’est aussi ce que dit la phrase qui court, sous quatre versions, de la première à la quatrième de couverture de cette *Réponse à Michel Foucault* sur les images de Thomas Hirschhorn dont celle d’une presqu’île :

I love Foucault

and

The limits of theory [*et de l’autre côté du fleuve cette reprise aidante chevauchant fleuve et terre*]

I love Fo

and the l

of the

26. Cf. George-Henri Melenotte, *Substances de l’imaginaire*, Paris, EPEL, 2004, 1^{re} partie : « Une image mescalinienne », chap. IV : « Une expérience bizarre de Michel Foucault », p. 79-92, p. 82.

27. *Ibid.*, p. 208 et 212.

28. J. Lacan, *L’Envers de la psychanalyse*, séminaire 1969-1970, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1991, p. 19.

29. Déjà « Apories et limites de la discursivité », J. Allouch, *Lettre pour lettre, op. cit.*, p. 302-304, spécialement p. 304.

30. J. Allouch, « Lacan et les minorités sexuelles », *Cités*, « Jacques Lacan. Psychanalyse et politique », 2003, n° 16, p. 71-77, p. 73-74.

On a pu passer à côté du point même de la conclusion de *L'Archéologie du savoir*, ne pas supporter de s'entendre dire que « le discours n'est pas la vie³¹ ».

Sans Foucault, avec « Freud, et puis Lacan » vers...

Michel Foucault s'éteint le 25 juin 1984. J. Allouch poursuit son forage en champ freudien, notamment avec *Lettre pour lettre* [1984]³², en 1990 paraît *Marguerite ou l'aimée de Lacan*³³, en 1995 *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*³⁴, et, entre ces deux ouvrages, un *Freud, et puis Lacan*³⁵. Ce seront ensuite les quatre *Érotologie analytique*³⁶. Si l'on peut considérer que la *Réponse à Michel Foucault* est le premier Manifeste pour la psychanalyse, c'est aussi en ce qu'il aura été précédé de deux autres Manifestes.

Le premier Manifeste pour la psychanalyse est le texte « Freud déplacé » daté du 2 juillet 1984 – neuf jours seulement après la mort de Foucault – d'abord publié en novembre 1984 dans la revue *Littoral*. La large espace de la première de couverture de la revue *Littoral* laissée entre les deux noms propres de Freud et de Lacan³⁷, trouvera son écriture alphabétique dans le texte de J. Allouch. C'est dans une nomination après-coup, soit dans l'ouvrage *Freud, et puis Lacan*, que le texte de 1984 « Freud déplacé » publié quasi tel quel prend pour titre : « D'une manifeste³⁸ ». Si chacun de ces deux textes se présente en une « déclaration décimale³⁹ », chacun, commençant par le premier chiffre – le zéro – pour se clore sur le chiffre dix, comporte donc onze déclarations.

De ce Manifeste en onze chiffres, j'extrais les déclarations Trois, Cinq et Neuf. La déclaration « Trois » avance qu'avec « *I.S.R. Lacan a donné son paradigme à la psychanalyse*⁴⁰ ». Référence à la conférence inaugurale de Lacan, du 8 juillet 1953, publiée en... janvier 2005, soit cinquante-deux ans après son prononcé et coiffée par Jacques-Alain Miller du chapeau *Des Noms-du-Père*⁴¹, signifiant sur quoi Foucault jouait dans un texte magnifique⁴². C'est dans cette conférence *S.I.R.* que, s'adressant à ses « bons amis » de la nouvelle Société française de psychanalyse (SFP), Lacan leur

31. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 275.

32. Dans *Lettre pour lettre*, 3^e partie : « Doctrine de la lettre », J. Allouch montre à propos du tableau de R. Magritte, sur lequel se lit « Ceci n'est pas une pipe » en quoi la conjecture de Lacan sur l'origine de l'écriture permet de prolonger l'interprétation de Foucault en son *Ceci n'est pas une pipe* (Éd. Bruno Roy, 1973, puis Fata Morgana, 1977), p. 159 et 169-172.

33. Postface de Didier Anzieu, Paris, EPEL, 2^e éd. revue et augmentée, 1994.

34. Paris, EPEL, 2^e éd. avec un texte de Silvio Mattoni, « L'échec de la pudeur », 1997.

35. J. Allouch, *Freud, et puis Lacan*, Paris, EPEL, 1993.

36. Paris, Cahiers de l'Unebévue-EPEL, ici notés au fil du texte *EA O.*, 1997 ; *EA I*, 1998 ; *EA II*, 1998 ; *EA III*, 2001.

37. J. Allouch, « Freud déplacé », *Littoral*, « Freud – Lacan : quelle articulation ? », 1984, n° 14, p. 5-15.

38. J. Allouch, *Freud, et puis Lacan*, *op. cit.*, p. 19.

39. J. Allouch, « Freud déplacé », *op. cit.*, p. 9 note 5.

40. J. Allouch, *Freud, et puis Lacan*, p. 23.

41. Jacques Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », in *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 9-63.

42. M. Foucault, « Le "non" du père », texte à propos du livre de J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père* (Paris, PUF, 1961), in *DE*, I, n° 8, p. 189-203. Cf. la remarque critique de Lacan sur le titre de ce livre, à son séminaire du 20 novembre 1963, publié dans le recueil, J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 85.

dit que l'on ne peut « nier que le mot de passe ait les vertus les plus précieuses, puisqu'il sert tout simplement à vous éviter d'être tué⁴³ ».

Ce Manifeste marque que l'on ne dépasse pas Freud, mais que, par Lacan, il se trouve *déplacé*. « Cinq » précise :

[...] c'est au titre d'une substitution métonymique qu'il faut épingler l'articulation de Lacan avec Freud. Lacan déplace Freud. [...] Déplaçant Freud, Lacan constitue l'objet de la psychanalyse comme pas moins métonymique que celui de la pulsion et du fantasme⁴⁴.

L'espace laissé vide sur la première de couverture de la revue *Littoral* vient de trouver son écriture alphabétique, elle est celle de cette « substitution métonymique ». La métonymie est chez Lacan figure du désir par excellence ; incluse dans le fantasme, son cercle de papier – qui est aussi bien cercle de feu – ne se traverse pas de soi-même, un dispositif réglé peut se montrer précieuse mise à l'épreuve. Quant à ce geste du « dépassement », l'on sait trop son succès, ainsi d'Alain Badiou prétendant tenir une « théorie du sujet » « au-delà de Lacan⁴⁵ ». Coup double ? Mais qu'un prolongement de Lacan avec Foucault ait pour effet de soutenir « qu'il n'y a pas, chez Lacan, de théorie du sujet⁴⁶ », que tel soit le cas, cela trace une ligne de clivage dans l'analyse. « *I love Foucault and the limits of theory.* »

« Neuf » s'ouvre sur cette remarque :

Faire cas du paradigme lacanien revient à tourner la psychanalyse vers la science là où la métaphore du « retour à... » l'inclinait vers un mode philosophique patenté. Prendre ce mode comme modèle aurait conduit la psychanalyse à se proposer comme une nouvelle religion : les philosophies ainsi construites s'avèrent toutes fortement teintées de religion. Le registre du « retour à... » n'est en effet pas de la même veine que celui de l'après-coup⁴⁷.

À l'occasion d'un entretien sur le premier tome de son *Histoire de la sexualité*⁴⁸, Foucault dit à qui l'interroge : « Je ne crois à aucune forme de retour⁴⁹. » Alors même que la présence de Nietzsche lui paraissait de plus en plus importante (ainsi le disait-il encore peu après la publication de *Surveiller et punir* [1975]), cette présence ne valait pas comme un retour à Nietzsche que Foucault ne comptait pas – à l'instar de Marx et de Freud – parmi les fondateurs de discursivité. Nul nietzschéisme. Nul drapeau. Récemment, Paul Veyne indiquait que Nietzsche lui avait permis de comprendre Foucault :

Le surhomme, l'éternel retour, je m'en fous éperdument. Ce qui m'intéresse chez Nietzsche, c'est l'idée que nous ne pouvons connaître une vérité ultime et que toutes les prétendues grandes idées – l'universalisme, l'idéalisme – ne sont que des trompe-l'œil. Comme la fable du monothéisme... Nietzsche m'a permis de comprendre Foucault. J'aime son scepticisme radical⁵⁰.

43. J. Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », *op. cit.*, p. 28.

44. J. Allouch, *Freud, et puis Lacan*, *op. cit.*, p. 26.

45. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1988, chap. VIII, Méditations 35 et 37.

46. *EA I*, p. 175.

47. J. Allouch, *Freud, et puis Lacan*, *op. cit.*, p. 29.

48. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1976.

49. *DE*, III, n° 200, « Non au sexe roi », entretien avec B.-H. Lévy, p. 256-269, p. 266.

50. P. Veyne, « "Je ne crois pas aux idées générales" », *Philosophie magazine*, 2007, n° 9, p. 54-59, p. 57.

Sans doute ; ajoutons que le scepticisme, s'il prenait une valeur absolue, virerait à une croyance absolument folle.

... Foucault

Érotologie analytique I – deuxième Manifeste pour la psychanalyse – consacre un texte décisif à Foucault, venant à la suite d'un séminaire tenu à Cordoba (Argentine) en 1997 sous le titre : « La psychanalyse : une érotologie de l'oubli⁵¹. » Cette « Suite parisienne » (c'est son titre) est reprise de la première séance d'un séminaire tenu à Paris sous le titre « Éros tourneboulé⁵² ». Foucault se trouve inclus, d'emblée, dans cet *éros tourneboulé*, au point de tenir une place éminente dans/pour la psychanalyse :

[...] si je formule aujourd'hui ce mal aux pieds, c'est parce qu'il se trouve que j'ai une déclaration à vous faire, qui provient en effet d'un certain « dol » (dommage et douleur). À mon avis, cette déclaration situe le problème actuel de la psychanalyse et en même temps se situe dans ce problème : la position de la psychanalyse, dis-je, sera foucauldienne ou la psychanalyse ne sera plus. D'ailleurs, nous allons le voir, ça a toujours été le cas⁵³.

Dans le champ freudien, région Lacan incluse, cette déclaration est et demeure inouïe. Elle vient dire, explicitement au futur et implicitement au futur antérieur, ceci : *la psychanalyse aura été foucauldienne, son mouvement aujourd'hui est à ce prix*. Qu'est-ce à dire ? Une chose sans doute assez simple. Que la psychanalyse n'est mouvement qu'au prix de se déprendre d'elle-même. C'est là un leitmotiv foucauldien. Deux semaines après le 10 mai 1981, Foucault réexprimait pour le quotidien *Libération*, ce à quoi il tenait : « Mon mode de travail n'a pas beaucoup changé ; mais ce que j'attends de lui, c'est qu'il continue à me changer encore⁵⁴. » Il s'agit d'être autre que ce qu'on est⁵⁵. Que l'exercice analytique produise des effets de déplacements subjectifs – et pas seulement pour l'analysant, pour l'analyste aussi –, c'est ce que vient dire cette déclaration d'Allouch. Précision :

La psychanalyse sera foucauldienne ou ne sera plus veut dire en premier lieu que nous avons la charge de faire Lacan rejoindre Foucault. Or quelque chose comme un point de rendez-vous leur est fixé d'avance, une sorte de trognon d'éros que tout un chacun appelle soi⁵⁶.

Ce « trognon » vient dans le dit de Lacan à son séminaire du 16 mars 1976 :

Bien sûr, l'idéal du mathème est que tout se corresponde. C'est bien en quoi le mathème, au réel, en rajoute. [...] Comme je l'ai dit tout à l'heure, nous ne pouvons atteindre que des bouts de réel. Le réel, celui dont il s'agit dans ce qu'on appelle ma pensée, le réel est toujours un bout, un trognon. Un trognon certes autour duquel la pensée brode, mais *son stigmaté, à ce réel, c'est de se relier à rien*. C'est tout du moins comme ça que je le conçois le réel⁵⁷.

51. *EA I*, p. 7.

52. Le 13 janvier 1998, *EA I*, indication de note de bas de page p. 163.

53. *EA I*, p. 163-164.

54. *DE*, IV, n° 296, « Est-il donc important de penser ? », entretien avec D. Eribon, p. 178-182, p. 182.

55. « Il y a une modification de son mode d'être qu'on vise à travers le fait d'écrire », *DE*, IV, n° 343, « Archéologie d'une passion », entretien avec C. Ruas, le 15 septembre 1983, p. 599-608, p. 605.

56. *EA I*, p. 179.

57. J. Lacan, *Le Sinthome*, op. cit., p. 134, nos italiques. On pourra comparer avec le texte établi par J.-A. Miller, J. Lacan, *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 123.

Un « trognon d'éros » ne s'offre guère à une définition, plutôt à une appréhension de (ce) « soi ». Une note de bas de page d'*Érotologie analytique O.* fait, en un mouvement inverse, Foucault rejoindre Lacan, voici de quelle manière :

Qu'est son soi ? [...] l'érotisme donne lieu à un soi qui n'est pas sans rapport avec celui de la désidentification symbolique. Ce n'est pas par caprice que Michel Foucault a intitulé ses ultimes recherches historiques dans le domaine du sexuel « Le souci de soi ». C'est justement parce que la sexualité antique, c'est-à-dire la sexualité du maître [...] est précisément posée par le maître comme ce qui le met en question dans son soi, voire dans son « Soit ! » Les maîtres foucauldien en témoignent : dans la sexualité, au moins quand on est maître, on n'est plus « soi ». C'est pourquoi les maîtres antiques évitaient la sexualité autant qu'ils le pouvaient [...]. Il y a donc convergence : on n'est pas soi dans le symbolique, puisque aucun signifiant [...] ne saurait être une juste, définitive et essentielle marque de ce soi ; et, dans la sexualité, *on est justement conduit, pulsé, plus exactement, à n'être pas soi* [...]. Il y a donc là une collusion [celle d'une disparité de même « ordre » de la parole et du sexuel], celle précisément qu'écarte la formule lacanienne qui, sans cette collusion, n'aurait pas même eu à être dite : « Il n'y a pas de rapport (= symbolique) sexuel (= érotique) »⁵⁸.

On aura remarqué que la phrase formulant deux « n'être pas soi » affirme que leur « collusion » (on songe à la règle des signes selon laquelle le produit de deux nombres relatifs de même signe est positif) a fait devoir de l'énoncé (valant énonciation) selon lequel « il n'y a pas de rapport sexuel ». Deux « il n'y a pas », en auront rendu nécessaire un troisième. Là où cette proximité Foucault/Lacan a été traitée, indiquée, reprise⁵⁹, J. Allouch a encore dévoilé et problématisé une identité Lacan-Foucault⁶⁰.

Lever un malentendu centenaire

Avant même la *Réponse à Michel Foucault*, J. Allouch a été amené à apporter plusieurs réponses à Foucault. Dans la voie tracée par John Rajchman mettant l'accent sur l'érotique de la vérité, l'*Érotologie analytique II* lève

le malentendu maintenant centenaire qui, dans l'analyse, porte sur la vérité, penser l'érotique de la vérité autre que la vérité de l'érotique (ce que pré-sentifie la tradition occidentale, qui cherche à débusquer la vérité de soi dans le sexe) *sera donc répondre enfin à Foucault*. Et, du même coup, situer l'analyse non comme

58. J. Allouch, *L'Éthification de la psychanalyse, calamité*, Paris, Cahiers de l'Unebévüe-EPEL, 1997, p. 65-66 note 82. (EA O.).

59. Successivement, John Rajchman, *Érotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, [1991], traduit de l'américain par Oristelle Bonis, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1994 ; Guy Casadamont, « Problématisations foucauldiennes et champ carcéral », *Société & Représentations*, « Michel Foucault, *Surveiller et punir* : la prison vingt ans après », 1996, n° 3, p. 289-296 ; Ginette Barrantes Sáenz, « La proximidad Lacan-Foucault », *Revista Reflexiones*, 2002, 81, n° 2, 99-104.

60. C'est l'objet du chapitre V du *Sexe du maître* dans cette proposition selon laquelle l'intensification du plaisir (chez Foucault) et le plus-de-jouir (chez Lacan), c'est la même chose. Cf. J. Allouch, *Le Sexe du maître. L'érotisme d'après Lacan*, Paris, Exils, coll. « Essais », 2001, p. 205-222. Sur un Foucault parlant Lacan : « Où "ça parle", l'homme n'existe plus », lors d'un entretien avec C. Bonnefoy, « L'homme est-il mort ? », juin 1966, *DE*, I, n° 39, p. 540-544, p. 544.

technique d'aveu mais comme érotologie de passage. « Érotologie de passage », tel apparaît en effet être le mode d'oubli exigible au champ freudien⁶¹.

Comme un écho à cette remarque (inouïable ?) de Foucault : « L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu⁶². » Que faut-il avouer ? La Vérité du Sexe : « Je verrais l'Occident acharné à arracher la vérité du sexe⁶³ », d'où l'ironie foucauldienne « Au fond du sexe, la vérité⁶⁴ ». Foucault déplie en s'en prenant à (une version de) la psychanalyse :

Au point de croisement de ces deux idées – qu'il ne faut pas nous tromper en ce qui concerne notre sexe, et que notre sexe recèle ce qu'il y a *de plus vrai en nous* – la psychanalyse a enraciné sa vigueur culturelle. Elle nous promet à la fois notre sexe, le vrai, et toute cette vérité de nous-même qui veille secrètement en lui⁶⁵.

Lors de la discussion autour de *La Volonté de savoir*, face à une « savante » poussée de J.-A. Miller, Foucault se dégage et réplique sèchement :

Mais moi, ce dont je parle, c'est ce par quoi on dit aux gens que, du côté de leur sexe, il y avait le secret de leur vérité⁶⁶.

C'est à quoi répond longuement *Érotologie analytique II*. Ici, deux remarques encore. « Du confessionnal au divan, il y a [plus que] le parcours des siècles⁶⁷ » et l'écart lacanien en son « Je ne vous le fais pas dire » qui situe la psychanalyse lacanienne « aux antipodes de l'aveu⁶⁸ ». Paul Veyne témoigne de ce que Foucault « avait besoin de se confier (d'autant qu'il était jaloux et devait se méfier), abondait en confidences, avec soulagement⁶⁹ ». Si proche (mais à côté) de la découverte freudienne du transfert, hors l'ordinaire du social et hors l'amitié, et au plus loin de l'aveu⁷⁰.

Position foucauldienne de la psychanalyse

En un retournement, « Position foucauldienne de la psychanalyse » c'est encore répondre à Foucault que la « *la psychanalyse est une érotologie*⁷¹ » – thèse majeure. Dans sa lecture du *Saint Foucault* de David Halperin⁷², J. Allouch formule les choses ainsi :

61. J. Allouch, *Le Sexe de la vérité. Érotologie analytique II*, Paris, Cahiers de l'Unebévue-EPEL, 1998, p. 9, nos italiques. (EA II).

62. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 1 : *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 80.

63. DE, III, n° 181, « L'Occident et la vérité du sexe », le quotidien *Le Monde*, 5 novembre 1976, p. 101-106, p. 103. On aura noté le conditionnel.

64. DE, IV, n° 287, « Le vrai sexe », *Arcadie*, novembre 1980, p. 115-123, p. 118.

65. *Ibid.*

66. DE, III, n° 206, p. 298-329, p. 316.

67. Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1985, p. 58. Le « plus que » entre crochets est notre intervention dans ce fragment de phrase de M. Blanchot.

68. EA I, p. 170.

69. « Foucault vu par... Paul Veyne », *Têtu, le magazine des gays et des lesbiennes*, 2004, n° 90, p. 78-80, p. 78.

70. Cf. Jean-Michel Landry, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France, 1980) », *Raisons politiques*, « Politiques de la "psy" », 2007, n° 25, p. 31-45.

71. EA I, p. 8, 11 et 175.

72. On remarquera le signe *égal* dans le titre de l'édition de langue anglaise, D.M. Halperin, *Saint = Foucault. Towards a Gay Hagiography* [1995], New York/Oxford, Oxford University Press, 1997.

[...] la psychanalyse, ceci dès son départ, a pris une position que l'on peut qualifier après coup de « foucaldienne », une position inventée aussi [...] par le féminisme et le mouvement gay et lesbien. Cette position se caractérise par un refus, celui d'entièrement livrer la décision (quelle qu'elle soit) à ce discours d'expertise, dont l'un des effets les moins graves – écrit Halperin – [...] a été de « disqualifier nos expériences subjectives et de nous dénier le droit d'exprimer un savoir sur nous-mêmes »⁷³.

Et, dans *une simple note* est indiquée la portée de l'invention freudienne de l'inconscient :

Freud se récuse, se dérobe comme expert, mais ne fait pas pour autant de l'analysant un expert de son propre cas – et c'est ce que veut dire son invention de l'inconscient⁷⁴.

Qu'il s'agisse de l'antique souci de soi ou du souci du sujet moderne, c'est là inscrire l'aporie d'une formule telle que « prendre soi-même soin de soi-même » qui ne passerait que par ce « soi-même ».

Séance inaugurale du 17 janvier 2006

Quelques jours avant la reprise à Paris, début 2006 à l'hôpital Sainte-Anne, dans le petit amphithéâtre dit de la clinique des maladies mentales et de l'encéphale, le 17 janvier, pour la troisième année consécutive, de son séminaire « L'amour Lacan », J. Allouch adresse aux participants de son séminaire un fascicule dans lequel on peut lire ceci :

« Voici que l'on s'interroge aussi, quelque peu délirant : Lacan décédé, Foucault aurait-il pris le relais du sujet ? » [...]. Le sujet, mais quoi donc ? Il est exclu que ne soit pas en jeu son *être*. Et non moins exclu qu'il ne s'agisse pas de son être *de sujet*. Qu'est-ce à dire ? Lacan et Foucault convergent au moins sur ce trait : le sujet n'est pas un donné. Ce qui, pris positivement, se dit d'un mot : subjectivation⁷⁵.

Foucault, dès la première heure de son premier cours, le 6 janvier 1982, livre la phrase-clef de la spiritualité antique et de son enjeu : « La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet⁷⁶. » C'est aussi bien son enjeu *aujourd'hui*, Foucault ne pratiquant qu'une histoire du présent. Foucault encore :

[...] en quoi et comment dois-je *transformer mon être même de sujet* ? [...] C'est là une question proprement spirituelle [...]. *La Phénoménologie de l'Esprit* n'a après tout pas d'autre sens que cela⁷⁷.

73. J. Allouch, « Avec, sans et avec Foucault », in D. Eribon (sous la dir. de), *L'Infréquentable Michel Foucault. Renouveau de la pensée critique*, Paris, EPEL, 2001, p. 61-71, p. 65-66. Les guillemets à l'intérieur de cette citation indiquent une citation du *Saint Foucault* [1995] de D. Halperin (traduction Didier Eribon, Paris, EPEL, 2000). Chap. II, « La politique queer de Michel Foucault » : « [...] quel livre est-il probable que nous retrouvions dans les blousons de cuir des membres d'Act Up ? » (p. 31). Réponse : *La Volonté de savoir* de Foucault.

74. *Ibid.*, note 3 p. 66.

75. J. Allouch, *Séminaire 2006*, fascicule imprimé, 12 p., p. 3.

76. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, cours du Collège de France, 1981-1982, éd. établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2001, p. 17.

77. *Ibid.*, cours du 6 janvier 1982, seconde heure, p. 19 et 30, nos italiques.

Un lecteur de Hegel extrait de son œuvre « la phrase la plus célèbre » : « L'esprit ne gagne sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans l'absolu déchirement⁷⁸. »

Ce soir-là, J. Allouch fait part de cette proposition s'imposant « de doubler Lacan par Foucault ». Lecteur de *L'Herméneutique du sujet*, il avance qu'avec Lacan⁷⁹, et plus explicitement que lui dans ce cours de 1982 sur l'antique souci de soi, Foucault aura donné son sol à la psychanalyse : celui d'une *spiritualité*. On lit dans le texte de cette séance – écrit mis à la disposition des participants du colloque de l'E.L.P. « Mais où est donc la psychanalyse ? » le 24 juin 2006 au matin⁸⁰ : « Entreprendre une analyse, qu'est-ce d'autre que prendre soin de soi ? Que prendre soin de son être, comme le faisaient, à leur manière, les Thérapeutes ?⁸¹ » Puis, cette déclaration : « Le vrai nom de notre discipline n'est pas “psychanalyse” mais “spichanalyse”, nom qui évacue le “psy” et lui substitue le “spi” de “spirituel”⁸². » Cette séance du 17 janvier 2006 n'aura donc pas été inaugurale de la reprise du séminaire « L'amour Lacan », non plus que de son changement de lieu, du Fiap à Sainte-Anne, mais de la *spichanalyse*, *nouvelle nomination* pour le champ freudien. Pas moins...

« L'être du sujet » ?

« L'être du sujet », ce syntagme élu du dernier Foucault dans *L'Herméneutique du sujet*, a été contesté comme ne pouvant être pertinent au champ freudien. Lors d'une dispute au colloque de l'E.L.P. sur le lieu de la psychanalyse, J. Allouch pose l'être dans le transfert, tandis que Guy Le Gaufey lui répond « l'être du sujet est un fardeau⁸³ ». « L'être du sujet » est aussi un syntagme que Lacan ne méconnaissait pas. Dans le résumé de son séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, il écrit d'emblée que

le problème mis au centre tient en ces termes : *l'être du sujet* – où nous portait la pointe de nos références antérieures. Que l'être du sujet soit refendu, Freud n'a fait que le redire sous toutes les formes, après avoir découvert que l'inconscient ne se traduit qu'en nœuds de langage, a donc un être de sujet⁸⁴.

Lacan prend soin de préciser qu'il ne s'agit pas de philosophie, pour lui « le *cogito* ne fonde pas la conscience, mais justement cette refente du sujet⁸⁵ ». Chez Lacan l'être

78. Jean-Luc Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, coll. « Coup double », 1997, p. 43. La traduction de cette phrase par Jean-Pierre Lefebvre [1991] est la suivante : « L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue » (p. 131-132 du Choix de textes retenu dans cet ouvrage). Un enjeu subjectif ? Déplier le portemanteau de la paranoïa d'auto-punition.

79. Ceci est déplié dans le chap. II de *La Réponse à Michel Foucault*, au paragraphe « De la faveur dont jouit la spiritualité chez Lacan », p. 63-78. Désormais *RMF*.

80. J. Allouch, *L'Amour Lacan, séance inaugurale du 17 janvier 2006*, 22 p., texte repris, avec des modifications, dans *RMF* dont c'est le chapitre I intitulé « Tope ! ». Cette interjection est une catégorie du temps.

81. *Ibid.*, p. 8.

82. *Ibid.*, p. 19.

83. Nos notes. Cf. aussi Guy Le Gaufey, « Inférence, performance et cogito », *L'Unebêvue*, « Hontologies queer », 2007, n° 24, p. 105-111, spécialement p. 108-109 et son « Pas moi ! ». Il évoque aussi le risque que la psychanalyse ne vienne à une « pratique initiatique » (p. 111).

84. J. Lacan, résumé du séminaire « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse », le 4 mai 1966, site de l'E.L.P., Bibliothèque « Pas-tout Lacan », repris in J. Lacan, *Autres écrits* [titre J.-A. Miller], Paris, Seuil, 2001, p. 199-202, p. 199.

85. *Ibid.*

du sujet est manqué à être ; disons cet être « essence filante », de ce qu'elle soit notamment sans substance en garantie d'être⁸⁶. C'est dire que le fil s'en perd. Avec sa proposition du 9 octobre 1967, Lacan avait enfoncé ce coin selon quoi son « épreuve ne touche à l'être qu'à le faire naître de la faille que produit l'étant de se dire⁸⁷ », d'être dit, d'avoir été dit dans une dérive pulsionnelle à (dé)plier. Sans concertation avec Marcelo Pasternac, nous retrouvons cette même phrase (écrite) de Lacan comme étant implicitement inscrite dans la spichanalyse en son souci de l'être du sujet⁸⁸.

