

Quid pro quo

n° 4
février 2009

- Teresa de Lauretis, *Le gai savoir ou la Norme traviata*
pour **Mario MIELI**, *Éléments de critique homosexuelle*
- Marie-Claude Thomas, *Rejouer la causalité ?*
pour **Gérard POMMIER**, *Comment les neurosciences
démontrent la psychanalyse*
- Yan Pélissier, *Opposer la langue à la langue : une erreur de lecture*
pour **Philippe LACADÉE**, *L'Éveil et l'exil.
Enseignements psychanalytiques
de la plus délicate des transitions : l'adolescence*
- Dominique de Liège, *Ceci n'est pas un livre*
pour **Bernard CASANOVA**, *Sur la psychanalyse et sur sa fin*
- Guy Casadamont, *Althusser derrière là le V en masse*
pour **Louis ALTHUSSER**, *L'avenir dure longtemps*
- Laurent CORNAZ, *Une spiritualité sans aveux*
pour **saint AUGUSTIN**, *Les Aveux*

SOMMAIRE DU N° 4

- Teresa de LAURETIS, *Le gai savoir ou la Norme traviata* 3
Éléments de critique homosexuelle, de Mario MIELI

- Marie-Claude THOMAS, *Rejouer la causalité ?* 11
Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse,
de Gérard POMMIER

- Yan PÉLISSIER, *Opposer la langue à la langue :* 33
une erreur de lecture
L'Éveil et l'exil. Enseignements psychanalytiques
de la plus délicate des transitions : l'adolescence,
de Philippe LACADÉE

- Dominique de LIÈGE, *Ceci n'est pas un livre* 45
Sur la psychanalyse et sur sa fin. Notes de séminaire,
de Bernard CASANOVA

- Guy CASADAMONT, *Althusser derrière là le V en masse* 51
L'avenir dure longtemps, de Louis ALTHUSSER

- Laurent CORNAZ, *Une spiritualité sans aveux* 69
Les Aveux, de saint AUGUSTIN
Nouvelle traduction des *Confessions*, par Frédéric Boyer

- Bulletin d'abonnement à *Quid pro quo* 87

*Le gai savoir ou la Norme traviata*¹

*Éléments de critique homosexuelle, Italie :
les années de plomb* [Turin, Einaudi, 1977]

Mario MIELI

Traduit de l'italien et préfacé par Massimo Prearo,
Paris, EPEL, coll. « Les Grands Classiques
de l'érotologie moderne », 2008

Avant ce jour, je ne connaissais pas vraiment le livre de Mario Mieli. J'en avais entendu parler et j'en avais lu quelques passages dans des ouvrages anglais. Lors de la première édition du livre en 1977, je me trouvais déjà aux États-Unis où je baignais dans les *women's studies*, dans la critique féministe et la théorie du cinéma. Dans mon environnement intellectuel et politique d'assistante universitaire, on discutait psychanalyse et sémiotique, idéologie et structuralisme, Marx et Freud, Lévi-Strauss et Lacan, du point de vue d'une reconfiguration du sujet femme. Alors qu'il existait un mouvement gay se développant en parallèle au mouvement des femmes, sans confrontations et sans échanges réciproques, les études gays n'existaient pas encore. La théorie *queer*, elle, n'apparut qu'au cours des années 1990.

Il est aujourd'hui absolument surprenant de lire *Éléments de critique homosexuelle*. Maintenant que mon travail universitaire se déroule dans le cadre d'études doctorales interdisciplinaires au sein desquelles les thèses ont souvent pour sujet la représentation cinématographique, littéraire et philosophique de la diversité transgressive et anti-normative, ma première pensée après avoir lu le livre de Mario a été : « J'aurais tellement voulu que cette thèse soit rédigée dans mon département ! J'aurais tellement voulu être la directrice de cette thèse magnifique et impossible ! » Magnifique pour l'ampleur de la recherche, pour la lucidité de l'analyse critique et pour la passion théorique et politique qui l'animent. Impossible – et fascinante – pour l'incompatibilité des prémisses théoriques et pour les contradictions d'une pensée qui dépasse les marges du discours à l'intérieur duquel et contre lequel il prend forme et se démène. Dans ce sens, Mieli n'est pas très éloigné de Freud, quoique plus proche du Fanon de *Peau noire, masques blancs*² ou de *La Pensée straight* de Monique Wittig³, textes dans lesquels l'expérience psychique d'un corps ou d'un désir non conforme à la norme socialement prescrite cherche un langage pour se dire, creuse le savoir pour se comprendre, forge des paroles neuves pour se nommer. J'essaie donc de lire le texte de Mario comme il l'aurait voulu, « avec un certain *sérieux gai* » (p. 160).

1. Ce texte est paru pour la première fois dans l'appendice à la nouvelle édition italienne du livre de Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Milan, Feltrinelli, 2002, sous le titre *La gaia scienza, ovvero la traviata Norma*. [NDT]

2. Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], Paris, Seuil, 1975.

3. Monique Wittig, *La Pensée straight* [2001], trad. de l'anglais par Marie-Hélène Bourcier, Paris, Éd. Amsterdam, 2007.

Une lecture inattentive de Freud

Dans *Éléments*, Freud est à la fois un allié et un ennemi. C'est de lui que proviennent l'intuition d'une sexualité infantile polymorphe et perverse et donc l'idée que les névroses ne sont rien d'autre que le négatif des perversions, c'est-à-dire le résultat d'un refoulement manqué. À partir de là, émerge et se dessine dans le livre la figure d'un moi qui ne se plie pas à l'imposition œdipienne et aux fins (re)productives du capital ou, comme le dit brillamment Mario, à l'*éducastration* (p. 34). C'est toujours de Freud que provient la notion d'une bisexualité originelle de l'être humain, que Mario traduit en *transsexualité*, contestant précisément la réduction du polymorphisme pervers de l'enfance aux deux termes de l'Œdipe – mère et père, femme et homme. Ici Freud est un faux ami : sa bisexualité, qui renvoie à la division des sexes et donc à l'hétéronormativité, n'est au fond qu'un simple double de ce que Mario appelle la monosexualité et qu'Irigaray, d'un autre point de vue, appelle l'*hommo-sexualité*⁴. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'inventer un terme qui dépasse les limites conceptuelles de la pensée *straight*. Mario propose *transsexualité*, entendue comme une disponibilité originelle et une pluralité des tendances érotiques. Pour mesurer la difficulté d'un tel projet, il suffit de songer à la signification « scientifique » actuelle de la transsexualité qui reprend globalement l'idée d'une division des humains en deux sexes et désigne le passage de l'un à l'autre. Je reviendrai plus loin sur ce point.

Mais Freud est aussi un ennemi. Non seulement à cause de sa forte ambiguïté à l'égard de l'homosexualité, l'amenant à adopter des attitudes tantôt bienveillantes et tantôt sanglantes et des positions nettement contradictoires, parfois dans le cadre de l'analyse d'un même cas clinique⁵ ; non seulement parce que, comme le mythique Chronos, il a donné naissance à une lignée de psychothérapeutes (« psychonazis⁶ ») qui, depuis Reich jusqu'aux Socarides⁷ contemporains, ont répudié toute position *soft* à ce sujet, mais surtout parce que, finalement, Freud se lavait les mains de l'homosexualité. Et là on pourrait renvoyer Mieli à ses propres sacro-saintes paroles : « Les lesbiennes sont les seules personnes qui savent ce qu'est le lesbianisme et qui en parlent convenablement » (p. 25). Ce qui revient à dire, ne demandons pas à César ce que César ne peut pas donner : Freud ne peut expliquer l'homosexualité autrement qu'au moyen de la symbolique œdipienne puisque cette dernière est le pivot, le moteur logique et désirant de sa construction théorique. Pourquoi Mario, lecteur assidu et attentif de Freud, ne le comprend-il pas ?

Malgré son analyse perspicace du rapport œdipien entre père et fils et de ses mécanismes psychiques complexes qui aboutissent à la formation de l'homme hétérosexuel normalement œdipianisé – analyse beaucoup plus précise et subtile que celle de nombre de critiques féministes et gays états-uniennes qui ne voit toujours en Freud qu'un ennemi – Mario en réalité ne lit pas attentivement Freud. Certes, il comprend très bien les concepts, mais il ne saisit pas la manière de penser, la méthode de lecture analytique ne s'en tenant pas à la surface du texte. Il cherche des réponses chez

4. En français dans le texte. [NDT]

5. Sigmund Freud, « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine » [1920], trad. de l'allemand par D. Guérineau, dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

6. Cf. le chap. I, § 5 « Les psychonazis » et § 6 « Les soi-disant "thérapeutes" ». [NDT]

7. Charles Socarides est l'auteur, entre autres, de l'ouvrage *L'Homosexualité. Théorie, clinique, thérapie* [1968], trad. de l'américain par Georgette Rintzler, Paris, Payot, 1970. [NDT]

Freud qu'il trouve parfois (mais plus souvent ne trouve pas) satisfaisantes, mais il ne suit pas les aller-retour, les ambiguïtés, les incohérences d'une pensée dont l'originalité réside précisément dans la formulation de questions inédites et d'hypothèses spéculatives qui ne peuvent pas être validées. Mario, qui n'a à l'époque qu'un peu plus de vingt ans, veut des réponses précises : si l'homosexualité (bisexualité) est congénitale, comme le dit Freud (mais ce n'est pas vraiment ce que dit Freud), alors le mâle hétérosexuel est tel à cause d'un refoulement qui le prive de son potentiel érotique originel qui en fait une « pseudofolle », un homosexuel réprimé, un cas pathologique. Donc, conclut-il, c'est l'hétérosexualité qui est pathogénique. Et pourquoi pas, d'ailleurs ? Il se peut que Mario ait raison, mais ce renversement des termes et des signes ne sert pas à nous dire qui nous sommes et où nous allons. Cela ne nous donne pas de réponse utile, cela ne nous explique pas pourquoi l'homosexualité « n'est pas une singerie de l'hétérosexualité, mais bien quelque chose d'autre » (p. 69-70). Si Mario en est si sûr c'est parce que ce quelque chose d'autre, lui, il le vit – comme beaucoup d'entre nous. Mais de quoi s'agit-il ?

Un freudo-marxisme naïf

Mario ne lit pas attentivement Freud parce que sa critique est mue par un autre moteur désirant, un autre modèle intellectuel et politique : Marx et la révolution communiste (d'ailleurs, qui ne se référait pas à ces modèles alors que les mouvements de libération jaillissaient dans le monde entier ?). Mais Marx aussi a généré un Staline et une répression peut-être encore plus féroce que les refoulements opérés par le Sur-Moi. Aussi, même le communisme le plus libertaire, celui des premières années de la révolution, n'apporte-t-il pas de réponse à la question que pose Mario. À la recherche de ce « quelque chose d'autre », il choisit d'intégrer au moment utopique, humaniste de la critique marxienne / marxiste l'idée la plus transgressive de Freud, le polymorphisme pervers de la sexualité infantile, entendu comme potentiel érotique originel de la personne humaine. Il l'appelle l'Éros et, avec Marcuse⁸ et Norman O. Brown, le considère comme un état de nature (« l'essence de notre être », p. 161) exploité, réprimé et sclérosé par la domination socio-économique et phallogratique du capital : « Il suffirait d'arrêter la machine du système pour que l'espèce puisse se retrouver elle-même, et retrouver son salut biologique et sa liberté communautaire » (p. 157). Le but du communisme gai et la fin de l'homme unidimensionnel ne seront atteints que par la libération totale de l'Éros.

Si la thèse qu'il défend est impossible, ce n'est pas parce que l'histoire en a décidé autrement, mais du fait de la profonde incompatibilité des compagnons que Mario « ramasse » sur la route afin de concilier Marx et Freud. L'inconscient collectif de Jung (« la libération révolutionnaire de l'Éros et de la vie ne pourra se réaliser qu'à travers l'explosion collective de l'inconscient qui est, dans une large mesure, collectif », p. 231) n'est qu'un lointain parent de l'inconscient freudien qui est toujours individuel et immuable à la matérialité du corps. Le polymorphisme pervers de Freud n'a pas grand-chose à voir avec l'Éros de Marcuse et encore moins avec l'Éros de Freud lui-même, qui est au contraire l'exacte antithèse de la sexualité perverse polymorphe. Concept élaboré

8. Cf. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* [1964], trad. de l'anglais par Monique Wittig, Paris, Minuit, 1968. [NDT]

dans la seconde topique, l'Éros de Freud est un principe de cohésion, une pulsion vitale ou un élan reproductif qui lie le Moi aux autres afin de préserver la vie individuelle et communautaire, en opposition au principe de plaisir et à la force destructrice de la pulsion de mort. Et encore : l'image d'un Égo autosuffisant, rigide et compacte, qui s'arroge « le monopole de la subjectivité » (p. 231) et réprime les pulsions érotiques provenant de l'inconscient – de la même manière que l'Hétéro-État réprime les homosexuels révolutionnaires – doit être inscrite dans le contexte de la politique psychanalytique de ces années-là, marquée par l'influence de Lacan et de sa réhabilitation de l'inconscient contre l'*ego psychology* américaine. La contribution de Lacan, fondamentale pour la pensée psychanalytique, a donné lieu à une lecture politique de la psychanalyse qui a amené certains, dont Mario, à appréhender l'opposition entre le Moi et l'inconscient comme absolue et donc à défendre une vision quasi cartésienne, mais sûrement pas freudienne, du Moi. De même, le Moi ne peut pas être comparé à la machine désirante anti-œdipienne de Guy Hocquenghem⁹ : pour survivre à la condition infantile de prématurité biologique, le sujet humain de Freud a besoin de mécanismes psychiques de défense telle la sublimation, la projection, l'introjection et, en premier lieu, le refoulement.

Mario, ayant à imaginer dans l'urgence un monde vivable, se fie imprudemment aux promesses d'un certain freudisme qui prétend voir « dans nos désirs refoulés inconscients [...] ce que nous pourrions devenir si la réalité cessait d'exercer son action de refoulement » (Norman O. Brown cité par Mario Mieli, p. 161). Il ne réfléchit pas au fait que la répression (politique) et le refoulement (psychique) appartiennent à des ordres conceptuels distincts et que, si libérer le monde de la répression – de quelques sortes qu'elle soit – était un but politique auquel Freud lui-même souscrivait, libérer le sujet humain du refoulement (pour autant qu'une telle libération soit possible), reviendrait à le rendre absolument désarmé non seulement face aux parents, aux adultes et à la norme sociale mais aussi face aux prétentions démesurées du Ça. « L'explosion du Ça [qui] dilate et dissout les confins du Moi » (p. 231) n'est pas le signe d'une victoire de l'Éros, mais plutôt la dissolution du sujet et de la communauté. Je me demande ce qu'il en aurait été de la thèse de Mario si au lieu d'*Éros et Thanatos*¹⁰ de Norman O. Brown, il avait lu *Vie et mort en psychanalyse*¹¹ de Jean Laplanche, ou s'il avait lu Foucault.

Une traversée de la Norme

La théorie *queer* actuelle qui a lu Foucault, ou se l'est fait résumer, insiste sur le fait que la sexualité n'est pas tant réprimée mais produite par le discours. Multiculturaliste, anti-humaniste et anti-essentialiste, elle ne se laisse pas bernier par les promesses fondées sur une prétendue nature humaine *ab origine* dotée d'une sexualité congénitale, inhérente à un corps sexué dès la naissance. Elle n'accepte pas l'idée d'un destin sexuel déterminé par le biologique et ne conçoit donc pas de projet de libération. Le concept de nature humaine étant périmé, l'imagination utopique et la poussée révolutionnaire ont disparu – le capital, lui, s'est relooké et va à la gym. Paradoxalement,

9. Cf. Guy Hocquenghem, *Le Désir homosexuel* [1972], Paris, Fayard, 2000. [NDT]

10. Norman O. Brown, *Éros et Thanatos* [1959], trad. de l'américain par Renée Villoteau revue par Roger Lewinter, Paris, Denoël, 1971.

11. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 2001.

ment, avec la transformation du monde en un marché global et la reconfiguration de la sphère publique dans le *world wide web*, l'horizon de la politique s'est rétréci et le militantisme *queer* s'exprime, d'un côté, par des interventions locales pour les droits civiques et, de l'autre, par des projets académiques ou médiatiques à la recherche de formes de résistance et de transgression « performatives ».

Je me demande si Mario aurait aimé la théorie *queer* et je me dis : oui et non. Oui, sans doute, pour l'accent mis sur la transgression et la déconstruction de tout bina-risme (nature-culture, sexe-genre, homme-femme, hétéro-homo, normal-différent, adulte-enfant, humain-animal, humain-machine et ainsi de suite), pour la poursuite outrancière de la visibilité et de l'autoreprésentation, pour la performance d'une identité sexuelle anti-normative, fluide, défigurée, muable, en devenir. Non, probablement, pour la vision individualiste et, finalement, opportuniste qu'implique le fait de penser toutes les identités – et toutes les différences – comme des constructions discursives, des effets d'une performativité inhérente au pouvoir et toujours, selon un certain Foucault, productive.

Hétérotopies trans des années 1970

Ce n'est pas un hasard si ce que Mario appelle transsexualité ne correspond pas à la conception actuelle de la transsexualité, celle-ci étant encore aujourd'hui fondée sur deux sexes biologiques distincts et antithétiques, même si au départ il n'y a pas de correspondance entre le sexe donné et la conformation psychique du sujet transsexuel – conception partagée tant par le discours médico-psychiatrique que par nombre de personnes transsexuelles, que cela soit avant ou après l'opération. Elle ne correspond d'ailleurs pas non plus à la conception *queer* de l'identité transgenre, indépendante du sexe biologique, comme construction discursive fondée sur la performance du genre (*gender*). La figure du sujet trans dans la théorie *queer* transgresse la division des genres (masculin-féminin), en ceci qu'elle dissocie l'identification, ou l'appartenance de genre, du corps anatomique et du choix d'objet. Toutefois, elle n'a pas de valeur heuristique en ce qui concerne la sexualité, puisque celle-ci est subsumée ou subordonnée au genre et pensée simplement comme sexe (au sens courant de « faire du sexe »), c'est-à-dire réduite à un simple « choix » sexuel. Autrement dit, la théorie du transgéné-risme ne répond pas à la question de Mario : comment penser l'homosexualité comme quelque chose d'*autre* par rapport à la Norme reproductive et bien pensante, ancrée dans la famille, au bio-pouvoir et aux fins productives du capital – même le sujet trans-genre va à la gym.

C'est précisément sur ce point, dans la confrontation des *Éléments* avec les contri-butions de la critique *queer*, que je retrouve la vitalité de la « Norme *traviata* » de Mario¹², ainsi que l'actualité, pour ceux qui se poseraient encore la question, d'un livre

12. Je me réfère ici au spectacle théâtral *La Traviata Norma, ovvero : vaffanculo... ebbene sì !* [La Norme *traviata*, ou : allez vous faire foutre... eh bien oui !] mis en scène par le collectif Nostra Signora dei Fiori [Notre-Dame des Fleurs] des *Collettivi Omosessuali Milanesi*, dont Mario faisait partie. Voir à ce propos Gianni Rossi Barilli, *Il movimento gay in Italia*, Milan, Feltrinelli, 1999, p. 84-85. [La pièce met en scène un monde où l'hétérosexualité serait une maladie et une honte et où l'homosexualité serait la normalité. Le titre de la pièce est un jeu de mots construit à partir de la *Norma* de Bellini et de la *Traviata* de Verdi. La Norme est ici associée au personnage licencieux de la *Traviata*, dont le nom signifie littéralement « dévoyée », « perversie » ou encore « trompée ». (NDT)]

écrit il y a presque trente ans. Si la théorie *queer* actuelle peut effectivement constituer un gai savoir, en raison aussi du legs nietzschéen dont elle hérite à son insu de Foucault – presque philogénétiqnement, dirais-je –, la figure du sujet transgenre qu'elle implique en est arrivée à prendre la forme d'une nouvelle norme : certes, elle est post-moderne et anti-répressive, mais pas pervertie. À partir du moment où les termes homosexualité et hétérosexualité, ainsi que gay et lesbienne, dans le cadre de ce gai savoir, renvoient à une vétéro-idéologie, à un imaginaire essentialiste qui enrachine l'identité et la sexualité dans un corps naturalisé ; à partir du moment où l'on affirme que la subjectivité, dégagée de son assujettissement au corps, aux pulsions et aux fantasmes de l'inconscient, traverse, négocie et « trafique » les frontières des genres et des corps, il n'y a plus de norme à pervertir. Il reste néanmoins une Norme, performative et auto-reproductive : celle du capital, dont la domination, comme le dit Mario, est toujours mortifère. Nonobstant la critique de l'« hypothèse répressive¹³ » de Foucault.

J'ai déjà dit qu'à mon avis la richesse de la pensée de Mario réside dans les contradictions avec lesquelles elle se tord et se débat, entre théorie et expérience, entre connaissances formelles et savoirs « subjugués ». Mario saisit parfaitement la nature structurelle et *institutionnelle* de l'hétérosexualité « en tant que Norme, fondement de la famille, garantie du privilège masculin et oppression de la femme » (p. 282), que seul le féminisme lesbien a théorisée, et il parvient à montrer sa fonction politique de mandat de persécution permanent à l'encontre des homosexuel-le-s. Mais, à la différence du féminisme et de la grande majorité des mouvements gays, lesbiens, bisexuels, transsexuels, transgenres et *queer* d'hier et d'aujourd'hui, sa critique s'emploie à chercher les connexions *psychiques* (c'est pour cette raison qu'il a besoin de la psychanalyse) entre volonté politique et pulsions, entre le Moi et le Ça. D'où sa description sans détours des plaisirs quotidiens et des pratiques rarement déclarées, sinon par un Genet, tels la passivité, la coprophilie, le masochisme masculin, le travestisme ou l'expérience d'un *trip* schizophrénique à la recherche de désirs inconscients, « le voyage dans un ailleurs qui est ici » (p. 212). Qui aurait jamais osé faire l'éloge de l'analité, même avant le sida ? Combien de gens, encore aujourd'hui, oseraient affirmer leur fierté gaie en se définissant comme « le cul » de la communauté humaine à venir ?

Du besoin d'articuler le discours théorique avec différentes pratiques de la sexualité provient aussi l'inventivité d'une imagination que l'on peut retrouver dans la science-fiction expérimentale féministe de ces années-là – « un “gynandre” capable de parthénogenèse » (p. 317), par exemple, pourrait bien apparaître dans la planète décrite par Ursula Le Guin¹⁴ dans *La Main gauche de la nuit* (1969) ; le « nouvel homme-femme ou, plus probablement, femme-homme » (p. 353) fait écho à *The Female Man* de Joanna Russ¹⁵ (1975) – mais qui, en même temps, la dépasse pour parvenir à dessiner les contours d'une hétérotopie (impossible ici de ne pas penser au *Triton* de Samuel Delany¹⁶ de 1976, portant comme sous-titre *Une hétérotopie ambiguë*) : un

13. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 18. [NDT]

14. Ursula Le Guin, *La Main gauche de la nuit* [1969], trad. de l'américain par Jean Bailhache, Paris, France Loisirs, 2001.

15. Joanna Russ, *L'Autre Moitié de l'homme* [1975], trad. de l'américain par Henry-Luc Planchat, Paris, Presses Pocket, 1985.

16. Samuel Delany, *Triton* [1976], trad. de l'américain par Henry-Luc Planchat, Paris, Presses Pocket, 1988.

monde dans lequel la sexualité est perverse au sens premier de Freud, c'est-à-dire pré-cœdipienne, non phallique, non assujettie à la « tyrannie génitale » (p. 300), affranchie de la culpabilité et de la honte. Dans l'espace de cette hétérotopie, tel un transatlantique qui traverserait l'océan de l'un à l'autre des points en nombre infini qui constituent les territoires adjacents, sans se limiter aux ports et aux itinéraires fixés par les intérêts des compagnies de navigation, la transsexualité traverse l'océan des innombrables possibilités érotiques qui se présentent entre sujets et objets pulsionnels multiples et hétérogènes.

Mais la vitalité du livre réside aussi dans l'exubérance et dans les excès d'un langage qui passe du discours philosophique, scientifique ou littéraire, à l'*argot*¹⁷ de la subculture gay sans en perdre le fil – comme dans la mini-lecture de Dante du chapitre III (p. 296) ; de la terminologie psychanalytique la plus spécifique aux expressions argotiques les plus colorées (*smandrappato*, déjanté, *marchettari*, tapins) et aux néologismes les plus poussés (*iperaccessoriati*, hyperéquipés, *eterocheccaggine*, hétérofolle) ; de la citation cultivée à l'insulte la plus venimeuse, subtile ou grossière ; en oscillant entre des métaphores au timbre surréaliste (« l'inconscient est vendu en tranche sur le comptoir du boucher », p. 313), dignes de la poésie métaphysique d'un John Donne (« *le phallus en tête* empêche le mâle hétérosexuel de voir au-delà de sa propre queue : c'est pourquoi la société actuelle est régie par des couillons », p. 188) et des incidentes auto-ironiques au goût purement *camp* (« nous qui sommes depuis toujours experts de la mode », p. 296). Le rythme même de l'écriture, tantôt endiablé, tantôt ralenti par la répétition et par le désordre des paragraphes, met en scène le polymorphisme pervers de cette force éclatante et explosive que Mario appelle « transsexualité ».

Personnellement, je n'aime pas ce mot car il est désormais compromis par son usage, tout comme le mot sexualité. Je préfère ce dernier, quoiqu'il me semble nécessaire d'en réactiver la charge révolutionnaire que l'on retrouve déjà dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud, ainsi que sa capacité potentielle de rompre avec toute la tradition judéo-chrétienne. Ce n'est pas ici le lieu pour le faire. Le problème que le livre de Mario met en relief, et le fait de le relire aujourd'hui nous permet de l'apprécier de manière tout à fait incontournable, c'est que l'on ne peut pas prétendre résigner la sexualité si l'on fait l'économie d'imaginer une autre façon d'être et d'agir dans le monde. Notre *gaia scienza* doit réinventer sa propre Norme *traviata*.

Teresa de LAURETIS
delaretis@yahoo.com

Traduit de l'italien par Massimo Prearo
massimo.prearo@gmail.com

17. En français dans le texte. [NDT]

Rejouer la causalité ?

Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse

pour

Gérard POMMIER

Paris, Flammarion, 2004,

nouvelle édition, coll. « Champs », 2007

[...] ce qu'il s'agit d'abord de reconnaître, à savoir que ce primaire est d'abord et avant tout tissé comme du langage. C'est pour cela que je vous y ramène, et c'est pour cela aussi que ceux qui jusqu'à présent vous promettent, vous font miroiter la synthèse de la psychanalyse et de la biologie, vous montrent manifestement par le fait qu'il n'y a absolument rien d'amorcé dans ce sens, vous démontrent que c'est un leurre, et même nous irons plus loin en affirmant que jusqu'à nouvel ordre, de le promettre, c'est une escroquerie.

Jacques Lacan¹

À propos de tout un champ des activités dites scientifiques, à une certaine époque historique, cette visée de réduction dite matérialiste mérite bien d'être prise comme telle pour ce qu'elle est, à savoir symptomatique. Fallait-il qu'ça crût en Dieu ! m'écrierais-je. Et à la vérité, c'est si vrai que toute cette construction dite matérialiste ou organiciste – disons-le encore, en médecine – est fort bien reçue des autorités spirituelles. Au bout du compte ceci nous mène à l'œcuménisme.

Jacques Lacan²

Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse, un titre risqué. À une lettre près, la proposition s'inverse en un « Comment les neurosciences *démontent* la psychanalyse ».

Cette réversibilité se double d'une réciprocité puisque aussi bien Michel Imbert a pu dire que c'est la psychanalyse qui démontre, qui est un apport aux neurosciences : « Selon moi, c'est la psychanalyse qui vient nourrir les neurosciences et non ces dernières qui apporteraient à la psychanalyse une scientificité dont elle se passe très bien³. » Ce jeu de miroir caractérise fréquemment les publications concernant les rapprochements, plus ou moins diplomates, entre « neurosciences » et « psychanalyse »⁴.

Le livre de Gérard Pommier, réunissant des thèses soutenues à l'occasion d'une habilitation à diriger des recherches universitaires, arrive dans l'étape actuelle d'une longue histoire qui remonte au moins à 1913, à l'article que John Watson publia dans la *Psychological Review*, « La psychologie telle qu'un béhavioriste la voit » ; remonte

1. J. Lacan, séminaire *Les Formations de l'inconscient*, version J.L., sténotypie, site de l'ELP, 30 avril 1958 (raturé 9 avril et placé avant celle du 16 avril).

2. J. Lacan, séminaire *L'Acte psychanalytique*, version J. L., sténotypie, site de l'ELP, 15 novembre 1967.

3. M. Imbert et G. Pommier, *À deux voix. Les neurosciences démontrent-elles la psychanalyse ?*, propos recueillis par Jean-Jacques Perrier. Google, M. Imbert/neurosciences/psychanalyse

4. Voir les lectures critiques d'Éric Laurent à propos de ce qui est parfois plus qu'un rapprochement, mais une traduction de l'une à l'autre, in *Lost in cognition. Psychanalyse et sciences cognitives*, Nantes, Cécile Defaut, coll. « Psyché », 2008, en particulier p. 117 et suiv.

au projet de « naturalisation de l'esprit » afin de contrer la nouveauté de la méthode, au sens fort, freudienne. À peine quatre années s'étaient passées depuis le voyage de Freud aux USA que Watson engageait « la bataille du behaviorisme », titre d'un de ses livres publié plus tard, en 1927. Il faudrait lire, ou relire, *Le Behaviorisme*⁵ pour trouver le malentendu initial sur lequel repose la construction sans cesse reconduite de deux camps qui s'opposeraient, supposant un même objet d'affrontement, un même enjeu, bref un même point à comparer et à disputer. Imaginairement. Et c'est le cas dans ce livre lorsque d'emblée G. Pommier annonce : « [...] une question se pose avec de plus en plus d'insistance : peut-il y avoir deux approches différentes, voire contradictoires, d'un même phénomène ? » (quatrième de couverture, je souligne). Ce « même phénomène » est, c'est écrit quelques lignes plus loin, *le mental* ; le mental abordé soit par son côté organique (cérébral), soit par son côté psychique – ce qui immédiatement confère à ce mental le statut d'un objet toujours-déjà donné, naturel.

Or ces deux approches constitueraient, selon le projet de G. Pommier, une opposition infondée, « opposition qui doit surtout sa force à une méconnaissance des processus cérébraux et de la vie psychique », opposition, poursuit-il, « que dès ses débuts, la psychanalyse a subverti grâce à l'une de ses découvertes majeures : celle de la pulsion, qui anime le psychique en même temps qu'elle intègre le somatique, et dialectise au point de l'invalider toute opposition entre le mental et le cérébral » (quatrième de couverture).

Cette « découverte majeure » de la pulsion – pensée légère d'un savoir déjà là, à attendre que Freud le fasse surgir, alors que Freud, lui, écrivait : « concept fondamental conventionnel » (« *Ein solcher konventioneller Grundbegriff*⁶ ») – a-t-elle immédiatement la pertinence proprement psychanalytique que G. Pommier lui donne, d'invalider l'opposition susdite ? La question se pose, car si la pulsion est bien promue, par Freud, en concept limite, c'est d'un point de vue biologique et comme interface dans la problématique du dualisme corps-esprit. Un rappel de la définition de Freud :

Si, maintenant, nous abordons par le côté biologique l'examen de la vie de l'âme, la pulsion nous apparaît comme un concept frontière entre animique et somatique, comme représentant psychique des *stimulus* (*sic*) issus de l'intérieur du corps et parvenant à l'âme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée à l'animique par suite de sa corrélation avec le corporel⁷.

Cet abord par le côté biologique ne sera déplacé, de façon subreptice, implicite, par Freud que lorsqu'il sera question, dans la suite de l'article, des destins de pulsions

5. J. Watson, *Behaviorism*, New York, Norton, 1925 ; trad. fr. de S. Deflandre, *Le Behaviorisme*, Paris, Centre d'étude et de promotion de la lecture, « Les Classiques de la psychologie », 1972. Voir la présentation du behaviorisme par André Tilquin, *Le Behaviorisme. Origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, Paris, Vrin, 1950. Freud réagit : « La psychanalyse se heurte aussi en Amérique au behaviorisme qui se vante d'avoir purement et simplement mis hors circuit le problème psychologique », « Autoreprésentation » (1925), *Œuvres complètes de Freud / Psychanalyse (OCP)*, Paris, PUF, vol. XVII, p. 99 ; voir J. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 490.

6. S. Freud, « Pulsions et destins de pulsions » (1915), *OCP*, vol. XIII, p. 164. *Gesammelte Werke*, vol. X, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p. 211.

7. S. Freud, *op. cit.*, p. 167 (je souligne). « *Wenden wir uns nun von der biologischen Seite her der Betrachtung des Seelenlebens zu, so erscheint uns der "Trieb" als ein Grenz begriff zwischen Seellichem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Mass der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist* », *Gesammelte Werke*, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, vol. X,

par l'énoncé de leurs formes verbales. La subversion n'est-elle pas davantage dans le glissement obligé, mais non repéré en tant que tel par Freud, vers le côté langagier des avatars pulsionnels, c'est-à-dire dans ce que Lacan soulignera par la suite, dans le maniement effectif d'une grammaire ? « Le verbe actif se transforme, non en passif, mais en verbe moyen réfléchi », écrivait, en effet, déjà Freud à propos de la névrose de contrainte au cours des délicates transformations du couple d'opposés sadisme-masochisme, par exemple⁸. Voici donc une première question adressée au livre : le concept de pulsion tel que Freud l'a défini en 1915, coïncé entre animique et somatique et déterminé par le côté biologique de la vie de l'âme, est-il aussi subversif que G. Pommier veut bien le dire ? Ou n'est-ce pas, de fait, ce positionnement *biologique* de la pulsion qui convient si bien pour que les neurosciences démontrent la psychanalyse ?

La lecture du livre de G. Pommier montre que si la dimension langagière de la pulsion est mise à contribution, c'est au prix d'une régression de l'enseignement de Lacan à un freudo-lacanisme, car on ne trouve pas, dans *Comment les neurosciences démontrent...*, l'articulation qui me paraît justement indispensable pour poser la problématique de la question qui ici est traitée. Cette articulation passe par la mise en place par Lacan de « la causalité psychique » dont il est nécessaire d'évoquer deux moments : après-guerre, à propos de l'organo-dynamisme, puis vingt ans plus tard, dans le séminaire *L'Acte psychanalytique*, à propos des réflexes conditionnés pavloviens.

1946, à peu près au tempo des questions actuelles

Dès 1946 dans « Propos sur la causalité psychique », Lacan a commencé à débrouiller l'affaire de l'organique et du psychique. Sa critique d'une théorie organiciste de la folie, à propos de l'organo-dynamisme d'Henri Ey, me paraît encore pertinente pour une lecture des discussions actuelles d'un éventuel rapport des neurosciences à la psychanalyse :

En toute rigueur l'organo-dynamisme d'Henri Ey s'inclut valablement dans cette doctrine [l'organicisme] par le seul fait qu'il ne peut rapporter la genèse du trouble mental en tant que tel, qu'il soit fonctionnel ou lésionnel dans sa nature, global ou partiel dans sa manifestation, et aussi dynamique qu'on le suppose dans son ressort, à rien d'autre *qu'au jeu des appareils constitués dans l'étendue intérieure au tégument du corps*. Le point crucial, à mon point de vue, est que ce jeu, aussi énergétique et intégrant qu'on le conçoive, *repose toujours en dernière analyse sur une interaction moléculaire dans le mode de l'étendue* « partes extra partes » où se construit *la physique classique*, je veux dire dans ce mode, qui permet d'exprimer cette interaction sous la forme d'un rapport de fonction à variable, lequel constitue son déterminisme⁹.

p. 214. Dans la version de J. Laplanche et J.-B. Pontalis (Paris, Gallimard, 1968, p. 18), « *Seeliche* » était traduit par « psychique » et « *der Reiz* » par « excitation ».

