

# Quid pro quo

n° 5  
juin 2010

- Marie-Hélène Devoisin, *MLF : l'invention au XX<sup>e</sup> siècle d'une homologia parrèsia côté femmes*  
pour **Chaque-une plurielle autant que mille,**  
**Génération MLF 1968-2008**

- Laurent Cornaz, *Dupe d'un nom*  
pour **Jean-Claude MILNER, L'Arrogance du présent.**  
**Regards sur la décennie 1965-1975**

- Hyacintha Lofé, *Les objets, vous dis-je !*  
pour **Tobie NATHAN, À qui j'appartiens ?**  
**Écrits sur la psychothérapie, sur la guerre et sur la paix**

## SOMMAIRE DU N° 5

- Marie-Hélène DEVOISIN, *MLF : l'invention au XX<sup>e</sup> siècle  
d'une homologia parrêsia côté femmes* 3  
*Génération MLF 1968-2008,*  
de Chaque-une plurielle autant que mille
  
- Laurent CORNAZ, *Dupe d'un nom* 31  
*L'Arrogance du présent. Regards sur la décennie 1965-1975*  
de Jean-Claude MILNER
  
- Hyacintha LOFÉ, *Les objets, vous dis-je !* 61  
*À qui j'appartiens ? Écrits sur la psychothérapie,*  
*sur la guerre et sur la paix,* de Tobie NATHAN
  
  
- Bulletin d'abonnement à *Quid pro quo* 83

Directeur, Guy CASADAMONT  
<guy.casadamont@wanadoo.fr>

Comité de rédaction

Laurent CORNAZ <laurentcornaz@free.fr>

Françoise DEZONCLE <dezoncle.françoise@orange.fr>

Marie-Claude THOMAS <mclaudethomas@wanadoo.fr>

Jean-Christophe WEBER <Jean-Christophe.Weber@chru-strasbourg.fr>

---

© EPEL, 2010

110, boulevard Raspail, 75006 Paris  
epel.paris@wanadoo.fr  
www.epel-edition.com

Diffusion, ToThèmes  
3, allée des Genêts 91220 Le Plessis-Pâté  
01 60 84 78 01 – 06 15 61 70 24  
thierrydmdp@aol.com

Distribution, SODIS  
PARIS, FRANCE

ISSN 1959-1845

ISBN : 978-2-35427-xxx-x

Dépôt légal, juin 2010

## *MLF : l'invention au XX<sup>e</sup> siècle d'une homologia parrêsia côté femmes*

---

*Génération MLF 1968-2008*

pour

Chaque-une plurielle autant que mille  
Paris, Éditions Des femmes-Antoinette Fouque, 2008

---

Cet ouvrage collectif témoigne d'un événement inouï dans l'Histoire : au XX<sup>e</sup> siècle, en octobre 1968, dans la foulée des événements de Mai, la naissance d'un Mouvement de libération des femmes fondé par Antoinette Fouque, Josiane Chanel et Monique Wittig. On peut en faire ici la *généalogie* : le MLF est « pour la première fois *dans l'Histoire*, absolument non refouable. Ce mouvement est un acte irréversible », dit l'une des trois fondatrices du MLF, Antoinette Fouque (*Qu'est-ce qu'une femme ?*, p. 15, 27). C'est le premier mouvement de libération de femmes de l'Histoire, dans le sens où il porte sur le statut des corps érogènes femelles dans la cité. Mais les « grandes victoires démocratiques » obtenues « ne lui sont pas attribuées », et le mouvement « reste dans l'opinion ignoré, décrié, ou défiguré » (p. 7). Que le MLF soit enfin connu et *inscrit* comme ayant engendré « une mutation de notre civilisation », c'est le vœu qui oriente l'ouvrage collectif dont il va être ici question. Antoinette Fouque l'énonce d'emblée : « En témoignant ici, il ne s'agit pas de raconter ma vie mais d'*inscrire* le mouvement dont j'ai été l'une des fondatrices [...] » (p. 15, nos italiques). Dès 1968, puis ensuite au rythme des réunions, groupes, rencontres et séminaires autour d'Antoinette Fouque, ces femmes, faisant l'histoire, se sont « interrogées sur comment l'écrire et la transmettre ». *Inscription et transmission* du MLF aux générations suivantes convoquées par le déroulement de la *chronologie* qui en scande le développement, c'est le but de ce livre. La responsabilité en est assumée, avec A. Fouque, par le groupe *Psychanalyse et Politique* créé par elle « dans ce MLF naissant » (A.F., p. 20) en 68 ; et qui a fait l'originalité du mouvement en France en y introduisant un « type de pensée » qui permet l'exploration du « seul discours sur la sexualité » qu'est la psychanalyse, pour l'articuler au lieu du politique (p. 20). Cette particularité du MLF français a été repérée dès le début par Juliet Mitchell du *Women's Lib* anglais. Dans l'introduction de son livre intitulé *Psychanalyse et féminisme*, paru aux éditions Des femmes<sup>1</sup> en 1975 – mais elle a connu « Antoinette » et son groupe dès 1970 (p. 49) –, J. Mitchell dit que seule cette « tendance marxiste » du *MLF* (le groupe « *Politique et psychanalyse* » [*sic*]) « s'est attachée d'une manière cohérente à transformer la théorie psychanalytique en pratique politique », en étant influencée, « mais d'une façon critique, par l'interprétation lacanienne de Freud [...] »<sup>2</sup>.

---

1. Titre original *Psychoanalysis and Feminism* [New York, 1974], traduit de l'anglais par Françoise Basch, Françoise Ducrocq et Catherine Léger, coll. « Pour chacune », 1975. J. Mitchell faisait partie du *Women's Liberation Workshop* de Londres.

2. *Ibid.*, « Introduction », t. I, p. 21-23.

## Où il est question d'inscrire un réel du sexué femelle

### *Des femmes inscrivent des femmes : acte sans précédent dans le logos*

Il s'agit ici d'un écrit lié à la parole. Il faut « dire l'évènement » (A.F., p. 15), témoigner dans un jeu situé entre l'oral et l'écrit ; et non pas élaborer une théorie où l'écrit fixe et clôt la parole, éteint la voix et son lien au corps vivant ; faire « entendre les témoins, l'histoire orale, l'histoire au présent [...] chaque témoin acteur de l'histoire se faisant historien », dit Antoinette (p. 15). Les photos et documents constituant la deuxième partie du livre (p. 353 *sq.*) indiquent cette volonté de ne pas s'enfermer dans l'écrit. Il faudrait aussi – vœu, demande ? – « avoir le courage de déconstruire [terme emprunté à J. Derrida] – l'histoire des hommes pour pouvoir *écrire* l'histoire des femmes » (p. 15, nos ital.) : est indiquée une *contradiction* dans l'acte d'écrire situé côté hommes, et sa réalisation par des femmes. C'est pourquoi A. Fouque refuse « de s'abriter dans l'ombre des bibliothèques qui ne renferment que des textes dont les femmes sont exclues » (p. 15) ; elles sont hors corps des textes... Ce que le MLF a rencontré dans sa lutte, c'est une tradition d'empêchement – *forclusion* pérenne malgré une législation plus « féministe » à partir du XX<sup>e</sup> siècle et malgré le droit de vote – de penser : de dire et écrire, énoncer, par un acte libre dont des femmes seraient les auteurs, puis de se transmettre l'une à l'autre, dans une passe de l'aînée à la cadette, un savoir de leurs corps érogènes. Dans notre civilisation occidentale de l'écrit, pas d'éros dans le logos, ni « matriciel » (A.F., p. 21, 23) ni « homo », inscrit par des femmes : la poétique de Sappho s'est transmise côté hommes, enclavée en fragments dans leurs textes.

### *Le MLF a ouvert le logos*

#### *à un espace autre, intime-extime, hors misogynie*

Lever cet empêchement, c'est ce qu'a opéré le MLF ; il a ouvert aux femmes l'accès à ce *logos*<sup>3</sup> dont elles ont été forcloses, et la possibilité d'y énoncer un sexué femelle, de l'articuler avec lui. C'est en ce sens que ce mouvement de libération de femmes est inouï et inédit dans une civilisation occidentale de « l'écrit démocratisé » né et transmis *hom(m)o*<sup>4</sup> ; d'où la difficulté de rendre compte de ces actes accomplis, de ces paroles échangées entre elles hors espace privé, mais dans un lieu politique constitué par et pour elles, à partir de Mai 68. Lequel est « l'évènement extérieur, culturel et civilisationnel, qui permet de tresser les trois fils de l'intime, du politique et de l'historique », dit A. Fouque (p. 15).

Le MLF est né dans la maison prêtée par un(e) écrivain(e) connu(e) – Marguerite Duras (A.F., p. 19) – d'une passion commune pour l'écriture et la culture de trois femmes dont l'un(e) était écrivain(e) reconnu(e) : Monique Wittig qui avait publié en

3. *Logos* au sens où l'entend J.-P. Vernant : de culture (*logos* rationnel et *mythos*), tant poétique que politique, au moment de la naissance d'une *civilisation de l'écrit démocratisé*, dans Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* [1962], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997 (6<sup>e</sup> éd.).

4. Nous renvoyons à notre article, M.-H. Devoisin, « De Bethsabée à Médée, sur la gynéco-logique », *Quid pro quo*, 2006, n° 1, p. 57-68, notamment : « [...], elles cherchent dans *l'hétéros* le corps mâle du logos, pour s'y faire *hom(m)ologues* [...] » (p. 61) ; « [...] le silence d'une *philia* homophile non *hom(m)o*-phile [...] » (p. 62) ; « Pour Freud, seul le prochain *hom(m)o* est aimable sans commandement » (p. 63).