Spiritualité du signifiant

Freud a érigé le mot d'esprit au rang d'une formation de l'inconscient, ce qui a de quoi surprendre. Le mot d'esprit étant ce « lapsus calculé, celui qui gagne à la main l'inconscient⁸⁹ ». Spiritualité du signifiant est le dernier dépliement du chapitre II de la *Réponse...* « Sans doute est-ce le trait le plus surprenant à qui s'intéresse à la spiritualité chez Lacan » (p. 94). La spiritualité lacanienne y est caractérisée par « une certaine transcendance du signifiant *conjointe* au dynamisme des objets petit *a* » (p. 96). Cette seule phrase est mode d'articulation du *sujet comme effet conjoint* et du signifiant (de par la co-définition lacanienne du signifiant et du sujet) et de l'objet petit *a* cause de sa division. Il arrive qu'on lise dans l'élection, à l'insu d'un sujet, d'un prénom et d'un nom propre, le vœux que n'ait pas eu lieu le « trou-mat » qui aura tourmenté une adolescence et au-delà⁹⁰...

D'une préfiguration. Un texte de J. Allouch⁹¹ peut se lire spécialement comme une préfiguration de cette nouvelle nomination de *spychanalyse*. En créant le néologisme « pernépsy » pour désigner ce que ce texte appelle ironiquement « la clinique pernépsy », en écho à la trilogie de la clinique psychanalytique en perversion, névrose, psychose⁹². Or, ce texte est explicite : dans cette clinique pernépsy, « tout ça vient bien gentiment se ranger à l'enseigne d'un père né psy ». Chez Lacan, le nom-du-père est un signifiant, certes singulier. Si on lit « perturbation » comme un signifiant, il se trouve qu'il est exactement un *nom-du-père*⁹³, qui déboulonne le père né psy et ses innombrables déclinaisons, le renvoyant à la tourbe. Impossible, dès lors, de maintenir la nomination de Psychanalyse en son P premier, il n'y a pas de Père premier.

86. On trouvera des éléments de cette discussion chez D. Halperin, *Saint Foucault*, *op. cit.*, p. 87-89.

87. J. Lacan, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 426. Le texte de référence est *Radiophonie*, repris de *Scilicet*, 1970, 2/3, p. 55-99, p. 78. Texte non signé. J. Lacan poursuit, après un point à la ligne : « D'où l'auteur est à reléguer à se faire moyen pour un désir qui le dépasse. »

88. M. Pasternac, « Sobre la nominación "spychanalyse" », *Me cayó el veinte*, « ¿Que historias nos contamos ? », 2007, n° 15, 55-76, p. 71 et note 44. Glose : « Esto es lo central de la posición lacaniana en nuestra lectura : *el ser* se abre como falla, por el efecto del significante que excava un hueco en el sujeto, que lo hace sujeto por ese hueco que el decir instaura, carencia que es *su verdad* difícil de soportar, disimulada con múltiples formaciones de compromiso, sustitutas, del inconsciente » (p. 71-72).

89. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 72.

90. Cet exemple à lire, Dr Étienne De Greeff, *Âmes criminelles*, Tournai-Paris, Casterman, coll. « Lovanium », 1949. Cf. Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts*, Paris, Seuil, 1983, rééd. Lagrasse, Verdier, coll. « Poche », 2007. Et, pour la clinique analytique, *Lettre pour lettre*.

91. J. Allouch, « Perturbation dans pernépsy », *Littoral*, « Clinique du psychanalyste », 1988, n° 26, p. 63-86.

92. *Ibid.*, p. 79. Ce texte est un abord de la folie qui comporte notamment quatre propositions à son endroit.

93. Un exemple de *nom-du-père* chez Lacan ? Se faire la dupe.

D'une substitution de lettre. La question fut posée lors du récent colloque de l'E.L.P. à Sainte-Anne⁹⁴ du passage discret de l'écriture de spichanalyse dans le texte de la séance inaugurale du 17 janvier 2006, à celui de spychanalyse dans la *Réponse...* En effet, une phrase citée plus haut de ce texte est reprise modifiée dans la *Réponse...* :

L'analyste, jusqu'à présent, il l'apprend par Foucault, est resté aveugle sur ce qu'il faisait, sur le lieu même qu'il occupait dans la culture. Le nom occulte de sa discipline n'est pas « psychanalyse » mais « spychanalyse », nom qui évacue le « psy » et lui substitue le « spy » de « spirituel » (où je maintiens l'« y » : il signale que le lieu de l'analyste est un bord) » (p. 47).

Réponse non immédiatement lisible. Récemment, J. Allouch eut l'occasion de préciser que ce petit livre ainsi que *Ombre de ton chien*⁹⁵ étaient des « retombées » de son séminaire « L'amour Lacan »⁹⁶. À partir de cette indication, nous avançons l'hypothèse que la lettre « y » de la *Réponse...* est la même que celle qui se trouve dans une phrase du séminaire de Lacan, lors de la séance du 26 juin 1973 :

La rencontre de *l'être comme tel*, c'est bien là que par la voie du sujet *l'amour* vient y aborder. Quand il aborde, j'ai posé expressément la question, est-ce que ce n'est pas là que surgit ce qui fait de *l'être*, précisément *quelque chose* qui ne se soutient que de se rater. J'ai parlé de rat tout à l'heure, c'était de ça qu'il s'agissait, ce n'est pas pour rien qu'on a choisi le rat, c'est parce que le rat ça se rature, on en fait facilement une unité, et puis que d'un certain côté, j'ai déjà vu ça dans un temps, comme ça j'avais un concierge quand j'habitais rue de la Pompe, le rat, il ne le ratait lui jamais, il avait pour le rat une haine égale à l'être du rat⁹⁷.

Si il y a quelque chose comme l'amour Lacan, à quoi aborde-t-il ? À l'être comme tel. L'y est le pronom adverbial désignant le lieu auquel l'amour aborde, ce lieu a un nom : l'être, lequel, chez Lacan, ne se soutient que... de se rater. Résonance avec l'un des traits de l'amour Lacan selon quoi l'être du sujet n'est pas prenable par le langage ; en d'autres termes, « il n'y a pas de discours amoureux », « il n'y a pas de théorie de l'amour » ou encore « il n'y a pas de mathème de l'amour ».

« La proposition du 6 janvier 1982 sur l'être du sujet »

« Mais Foucault, cette année-là, ne se contente pas de donner son lieu à l'analyse lacanienne. Il lui fait ce qu'il faut bien accueillir comme étant une effective proposition⁹⁸. » Laquelle ? Avec *L'Herméneutique du sujet*, J. Allouch avance que Foucault adresse une proposition à la psychanalyse lacanienne, d'une portée comparable à la « Proposition du 9 octobre 67 sur le psychanalyste de l'École⁹⁹ », dite aussi procédure

94. « Fonction psy et "réalité psychique" », Paris, Hôpital Sainte-Anne, les 6 et 7 octobre 2007.

95. J. Allouch, *Ombre de ton chien, discours psychanalytique, discours lesbien*, Paris, EPEL, 2004.

96. À Paris, à *Œdipe fait Salon*, Danielle Marie Levy proposant une lecture de *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ?*, 9 octobre 2007.

97. J. Lacan, *Encore*, séance du 26 juin 1973, transcription E.L.P., nos italiques. Comparer avec le texte de J.-A. Miller : « L'être comme tel, c'est l'amour qui vient à y aborder dans la rencontre. L'abord de l'être par l'amour, n'est-ce pas là que surgit ce qui fait de l'être ce qui ne se soutient que de se rater ? » *Encore*, Seuil, 1975, p. 133.

98. J. Allouch, *L'Amour Lacan, séance inaugurale du 17 janvier 2006, op. cit.*, p. 17.

99. *Scilicet*, 1968, n° 1, p. 14-30, texte non signé. Repris in J. Lacan, *Autres écrits* [titre J.-A. Miller], Paris, Seuil, 2001, p. 243-259.

de la passe. Cette proposition de Foucault peut se dire « Proposition du 6 janvier 1982 sur l'être du sujet ». De quoi s'agit-il ? De ceci :

[...] en quoi et comment dois-je transformer mon être même de sujet ? [...]. C'est là une question proprement spirituelle [...]¹⁰⁰.

Et J. Allouch d'accentuer cette proposition de Foucault en ces termes :

Foucault s'adresse à notre courage. [...]. Le moment est venu d'explicitement dégager la psychanalyse de cette « fonction psy » où elle s'embourbe, de revenir, conformément à la spiritualité antique, la possibilité d'une thérapeutique non psychologique, d'une thérapeutique spirituelle¹⁰¹.

Le courage est celui de l'antique *parrhêsia*, le courage du dire-vrai. Au séminaire « L'amour Lacan », le texte en anglais, de six conférences faites par Foucault à l'université de Californie à Berkeley fin 1983 sur la *parrhêsia*, est mis à disposition des participants¹⁰².

S'agissant de la *parrhêsia* chez Platon, un glissement est marqué de l'*Alicibiade* au *Lachès* par Frédéric Gros. Avec le *Lachès*,

le souci de soi ne consiste plus en une connaissance de l'âme comme part divine en soi, mais l'objet du souci est le *bios*, la vie, l'existence, et se soucier de soi signifiera donner forme à son existence, soumettre sa vie à des règles, à une technique, *la mettre à l'épreuve selon des procédures* : c'est la philosophie comme art de vie, technique d'existence, esthétique de soi¹⁰³.

À ce moment de son parcours, cette recherche d'une épreuve de vérité anime Foucault, ce dont témoigne le cours sur la *parrhêsia* du 23 février 1983, où il se fait lecteur de la *lettre VII* de Platon, laquelle fait valoir, contre Denys de Syracuse, que « le discours philosophique ne peut rencontrer son réel, son *ergon* s'il prend la forme des *mathêmata*, connaissances et formules de la connaissance¹⁰⁴ ». Si, d'une telle épreuve, Foucault n'aura pas esquissé la procédure, de départ, son enjeu en est donné dans le cours du 6 janvier 1982 de par sa phrase-clef : « La vérité n'est donnée au sujet qu'à *un prix* qui met en jeu l'être même du sujet. » Ces six conférences de Foucault sur la *parrhêsia* se sont donc trouvées déplacées de l'université de Californie à Berkeley à l'hôpital Sainte-Anne à Paris, au lieu de l'amour Lacan dont il n'y a pas de mathème.

Le courage du dire-vrai ? C'est sous le sobre titre *Images du territoire des Indiens pueblos en Amérique du Nord* que, le 21 avril 1923 à la clinique Bellevue de Kreuzlingen en Suisse où il était interné, Aby Warburg prononça une conférence dont la réussite avait pour enjeu la fin de son internement. Après cette conférence, il fut jugé qu'il pouvait sortir. Sur proposition de A. Warburg, une « passe¹⁰⁵ » selon Ludwig

100. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., cours du 6 janvier 1982, seconde heure, p. 31.

101. *Ibid.*, cours du 6 janvier 1982, première heure, p. 18-19.

102. En ouverture de la séance du 16 janvier 2007. M. Foucault, *Discourse and Truth : the Problematisation of Parrhesia*, transcribed by Joseph Person in 1985, 53 p., <http://foucault.info/documents/parrhesial>

103. F. Gros, « La *parrhêsia* chez Foucault (1982-1984) », in F. Gros (dir.), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, P.U.F., coll. « Débats philosophiques », p. 155-166, 2002, p. 161-162, nos italiques pour la presque fin de cette citation.

104. M. Foucault, « Vivre avec la philosophie », *Magazine littéraire*, « Michel Foucault, une éthique de la vérité », 2004, n° 435, p. 60-61, p. 61. Cf. aussi *EA II*, p. 118 et 119.

105. Les guillemets marquent qu'il ne s'agit pas de la passe proposée par Lacan en son École.

Binswanger¹⁰⁶. Imagine-t-on, aujourd'hui, une telle pratique ? Conférence ou pas, séminaire ou pas, on peut conjecturer que la « Proposition du 6 janvier 1982 » en ce qu'elle double et (redouble en intensité) la proposition lacanienne de la passe, n'ait pas à donner lieu à nomination ; mais à un signe, peut-être.

Cette « Proposition du 6 janvier 1982 » ayant été dévoilée dans cette *Réponse...* sans doute comme venant de Foucault, cette *Réponse...* étant elle-même retombée de l'amour Lacan, nous dirons cette passe foucauldienne illisible en dehors de... *Lettre pour lettre*. Une extrême attention au relief fait pressentir le franchissement d'un col.

Vin, eau et pluie

La *Réponse à Michel Foucault* opère plusieurs chassés-croisés, elle dit avec Foucault (cela aussi avec Lacan) qu'une version dominante de la psychanalyse est pastorale, elle (re)dit à Foucault que la psychanalyse n'est pas une technologie de l'aveu. S'adressant à quiconque est concerné par la psychanalyse, elle accueille l'invitation faite par Foucault à la psychanalyse de trouver effectivement son sol dans une forme inédite de *spiritualité* – conséquemment elle prend un nouveau nom, elle n'est plus psychanalyse (celle du pernepsy), elle en devient sychanalyse ; doublant Lacan par Foucault, elle double la proposition du 9 octobre 67 par celle du 6 janvier 1982. Retombée de cette figure de l'amour Lacan, cette nouvelle nomination pour le champ freudien ne promeut nul mathème. Allouch pas sans Foucault, notamment pas sans « le séisme de l'*Histoire de la folie* ». Spiritualité du signifiant avance la *Réponse...* Dès lors que le nom lui-même de *Foucault* (il ne s'agit donc plus de Michel Foucault) serait lu comme un signifiant, la spiritualité incluse en ce nom vient dire l'une des déterminations de la psychanalyse en son atopie.

Sur ce fil du labyrinthe foucauldien, un passage s'opère de l'archéologie (du savoir¹⁰⁷) devenant géologie par-delà les généalogies. C'est, nous semble-t-il, ce que veut dire aussi le nom d'école¹⁰⁸. Ainsi de cet immense châle noir virant, à brûle-pour-point, en cape de passe¹⁰⁹. Un pas encore, tracé à l'Antique, par vin eau et pluie :

Le vin nous initie aux mystères volcaniques du sol, aux richesses minérales cachées : une coupe de Samos bue à midi, en plein soleil, ou au contraire absorbée par un soir d'hiver dans un état de fatigue qui permet de sentir immédiatement au creux du diaphragme son écoulement chaud, sa sûre et brûlante dispersion le long de nos artères, est une sensation presque sacrée, *parfois trop forte pour une tête humaine* ; je ne la retrouve plus si pure sortant des celliers numérotés de Rome, et le pédantisme des grands connaisseurs de crus m'impatiente.

106. Clinique dirigée par L. Binswanger, le public était composé de « pensionnaires, de médecins et d'hôtes de la clinique ». Conférence publiée sous le titre *Le Rituel du Serpent. Art & anthropologie* [titre et graphie de la première de couverture], Introduction de Joseph L. Koerner, traduit de l'allemand par Sibylle Muller, Paris, Éd. Macula, coll. « La Littérature artistique », 2003, p. 55-133. « Après être sorti de la clinique de Bellevue, Warburg se sentait une affinité particulière avec Nietzsche », écrit J.L. Koerner dans son Introduction (p. 35).

107. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, précitée, l'extraordinaire page 28 et dernière de l'Introduction.

108. Au moins quand il s'agit de l'E.L.P. Cf. aussi Fabrice Arcamone, « L'école est finie ? », *Quid pro quo*, 2007, n° 2, p. 13-21.

109. Lors des Assises de l'E.L.P., Mexico, 29 octobre 2007.

Plus pieusement encore, l'eau bue dans la paume ou à même la source fait couler en nous le sel le plus secret de la terre et la pluie du ciel¹¹⁰.

Géologie, en spirale.

Guy CASADAMONT
guy.casadamont@wanadoo.fr

110. Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, suivi de *Carnets de notes de « Mémoires d'Hadrien »* [1951], Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1974, p. 15-16 (nos italiques).

Note bleue

pour

L'homme qui marche sous la pluie.
Un psychanalyste avec Lacan

Jean CLAVREUL
Paris, Odile Jacob, 2007

J'ai lu *L'homme qui marche sous la pluie*, de Jean Clavreul : titre donné, pour les assembler en semblant d'unité, à la série d'entretiens auxquels certains de ses proches ont pu le décider, sur le tard, presque en point d'orgue.

La publication même de ce texte illustre son titre, si l'on sait les obstacles qui auraient pu l'empêcher. Des quatre versions existantes une seule, que publie Odile Jacob, reçut l'accord de Clavreul qui par ailleurs en désavoua totalement une autre, malgré tout publiée à compte d'auteur et qui a pu circuler sous le même titre-manteau.

Sur le tard, en après-coup de sa disparition, il nous lègue ceci, de son discours ramassé : les quelques points cruciaux de l'institutionnalisation de la psychanalyse et de la formation des analystes.

Il aura fallu le processus « vivant » d'un transfert de travail pour que Clavreul, qui n'écrivait pas volontiers en abstraction de l'application d'un dire, se décide à livrer ce qui pourrait se résumer de son parcours et de ses perspectives dernières.

Ce texte – la « note historique » – n'est pas posthume : son auteur vivait bien, jusqu'au dépôt chez l'éditeur. Clavreul souffrait, depuis quelques années, d'une dégénérescence maculaire : il n'était pas aveugle, comme il a pu se dire, mais dans l'incapacité d'écrire lui-même. C'est une des raisons pour lesquelles ce texte est issu d'entretiens enregistrés.

Encore que de parler de « perspectives dernières » ne soit, loin de là, pas tout dire, il s'en fallait de ce dernier souffle pour qu'elles passent à l'ultime. S'il a pu sembler que Jean Clavreul n'écrivait plus, après avoir maintes fois publié, le plus souvent en articles, il n'en reste pas moins qu'il nous a réservé certaines surprises, dont l'édition prochaine est plus que souhaitable. C'est ainsi que la « note historique » pourra prendre figure d'introduction, de survol, de résumé de son œuvre.

Il n'en reste pas moins que, de cet ouvrage appelé *L'homme qui marche sous la pluie*, ce qui semblerait constituer le corps n'est recueilli que sous forme d'annexes, tandis que le préambule des entretiens en occupe les deux tiers. C'est donc bien là le corps, mais qui n'en porte pas le nom ; le corps voilé, l'objet et la cause de cette marche inconfortable. Marche du parlêtre vers l'homme, vers son énonciation comme vers sa limite toujours à désembourber des flaques énoncées.

Ce corps, Clavreul le voulait en chaîne, indéfinie, sans parties, sans chapitres intitulés ni chapeaux : un corps textuel tel quel peu remanié, plus proche du coup de rasoir que de truelle. Une seule organisation typographique attire l'attention : la monomorphie ponctuée de chapitres d'alignement gauche plus large. J'en ai eu deux explications, qui ne se recouvrent pas entièrement, que je vous livre comme telles en

exemple de ce que les points de vue subjectifs font valoir autre chose que l'objectivité du commissaire de police. Pour la première personne, très autorisée, ces courts paragraphes articulent entre eux les différents temps d'un entretien qui s'étendit sur un grand nombre de séances. Pour la deuxième personne, non moins proche de la fabrication de l'ouvrage, ces passages répondent au projet avorté d'une lecture parallèle, en marge du texte, en une sorte d'écho contrapuntique. Les difficultés éditoriales ont fait obstacle à la mise en page de ces textes marginaux, points de révolution où l'énoncé semble se résumer, se reprendre et proposer d'autres perspectives en ouvrant la boucle.

Quoi qu'il en soit, ces deux points d'organisation formelle – le corps du propos voilé sous le jour de l'entretien liminaire et l'énoncé dédoublé, en marge de lui-même – me font tenir quelque chose d'une vérité fondamentale de ce texte. Pour reprendre Clavreul, je ne parle pas ici d'une vérité-*veritas* mais plutôt d'une vérité-*alêtheia* dont mon énonciation, à ses énoncés peut se fonder, trouver ou perdre ses marques. Entre ces deux points, de seuil et de marge, se tend l'entretien. Au seuil et en marge de l'énoncé, le sens m'a saisi, de ce que je lisais, une première fois, presque au titre d'une séance, retrouvée. Le sens me saisissait, ou j'en étais dessaisi, pour certains achoppements tout à fait « personnels », comme on dit. J'en étais alors confus. Je veux dire : c'est en position d'analysant que j'ai fait première lecture de ce texte. J'étais, en quelque sorte, lu par le texte, ou interprété, en tout cas marqué au vif. Mais, Orphée d'opérette, une note de lecture m'a été demandée : je me suis retourné vers l'Eurydice, près de la perdre.

Voyons en quoi, pour le fond, ce texte me paraît fondamental et comment, en en parlant, le faire parler. Position hystérique, à en montrer les signifiants maîtres et produire comme un savoir constitué. Je m'hystérise, c'est-à-dire identifié à l'objet manquant : ce texte dont je veux parler.

$$H : \frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Pour qui en parler ? *A priori* pour tout public, pour tous discours, des quatre positions subjectives (H), (A), (U), (M), sans en exclure.

$H : \frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$A : \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$
$M : \frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$U : \frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$

Et pourtant déjà la référence est obscure, encore à dire.

Je choisis de l'aborder ainsi pour souligner peut-être le plus crucial : la remise de l'analyse aux rails de l'énonciation. Ce qui est à retrouver, toujours, fondant la psychanalyse : le registre de l'énonciation où se découvre « en marchant », mi-dite, la vérité-*alêtheia*, sitôt dite que déjà énoncée, savoir constitué de l'être parlant, du *par-lêtre* disait Lacan, en marche vers l'*hommêtre*, je dirais. Ici tout de suite il faut ajouter que la psychanalyse n'est pas un humanisme, car ce qu'elle découvre de l'homme en marche vers lui-même, c'est le fond de *désêtre* qui le fend, de part en part.

Le savoir énoncé s'accumule en savoirs d'énoncés, qui font structures. Ces structures, institutions, objets interdits du droit positif, s'administrent d'autant qu'elles s'universalisent, qu'elles généralisent le sujet auquel s'adresse leur discours, mais elles manquent toujours d'autant leur objet : de l'autre *mie* du mi-dire, non-dite précisément. Ainsi vont les administrations, à tendre toujours plus précisément, dans le détail grouillant signifié, à chasser le non-dit, l'autre zone, « de non-droit ». Structure « acéphale », asubjective, ce discours, au paradigme du *légisme* chinois, à la limite ne se légitime plus que d'une pure logique signifiante. Le sujet n'est plus que celui de l'énoncé, que des *vérités-veritæ* représentent ; celui de l'énonciation file aux oubliettes, aux ordures, même si c'est au soleil de la jouissance, identifié au déjet.

Les institutions de psychanalyse n'échappent pas à ce processus logique, malgré le signifiant « mis en passe » par Lacan – d'en « place à l'analyste » – comme noyau, pour l'analysant, d'énonciation du désir de l'analyste. De son institution à son administration, « la passe » en vint au tour de passe-passe de prises de pouvoir. Échec là aussi, de la juridiction du dire, car le sujet juridique fonctionne pour lui-même, autonome, déléguant sa responsabilité véritable.

Cette responsabilité, la seule pourtant à le légitimer dans son action, est conférée à la structure : aucun sujet véritable n'assume de dire quelque chose du désir de pratiquer l'analyse ; quelque chose de ce qui l'autorise à assumer la position subjective du psychanalyste. J'entends « sujet véritable » dans le sens d'affronté bizarrement à l'objet de son désir, dans le fantasme. Le sujet juridique ne fantasme pas, dirais-je. Du désêtre à la recherche d'identité, l'identification s'offre alors, de certains signifiants dont l'analysant pourra signifier qu'il « est analyste ».

C'est ainsi que se transmet, non pas l'*alêtheia* de l'analyse, mais ce qui s'en dogmatise au titre des *veritæ*. Ces vérités sont vite celles du fonctionnement institutionnel, prescrites d'une hiérarchie. L'heuristique de ce qui *cause l'alêtheia*, fondant l'analyse en sa clinique : la profération de nouvelles énonciations, laisse place à la didactique de vérités qui s'administrent d'un « cause toujours ». Qu'il ne puisse être sans savoirs, l'impétrant, le destine à ce que les écoles de psychanalyse lui proposent de façons de se former, de systématiser les énoncés des maîtres morts ou vifs. C'est là une bascule. Au lieu de chercher l'*alêtheia* de son énonciation, ses énoncés cardinaux, l'analysant se subsume à son ignorance en un discours universitaire. Il fait son cursus, cherche l'estampille, apprend l'entregent et « l'omalie », glissant de la droite norme, de l'*orthonoïa* à l'*omalos* d'être, au semblable. Cette bascule opère en transfert, au sens propre, d'un discours à l'autre. D'un transfert où le discours de l'analysant ne le suppose plus comme sujet énonçant mais comme ayant constitué savoir de signifiants maîtres.

La réussite sociale de la psychanalyse, d'essence dérangeante, se paye autant d'une « banalisation » du processus : d'adapter ses principes doctrinaux, ceux du *Sein*, de « ce qui est » au *sollen*, au « devoir-être » social, autant que d'une dogmatisation de ses pratiques et d'une conformité de ses adeptes. La dimension d'*im-posture* de l'analyste supposé savoir, lieu du fantasme et du transfert, trouve *posture* légitime à cette façon de « s'avoir » : d'appartenir à un corps social, institutionnel où trouver légitimité de la fétichisation du maître. Cette réussite, l'analyse la paye de ce qui fonda sa clinique : la possibilité offerte par Freud à ses patientes de mettre en question les énoncés, la théorie du docteur. Freud a supposé le discours de l'hystérique au fondement de celui de l'analyste.

Un deuxième quart de tour s'opère alors, du discours universitaire (U) à celui du maître (M) : de la supposition de savoir S_1 de (U), c'est le sujet, en (M), qui est mort, manquant au signifiant maître S_1 . Au lieu que, de la position subjective du discours analytique (A), le signifiant maître S_1 soit supposé au sujet, et alors qu'il est supposé au savoir constitué S_2 dans l'universitaire (U), il se fonde du sujet manquant dans la position du maître. Ce qui est alors à destituer – dans la formule « destitution du sujet supposé savoir » qui signe un des paliers de l'analyse – n'est plus la supposition de savoir [S_2 dans (A)] mais, de la supposition de sujet, le Nom du père [$\$$ dans (M)]. Le fétiche a changé : ce n'est plus le texte mais l'icône qui est à vénérer autant qu'à destituer. La légitimation ne se fonde plus d'en savoir davantage, d'un savoir à falsifier dirait Popper, mais de s'identifier au maître, à la supposition de sujet qui le fonde et de le représenter auprès des semblables. À ce quart de tour répond l'organisation totalitaire d'une institution.

Cette bascule, qui pourrait se dire de Socrate à Platon – du Socrate proférant et que la société condamne à boire la ciguë au transfert qu'opère Platon, à l'écrit des dialogues dudit Socrate, tout en allant servir un tyran –, cette bascule est aussi celle de la valeur signifiée du surmoi.

Formalisé par Freud, le surmoi est « une instance féroce tirant sa force des puissances obscures du ça ». Versant « présépculaire » de l'idéal du moi, ce ça, cet *Es* en deçà des signifiants de sa refente subjective et de sa constitution pulsionnelle, par la voix, comme surmoi, manifeste les « puissances aveugles ». Sous la pression sociale, celle de la moralité, c'est-à-dire de l'exercice du droit positif qui interdit et punit et du consentement mutuel à une norme fondamentale – *Grundnorme* de Kelsen –, manifestée « en négatif », rétroactivement par cet exercice, sous la pression sociale les « puissances aveugles » du ça prennent voix et s'assignent aux signifiants maîtres. La profération de la norme ayant la cruauté de ses origines, le travail de l'analyse consistait à redonner cours à ces signifiants refoulés, constitutifs du surmoi, par une remise en cause de la norme, du discours reçu. L'effet du processus tendait à un « adoucissement de ces forces aveugles », à savoir une sublimation signifiante singulière.

La bascule s'est faite à un surmoi allié, qui aiderait à vaincre les « forces aveugles » du ça. Le pervers ne serait plus en étroite relation avec la loi, sa profération sous la forme d'un surmoi à la férocité inversée, mais avec le manque d'assomption de la loi. Ce n'est plus la culpabilité – inconsciente, c'est-à-dire structurée comme un langage – qui pousserait au crime mais l'absence de celle-ci. Le surmoi est, de nos jours, invoqué à la rescousse de l'action pédagogique : faire accepter la norme, par exemple en s'identifiant au « moi fort » de l'analyste-éducateur. L'intérêt pour nous tient au fait que les institutions analytiques tendent alors à se justifier de leurs seuls énoncés, à faire corps institutionnel de ceux-ci, ce qui voue ces institutions, structurellement, à la hiérarchisation de ces énoncés et la bureaucratie de leur administration.