Il est étonnant que les traducteurs PUF des *OC* aient par la suite choisi systématiquement « stimulus », terme connoté de la théorie Stimulus-Réponse, pour « *der Reiz* » (l'excitation, la stimulation), alors que Freud n'utilise jamais le terme « stimulus » : dès 1895 au moins (« *Entwurf einer Psychologie* »), Freud emploie « *der Reiz* » (comparer le schéma de la page 406 des *GW*, dernier tome, avec celui de la page 621 des *OCP*) ; même terme en 1900 dans la *Traumdeutung*, en 1915 dans « Pulsions... » et en 1926 dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, toujours traduit aux PUF par « stimulus ».

8. S. Freud, *OC, op. cit.*, p. 173.

9. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique » (1946), *Écrits, op. cit.*, p. 152 (je souligne).

Étaient posées d'emblée la question de l'espace construit par la science moderne et celle de sa distinction objectif / subjectif : la folie y a-t-elle sa place ? Lacan proposait alors de définir la causalité psychique avec « le concept de l'*imago* », l'enjeu de l'époque étant de basculer d'une causalité organique à une causalité matérielle non organique (la psychologie concrète). *L'imago* est à distinguer du Moi freudien identifié, lui, par les organo-dynamistes, à la synthèse des fonctions de relations de l'organisme. Lacan avait jugé cette conception « bâtarde¹⁰ » en ceci qu'une synthèse subjective y est définie en termes objectifs. Il fit cette remarque qui donne, à l'occasion, autant son point de vue sur Freud que sur sa propre démarche future (avec le structuralisme et la linguistique) :

Peut-on la reprocher [cette conception « bâtarde »] à H. Ey quand le préjugé paralléliste est si fort que Freud lui-même, à l'encontre de tout le mouvement de sa recherche, en est resté le prisonnier et qu'au reste y attenter à son époque eût peut-être équivalu à s'exclure de la communicabilité scientifique ? On sait en effet que Freud identifie le Moi au « système perception conscience », que constitue la somme des appareils par quoi l'organisme est adapté au « principe de réalité¹¹ ».

Lacan précisait, alors, la fonction de l'*imago*, sa qualité a-réflexive :

[...] la moindre illusion visuelle manifeste qu'elle s'impose à l'expérience avant que l'observation de la figure partie par partie la corrige ; ce par quoi l'on objective la forme dite réelle. Quand la réflexion nous aura fait reconnaître dans cette forme la catégorie *a priori* de l'étendue dont la propriété justement est de se présenter « *partes extra partes* », il n'en restera pas moins que c'est l'illusion en elle-même qui nous donne l'action de *Gestalt* qui, ici, est l'objet propre de la psychologie¹².

La question, pour la psychanalyse, n'est donc pas tant de répudier le « corps », de répudier le « physique » (il faudra en préciser le sens), que de ne point ancrer sa causalité dans l'organique et l'espace de la rationalité scientiste. Et il faudra dire à quelle place, par la suite, Lacan a positionné ledit mental : je prendrai ici le temps de noter les prémisses de la torsion que Lacan a imposée à l'appareil psychique freudien et la pertinence de son effet paradoxal sur les relations entre psychanalyse et behaviorisme/ neurosciences.

Mais tout d'abord, il faut rappeler le lien de la théorie de Pavlov, et du behaviorisme, aux neurosciences. L'oubli, voulu ou par ignorance, de la mise du postulat pavlovien au fondement de leur conception va de pair avec leur projet de naturalisation¹³. Et ce n'est pas sans quelques réticences qu'un behaviorisme, bien que gênant, est néanmoins parfois évoqué par les théoriciens de l'esprit (*mind*) des neurosciences et leurs dérivées cognitives car, de fait, c'est dans la parenthèse entre le stimulus et la

10. Georges Politzer la qualifiait d'« éclectisme vulgaire » en 1928, dans l'analyse du behaviorisme qu'il fit à la fin de *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1968, 4^e éd., p. 247. Voir aussi Jean Audard, « Du caractère matérialiste de la psychanalyse » (1933), *Littoral*, n° 27-28, 1989.

11. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits, op. cit.*, p. 178. La référence à Freud est *Das Ich und das Es* (1923).

12. *Ibid.*, p. 179.

13. À cet égard et en aparté, un même oubli est noté par Sylvain Auroux dans les projets de « naturalisation » du langage, masqué dans les effets d'annonce du *linguistic turn*. Cf. S. Auroux, *La Question de l'origine des langues*, Paris, PUF, 2007.

réponse de la théorie S-R, évidée par le behaviorisme du « mental » ou de l'« esprit » (la fameuse boîte noire), qu'elles se situent :

Il y aurait aussi beaucoup de choses à éliminer [dans le domaine des sciences cognitives] : des « paradigmes », dont certains, quoique encore vivants, n'ont probablement aucun avenir (et *sur les ruines desquels les sciences cognitives se sont en partie érigées – l'exemple type à cet égard étant le behaviorisme*)

notait Daniel Andler, dans sa présentation d'un ouvrage collectif¹⁴ ; et confirmait en conclusion du même ouvrage : « *Comme son prédécesseur immédiat, le behaviorisme, la psychologie cognitive a pour obligation et pour pierre de touche la capacité de s'appliquer aussi bien à l'animal "non humain" qu'à l'homme*¹⁵... » Man Sperber, dans sa propre contribution, résumait :

La « révolution cognitive », rendue possible par le développement de la logique mathématique, a été accomplie essentiellement par des « déçus du behaviorisme ». *Elle aura consisté à réintroduire dans la psychologie l'étude des phénomènes mentaux* tout en s'imposant les contraintes d'un matérialisme pris au sérieux¹⁶.

Quant au lien entre neurosciences et cognitivisme, il est avéré : M. Imbert en fit un état précis toujours dans ce même ouvrage où ce lien est discuté entre neuroscientifiques et cognitivistes¹⁷. De même, dans des travaux sur la mémoire qui font référence, aussi bien pour les cognitivistes que pour certains psychanalystes, Eric Kandel reconnaît que le modèle d'inscription de l'expérience dans le système nerveux qu'il propose, est en partie pavlovien¹⁸.

Pourquoi mêler la psychanalyse à ces champs scientifiques ? Quel en est l'enjeu pour elle ? C'est la deuxième question adressée au livre de G. Pommier : pour la psychanalyse, y a-t-il un intérêt épistémologique (un matérialisme *versus* une matérialité) ou bien des intérêts locaux (neurosciences *versus* « cerveau ordinateur ») à prendre parti, à arbitrer pour les neurosciences et les dissocier du cognitivisme comme il tente de le faire aux paragraphes 21 et 22 de son livre : « En cherchant l'appui des neurosciences, le cognitivisme cherche à montrer que le cerveau est un ordinateur » (p. 293 et suiv.) ; « Les neurosciences montrent que le cerveau n'est pas un ordinateur » (p. 305 et suiv.) ? Ou encore serait-ce l'organique du système nerveux central des neurosciences invoqué par G. Pommier et leur conception de la cognition qui permettraient de fonder scientifiquement une psychanalyse qui, sinon, serait « spiritualiste » si n'étaient démontrés expérimentalement, *de visu*, les symptômes, mots d'esprit ou névrose ?

14. D. Andler (dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, 1992 ; coll. « Folio Essai », 2004, p. 14.

15. *Ibid.*, p. 638, au paragraphe « Cognition animale et approches comparatives ; la question du langage » (je souligne).

16. M. Sperber, « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme », in *Introduction aux sciences cognitives*, *op. cit.*, p. 497 (je souligne).

17. M. Imbert, « Neurosciences et sciences cognitives », *Introduction aux sciences cognitives*, *op. cit.*, p. 53 et suiv.

18. Cf. É. Laurent, *Lost in cognition*, *op. cit.*, p. 30.

Œcuménisme ou Paludes ?

G. Pommier s'aligne-t-il en partie sur le projet actuel de Lionel Naccache¹⁹, par exemple, qui est une sorte de reprise du projet conçu par Watson luttant pied à pied avec Freud ? « Toutes les absurdités, écrivait-il lui-même dans son *Behaviorism* de 1925, écrites par les freudiens sur l'humour et le rire sont juste des fétus de paille qui seront balayés par les faits amenés par l'observation et l'expérimentation²⁰. » Prise dans cette dichotomie corps / esprit, la psychanalyse était effectivement pariée et jouée perdante contre les programmes comportementalistes annoncés :

[...] si « l'esprit » agit sur le corps, alors toutes les lois de la physique sont inutiles. La naïveté dans les domaines de la physique et de la métaphysique des psychopathologistes et des psychanalystes se traduit dans les expressions suivantes : « Ce processus conscient inhibe telle ou telle forme de comportement » ; « Le désir inconscient nous empêche de faire ceci ou cela ». La confusion actuelle nous vient de Freud. [...] Et pourtant, une analyse fondée sur les principes béhavioristes existe et est une profession nécessaire dans la société. Par analyse, je veux dire une étude transversale de la personnalité. Ce serait l'équivalent d'un diagnostic. Associé à un *déconditionnement* puis à un *conditionnement*, cela constituerait l'aspect *curatif*²¹...

Or l'hypothèse, inadmissible pour Watson, que « si "l'esprit" agit sur le corps, alors toutes les lois physiques sont inutiles », est bien celle de la psychanalyse, mais à condition de définir « esprit » : l'esprit, « l'opération du saint esprit du langage » ironisa quelque part Lacan, agit sur le corps à condition de poser que ce soi-disant « esprit » est effet de matérialité, celle du signifiant. Lacan, toujours en 1946 :

Je n'hésite pas à dire qu'on pourra démontrer que cette crise [celle du complexe d'Œdipe] a des résonances physiologiques, et que, toute purement psychologique qu'elle soit dans son ressort, une certaine « dose d'Œdipe » peut être considérée comme ayant l'efficacité humorale de l'absorption d'un médicament désensibilisateur²²,

– drogue bien éventée depuis... Par ailleurs, pour ce qui est des lois physiques, Lacan en rajoutait sur Watson : « Nous croyons donc pouvoir désigner dans l'*imago* l'objet propre de la psychologie, exactement dans la même mesure où la notion galiléenne du point matériel inerte a fondé la physique » ; mais attention ! l'*imago*, elle, est « corrélative d'un *espace inétendu*, c'est-à-dire *indivisible*²³ ». Cette surenchère avec la physique prend fin... dans l'expérience analytique, les lois physiques y étant en effet inutiles, la *dit-mension* n'étant pas de l'ordre de la dimension. Ce qui peut paraître comme un jeu de mots laisse pourtant entrevoir le fond dans lequel l'enseignement de Lacan s'est tenu : si la discursivité scientifique a construit l'espace classique, celui de la science moderne, Lacan entend construire l'espace de la discursivité même, qui n'est pas de l'ordre de l'étendue (*partes extra partes*), qu'il nommera « le *trans-espace* fait de la pure articulation signifiante », celui de la topologie moebienne.

19. L. Naccache, *Le Nouvel Inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2006. Voir la critique de G.-H. Melenotte dans le n° 3 de *Quid pro quo*, 2008.

20. J. Watson, *Le Behaviorisme*, op. cit., p. 100.

21. *Ibid.*, p. 200-201.

22. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, op. cit., p. 183.

23. *Ibid.*, p. 188 (je souligne). Déjà le *topos* impartitionnable de la lettre.

Sans ces premières et basales distinctions que je vais préciser plus loin, la confrontation duelle neurosciences / psychanalyse sombre dans le marais des analogies, des « synonymies²⁴ ». Il faut donc que le problème ne soit pas simple. Ce duo prolifère en différents modes dans les travaux, publications et colloques contemporains. Duo plasticité cérébrale / inconscient sur le mode de l'analogie explicitée dans *Les Nouveaux Blessés*, ouvrage qui introduit le mot « cérébralité » nécessaire à la construction analogique sur laquelle reposera toute la démarche de l'auteur²⁵ ; ou bien de l'analogie implicite, dans *À chacun son cerveau*²⁶, entre trace psychique et trace synaptique. Duo neurosciences / psychanalyse sur le mode conquérant, celui du *Nouvel Inconscient*²⁷ déjà évoqué, ou encore sur le mode irénique de la *Revue française de psychanalyse*²⁸.

On peut noter dans tous ces travaux le même appui pris sur Freud neurologue, en attente d'une science ; un Freud qui aurait donc raté le train de la scientificité et réduit, « sa théorie » étant prétendument rendue obsolète par les progrès, à ne survivre que comme interprète, donneur du sens, bref religieux. L. Naccache, au terme de son voyage, arrive à ce partage des territoires : la métapsychologie de Freud ne tenant plus puisque les neurosciences démontrent que ce que Freud a découvert n'est pas l'inconscient, mais le conscient, que reste-t-il alors de la psychanalyse ?

Que pouvons-nous donc isoler par l'« époque » dans la psychanalyse une fois que nous ne considérons plus l'ensemble des théorisations freudiennes ? Ce qui s'offre à nous dans sa vérité nue, c'est la posture du psychanalyste, sa posture de sujet conscient qui interprète le mental, qui n'a de cesse de chercher et de construire des significations et une causalité dans tout ce qui procède de la vie psychique de son patient, de lui-même et plus largement de tout sujet humain²⁹.

On peut être sensible et parfois en accord avec les coups que L. Naccache porte à la conception de l'inconscient freudien tel qu'il se le représente et qui, il faut le dire, est celle d'une vulgate, c'est-à-dire une expansion du terme « inconscient » dont Lacan

24. Terme utilisé par É. Laurent, *Lost in cognition*, *op. cit.*, préface, « Perte et cognition », p. 9.

25. Catherine Malabou, *Les Nouveaux Blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, Paris, Bayard, 2007, p. 23. Comme Freud ferait une différence entre *sexe* (pratiques ou concepts sexuels) et *sexualité* (causalité spécifique des troubles psychiques, « sens de l'événement dans la vie psychique »), C. Malabou fait une différence entre *cerveau* et « *cérébralité* » comme valeur causale des dommages survenant aux fonctions du cerveau qui « fonde la possibilité d'une étiologie cérébrale des troubles de la psyché ».

26. F. Ansermet et P. Magistretti, *À chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient*, Paris, Odile Jacob, 2004.

27. L. Naccache, *Le Nouvel Inconscient...*, *op. cit.*

28. *Revue française de psychanalyse*, « Neurosciences et psychanalyse », 2007, LXXI, 2.

29. L. Naccache, *Le Nouvel Inconscient...*, *op. cit.*, p. 376-377. Pour réduire les malentendus (si c'est possible !), du moins réduire les recouvrements tendancieux de la psychanalyse par les neurosciences, il faudrait prendre en compte le regain d'intérêt pour « la psychophysique interne », les seuils et le concept d'« inconscient général » de Fechner, ou bien le parallélisme psychophysique vague de W. James qui écrivait en 1892 : « La condition immédiate d'un état de conscience est une activité quelconque dans les hémisphères cérébraux », in *Précis de psychologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2003, p. 47, commenté ainsi par D. Lapoujade dans sa présentation : « Le cerveau et la pensée forment un seul et même flux » ; regain d'intérêt, donc, depuis les années 1980 avec l'essor de la neurobiologie, des neurosciences (S. Stevens, S. Handel) et du connexionnisme. Avec qui, au fond, L. Naccache dialogue-t-il : Freud ou Fechner ou James ? Pour la présentation de la théorie fechnerienne, puisque les deux livres de Fechner que Freud a lus ne sont pas traduits en français, voir Isabelle Dupéron, *G.T. Fechner. Le parallélisme psychophysique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2000, p. 64 et suiv.

avait déjà souligné l'abus en 1946 : « j'espère qu'on renoncera bientôt à user du mot inconscient pour désigner ce qui se manifeste dans la conscience³⁰ », cet accord ponctuel n'implique pas que l'on renonce à rendre compte de l'expérience analytique en raison conséquente, ni que l'on adhère à cette sorte d'interprétation qui est tout au plus celle de la « théorie de l'esprit » (*mind theory*), c'est-à-dire celle de la méconnaissance ou paranoïa commune, dite encore « psychologie naïve ».

Alors que L. Naccache est tout proche de saisir la différence entre l'inconscient / vulgate et l'inconscient freudien (*Unbewusst*) au détour de cette sienne assertion : « En vertu de cette propriété, notre sujet modèle et façonne à son insu [unebévue] de nombreux *processus inconscients* [vulgate psychique] en leur appliquant les conséquences de sa posture consciente³¹ », on aurait beau lui préciser que l'analyste n'interprète pas « le mental » comme il l'écrit, mais ce qui se dit dans une analyse ; que l'interprétation ne s'avère que de ses effets ; qu'elle est au *tempo* du Witz (et non du jeu de mots), peine perdue quand des psychanalystes campent sur des positions semblables à celles du neurologue. Ce que prône par exemple J. Hochmann : « Démarche herméneutique plutôt que monothéique, donneuse de sens plutôt que de lois, la psychanalyse aide à remettre en marche un récit figé et à trouver du plaisir à jouer avec ses pensées [...]. C'est aux neurosciences qu'il reviendra de répondre, dans le futur, à la difficile question des causes et des mécanismes primaires [de l'autisme]³². »

Pavlov en lacanien

Il me paraît donc nécessaire de revenir, comme je l'ai annoncé, à l'une des sources de ce qui fait à la fois opposition et confusion, de revenir aux postulats de la réflexologie, base du comportementalisme, puis des neurosciences : « Nous pouvons inclure tous nos problèmes psychologiques et leurs solutions dans les termes de stimulus et réponse [...]. Le physiologiste russe, Ivan Pavlov, et ses élèves sont les principaux responsables de ce travail [sur les réflexes dits conditionnés, ou d'associations, ou psychiques] », annonçait Watson³³. À ce qui agit à distance, sans contact et que l'on nommait *psychique* dans l'ancienne cosmologie, Pavlov substitua un nom moderne, celui de *réflexe conditionné*, c'est-à-dire une mise en jeu de conditions en nombre important qui influent sans contact direct sur le résultat d'une action ou d'une expérience. Lacan, reconnaissant la rigueur des expériences de Pavlov, en montrait les dessous :

En fin de compte, qu'est-ce que les réflexes conditionnés ? [...] Eh bien, l'existence des réflexes conditionnés repose sur l'intervention du signifiant, intervention dans un cycle plus ou moins prédéterminé, inné, de comportements instinctifs. Tous ces petits signaux électriques, ces petites sonnettes, lumières [...], ce sont tout de même des signifiants et rien d'autre, en ce sens que non seulement ils sont fabriqués par l'expérimentateur, mais c'est lui qui les actionne : il appuie sur un bouton ou souffle dans une trompette³⁴.

30. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits, op. cit.*, p. 183.

31. *Ibid.*, p. 423 (je souligne).

32. J. Hochmann, « À la recherche d'un dialogue entre neurosciences et psychanalyse. L'exemple de l'autisme infantile », in *Revue française de psychanalyse*, revue citée, p. 416. C'est sur la question de l'autisme que ce « dialogue » est actuellement focalisé.

33. J. Watson, *Le Behaviorisme, op. cit.*, p. 23 et 27.

34. J. Lacan, séminaire *Les Formations de l'inconscient*, version J.L., 23 avril 1958.

Pavlov, l'expérimentateur, maniait bien des signifiants car l'expérience du réflexe conditionné – Naccache, Pommier donnent de nombreux exemples de ces montages devenus complexes – « ça n'est assurément pas d'associer un signe à une chose » :

C'est proprement, dit alors Lacan, *associer un signifiant* qui est caractéristique de toute condition d'expérience, en tant qu'elle est d'expérience instituée, *avec en effet quelque chose que j'ai appelé la coupure qu'on peut faire dans l'organisation organique d'un besoin* – ce quelque chose qui se désigne par une manifestation au niveau d'un cycle de besoins interrompus et que désigne, au niveau de l'expérience pavlovienne, ce que nous retrouvons ici comme étant la coupure du désir³⁵.

Le caractère construit en un dispositif, et irruptif dans un cycle « naturel », dudit stimulus lui confère sa dimension signifiante. Et c'est en 1967, dans le séminaire *L'Acte psychanalytique* – pour distinguer *la motricité* comme pôle de réponse dans le montage neurophysiologique de l'arc réflexe, de *l'acte* du dispositif discursif de la cure – que Lacan a tiré les conséquences de sa relecture des expériences pavloviennes : pour que soit ainsi reconnue cette dimension langagière, pour que soit reconnu le fait que l'expérimentateur et l'expérimenté sont dans le langage, il faut, dit-il, admettre deux choses.

La première est la *présence du désir* – en l'occurrence, celui de Pavlov qui veut contrer l'idéalisme, le spiritualisme par le matérialisme³⁶. Ce désir est éludé dans l'expérimentation, et c'est précisément cette évasion qui en fait sa consistance et son caractère scientifique. Or le vrai sujet de l'expérience n'est pas l'expérimenté, précisait Lacan, mais l'expérimentateur lui-même divisé par la science. En effet, le scientifique ignore qu'à manipuler la jouissance de l'expérimenté par l'usage direct du signifiant, il est lui-même agi par la structure du langage dont il se veut pourtant le maître, le non-dupe – méconnaissance qui fait l'« objectivité » de la science. La seconde chose à reconnaître, autre face de la première, est la *tromperie* : pour Pavlov, il s'agissait de fonder cette prise, cette maîtrise de l'organisation vivante, sur quelque chose qui n'est pas une stimulation adéquate au besoin : cette stimulation inadéquate, que pourtant on intéresse à l'affaire, « il s'agit de la fonder sur quelque chose qui ne se connote, dans le champ de la perception, que du fait d'être vraiment détachée de tout objet de jouissance réelle³⁷ » – une note de trompette n'a pas un gramme de viande et pourtant elle fait saliver. Lacan conclut – « humoristiquement », dira-t-il la séance suivante en parlant de « théorie structuraliste lacanienne de l'aventure » – que dans la façon « extraordinairement correcte » qu'a eue Pavlov d'opérer, « il se révèle, si je puis dire, structuraliste au départ, au départ de son expérience, et structuraliste en somme avant la lettre, structuraliste de la plus stricte observance, à savoir de l'observance lacanienne, en tant que très précisément ce qu'il y démontre, ce qu'il y tient en quelque

35. J. Lacan, séminaire *Les Fondements de la psychanalyse*, version J.L., 10 juin 1964 (je souligne).

36. I. Pavlov, « Physiologie de l'activité nerveuse supérieure » (1932), in *La Psychopathologie et la psychiatrie*, trad. du russe par E. Bronina, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1961, p. 307, par exemple. Ce désir, Lacan le nommait « idéologie pavlovienne » : les travaux de Pavlov « procèdent d'un projet d'élaboration matérialiste, ils l'avouent, et de quelque chose qui est une fonction dont il s'agit précisément de réduire la référence à quelque entité de l'ordre de l'esprit, comme si encore il s'agissait là d'un terrain où il faille combattre » (*L'Acte psychanalytique*, version J.L., 15 novembre 1967).

37. J. Lacan, séminaire *L'Acte psychanalytique*, version J.L., 15 novembre 1967.

sorte pour impliqué, c'est très précisément ceci qui fait le signifiant, à savoir que le signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant³⁸ », mais au prix d'une tromperie, d'une substitution.

Lacan saisissait là le rapport direct que le réflexe conditionné permet d'établir entre le réel du corps, la jouissance, et le signifiant comme tel, c'est-à-dire l'efficacité de l'opération signifiante :

Toute l'expérimentation pavlovienne n'aurait vraiment aucun intérêt s'il ne s'agissait pas d'édifier la possibilité essentielle de la prise de quelque chose qui est bel et bien et pas autrement à définir que comme l'effet du signifiant sur un champ qui est le champ vivant, ce qui n'a d'autre retentissement – j'entends retentissement théorique – que de permettre de concevoir comment, *là où est le langage, il n'y a aucun besoin de chercher de référence dans une entité spirituelle*³⁹.

Pour Lacan, les entités telles qu'« esprit », ou « mental », « psychique » substantifiées entre S-R (stimulus-réponse) sont superfétatoires. Comme pour Watson qui les nie ? Là, il y a un trouble ; et le confort d'une opposition tranchée ou d'un amalgame entre neurosciences et psychanalyse est inquiété par Lacan, car il s'agit plutôt d'un passage en chicane : le signifiant lacanien modifie la donne, redistribue les cartes freudiennes. Là où on les place par habitude : entre stimulus et réponse ou comme support des signifiants, ces entités sont superflues.

Pas de freudo-lacanisme

Les hypothèses freudiennes du schéma de « l'appareil psychique » basé sur la physiologie du cerveau – schéma né dans l'ombre du *Manuscrit*⁴⁰, envoyé à Fließ avec la lettre du 8 octobre 1895, rendu public en 1900 dans la *Traumdeutung*⁴¹ –, et même si Freud y apporta des modifications nécessitées par l'abandon du physiologique, ces hypothèses se retrouveront dans certains de ses écrits ultérieurs comme, par exemple, *Au-delà du principe de plaisir* [1920, Fechner à l'appui], *Le Moi et le ça* [1922]. Et quelques-unes d'entre elles se rangeront parmi les éléments permanents des hypothèses psychanalytiques, Lacan le notait, toujours le 15 novembre 1967, et notait cette contrariété :

Que la théorie s'appuie occasionnellement, donc, sur quelque chose qu'elle, la théorie analytique, est le mieux faite pour connaître n'être qu'un court-circuit au regard de ce qu'il lui faut bien établir comme statut de l'appareil psychique ; que non seulement les textes de Freud mais toute la pensée analytique ne puissent se soutenir qu'à mettre dans l'intervalle entre l'élément afférent de l'arc réflexe

38. J. Lacan, séminaire *L'Acte psychanalytique*, version J.L., 15 novembre 1967. En l'occurrence, S₁ (son de trompette) représente le sujet désirant Pavlov pour S₂ (la jouissance du corps : le chien salive) ; ah ! S₂ : ça chuinte, ça s(a)ussure, autant que ça suinte.

39. *Ibid.* (je souligne).

40. S. Freud, « *Entwurf einer Psychologie* » (« Projet d'une psychologie »), *Lettres à W. Fließ*, Paris, PUF, 2006, p. 593 et suiv.

41. S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, OCP, vol. IV : « Toute notre activité psychique part de stimuli (*Reizen*, cf. note 6) (internes ou externes) et finit dans des innervations [...] Le processus (*Vorgang*) psychique se déroule en général de l'extrémité-perception à l'extrémité-motilité. [...] l'appareil psychique doit être construit comme un appareil réflexe. Le processus réflexe reste aussi le modèle de tout fonctionnement (*Leistung*) psychique » (chap. VII, p. 590-591).

et son élément efférent, ce fameux système ψ des premiers écrits freudiens ; que néanmoins elle éprouve le besoin de maintenir l'accent sur ces deux éléments, c'est assurément là le témoignage de quelque chose qui nous incite à marquer sa place, à la théorie analytique, par rapport à ce que nous pouvons appeler, d'un vaste titre, *la théorie physiologisante concernant l'appareil psychique* (je souligne).

Se manifeste, constatait alors Lacan, un certain nombre d'édifices mentaux fondés en principe sur un recours à l'expérience et qui tentent d'utiliser ce modèle stimulus-réponse, donné comme le plus élémentaire ; il y a une persistance dans la psychanalyse de cette référence à l'arc réflexe, à la théorie physiologisante, y compris au niveau de la technique psychanalytique qui semble pourtant être la moins appropriée à y recourir, étant donné ce qu'elle implique d'une tout autre dimension : « Que l'analyse recourt au schéma de l'arc réflexe et construise ainsi du mental est tout à fait inapproprié quand sa dimension est langagière⁴². » Ces édifices mentaux, le psychique du côté d'une psychanalyse dite freudienne, le mentalisme de la théorie de l'esprit des neurosciences, se confondent, se confortent maintenant en une « neuropsychanalyse », tout naturellement...

En résumé, l'expérimentation pavlovienne sert d'appui à Lacan, et au débat actuel contre un certain freudisme ipéiste et même un lacanisme *new look*⁴³, à rendre superfétatoire le recours à un appareil psychique, d'une part. D'autre part, en s'appuyant sur le travail freudien langagier, elle sert à éliminer les références biologique et physiologique présentes à la naissance de la psychanalyse. Car se référer au langagier n'élimine pas le corps, mais le mental comme entité donnée, ou construite : il y aurait, un « esprit », un « mental », un « psychique ». Pour la psychanalyse, l'« esprit », non su, est un effet, est produit, est révélé ; éphémère, il advient.

Nous avons ici la séparation la mieux marquée de Freud à Lacan. J'insiste : l'entreprise de Lacan a été de dégager la psychanalyse du modèle physiologisant que maintenait le concept freudien de pulsion comme un *concept-limite* entre le psychique et le somatique qui, ainsi, essayait de donner une solution à un problème dualiste. Lacan, en l'occurrence, a subsumé le matérialisme pavlovien dans la matérialité du signifiant, matérialité même de *lalangue*, dans un *motérialisme*⁴⁴ qui, lui, produit du « spirituel », de l'unebêvue. Cette matérialité, consistant à se mettre à l'écoute des signes, des lettres, ne fait pas cercle, comme pour Pavlov (et Peirce ?) pour qui la réponse devient à son tour un stimulus. Différemment, elle suggère un sens car le signifiant en place deux (S_2) est toujours ambigu, équivoque dans la langue. L'esprit, le *Witz* – doublet de *wis-sen*, savoir autre, vacillant par surdétermination, se refusant au cumul – est produit :

42. J. Lacan, séminaire *L'Acte psychanalytique*, version J.L., 15 novembre 1967.

43. Cf. Marianne Robert, « La neuropsychanalyse dans le texte », in *Revue française de psychanalyse*, « Neurosciences et psychanalyse », 2007, LXXI, 2, p. 545 et suiv. ; Ariane Bazan, *Des fantômes dans la voix. Une hypothèse neuropsychanalytique sur la structure de l'inconscient*, Montréal, Liber, 2007.

44. J. Lacan : « Il est tout à fait certain que c'est dans la façon dont lalangue a été parlée et aussi entendue pour tel et tel dans sa particularité, que quelque chose ensuite ressortira en rêves, en toutes sortes de trébuchements, en toutes sortes de façons de dire. C'est, si vous me permettez d'employer pour la première fois ce terme, dans ce *motérialisme* que réside la prise de l'inconscient – je veux dire que ce qui fait que chacun n'a pas trouvé d'autres façons de sustenter que ce que j'ai appelé tout à l'heure le symptôme » (conférence « Le Symptôme », 4 octobre 1975), parue sous le titre « Conférence de Genève sur le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, Genève, 1985, p. 12).

c'est une facture de l'acte (*Faktur, fabrique* disaient les Romantiques allemands pour la production de l'esprit), dispositif repris par Freud dans *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905). Pour la psychanalyse, la coupure n'est pas entre le corps et l'esprit, mais entre le savoir et « l'inscription » dans le corps : « ce que Freud a apporté, c'est ceci, qu'il n'y a pas besoin de savoir qu'on sait pour jouir d'un savoir⁴⁵ ».

À cela, plusieurs conséquences dont celle-ci, majeure : un signifiant n'est pas une représentation, ne vient pas renommer « post-modernement » la représentation dite mentale entre stimulus et réponse ou motricité. Le signifiant est le « stimulus » reconnu pour ce qu'il est : un dispositif langagier, et non pas linguistique. Et ce qui a immédiatement distingué le signifiant linguistique du signifiant lacanien, c'est que manquant dans la série, il est fait du corps dans un précipité – noué, aléatoire et erroné – d'écriture / parole :

Le signifiant, pour dire le mot, c'est nous qui en fournissons le matériel – c'est cela même que j'enseigne et que je passe mon temps à vous dire. C'est avec nos propres membres – l'imaginaire, c'est cela – que nous faisons l'alphabet de ce discours qui est inconscient et, bien entendu, chacun de nous dans des rapports divers, car nous ne nous servons pas des mêmes éléments pour être pris dans l'inconscient⁴⁶.

Précipité que seul le transfert, l'érotique transférentielle de l'expérience analytique, peut faire advenir et révéler.

Je présente ce qui précède dans un tableau ci-contre dont la disposition permettra de se rendre compte de l'impossible retour de la psychanalyse à une quelconque référence à la *psyché* comme « mental », comme « réalité » ou « appareil » psychiques telle qu'elle a été construite par le freudisme (voir tableau ci-contre).

Voici donc l'axe ou, plus exactement, la chicane à laquelle reste accroché le problème psychanalyse / neurosciences. Si la théorie analytique exclut le mental, la réalité psychique ou encore la représentation, de la liaison $S \rightarrow R$, transformée, au sens fort, par Lacan en une métonymique chaîne signifiante ($S_a \rightarrow S_a$) du fait de l'« association libre » de l'analysant, la psychanalyse n'est donc pas en rivalité avec ce que les neurosciences découvrent dudit mental et de son fonctionnement ; elle n'a pas à être complémentée par elles ; elle n'exclut pas les apports des neurosciences en tant que connaissances éventuellement affines au champ freudien, mais distinctes de lui, mais inapplicables par lui.

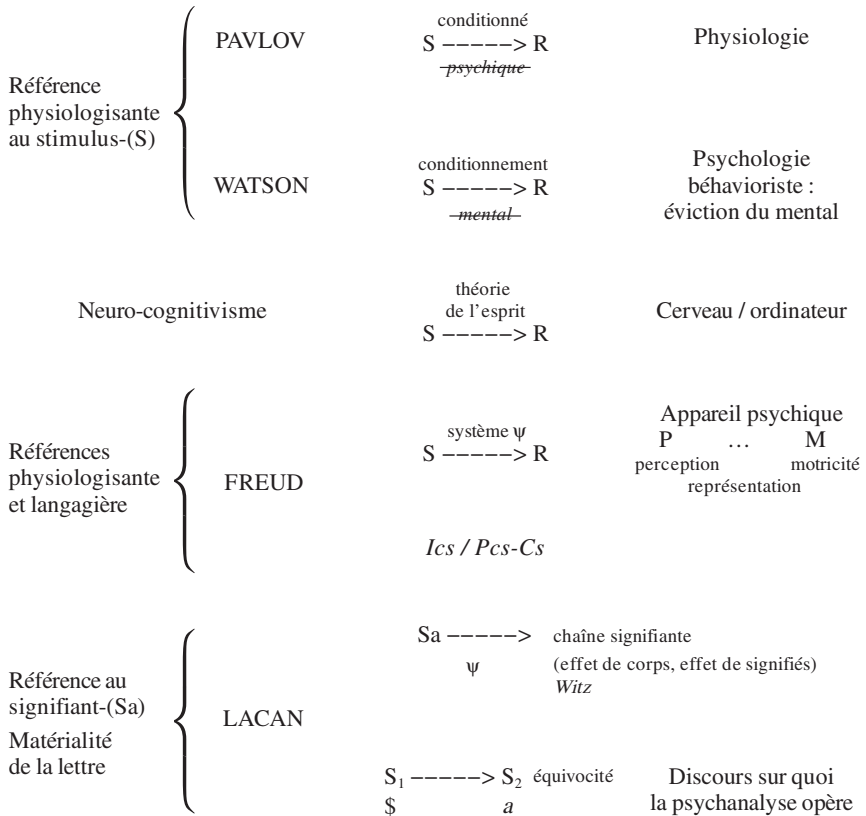
Maintenant qu'assurée de la disparité de ces deux champs, de leur incompatibilité dans un même champ, dans une même expérience (freudienne en l'occurrence), du fait de la « causalité psychique », je lirai de façon critique les propositions de G. Pommier que son recours au pulsionnel comme interface me rendait jusque-là confuses. Pas sans faire, auparavant, une précision : c'est sciemment que je garde l'expression « causalité psychique », malgré ce qu'on pourrait inférer de cette affirmation-ci de Lacan, antérieure au séminaire *L'Acte psychanalytique* :

L'effet de langage, c'est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n'est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. *Car sa cause, c'est le signifiant*, sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet,

45. *Le Bloc-notes de la psychanalyse, op. cit.*, p. 10.