1964 aux Éditions de Minuit *L'Opopanax*, qui lui a valu le prix Médicis. C'est dans cet appartement, devenu alors lieu « privé-public », qu'il y a eu la première réunion de ce collectif de femmes et invention par elles d'un nouvel espace, intérieur-extérieur, intime-extime. Il s'agit avec cet ouvrage collectif de maintenir le lien de la parole, de l'acte, aux corps de ces femmes, de ne pas figer ce mouvement, de ne pas l'étouffer dans un logos qui, de son tissage/texte, corpus, a exclu au départ, rejeté – au sens de la *Verwerfung* freudienne, forclusion lacanienne – l'inscription par des femmes de tout acte accompli par elles. Ce rejet d'un corps étranger, autre, c'est ce que le MLF a fait bouger : il a circonscrit le « misogynne » (le *misein gunê*), le rejet du femelle, opéré un déplacement hors misogynie ; ouvert un espace de liberté. *Génération MLF* traduit le désir d'inscription de femmes par « *des femmes* » dans ce lieu libéré. Le MLF a réitéré le mouvement opéré il y a trois millénaires dans la culture occidentale : la démocratisation de celle-ci et son arrimage, son ancrage aux corps érogènes des hommes ; mais au XX<sup>e</sup> siècle, côté femmes. C'est pour en prendre acte que dès 1973 A. Fouque et *Psych et Po* ont eu le souci d'ouvrir un autre espace de l'écrit pour elles, les éditions *Des femmes (Chronologie)*, p. 139) et la librairie en 1974 (p. 157) ; elles y permettront le dire *des femmes en mouvements*, nom de « la mensuelle » créée en 1977 (*Chronologie*, p. 205). Et dès 1969, *Les Guérillères*<sup>5</sup> ont été énoncées par Monique Wittig – à laquelle est adressé « un salut majeur » pour cette « héroïne de notre histoire » (p. 6). Son livre fut travaillé et relu avec Antoinette pendant l'été 68, selon les témoignages de celle-ci (p. 19) et de Josiane Chanel (*Janvier 68 : j'ai présenté Monique Wittig à Antoinette Fouque*, p. 30). Des photos de Monique, Josiane, Antoinette ouvrant la deuxième partie de ce recueil (p. 353) témoignent du lien fort entre les fondatrices ; celle de la couverture – une manif colorée de femmes joyeuses et décidées – dit ce désir de transmettre un « réel », du « vivant » de ce « qu'était le début du MLF » (A.F., p. 15).

### *Il faut inscrire les « exclues des textes », fabriquées hétéros au logos*

Dans la fabrique des corps érogènes par la culture, l'espace domestique et sa parole serve furent réservés aux femmes, où chacune est enclose. C'est de là que « nous nous sommes rejointes chaque-une plurielle autant que mille » (A. Fouque, Hedaye, 1975, p. 7, en exergue). La forclusion de citoyenneté – pas de voix à la naissance de la démocratie – est corrélative d'une domestication de l'éros femelle, et a entraîné son silence dans la culture. Il ne s'y est plus fait entendre après Sappho.

### *« Hétéro » côté femmes renvoie à l'exclusion du sexué femelle d'un tissage des corps avec le logos*

L'éros des *parlêtres* femelles, enclos depuis l'Antiquité en espace privé – de logos – s'est transmis *hétérogène* à ses espaces, qui sont ceux, publics, du politique (*politeia*) ; exclues du tissage de la culture. De ce fait elles sont restées hors histoire, sans référence à une généalogie articulée à un sexué femelle dont elles hériteraient. Le réel de la chair tressé, noué avec le logos l'inscrit virilement ; l'humain est à la fois *homo* et

---

5. Monique Wittig, *Les Guérillères*, Paris, Éd. de Minuit, 1969.

*vir*, « l'homme » dans tous les sens du terme. Si la culture occidentale s'est fabriquée et transmise dans une maïeutique, recherche d'une parole vraie entre hommes, Michel Foucault le fait apparaître : la *parrésia*<sup>6</sup> fondatrice énonce une généalogie de l'*andreaia*<sup>7</sup>, la valeur virile (idéal de l'homme grec), ainsi que le montre également Nicole Loraux<sup>8</sup> – et un logos *andro*-centré. Se construit alors un corpus culturel, un « corps démocratique<sup>9</sup> » mâle. Confortée à Rome, où règne une éthique civique de la *virtus*, dit Florence Dupont<sup>10</sup>, l'affaire persiste ; Lacan en a fait le constat lors de son séminaire de 1973, éclairé par le MLF d'A. Fouque, laquelle fut en analyse avec lui dès la fin des années 60 (A.F., p. 22) : le *parlêtre* femelle est inconnu de l'inconscient freudien, sauf comme serviteur de l'homme – c'est-à-dire comme mère. En effet, ce « à quoi aboutit l'analyse de façon la plus avouée [...] si la libido n'est que masculine, la chère femme, ce n'est que de là où elle est toute, c'est-à-dire là d'où la voit l'homme, rien que de là que la chère femme peut avoir un inconscient. Et à quoi ça lui sert ? [car côté femmes il faut que « ça » serve] Ça lui sert, comme chacun sait, à faire parler l'être parlant, ici réduit à l'homme, c'est-à-dire – je ne sais pas si vous l'avez bien remarqué dans la théorie analytique – à n'exister que comme mère<sup>11</sup> » ; au service d'un homme-fils et de l'*andreaia* ? L'usage du terme « libido » indique que Lacan ici se défause sur Freud (tout en paraissant ironique ; voire même le critiquer ?), pour, en passant par ce « la femme » qui donc n'existe pas, insister sur l'absence d'un inconscient structuré (et pensé) à partir d'un réel du sexué femelle. Mais l'adjectif « masculine » apposé à « libido » affaiblit sinon annule le propos ; c'est sous le signe d'un réel du sexué mâle, que Freud pense la libido, et non pas à partir de son travesti *masculin*. Côté femmes, Freud le souligne à plusieurs reprises, c'est le « continent noir » ; le sexué femelle n'est pas perçu par les petites filles (ce que certain(e)s de ses élèves et successeurs ont contesté, dont E. Jones et Karen Horney). Que la libido freudienne soit pensée sous le signe d'un réel du sexué mâle est mis en évidence par le concept de *penisneid*. Or le « complexe de castration » – roc sur lequel, dit Freud en 1937<sup>12</sup>, bute la fin de l'ana-

6. Voir pour ce concept de *parrésia*, « dire-vrai », « franc-parler » comme fondateur de la subjectivation et du logos occidental, M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2008 ; et aussi M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2009.

7. Pour le sens de *andreaia* comme courage viril de la parole vraie chez Socrate, voir M. Foucault, à propos du *Lachès* de Platon et de l'éducation à donner aux enfants, les garçons, dans *Le Courage de la vérité, op. cit.*, leçon du 22 février 1984, p. 137.

8. Notamment dans N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1989, 3<sup>e</sup> partie : « Socrate est un homme (intermède philosophique) », chap. VIII : « Donc Socrate est immortel », p. 188.

9. Voir dans ce sens D. Halperin, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec* [1990], traduit de l'américain par Isabelle Châtelet, Paris, EPEL, coll. « Les Grands Classiques de l'érotologie moderne », 2000 ; et M.-H. Devoisin, « De Bethsabée à Médée, sur la gynéco-logique », art. cité, p. 61.

10. Voir F. Dupont et Th. Éloi, *L'Érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin, coll. « L'Antiquité au présent », 2001, 2<sup>e</sup> partie « *Infamia* », chap. IV, « Le contrôle social sur le corps des citoyens, une masculinité sociale : *virtus* », p. 87 ; à opposer à la *mollitia* ; et à la *venustus* servile du *puer delicatus*.

11. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX : *Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, séance du 20 mars 1973 intitulée « Le savoir et la vérité », p. 90.

12. Dans « *Die endliche und die unendliche Analyse* », « L'analyse finie et l'analyse sans fin », dite aussi « indéfinie, illimitée » par Lacan à son séminaire lors de la séance du 9 janvier 1963, voir la transcription Roussan (Paris, 2003), p. 76.

lyse, ne se pense pas sans *l'envie du pénis*, butoir côté femmes. Lacan non seulement ne récuse pas la référence à un réel du sexué comme organisateur du désir et de la castration, mais il insiste en 1963 sur ce *penisneid* qui leur donne consistance. Le sexué mâle est le vecteur qui ordonne le désir et les occurrences de (*a*), il le dit explicitement dans son séminaire de 63, *L'Angoisse*, où il invente le petit *a*. Il y fait constamment une mise en rapport entre *a* et *-phi* ; les formes phalliques du *a* apparaissent sur le graphe des occurrences de *a* (le 19 juin 1963, le 3 juillet). Dès le 9 janvier, il dit avoir mis en avant le phallus<sup>13</sup> parmi les *a*, du fait de la castration ; puis il cite ces équivalents les plus connus du phallus que sont le scybale et le mamelon, comme occurrences de petit *a*. Il y a eu nécessité pour Lacan de conserver dans sa théorisation cette référence freudienne à un sexué femelle défini en négatif du mâle, par le *penisneid*. Gloria Leff, dans une étude minutieuse du rapport de Lacan au contre-transfert, l'a souligné. Elle cite Lacan, qui, opérant le 30 janvier 1963 une distinction entre privation et castration, conclut que « c'est clair qu'une femme n'a pas de pénis, mais si elle [*sic*] ne symbolise pas le pénis comme élément essentiel à avoir ou ne pas avoir, de cette privation elle ne saurait rien faire [*sic* !]<sup>14</sup> ». La transcription de G. Leff accentue l'aporie dans la symbolisation côté femmes, et dès lors, elle commente cette affaire ainsi : « du manque de pénis chez les filles, Lacan fait une catégorie générale du manque ». En français, ce redoublement du mot « manque » (dans le réel, rien ne manque – « absence » de pénis aurait été plus adéquat ?) insiste sur une impossibilité de penser le femelle autrement que subordonné au mâle, pour Lacan et autres psychanalystes à la suite de Freud. Pas d'analyse ni d'analystes (notamment sexués femelles) sans référence au *penisneid* comme corollaire indispensable de la castration. Le *parlêtre* femelle n'est donc connu de l'inconscient freudien, et lacanien tout autant, que *quoad matrem*, au service de l'homme, seul à « être parlant » ; et ça ne doit pas bouger – sinon toute la théorie, c'est-à-dire la pratique, s'écroule ? Aussi Lacan, se cachant derrière Freud, ce fameux 20 mars 1973, déplore-t-il ce triste état des choses : « cet inconscient, qu'en dire ? » Rien, « sinon à tenir avec Freud qu'il ne lui fait pas la partie belle<sup>15</sup> », à elle, *la chère femme* (autant dire que ses parties ne sont pas belles). Selon moi, il faut entendre qu'avec « *la chère femme* », il s'agit bien pour Lacan d'un réel du *parlêtre* sexué femelle, en *chair* et en os et de la catégorie *des femmes*, subsumées sous l'appellation par ailleurs récusée de « La femme ». Cet inconscient freudien désigne un réel du femelle banni, forclos d'un nouage avec le logos, depuis la plus haute Antiquité, pour être mis au service d'une érotologie andro-phallo-centrée. Pour ce faire, les corps érogènes des femmes ont été domestiqués.