Une bascule s'est faite, de Socrate à Platon, que Jean Clavreul décline tout du long. Bascule du statut social du parlêtre : de la vérité jaillissante du Socrate de l'agora à la législation du savoir de ces vérités. En marge de l'agora analytique, retiré de son théâtre, Clavreul ne prescrit pas, il détaille le drame de l'institutionnalisation de l'*alêtheia*.

Certains n'ont voulu lire ce texte qu'au jour de positions qu'aurait occupées *un* Clavreul, qu'ils auraient connu ; au jour d'un mélange d'amertume et d'imposture, mais il semble qu'au regard de la psychanalyse, ils en aient raté le fond. Ils en ont raté le texte, à destituer le sujet de son énonciation. Iconoclastes, ils disent conserver, voire vénérer le corps institutionnel de la légitimation : le savoir qui fait dogme et unifie le groupe au titre d'une formule intangible. Et pourtant ce texte finit par leur être profondément étranger, altéré qu'il est de ne se communiquer plus qu'en langue morte. Énoncé d'une aliénation : le savoir ou le sujet – à destituer –, comme « la bourse ou la vie ». Si dans un cas le sujet est vénéré-destitué, le savoir est de toute façon perdu. C'est de la destitution du sujet supposé au savoir qu'il s'agit, c'est-à-dire du sujet de l'énoncé, au reste de celui de l'énonciation, le Nom du père.

La conjugaison mise au jour par Lacan n'est pas de trois termes – le signifiant S_1 représente le sujet \$ pour un S_2 –, formule de la réduction administrative du sujet, mais de quatre termes, faisant jouer l'insistance de l'objet (a), reste irréductible de la prise du sujet aux rets signifiants. Les vérités scientifiques, médicales, sous-jacentes à la logique administrative – qui peut s'appliquer au pire –, échouent à réduire ce trognon de désir : l'objet toujours déjà manquant, reste de l'opération signifiante.

De la confrontation du sujet et de cet objet, Freud, laissant de côté la confrontation traumatique, soulignait les dimensions du fantasme et du désir. Dans l'organisation totalitaire du maître, le fantasme est dissocié et l'objet (a) sous-jacent « décharité » la constitution signifiante, voue aux savonnettes les sujets de ce travail. Le fantasme est dissocié, précisément d'une façon contraire à celle du discours analytique, et une régression s'opère, au registre de la confrontation traumatique et des centres de redressement. La police durcit les mœurs, le psychanalyste est appelé à son secours.

Les psy de tous poils, peut-être même médecins, peuvent craindre que l'exercice de la psychanalyse soit un jour soumis à juridiction : ils seront d'autant appelés en cautères des plaies sociales les plus diverses, ou pour les faire aimer. Il en ira de la psychanalyse comme de toute avancée signifiante, quel que soit l'ordre de science qu'elle intéresse : de fournir aux maîtres leurs propres armes, la perspective de ces avancées s'inverse et s'applique à réduire ce qu'elles défendaient et voulaient préserver.

C'est un retour à la position subjective de Socrate que propose Clavreul, au « déboire la ciguë », la rejeter comme le poison prescrit de la servitude volontaire. Car c'est de cette position rejointe que s'atteint celle de l'hystérique et que le signe, à remettre en question le savoir, trouve la dignité du symptôme.

La légitimité, l'analyste ne la tient que de s'autoriser de cette position subjective. Pour ce qui est des énoncés, ils pullulent à lui donner appuis légitimes, mais pour ce qui est de l'énonciation, il est seul à en répondre, en son nom comme on dit, de l'expérience de sa propre analyse. À cette nécessité de la psychanalyse d'être « en dire » répond celle d'institutions minimales où la « mise en passe » de quelques-uns les regroupe autour de ces questions cruciales.

Un livre méthode

pour

*Lacan día por día.
Los números propios en los seminarios
de Jacques Lacan.
Una hora de ruta para leer los seminarios : 1953-1980*

Diana ESTRÍN

Buenos Aires, Editorial pieatierra, 2002

Tous mes livres, que ce soit l'Histoire de la folie ou celui-là [Surveiller et punir] sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... Eh bien, c'est tant mieux !

Michel Foucault¹

Cuando uno lee, aunque no quiera, está escribiendo su Lacan.

Diana Estrín

Si la pratique analytique est l'enjeu de la lecture des séminaires de Jacques Lacan, comment les lire ? La difficulté de les parcourir, séance par séance, commence en raison de l'état incertain des versions-sources ou par l'apparente facilité de lecture de la version « populaire » (*dixit* J.-A. Miller), si jolie et si lisse, et parfois fautive, comme l'ont montré les contributeurs du Transfert *dans tous ses errata*².

Surtout, la difficulté réside dans les propos mêmes de Lacan, si énigmatiques, si obscurs parfois. De quoi parle-t-il ? S'il ne s'agit pas de (le) comprendre, comme il l'a maintes fois indiqué, alors comment subjectiver ses propos et donc son enseignement ? Il ne s'agit pas assurément d'un exercice de mémoire et pas même d'érudition. Alors ?

Très tôt Sigmund Freud signala l'importance de l'expérience de l'analyse pour saisir ce dont il s'agit dans la psychanalyse, et encore cela ne suffit-il pas.

Trouver les livres lus par Freud

À s'arrêter un instant à la façon de lire qu'avait Lacan quand il s'arrime au texte de Freud, on découvre qu'il lisait les ouvrages que Freud lui-même avait lus. On sait que Lacan passait de longs moments avec des libraires et, à suivre son enseignement

1. M. Foucault, *DE*, II, n° 151, p. 716-720, p. 720.

2. E.L.P. *Le Transfert dans tous ses errata*, suivi de *Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 1990.

on peut conjecturer qu'assez souvent il cherchait les livres dont Freud parle et que lui commentait dans ses séminaires. Sa recherche de la première édition des *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* [1903] du Président Schreber est paradigmatique. Voici ce que Lacan dit à son séminaire, le 5 mai 1954 :

Dans un projet primitif, j'avais pensé aborder le cas de Schreber avant que nous ne nous séparions cette année. Cela m'aurait bien plu, d'autant plus que, comme vous le savez, j'ai fait traduire à toutes fins utiles le texte, l'œuvre originale du Président Schreber, sur laquelle Freud a travaillé, et à laquelle il demande qu'on se reporte. Recommandation bien vaine jusqu'à présent, car c'est un ouvrage introuvable ; et je n'en connais que deux exemplaires en Europe. J'ai pu en avoir un que j'ai fait microfilmer deux fois : l'un à mon usage, et l'autre à l'usage devenu actuel maintenant de la bibliothèque de la Société française de psychanalyse ; [...]³.

On remarquera la démarche de Lacan consistant à se procurer l'édition originale du mémoire – devenue quasi introuvable –, parce qu'il n'était pas question pour lui de lire Schreber uniquement par dessus l'épaule de Freud. Il va donc y « mettre du sien⁴ », non seulement pour trouver l'un des deux exemplaires, mais encore pour le faire microfilmer – technologie de pointe à ce moment-là –, pour son usage, et pour celui de la S.F.P. C'est à partir de la traduction française qu'il aura commandée, que ce texte sera traduit en espagnol et en anglais. La publication de l'article de Freud de ce cas, présenté par lui comme un cas de *Dementia paranoides*, avait plus de quatre décennies d'existence et, avant que Lacan ne le fasse, nul ne s'était préoccupé de se procurer ce texte.

Soulignons la fécondité de cet exercice pratiqué par Lacan avec Schreber : il lui a permis de trouver dans ce texte plusieurs nouveautés dont celles de la position du psychotique comme témoin, et la nôtre, – là où il s'adresse à nous⁵ –, comme secrétaires de l'aliéné, ne sont pas les moindres⁶. L'importance qu'avait pour Lacan le texte de Schreber pour la lecture du texte de Freud fut telle, qu'il a salué la publication de cette traduction⁷ par l'introduction d'un nouveau repérage clinique. Issu de sa lecture du Schreber, ce nouveau repérage est celui qui permet la localisation de la persécution dans le champ paranoïaque, comme jouissance de l'Autre.

Lacan a pisté les lectures de Freud : c'est l'un des traits de sa façon d'être freudien. La méthode lacanienne de lire Freud avec les textes lus par Freud n'a jamais été systématiquement reprise, jusqu'à la parution du livre de Diana Estrín. Ce livre, loin d'être seulement un livre de consultation, suit la méthode lacanienne de lecture en l'effectuant séance par séance et ligne par ligne. Estrín situe aussi au jour près, confé-

3. J. Lacan, séminaire *Les Écrits techniques de Freud*, séance du 5 mai 1954, version J.L., www.ecole-lacanienne.net

4. Dernière phrase de l'Ouverture du recueil des *Écrits* : « Nous voulons du parcours dont ces écrits sont les jalons et du style que leur adresse commande, amener le lecteur à une conséquence où il lui faille mettre du sien » (p. 10), in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

5. J. Lacan *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 571.

6. Jean Allouch, « Vous êtes au courant, il y a un transfert psychotique », *Littoral*, « L'assertitude paranoïaque », 1986, n° 21, p. 89-110. Et J. Allouch, « La fonction secrétaire, élément de la méthode freudienne », *Littoral*, « La part du secrétaire », 1992, n° 34-35, p. 29-59.

7. Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, traduit de l'allemand par Paul Duquenne et Nicole Sels, Paris, Seuil, coll. « Le Champ freudien », 1975.

rences et écrits de Lacan eu égard aux séances de séminaire ; ce qui permet de faire émerger une logique interne à son enseignement. C'est là une des réalisations rendues possibles par ce livre. Il revient au lecteur d'en faire le parcours, le chemin en est désormais ouvert.

Un premier sous-titre équivoque

Le premier sous-titre de cet ouvrage, *Les noms propres dans les séminaires de Jacques Lacan*, comporte une équivoque qui le dessert. En effet, il ne s'agit nullement d'un index des noms propres. Un tel ouvrage existe déjà et fut publié par Epel⁸, Diana Estrín montre bien le connaître.

En contraste, l'auteur présente au lecteur chaque référence bibliographique citée par Jacques Lacan à chaque séance de son séminaire. C'est là un trésor. Il n'est pas sans faille. D'emblée, on déplorera que l'auteur ait pris pour référence la publication officielle des séminaires. Ils sont donc cités selon une numérotation, une initiative qui n'est pas de Lacan mais de J.-A. Miller. On aurait préféré lire le nom des séminaires donnés par Lacan, et leur repérage par leurs dates. La question des noms des séminaires n'est pas secondaire, un exemple le montrera peut-être. Diana Estrín propose SEMINARIO 3 – 1955-56. LAS PSICOSIS. Le séminaire que Lacan a nommé *Les structures freudiennes dans les psychoses* traite un point nodal dans cette problématique, celui de la forclusion du Nom-du-Père. L'éditeur officiel a choisi de faire disparaître, sans trace aucune, rien de moins que le nom donné par Lacan à son séminaire ! Traiter un nom propre avec précision est une des balises de l'enseignement de Lacan, et les noms qu'il a donnés à ses séminaires ont une portée qui parfois se mesure à l'homophonie : *Le Désir et son interprétation*, *Les Non-dupes errent*, *Le Sinthome*, *Le Moment de conclure*...

Le travail d'Estrín n'est pas pour autant obscurci par ces défauts. Elle nous livre le résultat d'un parcours serré qui expose un Lacan accomplissant un travail de romain, semaine après semaine. Il suivait de près la production écrite des psychanalystes dans *l'International Journal of Psychoanalysis*, et dans d'autres revues surtout dans les premières années de son enseignement public. Le livre d'Estrín montre aussi à quel point Lacan se tenait à jour des publications littéraires et scientifiques, en France et ailleurs. Sa capacité d'assimilation et sa réactivité étonnent. Ce qui nous importe est que ce livre nous donne pour la première fois l'occasion de le suivre pas à pas dans son séminaire.

Un livre de citations

Les publications du Seuil, et moins encore les versions-sources des séminaires n'ont d'appareil critique. Les textes cités ou commentés par Lacan de façon indirecte bien souvent, n'y sont guère signalés, et les versions critiques restent peu nombreuses. C'est là qu'un livre comme celui de Diana Estrín rend un grand service au lecteur, dispensé d'aller chercher dans une dense forêt, les références des textes qui ont occupé Lacan pendant vingt-sept années de son séminaire. D'où la nécessité de ce livre.

8. *Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 1998.

Ce livre a commencé à partir d'une nécessité personnelle et presque sans que je m'en rende compte. La scène se répétait : le matin de bonne heure et tandis que je lisais un séminaire je m'interrogeais sur les références. Étaient-elles indiquées clairement ? Lesquelles allais-je ouvrir ? En quel point souhaitais-je m'arrêter ? Quelle logique exigeait de rechercher dans tel ou tel auteur ? Pouvais-je lire les commentaires de Lacan sur un cas dont je n'avais pas lu l'histoire ? Quand j'essayais de chercher quelques références, elles n'apparaissaient pas, n'existaient pas.

Ceci me fut nécessaire. Au moment d'ouvrir un séminaire j'avais besoin de la liste de textes que Lacan produisait leçon après leçon pour, au moins, en décider. [...] Il me fallait entreprendre ce travail pour lire Lacan en m'interrogeant sur la logique interne ; pour localiser les coordonnées (p. 14).

Cette nécessité de trouver les références pour la lecture des séminaires n'est-elle pas partagée par tout lecteur de Lacan ? Ce livre, comme nous l'indiquions, n'est pas un index de noms propres : « Merci de prendre ce livre pour ce qu'il est : un écrit de pures citations » (p. 20). Cette limite fait sa qualité. Il trace pour le lecteur un parcours de lecture qui le mènera au-delà du point où il serait allé seul, sans ce livre, qui est une boîte à outils.

J'y reconnais aussi une méthode implicite : la méthode lacanienne de lecture. Depuis plus de dix ans, je me tiens à cette méthode avec quelques autres, pour lire des séminaires. Il s'agit donc de prendre chaque séance et de constituer la liste des repères bibliographiques, explicites et implicites, pour les chercher, puis les lire un par un. Lecture pas nécessairement exhaustive, mais cherchant le fragment pertinent pour la séance. Puis un participant au séminaire expose cette séance en ayant introduit cette lecture pour en montrer la logique interne, afin d'essayer de suivre le fil de Lacan, ce qui se prouve par l'exposé de la séance. Cette méthode fait un pont sans pensées entre les séminaires de Lacan et la pratique analytique, j'en ai éprouvé des effets et reçu des témoignages. C'est la raison pour laquelle au moment de découvrir le livre de Diana Estrín j'ai été saisi d'un immense bonheur. Elle avait mené à son terme un travail qui m'avait semblé impossible sans lui dédier une vie entière.

Prémisse : Pas-tout Lacan

Pour mener à son terme son ouvrage, sa démarche a été différente, au lieu de lire *in extenso* chaque référence dans chaque séance, le livre de Diana Estrín se règle sur cette prémisse : « Comme d'autres l'ont dit avant moi : Pas-tout Lacan⁹ [...] » (p. 16). Estrín a fait cette expérience que « quand on lit, qu'on le veuille ou non, on écrit son Lacan » (p. 18). C'est la constatation d'une lectrice qui porte sur la question de l'établissement critique des séminaires. Pister et lire les textes que Lacan a lus pour préparer chaque séance de son séminaire, permet de résoudre pas mal d'hésitations et de serrer plus précisément la fameuse question : de quoi est-il question ? Le lecteur en vient à découvrir que Lacan se révèle peut-être moins obscur qu'on ne se montre soi-même paresseux. Au lieu de lire un séminaire de Lacan, on fait des suppositions à son endroit : à la place d'une recherche selon la méthode en question qui incite à aller

9. Site de l'École lacanienne de psychanalyse, Bibliothèque *Pas-tout Lacan*.

chercher et à vérifier chaque référence citée, le lecteur fabrique une interprétation de son cru et prête à Lacan un sens imaginé. La lecture des références fait partie d'une pratique littérale de lecture qui déjà déjoue l'autorité savante. Une fois qu'il a été possible de repérer de quoi Lacan parle, il devient possible de soumettre ses énoncés à une critique. Une « version critique » des séminaires implique cette position de lecture. Comment transcrire une séance sans pister les références et sans les lire ? Le livre de Diana Estrín montre à quel point cette démarche reste peu suivie dans les versions du Seuil et de Paidós, pour la langue espagnole.

Donnons un exemple : dans la séance du 27 février 1954 Lacan fait un lapsus puisque à propos de contre-transfert il dit « Annie Reich », au moment d'évoquer un patient qui avait parlé à la radio après la mort de sa mère. Or, il se trouve qu'Annie Reich n'a pas parlé d'un tel cas. À chercher dans l'*International Journal of Psychoanalysis*, à côté de l'article d'Annie Reich cité par Lacan, on trouve celui de Margaret Little où le cas est rapporté. Diana Estrín relate que Margaret Little dans son livre *Transference Neurosis and Transference Psychosis* (N. Y., Ed. Jason Aronson, 1981), révèle que ce cas était le sien. La portée de cette lecture a aussi été montrée, sur ce même cas, par Gloria Leff, dans son article « *Acquaintance with Death*¹⁰ ».

L'effet de cette démarche n'est pas de produire de l'érudition ; elle mène rapidement à constater qu'il y a une logique implicite à chaque séance qui touche la pratique, qu'en même temps, « Lacan [s'y] produit dans les interstices de son dire [...] » (p. 16). Estrín « lit avec de l'écrit¹¹ » et, à le faire, elle ne produit pas une version érudite de l'enseignement de Lacan. Il lui est arrivé de traiter cet enseignement en faisant cas de petits déchets de lettres qui permettent de le suivre dans les interstices de son dire. Il est vain de gloser le dit de quelqu'un dont l'enseignement s'entend aussi dans les défauts de son dire. Mais ceci reste lettre morte pour qui s'écarte de la méthode de lecture lacanienne suivie et rendue accessible dans le livre d'Estrín. Cette voie de lecture ne se pratique pas en solitaire, comme Estrín le constate dans un effet d'après-coup à la fin de son Introduction : « Ici, il n'y a pas eu de cartel, ce pari que Lacan n'a jamais récusé. C'est ce qui rend plus nécessaire de porter au jour [la publication de ce travail] [...] » (p. 22). Aussi, souligne-t-elle qu'il n'est pas possible d'arriver au terme de cette tâche sans le concours d'autres lecteurs à qui elle propose son livre pour le discuter, le corriger, ou le compléter.

La portée de ce livre ne se mesure pas à la justesse de chacune des références données, mais à la qualité du lien qu'il tisse entre les propos de Lacan et ses lecteurs. Diana Estrín a donné une suite à son aventure par la voie d'Internet en ouvrant un espace à la *Comunidad Russell*¹² qui permet aux internautes de discuter, d'ajouter, et de corriger son repérage, bref, de poursuivre ce pistage dont l'enjeu n'est pas l'« héritage de Lacan », mais une des conditions de possibilité d'une pratique lacanienne de l'analyse.

Manuel HERNÁNDEZ

10. G. Leff, « Acquaintance with Death », *Me cayó el veinte*, « El cadáver del amor », Mexico, 2004, n° 9.

11. Sur « Lacan lit avec de l'écrit », cf. Jean Allouch, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*, Toulouse, Érès, coll. « littoral essais en psychanalyse », 1984, p. 16.

12. <http://listas.comunidadrussell.com/lista/lacandixdia/archivo>

*Chercher mi-dit à Midrash :
une lecture conséquente de Lacan*

pour

*Le péché originel de la psychanalyse.
Lacan et la question juive*

Gérard HADDAD

Paris, Seuil, coll. « Non conforme », 2007

Il y en a qui sont sauvés par la Bible, moi c'est par les orgasmes.
Wendy Delorme¹

La vie n'est pas tragique. Elle est comique.
Jacques Lacan (15 novembre 1977)

Une fin de non-recevoir

Voilà plus de vingt-cinq ans que Gérard Haddad creuse, solitaire, son sillon. En 1981 déjà, il publiait une première réflexion sur les « sources talmudiques de la psychanalyse² ». Il nous livre aujourd'hui, un peu en vrac, le résultat de ses années de recherche et de méditation au cours desquelles une conviction chez lui s'est faite, a mûri, est devenue thèse qu'il défend dans ce livre : Lacan s'est gravement fourvoyé dans son approche du judaïsme. Cette erreur porte à conséquence, puisque ce même Lacan, poussé par « la volonté d'un dépassement de Freud » (p. 307), a fait de la « mise en cause de la tradition juive au sein de la psychanalyse » (p. 17), la politique de son École. Or ce projet, « qui ne manque ni de grandeur ni de tragique, s'est perdu dans les sables » (p. 307) :

En mettant en question la « religion des juifs » dans la psychanalyse, Lacan ressemble à un homme égaré dans un champ de mines dont il ne possède pas le plan (p. 295).

Rectifier ce « ratage » (p. 296), estime G. Haddad, engage « l'avenir de la doctrine de Lacan, [...] voire de la psychanalyse elle-même » (p. 26). Ce livre donc, parce que « la correction que Lacan ambitionnait d'apporter à la doctrine de Freud appelle en écho une autre correction, à opérer à l'intérieur même de cette doctrine » (p. 26). Opération qui nécessite deux temps :

Montrer d'abord comment l'élaboration des concepts lacaniens fondamentaux, parmi d'autres celui du signifiant paternel, du surmoi, de l'objet *a*, porte en elle une réflexion sur le judaïsme, sur ses rites, ses textes, son acte d'interpréter ou *midrash*, son Dieu devant lequel Freud s'est arrêté.

1. Wendy Delorme, *La Quatrième Génération*, Paris, Grasset, 2007, p. 29.

2. Gérard Haddad, *L'Enfant illégitime. Sources talmudiques de la psychanalyse*, Hachette-Littérature, 1981. Nouvelle édition, Desclée de Brouwer, 1996. Réédité sous le titre *Lacan et le judaïsme*, Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 2003.

Nous verrons que ce « porte en elle » est réflexif et ne vaut – c'est un préalable à la « correction » – que dans la mesure où c'est le judaïsme qui porte en lui la psychanalyse.

Puis, en contrepoint, poser la question décisive suivante : dans ses analyses du judaïsme, *Lacan a-t-il opéré de la bonne façon ?* (p. 25-26).

Bien que « décisive », la question est de pure forme : la réponse – « *négative* » (p. 303) – d'emblée est là et infiltre tout le livre ; mais c'est à l'avant-dernière page qu'on en trouve une formulation à peu près explicite :

À l'évidence, si la psychanalyse porte l'empreinte du judaïsme, c'est principalement du côté de Maïmonide – avec ses références au Talmud, au Targum et au Midrash – qu'il faut la trouver (p. 310).

Cette réponse est la partie, plus ou moins immergée tout au long du livre, de la thèse, son socle. Elle est dite au conditionnel : « si la psychanalyse porte l'empreinte... [alors] c'est principalement... ». G. Haddad, semble-t-il, ne tient pas à brusquer son lecteur : l'enquête historique de la première partie du livre et le florilège des citations de Lacan des deux suivantes, suffiront-ils pour que le lecteur valide ce « si... », et cet « alors... » esquissé ? La prudence de cette « conclusion » incite à penser que l'auteur en doute, comme s'il pressentait qu'en dépit de l'épaisseur du dossier qu'il apporte, il se pourrait qu'on ne le suive pas. Qu'en dépit de « l'évidence » dont il la pare, il se pourrait qu'on en reste à cet « agacement », à cette « gêne », cette « irritation » dont il fait état à maintes reprises dans son livre³. Il semble résigné, G. Haddad, au fait que ses propos n'aillent pas sans un certain agacement. Sait-il pourquoi ? Quels raisins verts mangés par quel père produisent un tel effet ? Arriverais-je, sans trop faire grincer des dents, à faire entendre le pourquoi de ce fonctionnement ?

Cette prise de position pour une psychanalyse sinon maïmonidienne du moins réconciliée avec le judaïsme de Maïmonide est politique. La « correction » proposée par G. Haddad constitue, en fait, la fin de non recevoir qu'il oppose à l'injonction faite par Lacan à son École : « C'est pourquoi, pourquoi spécialement, la religion des Juifs doit être mise en question dans notre sein⁴ » :

[...] ladite « mise en question » n'a pas été effectuée de la bonne manière. Lacan, en effet, a appuyé son questionnement sur la Kabbale que ses interlocuteurs, Emmanuel Reiss, Olga Katunal et d'autres, ont dû lui présenter comme la quintessence, le saint des saints du judaïsme. Or cette conception est fautive (p. 307).

Que voilà une parole sans détour ! De la fausseté de la Kabbale, l'auteur ne doute pas. Il exprime sa conviction, comme s'il savait, sur ce point, pouvoir compter sur la

3. « Comme si cette interprétation suscitait une gêne inavouée », p. 14 ; « agacé par ce qui me paraissait tenir du délire d'un vieillard à son crépuscule », p. 166 ; « se demande, sans doute non sans agacement, le lecteur », p. 221 ; « cette question bien irritante », p. 231 ; « ce judaïsme qui le [Lacan] bouleverse et l'irrite... », p. 277 ; « la relation intense et complexe, passionnelle et irritée que Lacan entretient avec le peuple juif... », p. 279 ; « Agaçant au plus haut point déjà... », p. 285 ; « les échos de ce discours avaient profondément agacé... », p. 287 ; « Mais de telles conceptions irritent au plus haut point un juif maïmonidien... », p. 308.

4. Jacques Lacan, version dite « orale » de la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », in *Analytica*, série publiée par *Ornicar ?*, bulletin périodique du Champ freudien, n° 8, Paris, 1978, p. 23. Cf. *Pastout Lacan*, site de l'École lacanienne de psychanalyse.

complicité de son lecteur : attaché à l'exigeant rationalisme de Lacan⁵, ce lecteur peut-il ne pas condamner le mysticisme de la Kabbale ? Et donc le rejeter ? Sa raison, G. Haddad la puise dans « la théologie de Maïmonide » qui condamne la pensée kabbalistique comme « régression idolâtrique » (p. 308).

Fort de cette complicité, il fait le pas décisif :

Une telle mise en question n'a plus de sens dès l'instant où l'un des deux piliers du judaïsme se trouve ignoré (p. 310).

En clair : la « mise en question » voulue par Lacan, ne visant que « la “mousse religieuse” du sens que la Kabbale hypertrophie » (p. 310), « rate son but » (p. 83). Or ni Lacan, ni aucun de ses élèves ne s'en aperçoit. Ne s'aperçoit qu'elle laisse intact le judaïsme en son « pilier ignoré », le judaïsme d'aujourd'hui, cette *Chose juive*⁶ que seul, assure G. Haddad, le courant maïmonidien représente. Cela lui apparaît d'autant plus paradoxal que ce courant, plaide-t-il, est un « effort inégalé pour réduire cette “mousse religieuse” » et présente « de troublantes similitudes » avec « la réflexion » de Lacan. Il va jusqu'à dire que le discours du maître de Cordoue s'organiserait, comme celui de Lacan, « suivant trois axes – symbolique, imaginaire et réel impossible à dire et à imaginer –, l'imaginaire comme projection sur le monde de l'image spéculaire du corps, l'équivoque du signifiant et de ses homonymes, le manque cause de désir, le rêve comme rébus⁷ » (p. 310). Si donc, laisse-t-il à penser (car il a l'art d'amener son lecteur à tirer des conclusions qu'il s'abstient de formuler trop explicitement), Lacan n'avait pas été induit en erreur dans son approche du judaïsme, il aurait découvert dans la pensée maïmonidienne les fondements mêmes de sa théorie psychanalytique ! Ainsi, suite à trente années de recherche, G. Haddad pense avoir diagnostiqué le mal : la psychanalyse lacanienne, après celle de Freud, est malade d'ignorer sa – véritable – judéité. Aux psychanalystes qui auraient le courage de cette vérité, il propose, conséquemment, une réconciliation avec les origines juives de la psychanalyse.

Guerre de religions au champ freudien ?