46. J. Lacan, séminaire *Le Désir et son interprétation*, version J.L., 18 mars 1959.

c'est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant : à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute⁴⁷.



Ceci afin de prévenir une éventuelle conclusion hâtive : que le dispositif pavlovien transmué en dispositif signifiant impliquerait une mécanique « causalité signifiante ». Ce glissement qui me paraît être celui de certaines réflexions actuelles à propos de l'autisme, passe du registre organique au registre langagier par le biais de la notion d'« empreintes⁴⁸ » sans autre forme de procès ; ce passage s'appuie essentiellement sur la *Lettre 112* (l'ex-fameuse *Lettre 52*) de Freud⁴⁹, elle-même prise – bien que Freud y ait apporté les modifications dictées par sa théorie nouvelle de la mémoire – dans des conceptions neurophysiologiques du langage, dont l'idée prégnante à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e fut (est encore) celle d'un langage à deux niveaux : un premier niveau (celui que Temple Grandin revendique), celui des sensations, ou images, empreintes ou traces sur le tissu neuronal, qui s'associent entre elles, et un

47. J. Lacan, « Position de l'inconscient » (1960), *Écrits, op. cit.*, p. 835.

48. Voir, par exemple, le livre d'Henri Rey-Flaud, *L'Enfant qui s'est arrêté au seuil du langage. Comprendre l'autisme*, Paris, Aubier, coll. « La Psychanalyse prise au mot », 2008.

49. S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess, op. cit.*, lettre 112, 6 décembre 1896 : « [...] l'hypothèse que les inscriptions sont aussi séparées les unes des autres (pas nécessairement de façon topique) en fonction de leurs supports neuronaux », p. 264 (je souligne).

deuxième niveau qui en est l'abstraction, la formalisation – niveau de langage proprement humain. Pour Pavlov, par exemple, rêves et crises d'hystérie étaient une régression du deuxième au premier niveau⁵⁰. Les processus primaire (de plaisir) et secondaire (de réalité) freudiens sont des reliquats de cette conception dichotomique que Lacan commença d'abolir par une « double décussation⁵¹ » dans *L'Éthique de la psychanalyse*.

En effet, ce n'est pas ce que Lacan mit en place, en particulier dans le séminaire *Les Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)* : avec le signifiant, il ne s'agit pas d'un dispositif langagier à deux niveaux, ni d'un dispositif de cause à effet, mais d'un dispositif qui produit la cause (*a*), en même temps qu'il révèle en éclipse le sujet divisé du désir ; pour le dire en d'autres termes, d'un dispositif qui fait apparaître dans l'effet la logique de sa propre cause⁵².

Retour au livre

Les propositions du livre de Gérard Pommier, donc, apportent-elles du nouveau dans cet ancien débat qui s'est, non pas ouvert – on a vu que Freud y réagit en 1925, que Lacan y participa dès 1946 –, mais à nouveau aiguisé dans le sérail lacanien en décembre 1978 ? G. Pommier le rappelle : « Jean-Pierre Changeux écrivait dans la préface de *L'Homme neuronal* que l'idée de son livre lui était venue après une rencontre avec les rédacteurs de la revue *Ornicar* ?⁵³ » (p. 10).

Après une première lecture de *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, il m'a donc fallu faire le long détour résumé dans les pages précédentes pour lire, enfin, ce qui m'apparaît maintenant comme un immense kaléidoscope.

Pourquoi G. Pommier s'est-il engagé dans ce débat neurosciences / psychanalyse ?

Y a-t-il du défi ? Cinquante ans après le verdict de Lacan, mis en exergue, d'une fallacieuse et leurrante synthèse de la psychanalyse et de la biologie, l'entreprise d'une bio-psycho-genèse serait-elle devenue possible du fait des progrès des neurosciences ou des transformations de la psychanalyse ? Qu'on en juge : « On apportera là aussi les éléments qui montrent que la pulsion est refoulée par la parole, selon un circuit dont on peut suivre la trace de l'hémisphère droit à l'hémisphère gauche [du cerveau] » (p. 84) ; « [...] le rêve met en scène le désir : il stimule le système nerveux et sa crois-

50. I. Pavlov, *La Psychopathologie et la psychiatrie*, op. cit., « Physiologie de l'activité nerveuse supérieure », p. 306-307.

51. Cette expression est, à ma connaissance, de J.-A. Miller qui, à la fin de la leçon du 25 novembre 1959, propose un schéma de ce que Lacan a appelé « un double entrecroisement des effets respectifs du principe de réalité et du principe de plaisir, l'un sur l'autre » (séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 42-44).

52. Je dois à Élahé Covindassamy, et l'en remercie, de faire cette précision « causalité signifiante » / « causalité psychique ».

53. « L'Homme neuronal », entretien avec J. Bergès, A. Grosrichard, É. Laurent et J.-A. Miller, *Ornicar ?*, bulletin périodique du Champ freudien, n° 17/18, printemps 1979, édité par Lyse, p. 137-174. Cet entretien fait suite à la parution de l'intervention de J.-P. Changeux au colloque « L'Unité de l'homme : invariants biologiques et universaux culturels », organisé par le Centre Royaumont en septembre 1972, publiée sous le titre « Apprendre par stabilisation sélective de synapses en cours de développement », *L'Unité de l'homme*, Paris, Seuil, 1974, p. 320 et suiv. « Boosté » par les questions pointues des participants à l'entretien, J.-P. Changeux écrit *L'Homme neuronal* (Paris, Fayard, coll. « Le Temps des sciences », 1983).

sance » (p. 236) ; « Ces manifestations physiologiques ne traduisent-elles pas un problème entre la pulsion et sa symbolisation au niveau des connexions interhémisphériques ? » (p. 246) ; ou encore « Le cortex préfrontal traduit dans une dimension organique la fonction d'intégration psychique du narcissisme, c'est-à-dire la subjectivation du moi réflexif » (p. 273).

Y a-t-il de l'urgence ? En témoignerait la réédition en poche de ce livre. Urgence à rebattre les cartes de l'« organique » et du « psychique » à un moment où les neurosciences et « l'idéologie des neurosciences » (p. 345) ont la main mise non seulement sur le système de la santé dite mentale, mais sur la conception même de la folie ? Par exemple la question de l'autisme – et c'est ce qui a motivé ma lecture de ce livre – comme entité (une *psychopathia autista*) toute tricotée de génétique et de neurophysiologie, oblige-t-elle à tenter une nouvelle distribution de ces cartes ? À fabriquer une sorte d'*homo psychanalyticus*, c'est-à-dire une généralisation extra-analytique, concevable par les neuro-scientifiques et compatible avec leurs hypothèses ?

Y a-t-il du calcul politique ? Nécessité de faire alliance avec du scientifique, pour jouer dans des mouvements d'opposition internes au champ freudien ? « Elles [les neurosciences] obligent les psychanalystes à choisir leur camp, car il faut reconnaître que certains d'entre eux ont renoncé à la nature scientifique de leur discipline pour lui préférer les délices de l'amour de transfert et les certitudes de la secte » (p. 15). Vaste débat à l'horizon ! Car est-il scientifique de régler la scientificité d'une discipline par la scientificité d'une autre ? Débat autrement posé par Lacan en 1965 :

[...] de la position de la psychanalyse dans ou hors la science, nous avons indiqué aussi que cette question ne saurait être résolue sans que sans doute s'y modifie la question de l'objet dans la science comme telle. L'objet de la psychanalyse (j'annonce ma couleur et vous la voyez venir avec lui) n'est autre que ce que j'ai déjà avancé de la fonction qu'y joue l'objet *a*. Le savoir de l'objet *a* serait alors la science de la psychanalyse ? C'est précisément la question qu'il s'agit d'éviter, puisque cet objet *a* est à insérer, nous le savons déjà, dans la division du sujet par où se structure très spécialement, c'est de là que nous sommes repartis aujourd'hui, le champ psychanalytique. Et c'est pourquoi il est important de promouvoir d'abord, et comme un fait à distinguer de la question de savoir si la psychanalyse est une science (si son champ est scientifique), – ce fait précisément que sa praxis n'implique d'autre sujet que celui de la science⁵⁴.

J'ai tenu à citer ce passage qui amorce la question principale que pose le livre de G. Pommier : quelle psychanalyse a-t-il choisie ? Celle d'une science qui aurait constitué son objet – le mental, le psychique ? Ou bien celle dont l'expérience porte sur le sujet de la science, sujet dont la division par le signifiant recèle l'objet (*a*) ?

Y a-t-il, enfin, par une inversion subtile déjà mentionnée, et secrète, la tentative d'un psychanalyste non pas de démontrer la psychanalyse par les neurosciences, mais de donner raison, la raison, aux neurosciences grâce à la psychanalyse : « Les neurosciences montrent l'existence de processus qu'elles auront du mal à intégrer sans des concepts qui n'appartiennent ni à leur champ, ni à leur expérience » (p. 18).

54. J. Lacan, « La science et la vérité », leçon d'ouverture du séminaire *L'Objet de la psychanalyse*, 1^{er} décembre 1965 ; *Écrits, op. cit.*, p. 363.

Y a-t-il... ? Du pourquoi du livre, je ne pourrai jamais que présumer... Du comment, c'est ce à quoi je m'emploie maintenant, car la prise frontale de la question cruciale que posent actuellement les neurosciences à la psychanalyse lui a imposé une contrainte : le choix d'une certaine psychanalyse et ses conséquences. Pour faire face à la conception de « l'homme-machine », selon l'expression consacrée ou, plus actuelle, de « l'homme neuronal » qu'impliquent les neurosciences, G. Pommier doit disposer d'une théorie de la psychanalyse non pas forte et locale – ce qui est le cas avec la « causalité psychique » rappelée plus haut – mais suffisamment ample, ample jusqu'à avoir l'allure d'une anthropologie, d'un discours sur l'homme et sa construction du monde. Cet *homo psychanalyticus* dont on pourrait penser que c'est la moindre des choses qu'un psychanalyste l'ait en poche, tombe radicalement sous le coup de la critique de Freud d'une psychanalyse comme *Weltanschauung*, comme conception du monde : un panpsychanalysme ruine la psychanalyse.

Ce choix d'une telle psychanalyse, fondée sur un « appareil psychique » renommé ici « corps psychique », est en partie nécessité par l'appui initial qu'il prend d'une caractéristique du système nerveux central de l'homme : « la surmaturation neurologique ».

Base biologique de l'Autre

Au commencement est la surmaturation neurologique. Ce vocable désigne « des assemblées de neurones disponibles à la naissance [qui] excèdent de beaucoup celles qui seront employées » (p. 30). De l'organique, donc. Cependant, « pour être “organique”, cet excès ne correspond pas à de futures fonctions organiques : il attend ce qui va venir l'activer de l'extérieur. La surpopulation de neurones appelle un branchement au dehors sans lequel elle périclite. Le langage actualise cet excès quantitatif » (p. 30). Avec l'organique, G. Pommier se donne, en plus, le langage comme fait objectif : c'est le langage qui actualise cet excès en réalisant des connexions synaptiques, d'où l'importance du cortex humain et des associations cortico-corticales par les cellules pyramidales, dites jadis « cellules psychiques ». Ainsi, non seulement il y a un « psychisme des représentations de choses [qui] sera relayé par les représentations de mots du langage » (p. 33), mais ce psychisme a sa localisation dans le néocortex : « l'imagerie médicale visualise les caractères cinétiques de la neurophysiologie et elle corrobore le recouvrement de l'aire organique par celle du corps psychique » (p. 87). La preuve en est donnée par les techniques de guérison des douleurs des membres fantômes par V. Ramachandran (p. 95). Ici l'imaginaire, l'image du corps, noué au réel et au symbolique, qui serait parfaitement opérant à cet endroit, est passé à la trappe et fait place à l'image objective des IRM.

G. Pommier fait valoir la surmaturation par rapport à la prématuration (« La prématuration, symétrique d'une surmaturation », p. 29) convoquée par Lacan en 1949 dans « Le stade du miroir⁵⁵ », en oubliant que Lacan n'en a jamais fait une origine, et

55. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (17 juillet 1949), *Écrits, op. cit.*, p. 94 : « L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme au stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le je se précipite en une forme primordiale... »

en oubliant sa reprise critique : cette phase d'un *insight* configurant peut-elle être réduite à une crise biologique⁵⁶ ?

L'appui pris sur la base biologique de la surmaturation a des conséquences immédiates : *le langage est extérieur à un corps double* : un « organisme » et un « corps psychique », conçus selon un parallélisme psychophysiologique modernisé. Le projet de Fechner ou celui de James sont reconduits. Ces deux éléments : langage et corps double (organique / psychique) recevront, du fait de cet engagement, la caractéristique toute scientifique de l'objectivité.

Qu'est-ce que ce fameux « corps psychique », visualisable, observable, dit encore « corps sensoriel » ? Ce « corps psychique » – relevé, cartographié (p. 411), spatialisé : « Les homoncules des aires sensibles et motrices ne se distinguent pas du corps psychique tapi dans les mêmes dimensions » (p. 87), et longuement décrit – n'a rien jusqu'à présent de spécifiquement freudien, ni de psychanalytique. C'est par le langage que G. Pommier fera entrer la psychanalyse – sa psychanalyse –, un langage dont on aura noté au passage l'effet sur la vie et la prospérité des neurones ; en voici quelques formulations : le son des mots « possède une matérialité qui a la même efficacité que l'activité pour un muscle » (p. 26) ; « Comme le sens des sons n'apparaît que grâce à la syntaxe, le développement des neurones lui-même en devient tributaire. Chose immatérielle, la grammaire modèle la flexion des sons, dont le rythme et le débit fouettent la croissance des nerfs » (p. 48). Cette entrée de la perspective psychanalytique se fait donc par le langage, par la relation à l'autre, par la demande des parents à l'enfant :

Cette demande qui lui est faite s'appuie sur ses besoins et sur ses sensations, de sorte que s'ajoute à l'organisme un « corps psychique » correspondant à la demande des parents. Positif ou négatif, ce désir des parents sollicite et aliène constamment l'enfant qui, pour être un sujet doit refuser cette demande au-dessus d'un certain seuil (p. 83).

Précisément, il s'agit de la demande de la mère ; demande déterminée par son « manque de pénis », manque de pénis qui va être à la fois la charnière entre l'organisme et le psychique et la clé du choix de psychanalyse de ce livre, dont je vais essayer de présenter et de résumer quelques traits.

Le « corps psychique » comme rien

« Psychique » a dans ce livre un emploi polyvalent. C'est aussi bien « l'immensité du monde onirique des nourrissons, qui rêvent plusieurs heures par jour, psychisme des représentations de choses qui sera relayé par les représentations de mots du langage » (p. 33), que « l'appareil psychique » de Freud. C'est surtout ce que G. Pommier appelle « corps psychique », pour le construire, il nous fait passer par une biopsychogénèse qui va de l'*imitation*, gestes ou sons en miroir, à l'*identification* qui est une torsion de l'imitation première :

Le sujet « se voit » d'abord dans l'Autre maternel, il copie, puis s'approprie par retournement ce corps externe, comme le montrent les cartographies cérébrales.

56. Cf. notamment, « De nos antécédents », *Écrits, op. cit.*, p. 69-70.

La cartographie cérébrale rend compte de la torsion d'espace qui accompagne le refoulement, nécessaire pour qu'un sujet se sépare du désir de l'Autre (p. 110).

En quoi, donc, neurosciences et psychanalyse se démontreraient l'une l'autre. La « torsion d'espace » en question tient au fait que l'image corticale du corps se dessine sur le cortex selon une carte inversée du corps entier, sur l'axe haut bas (la tête de l'homoncule est en bas). Mais le refoulement ne sera complet, ajoute G. Pommier, que

sous la forme de la latéralisation, qui ajoute une torsion de droite à gauche. [...] Cette organisation de l'espace par le refoulement marque profondément le corps, au point d'en faire celui d'un droitier ou celui d'un gaucher. Cette spatialisation porte à conséquence pour les apprentissages et elle engendre des proliférations synaptiques cérébrales assez vite irréversibles, car ce qui touche au refoulement est vital pour l'existence du sujet (p. 110-112).

Cette latéralisation est aussi celle des hémisphères cérébraux dont le passage de l'un, le droit, à l'autre, le gauche, participe au refoulement : il y a une « vectorialisation droite / gauche de la pulsion vers la parole » (p. 117). D'où l'adage de Pommier : « La parole, travailleuse de gauche, refoule la pulsion, jouisseuse de droite » (p. 125), ou encore :

La parole refoule donc la jouissance pulsionnelle, et le chiasme du lobe droit (sensoriel, les activités pulsionnelles sont localisées dans les aires corticales droites) au lobe gauche (différentiel de sons, les aires de gauche prennent en charge la parole, l'abstraction) réalise ce processus. *Pour le dire en termes psychanalytiques avec un sous-titrage neurophysiologique*, le refoulement primordial porte son effet à droite, et il correspond au processus primaire freudien (la disparité entre les aires sensorielle et psychique engendre la recherche d'une identité de perception). Et les impasses de cette recherche d'une identité de perception engendrent à gauche la production de pensées, qui correspond au processus secondaire freudien (celui de l'identité de pensée) (p. 138, je souligne).

On ne saurait être plus complètement métapsychologico-neuro-psychanalyste...

De l'identification, on passe à un œdipisme : « Le corps psychique naît du rêve de satisfaire malgré tout la mère » (p. 112), c'est-à-dire de satisfaire une demande qui se fonde sur ce pénis qu'elle n'a pas, sur ce rien. « Mais le corps de l'enfant ne saurait venir à la place de ce rien », écrit G. Pommier, ratant définitivement ici la question de la fonction de l'objet *a*. Il continue :

Le si puissant corps psychique résulte du refoulement d'un « rien », force d'un vide avide de tout. [...] Le corps psychique procède de ce « rien », collé comme une sangsue à l'organique justement parce qu'il n'est rien. [...] Par le biais de la demande maternelle, la pulsion s'est mise à ventouser le corps, et elle a continué depuis. Elle insiste indéfectiblement, d'une part parce qu'elle apporte jusqu'à un certain point du plaisir, d'autre part parce que la demande maternelle continue d'exiger satisfaction : c'est une carnassière, en éternel défaut de sa demande d'origine, et elle transmet ce tourment à l'organisme (p. 112).

C'est la matrice, phallique et incestueuse, que G. Pommier utilisera à plusieurs reprises pour expliquer la parole, le comptage, la création des nombres un et zéro (p. 270-271).

S'engage alors entre ce corps psychique héritier d'une demande insatiable et l'organisme tourmenté, une lutte qui le contamine et le fait proliférer. L'inadéquation, la dysharmonie entre le corps psychique et les aires sensorielles sur lesquelles il se surimpose, enclenche l'activité de symbolisation par le langage :

La poussée destructrice de la pulsion inscrite sur le cerveau à droite se négative en phrases du côté opposé, grâce à l'évidage des différentiels de sons. Le rapport contrarié de l'aire sensorielle au corps psychique se dialectise grâce au langage. Loin d'assaisonner des incompatibilités dont on ne sait se débrouiller, le mot « dialectique » signifie ici que le travail du néant (du sujet) dans l'être (de ce qu'il perçoit) le pousse à nommer. Le sujet soutient son existence en refoulant la signification psychique de l'image : le moulin à parole – côté gauche – refoule l'image – côté droit. [...] La parole refoule la pulsion grâce à un système dans lequel les sons annulent leur propre valeur pulsionnelle en s'associant les uns aux autres pour signifier : ce différentiel s'écrit à gauche dans la cartographie cérébrale (alors que son origine sensorielle refoulée est à droite) (p. 137).

Est ainsi construite une conception du langage dont le flottement conceptuel est sans doute nécessaire pour fonctionner à la fois dans les registres de l'organique et du psychique. C'est un langage cortiqué, selon une sorte de genèse qui fait dire à G. Pomier que le signifiant est aussi bien un son : « Le grand mot de “symbolisation” signifie qu'un son se définit par un autre son, opération qui peut dénoter une certaine chose » – un son qui « n'acquiert une signification que grâce à un échange avec l'environnement qui reconnaît le sens des mots employés [...] L'organicisme ne peut rendre compte du modelage du neurone, car les seules sonorités efficaces sont celles qui signifient quelque chose pour l'Autre » (p. 26) ; avec référence saussuro-lacanienne, peut-être : « [...] il devient clair que le rapport du signifiant au signifié ne fait sens que dans l'association du signifiant au signifiant... » (p. 136) et montage freudo-lacanian : « Le refoulement fait passer la représentation de chose à la représentation de mot, la pulsion au signifiant » (p. 152), doublé d'IRM : « De manière générale, l'imagerie médicale montre que le cerveau opère avec constance une distinction entre la représentation de choses ou de personnes [*sic*] et la représentation de mots qui les désignent » (p. 151). Le rajout « ou de personnes » indique l'approximation qui est faite dans ce livre des concepts freudiens – *Sach-* et *Dingvorstellung*, en l'occurrence.

Par ailleurs ce langage fonctionne comme un mécanisme contra-phobique, « une fuite en avant des symboles » (p. 187), selon lequel l'être humain va devoir aller de mots en mots pour se défendre de sa source d'angoisse, c'est-à-dire du phallus de la mère qu'il n'est pas : « parmi ses perceptions, l'homme en domestique une : la matière sonore qui le protège des autres sensations » (p. 126). Le corps psychique collant aux sensations par le biais des pulsions, l'angoisse de la castration maternelle fait retour lors de chaque perception. Comme le son, bien que seule sensation maîtrisée et protectrice, se trouve aussi en tant que sensation dans le mot qui nomme, « il faut le deuxième tour d'une qualification de cette nomination pour que le discours identifie la chose nommée. [...] Ce processus qualifie la “symbolisation”, ou encore le refoulement de la valeur pulsionnelle du son isolé. L'objectif pulsionnel de réaliser un être phallique se reconstruit “dehors”, dans la maison ontique que bâtit chaque phrase » (p. 131). « La pensée se reconduit au fur et à mesure qu'elle résorbe l'angoisse : sa paire ordonnée nivelle la contradiction de l'être et du néant que porte toute sensation » (p. 146).

Par cet amalgame d'une conception centrifuge, contra-phobique, quasi kleinienne (que Lacan épousa dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), avec le début de formalisation et la notion de « paire ordonnée » du séminaire *D'un Autre à l'autre* (1967-1968), G. Pommier va imaginer un univers empli des pulsions qui excèdent l'organisme et qui, ne recouvrant pas leurs aires corticales par les voies de connexions internes, sont rejetées : le « corps psychique » transite par l'extérieur. Quel extérieur ? Sinon celui d'un immense sac phallique retourné, sur la toile duquel seront projetés, rejetés, les excès pulsionnels en visions parfois lyriques qui essaient le livre. Grand cinéma où les sujets pourront continuer à dormir avec la psychanalyse et rêver que « l'on trouvera sans doute un jour un équivalent des nœuds symptomatiques dans l'image droite du corps psychique » (p. 276).

Quelle psychanalyse les neurosciences démontrent-elles ?

Avec ce livre, le lecteur est devant avec un choix de psychanalyse. Une psychanalyse avec un drôle de « signifiant » qui ne fait pas lettre⁵⁷ et ignore l'objet *a* – forclôt-elle l'objet *a* dont l'organique serait le retour ?

Au cours des quatre cents pages, pas une seule fois n'est évoqué de la part de cet ancien élève de Lacan, ce que ce dernier appelait son invention⁵⁸. À la place, un extraordinaire exercice de faufiletage binaire entre cérébral et psychique qui va passer en revue différents thèmes, tels ceux de la *conscience* : « La conscience de la vision peut-elle fonctionner comme un modèle de la conscience ? » (p. 175) ou bien comme résultat « du refoulement des dangers de la pulsion, grâce à un processus réentrant dans le système symbolique » (p. 253) ; de la *mémoire* : « La mémoire humaine est organisée par le symbole » (p. 181) ; de l'*inconscient* : « Les malentendus du mot inconscient » (p. 213), « La plaque tournante entre conscient et inconscient. Quel est le rôle du lobe préfrontal ? » (p. 257) ; des *relations entre cognitivisme et neurosciences* : « En cherchant l'appui des neurosciences, le cognitivisme cherche à montrer que le cerveau est un ordinateur » (p. 293), « Les neurosciences montrent que le cerveau n'est pas un ordinateur » (p. 305). Thèmes qui se construisent sur une somme de travaux et d'expérimentations neuroscientifiques, majoritaires ; de quelques références philosophiques. De Freud, seize ouvrages ou articles sont cités ; de Lacan, trois conférences et un séminaire. Il est vrai que Lacan avait réglé la question tout autrement.

57. Un rappel, parmi d'autres, de la lettre comme « structure localisée du signifiant » : « Nous désignons par lettre ce support matériel que le discours concret emprunte au langage. Cette simple définition suppose que le langage ne se confond pas avec les diverses fonctions somatiques et psychiques qui le desservent chez le sujet parlant » (J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », 9 mai 1957, *Écrits*, op. cit., p. 495, je souligne).

58. Sortir l'objet *a* de la bulle formelle, le temps d'en faire une généalogie à partir du *kakon*, du mauvais, c'est-à-dire de ce qui est hors champ du narcissisme spéculaire, mais lié à lui par une association « organique » (cf. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse »), dont la réintroduction provoque l'angoisse... (ce que Lacan explicitera le 17 juin 1959). L'invention de l'objet *a* est datée à la séance du 9 janvier 1963 du séminaire de Lacan *L'Angoisse*, par Jean Allouch, dans *La Psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unébévue-EPEL, 1998, p. 29-60 ; la conception lacanienne du signifiant s'est précisée les 2 et 9 mai 1956 du séminaire *Les Structures freudiennes des psychoses*, dans un mouvement en rupture avec la conception jakobsonienne de la métonymie et de la métaphore.

Finalement, que retient G. Pommier de cette confrontation ? Que les neurosciences démontrent la psychanalyse par défaut d'elles-mêmes ? Je précise : au terme de ce parcours dont on ne peut qu'admirer la ténacité à vouloir faire « coller » psychanalyse et neurosciences en explorant toutes les analogies possibles, toutes « les adéquations entre le fonctionnement de l'appareil psychique que décrit la psychanalyse et un neurophysiologiste... » (p. 253), G. Pommier conclut aux limites (prévisibles !) des neurosciences du fait même de leur dispositif scientifique : l'exclusion de la « sexualité » et du « langage » (mais, quelle sexualité ? quel langage ?), ce qui fait la place belle pour une certaine psychanalyse.

C'est en mettant de côté la sexualité que la science étudie la vie comme l'opposé de la mort, qui est pourtant son corrélat. Pour la même raison, l'importance du langage, condition de la sexualité humaine et caractéristique la plus voyante de l'être humain, est minimisée. Parler d'un oubli de la sexualité et du langage par la plupart des neuroscientifiques est un euphémisme, car il s'agit d'un préalable systématique (p. 339).

Il conclut à leurs limites, sans en prendre acte, et à ce qu'elles produisent, à savoir leurs « idéologies » dont il note l'effet de désengagement :

Cette idéologie n'est pas celle des scientifiques eux-mêmes, du moins au moment de leurs découvertes, qui requièrent une hypersubjectivité. [...] De sorte que les effets de l'idéologie de la science sont plus impressionnants pour les non-scientifiques que pour les chercheurs. Les « usagers » seront d'autant plus perméables au scientisme qu'ils aspirent à l'innocence promise par l'arbre du savoir – à contre courant de la Genèse. La science déclare que tout est déterminé : les voilà donc innocents (p. 351).

Je terminerai sur cette question du déterminisme dans la mesure où G. Pommier, encombré de tels truismes qui ne s'élèvent pas à la dignité de *truths*, ne peut que se raccrocher aux branches de l'arbre freudien ; précisément à ce qu'il croit être son concept de « surdétermination », mais qui par la définition qu'il en donne paraît plus althussérien⁵⁹ que freudien ; non pas un su(pe)r déterminisme, dit-il, ni une négation des déterminismes, mais ceci :

Surdétermination ne signifie pas causalité multiple, mais une causation qui comporte à l'intérieur d'elle-même sa propre contradiction. [...] La causalité d'un symptôme résulte de *déterminismes contradictoires* qui, pris isolément, n'expliquent rien. C'est pourquoi on ne peut le guérir avec des explications. La liberté ne commence qu'avec des déterminations si contradictoires entre elles qu'elles obligent le sujet à choisir. Cette liberté forcée et paradoxale de l'homme reconnaît en même temps son aliénation (p. 401, je souligne).

59. La surdétermination, au sens de Freud (*Überdeterminierung* ou *mehrfache Determinierung*), est une condensation dans un rêve ou un symptôme de « deux séries d'idées latentes tout à fait différentes », voire conflictuelles en un « point nodal ». Au contraire, ce que Althusser fait valoir, en 1965, avec son concept de « surdétermination », de « contradiction surdéterminée » dans *Pour Marx* (« Contradiction et surdétermination », p. 100-101, 112, et « Sur la dialectique matérialiste », p. 211-212, Paris, Maspero, 1969), c'est le rapport entre la détermination principale en dernière instance, l'économique, et les déterminations propres imposées par les superstructures. Pour G. Pommier, c'est le rapport entre la détermination par l'organique et les déterminations psychiques.

Mais voilà, le problème est que lesdites « idéologies » ne produisent pas seulement du désengagement. Elles produisent aussi des engagements « libres », dont ce livre : les déterminations si contradictoires de l'organique et du champ freudien obligent-elles vraiment et librement à démonter, à « solutionner » (dissoudre / résoudre) la psychanalyse dans une *neuropsychanalyse* ?

Il y a quelques-uns pour dire que non. Car si l'originalité de la psychanalyse « est faite des moyens dont elle se prive, c'est que les moyens qu'elle se réserve suffisent à constituer un domaine dont les limites définissent la relativité de ses opérations⁶⁰ ».

ΨA *farà da sè*⁶¹.

Marie-Claude THOMAS
mclaudethomas@wanadoo.fr

60. J. Lacan, « Discours de Rome » (1953), in *Écrits*, op. cit., p. 257.

61. Freud eut ce mot, dérivé de celui de Garibaldi : « *Italia farà da sè* », en 1911, dans sa lettre à Jung du 30 novembre : « Ce qui me semble le plus sujet à réflexion, c'est que la *Sp[ielrein]* veut subordonner le matériel psychologique à des points de vue *biologiques* ; cette dépendance est autant à rejeter que la dépendance philosophique, physiologique ou de l'anatomie du cerveau. *ΨA farà da sè* » (S. Freud-C.G. Jung, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1975, t. II, p. 230). Passage cité, un peu modifié, par E. Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Paris, PUF, 1961, t. II, p. 474.

Opposer lalangue à la langue : une erreur de lecture

pour

L'Éveil et l'exil.
Enseignements psychanalytiques
de la plus délicate des transitions : l'adolescence

Philippe LACADÉE

Nantes, Cécile Defaut, coll. « Psyché », 2007

Ce qui me frappe, c'est que, pendant des siècles, quand on touchait à lalangue il fallait faire attention. Il y a une lettre qui n'apparaît que tout à fait en marge dans la composition phonétique, c'est celle-là qui se prononce « ache » : H, en français. Ne touchez pas à la Hache ! C'est ce qui était prudent pendant des siècles quand on touchait à la langue...

Jacques Lacan, ... ou pire, 9 février 1972

Philippe Lacadée nous parle de l'adolescence comme de la plus délicate des transitions, celle d'une irruption du sexuel, d'un débordement de jouissance qui confronte le sujet à un irréprésentable, à un indicible, qu'il va pourtant tenter de représenter, qu'il va tenter de dire.

Tout le livre est bâti sur le postulat implicite que l'adolescence constitue une catégorie qu'un psychanalyste se doit de prendre en considération. Le sous-titre met déjà le lecteur sur cette voie. Mais d'être implicite ce postulat fonctionne mal comme tel, et il a besoin d'être étayé. Procéder à cet étayage n'est probablement pas une intention de l'auteur, mais c'est ce que le livre va objectivement produire – en faisant de l'adolescence le lieu d'une opération spécifique : une opération de langage.

Aux yeux de Ph. Lacadée, la crise adolescente est d'abord une crise de langage dont l'enjeu serait de réussir le passage d'une langue privée, chargée d'un « en-trop » pulsionnel, à la langue véritablement commune, identifiée à « la langue de l'Autre ». Transition présentée comme un passage de *lalangue* à la langue.

Faire consister l'adolescence ?

Que l'adolescent ait à faire à un « débordement de jouissance », qui le confronte à un « irréprésentable », est un *leitmotiv* du livre qui se trouve tout en son long appuyé à une expression de Lacan tirée de sa préface à *L'Éveil du printemps*¹, « trou dans le réel » :

1. Jacques Lacan, « Préface à *L'Éveil du printemps* », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001. Voir aussi le CD *Pas-tout Lacan*, <http://www.ecole-lacanienne.net> (*L'Éveil du printemps*, 1891, pièce en cinq actes de Frank Wedekind).

Les adolescents endurent une insécurité langagière dès l'éveil de leur sexualité, dès la rencontre avec la question du sexe, qui surgit dans le ciel serein de l'enfance, et fait trou dans le réel de la langue comme dit très bien Lacan dans sa préface à la pièce *L'Éveil du printemps* (p. 130) (je souligne).

Si le *leitmotiv* et son point d'ancrage chez Lacan sont résumés dans cette phrase, la citation provoque, par ailleurs, un véritable effet de surprise par cette « question du sexe, qui surgit dans le ciel serein de l'enfance » ! Depuis Freud, nous avions cru comprendre que ce ciel était libidinalement bien chargé, ce que Ph. Lacadée, rappelant souvent le scandale de la découverte de la sexualité infantile, n'ignore évidemment pas.

Cette citation appelle deux autres remarques sur les glissements que Ph. Lacadée y effectue.