13. Voir J. Lacan, *Le Séminaire*, livre X : *L'Angoisse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2004, séance du 9 janvier 1963, ici p. 107.

14. G. Leff citant Lacan, dans *Portraits de femmes en analyste. Lacan et le contre-transfert*, traduit de l'espagnol (Mexique) par Béatrice Cano, Paris, EPEL, coll. « Essais », 2009, « Au-delà de l'angoisse de castration », p. 96. La transcription Roussan est celle-ci : « Il est clair qu'une femme n'a pas de pénis, mais si vous ne symbolisez pas le pénis comme l'élément essentiel à avoir ou ne pas avoir, de cette privation, elle n'en saura rien » (p. 103).

15. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, séance du 20 mars 1973, p. 91.



## *Le MLF a rompu la domestication dans le couplage hétéro*

« “Notre corps nous appartient”, disions-nous aux commencements » (p. 7). Le corps de chacune ne sera plus bien du domaine privé de logos, privatisé. Ces corps femelles ont été ligotés dans le couple et l’espace domestique : celui de la *domus*, maison du *dominus*, du maître mâle ; « domaine » de la « *copula* » hétéro. Au sens étymologique, la *copula* – le couple – est à la fois « le lien servant à attacher ensemble des animaux ou choses de même espèce » ; et la liaison « d’un homme et une femme réunis ». Couple et maison sont lieu de la copulation hétéro depuis l’Antiquité ; où l’homme « s’attache » une femme qui fait partie de sa domesticité, de ses biens – précieux (*agalмата*, en Grèce) comme les enfants. Diogène le Cynique, dit Foucault, dans sa recherche d’une *parrêsia* ancrée dans la vraie vie, épurée de l’asservissement aux biens et à l’Économique, critique même Socrate, ce philosophe exemplaire dans la pratique du dire-vrai, car propriétaire de biens : en effet, il est « tout de même quelqu’un qui a une maison, une femme, des enfants, il a même des pantoufles<sup>16</sup> ». Les femmes ont circulé dans la culture comme trait d’union entre les hommes, selon les lois de l’alliance ; *appariées* à eux, isolées dans les maisons, « dispersées chez les hommes, retirées de la maison du père pour celle du mari... » (termes employés par A. Fouque à propos des conséquences d’un étouffement du MLF en 1973, p. 24).

### *Dans l’Économique, le logos et l’éros d’« accouplement » hétéro, elles sont privées de souci de soi, bloquées dans un appareillage à l’homme*

De ce fait, l’érotique des humains femelles n’est connue que du mâle et n’a connu que lui. Elle le seconde, est à son service, dans un souci du logos – patrimoine culturel – représenté par un époux, amant, tuteur (*kurios* signifie aussi « mari » en Grèce antique), fils, frère, père ou maître, fût-il Socrate (ou Deleuze au XX<sup>e</sup> siècle). Chaque femme fut ainsi *privée de « souci de soi »* sans lequel pas de parole libre donc vraie n’est possible : du fait de l’intrication entre la *parrêsia* fondatrice d’une « subjectivation » et l’*epimeleia heautou* – souci de soi – repris par Foucault<sup>17</sup>. *Appareillés* dans et par l’hétéro, les corps érogènes femelles ont été faits prisonniers d’une « Économique<sup>18</sup> », ou souci de la gestion du logos et des biens de la maison (*oikôsnomia*) : patrimoine de la famille, intime de l’homme ; sa *domus*. C’est encore le cas au XXI<sup>e</sup> siècle : la première dame de France raconte « son Élysée intime »<sup>19</sup> – la maison de son homme – dans une revue récente.

Reléguée dans le privé, la parole côté érogène femelle est *parrêsia du serviteur*<sup>20</sup> ; due au maître, adressée à lui, dans un souci de lui et du couple, souci de l’« hétéro »

16. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., leçon du 14 mars 1984, p. 238.

17. *Ibid.*, notamment p. 227.

18. *Id.*, *Histoire de la sexualité*, t. II : *L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984 : l’érotique pratiquée avec des femmes – l’hétéro(s) – est rangée dans le chapitre III : « Économique », et non dans l’« Érotique », chapitre IV.

19. Dans *Gala* du 2 septembre 2009, spécial Mode, « Exclusif : Carla, SON ÉLYSÉE INTIME ».

20. Foucault dit que la *parrêsia* du serviteur et celle d’une femme sont dans un régime analogue, sous tutelle ; elle est due au maître, à son service ; voir l’analyse de la *parrêsia* chez Euripide, dans *Ion* (Créuse), *Les Bacchantes* (le serviteur de Penthée) : notamment dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., cours du 2 février 1983, p. 150.

et de l'*andreia* – ses « pantoufles » et son logos – sans ailleurs. Un corps privatisé énonce le corps du maître et lui reste attaché même en dehors de toute contrainte. C'est le principe de la domestication<sup>21</sup>, disent les éthologues et zoologues ; c'est ainsi que des loups sont devenus le chien de la maison, en demande de civilisation et d'amour humain. Avec ce « dispositif de sexualité<sup>22</sup> », c'est par l'« homme » au sens de viril, le mâle – l'*andreia*, la *virtus* –, qu'une femme accède à la culture : à l'humain. La domestication du femelle est ainsi structurelle du logos. C'est ce qu'a fait surgir le MLF. « L'hétérosexualité est le régime politique sous lequel nous vivons, fondé sur l'esclavagisation des femmes », dira plus tard M. Wittig, en introduction de *La Pensée straight*<sup>23</sup>, série d'articles écrits à partir de 1978 après avoir quitté le MLF français. Toutefois, elle semble ignorer la forclusion de l'éros dit lesbien<sup>24</sup> opéré par la démocratie grecque ; il faudrait inverser la proposition : c'est l'hétéro dans laquelle ont été maintenues les femmes dès l'Antiquité qui a fondé leur domestication.

## Inscrire le réel du femelle, c'est promouvoir un amour homo

### *La forclusion de l'éros saphique maintient les femmes une par une dans l'appareil de servage hétéro*

Le refus de l'inscription d'une *philia* saphique a été le moyen de leur isolement et de la dévalorisation du sexué femelle. La forclusion apparaît *a contrario* dans le « silence<sup>25</sup> » de, et sur l'homo-érotique féminine dans l'Antiquité ; elles, non seulement empêchées de dire, mais de penser et aimer autrement que couplées au mâle. Les femmes ont été façonnées « hétéro(s) » aux deux sens du terme : leur acte, leur parole sont hétérogènes, extérieurs à un souci de soi, à un « désir » ancré dans leur sexué femelle ; et leur éros est hétéro, inscrit *andro*-centré. Une référence à leur corps sexué n'a été ni pensée ni énoncée par elles, et leur échappe – *libido creandi* y compris, l'éros matriciel « qu'elles ont en commun avec leur mère » est insu, reste « à symboliser », dit A. Fouque (p. 20) : à nouer avec le logos. Cette forclusion, contrainte des corps à

21. Voir en ce sens la revue *Productions animales*, INRA, 2004, article de B. Denis : « La domestication : un concept devenu pluriel », sur <<http://www.inra.fr/>>, et la revue d'éthologie *Communicanis. Éthologie du chien familial*, avec en bibliographie : « Le chien, un loup civilisé », article de Danièle Murat.

22. Pour ce terme, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, chap. IV : « Le dispositif de sexualité », notamment p. 140.

23. M. Wittig, *La Pensée straight*, avant-note de L. Turcotte, préface de M.-H. Bourcier, Paris, Éd. Modernes/Balland, 2001, p. 11.

24. Voir en ce sens K. J. Dover, *Homosexualité grecque* [1978, Londres], traduit de l'anglais par Suzane Saïod, Grenoble, Éd. La Pensée sauvage, coll. « Bibliothèque d'ethnopsychiatrie », 1982, chap. III : « Aspects particuliers et questions annexes. – E. Les femmes et l'homosexualité » (p. 209-224), où il explique pourquoi il n'emploie pas le mot *lesbienne* pour désigner l'*homophilie* féminine en Grèce, et le silence des textes à ce sujet ; le mot *lesbiazein*, péjoratif, ne renvoyant pas à l'érotique entre femmes mais à une « sexualité débridée et lascive » – non conforme à l'*andreia* (c'est l'équivalent de la *mollitia* romaine comme opposée à la *virtus*).

25. Voir à ce propos Sandra Boehringer, *L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, préface par D.M. Halperin, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », 2007, notamment II : « La Grèce classique et hellénistique : du silence à l'humour » : « Le silence des images sur les relations entre femmes nous permet de savoir que la société grecque aime à être vue et aime à se voir comme un monde où les femmes ne font pas l'amour entre elles » (p. 157).

la virilité du maître, c'est la politique du logos, « politique du mâle », comme l'analyse Kate Millet dans *Sexual Politics*<sup>26</sup>, reparu en 2007 aux éditions *Des femmes* sous ce titre (p. 88) : diviser pour régner ? Le MLF a lutté contre cette politique sexuelle d'isolement ; il a permis que soit déplacée la demande d'amour qui est demande de logos ; qu'elle soit adressée à *elles* aussi, qu'y soient énoncés des corps érogènes femelles, que leur tissage avec la culture soit possible. Il a donné lieu à ce que des femmes puissent, si elles le veulent, cesser d'y être prises *une par une*<sup>27</sup>. Le combat des « guérillères » a été dur, décrié, dénigré ; comme, dit M. Wittig, celui des sorcières jadis, qu'on « a brûlées sur des bûchers pour les empêcher à l'avenir de s'assembler [...] aucune police n'a été trop puissante pour les traquer [...] aucune armée n'a paru trop disproportionnée en force pour s'attaquer à elles *une par une*<sup>28</sup> ».