Le livre est composé de trois parties. La première s'intitule : « Une affaire non élucidée ». Il s'agit d'une enquête historique destinée à donner certaines indications permettant au lecteur de mieux cerner la nature de l'intérêt de Lacan pour le judaïsme et de lui faire saisir les liens qu'il entretenait avec tout un monde de savants et d'artistes juifs issus de l'émigration russe à Paris. On y découvre des personnalités telles que Emmanuel Raïss et Olga Katunal, tous deux bien trop épris, nous dit G. Haddad, du « délire kabbalistico-numérologique » (p. 115) qui hantait leur maître Oskar Goldberg, et que Lacan – hélas ! soupire-t-il –, élu pour être ses introducteurs en judaïsme. Cette partie fourmille d'anecdotes et d'informations inédites. Elle vient étayer l'affirmation (elle-même un tantinet ésotérique) sur laquelle s'ouvre le chapitre 2 : « Lacan, sa vie durant, n'en a pas douté : un lien mystérieux, jamais fondamentalement éclairci, relie

5. « Il faut avoir lu ce recueil, et dans son long, pour y sentir que s'y poursuit un seul débat, toujours le même, et qui, dût-il paraître dater, se reconnaît pour être le débat des lumières », quatrième de couverture des *Écrits* de Jacques Lacan.

6. Je reviendrai sur cette appellation : *Chose juive*, qu'emploie G. Haddad – si peu compatible avec le rationalisme maïmonidien – et sur laquelle il finit par s'expliquer pages 297-98.

7. Ce point est abordé plusieurs fois dans le livre, mais c'est aux pages 76-81 qu'il est développé.

la psychanalyse à la Chose juive » (p. 28). Mais cette affirmation n'est elle-même que le point d'orgue du premier chapitre qui expose la raison profonde du livre : ce « lien mystérieux », Lacan a entrepris de le rompre. Il s'agit, pour G. Haddad, d'expliquer pourquoi, et de montrer qu'il s'agissait d'une erreur aux conséquences « bien plus graves qu'il n'y paraît ». « J'y vois pour ma part la raison du naufrage psychotique des institutions psychanalytiques qui se réclament de sa pensée », écrit-il à la toute fin de cette première partie (p. 83).

Arrêtons-nous donc sur ce premier chapitre. Un propos de Lacan aura servi de détonateur – et de titre – à la réflexion qui fait la matière de ce livre. Ce propos fut proféré lors de la séance où Lacan, après l'interdiction qui lui avait été signifiée par les instances dirigeantes de l'*International Psychoanalytic Association* (IPA) d'exercer la fonction de « didacticien », entreprend de « donner suite » à son enseignement, à l'École normale supérieure où il a trouvé (provisoirement) refuge. Cette séance inaugurale, Lacan la joue baroque, au diapason de l'événement : dérisoire et décisif à la fois. Devant un public renouvelé (son « assistance », dira-t-il un jour), il met en scène cette « chose » – *rem*, en latin, qui a donné « rien » – qu'il est devenu : « j'étais ce qu'on appelle *négocié* ». Il en montre, en dépit de la profonde affliction qu'il en a ressentie⁸, « la vaste dimension comique » :

Chacun, à tout instant et à tous les niveaux, est négociable, [...] Mais, si la vérité du sujet, même quand il est en position de maître, n'est pas en lui-même, mais, comme l'analyse le démontre, dans un objet, de nature voilée – le faire surgir, cet objet, c'est proprement l'élément comique pur⁹.

N'y a-t-il pas, en effet, dans ce « faire surgir », dans ce statut brusquement mis à nu de qui se trouve être l'objet d'une négociation entre tiers – objet que l'on rejette, dont on ne veut à aucun prix – un comique qu'exploite le vaudeville ? Comique parce que vrai, d'une vérité plus forte que toute blessure narcissique ? Généralement, ce sont les autres que cette vérité fait rire, pas le dindon de la farce. C'est la vérité de ce rire que cherche à dire Lacan, car il y voit, comme Freud l'avait vu dans le *Witz* – mais ici « à chaud », « pour de vrai » – un accès aux « fondements de la psychanalyse¹⁰ ». « Ce ne peut être saisi pleinement, je crois, ajoute-t-il, que par un psychanalyste ». Sans « fausse pudeur », il interroge alors la posture de ses censeurs :

Je ne suis pas en train de dire – mais ce ne serait pas impossible – que la communauté psychanalytique est une Église. Cependant, incontestablement, la question surgit de savoir ce qui en elle peut bien faire ici écho à une pratique religieuse¹¹.

G. Haddad accroche sa méditation à cette apostrophe de Lacan. Il l'interprète tout crûment comme une « dénonciation de l'IPA comme Synagogue sectaire et excommuniante » (p. 295) et y voit l'origine de la détermination à « mettre en question la religion des juifs ». Que veut donc dire Lacan quand, à la fin de cette même séance, il en vient à parler du « péché originel de la psychanalyse¹² » ? N'est-il pas en train de jeter

8. Voir la lettre qu'il adresse à Louis Althusser « Ce mercredi, non jeudi 21-XI-63 », in L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Stock/IMEC, 1993, p. 271-72.

9. J. Lacan, séance du 15 janvier 1964, *Le Séminaire*, livre XI : *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1974, p. 10.

10. Titre sous lequel Lacan avait annoncé son séminaire.

11. J. Lacan, *Les Quatre Concepts...*, *op. cit.*, p. 9-10.

12. *Ibid.*, p. 16.

l'anathème sur le « ce qui », dans la pratique « excommuniant » de l'IPA, « peut bien faire écho à une pratique religieuse » ? La parodie que joue Lacan comparant sa condamnation à celle dont Spinoza fut l'objet – le *kerem*, surjoue-t-il, puis le *cham-mata*, « lequel consiste à y ajouter cette condition de l'impossibilité d'un retour » – ne le fait pas rire. Cette mise en scène buñuelesque, voilà que sous la plume de G. Haddad, elle scelle un conflit d'orthodoxie, un conflit religieux. Nous sommes dans la vérité vraie, et dans le drame, comme le confirme la quatrième de couverture :

Le présent livre donne la raison, jusqu'à présent occultée, du schisme de 1964 qui a irrémédiablement divisé le mouvement psychanalytique.

Parler de « schisme » quand Lacan, dans une distance sans équivoque (« en d'autres lieux¹³ »), raille l'absolue incongruité de son « excommunication », est une interprétation qui fait lourdement (contre)sens : il ne s'autoriserait pas, de lui-même, à être psychanalyste, il s'autoproclamerait pape, anti-pape de la psychanalyse ! Il fonderait son Église ! Le malentendu est, de fait, originel. G. Haddad parle de « funeste décision » (p. 15) là où Lacan prenant appui sur ce qu'il appelle sobrement de « ce fait » donne suite à son enseignement :

Eh bien, c'est justement de partir de ce qui peut être ici matière à scandale, que nous pourrions serrer d'une façon plus précise ce qui s'appelle la *psychanalyse didactique* [...] ¹⁴.

Dès lors le cadre dans lequel la réflexion de G. Haddad est engagée se trouve campé : le mouvement psychanalytique serait divisé entre ceux qui ignorent le judaïsme latent dont ils sont porteurs (que critique Lacan) et ceux qui, emboîtant le pas de Lacan, ignorent que le judaïsme auquel ils s'en prennent n'est pas le bon. Dans les deux cas, la filiation de la psychanalyse au judaïsme est confirmée – c'est ce que vient dire le mot « schisme ». Le mérite que G. Haddad reconnaît à Lacan est d'avoir levé le refoulement du lien entre judaïsme et psychanalyse ; le reproche qu'il lui fait, c'est d'avoir « gauchi » le judaïsme de façon telle qu'il en soit devenu, de fait, incompatible avec la psychanalyse. C'est de ce « gauchissement » que vient tout le mal, le « schisme » dont G. Haddad ne se console pas. Lacan n'en pouvait mais : n'étant pas juif, il s'est laissé abusé – dupé – par son entourage et a pris pour vérité du judaïsme une version abâtardie, kabbalistique, de celui-ci. Erreur que notre auteur aujourd'hui, vient corriger, en affirmant qu'une même raison, un même humanisme, court de Maïmonide à Freud :

[...] l'armature intellectuelle, l'héritage juif de Freud ne peuvent être que maïmonidien (p. 82).

G. Haddad fait savoir qu'il ne suit pas Lacan dans son combat pour une pratique psychanalytique (« en intension » comme « en extension », ainsi qu'il s'exprime dans sa *Proposition* de 1967) où l'écho du religieux ne soit pas aux commandes. Ce qui rend sa position délicate – agaçante –, c'est que, tout en désavouant ce combat (combien difficile, en effet : Lacan l'a perdu), il se voudrait lacanien. Comment s'y prend-il ?

13. « Il s'agit donc là de quelque chose qui est proprement comparable à ce qu'on appelle en d'autres lieux l'excommunication majeure » (J. Lacan, *Les Quatre Concepts...*, *op. cit.*, p. 9).

14. *Ibid.*, p. 11.

Un savoir en suspens

Revenons à cette séance du 15 janvier 1964 où le livre trouve son point d'ancrage. Comment ce mot de « péché » arrive-t-il dans la bouche de Lacan ? Par l'hystérie. C'est elle, dit-il, qui « nous met sur la trace d'un certain péché originel de la psychanalyse¹⁵ ». Par quels détours ? « L'analyse, rappelle Lacan, consiste justement à la faire parler [...]. Or, le trait différentiel de l'hystérique est précisément celui-ci – c'est dans le mouvement même de parler que l'hystérique constitue son désir. » C'est ce qui est arrivé à Freud qui, laissant parler l'hystérique, est entré « dans ce qui était, en réalité, les rapports du désir au langage ». Qu'on puisse, de cette façon, « guérir l'hystérique de tous ses symptômes, [...] laisse entièrement hors du champ, constate Lacan, la question spécifique de ce *pourquoi* elle ne peut soutenir son désir que comme désir insatisfait ». Cet « hors champ » où reste opaque – inanalysée – la cause du désir, l'hystérie ne cesse de le constituer dans son symptôme. Et c'est en suivant cette trace que Lacan en vient à ce « péché originel de la psychanalyse » : dans « le désir de Freud lui-même », soutient-il face à ses censeurs, un « n'en rien vouloir savoir¹⁶ » arrête sa *praxis* psychanalytique devant l'angoisse de castration. Est-ce à dire que c'est en satisfaisant au désir de l'hystérique – « qui est pour elle, précise Lacan, de poser à nos regards son désir comme désir insatisfait » – que Freud aurait laissé inanalysé quelque chose de son désir ? Paradoxe de la psychanalyse qui, dans l'exercice même de sa pratique, crée de l'inanalysé, de l'insu.

Laissant parler l'hystérique, la faisant parler en l'écoutant, Freud se serait trop tôt satisfait de l'effet obtenu ; et dès lors, il aurait laissé se développer une pratique analytique qui reste sur le seuil de la question basique : pourquoi (me) parle-t-elle ? Car il a bien fallu ce « coup de force », ce coup d'amour, pour que s'instaure une telle « pratique de bavardage¹⁷ » : *faire parler* ne va pas sans mettre en jeu le désir de l'analyste. Se réclamer de Freud en exerçant son écoute sans s'avancer plus avant dans l'analyse des fondements de cette *praxis* – sans s'interroger sur ce que ce « faire parler » emporte de désir impossible – lui est désormais impossible : son exclusion l'aura lavé de ce « péché originel ». Psychanalyste, il ne l'est – comme Freud ne l'était – que du désir qui le met à cette place. Et personne ne peut faire qu'il en soit autrement.

L'exclusion qui le frappe, en revanche, le force à le savoir, à le savoir en acte (et à mi-dire le « ce qui », dans le fonctionnement de l'IPA, « peut bien faire ici écho à une pratique religieuse »). Ce qu'il sait désormais, et dont il témoigne « du dedans », c'est de la dimension comique – *witzig* : de la vérité qui fait rire – qui s'est imposée à lui quand il s'est vu, sans échappatoire, sans rachat possible, objet déchu. De cette mise en évidence (comme, en mathématique, on met en facteur) de l'objet, jaillit un rire irrésistible ; et c'est de là qu'il leur lance ses mots déchus, eux aussi. Des mots qui font (contre)sens – religieux, forcément religieux – aux oreilles des gardiens du dogme. Quand ces mots ne nomment que le pas sans retour qu'il accomplit en les disant.

15. J. Lacan, *Les Quatre Concepts...*, *op. cit.*, p. 16.

16. « Avec le temps [...] je me suis aperçu que ce qui constituait mon cheminement était de l'ordre de *je n'en veux rien savoir* » (J. Lacan, première séance du séminaire *Encore* [21 novembre 1972], Paris, Seuil, 1975, p. 9).

17. Définition que donne Lacan de l'exercice psychanalytique en commençant, le 15 novembre 1977, son séminaire *Le Moment de conclure*.

Ce jour-là, le 15 janvier 1964, Lacan parle, délié de l'autorisation de quiconque. Il dit que les psychanalystes qui lui interdisent d'exercer la fonction de didacticien, méconnaissent leur désir. Et que cette « déconnaissance¹⁸ » trouve son origine chez Freud lui-même. Qu'est-ce qui autorise Lacan à parler ainsi ? *En quoi y suis-je autorisé ?*, lance-t-il à son nouvel auditoire. « Louï-dire d'avoir fait dix ans durant ce qu'on appelle un séminaire, qui s'adressait à des psychanalystes » ? « Je me suis démis de cette fonction », répond-il derechef, faisant de cette démission un acte : didacticien, comment le serait-il si l'analyste ne s'autorise que de lui-même ? L'« excommunication » dont l'Église psychanalytique le frappe ne l'atteint pas ; il ne joue plus ce jeu-là. En quoi alors serait-il qualifié « pour remplir ailleurs cette même fonction » ? En dépit de la confiance que lui font ceux qui le suivent, c'est bien la question qu'ouvre sa destitution. « Je tiens pourtant provisoirement, leur lance-t-il, la question pour suspendue¹⁹ ».

L'autre sait-il ? Que cette question reste suspendue, béante, n'est-ce pas l'enjeu même du discours analytique, et de l'écoute qu'il appelle ? La mise du transfert ? Si échec de Lacan il y a, il est là : pour beaucoup parmi ses auditeurs, cette question ne se pose pas. Ils font crédit à Lacan d'un certain savoir. Quand par exemple, une dizaine d'années plus tard, Jacques-Alain Miller lui demande s'il ne « décourage pas les jeunes », à leur lancer : *comme révolutionnaires, vous aspirez à un maître*, et que celui-ci réponde : « [...] depuis ils se pressent à mon séminaire. De préférer, somme toute, à la trique ma bonace²⁰ », quand Lacan répond cela, est-il, n'est-il pas à la place du maître où le met son interlocuteur ? C'est en ne posant pas la question, en accordant à sa « bonace » une autorité qu'il ne s'accordait pas à lui-même, que ces « jeunes » sont devenus lacaniens (ou anti-lacaniens). L'ont fait maître de leurs pensées. Avec l'avidité de qui s'empare de l'énoncé sans entendre le mi-dire qui s'énonce, avec cette sorte de sérieux (que cultive l'Université) qui, partant de l'écrit, construit un sens qui n'entend pas l'autre dire²¹, et qui déduit : excommunication parce que schisme.

Ce qui cloche dans la « correction » qu'opère G. Haddad aujourd'hui – il en est bien conscient –, c'est qu'elle arrive un peu tard. Qu'elle évite, précisément, le dire de Lacan...

Cette critique, avec le regret qui l'accompagne de ne pas avoir su ni pu la présenter de son vivant à mon analyste, ne saurait effacer l'importance et la profondeur de la réflexion de Lacan sur le judaïsme (p. 27).

Qu'à cela ne tienne ! Il écrira tout de même, il publiera une longue lettre à son analyste. Par cette adresse à Lacan, c'est à tous les psychanalystes que G. Haddad annonce aujourd'hui la bonne nouvelle : il a percé le mystère du « péché originel de la psychanalyse », il l'a dissipé et peut donc montrer le chemin qui mènerait, enfin, à la réconciliation. Il fait même ce rêve qu'un jour, les psychanalystes parviennent à

18. Le 22 novembre 1967. Cf. Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yan Péliissier, *789 néologismes de Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 2002, p. 29.

19. J. Lacan, *Les Quatre Concepts...*, *op. cit.*, p. 7.

20. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1973, p. 53. Cf. *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 534.

21. « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui s'entend dans ce qui se dit. » Cet aphorisme par lequel J. Lacan ouvre « L'étourdit », *in Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, p. 5 (*Autres écrits*, *op. cit.*, p. 449), ne s'applique-t-il pas également à la lecture ? « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui s'entend dans ce qui s'écrit. » Le « ce qui s'entend » perd alors toute vibration sonore pour se réduire à la raison pure.

« redéfinir sur des bases raisonnées, modifiables collectivement, un *setting* [en français : une cure-type] admis par tous » (p. 295). Il suffirait de si peu ! Il suffirait de rétablir une vérité simple, que Lacan a gauchie :

[...] la réflexion de Lacan sur cette question [celle du judaïsme] a nécessairement subi un gauchissement, voire emprunté quelques fausses routes. Celles-ci seraient-elles à l'origine d'une certaine impasse du lacanisme, situation reflétée par le grotesque émiettement et les querelles sans fin qui opposent les chapelles se réclamant de son enseignement ? J'aurais tendance, à partir de mon propre trajet, à le penser (p. 26).

Or, pour que la cause originaire de cette « impasse du lacanisme » soit audible à son lecteur – avant même qu'il puisse l'accepter –, la conviction pédagogique de G. Haddad est qu'il faut d'abord le mettre au courant de ce qu'il ignore très certainement : l'interprétation en terme de guerre de religion que donna Lacan de son exclusion :

Ce qui reste en tout cas étrangement méconnu et pourtant fondamental, c'est *l'interprétation que Lacan lui-même en donna*²², explicitement, et qui reste curieusement ignorée de ses élèves, de ses héritiers notariés ou autoproclamés. Comme si cette interprétation suscitait une gêne inavouée et qu'il valait mieux actionner l'incroyable processus du refoulement ! C'est l'objet de ce livre de reprendre et d'examiner cette interprétation négligée, de réveiller, comme il me plaît de le faire, le refoulé (p. 14).

Le Péch​é originel de la psychanalyse s'ouvre donc sur une interprétation, que d'emblée – d'autorité, dirais-je – G. Haddad attribue à Lacan : ce « quelque chose [qui], dans Freud, n'a jamais été analysé », c'est Dieu, le « Dieu juif », le « Dieu de la Bible » (p. 15). Lacan ne le dit pas ? Non, il ne le dit pas le 15 janvier 1964 ; mais ne l'avait-il pas dit le 20 novembre 1963, lors de la première séance du séminaire *Les Noms du père* à la fin de laquelle, ayant appris la veille le résultat du vote qui l'excluait, il annonça son interruption ? G. Haddad, qui, au passage, remercie son épouse pour le « travail de bénédictin » auquel elle s'est livrée (celui d'une recension « à peu près exhaustive [*sic*] [...] sur l'ensemble des textes de Lacan²³ »), donne généralement la référence de chacune des très nombreuses citations qui émaillent son texte – pas de celle-là : « C'est devant ce Dieu que Freud s'est arrêté²⁴. » Il est remarquable que cette « citation », sur laquelle repose tout le livre, soit ainsi « gauchie »... Remarquable que les mots, quoi qu'on fasse, soient trompeurs ; qu'un *quid* vienne toujours à la place d'un *quo*... Et que lorsque Lacan dit « l'hystérie nous met sur la trace d'un certain péché originel de l'analyse », lorsqu'il évoque « la plume de Freud s'arrêtant devant le Dieu de Moïse », il dise autre chose que ce que lit G. Haddad. Quelque chose que, de la place où il se met – où il le met – il ne puisse entendre. La suite nous le fera saisir.

22. Le pronom « *en* » renvoie au seul événement dont il est question en ces deux premières pages : le « morne oukase » qui, en « août 1963 », frappa Lacan.

23. Ce qui est révélé là, page 27, de la part prise par Antonietta H. dans la fabrication du livre rend incompréhensible l'absence de son nom sur la page titre en tant que co-auteur.

24. Cette séance a été transcrite par Jacques-Alain Miller et publiée en janvier 2005. J'y trouve cette phrase : « C'est devant lui [il s'agit du Dieu de Moïse] qu'au dernier terme, la plume de Freud s'est arrêtée. » Cf. J. Lacan, *Des Noms du père*, Paris, Seuil, 2005, p. 91. Par la suite, G. Haddad citera – si j'ai bien compté – six fois cet ouvrage (p. 21, p. 189, p. 191, p. 193, p. 211). Sa dernière « citation » (qui commence page 210) donne, non la version de J.-A. Miller, mais bien : « *C'est devant ce Dieu que Freud s'est arrêté* »...

Lacan, pas moins unjewish que Freud

La deuxième partie, « L'esprit à la lettre », est un florilège de citations destiné à montrer la profonde « imprégnation biblique » de Lacan. Cette partie se clôt par le plus long chapitre du livre qui recense, et commente, les phrases où Lacan cite la Genèse. G. Haddad l'introduit ainsi : « Parmi les textes bibliques, les premiers chapitres de la Genèse sont ceux qui suscitent chez Lacan la plus grande verve interprétative. Un vrai *midrash* personnel ! » (p. 139). Si l'on oubliait l'enjeu pour la psychanalyse, l'enjeu doctrinal et politique du livre, c'est bien l'impression que l'on garderait à la lecture de ce chapitre : Lacan ne s'inscrit-il pas tout naturellement dans la lignée des auteurs qui ont fait le Talmud ? Pour rendre compte du considérable travail de Lacan sur la Bible, G. Haddad n'a qu'une explication : c'était sa passion ! « Obscure passion » (p. 302), concède-t-il. « Cette passion s'est traduite par l'interrogation des grands thèmes juifs, par l'étude et le commentaire original de nombreuses pages bibliques [...] » (p. 303). Mais, chemin faisant, G. Haddad constate que les textes qu'il cite résistent à son enthousiasme. Il termine cette seconde partie sur une note un peu morose : « On notera une fois encore, l'« ambivalence » de Lacan devant ce « livre admirable », « âme du judaïsme » (p. 171). Les guillemets autour de « livre admirable » reprennent une expression de Lacan désignant la Genèse ; ceux qui entourent le mot « ambivalence » sont étranges – pourquoi G. Haddad éprouve-t-il le besoin d'entourer ce mot de guillemets ? Toujours est-il qu'à cette « ambivalence », il lui faut trouver une raison. C'est sur le terrain de l'étude juive, du *midrash*, que G. Haddad vient dire son désaccord avec celui qui *post mortem* reste son psychanalyste.

Le premier chapitre de cette deuxième partie est consacré à la profonde parenté du mot d'esprit avec le mode de lecture propre à l'étude juive : « [...] toute la structure de ces mots d'esprit décalque celle des discussions, d'essence juridique, du grand texte sacré juif » (p. 94). G. Haddad s'autorise alors de quelques bouts de phrases de Lacan pour en tirer ce qui, pour lui, est « l'essentiel », ce qui dans « l'intensité de la réflexion de Lacan sur le judaïsme » en représente « la pertinence fulgurante » (p. 117). Ainsi, de *Radiophonie*, il cite :

Le juif depuis le retour de Babylone, est celui qui sait lire, c'est-à-dire que de la lettre il prend distance de sa parole, trouvant là l'intervalle, juste à y jouer d'une interprétation (p. 114).

Mais il néglige là la suite (qu'ailleurs pourtant il cite) :

D'une seule, celle du *Midrash* qui se distingue ici éminemment²⁵.

Et conclut que Lacan pense que le juif, rompu depuis des siècles à la lecture, « en tire un art particulier de l'interprétation que la psychanalyse, dans ses meilleurs jours, *récupère* [mes italiques] » (p. 115). C'est bel et bien, pour G. Haddad, le judaïsme qui « porte en lui » la psychanalyse, comme nous le notions plus haut ; et la psychanalyse qui « dans ses meilleurs jours », « *récupère* » cet art juif. Et c'est bien ce qu'il fait dire à Lacan. Seulement Lacan ne dit pas cela. Après avoir lu, à son séminaire du 9 avril 1970, de longs passages de ce texte de *Radiophonie*, il revient, la semaine suivante, sur la « définition du *Midrash* » qu'il y a « insérée » :

25. J. Lacan, « Radiophonie », in *Scilicet*, n° 2/3, Paris, Seuil, 1970, p. 80-81. Cf. *Autres écrits*, op. cit., p. 428. Dès la page 35, G. Haddad cite, et sans rien en omettre, ce passage qui, écrit-il, « résume, au crépuscule de sa vie, la conception que Lacan se fait du judaïsme ».

L'analyse tout entière, j'entends la technique analytique, peut d'une certaine façon élucider cette référence [au *Midrash*], à être considérée comme un jeu – entre guillemets – « d'interprétation »²⁶.

«Élucider cette référence» est-ce s'imprégner d'une tradition, la «récupérer»? Justement non : l'interprétation analytique ne produit pas du *Midrash*, elle «joue» de l'interprétation – mot que Lacan ne prend qu'avec les pincettes des guillemets tant ce terme, dit-il, «est employé à tort et à travers» –, de l'équivoque : «C'est justement d'être *falsa*, disons bien tombée, qu'une interprétation opère d'être à côté, soit : où se fait l'être, du pataqu'est-ce²⁷.»

Ce genre de glissement est omniprésent dans le livre. G. Haddad cherche – et croit trouver – dans Lacan un discours sur le judaïsme tel qu'il le vit, lui, et le pense. Il s'insurge donc chaque fois qu'il tombe sur un passage qui contredit ses convictions profondes. Là, ce n'est pas le cas, et le malentendu est pire : il est inaperçu. Lacan ne dit pas que «l'art de lire» qui a permis à Freud d'analyser comme il l'a fait le mot d'esprit, serait la «spécificité du judaïsme» (p. 114) – comme s'il fallait, sinon être juif, du moins retrouver la tradition de l'étude juive, pour savoir pratiquer l'interprétation analytique ! Lacan ne le dit pas, mais G. Haddad le lit.

En revanche, certains propos de Lacan sont tellement «grossiers» qu'ils ne passent pas. Quand il évoque, par exemple (p. 211) «*le puissant arbre* qu'il faut concevoir comme son corps [le corps d'Élohim] [...]», G. Haddad s'insurge, parle de «bévue troublante» :

Cette question de la corporéité de Dieu devait donc occuper une place importante dans le séminaire avorté [la fausse couche en question est le séminaire *Les Noms du père* interrompu par Lacan le 20 nov. 1963 – L.C.]. Il est difficile de mesurer les conséquences de la radicale erreur commise par Lacan en attribuant un corps au Dieu des juifs. On ne peut que regretter qu'il ait passé tant de temps à la Schola Cantorum, chez Olga Katunal, à lire l'ouvrage de Goldberg. S'il avait consacré une partie de ce temps à lire le *Guide des égarés*, il aurait découvert... [...] (p. 212).

Qu'aurait-il découvert ? Maïmonide, c'est-à-dire le vrai visage du judaïsme moderne. G. Haddad ne se console pas que Lacan lise la Bible justement sans l'interpréter. Sans chercher à rendre rationnelle la folie qui lie un peuple à son Dieu. Il ne se console pas que Lacan admette sans ambages que ce Dieu se montre, qu'il intervienne dans la vie du peuple qu'il a élu, qu'il s'adresse à lui ; bref, qu'il parle. Tout cela, enfin, n'est qu'un conte pour enfant, «allégories, modes de discours qui visent à frapper l'imagination des hommes» ! Maïmonide le dit ; il va même «jusqu'à affirmer que le sacrifice d'Abraham n'était qu'un rêve prophétique du patriarche» (p. 214). G. Haddad ne comprend pas le tour que prend la «passion» qu'il prête à Lacan, «sa colère sourde contre ce Dieu-là qu'il hait» (p. 226). Il prend ce corps à corps avec le texte biblique pour un attachement dénié à ce Dieu anthropomorphique, jaloux, sadique... Au point qu'il se sent obligé d'ajouter : «Mais n'a-t-il [Lacan] pas enseigné maintes fois, à la suite de Freud, que la haine est l'envers de l'amour ?»

26. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XVII : *L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 157. G. Haddad cite ce texte (et le place... à la page 155) en omettant l'«entre guillemets» final, que j'ai rajouté.