- On pourrait croire, à la lire, que dans sa « Préface à *L'Éveil du printemps* », Lacan écrit que la sexualité fait trou dans le réel de la langue. Or il n'en est rien, Lacan écrit : « Que ce que Freud a repéré de ce qu'il appelle la sexualité fasse trou dans le réel, c'est ce qui se touche de ce que personne s'en tirant bien, on ne s'en soucie pas plus². » Faire « trou dans le réel » et faire « trou dans le réel de la langue », la nuance est de taille. Il n'est pas question dans cette citation, ni même dans cette préface, d'un réel de la langue, et encore moins d'un trou qui y serait fait.
- On pourrait croire aussi que Lacan parle d'adolescents dans ce texte. Or là encore il n'en est rien, Lacan n'y utilise à aucun moment le terme. L'éviterait-il ? Ce serait trop dire, mais je remarque que là où le terme aurait pu venir, il parle de garçons et de filles. Il commence sa préface par la phrase suivante : « Ainsi un dramaturge aborde en 1891 l'affaire de ce qu'est pour les garçons de faire l'amour avec les filles... » Lacan se servirait-il des termes d'adolescent ou d'adolescence ailleurs ? Une recherche informatique montre qu'on en trouve qu'une seule occurrence en quelque trente années de séminaires ! et encore est-ce pour prévenir ses auditeurs qu'ils n'aillent pas, dans un texte de Platon, traduire *adoleschia* par adolescence, puisque ça veut dire bavardage³. Et sur les huit occurrences que l'on relève dans ses écrits, articles, conférences, lettres, etc. on ne trouve jamais l'amorce de quoi que ce soit qui viendrait faire consister l'adolescence comme une catégorie. « [...] j'ai entendu parler de thomisme dès l'adolescence⁴... » est l'exemple type de l'utilisation du terme par Lacan.

Les deux glissements que Ph. Lacadée opère par rapport à la citation sont décisifs pour sa thèse. Ils lient dans une même phrase, sous le patronage de Lacan, l'adolescence et une opération de trouage de la langue qui ne figurent ni l'une ni l'autre dans cette « Préface à *L'Éveil du printemps* ». C'est par ce type de glissements, comme par l'usage répété, et surtout non questionné, des termes adolescents et adolescence, que Ph. Lacadée va doucement imposer l'adolescence comme une catégorie qui va alors pouvoir être le lieu de l'opération de langue qu'il croit y repérer. Envers de la même opération, plus important encore, c'est en faisant consister cette opération de langage qu'il va, rétroactivement, faire consister l'adolescence.

2. J. Lacan, « Préface à *L'Éveil du printemps* », *Autres écrits, op. cit.*, p. 562.

3. J. Lacan, séminaire ... *ou pire*, séance du 15 mars 1972. Recherche faite sur la version informatique des séminaires transcrite par l'Association lacanienne internationale.

4. J. Lacan, « Intervention à la Scuola Freudiana », Milan, 4 février 1973, in CD *Pas-tout Lacan*, <<http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>>.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, son propos sur la sérénité du ciel de l'enfance n'apparaît empreint de nulle ironie. Le dépeindre serein souligne par contraste l'effrayant cyclone de l'adolescence. C'est dans la logique de cette tentative à faire consister l'adolescence.

C'est dans la même logique que Ph. Lacadée use et abuse tout au long du livre, de termes et des formules qui contribuent à dramatiser à l'excès l'enjeu de cet âge. Le débordement de jouissance hors sens qui ne peut être pris en charge par le discours de l'Autre laisse l'adolescent aux prises à un « charivari pulsionnel qui peut conduire au pire » (p. 49). La répétition des qualificatifs, « insupportable », « indicible », « irréprésentable », « insymbolisable » ou d'« innommable » pour qualifier la jouissance vient redoubler un climat de drame, qui n'est pas moins installé par le retour de formules comme : « réel surgi au cœur de son être » (p. 63), « excédent de jouissance qui envahit son corps et le laisse hors discours » (p. 30), « proie de la pulsion de mort à l'état brut » (p. 12). L'adolescent de Ph. Lacadée est en permanence aux rives de la folie. À chaque page le sexuel fait effraction, ou irruption, « trou dans le réel », « trou dans le savoir » ou « trou dans la signification ». C'est le *troumatisme* absolu.

Avant d'en venir à la thèse centrale du livre, restons un instant sur son style, et sur un point en particulier : le faible de Ph. Lacadée pour des termes comme logique, grammaire, topologie ou structure.

Le livre s'ouvre, par exemple, sur un tonitruant : « L'adolescence n'est-elle pas ce *temps logique* où le sujet va se mettre en jeu... » (p. 21). On retrouve ce temps logique quelques pages plus loin : « Si l'adolescence est avant tout un signifiant de l'Autre qui sert à désigner ce moment particulier relevant d'un *temps logique et grammatical* propre à chacun... » (p. 48) ; puis : « Ainsi en est-il de la réflexion de ce *temps logique de l'adolescence* : rebroussement de la pensée de l'enfance sur elle-même en vue d'un examen plus profond » (p. 89), et encore une fois : « Se séparer du milieu familial, choisir un autre lieu et élire de nouveaux objets sont la conséquence de ce *temps logique de l'adolescence* » (p. 115). On peut aussi trouver non pas « temps logique », mais « moment logique » : « Si Freud a choisi le terme de métamorphose pour parler de puberté, c'est pour souligner que ce *moment logique*, en réactualisant certains choix de l'enfance, effectue une remise en jeu de la pulsion » (p. 57). On ne comprend pas très bien pourquoi ce temps est qualifié de logique et même, comme page 48, de grammatical. Temps logique n'est pourtant pas une expression qu'un psychanalyste lacanien peut utiliser tout à fait innocemment. Elle évoque tout de suite la démonstration millimétrée de Lacan dans « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme⁵ ». Ph. Lacadée, ouvrant son livre avec une telle expression, ne peut pas ne pas savoir qu'il promet beaucoup. Comme la promesse n'est pas tenue, reste la posture, que l'on retrouve, subtile, dans l'usage du terme de « rebroussement » couplé à « logique » dans la phrase déjà citée, « temps logique de l'adolescence, rebroussement de la pensée... ». Ce terme ne venant manifestement ici que parce qu'il est cher aux mathématiciens topologues, qui parlent de « rebroussement » et de « point de rebroussement ». L'écho mathématique du terme visant dans ce cas à donner un appui à ce « temps logique de l'adolescence » qui n'en a pas d'autre dans l'ouvrage.

5. J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 197-213.

Autre exemple d'une formule choc. En conclusion d'une analyse de quelques pages du livre de Musil *Le Désarroi de l'élève Toerless*, Ph. Lacadée écrit : « Là où *pas-tout* est langage, tout est structure » (p. 67). La formule courte, ciselée, embrassant tout et *pas-tout*, opposant langage et structure, impressionne. D'après le contexte, on comprend que l'auteur veut dire que là où tout n'est pas langage, c'est-à-dire là où il y a du hors langage, tout est structure. La formule impressionne déjà moins si on remarque qu'il fait un contresens sur la notion de *pas-tout* chez Lacan. Il prend ici *pas-tout* comme partie d'un tout, là où Lacan l'entend comme l'impossibilité d'un tout.

L'adolescence : une crise de langage

Si la thèse centrale du livre n'est pas présentée de façon ordonnée, elle consiste néanmoins très clairement à soutenir que la crise adolescente est une crise de langage, où l'enjeu serait de réussir le passage d'une langue privée, chargée d'un « en-trop » pulsionnel – ou pour le dire autrement, envahie par la jouissance – à une langue commune qui en serait débarrassée.

Cette thèse Ph. Lacadée la présente, entre autres, en s'appuyant sur le film d'Abdellatif Kechiche, *L'Esquive* qui porte à l'écran un groupe de collégiens des cités, parlant « trop grave banlieue », dans leur confrontation à la mise en scène de la pièce de Marivaux *Le Jeu de l'amour et du hasard*, sous la houlette de leur professeur de français. La subtilité du film tient à ce que les premiers émois amoureux de ces collégiens viennent s'intriquer à la pièce. Un jeune garçon, Krimo, veut un rôle qui lui permettrait, *via* une scène de la pièce, de déclarer sa flamme à la belle Lydia. Il y a donc, de la vie à la scène, une sorte de redoublement du jeu de l'amour et du hasard, tressée avec la difficulté de passer du parler banlieue à la langue de Marivaux. Déclarer sa flamme, revient pour Krimo, le jeune amoureux, à en passer par la langue de Marivaux.

Ph. Lacadée commente ainsi le film :

Le cinéaste nous dit que les « deux langues peuvent se marier » [*la langue de Marivaux et le parler desdits adolescents*], c'est en tout cas le pari qu'il nous faut tenir avec ces adolescents si on veut les entendre – s'asseoir en leur compagnie et se référer à une approche topologique de la langue⁶, là où il s'agit, comme dans l'expérience de la cure, d'un passage de la langue privée à la langue publique. Au cours d'une cure, le patient fait surgir dans ses associations libres des éléments signifiants de sa vie privée, de cette langue pulsionnelle qui recèle des éléments de jouissance, ceux qui ont été entendus bien avant d'en connaître le sens et qui contiennent en eux un certain savoir insu, qui peut parfois faire souffrir le sujet et orienter son destin dans l'impasse d'une répétition.

Nous pensons que l'usage que font les adolescents de leur langue est de l'ordre de cet usage privé. Mais cette langue privée se prive d'un certain rapport à l'Autre, c'est une langue du face à face qui sert à se défendre de l'énigme de l'Autre, une langue dont l'agressivité vise le maintien de l'Autre à une distance respectueuse – une langue *respect-tueuse*⁷ (p. 109).

6. Comme pour « le temps logique » caractérisant l'adolescence, nous ne saurons pas ce que l'auteur entend par une telle « approche topologique de la langue ».

7. Invité à débattre à partir de son livre, lors d'une soirée « Book-en-train » de l'Association nationale des hôpitaux de jours, Ph. Lacadée a précisé que ce trait d'union était une coquille. Elle est conforme à son propos.

Ph. Lacadée nous dit donc qu'il y a deux langues.

Une langue dite privée, à laquelle il reconnaît une valeur subversive et à propos de laquelle il écrit un peu plus haut que c'est « une langue au plus près de leur vie », et que « la voix, l'intonation, l'accent et l'affect s'y trouvent logés » (p. 108). Cette langue, il la qualifie aussi de « l'en-trop » (p. 110) : trop de vie, trop d'énergie, trop de pulsionnel. Il la dit directement branchée sur la sensation corporelle, tout en précisant comme ici, mais également à plusieurs autres reprises, qu'elle n'en passe pas par l'Autre. Cette langue privée est pour lui « privée d'un certain rapport à l'Autre » (p. 109). C'est « une langue de l'immédiateté » irrespectueuse du sens commun (p. 157).

À cette langue dite privée, il oppose *une langue commune* à laquelle il s'agirait pour les adolescents d'accéder. Ce n'est pas pour l'auteur nécessairement celle de Mari-vaux, c'est celle qu'il qualifie du sens commun, ce serait celle que nous, vous et moi, parlons. Cette langue commune, l'auteur l'a fait équivaloir à un « discours établi » (p. 140 et 141). Par contraste avec la langue privée, cette langue commune est « la langue de l'Autre » (p. 173). C'est le langage.

L'auteur boucle sa thèse, ou plutôt il l'assoit sur une identification de la langue dite privée à ce que Lacan a appelé *lalangue*.

Cette langue s'avère toujours porteuse d'une charge émotionnelle, d'une charge de jouissance dans laquelle les mots recèlent un certain poids, c'est ce que Lacan appelait le « motérialisme » des mots (p. 163).

Cette langue évoque *lalangue* de Lacan, celle qui existe pour tout sujet bien avant qu'il consente à entrer dans la langue commune (p. 108).

L'auteur a bien entendu que c'est avec *lalangue* que le psychanalyste opère.

Lacan démontre que c'est sur cette *lalangue* que le psychanalyste s'assure de l'autorité de son interprétation, lieu de l'entendu hors-sens où gîte la jouissance du sujet et sur laquelle l'interprétation opère, avant que le sujet ne disparaisse dans le sens commun de la langue qui le divise... (p. 173).

Mais, chaque fois qu'il parle de *lalangue*, il précise que c'est ce dont le sujet doit se démarquer pour rentrer dans le rang de la langue. L'enjeu est d'ailleurs à ses yeux le même dans une cure :

[...] là où il s'agit, comme dans l'expérience de la cure, d'un passage de la langue privée à la langue publique (p. 109).

Lalangue, d'être nouée au corps, d'avoir partie liée à la jouissance et à l'en-trop pulsionnel, est pour lui ce dont il faut se débarrasser. Sortir de l'enfance c'est quitter la langue de l'enfance, ici identifiée à *lalangue*. Grandir pour un adolescent comme avancer dans une cure pour un analysant, c'est renoncer à une langue intime et particulière pour rentrer dans le rang de la langue commune.

[...] s'inscrire dans le langage implique pour tout sujet une mortification de sa *lalangue* intime et particulière (p. 31).

[...] il faut dire comme tout le monde pour atteindre ce qui fait autorité, soit la langue du sens commun (p. 174).

[...] la langue du sens commun vient faire autorité dans *lalangue* d'un sujet (p. 174).

Je voudrais montrer que cette thèse est le fruit d'une erreur de lecture sur ce que fait Lacan quand il invente le vocable *lalangue*. Cette erreur entraîne l'auteur dans un mouvement qui le conduit d'une part à un illogisme et qui l'amène d'autre part à produire une curieuse version de l'adolescence.

L'erreur de lecture : opposer lalangue à la langue

Je suis bien d'accord avec Ph. Lacadée que *lalangue* en un seul mot, assonant avec lallation, est une invention de Lacan faite pour souligner comment la langue se noue au corps, comment langue et pulsion s'intriquent et que c'est à ça que le psychanalyste a à faire quand il écoute et interprète. Le pari dans une analyse étant de défaire par la parole ce qui s'est fait par la parole⁸.

Avec son invention de *lalangue*, Lacan fait bien valoir quelque chose de nouveau concernant la langue, mais ce quelque chose de nouveau, il ne l'oppose pas à quelque chose d'ancien. Il ne constitue pas, comme Ph. Lacadée le fait, *lalangue* et la langue comme deux termes qu'on pourrait opposer. Il ferait plutôt glisser *lalangue* sur la langue.

De façon très symptomatique, Ph. Lacadée ne peut produire ce couple d'opposés sans se laisser aller à substantiver *lalangue*, par exemple, je souligne :

[...] s'inscrire dans le langage implique pour tout sujet une mortification de sa *lalangue* intime et particulière (p. 31).

[...] la langue commune, que le sujet apprend à l'école et qui n'est pour Lacan qu'une élucubration de savoir créée à partir de la *lalangue* (p. 134).

Dans la résonance de cette parole se trouve le sens joui, un mot de sa *lalangue* qui tient l'enfant... (p. 173).

Lacan démontre que c'est sur cette *lalangue*... (p. 173).

Qu'oppose-t-on à un substantif, sinon un autre substantif ? Difficile dans un couple d'opposés, d'opposer un substantif à un verbe, par exemple, sauf justement à le substantiver. En substantivant *lalangue*, Ph. Lacadée la tire du côté d'un concept qu'il peut alors opposer à un autre concept. Il perd de l'équivoque, comme on dit perdre de la souplesse.

Je ne tiens pas pour sans portée que Lacan ne substantive jamais son néologisme *lalangue*. C'est un point que notent les auteurs du glossaire *789 néologismes de Jacques Lacan*⁹. Sur les quelque soixante-dix occurrences du terme qu'ils ont relevées, jamais Lacan n'affuble *lalangue* d'un article, jamais il ne dit *la lalangue*, ou une *lalangue* ou

8. « Si j'ai dit qu'il n'y a pas de métalangage, c'est pour dire que le langage, ça n'existe pas. Il n'y a que des supports multiples du langage qui s'appellent *lalangue*, et ce qu'il faudrait bien c'est que l'analyse arrive, par une supposition... à défaire par la parole ce qui s'est fait par la parole » J. Lacan, séminaire *Le Moment de conclure*, 15 novembre 1977, inédit.

9. Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège et Yan Pélissier, *789 néologismes de Jacques Lacan, glossaire et listes*, Paris, EPEL, 2002, p. 54.

sa *lalangue*, ou cette *lalangue*. Il maintient toujours l'équivoque entre *lalangue* et la langue¹⁰.

Pour faire entendre la critique adressée à Ph. Lacadée, j'aimerais dire rapidement ce que j'entends de l'opération faite par Lacan quand il invente ce néologisme *lalangue*.

Inventer ce néologisme – comme un an plus tard dans la séance du 19 décembre 1972 de son séminaire *Encore*, inventer le terme de *linguisterie* – est pour Lacan une façon radicale de se démarquer par rapport à la linguistique. À partir du moment où l'inconscient est découvert, avance-t-il ce jour-là en présence de Jakobson, tout ce qui est du langage ne relève pas du linguiste. Aux psychanalystes, la *linguisterie*. C'est bien aussi pour ça qu'il dira, dans une conférence faite à Yale University à l'automne 1975, que c'était peut-être exagérer un peu de dire que l'inconscient est structuré comme un langage. Après avoir insisté sur le fait que Freud a travaillé sur « la matière verbale » du rêve, comme sur celle du lapsus ou de l'acte manqué et que c'est encore elle qui donne sa qualité au mot d'esprit, il enchaîne :

Cela m'a fait affirmer [...] que l'inconscient est structuré comme... (j'ai dit « est structuré comme », ce qui était peut-être exagérer un peu puisque présupposant l'existence d'une structure –

Il veut par là lever l'ambiguïté qui consiste à tenir le langage pour une structure préexistante. Ce qui ne veut pas dire pour lui qu'il n'y a pas de structure, sa phrase se poursuit en effet ainsi :

– mais il est absolument vrai qu'il y a une structure)... l'inconscient est structuré comme un langage. Avec une réserve : ce qui crée la structure c'est la manière dont le langage émerge au départ chez un être humain. C'est, en dernière analyse, ce qui nous permet de parler de structure¹¹.

Pas de structure préexistante, mais une structure émergeant dans la manière dont le langage émerge chez tel ou tel être humain. Lacan marque très clairement que le langage ne prend existence qu'au travers de ceux qui pour commencer le lallent. La lallation participe très concrètement à la forme prise par *lalangue*. Comme il le souligne en inventant le néologisme *motérialisme*, immédiatement après ce rapprochement entre *lalangue* et lallation, ce qui crée la structure, ce qui permet que l'inconscient prenne, c'est tout un bric-à-brac d'expressions, de mots, de bouts de mots, de lallations. Lacan parle de « débris » et de « détritrus », qui vont passer au travers de chacun, « avec lesquels il va jouer, avec lesquels il faudra bien qu'il se débrouille », et qui vont participer « à la coalescence, pour ainsi dire, de cette réalité sexuelle et du langage¹² ».

10. Se trouve, cependant, dans la transcription du séminaire *Encore* par Jacques-Alain Miller : « C'est ce que l'expérience de l'inconscient nous a montré, en tant qu'il est fait de lalangue, cette lalangue dont vous savez que je l'écris en un seul mot... » (J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 126). Exception qui confirme la règle puisque c'est le vocable *lalangue* qu'introduit l'adjectif démonstratif « cette ». Une autre transcription (Cholet) donne : « En tant qu'il est fait de lalangue, ce mot lalangue dont vous savez... »

11. J. Lacan, conférence faite à Yale University le 24 novembre 1975, *Scilicet*, 1976, n° 6/7, p. 13. Voir aussi le CD *Pas-tout Lacan*, < <http://www.ecole-lacanianne.net/bibliotheque.php?id=10> >, p. 1666.

12. J. Lacan, conférence « Le Symptôme » faite à Genève le 4 octobre 1975, *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, Genève, 1985, n° 5. Voir aussi le CD *Pas-tout Lacan*, < <http://www.ecole-lacanianne.net/bibliotheque.php?id=10> >, p. 1647.

Mais s'il n'y a pas de structure préexistante, si la structure émerge dans la lallation et dans le bric-à-brac babillant décrit par Lacan, *quid* alors du langage, *quid* alors de la langue, langue dite commune que Ph. Lacadée identifie au langage ?

Toujours dans sa conférence à Genève « Le symptôme », Lacan avait, un mois avant sa conférence à Yale, rappelé que le langage n'existait que sous la forme de *lalangue* :

[...] le langage, ce langage qui n'a absolument pas d'existence théorique, intervient toujours sous la forme d'un mot que j'ai voulu faire aussi proche que possible du mot lallation – *lalangue*¹³.

Deux années auparavant, le 26 juin 1973, dans la dernière séance du séminaire *Encore*, il avait déjà été très clair en avançant que le langage n'existe pas et que nous n'avons à faire qu'à de *lalangue* :

Si j'ai dit que le langage est ce comme quoi l'inconscient est structuré, c'est bien parce que le langage, d'abord, ça n'existe pas. Le langage est ce qu'on essaye de savoir concernant la fonction de *lalangue*¹⁴.

Il y revient encore plus explicitement, le 15 novembre 1977, dans la première séance du séminaire *Le Moment de conclure* :

Si j'ai dit qu'il n'y a pas de métalangage, c'est pour dire que le langage, ça n'existe pas. Il n'y a que des supports multiples du langage qui s'appellent *lalangue*¹⁵...

S'il n'y a que des supports multiples du langage qui s'appellent *lalangue*, il n'est plus possible d'opposer la langue à *lalangue*. Il n'est plus possible de penser la langue – dite langue de l'Autre – comme devant policer *lalangue* – dite langue intime. Toutes proportions gardées quant à l'enjeu de l'invention langagière, on ne peut pas plus les opposer que l'*unebévue* (autre création verbale de Lacan), à l'*Unbewusst*, le premier glisse sur le second, équivoque avec lui, le recouvre, l'enrichit, sans l'effacer.

Que devient le langage, que devient la langue, que devient ce qui devrait mortifier *lalangue* intime et particulière, que devient ce qui devrait faire autorité pour Ph. Lacadée, si le langage n'existe que sous la forme de ses supports multiples qui s'appellent *lalangue* ? C'était pourtant lui qui était censé s'asseoir aussi impérativement qu'autoritativement sur *lalangue*¹⁶.

Il me semble que Ph. Lacadée se fourvoie parce qu'il a commencé à s'ouvrir à ce que Lacan entend par *lalangue*, mais pas au point de pouvoir lâcher ce qui a fait pour nombre de psychanalystes (dont je ne m'exclus pas), premier tour de lecture de Lacan. « Primat du symbolique » a-t-on appelé ce moment. À ce primat, Ph. Lacadée ne peut, ou ne veut, pas renoncer. C'est pris dans cette difficulté – ne pouvoir sortir des rails d'une telle première lecture de Lacan, tout en s'étant ouvert à des formulations nouvelles – que j'entends le grand écart qu'il fait entre *lalangue* et la langue, et qu'il en arrive à cette conception où celle-ci doit policer celle-là.

13. Jacques Lacan, conférence à Genève « Le Symptôme », *op. cit.*, CD *Pas-tout Lacan*, < <http://www.ecole-lacanianne.net/bibliotheque.php?id=10> >, p. 1645.

14. J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 126.

15. J. Lacan, séminaire *Le Moment de conclure*, 15 novembre 1977, inédit.

16. À noter, les occurrences du terme « autorité » dans les citations données plus haut, dont : « ... la langue du sens commun vient faire autorité dans *lalangue* d'un sujet » (p. 174).

Un illogisme : une langue faisant communauté et... privée de l'Autre !

L'erreur de lecture sur les rapports entre la langue et *lalangue* – qui ne va évidemment pas sans une façon de penser les termes eux-mêmes – engage l'auteur dans l'illogisme consistant à concevoir *lalangue* desdits adolescents comme faisant communauté, alors même qu'il la dit privée jusqu'à... jouant de l'équivoque, la dire privée de l'Autre.

Présenter cette langue privée comme privée de l'Autre est, tout au long du livre, l'horizon du propos. Ph. Lacadée revient à plusieurs reprises sur le « *court-circuit de l'Autre* » opéré par les adolescents (p. 100, 121, 176). Il évoque une bulle autistique sans Autre (je lui laisse la responsabilité de ce rapprochement entre autisme et absence d'Autre) pour décrire le rapport des adolescents à un certain nombre d'objets :

Le sujet se trouve donc appareillé par les objets [peluches, consoles, jeux vidéos, chat, etc.], dans une sorte de bulle autistique, où il n'y a plus d'Autre (p. 127).

L'horizon est celui du désarroi :

[...] les adolescents se trouvent comme écrivait Robert Musil, en désarroi. « Désarroi » vient du vieux français « désaroyer » qui veut dire « sans Autre, sans équipage » (p. 126).

L'étonnant est qu'avec un tel horizon, Ph. Lacadée attache tant d'importance aux inventions de langue desdits adolescents. Il est clair que ces inventions le ravissent. Il cite longuement Abdelatif Kechiche :

Il y a une vraie culture de la langue. C'est très recherché, très intelligent. Il y a une musicalité une harmonie. À l'entendre très rapidement de l'extérieur, on a l'impression d'un cafouillis, mais il y a un vrai plaisir de la langue [...] il y aura des auteurs qui écriront dans cette langue. Il y en a déjà. J'espère que cette génération va prendre son envol (p. 108).

Ph. Lacadée en rajoute même sur Abdelatif Kechiche en parlant d'une langue « au plus près de leur vie ». Une langue où :

[...] résonnent encore les mots véhiculés par le désir de ceux [*adultes transplantés*] qui les ont mis au monde [...] Il y a quelque chose de fort ici qui convoque la langue dans la voix, l'intonation, l'accent et l'affect qui s'y trouvent logés (p. 108).

Il présente surtout ces inventions comme des subversions créatrices et comme de vraies solutions (p. 126) – il va jusqu'à parler d'une « langue de l'authenticité » (p. 125) –, il ajoute même, en revenant souvent sur ce point, que ces inventions de langue font communauté, dont seraient certes exclus les adultes, « communauté de jouissance qui les sépare du monde » (p. 126), mais communauté quand même.

Là est l'illogisme, bien que ces inventions langagières soient présentées comme des subversions créatrices et de vraies solutions, bien surtout qu'elles fassent, d'après lui, communauté, Ph. Lacadée tient ces inventions pour des impasses ! Comment le suivre sur ce point ? Si une langue fait communauté, comment la tenir pour une impasse ? Si une langue fait communauté, comment la considérer comme une langue privée ? Si une langue fait communauté, comment concevoir qu'elle ne passe pas par l'Autre ?

Ph. Lacadée se laisse piéger dans cet illogisme, parce qu'il ne veut lâcher, ni le rapprochement, qui lui semble fécond, entre *lalangue* comme langue privée et ce qui serait un parler des adolescents, ni l'idée que « la langue du sens commun doit venir faire autorité sur *lalangue* du sujet », c'est-à-dire une conception où la langue dite du sens commun est la langue de l'Autre, et par suite la seule susceptible de faire communauté. Il en arrive ainsi à faire d'inventions langagières faisant communauté – et le faisant au point de produire des mouvements poétiques importants tels le RAP ou le SLAM – comme relevant d'une langue privée et même privée de l'Autre !

Une version psychopathologique de l'adolescence

Pour Ph. Lacadée il semble aller de soi que l'adolescence constitue une catégorie digne d'intérêt pour un psychanalyste. Le premier des glissements de ce livre est sans aucun doute celui qui s'effectue entre les termes d'« adolescents », de « jeunes de banlieue » et de « jeunes des cités » – souvent rassemblés sous le qualificatif générique de « jeunes » – couplé à celui qui s'effectue également, d'un parler banlieue – une langue des cités qui est une réalité complexe – à un parler adolescent.

Il est clair que la langue bouge dans le *neuf-trois*. Pas plus qu'on ne peut nier que naissent dans les banlieues des mouvements poétiques, qui nous imprègnent tous (mais Ph. Lacadée n'est pas du tout à l'aise avec ce point, tant il est contraint par sa lecture à donner à ces inventions un statut en impasse), on ne peut contester, comme il le décrit très bien, que nombre de jeunes s'y trouvent en « insécurité langagière », terme qu'il nous dit reprendre de Joseph Rossetto, principal du collègue Pierre Sémard à Bobigny¹⁷. De ce point de vue, les expériences de terrain, toujours collectives, que l'auteur rapporte dans des *addenda* qui occupent presque la moitié de l'ouvrage sont des passages intéressants. Mais il y a un énorme problème à rabattre sur ces mouvements poétiques, réels, et sur cette « insécurité langagière » de certains jeunes des cités, non moins réelle, la question de la montée de la sève au printemps de la vie, puis de généraliser, comme dans la citation déjà donnée, cette insécurité et cet éveil à l'ensemble desdits adolescents : « Les adolescents endurent une insécurité langagière dès l'éveil de leur sexualité... »

Après avoir amalgamé « adolescents » et « jeunes des cités », Ph. Lacadée fait consister l'adolescence comme incontournable en y situant cette opération langagière, du passage de *lalangue* à la langue, comme non moins incontournable. Ce qui revient à appliquer une opération dont j'ai essayé de montrer qu'elle était erronée, sur un ensemble que je trouve mal défini.

Ph. Lacadée va vraiment très loin dans le statut en impasse qu'il donne à la langue des cités et donc des adolescents. On a compris que si la langue dite du sens commun, celle dudit discours établi ne vient pas faire autorité sur *lalangue* dite intime, le sujet reste pris dans de l'innommable, dans de l'insymbolisable, qu'il se trouve livré à la pulsion de mort à l'état brut, encombré en son corps d'un excédent de jouissance. On a compris que *lalangue*, trop pleine de vie, non mortifiée, ne peut faire communauté et le laisse hors discours, mais plus encore, Ph. Lacadée va jusqu'à écrire qu'elle ne peut supporter aucun sujet :

17. Joseph Rossetto, *Une école pour les enfants de Seine-Saint-Denis*, Paris, L'Harmattan, 2004.

La langue qu'ils [les jeunes des cités] inventent est différente de celle du sens commun, de celle qui exige qu'un mot s'articule à un autre. Ainsi lorsqu'un sujet parle à un autre, il prend appui sur le champ du langage pour mettre en fonction sa parole en usant d'un signifiant qui lui sert à se représenter¹⁸ auprès d'un autre signifiant. C'est alors dans ce lieu du langage qu'il fait l'épreuve dans l'après coup qu'il existe comme sujet du signifiant et met ainsi en action ce qui lui sert à traduire son être (p. 125).

Ainsi donc, la langue que les jeunes des cités inventent – toujours à rapprocher de *lalangue* dans la logique de Ph. Lacadée – ne serait pas de celle par laquelle un mot s'articule à un autre ! On comprend à la ligne suivante que cette langue n'est, dans la même logique, pas non plus de celle par laquelle un sujet se représente¹⁹ auprès d'un autre signifiant ! On avait compris que pour Ph. Lacadée *lalangue* était bien distincte de la langue, mais dans ce passage il pousse *lalangue* dans une sorte de hors champ radical à la langue. N'accédant pas au langage, les adolescents des cités resteraient dans cet hors champ. Ils n'accéderaient pas à ce lieu où ils pourraient faire l'épreuve d'exister comme sujet du signifiant ! À suivre Ph. Lacadée dans ce passage, *lalangue* ne permettrait pas qu'un signifiant y représente le sujet pour un autre signifiant.

Rester dans *lalangue* reviendrait à ne jamais aborder aux rives de la subjectivité. Passer à la langue serait y accéder.

Si tel était le cas, il est bien évident qu'un psychanalyste se devrait d'accorder la plus haute importance au moment – l'adolescence – où se jouerait un tel procès.

Voilà comment se construit, sur une dichotomie erronée, un partage entre pathologique et normal, et comment se produit une version de l'adolescence qui est certes discrètement, mais au fond inévitablement... psychopathologique.

Yan PÉLISSIER
yan.pelissier@free.fr

18. Le « se » du « se représenter » pose un problème qui mériterait beaucoup plus qu'une note de bas de page, il renvoie ici à ce « sujet [qui] parle à un autre », un individu donc. Dans tout ce passage, Ph. Lacadée amalgame en effet individu et sujet du signifiant, qui lui ne « se représente » pas par un signifiant auprès d'un autre, mais est représenté par un signifiant auprès d'un autre.

19. Même remarque que note ci-dessus.

« *Ceci n'est pas un livre* »

pour

Sur la psychanalyse et sur sa fin.
Notes de séminaire, Tours, 1996-1997

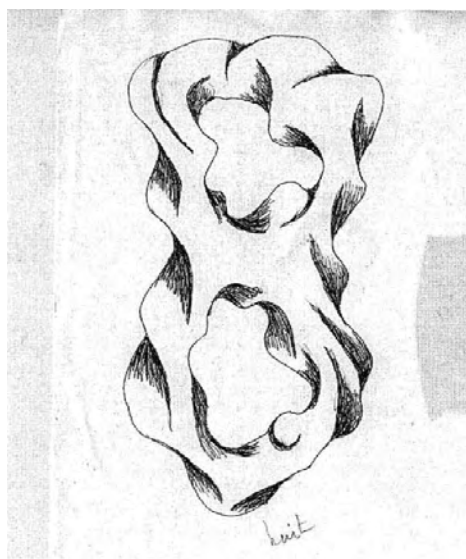
Bernard CASANOVA

Avant-propos de Jean Allouch,
Paris, EPEL, 2006

En effet : « ceci n'est pas un livre... » Ce n'est pas non plus une transcription : ce sont les notes personnelles de Bernard Casanova. L'évoquer ainsi est bien sûr un hommage à l'artiste, Magritte, et une tentative pour situer ce travail dans les lieux de l'art, là où il fut accueilli à Tours.

Lorsque B. Casanova nous a quittés, sa femme a trouvé vingt ans de notes de séminaire manuscrites. Elle a également découvert des cahiers de dessins dont elle ignorait l'existence. Que faire de tout cela ? Et fallait-il en faire quelque chose ? En parcourant cette masse de travail, il nous a paru évident – nous, quelques proches de Bernard – que, oui, cela, par la justesse du ton, par une sorte de prémonition aussi de ce qui arriverait à la psychanalyse dans les années suivantes, par également la finesse, l'humour et la qualité des dessins, tout cela méritait une publication.

La première chose a été de taper ces notes. Nous avons choisi de commencer par les deux dernières années de ces vingt ans de séminaire. Dominique Le Strat s'est chargée de cet exercice difficile : déchiffrer l'écriture de B. Casanova, tenir compte des ratures, des ajouts... Ensuite ont commencé quelques mois de discussion entre nous : comment s'y prendre ? Gérald Moralès et Jean-Pierre Renaud, qui, eux, avaient assisté à ce séminaire, ont mis un certain temps à nous convaincre de produire ces notes comme telles, de ne pas les réécrire : de laisser entendre le ton, la voix de Casanova¹. Nous avons aussi décidé de produire quelques-uns de ses dessins².



1. Ce débat a été repris longuement avec Lucien Favard, élément efficace et talentueux des Éditions EPEL, repris avec passion, avec humour, avec tendresse : doit-on laisser les « cad » ou écrire « c.-à.-d. », ou carrément « c'est-à-dire » ? Doit-on préciser les prénoms des auteurs cités ??? Bref : doit-on transcrire ou pas ??? Avec le décès brutal de Lucien Favard, cet article devient un hommage à Bernard Casanova et à Lucien Favard.

2. Page 68.

Et nous sommes arrivés à ceci, qui n'est pas un livre mais pourtant qui ressemble à un *livre*...

publication d'un livre, c'est le livrer au public, le donner en pâture à tous (et tout écrivain, ou même quiconque a publié un livre vous dira combien il est curieux de le voir en vente dans une librairie et encore + curieux de le voir acheté par quelqu'un) [...] (p. 84).

« Le donner en pâture » : c'est fait pour être mangé !... et ça se dévore !

Bien sûr, on pense à la « poubellication » que Casanova commente :

[...] livré au public c'est mettre à la poubelle, non pas tellement – mais peut-être un peu – que le public c'est une vraie poubelle mais bien, plutôt, que publier à la fois c'est rendre caduc ce qu'on a écrit du fait de le publier ou bien on publie parce que c'est caduc [...] (p. 84).