***Pour les hétéros au logos, il a fallu une révolution homo, se sortir d'une érotologie<sup>29</sup> qui est hétérologie contrainte, « hétérotique » serve. L'espace des homologues, du penser, parler ensemble, a été réinventé***

Cette hétérotique serve, les filles de Freud et autres femmes du XX<sup>e</sup> siècle en ont hérité ; c'est d'elle dont rend compte la psychanalyse. Or le MLF a opéré une transgression de la « copula » hétéro en attirant les femmes plus qu'au-delà de l'espace domestique – l'industrialisation y obligeait, le féminisme y poussait –, au-delà de l'espace citoyen : hors *andreaia*, dans des rencontres entre elles. Pour ces hétéros au logos – motus et bouche cousue là où les hommes y furent faits homologues –, les trois fondatrices ont voulu un MLF du « penser » et « énoncer » *ensemble*, politique, collectif et affirmé dans un groupe non mixte. Il est né « dans une homosexualité de départ », dit A. Fouque (p. 20), qui est structurelle côté femmes – allusion, au-delà du réel du sexe, à la relation anté-œdipienne à la mère, la *Verliebtheit*, la passion *minoé-mycénienne* qui unit mère et fille, nommée ainsi par Freud en 1931<sup>30</sup> ; premier acte « pour libérer une parole que les femmes ne tiennent qu'entre elles, sans le poids de la domination et du discours masculin ». Antoinette et Monique, « qui partageaient à partir d'expériences différentes une même colère contre la misogynie du monde culturel et littéraire, ont décidé de faire des réunions entre femmes à la rentrée, pour *penser ensemble notre situation* », dans « une pratique orale », dit, elle aussi, J. Chanel ; le groupe non mixte étant « une pratique nécessaire pour que les femmes puissent

26. Kate Millet, *La Politique du mâle* [*Sexual politics*], traduit de l'américain par Élisabeth Gille, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2007 (1<sup>re</sup> éd. française Stock/Opera Mundi, 1971). K. Millet, du *Women's Lib* américain, fut toujours proche du MLF d'A. Fouque.

27. Voir en ce sens J. Lacan, *Encore, op. cit.*, séance du 21 novembre 1972 : à propos de l'image de Don Juan, « mythe féminin » : « Des femmes à partir du moment où il y a des noms, on peut en faire une liste, les compter. S'il y en a mille *e tre* c'est bien qu'on peut les prendre (*sic* !) une par une, ce qui est l'essentiel » (p. 15).

28. M. Wittig, *Les Guérillères, op. cit.*, p. 127-128, nos italiques.

29. *Érotologie* : en référence à Jean Allouch, *La Psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unebêvue-EPEL, 1998.

30. Voir S. Freud, *Über die weibliche Sexualität* [1931], titre traduit par D. Berger en 1977 aux PUF par *Sur la sexualité féminine*, là où selon moi « Du sexué femelle humain » rendrait plus fidèlement compte de l'adjectif *weiblich*, dérivé du substantif neutre *das Weib*, la femelle au sens animal, le réel de l'être sexué femelle (ou aussi femme, épouse au sens populaire). Voir l'article dans S. Fischer, Band V, 1994, p. 284 pour l'emploi du mot *Verliebtheit* par Freud.

s'approprier les concepts en les produisant » (p. 30, nos ital.). Il a fallu retourner à cette parole démocratisée, fondatrice de la culture occidentale, pour se « l'approprier » ; inventer côté femmes un *nous* non hétéro.

***Le MLF a réinventé le pacte d'homologia, de parrêsia : son « nous », sa philia***

Ce fut une « révolution », aux deux sens du terme ; par la réitération d'un acte inaugural du logos – énonciation d'une parole vraie, *parrêsia* démocratiquement échangée entre des égaux (égales), semblables (*homoi*<sup>31</sup>), homologues – et par le bouleversement radical dans l'érotique et la culture qu'instaurait la mise en place de l'espace d'un collectif de femmes. Ce collectif – désigné comme tel par le « elles », le pronom féminin pluriel utilisé comme « sujet » par M. Wittig dans *Les Guérillères*<sup>32</sup> – est non religieux, et homo non hom(m)o. Elles ont ré-inventé le « principe si souvent formulé par Socrate dans les dialogues », dit M. Foucault<sup>33</sup> : l'*homologia*, pacte *parrêsiastique* ; « avoir le même logos que ceux avec lesquels on discute [...] contracter cette espèce de pacte selon lequel, lorsqu'une vérité aura été découverte, tout le monde la reconnaîtra ». Tout le monde, ici des femmes, est « solidaire de l'opération ». Le MLF a permis entre elles la formation d'un collectif solidaire de parole, un dire « nous » autre que celui du couple hétéro : le lien homo de « sympathie et d'amitié » entre homologues. Cette *homologia* dans l'exercice de la *parrêsia* avait partie liée avec *le véritable amour*<sup>34</sup>, tel qu'il jouait dans l'érotique ; où *le souci de soi*, associé au souci d'un accès de l'autre au logos, ouvrait une « réciprocité érotique<sup>35</sup> » – une *philia* entre amants. C'est la même que celle des partenaires des exercices spirituels dans l'Antiquité : « un rapport affectif intense, un rapport d'amitié<sup>36</sup> » ; seule une *philia* érotisée permet cette éthique de la parole vraie.

***Le MLF est enfant d'un « véritable amour » entre femmes : conquête d'un espace autre dans la culture, autre corps, autre éros***

En janvier 1968, la rencontre avec Monique Wittig, dit Antoinette Fouque (p. 15), juste après « le creusement de l'homosexualité à la mère et à la fille que j'avais vécue pendant quatre ans depuis la naissance de mon enfant, a constitué un basculement politique ». Entre la mise en relation des trois fondatrices et la première réunion avec

31. Voir, en ce sens des égaux, en position identique, de semblables dans la polis et le logos, J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit.

32. Voir en ce sens l'article de 1994 de M. Wittig, dans *La Pensée straight*, intitulé « Quelques remarques sur *Les Guérillères* » : le « elles » y désigne « une entité collective » ; op. cit., p. 141.

33. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, leçon du 15 février 1984, op. cit., p. 100 et 101.

34. *Ibid.*, leçon du 7 mars 1984, p. 203 et note 3 p. 210 qui renvoie à *L'Usage des plaisirs*, chap. v : « Le véritable amour » : c'est ici la problématisation de « L'honneur du garçon » – en rapport avec la mise au ban de la pénétration entre hommes libres – qui est soulevée. L'amour vrai est « spirituel » dans le sens où il comporte une *philia*, amitié qui est souci du partenaire : il n'admet ni le maintien de l'aimé en position d'objet, ni l'exploitation de l'amant ; il est « *paiderastès* et *philerastès* », réciproque (*L'Usage des plaisirs*, p. 255).

35. Voir dans ce sens D. M. Halperin, *Platon et la réciprocité érotique*, traduit de l'américain par G. Le Gouffey et G.-H. Melenotte, Paris, Cahiers de l'Unebévue-EPEL, 2000.

36. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, cours du 27 janvier 1982, p. 134, cité par J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2007, p. 31.

d'autres femmes (le 1<sup>er</sup> octobre 1968, A.F., p. 19), « la mutation s'est étalée sur neuf mois, signe du temps génital. Il nous a fallu ce temps pour, *ensemble*, faire naître le MLF » (p. 15, nos ital.).

La rencontre des trois fondatrices s'est faite sous le signe d'Éros et d'un amour des lettres, de même que le MLF est né ensuite dans le fil des mouvements de 68, où, entre « le Mai de la Sorbonne et l'Octobre MLF », elles sont passées « de la culture à un matérialisme charnel » (p. 19). Le cours de Barthes, lieu de la rencontre d'Antoinette et Josiane en 67, avait été indiqué à celle-ci par son amie-amante des années d'études, Monique Wittig (J. Chanel, p. 28). Monique avait désigné à son amie, en plus des réunions du groupe *Tel Quel*, ce lieu dans un but politique et stratégique, pour « fourbir des armes », *ensemble*, contre « les structuralistes qui semaient selon elle la terreur dans la littérature française... » (J.C., p. 29).

Elles ont été unies par *une très intime conspiration*, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Jane Dunn<sup>37</sup> analysant la conquête opérée d'un espace de vie et de création (en dépit de la société victorienne et du service dû aux père et frères) par la future Virginia Woolf et sa sœur bien-aimée Vanessa, peintre. Monique et Josiane sont parties à la conquête du logos, comme dix ans auparavant – s'échappant du foyer de jeunes filles – à celle des rues et de la nuit, travesties en garçons (J.C., p. 29) ; la photo de « Monique et Josiane » (p. 353) aux cheveux très courts, le bras de l'une enlaçant les épaules de l'autre, rappelle cette époque<sup>38</sup>. Il fallait inventer un autre logos pour un autre éros, un *autre corps*. C'était déjà le vœu de Virginia Woolf, dit Viviane Forrester dans la préface intitulée « L'autre corps<sup>39</sup> », qu'elle a faite pour sa traduction en 1977 aux éditions *Des femmes de Trois guinées* (p. 206) ; écrit en 1938, c'est un « texte politique majeur [...] resté jusqu'alors inédit en France », remarque-t-elle. « *Trois guinées* devait être une étude sur la sexualité des femmes », suite à *Une chambre à soi* : « l'oppression des femmes » y est comparée à « la répression nazie », ça a fait scandale.

### *Les amies lisent et énumèrent ensemble « le sexe de la femme »*

*Les Guérillères*, dit J. Chanel, évoque les amies : « Dans la récurrence des prénoms de femmes qu'elle égrène dans son texte, il y a le mien, Josiane<sup>40</sup>, et Alexandra, le deuxième prénom d'Antoinette<sup>41</sup> » (p. 30). J'y ajouterai le prénom de la mère et de la fille d'Antoinette, Vincente<sup>42</sup> (figurant avec Monique sur des photos, p. 354).

Il y a dans *Les Guérillères* des allusions aux lectures et discussions des trois amies sur la sexualité ; notamment du « livre du D<sup>r</sup> Zwang<sup>43</sup> » où était plongée Monique cet

37. Dans Virginia Woolf et Vanessa Bell, *Une très intime conspiration. Biographie* [1990], traduit de l'anglais par Geneviève Brzustowski, Paris, Éd. Autrement, coll. « Littératures », 2005, p. 221-225. Merci à Maïté Dupont de m'avoir permis de découvrir ce livre.