27. J. Lacan, «Radiophonie», *op. cit.*, p. 80.

Que Lacan traque l'objet *a* dans la Bible – en psychanalyste athée, pas en talmudiste – n'entre pas dans la conception que se fait G. Haddad de la psychanalyse ; il n'y a de psychanalyse, pour lui, que portée par le judaïsme maïmonidien. Quand donc Lacan fore le texte biblique pour y mettre à jour le dépôt fossilisé de désirs inconscients, G. Haddad déplore une lecture qu'il juge archaïsante, si loin de son judaïsme à lui, si insensible à ce destin d'être né juif quand, justement, cette foi primaire dont Lacan fait cas, n'est plus :

Lacan ne prend jamais en compte dans ses analyses l'événement majeur de l'histoire juive moderne – le perçoit-il même ? –, celui de la mise en question radicale depuis le XIX^e siècle de l'autorité de la Torah et de la *halakha* par la majorité du peuple juif (p. 296)²⁸.

Cette critique l'entraîne, logiquement, à définir ce qu'est ce judaïsme que Lacan rate si ingénument. En « psychanalyste, spécialiste de la culture juive » – ce sont les termes sous lesquels l'auteur est présenté en quatrième de couverture –, il se livre alors à une étrange opération. Comment, si « tout critère objectif pour définir ce qu'est un juif » a disparu, si le terme de *judéité*, inventé pour pallier ce flou, « ne dit rien de ses propriétés, de son contenu », comment définir « l'identité juive » ? G. Haddad va s'emparer, pour désigner cette inidentifiable identité, d'un terme que Lacan a promu au temps du séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* : « Je propose celui de *Chose juive*, dont la Chose freudienne chère à Lacan dérive [...] » (p. 297). Cette *Chose juive*, explique-t-il, est « le produit de la décomposition [du judaïsme], un magma indéfinissable avec précision [...] ». Suivent deux pages d'une « approche descriptive » de cette indéfinissable *Chose juive*, « agrégat instable et fissile », « trou noir qui aspire toute réflexion et la disqualifie ».

Par cette opération, G. Haddad ne suggère-t-il pas l'idée que la Chose freudienne, tout comme cette gélatineuse *Chose juive*, soit un « magma indéfinissable », redevable, au mieux, d'une description phénoménologique ? Ne suggère-t-il pas l'inanité de l'effort de Lacan pour « porter au mathème » le vif de la *praxis* du psychanalyste, cet objet *a* dont est faite la Chose freudienne ? Comme si l'unique enjeu de la pratique psychanalytique était, pour G. Haddad de « colmater » cette *Chose juive*... La confirmation de ce soupçon ne se fait guère attendre. Rappelant que Lacan n'a fait que traduire le *Das Ding* qu'il avait trouvé dans une lettre de Freud à Fließ²⁹, il enchaîne :

Quand Freud évoque cette Chose, est-il illégitime de penser qu'il s'agit de la Chose juive, cette ruine bâtie sur l'effondrement en lui du judaïsme, dont comme tout juif il porte le deuil mélancolique. En effet, là où Lacan décèle chez Freud un *évitement* dans la confrontation au Dieu de ses pères, peut-être est-il plus juste de percevoir un *effondrement* que le père de la psychanalyse espérait colmater par son invention (p. 301).

Nous voici ramenés à l'« inanalysé chez Freud ». Il ne sera pas dit que le père a failli. G. Haddad rencontre là une contradiction : c'est par celui-là même qui destitue le père – qui fait de la clé de voûte de l'édifice freudien une affaire de nomination –

28. N'est-ce pas un reproche analogue que Jean François Billeter adresse au travail de François Jullien : étudier la pensée à l'œuvre dans les textes classiques serait ignorer, voire mépriser, la vérité de la Chine actuelle ? Cf. J.-F. Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006 et la réponse de F. Jullien : *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2007.

29. G. Haddad renvoie là le lecteur à la conférence intitulée « La Chose freudienne » en tapant à nouveau juste à côté dans sa référence aux *Écrits* de Lacan : p. 402 écrit-il, alors qu'elle se trouve p. 401.

qu'il se rêve en fils adopté³⁰ ! Il faut donc que cette entreprise de dégonflement de la fonction paternelle qui passe, pour Lacan, par une « mise en question de la religion des juifs », soit frappée de nullité. *Le Pêché originel de la psychanalyse* est la « solution » de cet insoluble conflit : Lacan ne connaissait pas le judaïsme – la Chose juive – dans sa réalité actuelle ? Lui ouvrir les yeux, même *post mortem* (*Père ne vois-tu pas ?*), n'est-ce pas – ce sont les derniers mots du livre – « une forme paradoxale de dénouement d'un transfert » ? Paradoxal en effet, ce dénouement qui se donne pour un acte de piété filiale : « Que les choses soient claires. Cette mise en question ne saurait s'interpréter comme un rejet de l'enseignement reçu. [...] Cette critique, Lacan l'appelait de ses vœux » (p. 311), assure G. Haddad. Que le père et fils se rejoignent est donc le vœu, très pieux, sur lequel se clôt le livre – et, dit-il, son analyse.

Comment ne pas se souvenir ici du « Monologue avec Freud » de Yosef Hayim Yerushalmi et de sa reprise par Jacques Derrida³¹ ? Tout au long de ce monologue, cet éminent professeur, s'adressant (rhétoriquement) à Freud, se convainc lui-même (c'est-à-dire son lecteur) que la psychanalyse ne peut être qu'une « science juive ». Il n'a de cesse de montrer que Freud s'inscrit dans un rapport filial à son père qui lui transmet, un beau jour de mai 1891, avec une belle dédicace, les Saintes Écritures. « Je pense que tout au fond de vous-même, vous croyiez que la psychanalyse était un avatar, peut-être le dernier, du judaïsme – un judaïsme sans dieu. Toutefois, je ne pense pas que vous vouliez que nous le sachions. C'est absurde ? Peut-être. Mais *tomer dokh* – après tout, pourquoi pas³² ? [...] » Démonstration, là aussi, en deux temps :

Premier temps : *la psychanalyse est un avatar du judaïsme*. Le but d'une cure psychanalytique, la « résolution de l'Œdipe », n'est-il pas celui-là même que l'on trouve dans la Bible ? Explicitement. Qu'on en juge :

[...] si tous les prophètes postulent une résolution ultime, si l'on peut dire, du conflit œdipien entre Israël et Dieu, Malachie, lui, la pose également sur un plan purement humain : « *Ve-heshiv lev 'avot 'al banim ve-lev banim 'al 'avotam* » (Il ramènera le cœur des pères à leurs fils, et le cœur des fils à leurs pères³³).

Second temps : *Freud ne veut pas que nous le sachions*. Il fait « comme si » père et fils n'avaient rien à se dire :

Mais quel est l'avenir de Laïos et d'Œdipe ? Nous lisons jusqu'au bout votre *Moïse*, las ! vous ne le dites point. [...] C'est précisément sur cette question d'un espoir possible ou non, plus encore que sur Dieu ou l'absence de dieu, que votre doctrine est peut-être la plus éloignée du judaïsme³⁴.

30. Cf. G. Haddad, *Le jour où Lacan m'a adopté*, Paris, Grasset, 2002, p. 374.

31. Il s'agit du dernier chapitre de Yosef Hayim Yerushalmi, [Yale University Press, 1991], *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud, 1993. La lecture qu'en fit Jacques Derrida dans *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995, fut saluée par Jean Allouch comme l'annonce enfin faite de la « Nécrologie d'une "science juive" », *L'Unebêvue*, « Totem et tabou, un produit névrotique », 1995, n° 6, p. 131-147.

32. Y.H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 186.

33. *Malachie* 3,24. *Malachie* est le dernier livre de la Bible, de ce que les chrétiens appellent « ancien testament » et cette phrase est la dernière de ce dernier livre. Cf. *La Bible* dite « de Jérusalem », Le Cerf, 1956, p. 1277.

34. *Ibid.*, p. 179. J. Derrida, plus près du texte original (*un-Jewish*), traduit : « la plus non-juive ». Cf. *Mal d'archive*, *op. cit.*, p. 117.

Conclusion : votre doctrine ne dit pas ce qu'est, au fond, la psychanalyse ; elle cache qu'elle est un judaïsme sans dieu, une religion laïque de la réconciliation du « cœur des pères » et du « cœur des fils ».

Le Pêché originel de la psychanalyse prolonge cette thèse yérushalmienne et, l'appliquant à Lacan, en tire toutes les conséquences.

Une pierre de touche : l'objet a

Notre lecture a déjà fait quelques excursions dans la troisième et dernière partie du livre, « Le mystère paternel ». Cette partie, un peu plus développée, comprend sept chapitres. Après avoir montré la « passion de Lacan pour l'étude juive », l'auteur expose maintenant comment ses lectures bibliques imprègnent sa théorie. Les quatre premiers focalisent l'attention sur quatre « concepts psychanalytiques » qui, pour G. Haddad, sont tirés du texte biblique : la Loi (*Moïse et la critique de l'Œdipe*), le signifiant paternel (*Du Père au Dieu des juifs* : « Je suis ce que Je est »), le surmoi (*La Loi et ses dix commandements*) et l'objet *a* (*L'Objet comme livre de chair*). Je terminerai la critique de ce travail – qui rassemble à peu près tout ce qu'a dit Lacan du judaïsme, des années de travail à deux – en examinant la façon dont G. Haddad rend compte de l'émergence, dans l'enseignement de Lacan, de l'objet *a*. Cela commence ainsi :

Lacan n'en a pas fini avec le judaïsme comme source d'inspiration, comme matériau lui permettant d'élaborer son concept d'objet cause du désir, *a* (p. 270).

Nous sommes dans le « concept », dans un concept dont le judaïsme est la « source d'inspiration », le « matériau ». Dans cette « élaboration doctrinale », la pratique – cette *praxis* sur laquelle Lacan mettait si fort l'accent – devient celle du rite :

À notre surprise, c'est à partir d'un rite peu connu du judaïsme, l'utilisation en certaines solennités d'un instrument primitif, le *chofar*, que Lacan avance son pas le plus original, un nouveau concept, un nouvel objet dont Freud ne s'est pas beaucoup occupé : *la voix*.

Voyons à quoi nous mène cette voie du rite où G. Haddad fait mine de suivre Lacan. Il est un rituel juif dont la survie étonne. Theodor Reik, que cite Lacan et que commente G. Haddad, s'est penché sur ce rituel³⁵. Il s'agit de la prière du *Kol Nidré* qu'accompagne la sonnerie du *chofar* – « corne de bélier que l'on fait retentir pendant les offices de Roch-Ha-Chana, le nouvel an juif, et pour clôturer le Yom Kippour », explique G. Haddad (p. 271). Lacan évoque le « caractère – disons, pour rester dans des limites qui ne soient pas trop lyriques – profondément émouvant, remuant, de ses sons³⁶ » ; il n'hésite pas à faire appel à l'émotion. Il part de l'affect – c'est tout le mouvement du séminaire sur l'angoisse – pour faire saisir à son auditoire à quel point l'opération de division, d'éjection, de « séparation³⁷ » dit-il, productrice de l'objet *a*, est à

35. Theodor Reik, *Le Rituel. Psychanalyse des rites religieux* [Leipzig, Wien, Zürich, 1928], trad. Michel-François Dermet, Avant-Propos de Jacques Hassoun, Préface de Sigmund Freud, Paris, Denoël, coll. « Freud et son temps », 1974. Sur les quatre études que regroupe ce recueil, les deux dernières, « Le Kol Nidré » et « Le Schofar », ont été prononcées devant l'Association viennoise de psychanalyse le 15 mai 1918 pour la première et le 5 janvier 1919 pour la seconde.

36. J. Lacan, séance du 22 mai 1963, *L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 284.

37. « La séparation fondamentale – non pas séparation mais partition à l'intérieur –, voilà ce qui se trouve inscrit dès l'origine, et dès le niveau de la pulsion orale, dans ce qui sera la structuration du désir » (J. Lacan, 15 mai 1963, *L'Angoisse*, *op. cit.*, p. 273).

la fois réelle et précise, et donc délicate à saisir. S'il reprend l'étude de Reik (dont le « grossier anthropomorphisme » (p. 274), qui fait du son du *chofar* « la voix de Yahvé lui-même », agace G. Haddad), ce n'est pas pour remonter aux origines juives de la psychanalyse, c'est parce que ce rite très ancien qui lui paraît propre à faire entendre (aux deux sens de ce mot), dans la sonnerie du *chofar*, comme un objet séparé, « séparti », perdu, une voix venue d'ailleurs et qui ne vous fait pas rien. « Je me rappelle encore, écrit Th. Reik, le frisson mystérieux qui parcourait les fidèles lorsque le "ministre officiant" entonnait le Kol Nidré. Je me souviens de la profonde contrition, de l'extraordinaire participation affective de ces hommes graves. [...] Jamais mon grand-père, avare de paroles et d'une piété intransigeante, ne m'a expliqué le sens de ces paroles³⁸. »

Ces paroles, Lacan ne les reprend pas. Son analyse porte exclusivement sur l'objet paradoxal dont l'angoisse signe l'efficiencia et qui, ici, est cette voix « détachée de la phonémisation » que présente le *chofar* : « Dans quoi plonge corporellement la possibilité de cette dimension émissibile³⁹ ? », se demande Lacan. G. Haddad lit ce passage ainsi : « Là où je rejoins pleinement Lacan, c'est que le son du *chofar* exemplifie, *détachée de tout corps* [mes italiques] et de tout sujet, la voix, voix de personne et de chacun, voix, pourrait-on dire *acéphale* » (p. 275). Il ne reprend pas, lui non plus, les paroles du *Kol Nidré*. Ces paroles, les voici :

[...] Nos vœux ne sont pas des vœux, nos serments ne sont pas des serments, nos jurements ne sont pas des jurements, nos promesses ne sont pas des promesses⁴⁰...

Certes, il y a plusieurs versions de cette prière, et ce n'est là qu'un bref extrait, mais la teneur est partout celle-là : celle d'un parjure assumé. Bien qu'une telle prière pose, aux croyants eux-mêmes, un redoutable problème, elle continue d'être récitée au soir du *Yom Kippour*. Pourquoi s'obstiner à redire chaque année une prière qui fournit à l'antisémitisme (à la séculaire accusation : on ne peut faire crédit⁴¹ à la parole d'un juif) un argument qui semble imparable ? Personne ne peut le dire... Depuis des siècles ! Au IX^e siècle déjà, d'éminents rabbins qualifiaient cette récitation de « coutume stupide », preuve qu'ils en avaient, déjà, perdu le sens.

Ce sens, Th. Reik, grâce à la psychanalyse, l'a trouvé ! Non pas retrouvé, car « seule une analyse psychologique, écrit-il, peut éclairer ces faits [l'attachement répétitif à ce rituel qui perdure] en les comparant aux névroses obsessionnelles ». Et il développe : « Dans la vie de ces névrosés qui observent avec tant de scrupules et de délicatesse de conscience leurs serments et leurs promesses, vient toujours un moment où ils tentent de se débarrasser du poids ainsi imposé et de déclarer à l'avance non valables tous leurs engagements⁴². » L'explication de Reik est, dans le droit fil de l'orthodoxie

38. Cité par Michel Steiner, in *Le Kol Nidré. Étude psychanalytique d'une prière juive*, s.l., Éditions Hors Commerce, coll. « Hors texte », 2007, p. 51. Ce petit livre m'aura fourni un précieux appui pour mettre en évidence le point ici en question : celui où l'objet *a* fait butée à toute approche religieuse du désir.

39. J. Lacan, 22 mai 1963, *L'Angoisse*, op. cit., p. 288.

40. M. Steiner, *Le Kol Nidré*, op. cit., p. 12.

41. On lira avec profit les analyses que Jean-Michel Rey fait de ce terme « dans ses diverses acceptions, dont *credo*, une volonté de croyance qui est au principe de bien des pathologies », lit-on en quatrième de couverture. Cf. J.-M. Rey, *La Part de l'autre*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1998.

42. M. Steiner, *Le Kol Nidré*, op. cit., p. 74.

freudienne, « œdipienne ». Ce rituel serait porté par un désir « criminel », il en serait l'aveu : « La confession de ce désir est un appel à Dieu, elle doit soutenir cette demande de grâce et de pardon⁴³. » Ce Dieu, Reik l'assimile à l'*Urvater* de *Totem et tabou* dont les fils, inconsciemment, désirent la mort. Le *Kol Nidré* serait ce bref instant où affleure, dans la répression même du rite, ce désir inconscient. Michel Steiner montre qu'une telle analyse ignore délibérément certains aspects essentiels du rite ; elle ne rend compte que de sa persistance, elle ne rend pas raison de sa matérialité liturgique. Pas plus que les rabbins, Th. Reik n'en comprend le sens originel, perdu⁴⁴.

G. Haddad reproche à Reik ce qu'il reproche à Lacan : le Dieu qu'ils attribuent à la foi des juifs n'est pas le bon, pas le sien ; la crainte qu'il inspire, le lien passionnel qui le relie à son peuple est « un grotesque archaïsme ». Et Lacan en rajoute ! La colonne accompagnant les Hébreux dans le désert, c'est le corps de Dieu, dit-il (« il faut être fou pour ne pas s'en apercevoir » lui fait dire G. Haddad (p. 211), sans donner la référence) ! Le buisson ardent, une autre incarnation de Dieu ! Que Lacan précise que ce « corps », c'est « *Kavod*, que l'on traduit par *Sa gloire*, et dont j'eusse voulu vous expliquer qu'il est bien autre chose⁴⁵ », n'empêche pas G. Haddad de s'irriter de « la plus grossière de [ses] erreurs » (p. 210). Mais la question demeure : si Dieu n'était pas « terrible », pas « jaloux », s'il n'était pas l'*Urvater* freudien qui jouit sans limite, quelle serait la raison d'être, et de persister, du *Kol Nidré* ?

D'une réponse passe-partout, celle de la clé universelle de l'Œdipe, G. Haddad ne veut pas ; Lacan non plus⁴⁶. Mais là, leurs chemins se séparent : G. Haddad, avec Maïmonide, révisera le judaïsme jusqu'à le rendre raisonnable – compatible avec une saine raison psychanalytique. Option qu'il a cru tenir de Lacan lui-même, avant de s'apercevoir que non. Lacan lui est apparu, chemin faisant, inexplicablement attaché à une version « mystique », « kabbalistique » du judaïsme. Il révisé donc aujourd'hui son Lacan et rejette ce qui n'est pas intégrable au judaïsme éclairé qu'il fait sien. Sous les couleurs de la psychanalyse. Petit corollaire : le *Kol Nidré* restera une énigme, une énigme qu'à défaut de pouvoir effacer, on s'efforcera de minimiser⁴⁷.

Lacan considère l'Œdipe comme le *mythe individuel* de Freud, la façon qu'a eue Freud de romancer, d'aller dire par la mythologie ce que, lui Lacan, aura cherché à écrire, avec le moins possible de métaphores. Ce qui, chez Freud, « n'a jamais été analysé », c'est ce qui n'a jamais été écrit ainsi : le pourquoi de l'Œdipe, la cause du désir (de l'hystérique). Lacan débusque cette cause dans un « objet » toujours déjà perdu, insaisissable :

[...] cet objet, nous le désignons par *a*. Je remarque que cette notation algébrique a sa fonction. Elle est comme un fil destiné à nous permettre d'en reconnaître, sous les diverses incidences où il nous apparaît, l'identité. Sa notation est algébrique justement pour répondre à cette fin de repérage pur de l'identité, ayant

43. M. Steiner, *Le Kol Nidré*, op. cit., p. 70.

44. *Id.*, p. 93-97.

45. « J'eusse voulu » : frappé d'interdit, Lacan ne l'aura pas fait. Cf. Jacques Lacan, *Des Noms-du-père*, op. cit., p. 92.

46. « Ce que Freud découvre dans l'inconscient, [...] c'est bien autre chose que de s'apercevoir qu'en gros on peut donner un sens sexuel à tout ce qu'on sait, pour la raison que connaître prête à la métaphore bien connue de toujours (versant que Jung exploita) » (J. Lacan, *Télévision*, op. cit., p. 22, repris in *Autres écrits*, op. cit., p. 516).

47. Ainsi que s'efforce de le faire le judaïsme libéral.

été déjà posé par nous que le repérage par un mot, par un signifiant, est toujours, et ne saurait être, que métaphorique, c'est-à-dire laissant en quelque sorte en dehors de la signification induite par son introduction, la fonction du signifiant lui-même⁴⁸.

Désigner cet objet par une lettre, c'est faire choir le sens – toujours métaphorique – et ne garder que « la fonction du signifiant ». Cette fonction, on peut l'écrire, de telle sorte qu'un « repérage pur », c'est-à-dire non romancé dans un mythe, soit possible. Et que devienne possible alors, dans l'exercice de la psychanalyse, un repérage plus précis que le « flair » qu'une longue habitude donne au praticien. C'est en suivant ce chemin d'écriture, de mise à plat non métaphorique de ce qui arrive dans le transfert, que l'analyste, après Freud, tente de se repérer. L'émoi ressenti par Reik saisi par le son du *chofar*, Lacan le ressent aussi, et il le dit ; mais il ne s'engage pas dans une guerre du sens – *je vais vous dire, parce que je la connais, la vérité du Dieu que vous adorez* –, il s'engage dans un difficile repérage de l'objet cause de l'affect, à l'aide de « gribouillages ». Et s'en tient là : ce repérage suffit à la pratique de l'analyste.

Ce repérage minimal, pour éviter au psychanalyste de sortir du minimal à quoi il se tient. Et de cette place, lui permettre d'entendre, dans l' inexplicable persistance de la prière du *Kol Nidré*, *cela* que le fidèle lui-même ne saurait dire, et qu'il agit pourtant. *Cela* qui fait religion : se rassembler pour communier dans une même prière, pour vivre ensemble un même affect – puisque, tous, nous sommes face au « *que vuoi ?* » de l'Autre. Chacun dit au Dieu de tous qu'il ne peut vivre sans mentir, puisque parler c'est dire ce qu'on ne sait pas, promettre ce qu'on ne peut tenir. « Nos serments ne sont pas des serments », une fois par an, nous le disons, bouleversés, en tenue de deuil, dans la crainte que notre Dieu ne nous le pardonne pas, dans la joie qu'il nous pardonne. Car, sans son pardon, comment pourrions-nous encore parler ?

Repérer *cela*, ce n'est pas le comprendre – au sens de faire sien le mythe qui le dit –, c'est précisément n'y comprendre rien.

Conséquences d'une lecture conséquente

Trois derniers chapitres concluent le livre ; ils sont brefs et plus directement politiques.

« L'offrande à des dieux obscurs » suggère, allusivement, que la « funeste décision » – et donc le « schisme » – pourrait trouver une source secrète dans le reproche de « lâche comportement face au nazisme » (p. 286) fait par Lacan aux membres de l'IPA. « Nous savons aujourd'hui, écrit G. Haddad, que la direction de l'IPA avait passé un accord avec les dirigeants nazis pour que la psychanalyse, pour laquelle le sinistre maréchal Göring aurait eu de la sympathie, évidemment « aryanisée » et déjudaïsée, pour suivre son existence avec son Institut de Berlin fondé par Eitingon » (p. 284-5). Antigone ne serait-elle pas l'idéale figure de celle qui, dans la situation la plus extrême, ne cède pas sur son désir et qui, pour cette raison même – à l'instar de Lacan lui-même –, sera sacrifiée à la raison d'État ? D'où le soupçon, le reproche fait à Lacan de l'idéalisation qu'il aurait faite en proposant à l'analyste cette « figure identificatoire

48. Je me suis tenu plus près de l'énonciation de Lacan que ne le fait la version J.-A. Miller. Cf. J. Lacan, *L'Angoisse*, op. cit., p. 102.

idéale » (p. 286). G. Haddad n'emboîte-t-il pas ici le pas à d'autres⁴⁹ en interprétant la lecture d'Antigone faite par Lacan comme une injonction surmoïque faite à l'analyste d'accéder à un « désir pur » ? Le mot « pur », ici, fait équivoque : est-ce un idéal que cherchait Lacan quand il s'échinait, en chimiste, en alchimiste du parlêtre, à isoler dans sa pureté – hors métaphore – la cause (très impure moralement) du désir ?

Puis vient « Le rituel de la Chose juive » : « S'il y a une marque juive dans la psychanalyse, elle concerne nécessairement le rite », écrit G. Haddad (p. 292). Il reprend là, à son compte, le procès fait à la pratique de Lacan : « Par cette pratique hors norme des séances brèves, en portant la main sur le rite, Lacan se posait en schismatique [...] (p. 294-295). (C'est là qu'il se met à rêver qu'un même rite psychanalytique – un même *setting* [G. Haddad ne le dit qu'en anglais] – soit un jour admis par tous.) Viennent alors les plus amers reproches envers ce Lacan qui n'a pas vu qu'être juif aujourd'hui ne veut plus rien dire, rien sinon le « deuil mélancolique » qu'entraîne l'effondrement du judaïsme – c'est cela, la *Chose juive* – « effondrement que le père de la psychanalyse espérait colmater par son invention » (p. 301). C'est cette espérance qu'il ne pardonne pas à son « père adoptif » de ne pas partager.

Enfin, l'estocade finale : « D'une théorie de la folie à la folie de la théorie ». Faisant référence au passage de *Télévision* où Lacan, cherchant à « situer objectivement » la figure du psychanalyste dans notre société, évoque celle du saint d'autrefois⁵⁰, G. Haddad interroge : « A-t-il réussi à susciter par son enseignement cette nouvelle lignée de saints qu'il appelait de ses vœux ? » (p. 307) « Il serait cruel, enchaîne-t-il, d'expliciter la réponse qu'impose l'observation. » La réponse qui s'est imposée à lui, c'est ce *péché originel de la psychanalyse* inventé par Lacan et qu'il convient d'effacer : ce « péché » n'en est pas un.

Après *L'Évangile au risque de la psychanalyse*⁵¹ qui ramenait la psychanalyse au catholicisme (post conciliaire), le livre d'Haddad, achevant le travail de Yerushalmi, la ramène à un judaïsme lui aussi réformé, libéral. Son intérêt – pour un psychanalyste – est dans l'authenticité, et le sérieux, de sa démarche qui donnent son poids à ce dit de Lacan : « la religion est increvable⁵² ». Ce livre lui rappelle donc, à ce psychanalyste, qu'il ne saurait faire sans – sans l'actif estompement de la subjectivation qu'opère la démarche religieuse. Exercer la psychanalyse, n'est-ce pas avoir affaire aux singulières façons dont un sujet, se défendant de son angoisse, va s'accommodant d'objets *a* ? Religieusement, le plus souvent – d'où l'« increvabilité » de la religion. Cette authenticité a son revers : elle implique une lecture qui cherche, dans la parole de Lacan, ce vrai qui, selon la formule, ne saurait « ni se tromper, ni nous tromper » – et qu'elle y trouve en la ramenant qui à l'Évangile, qui à la Torah. Une lecture, disons « triomphale », en cela qu'elle cherche, et pense parvenir, à rendre raison de la vérité des Écritures. N'est-ce pas ce qu'après *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, confirme *Le Péché originel de la psychanalyse* ?

49. Patrick Guyomard, *La Jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, Aubier, coll. « La Psychanalyse prise au mot », 1992.

50. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 28 (*Autres écrits*, *op. cit.*, p. 519).

51. Françoise Dolto, Gérard Sévérin, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Éd. Jean-Pierre Delage, t. 1, 1977, t. 2 : *Jésus et le désir*, 1978.

52. Propos tenu par Lacan lors d'une « conférence de presse » à Rome le 29 octobre 1974. Cf. J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005, p. 79.

Ce qui ne trompe pas, Lacan le situait... dans l'angoisse. Il n'y a pas, dans le discours de Lacan, de « question juive ». « Il n'y a pas » qu'il proposa à son École d'entériner – avec l'insuccès dont témoigne, entre autres, ce livre. Au constat que le religion est increvable, Lacan ajoutait : « La psychanalyse ne triomphera pas⁵³, elle survivra ou pas. » *Survivre*, Bruno Bettelheim en a fait le titre du livre que lui arracha l'expérience du sadisme nazi⁵⁴. La *Proposition* de Lacan n'est-elle pas d'en faire celui de l'analyste ? Survivre, sans l'espoir de triompher jamais de son angoisse ? Se pourrait-il que mon désir ne soit pas « vers Père », vers l'à tout prix de la réconciliation de mon cœur d'enfant avec le cœur de celui sans qui – n'est-il pas vrai ? – je ne serais pas ? Survivre en se sachant « foutu⁵⁵ » ; dans l'angoisse de ce savoir-là, plutôt que dans l'amour triomphant. Ces retours, *via* Lacan (*via* ce mode de lecture de Lacan), à « la religion de nos pères » laissent à croire que nous aurions le choix ! Comme s'il y avait une religion qui ne soit pas « de nos pères », qui ne soit pas déni, dit Freud, déni qu'envers le père, le désir du fils soit de...