Lire avec cette idée de caducité ça fait lire un peu autrement. Et ça c'est pas courant... « Caduc » en botanique ça s'oppose à « Persistant », les feuilles ou les fleurs des plantes caduques tombent, certes, mais elles repoussent. Et c'est l'effet que donne la lecture de ces notes : ça pousse, ça repousse au travail. Ce n'est pas du persistant statique.

Ayant lu et relu ces séminaires un peu par tous les bouts, j'ai tiré plusieurs fils à la fois. Outre celui de la poubellication caduque, arrive très vite, bien sûr – dans le titre annoncé : *Sur la psychanalyse et sur sa fin* –, la question de la passe. On y retrouve le passage au public, ce *risque*-là, comme dans le fait de parler en public, cela est dit dès la première page du... livre. Comme pour une œuvre d'art : il faut un passage au public. Pour l'analyse, ce passage au public se fait par cette procédure inventée par Lacan : la passe. C'est là l'un des points chauds dans beaucoup d'écoles de psychanalyse aujourd'hui. Toujours cela questionnait Casanova et, de la passe, il en sera question tout au long de ces deux années de séminaire.

À propos de la « garantie » :

La question de la garantie ça pose la question de la vérité – ou bien : à la question de la garantie, on aimerait recevoir une réponse vraie mais y en a-t-il une ? Lacan... la passe... (p. 85-86).

... c'est là l'un des points insistants dans ce séminaire qui en approche bien d'autres, dont un sur lequel aime à revenir Casanova : la différence entre psychanalyse et psychothérapie (cette question de la garantie en fait partie) – autre sujet brûlant de l'actualité – et la nécessité pour beaucoup de classer, diagnostiquer, de « mettre en cases ». Il y a même, souligne Casanova, une case prévue pour ceux qui n'entrent dans aucune case...

En fait on se trouve devant un questionnement profond sur ce qu'est la psychanalyse. En quoi elle n'est pas une psychothérapie, en quoi elle n'aborde pas les choses par la psychopathologie. Il y a des passages très drôles là-dessus, par exemple la séance du 13 mai 1996 commence ainsi :

– fait divers sanglant en Australie : quelqu'un a tué 35 personnes – entendu à la radio : il s'agit d'un schizophrène. Ah bon, ouf ! c'est un schizophrène (p. 59).

De « l'invention » de la schizophrénie il sera question plusieurs fois : avant 1911, avant que Bleuler ne crée ce mot – schizophrène –, « avant ça, ça n'existait pas »...

En fait, pour aller vite, je dirai : chacun son métier ! Les psychanalystes ne sont pas des psychiatres, pas des médecins, ça tout le monde le sait, mais très souvent ça se mélange... Ce débat est ouvert aujourd'hui en permanence : Casanova a une position très claire là-dessus, il parle de « l'aclinique » avec cet « a » privatif, il a écrit un article sur ce thème qui a provoqué bien des remous³ et, à l'heure actuelle, il en est toujours question⁴.

C'est comme pour les classifications : ce n'est pas au psychanalyste de classer. Et puis : méfions-nous des classifications... Tout est dans une certaine approche de « l'espèce humaine », comme le dit et le répète Casanova en reprenant le titre du célèbre livre de Robert Antelme⁵.

Prenons un autre exemple du ton de Casanova :

– un scoop : 400 millions d'anxieux dans le monde – bête et faux – si 6 milliards d'habitants sur la planète évidemment 6 milliards d'anxieux – c'est quand même une bonne nouvelle pour les fabricants d'anxiolytiques (p. 93).

Mais mon souhait n'est pas là, pas de lire à la place de chacun ce que chacun peut trouver dans ces notes : il est de démontrer que le pas-livre de Casanova nous amis... nous « a mis » au travail.

Alors : qu'est-ce que la psychanalyse ? Casanova en propose cette « définition » :

Si l'éthique de la Ψ c'est une éthique du désir – c'est vite dit, mais je le dis aussi pour l'opposer à l'autre éthique qui est l'éthique du bien – vite dit aussi que le désir et le bien s'opposent – mais enfin l'éthique de la Ψ , comme éthique du désir, c'est-à-dire comme contre-éthique, puisque pas une éthique du velle bonum alicui – alors la Ψ n'est pas, ne peut être une psychothérapie, cela est élémentaire (p. 25).

C'est donc une éthique du désir opposée à l'éthique du bien et ranger la Ψ dans les psychothérapies est une escroquerie.

Plus loin, Casanova proposera cette autre simple proposition de ce qu'est la Ψ :

[...] qqun demande à qqun d'autre de parler.

Tout commence là et rien ne peut commencer qu'à partir de là.

proposition très prudente : ce n'est pas : qqun demande à parler à qqun d'autre.

On ne sait pas qui va être le sujet du verbe parler, l'un ou l'autre ? (p. 90).

Mais revenons au mot « éthique » qui en enclenche d'autres. Tout d'abord ce néologisme de Lacan « éthiquette », répertorié dans le livre *789 néologismes de Jacques Lacan*⁶. Et bien sûr, le séminaire de Lacan *L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*.

3. B. Casanova, « Petits propos importuns sur l'aclinique », paru dans *Le Furet*, 1995, n° 3, p. 11-21, bulletin intérieur de l'École lacanienne de psychanalyse, repris sous le titre « Éclats de clinique », *Revue du littoral*, 1995, n° 42, p. 63-71.

4. Colloque de l'École lacanienne de psychanalyse « Mais où est donc la psychanalyse ? » en juin 2006 à Paris, colloque à Mexico en août 2006 « Se dépendre de la psychopathologie ».

5. Robert Antelme, *L'Espèce humaine* [1957], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994.

6. Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège et Yan Pélissier, *789 néologismes de Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 2002.

Et aussi celui de Casanova, tenu en 1984-1985 et intitulé *Sur l'éthique...* qu'il faudrait que l'on publie...

Tiens : « éthiquette ». Je vais chercher le contexte de ce néologisme dans *789 néologismes* :

Dans l'éthique qui s'inaugure de l'acte psychanalytique, moins éthiquette, qu'on nous pardonne, qu'il n'en fut jamais entrevu à ce qu'on soit parti de l'acte, la logique commande (p. 39).

Je relis plusieurs fois et je n'y comprends rien... La citation est référencée : dans les *Autres écrits* :

Dans l'éthique qui s'inaugure de l'acte psychanalytique, moins éthiquette, qu'on nous pardonne, qu'il n'en fut jamais entrevu à ce qu'on soit parti de l'acte, la logique commande, c'est sûr, de ce qu'on y retrouve ses paradoxes⁷.

« Notre » citation sur « éthiquette » est donc tronquée !!! Il manque la fin... Je discute de cela avec Yan Péliissier qui a écrit le « Glossaire mode d'emploi » du livre sur les néologismes et me signale que cela est précisé, page 10, dans la rubrique « citations » :

Les citations sont courtes. [...] Elles sont aussi très souvent tronquées, sans toutefois être précédées ni prolongées du signe « [...] » qui l'indiquerait, et dont la constante répétition eût été fastidieuse. Le choix a été fait de les terminer toutes par un point.

... Mauvaise idée... que je me permets de signaler ici pour les utilisateurs de ce livre sur les néologismes (Lacan tronqué : dur, dur) et ce d'autant plus tranquillement que j'ai participé à la fabrication du livre. J'avais oublié ce choix...

Dans un livre qui traite des questions de l'identité en milieux précaires, l'auteur, Pascale Jamouille, signale que l'on colle à l'intérieur « des groupes disqualifiés » (p. 15) des formes de classement et d'exclusion toujours plus violentes⁸. Certains locataires des cités sont marqués d'une « étiquette de dégénérés ». Et lorsqu'ils en parlent, eux, ils disent « on a l'éthique »... « l'éthique » sans « h », bien sûr. « L'éthique, c'est la seule image qu'on a, qu'on essaie de rompre », dit un jeune homme⁹. Pascale Jamouille ne glose pas sur ce diminutif d'éthiquette à éthique ni du « h » qui se balade, qui parfois saute ou parfois est réintroduit, comme le faisait Lacan.

Cette « éthiquette », est une critique ironique et de l'éthique et de l'éthiquetage.

Un numéro spécial de *Beaux-Arts Magazine*¹⁰ évoque la pub « Éthiquette » que j'avais utilisée dans un article sur les... néologismes¹¹.

Un créateur de pulls a appelé sa collection « éthiquette ». Avait-il lu Lacan ???

7. Jacques Lacan, *Autres écrits* [titre de J.-A. Miller], Paris, Seuil, 2001, p. 380.

8. P. Jamouille, *Des hommes sur le fil. La construction de l'identité masculine en milieux précaires*, Paris, La Découverte, 2005, p. 26-27.

9. *Ibid.*, p. 28.

10. « Le design », *Beaux-Arts Magazine*, mai 2001.

11. D. de Liège, « Boltanski, Roubaud, Lacan », *Cahiers de l'Unebêvue*, « L'amour de loin du D^r L. », Paris, L'Unebêvue Éd., 2003-2004, p. 59-74.

On apprend, en tout cas, avec cette pub, qu'il existe une association « De l'éthique sur l'étiquette ».

Le Petit Robert donne la définition de l'étiquette qui, ne l'oublions pas, n'est pas seulement « un petit écriteau que l'on fixe à un objet pour en indiquer la nature, le prix, le contenu, etc. », mais aussi « un ordre de préséance, cérémonial et usage dans une cour, dans une réception officielle. *Observer l'étiquette* ».

Souvenez-vous de la *Netiquette* : les codes d'échange sur le Net...

La majorité des étiquettes, est-il écrit dans *Beaux-Arts*, ne nous dit rien sur les conditions dans lesquelles le produit a été fabriqué. Ainsi, le consommateur ne peut pas savoir si son T-shirt a été brodé par des jeunes femmes habitant un camp de travail à Guam, si son ballon de foot a été fabriqué à la main par un enfant au Pakistan [...] Un tel manque d'information nous fait souvent soutenir des sociétés qui ignorent le facteur humain dans leur production. Pour arrêter cette cannibalisation éthique, l'étiquette[©] propose un label qui assurera le consommateur que le produit qu'il achète est fabriqué humainement. Faute d'être produits avec amour, peut-être nos biens seront-ils produits, au moins, avec respect.

Voyez comme la lecture de Bernard Casanova me pousse à la réflexion, il n'y a pas de point final à son travail : quelque chose continue. Pas d'opposition, dit et répète B. Casanova, entre la vie et l'œuvre. Il propose, en le soulignant :

L'œuvre d'un Ψ ce serait son cas (p. 121).

Il commente :

- Autrement dit, pour revenir à la clinique, et essayer de lever des malentendus inévitables, bien loin que je veuille m'en écarter, je dis au contraire que la Ψ c'est ça, ce qu'on appelle encore la clinique.
- Ce que je dis simplement : pas d'opposition clinique / théorie – mais la Ψ c'est le cas, c.a.d. des symptômes, des formations de l'ICS (rêves, lapsus, actes manqués) et du transfert (p. 121).

Et ceci n'est pas un point final...

Dominique de LIÈGE
ddeliege@free.fr

Althusser derrière là le V en masse

pour

L'avenir dure longtemps [1985],
suivi de *Les Faits* [1976], *Autobiographies*

Louis ALTHUSSER

Nouvelle édition augmentée, établie et présentée
par Olivier Corpet et Yann Moulier Boutang,
Paris, Stock/Imec [1992], 2007

*Dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour :
ici surgit alors brusquement une tête ensanglantée, là une autre apparition blanche ;
et elles disparaissent tout aussi brusquement. C'est cette nuit qu'on aperçoit
lorsqu'on regarde un homme dans les yeux : en une nuit qui devient terrible ;
c'est la nuit du monde qui se présente à nous.*

Hegel cité par Louis Althusser¹

*Je vous suggère, maintenant, d'entrer dans mes essais
par trois voies sauvages qui les traversent et se croisent.*

L. Althusser²

*Est-ce que le silence de mon père, son retrait,
est une façon de se prémunir contre une folie aussi dangereuse
que celle qui a animé Louis Althusser au cours de cette nuit fatale ?*

Virginie Linhart³

On se souvient sans doute de la stupéfaction voire de la stupeur que provoqua l'annonce par voie de presse, de la mort, par strangulation, d'Hélène Althusser, survenue des mains mêmes de son conjoint, le philosophe Louis Althusser. De celui-ci, une amie du philosophe en dressait (et non en traçait) un portrait encore récemment, « entouré de ses élèves de l'ENS, le philosophe du marxisme était devenu, pour les militants du mouvement communiste international, non pas un chef politique ânonnant des dogmes et des slogans, mais *un nouveau Marx au destin messianique*. L'homme de la rue d'Ulm s'était donné pour tâche, par un enseignement rigoureux et collectif, de

1. Il s'agit d'une citation d'une des conférences de Hegel de 1805-1806, citée par Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 573, citée dès cette même année 1947 par L. Althusser, « L'homme, cette nuit », in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock/Imec, 1994, puis *Le Livre de Poche*, 1999 (p. 247-250), p. 247, note a.

2. « Est-il simple d'être marxiste en philosophie ? » [1975], repris in *Penser Louis Althusser*, Pantin, Le Temps des Cerises, coll. « Les Dossiers de *La Pensée* », 2006 (p. 157-197), p. 167 ; titre écrit avec ce « r » en caractère gras.

3. V. Linhart, *Le jour où mon père s'est tu*, Paris, Seuil, 2008, p. 149.

réveiller l'âme du monde⁴ ». Oui, il y a du Messie. Cette mort survint dans la nuit du 15 au 16 novembre 1980 ou au petit matin, contre le lit même d'une chambre de l'appartement qu'ils occupaient dans les locaux de l'École normale supérieure (l'ENS), rue d'Ulm à Paris. Du récit écrit cinq ans après ce fait et publié à titre posthume, de ce que L. Althusser appellera lui-même « la scène du meurtre », faisons notre départ :

[...] voici la scène du meurtre telle que je l'ai vécue.

Soudain, je suis debout, en robe de chambre, au pied de mon lit dans mon appartement de l'École normale. Un jour gris de novembre – c'était le dimanche 16, vers neuf heures du matin – vient à gauche, de la très haute fenêtre, encadrée depuis très longtemps de très vieux rideaux rouge Empire lacérés par le temps et brûlés par le soleil, éclairer le pied de mon lit.

Devant moi : Hélène, couchée sur le dos, elle aussi en robe de chambre. Son bassin repose sur le bord du lit, ses jambes abandonnées sur la moquette du sol.

Agenouillé tout près d'elle, penché sur son corps, je suis en train de lui masser le cou. Il m'est souvent advenu de la masser en silence, la nuque, le dos et les reins : j'en avais appris la technique d'un camarade de captivité, le petit Clerc, un footballeur professionnel, expert en tout.

Mais cette fois, c'est le devant de son cou que je masse. J'appuie mes deux pouces dans le creux de la chair qui borde le haut du sternum et, appuyant, je rejoins lentement, un pouce vers la droite un pouce vers la gauche en biais, la zone plus dure au-dessous des oreilles. Je masse en V. Je ressens une grande fatigue musculaire dans mes avant-bras : je sais, masser me fait toujours mal aux avant-bras. Le visage d'Hélène est immobile et serein, ses yeux ouverts fixent le plafond.

Et *soudain* je suis frappé de terreur : ses yeux sont interminablement fixes et surtout voici qu'un bref bout de langue repose, insolite et paisible, entre ses dents et ses lèvres.

Certes, j'ai déjà vu des morts, mais de ma vie je n'ai vu le visage d'une étranglée. Et pourtant je sais que c'est une étranglée. Mais comment ? Je me redresse et hurle : j'ai étranglé Hélène ! (p. 33-34, nos italiques).

Notons d'emblée que ce texte comporte deux fois l'adverbe « soudain », *subitus* impliquant qui vient sans être vu... Le second « soudain » accentuant le premier est indicatif d'un temps « d'absence » *après lequel* L. Althusser, alors « frappé de terreur », réalise pour lui-même qu'il a étranglé sa femme. Dès lors, où était-il juste avant ? Que faisait-il juste avant ? Car un moment d'absence n'est pas un non-lieu.

Confronté à cette une mort infligée, c'est « dans un état de panique intense », qu'Althusser se précipite vers l'appartement du médecin attaché à l'ENS. Son biographe relate ce moment : « Le médecin avait pris sa trousse à tout hasard. Dans la grande chambre d'angle, il découvrit bien Hélène gisant dans la ruelle du lit, allongée, la langue légèrement entre les dents, tranquille, en robe de chambre. Il n'y avait aucune trace de désordre sur le lit ni sur elle. Il vérifia la mort : le corps était déjà froid. Ils passèrent dans le bureau. Son ami était agité. Impossible d'en tirer quoi que ce soit. Il répétait sans cesse : “*Fais quelque chose ou je fous le feu à la baraque. Si ça continue, je sens que je vais y passer.*” Jamais il ne l'avait vu dans un pareil état⁵. »

4. Élisabeth Roudinesco, *Philosophes dans la tourmente*, Paris, Fayard, coll. « Hdp », 2005, p. 196 ; nos italiques. Ce livre écrit que Pierre Rivière a égorgé sa femme (p. 222), il n'en est rien ; le dernier pseudonyme d'Althusser fut « Pierre Berger ».

5. Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, t. 1, *La Formation du mythe (1918-1956)*, Paris, Grasset, 1992, p. 35. Notons le « impossible d'en tirer quoi que ce soit ».

Dans le premier tome de sa biographie, Yann Moulier Boutang soulève les questions suivantes : « La question brutale : pourquoi Louis Althusser a-t-il tué sa femme Hélène ? continue de hanter les discours. Nous savons bien que d'autres hommes ont tué ceux qu'ils aimaient et que tous ne sont pas philosophes ni "maîtres" de pensée. Qu'Althusser est Althusser par ses livres, sa pensée, son influence, malgré le 16 novembre, malgré la folie. Mais alors la question se déplace : comment, lui, a-t-il pu faire cela, justement⁶ ? » Oui, comment ? Cette question nous est posée. Qu'Althusser ait été le philosophe et le théoricien marxiste que l'on sait ou que l'on croit savoir, n'est peut-être pas sans lien avec le surgissement de ce meurtre.

La lettre V mouvement du corps

Partons de Lacan lisant Freud : « L'originalité de Freud, qui déconcerte notre sentiment, mais seule permet de comprendre l'effet de son œuvre, c'est *le recours à la lettre*. C'est le sel de la découverte freudienne et de la pratique analytique. S'il n'en restait pas fondamentalement quelque chose, il y a longtemps que de la psychanalyse il ne resterait rien. Tout découle de là. Quel est cet autre qui parle dans le sujet, et dont le sujet n'est ni le maître, ni le semblable, quel est cet autre qui parle en lui ? Tout est là⁷. » Une doctrine de la lettre s'ensuit, qui a été avancée et dépliée⁸. Par sa relation de la scène du meurtre, Althusser a-t-il fait signe d'une lettre ? Oui, l'écriture de la scène du meurtre par Althusser contient une lettre dans une phrase brève qui condense le mode d'exécution de l'agir dans un mouvement du corps : « Je masse en V. Je ressens une grande fatigue dans mes avant-bras [...] » Massage en force. La lettre V, écrite en lettre capitale est lettre décisive de ce texte. L'unique capitale dressée avec laquelle Althusser n'en avait pas fini. Cette lettre illustre le caractère d'aplat érectile... de toute lettre. Et en quoi pour le parlêtre, un mouvement du corps peut être pris dans une inscription littérale au point d'en refaire le tracé, de le rechercher ou de lui obéir⁹.

Une lettre ne livre pas d'emblée sa portée serait-elle à lire comme un chiffrage. Le texte d'Althusser précise : « [...] c'est le devant de son cou que je masse. J'appuie mes deux pouces dans le creux de la chair qui borde le haut du sternum et, appuyant, je rejoins lentement, un pouce vers la droite un pouce vers la gauche en biais, la zone plus dure au-dessous des oreilles. Je masse en V. » En ce massage en force, quel appui pour le mouvement du corps ? « Agenouillé tout près d'elle, penché sur son corps, je suis en train de lui masser le cou. » Il y a sans doute des blancs dans ce texte écrivant « la scène du meurtre ». Ainsi, en appui, agenouillé tout près d'Hélène, ou l'enjambant, à cheval au-dessus d'elle ? L'enjambant en un déhanchement ? L'enjambant en un déchaînement ? Est-ce là trop conjecturer ? Ce n'est pas sûr...

6. Y. Moulier Boutang, *Louis Althusser...*, op. cit., p. 39.

7. J. Lacan, « Freud dans le siècle », 16 mai 1956, in J. Lacan, *Les Psychoses* [1955-1956], [titre et texte établis par J.-A. Miller ; le titre du séminaire de Lacan était *Les Structures freudiennes des psychoses*], Paris, Seuil, 1981, p. 272 ; nos italiques.

8. Jean Allouch, *Lettre pour lettre. Traduire, transcrire, translittérer*, Toulouse, Érès, 1984, 3^e partie, p. 123-176, notamment p. 168 et 175.

9. Serge Leclair a pu avancer qu'« un signifiant ne peut être dit tel, que dans la mesure, tout à fait repérable, où la lettre qui en constitue un versant renvoie nécessairement à un mouvement du corps ». Cf. S. Leclair, « Les éléments en jeu dans une psychanalyse. À propos de l'analyse, par Freud, de l'homme aux loups », *Cahiers pour l'Analyse*, « Ponctuation de Freud », 1966, n° 5 (p. 5-40), p. 14.

F. Matheron publie un texte d'Althusser écrit en 1982 à la clinique de Soisy-sur-Seine, puis dans son nouvel appartement parisien, texte pour lequel Althusser avait notamment écrit un premier chapitre partiellement autobiographique dont voici un extrait :

J'écris ce livre en octobre 1982, au sortir d'une atroce épreuve de trois ans dont, qui sait, *je raconterai peut-être* un jour l'histoire, si jamais elle peut en éclairer d'autres et sur ses circonstances et sur ce que j'ai subi (la psychiatrie, etc.). Car j'ai étranglé ma femme au cours d'une crise intense et imprévisible de confusion mentale, en novembre 1980, elle qui m'était tout au monde, elle qui m'aimait au point de ne vouloir que mourir faute de pouvoir vivre, et sans doute lui ai-je, dans ma confusion et mon inconscience « rendu ce service » dont elle ne s'est pas défendue, mais dont elle est morte. [...]. Et voici que, mieux allant, débarrassé de ce que furent mes horribles délires, je sors de l'hôpital (Soisy-sur-Seine) [...] et reviens à ce monde qui m'est tout neuf de ne pas l'avoir connu, donc plein de surprises¹⁰.

Un monde dit « tout neuf », pas moins. Et de cette crise intense d'une dite confusion mentale n'y aurait-il rien à dire de plus ? Serait-elle sans objet et sans enjeu dans le moment même de son advenue ? Quant à « ce service rendu », même écrit avec des guillemets laisse... les yeux écarquillés. Sur la thématique des « horribles délires », donc pas un mot. Puis, Althusser annonce un tome sur Marx et un troisième sur le pays du « socialisme réel », qui ne verront jamais le jour. Il ajoute un peu plus loin ceci qu'on lira lentement :

On jugera certes imprudent que « J'annonce » ainsi la couleur, surtout après l'épreuve dont je ne sors pas sans trembler, mais enfin *autant que le lecteur sache dès aujourd'hui où il va*, me suivant, autant qu'il sache où je vais, voudrais aller et peut-être vais, et que cette « philosophie de la rencontre » dont je plaide et l'existence et la cause et la fécondité, n'a rien d'une spéculation, mais est la clé de ce que nous avons lu de Marx, et comme compris de ce qui nous advient : ce monde, déchiré entre les puissances et la « crise » qui les unit de son anneau diabolique, et presque inconnu¹¹.

Nous lisons ces phrases comme l'amorce d'un plaidoyer discret (l'esquisse de plaidoirie n'est pas loin dans l'audience d'assises réclamée posthument) portant sur la scène du meurtre et la rencontre *diabolique* advenue lors de cette nuit, rencontre diabolique dont l'ex-sistence ne fut, nous semble-t-il, pas que spéculative.

Une « philosophie de la rencontre » : son axiome

Clé pour ouvrir à la scène du meurtre. Extraordinaire tournure de ce texte se poursuivant :

[...] soutenant une thèse chère à Rousseau qui tenait que le contrat repose sur un « abîme », soutenant donc que la nécessité des lois issues de la prise provoquée par la rencontre est, jusque dans sa plus grande stabilité, hantée par une *instabilité radicale*, qui explique ce que nous avons tant de mal à comprendre, car cela heurte notre sens des « convenances », savoir que les lois puissent chan-

10. L. Althusser, *Écrits philosophiques...*, *op. cit.*, p. 548-549 ; nos italiques.

11. *Ibid.*, p. 550-551 ; nos italiques.

ger [...] (dans sa critique de l'économie politique classique Marx est allé jusque-là, [...]), mais qu'elles puissent changer à tout bout de champ, révélant le fond aléatoire dont elles se soutiennent, et sans raison, c'est-à-dire sans fin intelligible. C'est là leur *surprise* (*il n'est de prise que sous la surprise*), et qui frappe tant les esprits aux grands déclenchements, déhanchements ou suspens de l'histoire, soit des individus (exemple la folie), soit du monde, lorsque les dés sont comme rejetés impromptus sur la table, ou les cartes redistribuées sans préavis, les « éléments » déchaînés dans la folie qui les libère pour de nouvelles prises surprenantes (Nietzsche, Artaud). Personne ne fera difficulté à reconnaître là un des traits fondamentaux de l'histoire des individus ou du monde, de la révélation qui, d'un individu inconnu fait un auteur ou un fou, ou les deux à la fois, quand nous naissent conjointement des Hölderlin, des Goethe et des Hegel, quand éclate et triomphe la Révolution française jusqu'au défilé de Napoléon, l'« esprit du monde » sous les fenêtres de Hegel à Iéna, quand de la trahison jaillit la Commune, quand explose 1917 en Russie, et à plus forte raison la révolution [culturelle[en Chine]], où vraiment presque tous les « éléments » furent déchaînés sur de gigantesques espaces [...]¹².

Tel est l'axiome explicite de cette « philosophie de la rencontre » d'Althusser après le meurtre : *il n'est de prise que sous la surprise*. En 1991, rendant hommage à la mémoire d'Althusser, Alain Badiou ouvrait son intervention par un hommage qui vaut pour la rectitude de son évocation : « Pour Louis Althusser, les questions de la pensée relevaient du combat, de la ligne de front, du rapport de forces. Le cloîtré de la rue d'Ulm [frappe d'A.B.] ne s'accordait ni le temps de la méditation, ni celui du retrait. Il n'avait que le temps de l'intervention, circonscrit, agité, comme précipité vers un bord inéluctable. L'autre temps, infini, était, hélas, celui de la douleur. Rapportée à l'impératif d'une action pour laquelle le temps était compté, la pensée d'Althusser se représentait elle-même dans les catégories militaires de l'avancée et du recul, du gain territorial, de l'engagement décisif, de la stratégie et de la tactique¹³. » Althusser en figure de... guerrier ? Se pourrait-il alors que, en cette nuit de novembre 1980, « le cloîtré de la rue d'Ulm » se soit surpris à se joindre aux gigantesques espaces de l'histoire ? Abîme, hantise, surprise, déclenchements, *déhanchements*, déchaînements, Althusser surpris, par et en son agissement, par ce qui s'est imposé à lui dans la nécessité d'une prise...

Dans ce texte de 1982, c'est de philosophie qu'il prétend nous entretenir et de ce nouveau syntagme, forgé deux ans après la nuit meurtrière, de « matérialisme aléatoire ». Il écrit, là aussi remarquablement : « Ce qui importe dans cette conception, ce n'est pas tant le dégagement des lois, donc d'une essence, que le caractère aléatoire de la "prise" de cette rencontre donnant lieu au *fait accompli* [nos italiques], dont on peut énoncer des lois¹⁴. » Il nous semble que dans ces lignes, Althusser évoque implicitement le meurtre accompli, par deux fois : la « prise » et le « fait accompli ». Que de prises en prises et de surprises en surprises, il s'était lui-même, confronté à cette

12. L. Althusser, *Écrits philosophiques...*, *op. cit.*, p. 583-584 ; soulignons les italiques de L.A.

13. A. Badiou, « Il y a de la philosophie », d'abord publié dans les actes du colloque organisé par Sylvain Lazarus : *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (Paris, PUF, 1993), repris in A. Badiou, *Petit panthéon portatif*, Paris, La Fabrique, 2008 (p. 57-87), p. 57. C'est le texte de beaucoup le plus long de ce recueil.

14. L. Althusser, *Écrits philosophiques...*, *op. cit.*, p. 585.

mort infligée, trouvé devant le fait accompli sans retour possible. Mais alors, à quoi Althusser était-il aux prises, dans cette rencontre qui fait figure de « malencontre » pour le dire dans les termes de La Boétie ? À quoi dut-il faire face en cette nuit du 15 au 16 novembre 1980, pour que s'imposât à lui de faire prise sur le cou d'Hélène par ce massage dont le mouvement s'ordonnait à la scription de la lettre V ? Parvient-on à prendre la mesure d'un tel acte interroge Jean Allouch, n'écartant pas que les mots si chargés qu'il emploie dans sa *Lettre ouverte* au philosophe Clément Rosset, en viennent à fonctionner comme « bouche-trou¹⁵ » ?

M.L.

Pour approcher ce que fut cette nuit de L. Althusser, un détour par sa philosophie, le marxisme-léninisme, s'impose. L'auteur de *Pour Marx* (1965) et coauteur de *Lire* « *Le Capital* » (1965), pour qui *la philosophie* – c'est sa définition à partir de juin 1972 – est, en dernière instance, *lutte de classe dans la théorie*, nous donne sans doute le premier énoncé du marxisme-léninisme qu'il désigne de ces deux lettres capitales M.L. écrites sans leur trait d'union. Dans sa réplique à un philosophe communiste anglais, John Lewis, et contre la thèse attribuée à celui-ci : « C'est l'homme qui fait l'histoire », la Thèse n° 1 du M.L. est : « Ce sont les masses qui font l'histoire. » Thèse n° 2 du M.L. : « La lutte des classes est le moteur de l'histoire. (Thèse du *Manifeste communiste*, 1847¹⁶). » D'emblée, l'articulation de ces deux Thèses du « M.L. » défendues par L. Althusser lui pose un problème... d'identité : « À côté du "sujet" de J. Lewis, "l'homme", simple et mince comme une belle canne à pêche ou une gravure de mode, qu'on peut tenir dans la main ou montrer du doigt, le "sujet"/masses pose de sacrés problèmes d'identité, d'identification. Un sujet, c'est aussi un être dont on peut dire : "C'est lui !" Le "sujet"/masses, comment faire pour dire : "C'est lui¹⁷" ? » Peut-être que, dans cette nuit de novembre 1980, L. Althusser s'est trouvé confronté à faire (enfin !) que ce « lui » advienne. Lui ? Lui qui ? Lui Louis. Comment faire pour dire : « C'est Louis », quand un Louis Althusser a déjà existé, mort en héros...

Les masses sont le signifiant maître du discours althussérien. En 1975, lors de sa soutenance de thèse à l'université d'Amiens, Althusser soutient que « Marx se plaçait ainsi sur des positions de classe, et il avait en vue les phénomènes de masse de la lutte des classes¹⁸ ». Revenant sur les raisons de la défaite de l'union de la gauche aux élections législatives de 1978 en France, Althusser souligne ce qui est donc pour lui pas

15. J. Allouch, *Louis Althusser récit divan. Lettre ouverte à Clément Rosset à propos de ses « Notes sur Louis Althusser »*, Paris, EPEL, 1992, p. 45-46. J. Allouch soutient que « ce meurtre ne fut ni plus ni moins qu'un acte symptomatique sadique », sur fond de possibilité de récidive... (p. 46 et 44). Récidive que ne contredit pas le syntagme althussérien de « Procès sans Sujet ni Fin(s) ». Plaquette de Cl. Rosset : *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Paris, Minuit, 1992. Sur l'attribution au cas Althusser du nom rabelaisien d'*Antiphysie*, la Contre-Nature, cf. aussi F. Jandrot-Louka, « Antiphysie, l'Althusser de Clément Rosset », *L'Unebêvue*, « Une discipline du nom », 1993, n° 4, p. 123-137. Contrairement à ce que cet article indique (p. 131), la « curieuse personnalité de cet agité professionnel » stigmatisée par Rosset dans ses *Notes* (p. 39) n'est pas Althusser mais Badiou et l'ouvrage de 1988 est *L'Être et l'événement*, somme où Badiou récapitulait son système philosophique.

16. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1973, p. 14, 24 et 26.

17. *Ibid.*, p. 27. Le jugement sur le marxisme-léninisme par Cl. Rosset dans ses *Notes*, « folle religion d'un temps égaré » (p. 25).

18. L. Althusser, *Positions (1964-1975)*, Paris, Éd. Sociales, 1976, p. 171.

moins que « *la question décisive : le rapport avec les masses*¹⁹ ». Dans ces mêmes années, le sociologue Alain Touraine, tandis qu'il faisait compliment à Michel Foucault d'être celui qui marquait le mieux la pratique intellectuelle, re-découvrant les conflits sociaux sous une forme partielle, fustigeait l'attitude d'Althusser : « Althusser s'est trompé. [Il ne peut] sortant de sa cellule [*sic*], qu'errer, aveuglé par la lumière, à la recherche des "masses". Pauvre mot, triste impuissance à distinguer les êtres sociaux réels²⁰. » Parmi d'autres, Jean-Paul Dollé a rappelé ce que sa génération demanda à leur maître Althusser : « Tout²¹. » Dans *la ligne de masse* de Mao pour qui « les masses ont toujours raison », le rapport « sujet »/masses est l'objet d'Althusser²².

« *Lui, c'était Louis* »

Dans une lettre dactylographiée du 26 juillet 1964, Hélène Rytman, sa compagne, lui conte son enfance à lui. Elle y évoque la mère de Louis, Lucienne, née Berger : « Jeune fille, Lucienne aime... Louis : personnalité rayonnante, riche qui part à la guerre. C'est un amour partagé. Louis est tué à la guerre. Il ne reviendra pas » (p. 423 inclus dans cette nouv. éd.). Récapitulant, Hélène reprend : « Seul facteur positif dans la vie de Lucienne : Louis (attrayant/rayonnant). Il est tué à la guerre. Elle est contrainte à la fois pour des raisons dictées par le milieu familial et pour des raisons de soutien moral des combattants d'épouser Charles, qu'elle n'aime pas. C'est l'esquisse (incomplète) de la situation à la naissance de l'enfant Louis » (p. 424-425). *L'avenir...* précise que ce Louis Althusser est mort en 1917, « dans le ciel de Verdun, dans un aéroplane où il servait comme observateur » (p. 55). Quand le 16 octobre 1918 leur [Lucienne et Charles] naît un fils, il sera prénommé... Louis ! Au lieu du grand Autre (ici la mère), ce prénom n'en finissait pas d'appeler et d'épeler le premier amour, en rappel. Prénom retenu, signe d'un deuil s'effectuant. L'analysant Althusser écrit que « cet homme derrière mon dos : *Lui, c'était Louis*, mon oncle que ma mère aimait, pas moi » (p. 57 et aussi p. 72). Althusser aurait préféré se prénommer Jacques, notamment mais pas seulement pour la Jacquerie (p. 73).