38. Merci à Thérèse Boissarie d'avoir attiré mon attention sur cette photo de leur tendre jeunesse.

39. Virginia Woolf, *Trois guinées* [*Three Guineas*, 1938], préfacé et traduit par Viviane Forrester, Paris, éditions Des femmes-10/18, 1977, p. 7-26.

40. M. Wittig, *Les Guérillères*, *op. cit.*, p. 39.

41. *Ibid.*, p. 208, en dernière page, suivi d'un nom propre : « Alexandra Ollontai », entonnant avec les autres femmes le « nous » d'un chant révolutionnaire, puis de deuil, en souvenir de celles « mortes pour la liberté ».

42. *Id.*, p. 151.

43. Gérard Zwang, *Le Sexe de la femme* [1967], Paris, La Musardine, coll. « Lectures amoureuses », dirigée et présentée par J.-J. Pauvert, 1997.

été 68 chez Antoinette, et « où sont énumérés tous les noms qu'on donne au sexe de la femme », dit Josiane (p. 30). Un passage de ce livre mêle, aux nominations concrètes du sexué femelle et à l'évocation d'une « zone érogène intense qui irradie tout le sexe en en faisant un organe impatient au plaisir », une métaphore – presque métonymie – de ce plaisir-là, du clitoris, « mercure appelé *vif-argent*<sup>44</sup> », qui est, semble-t-il, une allusion directe à une conversation avec Josiane à propos d'Antoinette, après la rencontre de janvier 1968. « “Antoinette, c'est du *vif-argent*”, a dit Monique après cette première rencontre » (J. Chanel, p. 30, nos ital.). Les allusions érotiques aux femmes en guerre et en mouvement sont fréquentes : « On voit que leurs cuisses, leurs genoux sont en mouvement » et « *Elles* disent que la guerre est une affaire de femme [...] *Elles* disent que, oui, dorénavant elles sont prêtes [...] *Elles* disent que les ventres bombés ou creux, *elles* disent que les vulves sont désormais en mouvement<sup>45</sup> ». C'est de là que Josiane énonce : « *Nous* avons écrit *ensemble* », avec des femmes venues du groupe Arcadie pendant la première réunion sur l'homosexualité, la chanson : « *Nous* on fait l'amour et puis la guérilla » (p. 33, nos ital.) ; « chanson composée en 1970 par Antoinette Fouque, Monique Wittig et d'autres femmes », est-il dit par ailleurs (*Documents*, p. 429 – où Josiane Chanel n'est étrangement pas nommée).

### *Ancrée dans un amour du sexué femelle, la « réciprocity érotique » a ouvert un autre champ du dire vrai*

L'amour entre femmes est créateur, et peut être procréateur lui aussi, dit avec audace Antoinette (p. 21). C'est lui qui a autorisé l'invention par le MLF d'un champ nouveau du dire vrai, du *nous* ; champ de *l'autre monde et de la vie autre*, champ de *l'altérité* : seules conditions pour qu'il y ait de la vérité, a pu écrire Foucault<sup>46</sup> avant de mourir. Ce MLF fut la mise en œuvre d'une possibilité pour des femmes d'un jour symboliser leur érotique spécifique : en nouer l'imaginaire au réel de leur corps sexué, la transmettre, la passer d'une femme à l'autre, de l'aînée à la cadette, de la mère à la fille. Insoucieux de normes, un amour entre *parlêtres* femelles a été inscrit, quelles qu'en soient les modalités (matriciel, saphique...) ; ainsi l'énonce le titre d'un livre publié aux éditions *Des femmes*, en 1974 : *Ô maman, baise-moi encore* (de Igrecque, *Chron.*, p. 158). À partir de ce moment-là, chacune a pu affirmer la fierté de son « homosexualité » à une autre femme.

## Le MLF ancré dans les corps érogènes n'est pas le féminisme

C'est de cet amour-là qu'a été opérée une rupture dans la politique érotique du logos. Pour le MLF d'A. Fouque, la spécificité de l'éros femelle est l'acte de production de « vivant-parlant<sup>47</sup> ». Elle a travaillé sur l'érotique du matriciel qui seule, « grossesse

44. M. Wittig, *Les Guérillères*, *op. cit.*, p. 29 (nos ital.).

45. *Ibid.*, p. 120 et 180 (nos ital.).

46. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, leçon du 28 mars 1984 : voir la fin du manuscrit du cours (non énoncé oralement) : « il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité... il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre » (p. 311).

47. Expression d'A. Fouque dans *Gravidanza, Féminologie II*, Paris, éditions Des femmes-Antoinette Fouque, coll. « Essai », préface d'Alain Touraine, 2007 : article « Les quatre indépendances », extraits d'une conférence donnée à Santiago du Chili, le 20 août 1987, dans le cadre du 1<sup>er</sup> Congrès de littérature féminine latino-américaine, p. 141.

après grossesse, génération après génération » (p. 25), assure la fabrique de l'humain ; de *lalangue*, donc de la langue<sup>48</sup> indispensable à la production de ce logos dont seul le fils sera supposé hériter. C'est sur ce point que le MLF d'Antoinette et de *Psych et Po* s'est démarqué d'un féminisme très ancien. Dans une *Histoire du féminisme français du Moyen Âge à nos jours*<sup>49</sup> parue en 1977 aux éditions *Des femmes*, « *celles des éditions des femmes* », du « *groupe politique et psychanalyse* » (là le politique est passé devant) et du « *mouvement de libération des femmes* » déclarent : « *d'un geste politique délibéré nous n'avons pas voulu figurer dans cette histoire du Féminisme* » qui a partie liée avec un « *discours du fils (la fils)* » – appelé discours de la *filse* sur un tract « *programmétique* » dès 1970 (*Documents*, p. 419). Ce discours *narcissique*, disent-elles, « *ne prend effet d'écriture qu'à dénier pour l'exploiter le lieu forçlos, désormais incontournable, du corps de la mère* ». De fait, c'est son absence d'ancrage dans les corps érogènes sexués qui a conduit le féminisme au « *genre* » : « *concept qui dématérialise la différence des sexes* », évacue le réel du sexué, se substituant à l'histoire des femmes, et les *Gender Studies* aux *Women's Studies* (*Chron.*, p. 269). Le féminisme serait devenu « *paradoxal* » après le droit de vote, dit Joan W. Scott, théoricienne du concept de *gender*<sup>50</sup> ; entre citoyenneté abstraite et « *masculinité* » du « *sujet* », il n'est qu'affaire de grammaire et de syntaxe – le femelle oublié sous son travesti *féminin*.

Ce « *moment négatif* » (p. 141) – au sens hégélien de négativité créative – que fut la lutte initiée par le MLF pour l'avortement dépenalisé, le refus d'une « *procréation-esclave*<sup>51</sup> », a marqué, selon Antoinette, « *dès l'origine, deux tendances opposées dans cette volonté commune de libération* » (p. 21, nos ital.). *Psych et Po* a publié à ce sujet un texte en 1972 dans *Le Torchon brûle* : « *Libérer nos corps ou libérer l'avortement* » (p. 140). Le courant féministe du MLF, c'était « *l'orientation privilégiant l'avortement* », au détriment de ce qui fut « *l'insupportable maternité* » pour certaines avec « *pour corollaire la désexuation, le genre* », dit A. Fouque (p. 21, nos ital.) ; il fut ancré dans « *la détestation du matriciel encore plus que du maternel* » (p. 23). Ce « *féminisme radical* » est issu du « *comment ne pas devenir femme* » (p. 21) : allusion au *Deuxième Sexe*<sup>52</sup>, où en effet est lisible ce rejet du femelle que recouvre la séparation radicale du rôle social et du corps sexué par le *gender*<sup>53</sup>. Le féminisme du genre « *a conduit au mouvement queer* » (A.F., p. 21). Est indiquée là l'idée d'une « *misogynie* » au sens

48. Pour cette distinction à faire entre *lalangue* et la langue, sans qu'il y ait opposition mais au contraire filiation pour Lacan – qui de ce fait « *ne substantive jamais son néologisme lalangue* », lire l'article éclairant de Yan Péliissier « *Opposer lalangue à la langue : une erreur de lecture* », *Quid pro quo*, 2009, n° 4, p. 33-43, notamment p. 38.

49. De Maïté Albistur et Daniel Armogathe : « *des femmes du MLF éditent* », déclare la quatrième de couverture, déclaration précédée du logo du MLF (p. 477 pour la déclaration des éditrices).

50. J. W. Scott, *La Citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme* [1996], traduit de l'anglais par M. Bourdè et C. Pratt, Paris, Albin Michel, coll. « *Bibliothèque Histoire* », 1998 : « *Après l'obtention du droit de vote, le féminisme s'est construit dans l'espace d'un paradoxe [...] d'une part la similitude déclarée des hommes et des femmes sous le signe de la citoyenneté (ou de l'individu abstrait) et de l'autre la masculinité exclusive du sujet individuel* » (p. 231).

51. A. Fouque, *Gravidanza*, « *Les quatre indépendances* », *op. cit.*, p. 142.

52. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, t. II [1949], Paris, Gallimard, coll. « *Folio Essais* », 1976, 1<sup>re</sup> partie : « *Formation* », chap. I : « *Enfance* », première phrase : « *On ne naît pas femme : on le devient* » (p. 13).

53. Pour *gender*, voir J. W. Scott, *La Citoyenne paradoxale*, *op. cit.* Les féministes qui ont suivi « *Simone de Beauvoir [...] défendent l'égalité, prennent le parti de l'individu abstrait* » (chap. VI : « *Le droit de vote et ses lendemains* », p. 231).

littéral, étymologique, des féminismes *gender* et *queer* : le « *misein gunê* » renvoie à « *gunê* » qui signifie en grec la femme-mère, celle qui couche-accouche dans une même érotique selon l'helléniste C. Calame<sup>54</sup>. Le féminisme fut combattu par *Psych et Po* dès 1970 : il y est dénoncé sur un tract comme un danger, une « voie de disparition des femmes à long terme » (p. 417) – éradiquées par « l'utérus artificiel »<sup>55</sup>, *cyborgs*<sup>56</sup> et autres *appareillages* d'un nouveau « genre », plus branché ? A. Fouque entend « articuler procréation et sexualité » d'une femme, dans la mesure où, selon ses termes « la procréation comme la gestation font partie intégrante de sa sexualité » : et ainsi « libérer la procréation », pour elles et pour eux (p. 21).