Laurent CORNAZ
laurentcornaz@free.fr

53. Qui peut ignorer le titre de ce best-seller : *Les Triomphes de la psychanalyse* ?

54. Bruno Bettelheim, *Survivre* [New York, 1952], Paris, Robert Laffont, 1979.

55. Réponse de Lacan au « Je me sens foutu » que lui dit G. Haddad : « Vous ne vous *sentez* pas foutu, vous *êtes* foutu. » Cf. G. Haddad, *Le jour où Lacan...*, *op. cit.*, p. 160. Se sentir foutu, ce n'est pas le savoir. Le senti ment et génère, par exemple, la prière (*Des profondeurs, je crie vers Toi, Seigneur...*), l'appel donc de qui ne se *sait* pas foutu. Il n'y a – et G. Haddad en témoigne – que le rire, intérieur, irrépressible, pour signer qu'un dire a touché juste.

*Sur Perec,
les confusions d'un « psychiatre, psychanalyste »*

pour

*Penser la mélancolie.
Une lecture de Georges Perec*

Maurice CORCOS
Paris, Albin Michel, 2005

« Je suis étonnant pour confondre. »
Raymond Roussel¹

En quatrième de couverture de son ouvrage *Penser la mélancolie. Une lecture de Georges Perec*, Maurice Corcos écrit : « À lire Georges Perec si souvent, comme aspiré par sa voix écrite, à absorber sa rage et son besoin d'amour, j'ai fini par ne plus prêter attention au sens des intrigues proposées et me suis dépouillé du besoin de comprendre (et donc de juger) pour m'attacher à la forme de l'écriture... le style plutôt que la fable. J'ai alors cru pouvoir entendre un souffle voire une musique du silence chez Georges Perec, une ritournelle triste qui imprègne ses textes et qui vocalise la présence fantôme de sa mère. »

À lire cette quatrième de couverture, j'avais deux raisons d'optimisme. Même si elle ne constituait en rien une révélation pour ses lecteurs assidus, notamment depuis les analyses de Claude Burgelin dans son très éclairant *Georges Perec*² « la présence fantôme de sa mère » dans l'œuvre de l'écrivain était une nouvelle fois reconnue comme un élément fondateur. Par ailleurs l'accent était mis sur la forme de l'écriture. On pouvait donc s'attendre à une lecture méticuleuse, particulièrement fidèle à la lettre même du texte. Or il faut d'emblée ici prévenir le lecteur et poser un diagnostic malheureusement sans appel sur le livre de M. Corcos : on chercherait en vain, dans toute la critique perecquienne, un ouvrage qui (mal)traite avec autant de désinvolture et parfois jusqu'à l'absurde l'œuvre qu'il prend pour objet et à laquelle il prétend s'attacher. C'est par dizaines que s'y étalent les références inexactes, les confusions d'un texte à l'autre, les attributions les plus fantaisistes : j'en ai relevé au moins soixante. Le moindre sondage dans les renvois bibliographiques complaisamment accumulés nous plongent en fait dans un univers où tous les repères sont abolis, à croire que M. Corcos s'est ingénié à mimer avec ses références proprement extravagantes l'univers perecquien de W et son absence totale de repère. Pour que le lecteur, lui, s'y repère, voici cinq exemples.

1. Ça commence en fanfare, avec la première note (p. 18) :

« la vibration d'un clin, la nictation d'un instant »

1. R. Roussel, *Œuvres*, vol. I, Paris, J.-J. Pauvert, 1994, p. 373.

2. Paris, Seuil, 1998.

qui renvoie à la note bibliographique 36 où peut se lire :

36. « La contrainte du prisonnier, lipogramme » *Magazine littéraire*, « Georges Perec », décembre 1993, p. 49.

Qui plonge un cil dans la page 49 du *Magazine littéraire* de décembre 1993 y trouve, après l'explication de la contrainte du prisonnier, ces cinq lignes :

ouvre ces serrures caverneuses
 avance vers ces œuvres rares :
 une encre ocre creuse son cerne
 sous sa morsure azur – aucun
 ressac ne navre encore ces aurores

mais évidemment pas la moindre trace de « la vibration d'un clin, la nictation d'un instant » (on s'en doutait un peu), tout simplement parce que M. Corcos a pris un lipogramme pour un autre et confondu « la contrainte du prisonnier » avec... *La Disparition*, et plus précisément avec « un lai qui, suivant la tradition du *Canticum Canticorum Salomonis*, magnifiait l'illuminant corps d'Anastasia : ... Ton cil, la vibration d'un clin, la nictation d'un instant », lequel se trouve au chapitre 16 du roman et plus précisément à la page 183 de l'édition originale du roman de Perec. (N.B. Contrairement à celles de M. Corcos, toutes mes références sont exactes. J'en demande pardon : c'est moins drôle.)

2. Ça ne s'améliore pas dans la conclusion (p. 246). La dernière référence à un texte de Perec (plus précisément à un texte collectif auquel Perec a participé) renvoie, si j'en crois la note (2), à l'article « La perpétuelle reconquête », consacré au film d'Alain Resnais, *Hiroshima mon amour*. Par acquit de conscience, je viens de relire, une fois encore, cet article et c'est en vain que j'y ai cherché la citation proposée par M. Corcos : « La sympathie cette espèce de projection et en même temps d'appel. »

3. Les enchâssements de citations jouent parfois des tours à ceux qui lisent mal les textes et combinent ainsi avec un réel talent coquilles et fausses références. Georges Perec et Harry Mathews ont écrit pour le numéro spécial de *L'Arc* (n° 68, 1977) un article « Roussel et Venise ». M. Corcos en cite (p. 24-26) un long passage ; il le termine par une superbe coquille : « réédition à la mort » au lieu de « reddition à la mort » ; pour ne pas être en reste, il poursuit par une fausse référence à un autre article de Perec : « *Experimental demonstration of the tomatotopic organization in the soprano (Cantatrix sopranica L.)* ». Certes, l'erreur peut s'expliquer : M. Corcos a tout simplement confondu le titre de cet article en (mauvais) anglais avec celui du recueil posthume dans lequel il a lu « Roussel et Venise » (consulter les originaux peut parfois servir) : *Cantatrix sopranica L. et autres écrits scientifiques*³, qu'il cite trois fois dans ses notes bibliographiques, dont une (qui l'eût cru ?) avec coquille : *Cantatrix sopranica L. et autres récits [sic] scientifiques*.

4. Encore un effort : on saute trois pages... Et l'on se remet à l'écoute (p. 29) : « Difficile d'aimer la moindre femme quand on est ainsi aliéné à sa mère », déclare M. Corcos, péremptoire, s'appuyant sur une citation de Perec lui-même : « Désormais,

3. Paris, Seuil, coll. « La Librairie du xx^e siècle », 1991.

il ne viendra à toi que des étrangères ; tu les chercheras et tu les repousseras sans cesse ; elles ne t'appartiendront pas, tu ne leur appartiendras pas, car tu ne saurais [*sic*] que les tenir à part. » Et M. Corcos, impavide, de renvoyer par sa note 5 à... *Un homme qui dort*, apparemment impressionné par cette succession de secondes personnes du singulier, si caractéristiques du troisième roman de Perec auquel il se réfère donc. Mauvaise pioche ! Si M. Corcos avait lu Perec d'aussi près qu'il le prétend, il n'aurait sans doute pas confondu (encore !) ces lignes avec un passage capital du chapitre XXI de *W ou le souvenir d'enfance* (p. 137-138 de l'édition originale). Et par la même occasion, cela lui aurait permis de citer le vrai texte de Perec en évitant une nouvelle coquille (ça tourne à la conchyliculture !...): « car tu ne sauras que les tenir à part... », où le futur perecquien possède évidemment une tout autre force dramatique que le conditionnel corcosien.

5. De toute manière, *Un homme qui dort* ne semble pas porter chance à M. Corcos. À la page 63 de son livre, il propose le passage suivant : « Tu n'es que toi centre d'un labyrinthe et c'est celui que tes pas ont tracé », suivi de la note (5) censée renvoyer à *Un homme qui dort*... pour une citation qui n'y figure pas ! *Un homme qui dort* fait partie du corpus de textes de Perec numérisés dans la base de Frantext. En quelques clics, on peut donc vérifier la présence d'une séquence donnée dans ce roman. Il faut s'en convaincre : s'il y a 9 occurrences du mot « labyrinthe » dans *Un homme qui dort* (2 au pluriel, 7 au singulier), aucune ne correspond au texte cité par M. Corcos.

Perec aimait bien les listes. Pour lui, « rien au monde n'est assez unique pour ne pas pouvoir entrer dans une liste⁴ ». À sa mémoire, je dresse ici celle des erreurs de M. Corcos que j'ai pu repérer : les premières références sont fausses ; ce sont celles de M. Corcos, les secondes sont exactes, ce sont les miennes, que je n'ai pas toujours pu identifier ; j'ai souvent simplifié toutes ces références : on les trouvera complètes dans les *Notes bibliographiques* à la fin du volume de M. Corcos. J'ai réduit mes commentaires au minimum : le lecteur perecquien appréciera quelques confusions savoureuses qui ne manqueront pas de le laisser « tout à la fois pantois, perplexe, piteux, podagre et presque putréfié » (*Quel petit vélo à guidon chromé au fond de la cour ?*⁵).

La liste corcosienne

p. 12, note 36, fausse référence : « La contrainte du prisonnier, lipogramme » au lieu de *Correspondance Georges Perec-Jacques Lederer* ;

p. 18, note 36, fausse référence : « La contrainte du prisonnier, lipogramme » au lieu de *La Disparition* [voir mon commentaire *supra*] ;

p. 26, note 35, fausse référence : « *Experimental demonstration of the tomatotopic organization in the soprano (Cantatrix sopranica L.)* » au lieu de « Roussel et Venise » [voir mon commentaire *supra*] ;

4. Paris, *Penser/Classer*, Hachette, 1985, p. 167.

5. Paris, Denoël, coll. « Les Lettres nouvelles », 1996, p. 19-20.

- p. 29, note 5, fausse référence : *Un homme qui dort* au lieu de *W ou le souvenir d'enfance* [voir mon commentaire *supra*];
- p. 34, note 30, fausse référence : « Petit abécédaire illustré », *Vœux*, Seuil, 1989 au lieu de *Espèces d'espaces* ;
- p. 35, note 26, fausse référence : « La rue Vilin » au lieu de « *Still life, still leaf* » [sic !!!]. Je reproduis fidèlement l'orthographe de M. Corcos dans sa note bibliographique 27];
- p. 41, note 35, fausse référence : « *Experimental demonstration of the tomatotopic organization in the soprano (Cantatrix sopranica L.)* » au lieu de *La Disparition* ;
- p. 42, note 16, fausse référence : la citation n'est pas dans *Un cabinet d'amateur* [vérifié dans Frantext];
- p. 43, note 30, fausse référence : « Petit abécédaire illustré » au lieu de « Le travail de la mémoire » ;
- p. 47, note 30, fausse référence : « Petit abécédaire illustré » au lieu de *Correspondance Georges Perec-Jacques Lederer, op. cit.* ;
- p. 56, note 3, fausse référence : *Les Choses*, au lieu de *La Disparition* ;
- p. 58, note 37, fausse référence : pas dans « Défense de Klee » [pas plus dans le bref extrait cité par David Bellos dans sa biographie que dans le texte intégral publié dans le n° 6 des *Cahiers Georges Perec*];
- p. 59, note 9, fausse référence : pas dans « Le grand palindrome » [facile à vérifier !];
- p. 63, note 5, fausse référence : pas dans *Un homme qui dort* [vérifié dans Frantext];
- p. 65, note 20, citation inexacte : le texte de *Récits d'Ellis Island* s'achève après « apprendre » ;
- p. 67, note 37, fausse référence : pas dans « Défense de Klee » ;
- p. 67, note 37, fausse référence : « Défense de Klee » [sans doute à cause du nom de Klee dans la citation !] au lieu des *Revenentes* ;
- p. 77, note 2, fausse référence : « La perpétuelle reconquête » au lieu de *W ou le souvenir d'enfance* ;
- p. 79, citation de *W ou le souvenir d'enfance* inexacte « se cacher/être découvert » au lieu de « rester caché/être découvert » ;
- p. 86, note 9, fausse référence : « Le grand palindrome » au lieu de *La Disparition* ;
- p. 86, note 8, fausse référence : « Histoire du lipogramme » au lieu de *La Vie mode d'emploi* ;
- p. 92, note 12, fausse référence : pas dans *W ou le souvenir d'enfance* [vérifié dans Frantext];
- p. 94, note 29, fausse référence : « Dictionnaire des cinéastes » au lieu de « Variations sur un thème de Marcel Proust » ;
- p. 96, note 36, fausse référence : « La contrainte du prisonnier, lipogramme » au lieu de « La chose » [non mentionné dans les « Notes bibliographiques »];
- p. 112, note 34, fausse référence : la citation n'est pas dans la « Lettre à M. Nadeau » ;

- p. 115, note 14, citation inexacte de *Je me souviens* [voir le je me souviens 478];
- p. 118, note 29, fausse référence : la citation n'est pas dans « Dictionnaire des cinéastes » ;
- p. 120, note 7, fausse référence : *La Boutique obscure* au lieu d'*Espèces d'espaces* ;
- p. 122, note 7, fausse référence : *La Boutique obscure* au lieu de « Lettre à M. Nadeau » ;
- p. 124, note 33, fausse référence : « Les lieux d'une fugue » au lieu de l'entretien avec Ewa Pawlikowska ;
- p. 126, note 20, fausse référence : *Récits d'Ellis Island* au lieu d'*Espèces d'espaces* et citation inexacte ;
- p. 145, note 27, fausse référence : la citation n'est pas dans « *Still life, still leaf* » [sic au lieu de « *Still life, style leaf* »] ;
- p. 153, note 42, fausse référence : « Apprendre à bredouiller » au lieu de *Correspondance Georges Perec-Jacques Lederer, op. cit.* ;
- p. 164, note 3, fausse référence : la citation n'est pas dans *Les Choses* [vérifié dans Frantext] ;
- p. 178, note 12, fausse référence : *W ou le souvenir d'enfance* au lieu de *Lieux* (revue *Genesis*, p. 136) ;
- p. 179, note 35, fausse référence : la citation n'est pas dans « *Experimental demonstration of the tomatotopic organization in the soprano (Cantatrix sopranica L.)* » [le passage cité parle de la Bible et de la langue hébraïque : ce qui donne à la référence toute sa vraisemblance !!!] ;
- p. 181, note 22, fausse référence : « Roussel et Venise » au lieu de *Récits d'Ellis Island* et citation inexacte ;
- p. 182, note 41, fausse référence : pas dans *Correspondance Georges Perec-Jacques Lederer, op. cit.* ;
- p. 183, note 12, fausse référence : *W ou le souvenir d'enfance* pour un montage incluant aussi une citation de *L'Infra-ordinaire* [non répertorié comme article autonome] ;
- p. 186, note 9, fausse référence : « Le grand palindrome » au lieu des *Lieux d'une ruse* [la vérification est facile !] ;
- p. 187, note 32, fausse référence : « Roussel et Venise » au lieu de *Je me souviens* et citation inexacte du je me souviens 150 ;
- p. 205, note 30, fausse référence : la citation n'est pas dans « Petit abécédaire illustré » ;
- p. 205, note 14, dans *Je me souviens* citation inexacte du je me souviens 303 [M. Corcos n'a décidément pas de chance avec les je me souviens] ;
- p. 207, note 26, fausse référence : « La rue Vilin » au lieu de « La contrainte du prisonnier, lipogramme » ;
- p. 213, note 13, fausse référence : « Vues d'Italie » au lieu de *La Vie mode d'emploi* ;
- p. 215, note 26, fausse référence : « La rue Vilin » au lieu de *W ou le souvenir d'enfance* ;

- p. 216, note 26, fausse référence : « La rue Vilin » au lieu de « Tentative d'épuisement d'un lieu parisien » ;
- p. 216, note 40, fausse référence : *Anthologie du cinéma invisible* au lieu de « La perpétuelle reconquête » ;
- p. 217, la fin de la citation de « La perpétuelle reconquête » est inexacte ;
- p. 217, note 11, fausse référence : « Tentative d'épuisement d'un lieu parisien » au lieu des *Lieux d'une ruse* ;
- p. 218, note 11, fausse référence : « Tentative d'épuisement d'un lieu parisien » au lieu des *Lieux d'une ruse* ;
- p. 221, note 4, fausse référence : la citation n'est pas un fragment de *La Disparition* ;
- p. 223, note 40, fausse référence : *Anthologie du cinéma invisible* au lieu de *La Vie mode d'emploi* ;
- p. 235, note 16, fausse référence : *Un cabinet d'amateur* au lieu d'*Anthologie du cinéma invisible* ;
- p. 239, note 24, fausse référence : *Les Lieux d'une ruse* au lieu d'*Espèces d'espaces* ;
- p. 242, note 24, fausse référence : *Les Lieux d'une ruse* au lieu de « Deux cent quarante-trois cartes postales en couleurs véritables » ;
- p. 242, note 33, fausse référence : « Les lieux d'une fugue » au lieu de « Lettre à M. Nadeau » ;
- p. 242, note 36, fausse référence : la citation n'est évidemment pas dans « La contrainte du prisonnier, lipogramme » ;
- p. 244, note 36, fausse référence : « La contrainte du prisonnier, lipogramme » au lieu de *Les Mots croisés* ;
- p. 246, note 2, fausse référence : la citation n'est pas dans « La perpétuelle reconquête ».

Dans son ouvrage, Maurice Corcos (« psychiatre, psychanalyste » : c'est écrit sur la quatrième de couverture) me considère comme un « perecomane fou » (p. 35). En ce qui me concerne, après l'avoir lu, je comprends mieux pourquoi il assimile à une psychopathologie l'exigence d'exactitude dans les citations et leurs références. Quant à ses « patients », peut-on espérer qu'il traite leurs discours avec un peu moins de désinvolture que les textes de Georges Perec ? Ceux-ci ont trouvé depuis longtemps, ailleurs, une écoute attentive.

Bernard MAGNÉ
magneb@club-internet.fr

Le piège de la norme sexologique

pour

Sexualités, normes et thérapies.
Approches interdisciplinaires des pratiques cliniques

Sous la direction de Nathalie FROGNEUX
et Patrick DE NEUTER

Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant,
coll. « Famille, couple, sexualité », n° 28, 2006

Dirigé par Nathalie Frogneux, philosophe, et Patrick De Neuter, psychanalyste, tous deux enseignants à l'université de Louvain, le volume s'inscrit dans une collection « Famille, couple, sexualité » dirigée par Robert Steichen. Deux parties se succèdent ; la première collige douze communications faites à l'occasion d'un colloque à l'ambition interdisciplinaire organisé par l'Institut d'études de la famille et de la sexualité de Louvain en 2004, présidé par un gynécologue-sexologue, Armand Lequeux ; la deuxième partie est la juxtaposition de trois textes plus développés, rédigés par les responsables de l'ouvrage et de la collection, N. Frogneux, P. De Neuter et R. Steichen.

Ce livre ne prétend pas soutenir une thèse particulière, mais rendre compte d'un malentendu entre thérapeutes et patients ou analysants. Si ces derniers « adressent une demande pressante en terme d'idéal ou de comportement de la majorité » (p. 7), les thérapeutes sont dans leurs petits souliers : tentés « de ne pas se référer à une norme », ils ne peuvent mener leur pratique sans repérage normatif, même s'il reste implicite. Chacun des contributeurs expose un point de vue sur la question des normes dans la sexualité, parfois à partir d'une pratique clinique (sexologue médecin ou non, psychothérapeute, psychanalyste). Si l'ensemble est hétéroclite comme souvent en cas d'auteurs multiples, il donne à voir cependant un état des lieux dans un domaine hautement investi par le public, et, comme on le verra, une source d'interrogations, voire de perplexité, pour ceux qui s'offrent à répondre aux demandes d'aide.

Œdipe versus Psyché et Cupidon ?

L'analyse du contexte s'impose, pour le sociologue G. Eid, en raison du lien étroit qu'entretiennent la sexualité et l'intimité avec le contexte culturel, social et politique, particulièrement avec les modifications des relations entre hommes et femmes. Dans le cadre des démocraties occidentales, la dissolubilité du mariage, une tendance à la convergence des rôles et l'interdépendance des sexes viendraient rendre compte de ce que les femmes rejoignent les hommes dans la mise en place de voies d'accès à « l'épanouissement sexuel ». L'érotisme s'émanciperait aujourd'hui de deux points d'ancrage, le sexe reproductif et l'amour, auxquels l'arrimaient respectivement la « stratégie offi-

cielle » (État, Église, École) et la « stratégie romantique », pour se suffire à lui-même et organiser une sexualité privée, laïque et centrée sur le plaisir. À l'individu désormais de « gérer » désirs et plaisirs, non sans angoisses et incertitudes nouvelles.

La cause est à comprendre, nous dit G. Eid, dans le passage du mythe/fantasme œdipien, patriarcal, au mythe/fantasme de Psyché et Cupidon. Si Psyché est « rebelle, une féministe avant le terme », « une jeune femme qui aime voir et parler d'amour » et « qui refuse de renoncer au plaisir » (p. 21), si elle « a aussi aidé Vénus et Cupidon à sortir d'une logique patriarcale » (p. 22), alors ce mythe est celui de l'amour en démocratie.

À propos de la démocratie, Eid souligne que ses valeurs (égalité, autonomie, respect, négociation et interdit de violence) ne témoignent pas d'un fondement sur la perversité mais sur la diversité égalitaire (p. 23). Même si son analyse est rapide et peut paraître de ce fait naïve, on ne manquera pas de remarquer qu'elle s'oppose au diagnostic de C. Melman quand ce dernier voit dans la « dénonciation de toutes les asymétries au profit d'une sorte d'égalitarisme », une « image même de la mort¹ ». Pour Eid, au contraire, le malentendu dans le genre, même appelé « ordre symbolique », « ne doit pas se traduire par une hiérarchie injuste » (p. 23).

P. De Neuter le corrige aimablement dans la communication suivante, « Le mythe d'Œdipe et sa lecture freudienne » (p. 25 *ssq.*). Quoi ? Œdipe dépassé ? Pas si simple ! Freud aurait eu plusieurs intérêts au mythe d'Œdipe, et tout d'abord celui de se raser : les désirs filiaux incestueux et meurtriers ne sont pas une invention viennoise si on les découvre à l'œuvre dans des textes anciens ! Aujourd'hui encore, s'il donne à penser, c'est pour autant que le mythe « suggère certaines hypothèses à vérifier dans la clinique » (p. 26). Cette fonction du mythe à l'usage des psychanalystes est à discuter, sur deux plans.

Le premier est celui d'une vérité générale déjà présente dans le texte de Sophocle, et qui ne cesserait de s'actualiser. En deçà de la diversité des figures contextuelles de cette actualisation, le mythe d'Œdipe « met en scène les désirs archaïques fondamentaux propres à tous les humains, d'hier et d'aujourd'hui » (p. 29), tandis que celui de Psyché, qui ne saurait lui être contradictoire si le mythe est porteur de vérités universelles, « illustre des modalités de fonctionnement de couple idéal d'aujourd'hui » (p. 29). C'est peut-être aller vite en besogne : si on peut créditer les mythes, et les œuvres littéraires en général, d'alimenter la machine à penser et à fabriquer de la théorie, cette dernière n'est pas telle quelle dans le texte mais résulte d'une construction. Comme l'écrit Pierre Bayard s'appuyant sur J.-P. Vernant, « c'est la conception freudienne de l'œdipe qui permet une lecture œdipienne de la pièce, par laquelle elle vient coïncider avec elle-même et délivre après coup l'évidence de son message² ». Et le même Bayard est assez convaincant quand il montre à propos d'Hamlet comment « la théorie à travers laquelle on lit un texte organise les découvertes que l'on est susceptible d'y faire³ ». Dès lors, il semble impossible de départager sans risque d'erreur, ce qui pourrait être de l'ordre d'une structure, de l'universel – pour autant d'ailleurs que

1. C. Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*, entretiens avec Jean-Pierre Lebrun, Paris, Denoël, 2002, p. 43.

2. P. Bayard, *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse ?*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2004, p. 32.

3. P. Bayard, *Enquête sur Hamlet*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2002, p. 62.

l'on y croie –, de ce qui revient à une lecture construite et instruite par les lunettes paradigmatiques que l'on chausse, auquel cas Eid et De Neuter peuvent avoir raison tous les deux.

Le second plan de discussion est le rapport entre théorie et pratique dans la psychanalyse. Si on considère la clinique comme lieu de vérification d'hypothèses suggérées par le mythe (ou la théorie de manière plus générale), je gage que le clinicien sera gagnant à tout coup, quelle que soit sa théorie. Car nous « lisons le texte » de la clinique comme celui du mythe, avec des présupposés théoriques, et dès lors, non seulement un « même fait clinique » (*i.e.* le discours de l'analysant, mais c'est vrai aussi dans une pratique clinique supposée plus « scientifique » comme la médecine par exemple) fera l'objet d'interprétations, d'analyses, de lectures critiques différentes selon ces présupposés théoriques, mais encore il faut aller jusqu'à admettre que deux praticiens différents ne sont pas en face du « même » fait clinique. Les sciences « dures » n'échappent à cela que de façon marginale, en immobilisant le sens pour permettre à un semblant de communication de fonctionner, ce qui offre des possibilités de prédiction observables empiriquement (par exemple, on peut mettre un satellite sur orbite géostationnaire). Mais dans les domaines des sciences humaines ou des pratiques cliniques, il est en quelque sorte vain de prétendre figer le sens. Aussi, quand P. De Neuter avance que Psyché n'aurait pu faire couple « si elle n'avait pas assumé les interdits fondamentaux », en arguant de son « expérience psychanalytique des névroses, psychoses et perversions » (p. 28), il ne nous délivre pas un énoncé scientifique validé par la logique hypothético-déductive des sciences de la nature, mais témoigne de ses choix interprétatifs dans le travail.

Il ne s'agit pas d'opposer un relativisme poussé à l'extrême à une option essentialiste des structures psychiques, mais si P. De Neuter admet que « la théorie freudienne est, comme toute théorie, marquée par son temps », alors l'enjeu serait de pouvoir effectivement opérer un tri pour ne retenir que « ce qui n'est pas dépendant des modes et des savoirs d'une époque » (p. 30). Il ne nous dit pas comment il procède, mais il tient pour acquis que les interdits fondamentaux tempèrent les pulsions archaïques au profit du vivre ensemble. En fait, l'enjeu n'est pas que théorique, puisque épistémologie, théorie et pratique sont indissociablement liées, et l'on peut aussi bien examiner une théorisation à l'aune des pratiques effectives (*i.e.* des actions qui ont une visée modificatrice) qu'elle étaye. Il faudrait alors distinguer théorie « pure », détachée de ses applications et théorie de la pratique, qui légitime une clinique composite : savoir, action/pouvoir, devoir. D'une part, le domaine « psy » est particulièrement riche en théories distinctes, d'autre part, l'examen des pratiques thérapeutiques permet aussi de constater des divergences concrètes dans leurs visées. Il apparaît alors aussi fécond de ne pas s'en tenir à des débats purement théoriques mais de faire aussi l'analyse critique des pratiques qui en découlent. Les théories produisent des effets dans la rencontre, qu'elle ait ou non une visée thérapeutique explicite. Se pose donc la question de l'évolution du champ freudien : si Freud lui-même n'a cessé de remanier ses échafaudages théoriques, s'il a mis en garde contre le risque de confondre l'échafaudage et la construction, si aucune orthodoxie figée ne s'est avérée durablement féconde, il apparaît pourtant nécessaire à chacun de maintenir « l'essentiel ».

Le piège de la norme...

Pascal De Sutter, psychologue, se place du point de vue du sexologue clinicien qui est pris au piège de la norme. S'il « aimerait bien bannir » le terme de son vocabulaire parce que le sexologue idéal ne porte pas de jugements de valeur sur les comportements sexuels (p. 31), il y est conduit toutefois, et de manière continue, par les interrogations anxieuses de ses clients qui réclament un jugement de normalité pour eux-mêmes.