De là le V

Reprenons la question d'Althusser. Le « sujet »/masses, comment faire pour dire : « C'est lui » ? Un pas de plus, désormais nous posons que lui, c'est Louis, l'auteur de *Pour Marx* et de *Lénine et la philosophie*²³. Louis écrit : « Je masse en V. » De cet

19. L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1978, p. 111. Au point de citer cette formule du Maurice Thorez de 1934-1936 : « Nous n'avons pas de ministres, mais nous avons le ministère des masses ! » (p. 118).

20. A. Touraine, « Les dangereuses illusions de Louis Althusser », *Le Nouvel Observateur* du 22 mai 1978, p. 56-57.

21. J.-P. Dollé, *Le désir de Révolution*, Paris, Grasset, 1972, p. 44, note 1. « Il était le seul communiste marxiste en ces temps déserts. Il m'a appris le marxisme ; je ne l'oublierai jamais » (*ibid.*).

22. « C'est pourquoi chez Mao statut et fonctionnement de la théorie et ligne de masse sont la même chose. Théoriser c'est partir des désirs des masses, les synthétiser et les leur renvoyer » (J.-P. Dollé, *ibid.*, p. 136). Pas sans successeur, cf. Étienne Balibar, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, coll. « La Philosophie en effet », 1997.

23. L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1969. Citons par provision : « Hegel n'avait finalement pas tort de dire que la philosophie se lève *le soir tombé* [...] » (p. 27). Se lève.

énoncé une lettre s'isole, et s'érige. La lettre V. Un massage en forme de V. Sur le cou d'Hélène. Lettre commandant le mouvement du corps d'Althusser (chevauchant, se déhanchant ?). Localisons cette lettre : là. Elle est là. Althusser en dépit des blancs de son récit de la scène du meurtre ne la livre pas moins. Posons : là le V. Un des aphorismes de Lacan selon lequel notre message nous vient de l'Autre et sous une forme inversée (ou encore l'émetteur reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée²⁴) reçoit ici l'une de ses applications. Par translittération, la simple localisation de la lettre donne un mouvement. De là le V, à la levée. La lettre V devient l'aplat érectile du signifiant de la levée²⁵. Par inversion des termes, une énonciation se déplie et se libère : De « Je masse en V » à la levée en masse, message inversé inscrit dans l'Autre.

Althusser tel Mao, ordonnant, enfin, contre l'adversaire (mais c'est l'ennemi) de classe, la levée des masses révolutionnaires. Lui, Louis Althusser, levier de la Révolution. Nous inventons ? Non pas. Ceci fut écrit par J.-P. Dollé en propre terme : « Avec *Pour Marx* et Lire "*Le Capital*" était renoué le fil avec la grande pensée de notre tradition des Lumières, les grandes manœuvres des philosophes qui font les conditions de la Révolution. Althusser réunissait en ses textes, c'est-à-dire en sa personne, la fonction de stratège (philosophe) et de combattant (révolutionnaire) par le tranchant de son style (d'écrivain) guerrier²⁶. » Fascination d'une noïa armée commune. Lorsque en 1965, Althusser crée la collection « Théorie » à la Librairie Maspéro, il la présente ainsi : « Le but de *Théorie* est simple. Il y a un trésor politique scientifique et philosophique dans Marx et Lénine. Des armes scientifiques et philosophiques pour la Révolution. *Ce trésor est le bien du Mouvement Ouvrier*. Il en a besoin pour vaincre. » Il s'agit de vaincre l'adversaire (l'ennemi ?) de classe sur le continent Histoire ouvert par Marx. Ce V devient le V de la Victoire attendue des masses révolutionnaires. Sans doute « la journée est toujours longue, mais comme par bonheur elle est déjà bien avancée : le soir est maintenant proche de tomber. La philosophie marxiste va se lever²⁷ ». Victoire est le mot sur quoi, le 10 avril 1978, se ferme une série d'articles d'abord publiés dans le journal *Le Monde*²⁸. La lettre V inscrit au lieu du grand Autre, lieu des signifiants, en un ultime serrage, la puissance de la levée (victorieuse) (des masses) (révolutionnaires). Le serrage, pour s'accomplir, suppose une opération que J.-C. Milner nomme une déclaration²⁹. Or, il y a une déclaration du « M.L. » althussérien. Celle selon laquelle : « Les masses font l'histoire. » Derrière cette déclaration se tient Althusser (qui lui-même dit la tenir de Marx). À cette déclaration Althusser tient, se tient et s'y tient. Notre hypothèse est que le soir tombé, dans ce petit appartement de l'ENS, le geste (meurtrier en son effet) prit sa détermination subjective de ce désir ancien et alors actuel de Révolution. Que dans cette philosophie ouvertement guerrière dont il était un représentant, résida son courage cette nuit-là. Ne rêvait-il pas d'être dans la

24. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 9 et 41.

25. Sur « la levée », de la dialectique platonicienne (*anairéō*) à la dialectique hégélienne (*aufheben*), lire la page 29 de Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. de l'italien par J. Gayraud, Paris, Vrin, 2008.

26. J.-P. Dollé, « Le grand jeu du monde : mai 58-mai 68 », *Magazine littéraire*, 1992, n° 304 (p. 51-54), p. 54.

27. L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, op. cit., p. 29. Se lève.

28. Republiés dans L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer...*, op. cit., p. 124.

29. Jean-Claude Milner, « Libertés, lettre, matière », *Les Conférences du Perroquet*, 1985, n° 3, p. 8.

lignée de ceux, après Lénine et Mao, par qui les masses révolutionnaires se seraient levées ? À quoi d'autre peut aspirer un théoricien révolutionnaire ?

Une nuit hégélienne, une aube baconienne

Il est très étrange de lire sous la plume d'Althusser abordant l'histoire politique du parti communiste français ceci : « Comme le disait le Marx du *18 Brumaire*, l'histoire est un théâtre et, pour la comprendre, il faut chercher derrière les masques, les chefs et leurs discours, et surtout derrière la scène : dans les enjeux politiques de la lutte de classe, ses causes et ses effets. [...] derrière les divergences et la rupture, et derrière la mascarade [...], *il se passait quelque chose d'étrange, de grave et qui est resté secret*³⁰. » Ces italiques sont d'autant plus remarquables que... rien ne suit ! Une chose étrange et grave (pas moins) et dont rien ne sera dit. S'il y a une définition althussérienne de la philosophie, il y a aussi une définition althussérienne de l'homme, reprise de Hegel, dès 1947, soit un tiers de siècle avant la scène du meurtre. Définition nocturne : « L'homme, cette nuit³¹. » Dépliement : « Avant Nietzsche, et avec quelle rigueur, Hegel a vu dans l'homme cet animal malade qui ne meurt ni ne guérit, mais s'entête à vivre dans une nature *effarée*³². » Ce texte pour Althusser domine de haut toute l'anthropologie contemporaine. C'est l'exergue que nous avons retenu.

La nuit hégélienne est *terreur*. Notre hypothèse est que la nuit du 15 au 16 novembre 1980 fut pour Louis Althusser une nuit hégélienne. « Dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour : ici surgit alors brusquement une tête ensanglantée, là – une autre apparition blanche ; et elles disparaissent tout aussi brusquement. » Et réapparaissent. Dans les matériaux ajoutés à cette nouvelle édition de *L'avenir...* un texte inachevé a pour titre *D'une nuit l'aube*. Il est daté de 1976. « La nuit, ma nuit je ne la raconterai pas, on a chacun la sienne, faut savoir que la mienne dure depuis tant d'ans, à les compter par plusieurs fois dix » (p. 448). Là, venir à cette scène dure depuis longtemps. Un autre texte bref devant servir de préface à *L'avenir...* est intitulé *Deux mots*. Il est daté de 1985. Or ces deux mots sont ceux qui font l'axiome du « matérialisme de la rencontre », il n'est pas de *prise* sans surprise (p. 466). Althusser surpris la nuit et pris par quelque chose en lui. Il évoque son angoisse et ses formes « prises » au cours de son existence, « investies dans de nouveaux “objets”, de nouvelles situations ou de nouveaux êtres de rencontre, [laquelle angoisse] a pu déborder sur l'issue aléatoire d'un drame ou de sa résolution » (p. 465). Dans la nuit du 15 au 16 novembre 1980, Louis Althusser a été surpris et pris dans une scène (conjugale) où « *l'enfer à deux dans le huis clos d'une solitude délibérément organisée, commençait, hallucinant* » (p. 286, nos italiques). Hallucinant. Selon le mouvement d'une transformation continue et lente où une qualité (le visage d'Hélène) se transforme en une quantité³³ (en une chose pétrifiante). Althusser relate que « ce visage si ouvert pou-

30. L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer...*, op. cit., p. 44.

31. L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, op. cit., t. I, p. 247-250.

32. *Ibid.*, p. 247 note a ; nos italiques.

33. Ce qu'Althusser a appelé « la loi n° 2 bis » de la dialectique (« une qualité se transforme en une quantité par *progression* plus ou moins lente, donc sous la forme de la *continuité* »), loi selon lui applicable à des faits innombrables. Cf. « Une question posée par Louis Althusser » [1972], in *Écrits philosophiques et politiques*, op. cit., t. I, p. 353-365.

vait aussi se fermer dans la pétrification murale d'une intense douleur qui lui remontait des profondeurs. Alors elle n'était que pierre blanche et muette, sans yeux ni regard, et son visage s'enfermait dans une fuite sans traits » (p. 183). Apparition blanche hégélienne. Visage troué. Tête acéphale. On aura témoigné que ses yeux d'Hélène « yeux gris s'injectaient de sang ; [Hélène] approcha son visage du mien, je reculai, je ne l'avais jamais vu ainsi, une furie venimeuse. [...] Je lui tins tête [...]»³⁴. Tête ensanglantée, furie portant venin. Est-ce imaginable ? L'hallucination isolée par la tradition psychiatrique³⁵ est une forme de l'imaginaire, ladite hallucination est à ce point conforme au réel qu'elle est confondue avec lui. Étienne Balibar a témoigné qu'un jour d'août 1980 il trouva Althusser « épuisé par l'absence de sommeil, bourré depuis des semaines de toute une pharmacopée qui le menait au bord de l'hallucination [...]»³⁶ Au bord ? Au bord seulement³⁷ ? On conjecturera que cette nuit-là Louis Althusser tint tête lui aussi, soudain se heurtant à une quantité... de figures étranges, inquiétantes, menaçantes, monstrueuses.

En cette nuit hégélienne, cette tête en état de rébellion a fait face à une figure monstrueuse et donc menaçante. Et s'il y a une grandeur du cas d'Althusser, pour faire écho à une assertion de J. Allouch³⁸, c'est en ce point que nous la situons. Comment le poète peut-il savoir qu'il n'est pas simple « de rester hissé sur la vague du courage quand on suit du regard quelque oiseau volant au déclin du jour³⁹ ». Un oiseau, mais encore ?

Une étude érudite a été effectuée de l'origine et du choix du blason qui orne les titres de la collection « Théorie » à la Librairie Maspero, choix fait par Althusser. Ce blason émaillé entouré de torsades représente un oiseau, une oie, et non la chouette de Minerve. Et si ce blason faisait signe d'un secret d'Althusser se figurant d'une armoirie sur laquelle est dessiné, méconnaissable, ce qu'il s'agit de conjurer ? Lisons son biographe : « Étrange, ce motif ! Un petit carré de cinq centimètres de côté, comme un sceau irrégulièrement pressé sur le papier. Les coins sont écornés ; ceux du bas si sérieusement que la torsade qui borde le carré central est incomplète et souligne l'asymétrie du cadre où vient s'inscrire un animal : un oiseau en train de se poser sur le sol et de replier ses ailes sur un corps lourd, maladroit. Seul le cou très long et une tête parfaitement circulaire autour de l'œil, conférant à l'animal une élégance de reptile. » Or, est-il précisé plus loin, l'adaptation du « dessin a gommé l'aspect préhistorique et

34. Témoignage de Maria-Antonietta Macciocchi, « Hélène », *Magazine littéraire*, « Louis Althusser », 1992, n° 304 (p. 36-38), p. 38.

35. G. Lantéri-Laura, *Les Hallucinations* (Paris, Masson, 1991), relatant l'auto-observation de G.E. Mosselli à Milan publiée en 1936 : « un monstre à la couleur fauve est sur le point d'apparaître soudainement en moi » (p. 154).

36. É. Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! » [1988], texte écrit pour la revue *KultuRRevoluTion* en hommage à L. Althusser à l'occasion de son 70^e anniversaire, repris in É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1991, p. 61.

37. « On sait aujourd'hui que Louis Althusser ne se contentait pas de prendre les médicaments antipsychotiques [sic] que lui prescrivait ses psychiatres. Il avait recours, en outre, comme Hélène, à une constante automédication qui le conduisait à ingurgiter toutes sortes de drogues sans renoncer, par ailleurs, à consommer de l'alcool » (É. Roudinesco, *Philosophes dans la tourmente*, op. cit., p. 210, note 39).

38. J. Allouch, « Louis Althusser récite divan. Grandeur et misère d'une normale supérieure », *Courrier de l'ELP*, 21 juin 1992 (p. 6-7), p. 7. J. Allouch situe cette grandeur dans une configuration du sadisme et du fétichisme.

39. René Char, « Sept poèmes », *Le Genre humain*, « L'amour », Bruxelles, Éd. Complexe, 1985, n° 13 (p. 205-216), p. 212.

déplaisant de la tête et du cou très large de l'animal qui tient plus du diplodocus que de l'oie en affinant le cou, en jouant sur les contrastes noirs et blancs et en arrondissant la tête et l'œil trop reptilien. De sorte que la couverture n'a gardé qu'un lointain reflet de cet aspect inquiétant⁴⁰ ». C'est le secret de ce blason. Rêve d'Althusser : « Dans mon lit je faisais toujours le même cauchemar : du haut du placard une longue bête sortait, lentement, un long serpent *sans tête* (châtré ?), une sorte de ver de terre gigantesque qui descendait vers moi. Je me réveillais en criant » (p. 79). Le rapprochement s'impose à nous d'une figuration de cette nuit en son aube par le triptyque *Three studies for figures at the base of crucifixion* [1944] de Francis Bacon⁴¹. Le panneau de gauche pourrait s'intituler « Du visage d'Hélène », le panneau central : « Derrière », le panneau de droite : « L'Effroi ».

Quand on se dit – c'est le cas d'Althusser – que « comme tous les grands », il est possible (et manifestement désirable) d'être seul, sans père, voire « père du père » sur un *chemin qui marche tout seul* selon « la prodigieuse image » de Hegel (écrit Althusser), chemin « ouvrant sa propre voie au fur et à mesure de son avancée dans les champs et dans les bois » (p. 486), la rencontre peut être celle du surgissement par transformation lente et continue d'une figure monstrueuse. Lacan évoquait son verdict dans la seconde version de la Proposition du 9 octobre 1967, ce qui est refusé dans le symbolique reparaît dans le réel. L'hallucination est une modalité de cette réparation dans le réel.

Quadrangle

Le 10 décembre 1963 à 18 heures. Althusser écrit une longue lettre enflammée à Jacques Lacan, que cependant il ne lui enverra pas⁴². Lettre extraordinaire, à lire en substituant au nom de Nietzsche... celui d'Althusser. Cette lettre dit le rapport dramatique d'Althusser à cette expérience subjective des hallucinations ; regard et voix, mêlés. Horreur et cris. Dans la région Lacan, objets *a*, *insensés* et déchaînés. Il n'aura pas été possible à Louis Althusser de s'adresser à Jacques Lacan qu'il tenait pour « un phénomène historique », et ce dès 1963, pour « une espèce de fauve », d'une « méchanceté splendide⁴³ ». Et cependant inconsultable⁴⁴. Voici un extrait de la lettre qu'Althusser n'aura pas adressée à J. Lacan, il porte sur une partie du corps...

Vous tenez l'adversaire à la *gorge* : ceux mêmes qui voulaient vous priver de voix, vous les tenez, et naturellement, ils ne s'en doutent pas. C'est dans l'ordre. [...].
Les armures (qui peuvent être aussi recouvertes de blasons et d'insignes, les

40. Y. Moulrier Boutang, « Le blason de Ravenne », *Magazine littéraire*, « Louis Althusser », 1992, n° 304 (p. 56-61), p. 58 et 60.

41. On en trouvera une reproduction (uniquement celle du troisième tableau) dans le cahier central du livre de Jean Clair, *Éloge du visible. Fondements imaginaires de la science*, Paris, Gallimard, 1996, n° 30. Cf. Gilles Deleuze, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Paris, La Différence, coll. « La Vue le texte », 1981, n° 80. Deleuze appelle ce triptyque « le triptyque des monstres de 1944 » (p. 53).

42. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* [titre des éditeurs], textes réunis et présentés par O. Corpet et F. Matheron, Paris, Stock/Imec, 1993 ; Le Livre de Poche, 1996, p. 292-303. « Je dis que vous êtes sur le point même où tout se joue » (p. 302).

43. *Id.*, *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences (1963-1964)* [titre des éditeurs], éd. établie et présentée par O. Corpet et F. Matheron, Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 67.

44. Sur ce point, J. Allouch, *Louis Althusser récit divan*, *op. cit.*, p. 48-49.

armures, qui ne sont pas qu'armoiries) : au dernier jour elles ne recouvrent que de la *chair nue, ventre et gorge* [nos italiques⁴⁵].

Derrière le blason, la gorge. Ventre et gorge *confondus*. On songe à René Magritte dessinant « Le Viol » [1945] pour André Breton. En 1984, Althusser relit le texte d'un rêve daté du 10 août 1964 (donc huit mois jour pour jour après la lettre écrite à Lacan et non envoyée) où il s'agit de prendre sa sœur Georgette à la gorge :

1) Je dois tuer ma sœur, ou elle doit mourir [...] un devoir, presque devoir de conscience [...]. La tuer avec son accord d'ailleurs : sorte de communion pathétique dans le sacrifice [...] comme un arrière-goût de faire l'amour, comme un découvrir les entrailles-de-ma-mère ou sœur, *son cou, sa gorge*, pour lui faire du bien [...] pénétrer dans son intimité [celle de sa sœur], violer son corps, *sa gorge*, lui donner la mort [...] pour la sauver-soigner... [...] je suis lié à ce don de la mort dans une communion avec ma sœur, et c'est pour son salut que je dois la tuer, en pénétrant dans *sa gorge* avec le maximum de ferveur [...]. Crime dans l'effusion, dans la chaleur (p. 437 et 438, nos italiques).

Que faire d'un tel rêve qui fait état d'une telle impulsion au meurtre sur mère et sœur ? Se contenter de se dire que ce meurtre est accompli avec le consentement de « la partenaire » [*sic*] contente de recevoir ce don... de mort⁴⁶. Un don adieu.

Lorsque à Paris, le samedi 15 mars 1980 vers 18 h 20, Althusser « s'introduit » (c'est son terme) de manière intempestive, se disant convoqué par le Saint-Esprit (= la libido), à l'assemblée générale de l'École freudienne de Paris – Lacan présent « se taisant toujours dans son silence bleu couronné d'une belle coupe de cheveux gris-blanc⁴⁷ » –, au PLM-Saint-Jacques, ce qu'il montre et manifeste c'est encore son amour pour Lacan, bien mal et de manière sauvage (Lacan a créé le néologisme d'« hainamoration » pour dire l'accolement de la haine d'avec l'amour). On remarquera qu'entre cet *acting out* du samedi 15 mars 1980 et la nuit du drame du samedi 15 novembre 1980, jour pour jour, huit mois se sont écoulés⁴⁸.

Nous nous trouvons donc devant un quadrangle composé des éléments suivants. 1° La lettre du 10 décembre 1963 à l'adresse de J. Lacan (lettre de feu restée en sou(f)rance) et 2° – huit mois plus tard jour pour jour le 10 août 1964 – la mise par écrit du rêve de strangulation sur la gorge de Georgette. Dans la lettre à J. Lacan on aura retenu l'admiratif « Vous prenez l'adversaire à la gorge » et le grandiose « Je dis que vous êtes sur le point même où tout se joue ». 3° Ce sera l'*acting-out* du 15 mars 1980 au PLM-Saint-Jacques à l'adresse de J. Lacan (pas attendri par ce *serrage de pince*⁴⁹). Le lendemain 16 mars, Althusser écrit : « [...] l'enjeu des enjeux, *la prunelle*

45. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, op. cit.*, p. 296.

46. Coller à ce propos d'Althusser peut faire version du meurtre, pour l'exemple, cf. German Arce Ross, « L'homicide altruiste de Louis Althusser », *Cliniques méditerranéennes*, 2003, n° 67, p. 222-238. Le tout présenté sur fond de psychose maniaco-dépressive. Académicien, Jean Guilton (1985) en fait un « crime d'amour mystique », cité par É. Roudinesco, *Philosophes dans la tourmente, op. cit.*, p. 202.

47. L. Althusser, « Lettre ouverte aux analysants et analystes se réclamant de Jacques Lacan » [écrite le dimanche 16 mars], in L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, op. cit.* (p. 253-262), p. 255.

48. Je dois cette remarque à Manuel Hernández.

49. Lacan ajoute : « Ça, ça m'en a bouché un coin. » Cf. J. Lacan, « Monsieur A » (18 mars 1980), *Ornicar ?*, « Dissolution », 1980, n° 20-21 (p. 17-20), p. 17. *L'avenir...* écrit : « ... [je] me dirigeai vers Lacan à qui je serrai longuement la main » (p. 216) ; nos italiques.

et l'enfer des enjeux, l'existence de centaines de milliers d'analysants, peut-être de millions d'analysants, [...] c'est *question de mort*, en l'espèce de *survie*, de *renaissance*, de *transformation* ou de *suicide*⁵⁰. » Plus loin il indique que « *ce qui se passait dans la réunion ça relevait de l'analyse*⁵¹ ». Où plus exactement, selon l'abord lacanien de l'*acting-out* comme transfert *sauvage* (séance du 23 janvier 1963 du séminaire *L'Angoisse*), ce qui se passait pour lui relevait d'un transfert sans analyse. 4^o – pour la seconde fois huit mois plus tard jour pour jour après cet *acting-out* – le meurtre d'Hélène par strangulation dans la nuit du 15 au 16 novembre 1980.

Qu'en inférer ? Nous n'avons pas seulement la confirmation que Lacan était l'analyste d'Althusser – assertion avancée par J. Allouch dans sa *Lettre ouverte...* –, son « analyste d'élection » (C. Stein), nous décelons aussi ce qui aurait été l'enjeu d'une analyse d'Althusser avec Lacan : l'abstention/abstinence à l'endroit du meurtre (par strangulation). En quoi l'analyse avec Lacan eut été l'événement de cette existence – et non le meurtre. Et si nous reprenons deux formulations associées de *lettre pour lettre*, la première selon laquelle « *l'inhibition est le symptôme de l'acting-out* », la seconde selon laquelle « *le passage à l'acte effectue ce que l'acting-out inhibe*⁵² », alors J. Lacan était visé par l'affaire de l'*althussérienne* strangulation. Et Catherine Clément s'approchait de cet atome de vérité lorsque, pour le journal *Le Matin* (du 17 mars 1980), elle donnait pour titre à son article : « Louis Althusser à l'assaut de la forteresse Lacan⁵³ ». Dans des *Remarques complémentaires...* Althusser qualifia ce titre de « tapageur et faussaire⁵⁴ ». Mais qui avait fait du tapage en cette extraordinaire journée de l'EFP ?

Clinique althussérienne

Si un récit de la scène du meurtre est rédigé dans *L'avenir...* et certes à publier à titre posthume, c'est, nous semble-t-il, dans un autre texte qu'Althusser écrit sur ce meurtre, texte à publier lui aussi à titre posthume. Il s'agit de ce texte déjà cité auquel F. Matheron a donné pour titre *Le Courant souterrain du matérialisme de la rencontre* et qu'il publie sous cette tête de chapitre « Louis Althusser après Althusser⁵⁵ », ce qui se lit « Althusser après le meurtre ». Revenons sur cet essai :

Le monde peut être dit *le fait accompli*, dans lequel, une fois *le fait accompli*, s'instaure le règne de la Raison, du Sens, de la Nécessité et de la Fin. Mais *cet accomplissement du fait* n'est que pur effet de contingence, puisqu'il est suspendu à la rencontre aléatoire des atomes due à la déviation du *clinamen*⁵⁶ (soulignons que les italiques sont de L.A.).

50. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, op. cit.*, p. 258 ; nos italiques.

51. *Ibid.*, p. 261.

52. J. Allouch, *Lettre pour lettre, op. cit.*, p. 247. On retiendra cependant que, dans sa *Lettre ouverte...*, J. Allouch récuse qu'il puisse s'agir de « passage à l'acte », notamment à nouveau p. 57.

53. Olivier Corpet in L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, op. cit.*, p. 251.

54. « Remarques complémentaires sur la réunion du PLM-Saint-Jacques du 15 mars 1980 », in L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, op. cit.* (p. 263-272), p. 264. Texte non achevé. Impossible complément.

55. L. Althusser, *Écrits philosophiques...*, *op. cit.*, p. 545-594.

56. *Ibid.*, p. 556. Sur ce *clinamen* althussérien qui se présente dans la lignée de Démocrite et d'Épicure, lire la reprise de Jean-Claude Bourdin : « Matérialisme aléatoire et pensée de la conjoncture. Au-delà de Marx », in J.-C. Bourdin (coord.), *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2008, p. 193-228.

Nous y lisons que le fait accompli est le meurtre. Si le monde peut être dit le fait accompli c'est non seulement que ledit monde est tout ce qui tombe, tout ce qui advient, mais aussi que, comme l'avance Heiner Müller, « le premier événement dans la vie d'Althusser a été le meurtre de sa femme⁵⁷ ». Meurtre « nécessaire » seulement en ce qu'il a eu lieu, mais surtout « pur » effet de contingence en ce qu'il aurait pu ne pas avoir lieu, une rencontre aléatoire *en décidant* autrement. « C'est ainsi qu'il y a des hommes et des "vies" aléatoires, soumis à l'accident de la mort donnée ou reçue [...]»⁵⁸ Sur cette pente, il s'agirait de considérer que le meurtre est *purement accidentel*. Or, si dans ce jeu à deux de la nécessité et de la contingence on introduit la catégorie de l'impossible – c'est un pas de Lacan –, le jeu passe de deux à trois. Là où Althusser plaide que la nécessité est à la racine de la contingence⁵⁹ (alors qu'elle n'est que le moment de sa survenance), Lacan fait de l'impossible un gond pour la contingence (sans nécessité préélue quant au mode de contingence). C'est en quoi Althusser défend finalement que la philosophie ne serait plus que « *constat : il y a eu* rencontre, et "prise" des éléments les uns sur les autres (comme on dit que la glace "prend⁶⁰") ». Dès lors, il apparaît que si Althusser avait dû se défendre devant un jury de cour d'assises, c'est une version *accidentelle* du meurtre qu'il aurait présentée (mais alors la qualification juridique de meurtre tombe, celle d'« homicide » involontaire s'y substituant).

Le meurtre n'est pas pur effet de contingence, la subjectivation n'étant pas une forme pure mais orientée, notamment dans une prise qu'un effet de *surprise* peut provoquer. « Et regardez comment les choses se passent. Avoir un dehors, avoir un derrière, on dira que c'est la même chose. Mais avoir un derrière c'est *avoir un dehors auquel on ne s'attend pas*. Et la philosophie ne s'y attend pas⁶¹. » Le meurtre prendrait comme l'eau prend quand la glace la guette, « rencontre figée, même si mouvante [...] *sur le chemin hégélien qui marche tout seul* », comme le soutient, ailleurs, Althusser. Le philosophe du *Begriff* savait que « l'irruption de la pratique » pouvait prendre à revers la philosophie et donc le philosophe lui-même, lequel n'est pas pour autant une figure du Néant⁶².

Là où le *clinamen* – la clinique donc – fait la nécessité de la contingence, il n'y a plus d'événement ni trace de l'enjeu subjectif dont il résulte. Là même où pourtant il s'agit de lire un enjeu *surjectif*, l'événement se présentant comme un surgissement.

57. H. Müller, « Le cas Althusser m'intéresse... » [d'abord publié en allemand en avril 1981], in H. Müller, *Fautes d'impression*, textes et entretiens choisis par J. Jourdeuil, Paris, L'Arche, 1991 (p. 18-23), p. 23. Remarque analogue de J. Allouch, *Louis Althusser récit divan*, op. cit., p. 47. On notera que le titre de cet opuscule dit que les écrits autobiographiques de L. Althusser ont statut de propos d'analysant.

58. L. Althusser, *Écrits philosophiques...*, op. cit., p. 581.

59. Dans le même sens, L. Althusser, « Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro » [1984-1987], in L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », 1994 (p. 13-79), p. 42.

60. L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », op. cit., p. 556.

61. L. Althusser, « La transformation de la philosophie. Conférence de Grenade » [1976], in L. Althusser, *Sur la philosophie*, op. cit. (p. 139-178), p. 153-154.

62. Gérard Pommier, *Louis du Néant. La mélancolie d'Althusser*, Paris, Aubier, coll. « Psychanalyse », 1998. « "Louis du Néant" lui aurait convenu parfaitement, si l'on peut se permettre ce rapprochement avec l'une de ses sœurs mélancoliques du siècle passé » (p. 82). G. Pommier se sera permis, malgré sa réserve, d'en faire son titre ! Ce livre n'étudie pas le meurtre d'Althusser. Sur le diagnostic de mélancolie et ses effets de verrouillage, cf. J. Allouch, *Louis Althusser récit divan*, op. cit., p. 38-41.

N'en avoir pas fini avec la lettre V

Dans l'existence de *Louis Althusser*, le lettre V se présente très tôt dans le ciel de Verdun avant même sa naissance, au point de déterminer son prénom, celui-là même du jeune homme rayonnant aimé par sa mère, mort abattu en avion lors d'une mission d'observation de l'ennemi allemand. À propos de la découverte freudienne et contre la déclaration lacanienne selon laquelle une lettre arrive toujours à destination, Althusser oppose « simplement la thèse matérialiste : *il arrive qu'une lettre n'arrive pas à destination*⁶³. » Au plus loin – ou au plus près – de sa lettre non envoyée mais à l'adresse de J. Lacan (le 10 décembre 1963), il note ceci : « Une analyse ne se fait jamais par correspondance, car nous savons, malgré ce que dit Lacan, que dans ce cas, les lettres n'arrivent *jamais* à destination⁶⁴. » Si l'on peut soutenir qu'une lettre arrive toujours à destination, ce n'est pas qu'elle parvienne à tout coup à son destinataire (initial), c'est qu'une fois tracée, son tracé existe et qu'au lieu même de ce tracé elle demeure (en souf(f)rance). Althusser s'emporte, péremptoire : « [...] en particulier Lacan, qui prétend s'y connaître en matière de lettre et de destinataire, n'a pas reçu la sienne, perdue en cours de route, bien qu'il l'ait sous les yeux⁶⁵. » Propos à ce point audacieux qu'il resta privé. Althusser se garde de dire de quelle lettre il s'agirait. La lettre L⁶⁶ ? Écrivant « Je masse en V », Althusser n'a pas lu que cette lettre lui passait une fois encore dans les doigts, étant donc celle à laquelle il avait affaire. Sans doute se situait-il plutôt sur cet « attelage [qui] tire le train du monde au grand galop des plaines ou dans la longue lenteur des montées⁶⁷ ». Le V c'est aussi le V de la Vérité (de la Révolution) et du courage requis d'un militant révolutionnaire, d'un Grand Théoricien de la Révolution. C'est indissociablement le V de la Victoire de cette même Révolution en sa nécessité. Marx, dans la préface à la première édition du *Capital* [1867], vantant les statistiques sociales anglaises comparées à celles des autres pays européens, écrit de ces dernières : « Elles font pourtant suffisamment bouger le voile pour qu'on devine derrière celui-ci la silhouette d'une tête de Méduse. [...] Il fallait à Persée pour poursuivre les monstres une capuche de nuages. Cette capuche nous nous la sommes tirée sur les yeux et les oreilles, pour pouvoir faire comme si les monstres n'existaient pas⁶⁸. » En effet, au moins de mémoire grecque, les monstres ex-sistent et n'est pas Persée qui veut⁶⁹, là même où la castration féminine reste chez Althusser « un inabordable point d'horreur⁷⁰ ».

Nous soutenons dans cette approche du meurtre d'Althusser que dans cette nuit baconienne, il livra – sur un fond hallucinatoire – un combat, avec un animal mons-

63. L. Althusser, « La découverte du docteur Freud », in L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, op. cit., p. 208. Texte publié en 1984 sans l'autorisation d'Althusser ; sur ce qui deviendra « L'affaire Tbilissi (1976-1984) », lire O. Corpet dans ce même recueil (p. 191-198).

64. *Ibid.*, p. 219.

65. *Ibid.*, p. 221.

66. J. Lacan, à l'occasion de la préface d'un livre portant son nom, évoquait ses deux L.

67. L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », op. cit., p. 570.

68. Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre premier, 4^e éd. allemande [1890], ouvrage publié sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993, p. 5-6.

69. J.-P. Vernant, *La Mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne, Artémis, Gorgô*, Paris, Hachette, 1985. « On évite d'introduire chez soi, sous le masque de l'épousée, la face de Gorgô » (p. 46).

70. J. Allouch, *Louis Althusser récit divan*, op. cit., p. 40.

trueux et que cette fois-ci, de courage il ne manqua pas. Dans *L'avenir...* il fait part de sa peur bleue d'avoir à se battre physiquement, « la peur, toujours la même, de voir mon corps entamé. De fait, je ne me suis jamais, *pas une seule fois*, battu physiquement de ma vie » (p. 98). Un militant révolutionnaire sans courage ? On sourira. Un nouveau Marx au destin messianique sans courage ? On rira. Or cette nuit-là, le courage vint et le combat physique eut lieu pour la première fois de sa vie. Là est l'événement. C'est dans *ce même moment et du même geste* qu'il aura étranglé Hélène en combattant l'animal monstrueux ; pas de prise sans surprise, faisant, puisque ce fut là l'un de ses pseudonymes, d'une pierre deux cou(p)s⁷¹. Le combat contre l'animal monstrueux se livra de ce même mouvement du corps qui prit le cou d'Hélène dans cette prise en V. Alors même que cette approche du meurtre est extravagante, nous trouvons, arrivant au terme de ce parcours, une phrase rayée de la main d'Althusser, dans une autre version (il y en a donc plusieurs...) du tapuscrit de *L'avenir...* dans le livre d'Irène Fenoglio⁷² que nous découvrons seulement au moment de conclure (novembre 2008). Le passage, reproduit en fac-similé page 79 de ce livre est le suivant (I. Fenoglio ne s'y arrête pas) :

Il n'est pas d'hallucination du sésir [corrigé désir] de présence sans volonté de détruire la [ici mot griffonné pour être rendu illisible, probablement le mot « présence »] qui nie le désir de mort. Cette volonté de destruction peut conduire à la destruction effective de la présence hallucinée, en l'espèce la personnemême [personne et même séparés d'un trait oblique à la main] qui sert de support à cette présence hallucinée.

Ce passage non publié par les éditeurs de *L'avenir...*, corrigé et rayé en son entier par la main d'Althusser et dont la première phrase est soulignée par lui, n'en est donc pas moins resté lisible et publié à l'occasion de cette étude d'I. Fenoglio qui ne porte pas sur le meurtre. Essayons de réécrire partiellement ce passage quelque peu confus qui dans sa confusion même semble renvoyer à l'expérience *subjective* de la confusion par stricte superposition de la présence hallucinée et de la personne même qui sert de support à cette présence hallucinée, lesquelles dans ce moment-là sont une seule et même chose, indistinguables donc. Ce qui peut s'écrire ainsi : la volonté de destruction s'agissant en un « sésir » [un saisir oui] de destruction, peut conduire à la destruction effective de la présence hallucinée (celle de l'animal monstrueux), en la personne même (Hélène) qui sert de support à cette présence hallucinée. Hélène et l'animal monstrueux pris au cou par *surprise* en une unique prise en V.