## Le MLF est le premier mouvement de libération érotique de l'histoire occidentale

Le MLF s'est constitué « dans une rupture avec le féminisme traditionnel » (A.F., p. 23) parce qu'il porte sur le statut des corps érogènes dans la *polis* ; il a politisé le domaine de l'érotique, considéré comme territoire privé avant lui. Né en 1968 dans un contexte de « rupture culturelle » (*Chron.*, p. 11), le MLF a opéré une rupture dans l'éros et le logos parce qu'il a porté sur l'espace public la vie secrète du sexe ; « nous parlons de notre corps » dès les premières réunions, dit A. Fouque (p. 19). C'est une parole qui traite de l'intime dans le champ du social – espace domestique de l'hétéro, d'une « économie » de l'éros femelle. « On pourrait dire que ce sont déjà *les monologues du vagin*<sup>57</sup> [...]. Les premiers récits touchent des questions intimes, la sexualité et les violences au sein de la famille [...]. Avec Monique nous découvrons l'horreur » (p. 19-20). En sortant l'éros des femmes du secret familial où la politique sexuelle du logos l'avait assigné, le MLF a initié une révolution ancrée dans les corps : le front de libération homosexuel.

---

54. Claude Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, coll. « L'Antiquité au présent », 1996, chap. VI : « Éros au féminin : l'*oikos* ». « *Akoitis*, celle qui partage la couche, femme amoureuse et légitime, l'épouse est également *alokhos*, celle qui est attachée à la couche, femme reproductrice engendrant une descendante légitime » (p. 144). Avant la grossesse et l'accouchement, la jeune femme n'est pas *gunê*, mais *numphê* (*ibid.*, p. 133).

55. Voir Henri Atlan, *L'Utérus artificiel*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 2005.

56. Pour ce terme, voir Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* [1991], traduit de l'anglais (États-Unis) par Oristelle Bonis, préface de M.-H. Bourcier, Paris, Éd. Jacqueline Chambon/Actes Sud, coll. « Rayon Philo », 2009.

57. Pièce mise en scène par Isabelle Ratier sur un texte d'Ève Ensler, interprété par trois comédiennes (en ce moment, M. Dax, M.-P. Belle, A. Blondiau) au Théâtre Michel : « Succès international. Plus de 200 femmes et jeunes filles ont confié à l'auteur leurs traumatismes, leurs angoisses, leurs aspirations et leurs joies les plus intimes », livrant « avec humour, émotion et force leurs diverses expériences autour du mot "vagin" ». La pièce est « toujours à l'affiche depuis 10 ans » (*L'Officiel des spectacles* du 27 mai au 5 juin 2009, p. 9 et 26).



## *Du MLF est né le mouvement homo, l'appel à un autre éros, autre corps*

Le Front homo d'action révolutionnaire<sup>58</sup> s'est formé à partir d'une lutte du MLF contre la répression de « l'homo ». Guy Hocquenghem (du groupe d'extrême gauche VLR) l'a fondé après la manifestation du 10 mars 1971 qui contestait l'émission de Méné Grégoire intitulée « L'homosexualité, ce douloureux problème » ; le MLF l'interrompit aux cris de « Nous ne souffrons pas ! LIBERTÉ ! » (p. 88). L'invention d'un espace politique de libération érotique est donc le fait de ce mouvement homo de femmes délivrant leur éros du placard domestique.

## *Le MLF a fait apparaître la vérité de l'hétéro : le corps viril de la culture est orienté par un désir homo*

« Le désir homosexuel est universel », pour reprendre les termes de Mario Mieli<sup>59</sup> en 1977, et son texte est hom(m)o. Qu'y signifie alors le mot « hétérosexualité » ? *La Quinzaine littéraire* en août 1975 a publié un dialogue entre Antoinette Fouque et Michèle Montrelay, ayant pour titre « Une femme... une analyste... ». « Y a-t-il de l'hétérosexualité dans un "univers" où une affirmation continue de faire loi : "il n'y a qu'une libido et elle est phallique" ? Le terme "hétéro" imposerait qu'il y en ait au moins deux... » (*Chron.*, p. 183, dialogue publié dans *Gravidanza*).

## *Le MLF a dénoncé une culture de La femme où il n'y a pas de femmes*

L'éros hom(m)o fut refoulé et masqué (travesti) par un *appareil* de « genre » féminin fabriqué au moment de l'invention de la culture hétérosexuelle<sup>60</sup> – du couple hétéro – par la poétique courtoise : « La Dame » (issue de la *domina*, maîtresse de la domesticité latine). Elle y a incarné la valeur (*agalma*), *La phallus*<sup>61</sup> circulant entre les hommes, le trait d'union entre eux : le « trope », l'invention poétique entre le seigneur et son cadet, le troubadour. « La femme » a pris la relève, et c'est dans ce dispositif fabriqué par le système de la mode et de la cosmétique – *appareillage*, carcan – que sont invités à se couler des *parlêtres* femelles pour se loger dans le logos hom(m)o.

---

58. Voir à ce sujet l'article « FHAR » de Didier Éribon dans le *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Paris, Larousse, 2003, sous la direction de D. Éribon, avec A. Lerch et F. Haboury, p. 194-195 : dans le commentaire de la photo du « happening » à l'émission de Méné Grégoire, des « militantes du MLF » sont mentionnées, dont Antoinette Fouque et Monique Wittig, mais Josiane Chanel – bien visible à l'arrière droite – est oubliée, alors que la féministe Christine Delphy, arrivée en mai 1970 au MLF, est mentionnée en premier lieu... De même, le MLF n'est mentionné dans ce dictionnaire qu'englobé dans la rubrique « Féminisme », et sa date de naissance est donnée comme celle de sa « première manifestation publique » (médiatisée), le 26 août 1970, alors que ni J. Chanel, ni A. Fouque, opposées à cette médiatisation et à sa formulation – « gerbe de fleurs à la femme du soldat inconnu » –, n'étaient présentes (article « Féminisme » de C. Bard, p. 190, nos ital.).

59. M. Mieli, *Éléments de critique homosexuelle. Italie : les années de plomb* [1977], traduit de l'italien et préfacé par Massimo Prearo, Paris, EPEL, coll. « Les Grands Classiques de l'érotologie moderne », 2008, chap. 1 : « Le désir homosexuel est universel ».

60. Voir L.-G. Tin, « L'invention de la culture hétérosexuelle », *Autrement*, coll. « Mutations/Sexe en tous genres », 2008, n° 249.

61. Coquille dans « La signification du phallus. *Die Bedeutung des Phallus* », J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 690.

## *La femme n'a d'autre rapport au réel du sexué femelle que de masquer sa domestication et son absence d'inscription dans le logos*

C'est un constat fait par le MLF dès 1970. À cette date, il a entrepris une lutte pour destituer La femme et en délivrer les femmes. L'analyse de « La femme » comme instrument d'aliénation l'a conduit à une manif offensive contre cette arme de l'économie capitaliste. En novembre 1970, des militantes du MLF sont intervenues pour protester contre « la confiscation de la parole *des femmes* » dans les « États généraux de la femme » organisés par le journal *Elle – la seule, l'unique* – en présence du Premier ministre J. Chaban-Delmas et des chefs des principaux partis politiques (dont M. Rocard, G. Marchais, F. Mitterrand). Le MLF entend dénoncer la référence à un « éternel féminin » et le fait que « LA femme est une des inventions du patriarcat pour écraser les femmes » (*Chron.*, p. 53) ; c'est pourquoi la maison d'édition a été baptisée « *Des femmes* ». Que La femme n'existe pas, Lacan le formule clairement en 1973, sous l'influence méconnue du MLF (A.F., p. 22). C'est de là qu'il tire sa théorie d'une jouissance féminine « en plus », hors jouissance phallique – à la fois hors logos et *hors sexué femelle*. Cette théorie est corrélatrice de son hypothèse qu'il « n'y a pas La femme puisque [...] de son essence, elle n'est pas toute<sup>62</sup> ». Ça permettra à Lacan de dire lors de cette même séance : « Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ?<sup>63</sup> » et d'inventer « ce désir d'un bien au second degré, un bien qui n'est pas causé par un petit *a* [...]»<sup>64</sup>.

### *Le combat initial des guérillères contre La femme a commencé au cours de Barthes en 1967*

Une précision que donne J. Chanel à ce propos se révèle être une erreur, une sorte de lapsus. Le cours consistait, croit-elle, en une analyse de la nouvelle de Balzac intitulée *Sarrasine*, qui « porte sur un castrat » (cours publié en 1970 sous le titre *S/Z*, précise-t-elle, p. 29). C'est une histoire d'amour déçu, où ledit castrat, la Zambinella, est *travesti* en femme. Or l'analyse structurale de *Sarrasine* n'a pas été faite en 1967 mais l'année suivante<sup>65</sup>. Par contre, cette année-là fut publié au Seuil le *Système de la Mode*, écrit à partir des journaux *Elle*, objet de la manif du MLF en 70, et *Le Jardin des modes*. On y trouve une analyse de la fabrique, par l'*appareil* de la Mode, de ce travesti en dessus et en dessous qu'est La femme, construction homogène, abstraite, dit Barthes, car : « la Mode ne traite que de La femme pour les femmes<sup>66</sup> », elle ne

62. J. Lacan, *Encore*, op. cit., séance du 20 février 1973, « Dieu et la jouissance de La femme », p. 68.

63. *Ibid.*, p. 71.

64. *Ibid.*, p. 71 ; à propos de Kierkegaard et de sa découverte faite à l'occasion d'une « petite aventure de séducteur ». Le tableau des « formules de la sexuation », p. 73 (séance du 13 mars 1973, intitulée par J.-A. Miller « Une lettre d'amour ») corrobore cette hypothèse d'un désir et/ou jouissance orientés hors petit *a* côté femmes, les vecteurs en étant dirigés de  $\lambda$  vers  $\Phi$  et  $\mathcal{S}$  : bien que des hommes puissent choisir ce mode de jouissance ; le « hors *a* », ou « hors jouissance phallique », signifie *implicitement* dans ce cas « hors sexué femelle », puisqu'il y a un lien entre phallus et sexué mâle...