Si les sociologues peuvent évoquer une « démocratie sexuelle », les sexologues constatent plutôt une « dictature de la performance », dont sont victimes électivement les hommes, alors que les femmes subissent « les normes sexuelles implicites exigées par la société contemporaine » sous forme d'injonctions pressantes à être désirantes, désirables, et bruyamment jouissantes, sans que le mode d'emploi leur soit délivré. La « mal baisée » et l'« éjaculateur précoce » seraient, entre autres, les nouveaux anormaux tels que pouvait l'être en d'autres temps, l'homosexuel, aujourd'hui normalisé, sauf s'il a « honte de ne plus bander assez fort » (p. 32).

Pour De Sutter, le discours social est pervers en ce qu'il enjoint d'être sexuellement performant tout en proclamant la liberté de vivre selon des modalités choisies. S'il y a un paradoxe, il affecte aussi le sexologue, qui gagne d'autant mieux sa vie que le discours social fait de nombreuses victimes. Aussi n'est-il pas libre de dire publiquement « que le sexe n'est pas important », ce serait « une sorte de suicide professionnel » (p. 33). De plus dans sa pratique, il est tenu, « obligé » de prendre en considération que la norme en vigueur, même s'il la juge critiquable, est la source d'une « souffrance bien réelle » des patients. De fait, si selon l'OMS, la santé sexuelle est un état de bien-être physique, émotionnel, mental et social associé à la sexualité, qui a besoin d'une approche positive et respectueuse de la sexualité et des relations sexuelles, et la possibilité d'avoir des expériences sexuelles qui apportent du plaisir en toute sécurité et sans contraintes, discrimination ou violence⁴, alors on peut comprendre que P. De Sutter se demande comment alors « ne pas tomber dans le piège de confondre cette norme sociale avec la norme médicale » ? (p. 33).

Il se pourrait bien que le piège soit déjà refermé depuis longtemps, et pour de multiples raisons. D'abord, si la médecine est toute entière immergée dans le registre de la norme, ce n'est jamais purement en référence à une moyenne statistique (normal au sens de fréquent, d'habituel) mais tout autant à l'idéal visé par la thérapeutique. Or cet idéal ne puise pas au seul registre de la physiologie (qui se laisserait appréhender sur un axe normal/pathologique), mais la norme médicale n'existe pas sans les dimensions de l'expérience vécue du patient (maladie/bonne santé), et de l'éthos ambiant (aujourd'hui décryptée en termes de adaptation/troubles à corriger). Il nous semble donc illusoire de prétendre isoler la norme médicale d'une norme sociale, et bien plus fructueux de tenir, à la suite de Canguilhem, qu'« il n'y a pas de fait normal ou pathologique en soi⁵ », mais que le normal ressortit à l'ordre des valeurs. Ensuite parce que le discours médical contribue puissamment à façonner la norme sociale, même si cette dernière l'oriente en retour. Enfin parce que, si l'on accepte le point de vue de Michel

4. http://www.who.int/topics/sexual_health/fr/

5. Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique* [1943], 5^e éd. 1984, Paris, PUF, coll. « Quadrige », p. 91.

Foucault, la biopolitique qui s'adresse aussi bien aux populations qu'à chaque individu est un mode de gouvernement qui a opté pour la santé au sens de l'OMS. Le piège est déjà là dans la définition. Le « libéralisme » qui sous-tend la biopolitique peine à masquer que l'aspiration au bonheur a une face sombre : la puissante injonction au bien-être global ne peut qu'être en discord profond avec le constat freudien (dont nous faisons non pas une vérité scientifique mais une lecture politique et éthique) selon lequel l'homme est mal équipé pour le bonheur⁶. Lacan ne disait pas autre chose quand il confiait qu'avoir passé la moitié de sa vie à écouter des vies qui se racontent l'avait convaincu de ceci : pour ce qui est de l'existence, « ce qu'elle a de boiteux est bien ce qui reste le plus avéré », et que « rien dans la vie concrète d'un seul individu ne permet de fonder l'idée qu'une telle finalité la conduise, qui la mènerait par les voies d'une conscience progressive de soi – que soutiendrait un développement naturel – à l'accord avec soi et au suffrage du monde d'où son bonheur dépend⁷. »

Mais comment s'en débrouille P. De Sutter ? Plutôt que de chercher à rassurer le patient éjaculateur précoce en lui disant que 30 % des hommes lui ressemblent (p. 34), il cherchera « à aider le patient à tendre vers le bien-être sexuel » (p. 35), ce qui revient au bout du compte à tenter d'accorder la norme subjective du client avec l'éthique socialement acceptée en termes de conduites, et à déplacer si possible le critère de jugement des comportements sexuels depuis les considérations sur le normal/anormal jusqu'à celles du bonheur/malheur éprouvé et procuré. Car non seulement le sexologue s'élèverait à la « dimension philosophique » de son art, mais surtout la « souffrance du sujet et/ou de son entourage » est « ce qui devrait intéresser prioritairement le sexologue clinicien » (p. 36), dont le rôle est de parvenir à l'équilibre « psycho-sexuel ». Cette visée présente aussi l'avantage de faire retour, par une sorte de pirouette, dans le registre thérapeutique, puisque cet état d'équilibre renvoie à une sexualité « fonctionnelle ».

Au terme de la boucle, P. De Sutter en propose une définition, et donc des limites. Voici donc la nouvelle normalité énoncée, comme la « capacité de mener à bien un coït sexuel complet tel qu'habituellement pratiqué en accord avec l'environnement socioculturel large. Le sujet sexuellement fonctionnel possède la capacité psycho-physiologique d'éprouver du désir, de ressentir du plaisir et de conclure avec satisfaction le coït sexuel complet » (p. 36).

Oui, c'est bien le même auteur qui au début de sa contribution déplorait la dictature des normes sexuelles implicites... Portons à son crédit d'avoir reconnu que c'est la norme sexuelle qui lui fournit son pain quotidien, et que les sexologues ne pensent pas que les normes sexuelles aient disparu ! Par contre, discutons du diagnostic d'étrangeté dont il qualifie la « démocratie sexuelle ». Elle est dite étrange en raison d'une présumée liberté qui irait à l'opposé des contraintes normatives, sources de souffrances. N'y aurait-il pas ici à interroger ce couplage entre démocratie et absence de contraintes ? N'est-il pas avéré que les contraintes éprouvées ne supposent pas forcément l'exercice d'un pouvoir coercitif externe et mauvais, et qu'elles peuvent être tout

6. S. Freud, *Malaise dans la civilisation* [1929], trad. fr. Ch. et J. Odier (1934), Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1971, 1986, p. 21

7. J. Lacan, Conférence à Bruxelles du 9 mars 1960, in J. Lacan, *Le Triomphe de la religion* [titre J.-A. Miller], précédé du *Discours aux catholiques*, [titre J.-A. Miller], Paris, Seuil, 2005, p. 18 et 20.

aussi prégnantes en étant intériorisées voire inconscientes, et/ou toutes entières orientées vers le bien ?

... e(s)t celui de la demande

Discutons aussi du primat accordé à la souffrance comme critère ultime de toute pensée aussi bien politique qu'éthique. Si Freud a inauguré un champ qui peut encore aujourd'hui donner du grain à moudre, ce n'est peut-être pas tant en énonçant des lois de fonctionnement du psychisme, qu'en invitant à déconstruire (avant l'heure derridienne) les couplages trop évidents entre souffrance énoncée et mal objectif. Quand la seule adresse d'une plainte vaut pour indice objectif d'une inadaptation du demandeur au monde de la santé sexuelle (De Sutter : « si une des dimensions de cette définition n'est pas présente, il est raisonnable d'estimer que le sujet vit un problème de dysfonction sexuelle », p. 37), nous pouvons constater que la parole a été rabattue sur la seule communication non équivoque, le symptôme sur le signe, le désir sur le besoin.

Catherine Mathelin, psychanalyste, évoque d'ailleurs dans sa contribution la transmission du savoir sur la sexualité d'une génération à l'autre. C'est le défaut radical qui affecte ce savoir qui est l'origine des mythes et la source des théories sexuelles infantiles. Elle illustre par quelques « vignettes » comment un monde médicalisé, assimilant science et vérité, fait l'impasse sur ce défaut de savoir, et fournit des réponses qui empêchent de penser (p. 60). La psychanalyse est alors, selon C. Mathelin, dévoyée quand elle est transposée en conseils (ou mots d'ordre) pédagogiques.

Le sexologue ne se retrouverait-il pas alors dans la même position que la police dans l'histoire de *La Lettre volée*, de Poe, à chercher sans succès, faute d'avoir distingué la réalité de la vérité⁸ ? De Sutter se réclame du bon sens et de la simplicité : soit, mais cela ne suffit-il pas à distinguer besoin, désir et demande et à constater que l'attachement au symptôme, fût-il « dysfonctionnel », se cache parfois bien mal derrière la prétendue tyrannie de la norme sociale ?

L'exposé de P. De Sutter opère donc un glissement du couple normal/pathologique vers l'opposition fonctionnel/dysfonctionnel. On peut repérer ce glissement dans la médecine contemporaine, et y voir une tendance assez générale. Les problèmes posés en génétique, médecine de la reproduction, nutrition, maladies vasculaires, entre autres, ont suscité des réponses technologiques, centrées sur la vie biologique elle-même, et modifiant la conception traditionnelle de la nature comme ce qui ne pouvait pas être changé. La vie, le corps, le vieillissement, la santé, ont été longtemps associés au « naturel », au-delà des possibilités de modifications. Ce n'est plus vrai aujourd'hui, et le binarisme nature/culture doit être revisité. Les avancées technologiques font que les frontières anciennes entre naturel et artificiel, humain et instrumental, se sont estompées. La médecine s'est de longue date préoccupée des fonctions (physiologiques) et dans la recherche en biologie, il s'agit davantage de déterminer comment assurer un fonctionnement optimal (ce que Robert Steichen dans son article nomme « la logique de la performance », p. 117) d'organes vulnérables que de découvrir les conditions d'états « purs » de santé ou de maladie. En outre, le paradigme de la fonc-

8. Voir le commentaire qu'en fait Lacan dans son séminaire, J. Lacan, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* [1954-1955], texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1978, p. 236.

tionnalité du corps autorise toutes sortes de mises en œuvre, car les fonctionnalités sont mesurables, quantifiables, inscrites dans des sous-systèmes biologiques modulaires, modifiables par des agents pharmacologiques ou des technologies qui contribuent en retour à façonner ces fonctionnalités. Ainsi le Viagra® et la dysfonction érectile sont devenus rapidement indissociables. La sexologie contemporaine est résolument médicale, fonctionnelle et justifie son existence par sa « contribution au progrès de la condition humaine » (R. Steichen, p. 113).

Et la psychanalyse ?

La psychanalyse peut-elle apporter sa contribution dans les débats actuels sur la sexualité ? Doit-elle le faire, et si oui, à quel titre ? N'est-elle pas hautement suspecte de conservatisme voire d'obsolescence ? Si elle n'est pas tenue de suivre les modes, est-elle capable toutefois d'offrir des éléments dans les questions d'aujourd'hui qui soient d'une autre facture que l'apparent repli sur un ordre ancien au prétexte de l'immuabilité de la structure ou du nécessaire maintien de l'ordre symbolique ? Que signifie aujourd'hui l'hypothèse de l'inconscient à l'heure où le constat (explosif dans sa formulation initiale freudienne) que nous ne sommes pas maîtres dans notre propre maison a sombré dans l'amnésie sociale massive dont témoigne l'élan compulsif au développement du caractère, de la personnalité autonome et maîtresse d'elle-même dans tant de domaines, notamment la pratique du sexe ?

L'entretien de Christine Reynaert (psychologue d'orientation systémique à l'hôpital) avec Catherine Mathelin illustre une des tentations communes au discours médical et à la psychanalyse : pouvoir *intégrer* l'apport de la psychanalyse dans l'abord des patients (p. 61). Quels emprunts à la psychanalyse ? Relier les événements de santé aux événements de vie ? Se repérer dans les structures (névrose, psychose, psychopathie) ? Comprendre l'étiologie d'un problème avec des schèmes explicatifs tels que « capacité de symbolisation » ? Dans ses réponses, C. Mathelin tombe-t-elle dans le piège de la question ? En tout cas, elle délivre des repères normatifs qui auraient force de loi pour l'être humain : « la place du père, celle qu'il prend ou celle que la mère lui laisse, détermine ce qui est de l'ordre de la psychose ou de la névrose » (p. 64), ou encore, en réponse à cette question d'un auditeur : « Vous dites qu'on est pas là pour dire la loi mais des lois sociales existent bel et bien. [...] » :

La loi en psychanalyse est un concept très important mais ce n'est pas la même loi que la loi sociale, c'est la loi qui fait de l'humain et qui permet de structurer une vie sociétale. Elle repose sur l'interdit de l'inceste et du meurtre, le respect du complexe d'Œdipe nécessaire à la construction du sujet. Le respect du complexe d'Œdipe édicté comme une norme participe à la construction du sujet. Les psychotiques, eux, échappent à cette loi. Dans les repères lacaniens, la névrose est liée aux problèmes du couple, la psychose aux fantasmes directs de la mère, mais il s'agit de lois symboliques et non de loi au sens juridique du terme ou de règlement (p. 67).

Passons sur le découpage nosographique qui encombre la psychanalyse de psychiatrie. Mais, suggérer que les psychotiques pourraient être des sujets « mal construits » (puisqu'ils échapperaient à la loi « nécessaire à la construction du sujet ») n'illustre-t-il pas qu'à produire, à partir d'une orientation « entièrement psychanalytique » (p. 63), ce type d'énoncés généraux, on tombe dans ce qu'on dénonce par

ailleurs, à savoir le danger d'un savoir « tout cuit » (p. 68) ? Si « dans les repères lacaniens, la névrose est liée aux problèmes du couple, la psychose aux fantasmes directs de la mère » (p. 67), alors, enfin Lacan devient digne d'entrer dans les manuels pour psychologues praticiens ! Il est en effet bien plus simple de décréter que « la différence des sexes et la mort [sont] deux dimensions bien reconnues par la loi en psychanalyse » (p. 69), que d'essayer de suivre les élaborations de Lacan, toujours à partir de *La Lettre volée* : « à chaque moment du circuit symbolique, chacun devient un autre homme » ; la position subjective est mouvante, jusque dans l'identité sexuelle : le ministre ne se trouve-t-il pas féminisé⁹ ?

À lire Robert Steichen on se convainc facilement par contre que la psychanalyse n'a pas grand-chose à faire dans la sexothérapie. Il évoque en effet l'acte du clinicien sexologue, contraint d'endosser le rôle d'expert parce qu'il ne sait pas comment échapper à la demande ni comment renoncer à prouver son efficacité (p. 128). Se refuserait-il à ce statut de référent de la normalité pour engager le demandeur à chercher activement son propre bien ? Voudrait-il changer de « paradigme d'intervention clinique » ? Impossible car son client aurait alors à accomplir une performance subjective, « sortir d'une soumission existentielle », encore plus contraignante que la performance sexuelle qu'il était venu chercher pour guérir de son « dysfonctionnement ».

Le long texte de P. De Neuter « Normes, normalité, sexualité et psychanalyse » qui ferme l'ouvrage qu'il a dirigé mérite une attention particulière, d'autant qu'il importe selon lui, que « les psychanalystes [...] ne fassent pas l'impasse sur les diverses questions théoriques et cliniques que font surgir ce concept et cette réalité des normes, et corrélativement de la normalité et de la psychopathologie » (p. 153). Nous souscrivons à ce vœu, d'autant qu'il s'agit d'un point névralgique pour les psychanalystes, sujet à controverse et divergences radicales, entre les tenants d'une psychopathologie inspirée par la psychanalyse et ceux qui réfutent toute catégorisation nosologique.

Les « normes inconscientes » (De Neuter) sont prolifiques puisqu'à côté des instances normatives (Surmoi, idéal du moi) on trouve les fantasmes qui exercent leur contrainte sur les symptômes et les choix des idéaux/interdits, les interdits fondamentaux du cannibalisme, du meurtre et de l'inceste, les lois psychiques « indispensables à la vie du sujet » (p. 164) : pas trop de refoulement, une sublimation optimale, des bains adéquats de paroles et de gestes, sans oublier les repères normatifs des stades de développement libidinal. Qu'attendre selon De Neuter de ces normes dites freudiennes ? Pour le psychanalyste : comprendre les causes du sentiment de culpabilité (p. 160) ; orienter la cure dont un des buts principaux réside dans « l'allègement de la dépendance du sujet à l'égard de ces scénarios qui le gouvernent à son insu » (p. 161) ; éviter les « effets négatifs des schémas du thérapeute » (p. 161) ; évaluer un sujet en fonction « du stade de développement duquel il relève » (p. 166). Pour chaque être humain : éviter, par le nouage des pulsions aux interdits fondamentaux, l'engouffrement du sujet dans « les mondes des jouissances sans limites de la perversion, de la psychose et des addictions » (p. 29) ; atteindre « une vie psychique satisfaisante » (p. 165). Quant à la responsabilité du sujet, elle signe la norme d'un « bon fonctionnement du sujet », pas tout entier assujéti, et dès lors « idéal de fin de cure » (p. 168), et est nécessaire à la cure, si elle entend être autre chose que suggestion et conditionnement (p. 176).

9. Voir *supra* note 8.

De Neuter nous indique aussi comment Lacan a bousculé certaines certitudes : remise en cause des normes idéales de fin de cure ; contestation du clivage entre normal et pathologique ; déplacement de la vision des normes, comme ce qui s'avère souhaitable pour le plus grand nombre plutôt que comme ce qui est obligatoire pour tous.

Pour la pratique thérapeutique, il souligne la tâche difficile de repérer les normes nécessaires à la vie psychique, structurantes et source de bien-être, celles auxquelles il vaut mieux consentir en raison des conséquences néfastes de leur transgression, celles qui sont nécessaires au processus thérapeutique, afin de les distinguer des normes aliénantes et inutilement contraignantes pour le sujet. Sur ce repérage normatif les psychothérapeutes divergent, en fonction des paradigmes auxquels ils adhèrent. Cognitivistes, systémiciens et psychanalystes auront également des pratiques divergentes car elles découlent (aussi) de ce repérage normatif.

Pour le psychanalyste, il plaide en faveur de la prudence dans la visée (pour éviter de surenchérir sur les idéaux que génère toute technique de soins), des contacts interdisciplinaires (se confronter aux normes des autres permet de mieux appréhender celles qui nous sont implicites), une suspension du jugement de normalité des pratiques sexuelles. Ce dernier point est pour lui délicat, car si les normes « sociétales », interdits et idéaux, colorent les demandes adressées aux thérapeutes, elles biaisent aussi les réponses de ces derniers. Or les comportements sexuels « du pédophile, du sadique, du transsexuel et du masochiste non consentant, se situent généralement au-delà de cette limite [d'acceptation neutre] » (p. 159). De Neuter ne dit pas s'il refuse de faire accueil à des demandes émanant de sujets adoptant ces conduites, mais fait état de la difficulté à être neutre quand le thérapeute, « dans son fort [*sic*] intérieur¹⁰ » (p. 188) condamne les conduites. L'auteur performe ce qu'il écrit en évoquant les sexualités « déviantes ».

Tout en saluant sa sincérité, nous remarquons qu'il donne à voir quels écueils guettent la psychanalyse quand elle entreprend de quitter le cas pour la clinique du fait social et l'expérience pour l'idéologie. Jean Allouch y voit l'effet d'une déferlante : l'éthification¹¹.

Si la psychanalyse est intéressée par les questions contemporaines et les évolutions sociales (représentations, discours et pratiques), ce n'est pas selon nous pour produire un savoir (dont on aura beau jeu de souligner le caractère non scientifique) qui étayerait ou compléterait les discours sexologiques en soulevant le voile des causes cachées, ni pour donner un point de vue destiné à valoriser ou discréditer telle ou telle évolution des mœurs, mais en revenant à ses fondamentaux propres : elle n'est pas avant tout une théorie psychologique des profondeurs, ni un principe de jugement des mœurs sexuelles, mais une méthode : chaque analysant n'est-il pas dans la position de celui qui met en cause son savoir et son ignorance, son désir de savoir et sa passion de l'ignorance, ses croyances et repères normatifs ? La neutralité bienveillante de l'analyste n'est pas l'idéal d'un être moral qui se serait débarrassé de toute représentation normative, mais une condition méthodologique de l'expérience.

Jean-Christophe WEBER
jean-christophe.weber@chru-strasbourg.fr

10. Coquille ou lapsus ? Un fort intérieur est-il synonyme d'un moi particulièrement musclé ?

11. J. Allouch, *L'Éthification de la psychanalyse calamité*, Paris, Cahiers de l'Unebévüe-EPEL, 1997.

Considérations sur l'enfer d'une bibliothèque

Le Nouvel Inconscient.
Freud, Christophe Colomb des neurosciences
 Lionel NACCACHE
 Paris, Odile Jacob, coll. « Sciences », 2006

pour

Lionel Naccache nous raconte l'odyssée du nouvel inconscient, l'inconscient cognitif, non pas pour déclasser l'ancien, celui de Freud, mais pour en confirmer les intuitions fondatrices et le situer au rang des pères fondateurs de la science neurocognitive. C'est là un hommage qui mérite d'être salué. Depuis que les neurosciences existent, on avait pris l'habitude d'un discours bien réglé entre neurosciences et psychanalyse, marqué par une méfiance réciproque des tenants des deux partis. Selon les uns, les neurosciences excluent du jeu le sacro-saint sujet, les autres rétorquent que la psychanalyse joue à la dentellière sans fil. La plupart du temps, ces propos masquent le souci jaloux de défendre chacun son pré carré. Une des tournures récentes de cette conception géopolitique des deux champs a pris une forme amusante et teintée de nostalgie dans la mobilisation des *psy* pour la défense d'une subjectivité trempée d'un humanisme de bon aloi contre l'asubjectivité athéorique des sciences cognitives. Nous apprîmes ainsi qu'il se trouvait une politique lacanienne à mener contre la poussée de la science du cerveau qui prétendait annexer le champ inauguré par Freud et développé par Lacan. Une des conséquences de cette option craintive fut que la science devenait suspecte de visée de conquête et que la psychanalyse se devait de se protéger contre. Le prix à payer de ce positionnement antagoniste fut de verser la découverte freudienne dans les contrées obscures d'une subjectivité transcendante où la prostration tenait lieu de technique assurée.

L'ouvrage de L. Naccache permet aujourd'hui de se déprendre de cette mauvaise orientation et de découvrir, non sans un certain émerveillement, la révolution en cours dans les neurosciences, qui porte des coups sérieux à la conception organodynamique de l'appareil mental jusque-là posée comme référence.

Dotées d'un appareillage de plus en plus sophistiqué, les neurosciences mettent depuis peu en évidence le fonctionnement d'une activité cérébrale inconsciente qui démonte le classement des thèses de John Hughlings Jackson. Celles-ci, qui reposaient sur la notion d'une hiérarchie des fonctionnalités cérébrales, donnaient au déficit un rôle majeur dans l'appréhension des dysfonctionnements pathologiques du cerveau humain. La régression à un niveau d'activité archaïque permettait de comprendre comment, en cas de lésion cérébrale, le déficit fonctionnel qui s'ensuivait laissait la place à un niveau d'activité plus archaïque du cerveau, qui avait été jusque-là masquée par l'activité des couches du néocortex plus récentes. L. Naccache fait l'histoire de la découverte d'un inconscient cognitif qui contrevient aux thèses de Jackson donnant au seul néocortex la charge de l'activité consciente du cerveau humain. Que nenni, nous

dit-il, expériences à l'appui. L'activité cérébrale inconsciente n'est pas réductible à celle du cerveau archaïque. Elle n'est pas grossière, ni localisée dans certaines zones spécialisées du cerveau. Elle se localise dans ses couches les plus récentes, est capable de complexité. Surtout il est confirmé qu'elle se retrouve chez chacun d'entre nous. L'inconscient cognitif n'est pas une infra-conscience mais une des données incontournables du fonctionnement cognitif de notre cerveau. Ce dernier serait ainsi un organe de la conscience qui se trouverait développer une riche activité de cognition inconsciente. On perçoit ici l'énoncé d'un paradoxe qui ne fait aucune difficulté à son auteur. Car, à la question : une cognition inconsciente est-elle tout simplement possible ? la réponse est positive. Elle existe mais la conscience ne la perçoit pas. Il y aurait donc une cognition sans conscience. Les neurosciences rencontrent ici des difficultés proches de celles de Freud avec ses « *pensées inconscientes* », ou de Lacan avec son savoir inconscient. Lacan est fort peu mentionné par l'auteur (p. 235). On ne lui en tiendra pas rigueur puisqu'il n'élude pas la difficulté et oriente ensuite une partie importante de son travail à l'exposition d'un ensemble de thèses portant sur les processus inconscients et conscients.

Ainsi, dans la deuxième partie de son ouvrage, intitulée « neurosciences de la conscience », il nous emmène vagabonder dans les contrées de la conscience. Et pour cela, il nous fournit les caractéristiques des processus inconscients, telles que de récents travaux permettent de les percevoir, afin de nous en montrer les limites. L'inconscient cognitif est évanescent : il ne résiste pas à l'effacement de ses traces par le temps. Là où les phénomènes conscients restent en mémoire, les processus inconscients s'évanouissent et sombrent dans l'oubli passif. Autre limite des processus inconscients : leur inaptitude à engendrer des formes de pensées inventives et originales. Lorsque, dans une situation expérimentale donnée, des changements de stratégie pour le sujet s'imposent pour, par exemple, raccourcir son temps de réponse à un stimulus, ces changements nécessitent la conservation en mémoire d'un certain nombre d'informations successives. Or, seules les représentations conscientes en sont capables. Seule la conscience semble à même de rompre avec les automatismes de la pensée et de permettre l'invention de règles mentales susceptibles de répondre de façon nouvelle à une situation donnée. Ensuite, si l'on souhaite acquérir de nouvelles connaissances, cette acquisition doit en passer par la sollicitation de la conscience. L'inconscient cognitif n'est pas sollicité pour apprendre de nouvelles représentations mentales. Enfin, aucun des processus mentaux inconscients n'est à même de déclencher un comportement intentionnel, spontané et volontaire. *L'alter ego* – ainsi l'appelle à juste titre Naccache – qu'est l'inconscient cognitif connaît des limites psychologiques importantes.

L. Naccache nous brosse alors une esquisse d'une psychologie scientifique de la conscience. Il la peint à partir du modèle de ce qu'il nomme « l'espace de travail global conscient ». Cet espace de travail global est un réseau unique qui fonctionne à l'échelle du cerveau. Il sélectionne l'information venue de processeurs inconscients périphériques en se connectant à eux. Par un système d'amplification additionnelle, la représentation qui est admise dans cet espace global y prend une place dominante et occupe le champ de la conscience. Ainsi l'information, externe à cet espace puis connectée à lui et amplifiée, apparaît-elle dans toute sa clarté dans la conscience.

Partant de la présentation de ce modèle, L. Naccache en déduit une taxinomie des inconscients cognitifs. Cela lui permet de se déprendre du singulier qui, dans ce cas de figure, ne lui convient qu'imparfaitement. Il y a, nous explique-t-il, quatre types

d'inconscients cognitifs. D'abord, il y a l'inconscient de structure ou de première catégorie. C'est un inconscient sans représentation, constitué d'informations codées dans la structure du système nerveux mais non représentées explicitement dans l'activité électrique du neurone. Vient ensuite l'inconscient représenté électriquement mais non connecté à l'espace de travail global conscient. Les informations des processeurs périphériques ne sont pas connectées au réseau de neurones de l'espace de travail global conscient. Ce sont les informations qui constituent l'inconscient de deuxième catégorie. Suit une troisième catégorie des processus inconscients. L'information contenue dans les processeurs périphériques est connectée à l'espace de travail global conscient mais celui-ci ne peut pas effectuer, pour cette information, le travail d'amplification qui lui donnerait toute sa place dans la conscience. L'information est non amplifiable. Elle forme l'inconscient de troisième catégorie. Enfin, au plus près de la conscience, se trouve un inconscient dit de quatrième catégorie, représenté électriquement, connecté à l'espace de travail global conscient, amplifiable, mais non amplifié. Ce seront des représentations inconscientes en tout point identiques à celles qui embrasseront la conscience mais qui n'y parviennent pas.