« On peut se rater », écrit Althusser au soir de son existence. Dans une lettre à son ami Mareb, datée du 16 janvier 1978, Althusser faisait part d'une impression et d'une autocritique sans merci. L'impression est celle de « s'être battu si longtemps sur un front pour découvrir qu'il s'évanouit, que plus de front mais que la bataille (ou ce qui en tient lieu !) est partout, et d'abord dans ton dos ». Puis, cette autocritique de fin de

71. Pour le pseudonyme de Pierre Decoud, cf. Y. Moulrier Boutang, « L'interdit biographique et l'autorisation de l'œuvre », in *Futur antérieur. Lire Althusser aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1997 (p. 75-113), p. 82, note 9.

72. I. Fenoglio, *Une auto-graphie du tragique. Les manuscrits de « Les Faits » et de « L'avenir dure longtemps » de Louis Althusser*, préface de Y. Moulrier Boutang, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, coll. « Au cœur du texte », 2007.

parcours – par comparaison les *Éléments d'autocritique* sont une douceur⁷³ – : « Je vois clair comme le jour que ce que j'ai fait voilà quinze ans, ça a été de fabriquer une petite justification bien française, dans un bon petit rationalisme nourri de quelques références (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, et derrière eux un peu de la tradition Spinoza-Hegel), à la prétention du marxisme (le matérialisme historique) à se donner comme science⁷⁴. » Trois ans plus tôt, une lectrice d'Althusser le louait encore : « Althusser attend que le soir tombe et que la chouette prenne son envol qui annonce une nouvelle sagesse. Il se tient modestement dans le long jour de la science qui précède le soir⁷⁵. » Nous savons mieux aujourd'hui qu'il n'en était rien. Le tableau de R. Magritte *La Joconde* [1962] est là pour nous tromper où un ciel bleu apaisant se détache d'une fenêtre bordé de deux longs rideaux rouges⁷⁶.

Le « vide d'une distance prise », syntagme par lequel Althusser définissait la philosophie dans *Lénine et la philosophie* n'aura pas empêché *la surprise non plus que la prise*. En ce temps-là, rien ni personne n'aura barré d'une « halte ! » le/la geste d'Althusser. « Allons jusqu'au bout » avait-il écrit dans ce même opuscule. Au bout du bout, le cou. En quoi la lettre d'Althusser (le V) est arrivée à destination, prenant le cou d'Hélène ; *crucifiée*⁷⁷. Alors, Louis du Néant ? Non pas. Louis Crucifiant⁷⁸. Stupéfaction de découvrir que l'Y de la croix est le... V de la Victoire, *triumphalem crucem*⁷⁹.

Guy CASADAMONT

guy.casadamont@wanadoo.fr

73. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, coll. « Analyse », 1974. Althusser y incrimine sa « déviation théoricieste ». Y insiste cette indication, « la philosophie se lève *toujours* le soir tombé » (p. 101). Se lève.

74. « Lettre à Mareb », in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, op. cit., t. I (p. 539-544), p. 541 pour ces deux citations.

75. Madeleine Barthélemy-Madaule, « Althusser et ses critiques », *Esprit*, 1975, 43, n° 449 (p. 215-219), p. 219.

76. Il orne la première de couverture de *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*, recueil précité ; à gauche en bas du tableau, une sphère grise coupée d'une fente.

77. À ramener partiellement l'un vers l'autre les deux segments de la barre horizontale de la croix, un V se forme ; voir le premier tableau de Bacon, *Crucifixion 1933*, in Francis Bacon, *L'Art de l'impossible*, entretiens avec David Sylvester [1976], préface de Michel Leiris, traduit de l'anglais par M. Leiris et M. Peppiat, Genève, Albert Skira, coll. « Les Sentiers de la création », 1995, p. 142.

78. Sur l'engagement d'Althusser dans le christianisme, on pourra lire « Une question de faits » [1949], texte paru dans *Jeunesse de l'Église*, X^e cahier, *L'Évangile captif*, in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, op. cit., t. I, p. 269-284. Il y est écrit que l'avenir de l'Église dépend du nombre et de la valeur des chrétiens qui rejoignent les rangs du prolétariat mondial dans sa lutte et que l'Église vivra par ceux qui, par la lutte et dans la lutte même, sont en train de redécouvrir la Parole née parmi les hommes.

79. « Sur la croix sur laquelle il a été exalté pour sa victoire, le Christ avait les bras étendus à droite et à gauche ; ce geste de vainqueur avait été préfiguré par Moïse lors de la victoire sur les Amalécites : tant que Moïse étendait les bras à droite et à gauche, Israël était le plus fort (Exode 17,11-13) », écrit Paul Veyne dans son ouvrage *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 2007, p. 44-45, note 3. Dans la Bible Chouraqui on lit cette notation : « Or, les mains de Moshé sont lourdes » (Exode 17,12).

Une spiritualité sans aveux

Les Aveux

Saint AUGUSTIN

Nouvelle traduction des *Confessions*
par Frédéric Boyer, Paris, POL, 2008

pour

*Pour toi, Seigneur, je suis transparent*¹.

*L'analyse est en somme la réduction de l'initiation à sa réalité,
c'est-à-dire au fait qu'à proprement parler, il n'y a pas d'initiation.
Tout sujet y livre ceci, qu'il est toujours et n'est jamais qu'une supposition*².

*Ce vice impuni, la lecture*³.

Les *Confessions* de saint Augustin revisitées. Frédéric Boyer en propose une traduction nouvelle. Jean-Luc Marion une lecture⁴ qui, au dire d'un critique, « fera date⁵ ». Les éditions Gallimard rééditent, en poche, le livre X dans la traduction d'Arnaud d'Andilly⁶. Pourquoi ce regain d'intérêt pour ce texte, sans précédent il est vrai, pour ce témoignage en première personne de la métamorphose subjective de ce qu'il est convenu d'appeler la *conversion* chrétienne ? De quelles correspondances inaperçues ou inavouées entre nos interrogations postmodernes et la quête d'un citoyen romain grandi sous l'empereur Théodose, relève cet engouement ? Jean-Luc Marion le dit, en son langage de philosophe : « Il se pourrait donc qu'aujourd'hui, il [saint Augustin] nous précède, nous qui sortons à peine de la métaphysique, lui qui n'y est sans doute jamais entré⁷. »

Du côté des psychanalystes, Jean Allouch envisage posément la cure analytique comme un « exercice spirituel⁸ ». Il s'appuie pour ce faire, sur la redécouverte de la

1. Saint Augustin, *Les Aveux*, livre X, 2, p. 262.

2. J. Lacan, séminaire *Le Sinthome*, 9 décembre 1975.

3. Valéry Larbaud, *Ce vice impuni, la lecture. Domaine anglais* [1925] ; *Ce vice impuni, la lecture. Domaine français* [1941], Paris, Gallimard.

4. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2008. Étude dédiée « à la mémoire de Jean-Marie Lustiger ».

5. Nicolas Weill, « Je me confesse, donc je suis... Une lecture novatrice de l'œuvre de saint Augustin », *Le Monde des livres*, 3 octobre 2008.

6. Saint Augustin, Livre X des *Confessions*, trad. Arnaud d'Andilly [1649], Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2008.

7. J.-L. Marion, *Au lieu de soi, op. cit.*, quatrième de couverture.

8. Jean Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2007.

dimension spirituelle de la philosophie antique⁹ et sur la réappropriation qu'en aura faite Foucault. Ces « amoureux de la sagesse » qui vivaient l'incroyable brassage humain que fut, sous l'empire de Rome, le pourtour de la Méditerranée, avaient profondément intégré que toute négligence de soi était source de malheur ; en toutes circonstances donc, ils s'efforçaient de ne laisser à personne le soin qu'ils prenaient d'eux-mêmes. Ce « souci de soi » était leur façon de vivre leur amour du vrai ; en pratiquant, à l'exemple de Socrate, la *parrèsia*, le dire vrai, jusque devant les mensonges d'un puissant. C'était un courage qui importait à Foucault. J. Allouch soutient que ce courage est celui que l'exercice analytique requiert d'un analysant – celui dont répond l'analyste. Souci de soi qui va jusqu'à dire vrai malgré soi : exercice spirituel pour sujet de la science.

Le christianisme aura changé la donne ; et ce mot de spirituel est, dans notre langue et depuis de longs siècles, réservé à l'usage qu'il en fit : un dessaisissement du souci de soi dans l'abandon à l'amour divin. Or *Les Confessions* de saint Augustin ne sont pas pour rien dans cette orientation religieuse, spiritualiste, qu'aura prise la spiritualité en Occident. Entreprendre aujourd'hui de les traduire à nouveau frais, dans une langue accessible à un lectorat devenu peu familier avec la doctrine catholique – celle que saint Augustin contribua puissamment à édifier et que la plupart ont oubliée –, n'a rien d'anodin. Militant pour un personnalisme qu'il origine dans ce texte, F. Boyer rêve de mettre au goût du jour la spiritualité chrétienne. De sorte qu'un enjeu non-dit – non même revendiqué – de sa *nouvelle traduction des Confessions* est de participer, de fait, à la sainte alliance de ceux pour qui le mot de spiritualité ne saurait être soustrait à l'empire de la religion. Au nombre desquels il faut compter ceux pour qui la psychanalyse doit rester confinée dans les marges d'une médecine désormais scientifique.

F. Boyer n'offre pas sa traduction des *Confessions* sans l'introduire d'une préface. Vibrant plaidoyer qui dévoile un trait essentiel de la spiritualité chrétienne : l'aveu. Foucault en avait fait le constat – et c'est parce qu'il faisait de l'exercice psychanalytique une technique d'aveu issue du christianisme qu'il la rejetait. En liant aveu et littérature, F. Boyer expose *a contrario* la raison pour laquelle l'exercice analytique n'est pas une technique d'aveu. C'est cette lecture, *a contrario*, que ces lignes vont maintenant déplier.

« *Moi le livre, je parle* »

Frédéric Boyer, dans sa préface, développe la « grande leçon bizarre » qu'il aura tirée de sa longue pratique, de son corps à corps avec ce texte. Il commence ainsi : « C'est probablement à mon âge aujourd'hui (quarante-six ans) qu'Augustin... » (p. 13). Qui parle ? Le traducteur ? Mais traduire, n'est-ce pas, par définition, donner la parole au texte, à l'auteur ? Ici, le narrateur prend soin d'avertir son lecteur qu'il se substitue à l'auteur qu'il a traduit ; et il commence, de fait, par reprendre, par condenser à

9. Par Pierre Hadot, traducteur de Plotin, qui voisina avec Foucault. Cf. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981, puis Albin Michel, avec une préface d'A.I. Davidson, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2002, et *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

sa façon, en quelques lignes, l'aventure spirituelle qui fait la matière du texte d'Augustin. Ce « jeune Nord-Africain », explique-t-il, a longtemps été tenté par « une conception ésotérique de la vérité pour laquelle seuls les initiés comprennent le sens profond des événements qu'ils vivent », longtemps, avant d'être stoppé net dans sa quête par une voix enfantine (fille ? garçon ?), comme une comptine : « *Tolle, lege. Tolle, lege* » (« Attrape, lis. Attrape, lis »). « C'est un jeu antique, commente-t-il : l'habitude de tirer des présages des pages d'un livre ouvert au hasard » (p. 15). Jeu de lettré, jeu de moine¹⁰ : n'importe qui n'était pas capable, au IV^e siècle, d'ouvrir un *codex* (une nouveauté à l'époque, cette liasse de feuilles reliées ; les chrétiens éditaient volontiers leurs textes dans de tels petits paquets commodes, transportables et facilement dissimulables dans les plis du vêtement) d'ouvrir donc au hasard ce petit livre saint et de lire la première phrase venue. Augustin l'« attrape », l'ouvre au hasard et lit « en silence¹¹ » les premiers mots qui s'offrent à sa vue : « Pas de ripailles ni de saouleries, pas de coucherries ni de débauches, pas de querelles ni de jalousies. Mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ. Ne faites pas vôtre la préoccupation de la chair qui vous jette dans des désirs fous¹² » (p. 228). Chute alors – c'est la conversion – son insatiable quête initiatique de vérité. « La Vérité, écrit F. Boyer – [...] et cette vérité ouvrira le monde occidental à lui-même », affirme-t-il – d'un coup, envahit son esprit, dissipe ses doutes. C'est Elle qui l'attendait « dans un livre que l'on ramasse et que l'on ouvre » (p. 15).

À quoi donc jouait Lacan, lorsqu'à Vienne, le 7 novembre 1955, devant un parterre d'ipéistes¹³, il fit parler la vérité : « Je suis donc pour vous l'énigme de celle qui se dérobe aussitôt qu'apparue, hommes qui tant vous entendez à me dissimuler sous les oripeaux de vos convenances. [...] Hommes, écoutez, je vous en donne le secret. Moi la vérité, je parle¹⁴ » ? Les mettait-il face à l'oracle de la vérité en personne, comme saint Augustin écrit l'avoir été : « À l'instant même où je finissais cette phrase, ce fut comme si une lumière reconfortante se déversait dans mon cœur. Et toutes les ombres du doute se sont évanouies » (p. 228) ? Non : la vérité à laquelle saint Augustin s'abandonna ne parlait que dans le silence, dans les « rimes », d'un texte sacré. Sa lecture passa d'abord par l'opération de repérer les bonnes coupures dans la continuité des lettres alignées. Dans les livres de l'époque, les mots n'étaient pas séparés, l'intelligence de la lecture dépendait des *rimae* (fissure, planches mal jointes, gerçures) mentalement pratiquées dans la compacité du texte. Le lecteur des *Confessions* se rappelle ici le désarroi d'Augustin à la vue d'Ambroise, l'évêque de Milan, déchiffrant, seul et en silence, la parole de Dieu : « Mais quand il lisait, il parcourait les pages des yeux et c'est son cœur qui interprétait [*et cor intellectum rimabatur*]. Sans parler, sans bouger la langue » (p. 162). J'ai glissé un bout du latin banni par F. Boyer pour faire valoir

10. « J'avais entendu dire qu'Antoine, au hasard de la lecture de l'Évangile, en avait retiré un avertissement, comme si ce qui était lu alors lui avait été adressé » (*Les Aveux*, p. 227).

11. Ce « lire en silence » ne doit pas être négligé : il marque toute la quête spirituelle du lettré Augustin. Cf. Maria Tassinato, *L'Œil du silence. Éloge de la lecture* [Venise, 1986], trad. de l'italien par Jean-Paul Manganaro et Camille Dumoulié, avec un dessin et une présentation de Pierre Klossowski, Lagrasse, Verdier, 1989.

12. Lettre de saint Paul aux Romains, verset 13, chapitre 13. Ces « désirs fous » de F. Boyer traduisent « *in concupiscentiis* ».

13. Membres de l'International Psychoanalytic Association (IPA).

14. J. Lacan, « La chose freudienne » [1955], *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 408-409.

le *rimabatur* : le *cor* d'Ambroise, son esprit, « disjoignait », « labourait » ce qui, du tissu du texte, était à comprendre). Sans l'autorité d'un guide (autorité qu'assurera « infailliblement » l'Église catholique), Satan pourrait bien tromper le lecteur solitaire dans sa lecture. La conversion serait l'assomption de cette crainte, la jubilation d'une lecture enfin faite : le texte – Dieu – parlant, en silence, au cœur du lecteur. Lacan, prêtant sa voix aux mânes de Freud, mimait non une Vérité qui attend, muette et patiente, « dans un livre que l'on ramasse et que l'on ouvre », mais une vérité intempestive, ambiguë, indocile faite de rebut de mots, lapsus et bribes de rêves, équivoques incarnés de *lalangue* – et qui fait symptôme. Une vérité que Freud ne déchiffra qu'en y reconnaissant un désir sien, insu de lui.

La leçon que F. Boyer tire du texte de saint Augustin n'est pas sans rapport avec l'idée philosophique qui voudrait que l'inconscient, l'*Unbewusst* freudien, parle comme l'auteur d'un livre¹⁵. Du lieu que saint Augustin nomme Dieu – « Tu étais à l'intérieur, j'étais dehors à ta recherche » (p. 284) – parle la voix des Écritures. Voix inaudible tant que « je » ne se reconnaît pas pécheur, créature indigne. S'avouant tel, saint Augustin se trouve lui-même, « s'invente », écrit F. Boyer : « Se souvenir, témoigner de soi et rendre compte de soi, c'est pour nous devenir une personne » (p. 40), ou encore : « Cette idée d'être une personne singulière, c'est-à-dire un soi qui s'avoue soi-même [...] » (p. 42).

F. Boyer fait des *Confessions* de saint Augustin la matrice de toute traduction vraie. Vraie parce que, face à Dieu, ses aveux ne peuvent qu'être véridiques. Avouer sa vérité de pécheur, son ignominie jusqu'à se dire « rien », c'est proclamer l'immensité de Dieu – « Tu es immense, Seigneur... », ainsi s'ouvrent *Les Aveux*. Par la grâce de la foi, l'aveu du péché traduit la grandeur du Dieu et se mue en louanges. *Confessio* dit cela, précisément : à la fois aveu et louange¹⁶. F. Boyer n'en retient que l'épopée de s'avouer :

Les Aveux sont un livre héroïque, une sorte d'épopée nouvelle qui entend rivaliser avec la littérature qui les a précédés, Homère ou Virgile. [...]

La nouveauté tient au projet de se dire : le soi comme fiction adressée aux autres et à soi-même. Augustin a compris qu'aucune vie ne saurait se dire d'elle-même à soi. Ni même pour soi. Une vie s'avoue à quelqu'un. Une vie se raconte aux autres, à cause des autres.

Le nouveau dieu chrétien suscite l'appel, le récit, l'aveu, la confession écrite de notre existence. C'est sa vraie nouveauté (p. 18).

La portée que F. Boyer confère à ces *Confessions*, c'est l'aveu ! La vérité fait du rien qui reste, une personne humaine. Ce reste qui n'est rien, rien que le lieu de l'invention de soi, était l'obstacle logique qui retenait le rhéteur Augustin dans le tout ou rien manichéen, et qu'anéantit la voix de l'aveu. Opération nouvelle, toujours nouvelle, assure F. Boyer :

15. Parmi la production récente, ceci (extrait de la quatrième de couverture) : « Pour l'auteur, l'inconscient n'est pas une forme inférieure de la conscience, c'est un principe métaphysique qui, partout présent dans l'univers, y suscite la vie et la pensée, qui domine le temps et l'espace, dont la sagesse est absolue comme la clairvoyance infaillible – et cela quoiqu'il n'ait point de conscience » (Eduard von Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, vol. II : *Métaphysique de l'inconscient*, introd. Serge Nicolas, Paris, L'Harmattan, coll. « Encyclopédie psychologique », 2008).

16. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi*, op. cit., chap. 1 : « Car parler selon la louange implique [...] que je parle à Dieu sans rien dire sur Dieu [...] » (p. 37). L'auteur conclut que la *confessio* « opère comme une réduction érotique » (p. 88).

Si la définition du créateur par Gertrude Stein, bien des siècles plus tard, est vraie : « Un créateur vit bien avant les autres dans le temps présent », elle s'applique parfaitement à Augustin. Ce qu'on appelle l'Occident a longtemps vécu dans le présent qu'avait habité avant lui Augustin (p. 15).

Autre différence entre la vérité bouffonne qui parle par la voix de Lacan et celle qui attend silencieusement saint Augustin dans le livre (et qui le fait écrire) : l'inconscient freudien ne dit jamais mieux qu'en refusant de s'avouer... Lire *Les Confessions*, les traduire comme si leur auteur répondait à la préoccupation contemporaine « de se dire », à l'instar de ce qui fait question dans la littérature la plus récente, incite à une lecture *freuduleuse* de ce texte. Une lecture traductrice qui tourne le dos à l'esprit « motérialiste », selon le mot de Lacan, de la psychanalyse pour se *convertir* en spiritualité chrétienne *new look*. Sous couvert de littérature.

Choix littéraire, enjeu spirituel

Conséquent avec lui-même, F. Boyer ne cherche pas à retrouver dans le français d'aujourd'hui l'antique nouveauté que le latin consigne, il cherche à produire cette nouveauté. À faire « comme si elle venait tout juste de nous tomber entre les mains » (p. 12), cette œuvre « inaugurale », « sans équivalent dans la littérature latine, et pas seulement », « œuvre majeure de l'Occident », « qui fait exploser les cadres anciens », « livre héroïque », « épopée nouvelle », « odyssee », « quête hallucinée d'une impossible vérité »... Au passage, pour se débarrasser, se désencombrer de l'impératif de fidélité que s'imposent, généralement, les traducteurs, il en appelle à la recherche historique la moins contestable – Peter Brown¹⁷ : « Notre jugement sur les *Confessions* a souffert du fait qu'elles sont devenues un classique. Nous oublions qu'un homme de l'Antiquité tardive ouvrant pour la première fois son exemplaire des *Confessions* ne pouvait manquer d'éprouver un véritable choc : les formes traditionnelles d'expression littéraire considérées jusqu'ici comme allant de soi ne s'y retrouvaient en effet que transformées au point de devenir méconnaissables » (p. 23). On pourrait conclure, de cette remarque de l'historien, à rebours : à l'intérêt qu'il y aurait à restituer, à la lettre, ces « formes traditionnelles d'expression littéraire » et de mesurer, textes en main, le travail de transformation opéré par saint Augustin... Ce n'est pas le projet de F. Boyer :

J'ai voulu *confesser* un peu différemment le texte d'Augustin. Prendre du recul avec les pratiques, même moderne, de lecture de ce texte. J'ai voulu faire entendre à nouveau au moins deux choses : la nouvelle construction poétique de soi qui deviendra révolutionnaire dans ce monde en mutation, et l'étonnante mixité littéraire de cette œuvre (p. 24).

Le parti pris pour « faire entendre [...] l'étonnante mixité littéraire » des *Confessions* n'est pas celui de l'analyse (qui permettrait d'isoler chacune des sources du texte), il est symphonique. F. Boyer compare le texte de saint Augustin à « un tissu lourd d'emprunts, de collages, de citations, de prières et de détournements rhétoriques. On

17. Historien du christianisme primitif, auteur notamment d'une *Vie de saint Augustin* (trad. Jeanne-Henri Marrou, Paris, Seuil, 1971) et de *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* ([1988], trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995).

dira même que son écriture ici tient d'un "pastiche des psaumes" (Pierre Hadot) » (p. 24). La première édition de poche venue¹⁸ relève pas moins de 1 037 citations bibliques, soit plus de trois par page. Celle des Études augustiniennes¹⁹, davantage encore. Dans sa traduction, littéraire mais pas littérale, F. Boyer, loin de hacher la lecture en signalant chaque emprunt, noie au contraire l'incessante citation biblique, évangélique, dans le torrent de sa prose. Sa traduction s'efforce de retrouver la façon qu'avait cet amoureux des mots autant que de son Dieu de « parler les psaumes » dans une « pieuse et littéraire ventriloquie » ; elle recrée le flux du texte, retraduisant au passage, dans le même français littéraire qu'à l'entour, les versets de la Bible dont il est truffé.

En 2001 déjà, F. Boyer publiait une « traduction littéraire » des soixante-treize livres de la Bible²⁰. Littéraire parce que : « La littérature n'est ni un ornement ni un alibi. C'est une forme d'action sur la production de textes comme elle l'est sur les personnes²¹. » Forte conviction qui, tout en entraînant dans cette aventure quelques écrivains tranquillement agnostiques, aura forcé la condescendance de la Commission doctrinale des Évêques de France²². La traduction qui nous occupe est donc une récidive. Pourquoi refaire avec *Les Confessions* – et seul, cette fois – l'opération littéraire accomplie avec les textes de la Bible ?

F. Boyer, plus haut, disait vouloir « faire entendre deux choses ». Nous avons montré qu'il avait pris le parti de faire entendre symphoniquement « la mixité littéraire de l'œuvre ». Mais il voulait faire entendre autre chose encore : « la nouvelle construction poétique de soi qui deviendra révolutionnaire dans ce monde en mutation ». Cette « chose-là » – la construction poétique de soi – F. Boyer ne la trouve que dans cette œuvre. Et pour la « faire entendre », il lui faut convaincre son lecteur de son actualité. Nouveauté non plus littéraire mais spirituelle. Or cette nouveauté, cette actualité, ne va pas de soi ! (Pour les textes bibliques, c'est un peu différent : n'admet-on pas, culturellement, qu'on puisse les tenir – quand on est croyant – pour parfaitement d'actualité ? On appelle ça la tolérance. La traduction de la Bible aura été, pour F. Boyer, un banc d'essai – quasiment gagné d'avance.) Avec *Les Confessions*, F. Boyer engage plus que sa subjectivité esthétique, il engage sa position quant à la religion. « Celui qu'on appelle Dieu n'est pas étranger à moi ni à mon désir d'excitation littéraire » (p. 35). Pour atteindre cet objectif spirituel, F. Boyer va conférer à ses *Aveux* la dimen-

18. Saint Augustin, *Les Confessions*, trad., préface et notes de Joseph Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

19. *Œuvres de saint Augustin*, vol. 13 et 14 : *Les Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, introd. et notes par A. Solignac, trad. de E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Études augustiniennes, 1992, 2^e éd. avec *addenda* et *corrigenda*.

20. *La Bible*, nouvelle traduction, Paris, Bayard, Montréal, Médiaspaul, 2001.

21. *Ibid.*, p. 25.

22. « Condescendance », car à la place où l'on trouve, dans un ouvrage soumis à l'approbation de la Commission, ce qu'on appelle l'« imprimatur » (la permission d'imprimer) ou à tout le moins un « *nihil obstat* » (rien ne s'y oppose), on lit : « Si elle estime que cette traduction de la Bible ne peut faire l'objet d'une utilisation liturgique, la Commission doctrinale des Évêques de France reconnaît que l'appareil critique comportant introductions, notes et glossaires permet d'inscrire cette traduction dans la tradition vivante de la foi catholique. Attentive au travail engagé par les éditeurs et désireuse de le soutenir, elle a néanmoins décidé de prendre le temps nécessaire pour vérifier la réception de cette nouvelle version par les catholiques et pour apprécier sa fidélité profonde à la révélation divine. »

sion d'un drame universel. Drame dont, par sa traduction même, il entend prouver l'actualité, l'efficacité actuelle. Il conçoit donc sa traduction comme une performance, un appel à performance plus exactement, en cela qu'elle ne vaut que par la lecture qu'elle appelle. Un dispositif d'aveux pour une subjectivation chrétienne, dirai-je.

C'est sur le mot *confessio* – sur sa traduction par *aveu* – que se concentre l'enjeu de l'entreprise de F. Boyer. Ce mot est de saint Augustin, quand il évoque, tardivement, « les treize livres de mes *confessionium* [qui] célèbrent la justice et la bonté de Dieu par le bien et le mal que j'ai fait, et nous excitent à le connaître et à l'aimer²³ » (cité par F. Boyer p. 34). La tradition – jusqu'à F. Boyer qui n'en veut plus – l'a repris, au pluriel, pour désigner l'ensemble de ces treize livres. Dans sa préface toujours, F. Boyer commence par souligner que « la *confessio fidei* (l'aveu de sa foi) conduisait à la mort et scellait le martyr, le témoignage de sa foi » (p. 25). Temps révolus quand saint Augustin, devenu évêque de sa communauté d'Hippone, rédige, vers 397, ces « treize livres²⁴ ». En 380, rappelle F. Boyer, « l'édit de Thessalonique reconnaît le catholicisme comme religion d'État (il était licite depuis 313). Et sous l'empereur Théodose, en 391 quatre ans après son baptême, (l'année où probablement Augustin devient prêtre !), les cultes païens sont interdits » (p. 40). Temps révolu, mais non le débat auquel il donna lieu : confesser sa foi implique-t-il qu'on en meure ? Clément d'Alexandrie avait pris position : « Il est nécessaire à tout le monde de confesser (*exhomologesthai*), parce que cela est entre nos mains, mais il n'est pas nécessaire à tout le monde de faire une apologie (*apologhesthai*), car ce n'est pas une chose qui nous appartient²⁵. » Autrement dit, ce n'est pas la « belle mort », idéal romain, que recherche le chrétien, c'est d'être témoin (*martus*) de son dieu. À publier ses *Confessions*, saint Augustin, écrit l'historien américain Glen Bowersock, « tourna définitivement la page des martyrs volontaires [*i.e.* suicidaires] ; dès lors l'*homologêtès* ou *confessor* représenta un aspirant au martyr auquel il était interdit de répandre son sang²⁶ ».

Ce mot latin – *confessio* – renvoyait, avant même le christianisme, à une pratique de certaines écoles philosophique du monde hellénistique. Il traduit ce qui, en grec, se dit par un verbe à la voix moyenne, *exhomologesthai* : « un acte performatif de la réconciliation divine, commente F. Boyer, [...] littéralement exprimer, dire publiquement (sortir de soi) sa faute. Reconnaître ses erreurs devant témoins, les proclamer » (p. 26). Michel Foucault définit l'*exomologèse* comme « [...] une affirmation emphatique, dont l'emphase porte avant tout sur le fait que le sujet se lie lui-même à cette

23. La citation se poursuit : « C'est l'effet qu'ils ont produit en moi quand je les ai écrits, et qu'ils produisent en moi quand je les lis. Ce que les autres en pensent, c'est à eux de le voir. Je sais que ces livres ont plu et plaisent encore à de nombreux frères. » Jean-Luc Marion s'appuie sur cette présentation de ses *Confessions* par Augustin pour ériger la *confessio* en discours (au sens où Lacan chercha lui aussi à définir le discours psychanalytique). La *confessio* s'inscrit, montre-t-il dans une analyse minutieuse du texte augustinienn, dans un triangle à trois réciprocitys : le soi, l'Autre, les autres. Cf. J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, op. cit., p. 72.

24. La peur avait changé de camp comme le montre ce passage de *La Cité de Dieu* de saint Augustin que rappelle Paul Veyne : « Vers l'an 400, comme il était désormais interdit d'adorer les dieux, un pauvre homme qui venait distraitemment de s'exclamer "Par Hercule", ce qui équivalait à notre "Diantre !" ou "Bon Dieu !", se mit à trembler en apercevant au bout de la rue la pèlerine d'un gendarme » (*Quand notre monde est devenu chrétien, 321-394*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2007, p. 195).

25. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, IV, 9 ; 73, 1, éd. Van de Hoek, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2001.

26. Glen W. Bowersock, *Rome et le martyr* [Cambridge, 1995], Paris, Flammarion, 2002, p. 112.

affirmation, et en accepte les conséquences²⁷ ». La nouveauté, écrit F. Boyer, c'est d'inscrire « [...] dans la littérature l'exigence de formulation d'une vérité sur soi », d'en faire « un modèle de fiction vraie ». Saint Augustin, poursuit-il, « s'engouffre dans la question : qui suis-je ? (et qui n'était pas, à proprement parler, une question grecque). C'est pourquoi la *confessio* doit aujourd'hui davantage être comprise comme une invention de soi-même à travers les figures littéraires et religieuses de l'aveu » (p. 26).

Aveu et dispositif de sexualité

« Invention de soi », « souci de soi » – le choix des mots annonce la confrontation avec Foucault :

La *confessio* est paradoxalement l'aveu du soi manquant à lui-même. Reconnaître que l'on s'est fait « la terre du manque », écrit Augustin. L'idée absolument radicale et contemporaine finalement est qu'être humain, être homme, c'est être appelé à ne plus être humain, à ne plus être homme. Appel qui bouleverse et renverse l'*exomologèse* hellénistique sur laquelle nous avons trop tendance (Foucault compris) à rabattre la spiritualité occidentale à partir d'Augustin, en la définissant comme une recherche de transformation sur soi pour accéder à la vérité (p. 28).

F. Boyer reproche à Foucault de rater l'idée qu'il tient pour « absolument radicale et contemporaine finalement » : sa vérité de croyant. « À partir d'Augustin », soutient-il, « la spiritualité occidentale » ne serait plus cette « recherche de transformation sur soi pour accéder à la vérité », ce souci de soi donc, que Foucault cherche à remettre à l'honneur dans notre monde façonné par la science. La *confessio* augustinienne, christianisant l'*exomologèse*, aurait rendu caduc le souci de soi de la sagesse antique, puisque « l'aveu c'est la reconnaissance d'être appelé à ne plus être soi » (p. 29). Sur ce passage de l'*exomologèse* hellénistique à la *confessio* augustinienne – que F. Boyer comme Foucault traduisent par « aveu » –, sur cet unique vocable donc, couve un différend, radical en effet.

F. Boyer s'émerveille de voir fonctionner l'aveu ; il n'analyse pas le dispositif d'écriture (de lecture, donc) auquel il renvoie pourtant explicitement. Il néglige la lettre, renvoie le latin aux oubliettes. Il met tout l'accent sur l'interminable nouveauté qu'il accorde à la traduction – puisque l'aveu *traduit* l'ignominie humaine en salut : « la transformation même qu'opère la vérité sur nous » (p. 28). Une vérité dont l'homme, disait Foucault, « n'est pas capable²⁸ ».

L'aveu, pour Foucault est une « technique de soi » fondée sur les rapports, variables historiquement, qu'entretiennent sujet et vérité. Technique liée à l'introduction de la sexualité dans la spiritualité opérée par le christianisme. Les mots, ici, importent. Celui de *libido*, par exemple, que Foucault reprend aux auteurs classiques, stoïciens notamment, n'a pas, dans les textes anciens, le sens qu'après Freud, nous lui prêtons aujourd'hui. Dans sa lecture des textes, Foucault l'oppose à ce qu'il nomme « la sexualité » – un mot, on va le voir, bien à lui :

27. M. Foucault, « Du gouvernement des vivants » [1980], *Dits et écrits*, vol. IV, n° 289, Paris, Gallimard, 1994, p. 126.

28. Cf. l'avant-dernier paragraphe de cet article.

Le problème de morale qui est traité dans les textes classiques concerne la *libido*, et non pas le comportement sexuel. On se demande comment se maîtriser soi-même et comment éviter les réactions violentes vis-à-vis des autres. [...] Avec les techniques du soi liées au monachisme, la sexualité a primé le problème de la *libido*, qui était un problème social, un problème typique d'une société où le combat avec les autres dans le domaine social avait une grande importance. La contribution spécifique du monachisme ne se traduisait donc pas par une aversion de la chair. Il importait avant tout de relier cette aversion à un désir sexuel comme manifestation personnelle. Que la sexualité en tant que dispositif n'existât ni chez les classiques ni chez les chrétiens, (puisqu'elle se restreignait au monachisme) [...] ²⁹.