65. Voir en ce sens Roland Barthes, *Œuvres complètes*, t. II : 1962-1967, nouvelle éd. revue, corrigée et présentée par Éric Marty, Paris, Seuil, 2002, *Système de la Mode* [1967], p. 893. Le cours de 1967 était un enseignement de « Recherches sur le discours de l'Histoire », voir *Œuvres complètes*, t. II, p. 1293.

66. *Ibid.*, p. 1156 ; p. 911 pour la citation des deux journaux étudiés, et p. 1293 pour le résumé du cours sur « Recherches sur le discours de l'Histoire ».

concerne pas *des* femmes réelles. Le lapsus de Josiane opère un condensé qui, superposant les thèmes de l'amour, du travesti et du castrat, fait surgir le « La femme » de la poétique « hétéro ».

### *S/Z : mise en scène du couple hétéro où La femme est castrat travesti*

La Zambinella est fabriqué(e) comme femme, d'abord avec une voix divine par l'Église – « Et Dieu créa La femme » –, comme déjà les dieux grecs ont fabriqué la première femme, *Pandora* la trompeuse, la *sans parole*, de glaise, bijoux, tissus, puis par un sculpteur qui en fera une statue. Le nom de ce dernier, « Sarrasine », est connoté au féminin, dit Barthes<sup>67</sup>. Dans cette idylle vécue comme « hétéro » par l'artiste amoureux, il s'agit de deux hommes marqués chacun par le féminin, que ce soit le nom ou le costume : un couple « hom(m)o » de *genre* féminin et de *sexe* mâle se profile derrière l'histoire de Sarrasine et Zambinella... Le lapsus de J. Chanel semble indiquer ce que les futures fondatrices du MLF ont découvert au cours des explorations qui ont permis leur rencontre : le système de la culture hétéro, où circule cet appareil hors-sexe femelle, objet esthétique et commercial et fondement de l'économie capitaliste, La femme. Il / elle est fabriqué(e) – par le système de la mode et de la cosmétique – de genre féminin, au sens grammatical et dans son costume social. « L'hétérotique » tourne autour de La femme hom(m)o, La phallus, castrat circulant entre les hommes. Mario Mieli<sup>68</sup> l'a très bien repéré dix ans plus tard, en affirmant que les femmes, dans la norme hétéro, « incarnent » la virilité désirée par les hommes, travestie en une « féminité » fantasmée. La mode, précise-t-il<sup>69</sup> aussi, « reflète clairement le goût homosexuel prostitué à la production capitaliste » produisant « la femme-objet, sexy, fascinante, bien habillée, bien maquillée [...] vide simulacre imposé comme une marchandise sur le marché » qui fait que « les hétérosexuels désirent un fantasme homosexuel déguisé en “femme” et ils se masturbent là-dessus », sur ce qui n'est rien d'autre « qu'un phallus travesti en femme ». Dans leur recherche des femmes, Josiane, Monique et Antoinette ont découvert la misogynie du logos, qui est une poétique masturbatoire de La femme, hors sexué femelle.

### *Cette poétique de La femme est réglée par une auto-érotique de la castration mâle : le « manque »*

Ce que l'analyse de Barthes fait apparaître, c'est à quel point l'éros hétéro ne traite que d'une auto-érotique, d'une esthétique mâle inscrite sous les auspices de la castration. Il y a un je(u) de l'homme « hétéro » avec son phallus « manquant » posé comme Autre, incarné par le castrat en travesti : Zambinella comme *Drag-Queen*. Celui-ci est La femme dans tout l'éclat de sa faiblesse, une sorte de folle au sens de J. Genet, une star vacillante/brillante, offerte/fuyante, comparable à l'icône gay que fut et demeure

67. Voir R. Barthes, *S/Z* [1970], Paris, Seuil, coll. « Points », 1976. « (1) *Sarrasine*. Le titre ouvre une question : [...] » (p. 24).

68. M. Mieli, *Éléments de critique homosexuelle*, op. cit., chap. 1 : « Le désir homosexuel est universel », paragraphe 3 : « Affirmation de l'hétérosexualité et méconnaissance de la femme en soi », voir p. 47 (elles « incarnent ») et p. 48 (« la féminité » comme « travesti »).

69. *Ibid.*, chap. II : « De bûcher en bûcher : comment les homosexuels sont devenus gays », § 1 : « L'anti-thèse homosexuelle et la Norme. La mise en scène de l'“Amour” », p. 101.

Marilyn Monroe – ou Pénélope Cruz pour Almodovar<sup>70</sup>. Elle est dotée d'une « féminité superlative, une essence renforcée », c'est « une Sur-Femme ». Z représente « l'accord de Sarrasine avec la castration » qu'il recherche et fuit en même temps : Z l'incarne. Z est la « vérité de Sarrasine qui aime en Zambinella le castrat<sup>71</sup> », pour éviter la castration ; il manque de courage viril malgré sa bravoure, il n'a pas de c..., ce qu'indique son nom « féminisé ». Il en meurt, elle reste sans vie.

### *La femme, absence de parole libre, est l'envers d'une érotique serve*

Sarrasine refuse la « femme castratrice », dit Barthes, moins pusillanime, plus « réelle », qui lui rendrait le service de l'aider à inscrire son éros – car une femme dans le logos est (entre autres tâches à accomplir) au service de l'éros mâle et de la castration<sup>72</sup> de ce côté : leur désir, à « elle » et à « lui », orienté par ladite castration. Sarrasine prend pour preuve de son sexué femelle la bassesse morale du castrat, lâche et menteur – sans *parrésia* – en position de suppliant, ignorant le courage de la vérité : « même un castrat ne serait pas aussi lâche ». Pour Sarrasine, dit Barthes, « c'est la Femme qui occupe le dernier degré de la pusillanimité », et Zambinella, par la bassesse de son comportement, « est bien une femme<sup>73</sup> ». La femme et une femme sont ici confondu(e)s : ignorance du femelle, ou « savoir » que ce femelle n'existe qu'au service du mâle ? C'est à cette misogynie « structurelle » des textes que Josiane, Monique, Antoinette et autres amoureuses de littérature ont eu affaire. Les féministes, ignorant(e)s et/ou insoucieu(se)s des femmes, de la misogynie, ont choisi « La femme ».

### **Le MLF est mouvement des femmes, le féminisme celui de la femme**

#### *Le féminisme proroge le statu quo de La femme dans la culture*

Le 1<sup>er</sup> octobre 1968 est, selon les termes d'A. Fouque, une date qui marque « un acte de naissance » réel du MLF et non le « baptême médiatique » (p. 19) qui le fera naître deux ans plus tard, le 26 août 1970. Les médias, convoqués ce jour-là par des féministes – dont Christine Delphy – ayant rejoint à cette date le mouvement, rendent compte d'un « dépôt de gerbe à la (nos ital.) femme du soldat inconnu », et baptisent le MLF : Mouvement de libération de « la » femme ; et ce en présence de M. Wittig (A.F., p. 23, *Chron.*, p. 51). Ce glissement entre l'article partitif, indéfini, pluriel – « des » femmes – et l'article défini singulier – « la » femme – désigne ce qui a divisé le MLF entre celles du groupe de recherche *Psychanalyse et Politique*, et les féministes opposées à la psychanalyse, et que donc Monique Wittig a rejointes en 1970.

70. Par exemple dans *Étreintes brisées*, de mai 2009.

71. R. Barthes, *S/Z, op. cit.*, LXXIV, « La maîtrise du sens », p. 180-181.

72. Voir en ce sens l'article de Jean Allouch, « Hommage rendu par Jacques Lacan à la femme castratrice », *L'Évolution psychiatrique*, « L'érotisme », 1999, vol. 64, n° 1. Notamment p. 85-91, le commentaire analytique des « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine » [1958-1960], de J. Lacan (*Écrits, op. cit.*, p. 725 sq.). Le titre de l'article de Lacan est en soi indicatif de l'impérialisme – incontesté par les lacanien(ne)s – auquel était soumise une théorisation de ladite « sexualité féminine » avant 68 et avant la nécessaire apparition du MLF sur la scène publique...

73. R. Barthes, *S/Z, op. cit.*, LXXX, « Dénouement et dévoilement », p. 201, nos ital.

## *Est-ce autour de la « psychanalyse » ou du « féminisme » que s'est produit un clivage entre les fondatrices du MLF ?*

Monique dès le début, en 1968, « était farouchement contre la psychanalyse, elle ne supportait pas l'idée d'inconscient », dit J. Chanel (p. 31). Mais elle ne s'est dite « féministe » qu'en 1970 (J.C., p. 32, 33, *Chron.*, p. 51), lorsque des femmes venues de groupes d'extrême gauche ont rejoint le MLF, dont Christine Delphy, qu'*Antoinette a présentée à Monique* (J.C. p. 32) : pour quelle raison ? Dudit féminisme est parti une pression importante pour supprimer le mot « femmes » de l'intitulé du mouvement : ainsi, que « Mouvement de libération des femmes » soit remplacé par « Féminisme révolutionnaire » (*Chron.*, p. 52, 53, et A.F., p. 23). Or le clivage sur le lieu, la scène – « inconscient » ou pas ? – où mener la lutte associe refus de(s) « femmes » et féminisme. Celui-ci semble par ailleurs marqué par un rejet de la *pratique* psychanalytique – donc de l'*amour* dit de transfert – bien que la *théorie* soit sans cesse convoquée par des féministes d'hier et d'aujourd'hui, de S. de Beauvoir à J. Butler. Ces rejets conjugués – des femmes, de la psychanalyse – amèneront à un *déni* de l'importance fondatrice du MLF au xx<sup>e</sup> siècle (p. 7), englobé dans un « féminisme<sup>74</sup> » qui existait déjà à Rome et au Moyen Âge. Mais la question du féminisme et celle de la psychanalyse recouvrent en fait une divergence entre les fondatrices à propos de l'homo-érotique.