Cette grille de lecture peut paraître fastidieuse. Elle procède d'une métaphore on ne peut plus archéologique. Mais une telle image est des plus trompeuses. Il n'y a pas de stratifications propres à ces inconscients dont il serait vain de penser qu'elles vont du plus profond au plus superficiel. Cette taxinomie va servir de loupe à L. Naccache dans sa lecture de Freud. Il va reprendre les propriétés de l'inconscient freudien pour les comparer à celles des quatre inconscients cognitifs. Similitudes et différences de la thèse freudienne avec la conception neuroscientifique de l'inconscient seront dorénavant minutieusement répertoriées.

Certes il précise les écueils propres à sa tentative. Prétendre explorer la nature de notre vie mentale inconsciente, nous dit-il, indique que le point de vue adopté ne peut partir que de notre sphère mentale consciente. Ceci ne va pas sans la facilité d'avancer des constructions théoriques de l'inconscient élaborées dans le « confort moelleux de notre conscience ». Et après tout, ne vaut-il pas mieux déclarer que tout ce bel agencement n'est jamais qu'une suite de raisonnements virtuels et d'inférences logiques « que nous prenons plaisir à conduire » (p. 310).

Tel était déjà le cas de Freud, nous dit Naccache. Et l'on ne peut lui donner tort sur ce point. À ceci près que Freud, à chaque recoin de ses écrits, tout en étant parfaitement conscient du fait que ses élaborations tenaient plutôt de la fable, ne cesse de témoigner d'une inquiétude qui ne ressemble en rien à un mol confort. C'est là un point remarquable de son texte. Chez lui, tout transpire l'inquiétude. Ce qu'il ne cesse de présenter comme vrai pourrait ne pas l'être. Cette inquiétude apparaît comme l'envers de son scientisme. Elle prend sa source dans la perception de la friabilité de son sol. Une analyse un tant soit peu minutieuse du chapitre VII de la *Traumdeutung* montre que l'inconscient pourrait bien être solipsiste. Il pourrait être une instance repliée sur elle-même, en soi, dont nous serions irrémédiablement séparés. La grande invention qu'on y trouve, curieusement passée inaperçue, est celle du *Bewusstseinsseffekt*, de l'effet-conscience (*OCF.P*, IV, VII, f, p. 667). Sans lui, la psychanalyse serait tout bonnement impossible. L'inconscient n'a pas un effet accessible à partir d'une lecture faite dans la conscience mais il a un effet-conscience au rapport le plus lointain avec ses contenus premiers. L. Naccache ne trouverait certainement rien à redire sur ce point. Il y verrait une convergence supplémentaire entre inconscient freudien et

inconscient cognitif. À l'inquiétude près toutefois, car Freud ne dispose d'aucune procédure expérimentale à l'appui de sa thèse. Cette incidence change beaucoup de choses. Car, de son point de vue, L. Naccache a raison de voir dans les fulgurances de Freud autant de géniales intuitions. Mais il méconnaît que le terreau freudien ne peut s'avérer fécond que partant de son incertitude même. C'est parce que Freud ne sait pas s'il a raison dans ses postulats topiques sur l'inconscient, le préconscient ou l'inconscient qu'il peut avancer dans le déploiement de sa fable. La confirmation expérimentale de ses thèses les détruirait du même pas. La vérité de la chose freudienne ne se démontre pas. C'est en cela qu'elle peut advenir. Lacan l'a vite compris quand il s'empare de Descartes pour passer le texte de Freud au microscope du doute ontologique.

Je ne voudrais pas ici me lancer dans un exercice d'érudition freudienne qui pourrait être, à juste titre, fort mal reçu par notre auteur. Mais la lettre du 21 septembre 1897 à Fließ, que Naccache ne méconnaît pas, peut permettre d'avancer sur ce point du doute ontologique de Freud.

Dans cette lettre fameuse avec son « je ne crois plus à mes *neurotica* », Freud donne ses raisons sur ce qui n'est pas un abandon mais la fin d'une croyance. On trouve là le constat détaillé des échecs et des obstacles sur lesquels il bute au point de se dégager de la neurologie et de la forme traditionnelle du discours scientifique. Cette crise provoque une fracture qui se produit dans le progrès de son processus intellectuel. Freud ordonne ses raisons. Dans le premier groupe, il range ses déceptions continuelles à mener les analyses à leur terme, la fuite des personnes qui, dit-il, avaient été au départ les mieux accrochées, l'absence de succès complet dans ses résultats, le peu de possibilité même de s'expliquer les succès partiels qu'il rencontre. Ensuite il convient que la perversion du père n'est pas aussi répandue que le suppose sa théorie causale de l'hystérie. Dans le troisième groupe de raisons, il fait le constat certain « qu'il n'y a pas de signe de réalité dans l'inconscient de sorte que l'on ne peut différencier la vérité (*Wirklichkeit*) de la fiction investie d'affect. » Quatrième groupe enfin : « dans la psychose la plus profonde, le souvenir inconscient ne perce pas, de sorte que le secret des expériences vécues dans la jeunesse ne se trahit pas, même dans le délire le plus confus. » Il en conclut :

Quand on voit ainsi que l'inconscient ne surmonte jamais la résistance du conscient, alors s'évanouit aussi l'espoir que dans la cure les choses puissent se passer à l'inverse pour aboutir à un complet domptage de l'inconscient par le conscient¹.

Cette lettre est exemplaire du doute qui s'empare de Freud. Ainsi le substrat neuronal sur lequel il avait construit son appareil dans ses carnets à Fließ n'était jamais qu'une croyance. N'y croyant plus, il n'attend plus confirmation de ses thèses par la neuroscience de demain. Le socle réel du neurone se dérobe sous ses pieds. *Exit* la biologie du neurone ! Il en va de même de la réalité de la séduction par le père dans l'étiologie de l'hystérie. Il y aurait trop de pères pervers. Invraisemblable. *Exit* l'histoire ! Si le signe de réalité par lequel le système discrimine les stimuli venant de l'ob-

1. Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ, 1887-1904*, éd. complète établie par Jeffrey Moussaieff Masson, traduit de l'allemand par Françoise Kahn et François Robert, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 2006, p. 334-335.

jet extérieur des stimuli endogènes, ne fonctionne pas dans l'inconscient, alors l'inconscient ne distingue pas le monde extérieur du monde intérieur. *Exit* la réalité du monde ! Dans la psychose, le souvenir inconscient ne parvient jamais à la conscience. Alors, la psychose est le lieu de l'inconscient solipsiste. *Exit* la psychanalyse des psychoses ! Rien de moins.

Certes, l'on sait que Freud reviendra sur une telle rupture. Mais le choc est rude. Il subit là un véritable séisme dans ses ambitions doctrinales dans la mesure où il lui arrive alors ce qu'il pouvait craindre le plus. L'effondrement des appuis qui lui permettaient jusque-là d'avancer pas à pas. On sait que beaucoup de commentateurs ont vu dans cette lettre le point germinal de la réalité psychique, la pierre d'angle qui allait le mener à la théorie du fantasme. C'est peut-être vrai. Mais la désillusion de Freud dans son espoir d'un complet domptage de l'inconscient par le conscient est patente.

Ainsi a-t-il affaire à un noyau dur qui résiste à son espoir de conquête. L'inconscient se dérobe à ses fins. Il y a un lieu qu'il qualifie d'*etwas Unbekanntes*, quelque chose d'inconnu, qui résistera à jamais à toute conquête par la conscience. Freud ne s'en porte pas très bien. Il avoue à Fließ : « Maintenant je ne sais absolument pas où j'en suis, car je n'ai pas réussi à comprendre théoriquement le refoulement et son jeu de forces ». Il constate toutefois que cet échec ne lui donne aucun sentiment de honte. Il vient d'écrire à Fließ :

Comme je suis dans l'état contraire de celui d'une dépression, je dois reconnaître dans mes doutes le résultat d'un travail intellectuel honnête et vigoureux, et je dois être fier, après avoir ainsi approfondi le problème, d'être encore capable d'une telle critique. Ce doute ne constitue-t-il qu'un épisode dans la progression conduisant à une connaissance plus large² ?

Ce passage ne me paraît pas être le lot de consolation que Freud se décerne devant ses déboires scientifiques, comme cela se donne à lire d'un premier abord. Il me paraît plutôt indiquer le fond de sa méthode. Ce doute ne serait-il pas au principe de son entreprise ? Il n'y aurait là rien que de très logique. Car, dès lors que sa conscience lui met sous les yeux son échec, elle lui indique par-là même la voie à suivre, je dirais à poursuivre. C'est ainsi que, contre toute raison scientifique traditionnelle, Freud ne déprime pas devant ses constats. Bien plutôt se rend-il compte que ses échecs témoignent de la résistance du conscient à son entreprise. Et il en prend acte. Par suite de quoi, il persévère en se déprenant du confort de la conscience pour percer l'énigme de son inconscient. La conscience – c'est là son rôle – ne fera jamais que le dissuader de poursuivre dans cette voie en lui démontrant sans cesse le caractère vain de son effort. Qu'à cela ne tienne ! Un tel désaveu lui servira de boussole pour persévérer dans ce qu'elle lui présente comme étant son erreur.

Chez Freud, il n'y a nul plaisir à conduire une série de raisonnements virtuels, nul plaisir à se livrer au jeu des inférences logiques mais une inquiétude première qui tient à l'objet dont il traite et qui, par sa nature, ne lui garantit jamais son existence. On ne peut que remercier L. Naccache de nous avoir permis de repérer, chez Freud, ce point de la plus grande importance : celui de la friabilité de son sol dépouillé de la consistance de la biologie, de l'histoire, de la réalité mondaine et de cette réalité autre que serait la réalité psychique. Mais on peut aussi s'interroger sur la position exacte

2. Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ, 1887-1904, op. cit.*, p. 335.

que L. Naccache fait tenir à Freud. Ne serait-ce pas là celle de Naccache lui-même ? Soit une position bien campée sur les jambes d'une neuroscience qui avance sur le solide revêtement de la preuve expérimentale qui le mène à une saisie toujours plus juste du réel. Si telle avait été la position de Freud, il conviendrait alors de convenir, comme Naccache le fait, de son échec par défaut de rigueur méthodologique. L. Naccache ne voit pas que Freud est sorti de cette position pour avancer sans filet. C'est dans cette insécurité méthodologique qu'il a fondé sa méthode et découvert un objet qui échappe à l'investigation expérimentale de la science traditionnelle.

L'analyse par L. Naccache des convergences entre l'inconscient freudien et l'inconscient cognitif nous montre qu'elles sont d'importance. Que ce soit la richesse de l'inconscient, le statut originellement inconscient de toute représentation mentale, le rôle de l'attention dans la prise de conscience et enfin la division de l'espace inconscient en plusieurs catégories qualitativement différentes, ces convergences ne manquent pas. Naccache toutefois tempère le propos par cette remarque portant sur les divergences entre les deux approches :

Il ne s'agit pas véritablement d'oppositions radicales et inconciliables entre les deux discours, mais – ce qui est parfois pire – d'une sensation de malaise associée à l'impression de ne pas parler du tout de la même chose, sous des airs de faux-semblants (p. 335).

Les termes du malaise viennent très vite. En effet, comment un neuroscientifique, nous dit-il, peut-il accepter la proposition freudienne selon laquelle l'inconscient de la vie psychique, c'est l'infantile ? Que fait Freud quand il peuple l'inconscient de contenus pulsionnels sexuels ? Comment peut-il sortir de telles choses de son chapeau ? Le dialogue entre psychanalyse et neurosciences bute sur l'os de l'infantile et du sexuel. Mais pas seulement. Naccache trouve tout aussi irrecevable la thèse freudienne selon laquelle un contenu mental conscient serait nécessairement verbal.

Du malaise, on en vient au passif. Il porte sur le noyau dur de l'édifice freudien. Trois propriétés de l'inconscient freudien s'avèrent incompatibles avec les données actuelles des neurosciences.

Le refoulement d'abord. Les neurosciences n'acceptent pas que le refoulement puisse être inconscient. Il ne peut qu'être le fait du fonctionnement de la conscience. Pour la neuroscience, un mécanisme aussi important que celui du contrôle cognitif ne peut échapper à la conscience, ce que Freud récuse à partir de 1896, en avançant la nature inconsciente du refoulement.

Vient ensuite la durée des représentations inconscientes. L'immortalité des représentations inconscientes freudiennes n'est guère compatible avec le caractère évanescence des processus inconscients étudiés par les neurosciences.

Enfin, l'imputation faite par Freud aux processus inconscients de véhiculer des intentions ou des désirs refoulés ne saurait être reçue par la neuroscience. Du point de vue neuroscientifique, le désir comme l'intention sont de l'exclusif domaine de la conscience.

L. Naccache conclut à l'incompatibilité radicale de l'inconscient freudien avec l'inconscient cognitif. Vient alors le brûlot lancé contre Freud. Par un tour de malice, Naccache retourne la découverte freudienne contre Freud. Le problème posé à ses yeux par l'inconscient freudien est celui de son étrange ressemblance avec notre conscience :

mode de pensée stratégique, durée de vie des représentations libérées de l'évanescence temporelle, caractère intentionnel spontané. Les caractéristiques de l'inconscient freudien lui semblent bien être celles de la conscience cognitive. Aussi, poursuit L. Naccache, ce constat permet-il de comprendre pourquoi Freud a échoué à fonder une véritable psychologie scientifique, mais surtout pourquoi il n'a pas réussi à émanciper son inconscient de la conscience. Il est tombé dans le piège de la conscience qui lui a fait prendre la conscience pour l'inconscient. Pour le déjouer, il lui aurait fallu l'atout des sciences de la cognition. Freud n'a pas vu que notre regard conscient nous fait voir tous les phénomènes mentaux à son aune. Pour éviter ce travers, il faut « une analyse objective à la troisième personne des phénomènes mentaux inconscients » (p. 363). Du coup, Freud, dérogeant à l'ascèse d'une telle analyse, n'a pas manqué d'introduire dans son aperception des processus inconscients des éléments qui appartenaient en propre à la conscience.

La messe est dite. Le dialogue tourne à partir de là à la leçon. Nous tombons dans la critique désormais traditionnelle des neurosciences à l'encontre de la psychanalyse. Elle serait une fiction inventée par Freud. Les dernières pages du livre virent à une particulière insistance de la critique, comme si l'auteur n'en était pas satisfait et que le livre, de ce fait, ne devait pas se finir. L'on sait pourtant, qu'à ses yeux, l'affaire est pliée depuis longtemps. L'inconscient de Freud est un inconscient fictionnel, une invention de sa conscience. Cette conscience, L. Naccache la laisse volontiers à Freud à condition que lui et les siens reconnaissent que leur inconscient a le rapport le plus éloigné avec la réalité objective. La psychanalyse n'est pas une science, insiste Naccache, mais une pratique qui ne serait guère éloignée, tout compte fait, de l'exégèse talmudique ou de la littérature religieuse mystique.

Fort bien ! Toutefois, il y a une méconnaissance de Naccache sur la posture qu'adopte Freud à l'endroit de la science. Elle importe d'autant plus qu'elle annonce une définition inédite de la science par Lacan dont on regrettera que Naccache l'ait à ce point manquée.

Freud d'abord. Pour peu que l'on se reporte au statut qu'il donne, dès 1896, au document de ses carnets à Fließ, celui que l'on appelle de façon fautive *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* – il en traite longuement dans sa correspondance avec le même Fließ –, on découvre une étude minutieuse portant sur ce statut, la méthode de sa confection, sa validation, son intégration à la science physique, ses destinataires et sa qualification.

Le statut d'abord : c'est une construction psychologique (*Lettre 65*) dont Freud attend le succès. La construction se présente ici comme une élaboration *intermédiaire*, pas encore aboutie, ni corroborée par l'expérience, mais *déjà* susceptible de l'éclairer. Elle est une théorie à l'état naissant, non encore communicable sous peine de ratage dévastateur (*Lettre 65*). Surtout, elle est *incertaine*. Il dit qu'il n'y a encore rien de certain à en dire (*GW, Briefe an Wilhelm Fließ*, 134).

La méthode de sa confection : elle est donnée dans la lettre 64 et tient en trois termes : élaborer des fantaisies (*Phantasieren*), traduire (*Übersetzen*) et deviner (*Erraten*). *GW, Briefe an Wilhelm Fließ*, 130). Inventée par Freud, cette méthode vaut pour lui. Pour Fließ, on ne sait pas. De ce fait, ce n'est pas là encore une méthode scientifique.

Sa validation : bien sûr, Freud se pose le problème de toute innovation en science et du temps nécessaire à sa validation par la communauté de ses pairs. Ici, les idées avancées restent en attente de leur validation (*Lettre 74*).

L'adéquation de cette théorie avec les lois générales du mouvement : Freud attend l'intégration de la nouvelle psychologie dans la physique. Il sait qu'elle n'est pas encore établie (*Lettre 74*). Il attend cette confirmation de Fließ. Elle ne viendra jamais. Ce point est déterminant à ses yeux. Il insiste dans les carnets :

Il y a beaucoup à faire ici pour éclairer les choses du point de vue de la physique, car les lois générales du mouvement doivent être appliquées ici aussi sans contradiction³.

Et quelques années plus tard, dans la *Traumdeutung* :

celui qui voudrait prendre ces représentations au sérieux serait forcé d'aller chercher des analogies dans la physique et de se frayer une voie jusqu'à la visualisation du processus de mouvement dans l'excitation neuronale (*OCFP*, IV, VII, p. 655).

Ses destinataires : le document est adressé au neurologue pour son usage (*Lettre 63*). Il a une visée propédeutique pour les neurologues. Mais son public se limite à ce moment-là au seul Wilhelm Fließ, ce qui est insuffisant, on en conviendra aisément.

Enfin, passés dix mois, le qualificatif « psychologie » est abandonné. On passe à la « métapsychologie ». Le terme apparaît dans les *Lettres 93, 139, 160, 175 et 207*. L'introduction de ce « méta » n'est pas quelconque. Elle indique que Freud commence à entrevoir que ce qu'il découvre ne sera pas une science mais un pas de côté par rapport à la science.

Ces éléments montrent un double mouvement contradictoire chez Freud. Il y a un mouvement qui va vers la connaissance. Sa construction psychologique semble bien fonctionner et prétendre au rang de savoir qui viendrait se placer parmi les sciences de la nature. Dans la *Lettre 71*, il écrit :

Je ne voulais rien d'autre que d'expliquer la défense, mais j'explique là *quelque chose qui vient du cœur de la nature*.

Il y a un mouvement inverse qui va à rebours de l'accès à la science. Les carnets à Fließ ne marchent pas si bien que ça. Ils ne permettent pas à Freud de leur donner le statut de savoir certifié. Il lui manque la définition précise de l'objet qui reste flou, la reconnaissance de sa méthode par la communauté de ses pairs, la validation par la reproductibilité de l'expérience et l'appréciation critique de ses résultats. Passe pour la volatilité des résultats ou leur degré d'incertitude. Mais l'absence de vérification de la théorie, même « par les faits particuliers », et son inadéquation aux lois générales du mouvement, grèvent l'hypothèse de la scientificité du document.

Or Freud a connaissance de ceci. Comme le montre sa lettre du 21 septembre 1897, cela le plonge dans une crise profonde. Mais, et c'est là le point remarquable, le doute qui s'ensuit ne l'empêche pas d'avancer dans son élaboration doctrinale tout en continuant à s'exposer au soupçon de son irrecevabilité. Ce soupçon devient la condition

3. S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fließ*, op. cit., [7], « le problème de la qualité », p. 618 ; *GW*, *Briefe an Wilhelm Fließ*, 403.

de son avancée. La psychanalyse sera désormais marquée par l'inquiétude de Freud qui trouvera son acmé dans un texte plus tardif, *Pulsions et vicissitudes des pulsions*, qui date d'avril 1915.

Lacan ensuite. Soixante-deux ans après *Pulsions et vicissitudes des pulsions*, dans son séminaire *L'insu que sait de l'unebévue s'aile amourre*, Lacan va apporter une réponse à l'attente inquiète de Freud. Dans la séance du 11 janvier 1977, il dit :

La psychanalyse je l'ai dit je l'ai répété tout récemment n'est pas une science. Elle n'a pas son statut de science et elle ne peut que l'attendre, l'espérer. Mais c'est un délire, c'est un délire dont on attend qu'il porte une science. C'est un délire dont on attend qu'il devienne scientifique on peut attendre longtemps. On peut attendre longtemps je l'ai dit pourquoi simplement parce qu'il y a pas de progrès et que c'qu'on attend c'est pas forcément c'qu'on recueille. C'est un délire scientifique donc et on attend qu'il porte une science mais ça ne veut pas dire que, que jamais la pratique analytique portera cette science. C'est une science qui a d'autant moins de chance de mûrir qu'elle est antinomique et que quand même par l'usage que nous en avons nous savons que y'a des rapports entre la science et la logique (*soupir*)⁴.

Lacan répond à l'option progressiste de Freud qui mise sur le progrès de ce qu'il considère comme une jeune science. Freud attend de l'avenir l'accès à la vérification des idées abstraites qu'il a posées au départ. Il attend que ces idées passent au statut de concepts fondamentaux qui donneront à la psychanalyse son régime de science normale.

Eh bien, ce jour-là, Lacan dit que, soixante-deux ans après, on attend toujours. Il y a une sorte de progression dans la réponse de Lacan à Freud.

Un : la psychanalyse n'est pas une science. Point. Depuis 1915, on n'a pas progressé dans le sens où l'entendait Freud. C'est le constat. Pas de statut de science, cela indique, si l'on reprend les termes dont avait usé Freud, que les idées abstraites n'ont pas encore accédé au statut de concept et que ni la reconnaissance, ni la démonstration ne sont venues donner à la psychanalyse statut de science.

Deux : la psychanalyse est un délire. Ce terme de délire a une connotation psychiatrique. Ainsi, s'il s'agit d'un délire, ce serait un délire partagé par tous les psychanalystes. Il y a certainement là de quoi jubiler pour les détracteurs de la psychanalyse ! Mais, si l'on accepte de ne pas se réjouir trop vite, on peut voir qu'il s'agit de la façon dont Lacan se débrouille de Freud lui-même. Un ensemble d'hypothèses à visée scientifique ne sont pas confirmées par l'expérience de façon irréfutable. Elles restent un ensemble d'hypothèses qui sont le fait de celui qui les a faites. En l'occurrence, il ne peut s'agir au départ que de Freud. Et ensuite, de celles et ceux qui l'ont suivi, comme Lacan. Mais surtout, Lacan indique la place centrale qu'il accorde à la folie dans le statut épistémologique qu'il donne ainsi à la psychanalyse. La folie est interne à ce champ. Elle en est la substantifique moelle. La psychanalyse ne théorise pas sur la folie. Elle la porte en elle. En parlant de délire, Lacan anticipe les critiques de Naccache et va plus loin que l'imputation d'exégèse talmudique ou de littérature mystique. Il l'identifie comme fait psychopathologique bon à jeter en pâture aux spé-

4. J. Lacan, « L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre », séance du 11 janvier 1977, *L'Unebévue*, « Psychanalystes sous la pluie de feu », 2004, n° 21, p. 47-152, p. 73.

cialistes de la chose mentale. Et Lacan enfonce le clou : c'est là sa place. Elle est bonne pour l'asile.

Trois : on remarque aisément que Lacan emboîte le pas de Freud sur le statut à allouer à l'attente. La psychanalyse est un délire scientifique. Elle est un délire gros d'une science et qui ne l'a pas encore mise au monde. L'aspect pathologique de ce délire vient de l'attente. Au fond, elle serait une grossesse interminable qui, à ce jour, n'a toujours pas accouché de la science analytique. Sa folie résiderait dans la durée inconsiderée de cette attente.

Quatre : sur l'attente. Lacan tranche par un : « on peut attendre longtemps ». Il répond au progressisme de Freud. La psychanalyse ne connaît pas de progrès. Elle ne s'inscrit pas dans le mouvement des savoirs certifiés qui s'accumulent ou s'annulent selon le régime de toute science normale, depuis Descartes. Autre remarque : ce qu'on recueille n'est pas forcément ce que l'on attend. Autrement dit, les choses ont certes évolué depuis 1915. On n'en est plus au temps de Freud. Mais elles sont allées dans une direction qu'il n'avait pas prévue. Le mouvement ne s'est pas opéré dans le sens de la confirmation des concepts, susceptible de produire une science. Il s'est orienté différemment. Et l'on perçoit la subtilité de l'argumentaire. Car ce mouvement s'est effectué *dans le cadre de l'attente de l'advenue d'une science*. D'où l'idée que nous suggère Lacan. Ce n'est pas parce que, soixante-deux ans après, notre attente a été déçue qu'elle n'a plus lieu d'être. La visée scientifique de la psychanalyse doit d'autant moins être abandonnée que c'est grâce à elle que d'autres choses, inattendues, ont pu être recueillies. Elles n'auraient jamais pu l'être sans cette attente. Et d'ailleurs, Lacan le précise : rien ne nous dit qu'au bout du compte, elle n'y accèdera pas. Peut-être bien que l'on y viendra. Ce délire scientifique est la condition même de la fécondité de la psychanalyse. Cela, Freud ne le savait pas parce qu'il ne pouvait pas le savoir. Mais aujourd'hui, nous pouvons en prendre acte.

Cinq : Lacan dit : « elle est antinomique ». On aurait aimé, on s'en doute, qu'il se montre un peu plus explicite dans ce passage. Mais on en sait assez pour pouvoir compléter son propos. La psychanalyse est antinomique avec la science. Voilà la façon dont je complète cette phrase. Alors, si l'antinomie est une opposition, une contradiction, réelle ou apparente, entre deux concepts ou deux raisonnements, faut-il en déduire que c'est dans les termes d'une opposition qu'en 1977, Lacan voit le rapport entre science et psychanalyse ? L'antinomie n'est pas d'un usage nouveau chez lui. Le 1^{er} décembre 1965, on retrouve le terme, dans la première séance du séminaire *L'Objet de la psychanalyse*, où il parle du sujet de la science :

le sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issuée de l'effort pour le suturer (séance du 1^{er} décembre 1965).

Voilà la définition de la science que Freud avait annoncée et que Lacan fournit sur le tard dans son enseignement. On peut regretter que L. Naccache en ait si peu tenu compte. Car elle jette un éclairage sur la substance de son livre. Que le sujet en question dans la psychanalyse reste le corrélat de la science indique que l'une ne va pas sans l'autre. Que ce corrélat soit antinomique avec la science, L. Naccache en aurait certainement convenu. Ne témoigne-t-il pas par son livre de cet effort de la neuroscience pour suturer le sujet ? Le sexuel, l'infantile, le refoulement, le désir inconscient sont écartés sans ménagement de son analyse. Et sa critique de la méthode freudienne

prône bien une analyse objective à la troisième personne des processus inconscients. Comme si une analyse à la troisième personne se devait de n'être qu'objective ! La science se trouve définie par Lacan comme effort vain pour suturer le sujet de la science. Cet effort est marqué par une non-issuue et c'est cette non-issuue qui définit la science. Il serait dommage de ne voir dans cette définition qu'un simple acte de foi de Lacan. Elle indique le caractère irréductiblement lié de la science et de la psychanalyse. Surtout, elle définit la science d'une nouvelle manière : elle est l'impasse dans laquelle elle tombe lorsqu'elle tente un effort pour venir à bout de ce qu'elle engendre, soit le sujet comme effet de sa propre réduction, Lacan préférera employer le mot de ségrégation. Plus tard, il prendra appui sur cette définition en parlant de l'angoisse du savant.

L'abandon par Freud de la neurologie et de ses recherches scientifiques se retrouve chez Lacan pour peu que l'on lise ses premières publications scientifiques. Chez l'un comme chez l'autre, se produit ce glissement, qui n'a rien en fait d'un abandon, de la science à la psychanalyse. Il serait urgent d'en produire une étude digne de ce nom. Car ce glissement est naturel au scientifique dès lors qu'il ouvre l'enfer de sa bibliothèque et découvre le continent noir que sa méthode l'avait amené à construire lentement, à son insu. Peut-on y inviter Lionel Naccache ?

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