Pour Foucault, la sexualité ne va pas sans un dispositif : « S'il est vrai que "la sexualité", c'est l'ensemble des effets produits dans les corps, les comportements, les rapports sociaux par un certain dispositif relevant d'une technologie politique complexe, il faut reconnaître que ce dispositif ne joue pas de façon symétrique ici et là, qu'il n'y produit donc pas les mêmes effets ³⁰. » Ce que Foucault nomme « sexualité » est « un ensemble d'effets », dont la source n'est pas biologique mais, disons, relationnelle ; c'est le dispositif. À ce « dispositif de sexualité », il consacre un chapitre entier de *La Volonté de savoir*. Et c'est à la fin de ce chapitre qu'il rapporte la psychanalyse au dispositif de sexualité qui l'a vu, qui l'a fait naître : « Dans son émergence historique, la psychanalyse ne peut se dissocier de la généralisation du dispositif de sexualité ³¹ [...] » La généralisation du dispositif de sexualité, à la fin du XIX^e siècle, pèse d'une façon inégalée dans l'histoire, sur les corps, les comportements, les rapports sociaux. Inégalée donc aussi, dans la sophistication de l'aveu, les techniques de soi qu'on y invente alors et, spécialement pour Foucault, celle qui deviendra la psychanalyse. Or, ce lien entre dispositif de sexualité et aveu trouve son antécédent le plus lointain, soutient-il, dans une pratique précise, une pratique d'aveu, qui s'invente dans le monachisme contemporain de saint Augustin :

L'aveu, par exemple, existait déjà chez les classiques dans la relation avec le guide spirituel. Chez Sénèque, on retrouve également l'examen de conscience, tout comme l'obligation de confier à un directeur de conscience les faux pas commis dans la journée. Mais, dans ce contexte, l'examen de conscience était avant tout un exercice mnémotechnique orienté vers les principes de la vie juste. Cet examen de conscience n'expliquait donc pas la vérité fondée dans le moi. La vérité se trouvait ailleurs, dans les principes de la vie juste, ou dans la santé totale. La vérité n'était pas recherchée à l'intérieur de la personne humaine. C'est le monachisme qui a modifié cette situation. Chez les moines, la technique de l'aveu devient une technique de travail sur soi. Le monachisme a par conséquent changé la fonction de l'aveu à cause de son interprétation spécifique de la direction spirituelle. [...] Il faut avouer non seulement les faux pas commis, mais absolument tout jusqu'aux pensées les plus intimes. Il faut les formuler ³².

29. « Interview de Michel Foucault », entretien avec J. François et J. de Wit, 22 mai 1981, *Dits et écrits*, vol. IV, n° 349, *op. cit.*, p. 661.

30. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1976, p. 168.

31. *Ibid.*, p. 170.

32. M. Foucault, « Interview... », *op. cit.*, p. 659.

Cette exigence extrême – Foucault y insiste dans son cours de l'année 1979-1980 « Du gouvernement des vivants » – n'était pas celle des communautés chrétiennes où se pratiquait l'*exomolégèse* ; pas celle donc, de la liturgie que présidait l'évêque d'Hippone. Cette autre forme d'aveu, qui ne se pratiquait que dans certaines communautés monacales, Foucault la trouve chez Cassien³³. C'est l'*exagoreusis*, « le devoir de tout dire des mouvements de la pensée dans une formulation qui se propose d'être exhaustive³⁴ ». « Verbalisation permanente de tous les mouvements de la pensée », l'*exagoreusis*

comporte aussi des effets intrinsèques qu'elle doit au seul fait qu'elle transforme en énoncé, adressés à un autre, les mouvements de l'âme. En particulier, le « tri », qui est l'un des objectifs de l'examen, est opéré par la verbalisation grâce au triple mécanisme de la honte qui fait rougir de formuler toute pensée mauvaise, de la réalisation matérielle par les mots prononcés de ce qui se passe dans l'âme et de l'incompatibilité du démon (qui séduit et qui trompe en se cachant dans les replis de la conscience) avec la lumière qui les découvre. Il s'agit donc, dans l'aveu ainsi entendu, d'une extériorisation permanente par les mots des « arcanes » de la conscience³⁵.

C'est, pour Foucault, la lointaine matrice d'une technique de soi moderne, la psychanalyse, qui en incitant qui s'y livre à l'aveu – croit-il – de sa vérité la plus intime, l'assujettirait le plus sûrement au pouvoir social effectif. C'est là ce qu'il rejette.

Maladie d'aveu

Les Confessions de saint Augustin : une *exagoreusis* faite par écrit ? Boyer n'y contredirait peut-être pas. Mais ce qu'il y voit, c'est « une révolution » :

Cette lente révolution qui associe la littérature au test affolant de se dire soi-même et qui bouleverse l'héritage des textes eux-mêmes, c'est la révolution chrétienne qui, d'une certaine façon, triomphe en cette fin de IV^e siècle avec Augustin (p. 42).

La « révolution chrétienne » est, pour F. Boyer, l'inscription dans l'histoire d'une réalité humaine. Inscription effectuée par cet « opérateur d'humanité » que serait l'aveu, et que réaliserait l'écriture de saint Augustin :

L'aveu est humain. Preuve et opérateur d'humanité. Et être humain c'est manquer de Dieu ; manquer de Dieu c'est manquer de soi. La *confessio* est paradoxalement l'aveu du soi manquant à lui-même (p. 28).

Si « l'aveu est humain », alors le dieu chrétien, le christianisme, est universel – catholique :

Le génie chrétien est d'avoir désigné, avoué Dieu à cette place de l'humanité méprisée par elle-même. [...] Le dieu qui se fait homme pour rejoindre enfin moins l'humanité elle-même que la place désertée, abandonnée de l'humanité

33. Auteur des *Institutions cénobitiques*, trad. J.-C. Guy, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1965. Né vers 360, mort en 435. Augustin était de six ans son aîné.

34. M. Foucault, « Du gouvernement des vivants », *op. cit.*, p. 127.

35. *Ibid.*, p. 128-129.

par elle-même, et sans laquelle l'humanité, paradoxalement, n'est rien. D'où ce vide insupportable, cette absence de signification, cette légèreté irritante, culpabilisante, ce rien, cette vanité, ce vide qu'il y a à être homme (p. 30).

Les Aveux d'Augustin-Boyer mènent au « vide insupportable [...] qu'il y a à être homme » – dont le nom (*Les Confessions* ne le cachent pas) est sexualité. Vidé de soi par le péché, par l'aveu de l'ignominie du sexe, le croyant est rempli de cet Autre capable de tout entendre, tout pardonner. Conversion : *mon désêtre sexuel rempli de Dieu* ? On glisserait facilement, de cette énumération impressionniste, littéraire : « vide insupportable, absence de signification, légèreté irritante, culpabilisante, rien, vanité, vide », à ce mot de « désêtre » que Lacan, un jour, forgea pour désigner ce que l'analyste a à être, « [...] le support, le déchet, l'abjection à quoi peut s'accrocher ce qui va, grâce à nous, naître de dire³⁶ ». Or ce néologisme, dans l'enseignement de Lacan, n'a rien de littéraire : c'est, comme il le dira explicitement à propos d'une autre de ses forgeries, un mathème³⁷. C'est le *freuduleux*, l'innocent *freuduleux* de cette traduction dont j'ai déjà parlé et qui inciterait le lecteur moderne à lire texte de saint Augustin comme de la protopsychanalyse ! Quand justement, c'est de ne pas être dans l'aveu (dans l'hypnose, et dans la suggestion qu'il entraîne) que l'exercice psychanalytique trouve son efficience – au prix de son impossible traduction dans l'histoire.

Les Aveux d'Augustin-Boyer – cette *exagoreusis* écrite à Dieu, au Dieu de ses lecteurs – se veulent sans limite, et c'est ce « plus d'aveu » qui en fit, à l'époque, la nouveauté. Mais n'est-ce pas dans un dispositif comparable – le doute hyperbolique n'est-il pas aveu d'ignorance, elle-même hyperbolique ? – que Descartes écrit ses *Méditations* ?

Étrangement, la vision occidentale de la personne s'est bâtie sur le test de cette folie, sur ce qui apparaîtra comme l'addiction majeure de notre civilisation : la représentation de soi et la fiction d'être soi (p. 40).

Descartes a beau remiser Dieu dans la coulisse, il ne peut s'en passer. *Addict* à Dieu ? Non, *addict* à soi, parbleu ! Par Dieu – tout est là. Dans la mesure où « notre civilisation », la grecque, la chrétienne, est celle de ceux dont l'obsessionnel souci est d'être, on n'y est pas soi sans Dieu. Le souci de soi est d'abord le souci d'être soi. Souci porté par la langue, par les façons de dire le temps : suis-je celui que j'ai été ? que je serai ? Les trois derniers livres des *Confessions* (ceux où le monologue avec Dieu s'élargit aux autres et aux dimensions de la création) sont une méditation sur la mémoire, sur l'impermanence de soi hors la permanence divine en soi.

Nous découvrons que nous sommes faits de plusieurs autres dans le temps. Je sais bien que la plupart d'entre nous n'insistent pas, pensant préserver ainsi cette cohérence illusoire et multiple de nous-même, et de cette dispersion que nous appelons notre vie (p. 40).

Ce que F. Boyer appelle « le génie chrétien » est le fait d'alphabétisés ayant cultivé le sentiment d'être soi au point d'en être malades. Conflit intérieur proprement occidental – l'illusoire sentiment d'être soi *versus* l'amer constat de n'en rien pouvoir savoir

36. J. Lacan, séminaire... ou pire, 21 juin 1972.

37. Le 2 novembre 1976, Lacan conclut les « Journées du mathème » tenues par l'École freudienne de Paris en qualifiant de « vrai mathème » l'« intraduction » de l'*Unbewusst* freudien en français : l'*unebévue*.

– dont beaucoup situent l'émergence à l'avènement de l'empire romain, dans le passage, le frayage qui alors eut lieu du grec au latin. « La jouissance menace le désir³⁸ », écrit Pascal Quignard dans sa longue méditation sur le *taedium vitae*, le « dégoût de la vie » qui, dit-il, fit le lit du christianisme, et il cite Pétrone, l'ami de Néron, auteur du *Satiricon* : « Le plaisir (*voluptas*) qu'on a dans le coït est écœurant et bref et le dégoût (*taedium*) succède à l'acte de Vénus. » Un sentiment inédit s'empara alors des nouveaux maîtres du monde, comme si une « rima », une fissure intérieure les avait rendus étrangers à eux-mêmes. G. Bowersock, déjà cité, constate, à partir du règne de Néron précisément, « un phénomène tout à fait nouveau » – une « explosion de fiction³⁹ », écrit-il. Comme si, d'un coup, le grotesque et le sacré entraient en collision, comme si le dégoût qui menace le désir avait fait « exploser la fiction ».

Le christianisme est cette explosion. Je ne m'attarderai pas sur cette affirmation à l'emporte-pièce que la recherche historique commence à étayer solidement⁴⁰ : c'est la thèse défendue par F. Boyer. Explosion des martyrs aux II^e et III^e siècles. Une des retombées de ce feu d'artifice fut le monachisme chrétien. Des jeunes gens à qui le martyre sanglant est désormais refusé, puisque l'empereur est chrétien, se font moines au désert. Ce sont eux, pour Foucault, qui inventent une ascèse nouvelle pour un nouveau souci de soi – l'aveu méthodique, exigé, complet. Ces premiers moines chrétiens expérimentent et mettent au point une nouvelle « technique de soi » : être parfaitement ce que Dieu attend d'eux. Sous le regard absolu de leur maître (qui leur signifie ce que Dieu veut d'eux), parfaitement libéré du « vieil homme », être parfaitement soi. À l'affût de leurs pensées les plus secrètes, ils se dévoilent à eux-mêmes ce qui, bientôt, prendra le nom de « péchés capitaux » et se ravagent de « la léthargie diabolique », l'*acedia*, sur laquelle s'attarde Cassien⁴¹, tant le danger lui paraît sérieux. « L'*acedia* est décrite par les Chrétiens comme un *vitium* (un péché mortel). C'est l'incapacité d'être attentif. C'est l'absence d'intérêt pour tout, même pour le bien, même pour le prochain, même pour Dieu⁴². » S'avouant sans limite, ces moines rencontrent le dégoût de soi, l'insouci de soi.

Au lieu du souci de soi : l'amour de Toi

L'aveu, tel qu'il fonctionne dans le texte d'Augustin-Boyer, n'est pas avare de lamentations quant aux désirs luxurieux qui le poursuivent jusque dans son sommeil :

L'illusion de ces images sur mon esprit, dans ma chair, est telle que ces fantômes ont plus de pouvoir dans mon sommeil que n'en ont les réalités mêmes quand je suis éveillé. Seigneur mon Dieu, je ne suis peut-être plus moi-même à ce moment-là. Il y a pourtant une différence entre moi et moi, entre le moment

38. P. Quignard, *Le Sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994, p. 222.

39. « Reste qu'on ne saurait contester que l'explosion de fiction sous l'Empire romain soit un phénomène tout à fait nouveau. [...] On peut dater assez clairement le début de la prolifération massive de fiction du règne de l'empereur Néron, au milieu du I^{er} siècle de l'ère chrétienne » (G. Bowersock, *Le Mentir-vrai dans l'Antiquité. La littérature païenne et les évangiles* [1994], trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Bayard, 2007, p. 43).

40. L'ouvrage de vulgarisation de Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus sans Jésus. La christianisation de l'Empire romain* (Paris, Seuil / Arte Éditions, 2008), en donne une idée, évidemment journalistique, mais aussi une précieuse bibliographie de l'essentiel actuellement disponible en français.

41. Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, op. cit., livre X, chap. 2.

42. P. Quignard, *Le Sexe et l'effroi*, op. cit., p. 237.

où je passe de la veille au sommeil et le moment où je repasse à l'état de veille. Que devient la raison qui nous fait résister, éveillé, à ce pouvoir de suggestion, et nous rend inaccessible aux choses réelles ? Elle se ferme avec les yeux ? Elle s'endort avec le corps ? [...] Donne-moi davantage, Seigneur, et de plus en plus. Mon esprit alors me suivra jusqu'à toi. Débarrassé d'une concupiscence visqueuse. Il ne se révoltera plus contre lui-même, et dans le sommeil, sous l'effet d'images sensuelles, non seulement il ne poursuivra plus ces abjections écœurantes jusqu'à l'éjaculation, mais il n'y consentira même pas⁴³ (p. 286-287).

Bref retour sur la traduction : la comparaison de la « nouvelle traduction » que nous donne F. Boyer avec celle de l'édition savante (et catholique) ramène ses audaces à deux innovations : l'une est l'introduction d'un vocabulaire aisément compréhensible par un lecteur d'aujourd'hui, habitué au discours courant désormais mâtiné de psychanalyse : *désir* pour « concupiscence », *inconsciemment* pour « sans le savoir », *provocation* pour « tentation », *addiction* pour « habitude tyrannique », *moi* pour « moi-même », *esprit* pour « âme », *fantasmes* pour « visions irréelles » ou « imaginations », *éjaculation* pour « fluxion charnelle », etc. Et bien sûr, *aveux* pour « confessions ». L'autre est la recherche de phrases brèves qui confèrent au texte un rythme heurté, tendu, là où la période latine engendre, dans une traduction qui en respecte l'ampleur, une tout autre tonalité.

Revenons. Celui qui avoue n'être « [...] peut-être plus [s]oi-même à ce moment-là » révèle, soutient F. Boyer, l'essence de l'homme, puisque : « [...] être homme, c'est être appelé à ne plus être humain, à ne plus être homme » (p. 28). Saint Augustin va jusqu'à reconnaître l'étendue illimitée de son impouvoir : il ne résiste pas au péché, absolument pas. Qui s'avoue ainsi jusqu'à n'être rien, a-t-il encore à se soucier de soi ? De ce souci, justement, le Christ le libère, gracieusement. Sa conversion, c'est très précisément le moment où⁴⁴ il remet à l'Autre, au « Dieu immense » le soin de se soucier de soi. Cesser de se soucier soi-même de soi, comment est-ce possible ?

Ce possible est celui de la fiction. La conversion a eu lieu au cours d'une lecture silencieuse, fut cette lecture silencieuse. Plongé dans sa lecture, le lecteur abolit le monde, oublie son corps pour ne laisser place, en son esprit (cet esprit coupé du corps

43. « Et l'illusion de l'image a tant de force (*tantum valet*) dans mon âme (*anima*) sur ma chair, que ces visions irréelles (*falsa visa*) obtiennent de moi (*persuadeant*) pendant le sommeil ce que la vision des réalités (*vera*) ne peut obtenir quand je suis éveillé. Est-ce que, à ce moment-là, je ne suis pas moi-même (*ego non sum*), Seigneur mon Dieu ? Et pourtant il y a une telle différence (*tantum interest*) de moi-même à moi-même, durant que je passe de la veille au sommeil ou repasse du sommeil à la veille ! Où est alors la raison (*ratio*) qui permet de résister à de telles suggestions (*suggestionibus*) quand on est éveillé, et, si les réalités elles-mêmes (*res ipsae*) se présentent, de rester inébranlable (*inconcussus*) ? Se ferme-t-elle avec les yeux ? S'endort-elle avec le corps ? [...] Tu augmenteras (*augebis*), Seigneur, de plus en plus en moi tes dons (*munera*), afin que mon âme me suive vers toi (*ut anima mea sequatur me ad te*), dégagée de la glu (*visco*) de la concupiscence ; afin qu'elle ne soit pas en rébellion contre elle-même (*non sit rebellis sibi*), et que, dans le sommeil aussi, non seulement elle ne consume pas ces turpitudes dégradantes (*non perpetret istas corruptelarum turpitudines*) sous l'influence d'images sensuelles (*per imagines animales*), jusqu'à l'effusion charnelle (*carnis fluxum*), mais qu'elle n'y consente même pas » (*Œuvres de saint Augustin*, vol. 14, Études augustiniennes, *op. cit.*, p. 215-217).

44. Pierre Hadot note un « paradoxe » propre au stoïcisme, qui s'avèrerait, à l'instar du christianisme, ne pas être initiatique : la sagesse n'étant « pas susceptible de plus ou de moins [...], le passage de la non-sagesse à la sagesse ne peut se faire par un progrès, mais par une mutation brusque » (*Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 341). Merci à Cécile Imbert d'avoir attiré mon attention sur cette remarque.

est celui du spiritualisme), qu'aux images, aux idées suscitées par le texte. Lecteur, il n'est qu'accueil fait à... l'absence de voix de ce qu'il lit. « La lecture est l'oubli de soi⁴⁵ », dit P. Quignard qui, d'une addiction, a fait de la lecture son savoir-vivre. Avouant ses fautes, saint Augustin plonge dans la lecture d'un Dieu qui, à son insu, l'a déjà investi. Il lui donne voix – silencieuse –, le supplie de prendre, « de plus en plus », la place des fantasmes visqueux qui polluent ses nuits. « Il fait, écrit F. Boyer, de cette exigence [celle de formuler une vérité sur soi] un modèle de fiction vraie » (p. 26). Ce dispositif d'aveu lui crée un accès, imaginaire, à Celui qui a déjà pardonné, et fait sourdre, à mesure même qu'il se dépossède de son désir, la certitude d'en être aimé – certitude radicalement interrogée par les mystiques du « pur amour⁴⁶ ». F. Boyer était donc sérieux en concluant son récit de la conversion par cette petite phrase : « La vérité est dans un livre que l'on ramasse et que l'on ouvre » (p. 15).

Que l'aveu soit affaire de vérité, Foucault et F. Boyer le disent. Mais la vérité n'est pas chez Foucault ce qu'elle est chez F. Boyer. Chez ce dernier elle est fiction, fiction majuscule : l'Autre parle en moi. Sa voix peut me persécuter. Mais si je cesse de vouloir prendre soin de moi – orgueil ! nul ne vainc son péché soi-même⁴⁷ – si j'abandonne ce soin à Celui qui n'attend que l'aveu de mon indignité pour me sauver, alors, assure F. Boyer, la voix m'aidera à devenir moi-même :

Il arrive qu'on insiste, qu'on poursuive le fantasme, la fiction que nous sommes à nous-même, pour fuir d'autres fantômes. Une telle aventure peut rendre fou. Et cette même folie hante toute confession de soi. [...] Celui qui veut devenir soi entend une voix lui demander : qui es-tu ? qu'as-tu fait ? Une voix parle en lui qui lui demande de parler de lui. Cette voix, nous ne l'oublions pas. Elle peut nous aider à devenir nous-même comme elle peut aussi nous persécuter, nous précipiter dans l'abîme même de sa propre question. Le sujet de toute *confessio* est un sujet hanté (p. 40 et 41).

F. Boyer fait de la littérature, le lieu de la *confessio* – l'essence du christianisme.

La question sous-jacente, et qui est finalement au cœur du processus de transformation de soi que décrivent les treize livres des *Aveux*, est la question de la littérature (p. 41).

Comment ne pas penser à *L'Expérience intérieure* de Georges Bataille ? Ce texte, plus encore que d'autres peut-être, aura contribué à la sacralisation de l'expérience qu'atteindrait la littérature, par l'exercice solitaire de la lecture⁴⁸ – sacralisation à laquelle une certaine esthétisation de la psychanalyse sacrifie volontiers.

Mais si l'on a tenu à cette voie-là, c'est précisément parce que l'on a tenu à se dire autre. Pour se dire, il faudra avouer l'autre que nous sommes devenus. Cette altérité mouvante sera en quelque sorte la garantie de notre identité nouvelle. Mais aussi la fêlure presque sanglante d'une usurpation de soi par soi. La fiction de notre propre nuit intime (p. 42).

45. P. Quignard, *Vie secrète*, Paris, Gallimard, 1998, p. 219.

46. Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 2002.

47. C'est parce qu'un « catholique de bonne roche » est certain de ne pouvoir venir à bout de son symptôme sans l'aide de Dieu que Lacan le déclare « inanalysable ».

48. « Pour qui est étranger à l'expérience, ce qui précède est obscur – mais ne lui est pas destiné (j'écris pour qui, entrant dans mon livre, y tomberait comme dans un trou, n'en sortirait plus) » (Georges Bataille, *L'Expérience intérieure* [1943], *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Gallimard, 1973, p. 135).

Un exercice spirituel, parce que réel

« Il n'y a donc pas de soi sans fiction », écrit F. Boyer qui, embarquant son lecteur à la première personne, précise : « ou plus exactement, *nous* consacrerons la vérité sur *nous-mêmes*, dans un travail de fiction que *nous* habillerons d'authenticité et de sincérité » (p. 39, mes italiques). Ce à quoi « l'on a tenu », depuis Augustin, comme à une drogue, se révélerait donc, *in fine*, être la vérité d'un travail de fiction.

Oh Seigneur, aide-moi à savoir et à comprendre s'il faut d'abord t'appeler pour te louer ou d'abord te connaître pour t'appeler. Mais qui t'appelle sans te connaître ? Sans te connaître, on pourrait appeler quelqu'un d'autre. Ou bien faut-il t'appeler pour te connaître ? (p. 49, première page de la traduction du texte d'Augustin).

La réponse religieuse propose que la fiction soit réelle – que l'Autre existe. Mais là où la foi dissout la question, la psychanalyse en aiguise le tranchant. L'impossible n'est pas possible, le réel n'est pas l'imaginaire. M'en tenir à cette disjonction, qui fait place au symbolique – appel à l'écriture de la science –, suffit à mettre en lumière, c'est-à-dire à plat, cette *dieunégation* de l'impossible (n'y a-t-il pas de l'impossible à faire de saint Augustin un auteur contemporain ?). C'est la valse des *Aveux*. Un : le masochisme est censé garantir leur vérité ; deux : mon indignité de pécheur, ma vérité, clame la grandeur de Dieu ; trois : je suis (fiction vraie) celui que Dieu a créé et sauvé. F. Boyer en propose une partition modernisée.

L'exercice, autrement spirituel, de la psychanalyse fait valoir le réel que dénie, dans son tournis, la réponse religieuse : de l'Autre nous n'avons que la barre qui l'absente. Cette spiritualité-là est littérale, pas littéraire. Son exercice rompt le sujet à l'impossible de la traduction, à l'équivoque en jeu dans la fiction de toute parole, au non-rapport sexuel. Impossible d'éprouver cet impossible dans la solitude de la lecture, ou de la méditation. Traduire, en effet, n'est pas la matrice de toute lecture. Toute lecture n'engendre pas la fiction. Il est une lecture, une écriture donc, qui – de soi-même, parce qu'on peut toujours dire ce qu'on veut d'un écrit – n'engendre nulle fiction, c'est la méthode scientifique qui translittère⁴⁹ – et ne traduit pas. L'écoute psychanalytique procède d'une telle méthode ; elle s'en tient à la lettre des mots (d'esprit, celui qui tient au corps de la lettre) qu'elle déchiffre, comme elle déchiffre le rêve, sans chercher à rejoindre une vérité des images, une imaginaire vérité du rêve, une profondeur. La vérité qu'elle rencontre s'avère intraduisible : on ne peut mieux dire qu'un mot d'esprit. Vérité de l'intraduction du sujet : pour ne pas la rater, il faut se soucier de soi. Une spiritualité au réel.

En conclusion de la première heure de son séminaire intitulé *L'Herméneutique du sujet*, Foucault a ciselé une définition de la spiritualité qui ne s'éclaire qu'avec cette distinction entre spiritualité religieuse et spiritualité au réel :

Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme de pratiques qui postulent que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transformer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons

49. Cf. J. Allouch, *Lettre pour lettre. Transcrire, traduire, translittérer*, Toulouse, Érès, 1984.

que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet⁵⁰.

Dans la spiritualité chrétienne, l'homme est pécheur, incapable de vérité et c'est Dieu, la Vérité, qui le transforme et le sauve. Le sujet de la science – qui destitue tout savoir non vérifié par lui-même – s'éprouvant ignorant, devient « capable de vérité » : c'est l'expérience des deux premières *Méditations* cartésiennes. Mais la vérité que le « je pensant » va construire n'est qu'une vérité d'exactitude fondée sur la mesure ; elle « n'est pas capable de sauver le sujet ». Redéfinie dans les termes de cette formule foucauldienne, la psychanalyse est un exercice spirituel proposé à ce sujet devenu « capable de vérité », capable de se savoir ignorant, de savoir, comme le reconnaît Lacan de lui-même, qu'il « n'en veut rien savoir⁵¹ ». Un exercice qui le confronte à *unebèvue*, c'est-à-dire à une vérité « incapable de le sauver »...

Mais le « travail de fiction », celui des grandes religions née de l'écrit, ne cesse pas pour autant. Les fictions, aujourd'hui, naissent de l'écrit scientifique : religions de notre temps. Et pourquoi, dans cette surenchère de fictions, *Les Confessions* de saint Augustin n'accéderaient pas à la « dignité » (nous sommes dans l'imaginaire) d'un texte de Freud, de Jung ou de Dolto ? Cet Augustin nouveau viendrait-il signifier que nous sommes condamné à ce que Lacan appelait « la vraie religion » – celle de « l'invention de soi », nous dit F. Boyer ? Lacan n'a-t-il pas dit – à Rome ! – la religion « increvable⁵² » ? L'adjectif vaut d'être remis dans son contexte : nous sommes au Congrès de l'École freudienne de Paris, à la Toussaint 1974 ; alors qu'il n'a pas encore prononcé son intervention (« La troisième ») devant son École, au sortir d'une « conférence de presse », Lacan répond aux questions d'un journaliste :

- Vous avez dit tout à l'heure : « Si la religion triomphe, c'est que la psychanalyse aura échoué. » Pensez-vous qu'on aille maintenant chez un psychanalyste comme on allait auparavant chez son confesseur ?
- On ne pouvait manquer de me poser cette question. Cette histoire de confession est à dormir debout. Pourquoi croyez-vous qu'on se confesse ?
- Quand on va chez le psychanalyste, on se confesse aussi.
- Mais absolument pas ! Cela n'a rien à faire. Dans l'analyse, on commence par expliquer aux gens qu'ils ne sont pas là pour se confesser. C'est l'enfance de l'art. Ils sont là pour dire – n'importe quoi.
- Comment expliquez-vous le triomphe de la religion sur la psychanalyse ?
- Ce n'est nullement par l'intermédiaire de la confession. Si la psychanalyse ne triomphera pas de la religion, c'est que la religion est increvable. La psychanalyse ne triomphera pas, elle survivra ou pas.
- Vous êtes persuadé que la religion triomphera ?
- Oui⁵³. [...]

50. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Frédéric Gros, Paris, Gallimard / Seuil, coll. « Hautes Études », 2001, p. 20.

51. « Et puis, je me suis aperçu que ce qui constituait mon cheminement était de l'ordre du je n'en veux rien savoir » (séminaire *Encore*, 21 novembre 1972).

52. J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques* [titre(s) de J.-A. Miller], Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 2005, p. 79.

53. *Ibid.*, p. 78-79. Voilà le passage de la conférence de presse auquel le journaliste fait allusion : « [...] si jamais donc vous venez [écouter mon intervention au Congrès], vous entendrez quelque chose qui se

« Pourquoi croyez-vous qu'on se confesse ? » La question est restée en suspens – comme la chose d'ailleurs : ce n'est pas à un prêtre, au fond d'un confessionnal qu'on avoue ses fautes aujourd'hui, constate F. Boyer :

Tout cela n'a rien à voir avec les secrets du confessionnal, « les sinistres boîtes à pénitence » (André Mandouze⁵⁴). Ce texte [*Les Aveux*] n'est pas un simple texte autobiographique mais il fonde, il institue d'une certaine façon, une pratique d'écriture sur soi qui est transformatrice (p. 27).

La leçon, pas si bizarre finalement, que transmet, que traduit F. Boyer, n'est-elle pas celle-là même de la littérature contemporaine : « Plus d'aveu » ? Exister en avouant. Sur ce terrain de l'aveu, Foucault et Boyer se rejoignent : le second y tenant comme à l'invention de soi-même d'un sujet « pas capable de vérité », une personne ; le premier stigmatisant la lâcheté de qui, s'adonnant à l'aveu où il se croit lui-même, s'ignore « capable de vérité » et néglige le souci de soi.

« Pourquoi croyez-vous qu'on se confesse ? », la réponse que Lacan faisait au journaliste était une vraie question. Il ne la posait que parce qu'il en avait la réponse : l'offre qu'il faisait d'un exercice spirituel sans aveux.

Un sujet sans souci de soi

Au dernier moment semble-t-il (ce « hors-d'œuvre » est daté – 2007), F. Boyer a écrit deux pages qu'il a placées en ouverture de son ouvrage. Deux pages où il revient, en dépit de l'argumentation de sa préface, sur l'élan intime qui l'aura poussé à entreprendre, et à mener à bien, cet énorme travail. Comme si, l'œuvre faite, prête à la publication, demeurerait un non-dit, qu'il lui fallait dire, absolument. Quelle étrange nécessité, quelle folie l'aura poussé, lui Frédéric Boyer, au-delà, ou plutôt en deça des raisons développées dans la préface, à donner à lire au public du XXI^e siècle, ce texte vingt fois traduit par une foule de théologiens et d'érudits ? Un désir un peu fou, un rêve d'adolescent qui l'habite « depuis ses études supérieures », et qu'il livre, tout à trac, dans un *incipit* botticellien :

J'aimerais ne jamais avoir lu de livres. J'aimerais que tout soit neuf. Ouvrir un livre pour la première fois. J'aimerais que les œuvres naissent sous mes yeux et entre mes mains ici et maintenant. Rapidement (p. 11).

Ce fantasme l'aura mis à la tâche. Ardemment. « Rendre justice » à ce texte : *exit* le mot confession. Pari risqué ? Non : devoir ! Faire « comme si ces très vieux textes venaient tout juste de nous tomber entre les mains » est « notre devoir », insiste-t-il. Pas une seule fois, il n'envisage que sa traduction trahisse. Trahisse quoi, au juste ? Un sens originel ? « Il faut abandonner l'idée d'une lecture juste et définitive, d'un original qui, depuis longtemps, s'est perdu dans les interprétations, traductions et conjectures de sa longue réception. » Il n'y a rien à trahir si le sens est, toujours au présent,

rapporte aux rapports de la psychanalyse avec la religion. Ils ne sont pas très amicaux. C'est en somme ou l'un ou l'autre. Si la religion triomphe, comme c'est le plus probable – je parle de la vraie religion, il n'y en a qu'une seule de vraie – si la religion triomphe, ce sera le signe que la psychanalyse a échoué. » 54. André Mandouze a consacré sa vie à l'étude de l'œuvre de saint Augustin. Cf. notamment : *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études augustiniennes, 1968.

création. Mais pour qu'on l'entende, cette voix d'enfant sans mémoire, ne faut-il pas que celle des pères (se) soit tue ? Ce devoir de virginité ne va pas sans cadavre, impliquerait donc une mise au tombeau. Mais non, point de cadavre, pas de tombeau. F. Boyer n'enterre pas saint Augustin : il en fait un enfant nouveau-né.

Longtemps traduire ce fut vouloir parler avec la voix auguste des morts. Or ce sont les enfants qui écrivent à frais nouveau les œuvres du passé (p. 11).

Texte dont le père est un enfant. Toujours vivant, toujours enfant. C'est l'enjeu de ces deux pages liminaires de faire advenir le lecteur de cette enfance. Comme si, *in extremis*, F. Boyer prenait conscience que son entreprise – même dûment préfacée – risquait de ne pas le trouver, ce lecteur qu'elle appelle. Or il existe : lui ! Parler de soi, faire exister le lecteur :

Je pense que je voulais échapper à quelque chose. Échapper à quoi, je ne le sais toujours pas. Sans doute pour ne pas savoir ainsi à quoi j'échappais. Pour ne pas avoir à savoir un jour ou l'autre à quoi j'échappais de moi-même (p. 12).

F. Boyer ne parle plus de lui comme s'il était Augustin, mais comme de celui qui aura échappé à quelque chose de lui-même. Comme son lecteur qui, de par sa traduction, échappera, sans même le savoir, au latin de saint Augustin (et même le pieux français des autres traductions). Trois degrés à cette assumption dans l'ignorance. Au départ, une volonté vague « d'échapper à quelque chose », vague mais suffisamment tenace pour le mettre au travail. La traduction faite, un constat : « échapper à quoi, je ne sais toujours pas », qui appelle interprétation : « pour ne pas savoir, sans doute ». Le cri du cœur enfin : « ne pas avoir à savoir » définitivement ! *Wunsch* – vœu d'ignorance reconnu, assumé, qui le désamarre comme un bateau ivre : « être ballotté, enivré, excité, épuisé, vidé. (Je le suis si souvent.) Être de ne pas être. Échapper à soi. Fuir. »

Et puis, sans transition, sur l'air proustien du « longtemps, je me... », l'aveu : « Depuis longtemps, je me dis chrétien catholique. Je n'ai connu pourtant aucun appel, aucune invitation. » Qu'est-ce que croire « dans cet univers de tisane », comme raillait déjà Aragon, cet autre croyant désabusé, ivre lui aussi de littérature, et désolé lui aussi que la vie ne soit pas un roman ? « J'ai donc cessé de m'interroger sur cette foi passive. » Cinq années passées à reverdir la langue des *Confessions*, à effacer le corps de la lettre – la chair mortelle des mots – sous la langue neuve de ces *Aveux* qu'il signe de son nom.

Je pense que si Dieu doit m'appeler, il le fera quand je serai devenu trop vieux pour partir, peut-être déjà mort. Je n'aurai même plus la force de bluffer ni celle de tricher (p. 12).

Descartes, en son temps, remettait à Dieu la charge des « vérités éternelles ». Aujourd'hui, chrétien sans souci de soi, F. Boyer échappe enfin à l'obsédant souci de Dieu auquel l'arrimait, depuis longtemps, saint Augustin et ses *Confessions*. L'Autre est littérature.

Ou aurais-je été appelé sans le savoir. Appelé d'un appel indiscernable ou d'un appel inqualifiable qui m'aurait laissé aveugle ou sourd mais appelé (p. 12).

Pas de point d'interrogation. Un point final.