## *Le MLF de Monique : des lesbiennes, pas des femmes*

M. Wittig a organisé des réunions entre homosexuelles en 1970, tout en se laissant entraîner dans un féminisme de La femme, au moment de la création de « réunions sur l'homosexualité » chez A. Fouque (*Chron.*, p. 52). Monique, dit J. Chanel, met en place les « Féministes révolutionnaires », puis C. Delphy et M.-J. Bonnet « Les Gouines rouges » en 1971 ; « lesbianisme et féminisme prenaient pour elles le pas sur femmes. Nous n'allions plus du même mouvement » (p. 33). Monique Wittig faisait un rejet farouche de la psychanalyse (J.C. p. 31) ; il semble que ce refus soit lié au « choix » qu'elle aurait fait d'un lesbianisme qui, dans des termes que J. Chanel emprunte à A. Fouque – celle-ci s'appuyant sur un freudisme classique et orthodoxe –, serait « homosexualité secondaire », « identification au père » (J.C., p. 33). Selon moi, ce lesbianisme radical de M. Wittig est lié au refus et/ou déni d'une *forclusion du corps de la mère* dans la culture (termes d'A. Fouque) ; et, c'est mon hypothèse, plus encore au déni de la forclusion de l'éros saphique (homo non hom(m)o), initiale du logos occidental et de la servitude de l'éros matriciel... Pour Monique Wittig, il y a un lien entre psychanalyse et « hétéro » – dans lequel « femmes » et « esclaves » sont synonymes : dans la mesure où la psychanalyse est lecture de l'hétéro, l'homo y est une maladie, dira-t-elle dans *La Pensée straight*<sup>75</sup>. Elle assimile psychiatres et psychanalystes : a-t-elle tort ? Les seconds sont-ils dégagés de l'influence de la médecine et de la psy-

74. Rappel : dans le *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, déjà cité, le Mouvement de libération des femmes n'est mentionné qu'englobé dans la rubrique « Féminisme », rédigée par Christine Bard (p. 190).

75. Il y a une « impossibilité de communiquer autrement qu'avec un psychanalyste pour les lesbiennes, les hommes homosexuels et les femmes... » : c'est-à-dire qu'ils n'ont pas d'autre interlocuteur dans la société, où ils sont alors perçus comme des malades à soigner ; et « la prise de conscience de cet état de choses... provoque... une rupture du contrat psychanalytique », p. 68, dans *La Pensée straight*, qui est l'article qui a donné son titre au livre. Il est paru à la suite d'une communication en anglais, en 1978 à

chiatrie : de la « fonction-Psy<sup>76</sup> », porte-parole d'une norme de l'éros hétéro-familial et d'une érotique de La femme ? Il me semble que la psychanalyse en est restée à « La femme ». Elle ne s'est pas barrée, elle est là, et Lacan s'en étonnera en 1975<sup>77</sup>. Ce qui a conduit M. Wittig à abandonner ces « femmes-mères », esclaves, dans un geste *misogyne* au cours de sa lutte, c'est peut-être le lien de ses amies co-fondatrices du MLF avec la *Psy* hétéro, qui pérennise le déni d'une forclusion du femelle humain, en persistant (Père-insiste) à confondre les femmes et La femme. Monique a donc séparé « femmes » et « lesbiennes », faisant de celles-ci une race à part, un troisième sexe, et retirant alors aux femmes leur révolution : *les lesbiennes ne sont pas des femmes*<sup>78</sup>, dira-t-elle ultérieurement, avant son départ aux États-Unis en 1980. Elle y est partie à la suite d'un conflit, suivi d'un procès, à *Questions féministes*, revue pourtant fondée par elles deux en 1977, entre son « Lesbianisme radical » et le « Féminisme révolutionnaire » de C. Delphy (*Chron.*, p. 209, 231) : pour Monique, ce n'est donc pas le « féminisme », mais l'amour « homo » qui prime.

### *De mère à fille, il n'est de femme qu'homosexuelle : le MLF d'Antoinette*

C'est en référence à la psychanalyse, à Freud – « que Monique n'aime pas », propos d'A. Fouque (p. 20, nos ital.), suggérant là à quel point « l'aimer » prime chez Monique – qu'Antoinette refusait la séparation homo / hétéro, dit Josiane Chanel. Elle parlait « d'homosexualité *primaire* structurelle chez toutes les femmes, de relation anté-œdipienne à la mère » – la *Verliebtheit* – et aussi « du sexe des femmes comme d'un continuum sans dedans ni dehors » : allusion à la topologie lacanienne ? (J.C., p. 32-33, nos ital.). Du fait de cet amour-là, « il n'est de femme qu'homosexuelle<sup>79</sup> », a affirmé plus tard Antoinette. Son rapport à la psychanalyse de Freud n'a pas démenti ce point. Elle y a converti Josiane, méfiante au départ. « Le premier livre de Freud que j'ai lu, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, m'a anéantie car il parle de l'homosexualité comme d'une perversion... » dit J. Chanel (p. 29), rejoignant à cette époque l'analyse de Monique ; c'est plus tard qu'elle a pu en faire « la critique » : hélas, en reniant le travesti revêtu avec son amie pour conquérir la rue librement (p. 29). Mais y a-t-il eu un examen « critique » par la psychanalyse de la perversion, et de la sexualité, homo ou hétéro, comme inventions de la psychiatrie du XXI<sup>e</sup> siècle ? Et s'il est vrai que

---

New York, dédiée aux lesbiennes américaines. Cet article est paru dans *Questions féministes*, n° 7, en 1980, puis en anglais sous le titre “The Straight Mind”, dans *Feminist Issues 1*, n° 1, en été 1980.

76. Formule et concept de M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, leçon du 28 novembre 1973, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par Jacques Lagrange, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2003, notamment p. 86-88.

77. Voir la séance du 11 février 1975 où, à propos du livre de L. Strachey sur la reine Victoria, Lacan parle de l'influence non pas de La femme mais d'une femme sur le monde au XIX<sup>e</sup> siècle. Et là, il se plaint que ses meilleurs élèves ne tiennent pas compte de la non-existence de cette « La femme » et « déraillent » sans cesse à ce sujet.

78. M. Wittig, *La Pensée straight*, op. cit., p. 76.

79. A. Fouque, *Gravidanza, Féminologie II*, op. cit., entretien réalisé avec A. Fouque en 1982 par la mensuelle régionale *Des femmes en mouvements Midi-Pyrénées*, article « Notre terre de naissance est un corps de femme », p. 121 et 127 (nos ital.). Voir p. 126 où sont différenciées homosexuelles et lesbiennes ; une « lesbienne apprend à une hétérosexuelle » à retrouver « le premier corps d'amour ». Et p. 120 : « Il y a une phobie du terme “femme”. Des trois que nous sommes, de fondation du MLF, Monique Wittig a préféré le terme “lesbien” au terme “femme”, faute de pouvoir effectivement trouver la relation qu'il peut y avoir entre femme et homosexuelle. »

l'homo, comme le suggère A. Fouque, est « structurel » côté femmes, côté hommes cette érotique homo n'est-elle pas « courage de la vérité » ? Refus de cet artefact qu'est « La femme » et peut-être pour chacun recherche de femmes vivantes, d'un partenaire humain, d'une femme un peu réelle « au-delà du rôle de néant que le système phallo-cratique lui impose<sup>80</sup> » – au-delà de « l'empêchement » de chacune, comme c'est lisible chez M. Mieli : l'éros homo n'est-il pas refus d'une domestication conjointe dans l'appareillage hétéro ?

## La « psy » refuse l'amour entre femmes au nom de l'Œdipe

### *La normalisation œdipienne pérennise une forclusion du femelle dans les loges, par l'érotique du « couple » hétéro et celle de La femme*

Comme la psychanalyse en est restée au féminisme de La femme, une *Verliebtheit* entre femmes y est refusée, qui serait autre qu'un supplément de jouissance pour hétéros en tous « genres ». J. Mitchell objecte de fait, en s'appuyant sur les théories de Freud mais aussi de Lacan, à la possibilité d'un lien d'amour « positif » – producteur et transmetteur d'un savoir du sexué femelle – entre mère et fille. Cette objection est liée à l'importance normative du complexe d'Œdipe dans l'éros de la famille bourgeoise « nucléaire » moderne, normativité qu'elle ne semble pas remettre en question. Seul le garçon, le fils, remarque-t-elle, « apprend à occuper sa place d'héritier de la loi du père<sup>81</sup> » – héritier du phallus donc du logos – après avoir accepté « la castration symbolique » (celle que refusait Sarrasine) ; quant à la fille, « son domaine est celui de la reproduction », c'est-à-dire, dans les termes d'A. Fouque, de la *production*<sup>82</sup> prolétaire du vivant humain : ce qu'a interrogé le MLF. Dans la civilisation démocratique, les corps érogènes femelles furent prolétarisés *stricto sensu* ; c'est-à-dire mis, muets, sans « souci de soi », au service d'une transmission *andro*-centrée du logos. Ces corps furent « colonisés » ; « l'appropriation de la fécondité des femmes » étant « la cause première de leur asservissement, de leur exploitation, de leur mise en esclavage » (A. Fouque, p. 24). J'ajoute pour ma part qu'elles furent bouclées dans la *copula* hétéro pour ce faire. Si *tous* les « colonisé(e)s » sont « exclu(e)s des textes », privé(e)s d'y énoncer leurs corps sexués – *pro les taire(s)* d'une culture du maître –, muettes ou dans une parole serve, *elles* en produisent et en tissent la filiation, en chair et en texte. L'érotique « matricielle » est symbolisée comme « maternité » vierge. Elle est inscrite et transmise par la culture, antique puis chrétienne, dans une symbolique de la maternité où la femme / mère est vierge d'un logos (ou Verbe) transmis du père au fils ; « mère porteuse » du fils et de la filiation mâle.

80. M. Mieli, *Éléments de critique homosexuelle*, op. cit., chap. IV : « Des délits et du pénis », p. 229.

81. J. Mitchell, *Psychanalyse et féminisme*, op. cit., t. II, Conclusion, « La Sainte Famille et la féminité », 5 : « La place de la femme », p. 552, 553 et 554.

82. Voir A. Fouque, *Gravidanza*, op. cit., parmi ses textes : « Les quatre indépendances », p. 140-141 pour l'emploi du terme : « *production* du vivant », du « vivant-parlant » et de « la chair pensante » (nos ital.).

## *Les corps érogènes femelles sont « hystérisés »<sup>83</sup> dans le couple et la famille*

C'est parce que non symbolisé côté femmes que leur acte de production de « vivant-parlant » est aliéné. L'hystérie est maladie de l'utérus « colonisé par une économie de reproduction, l'économie patriarcale, phallogocentrique » (A.F., p. 22). Lors de la première « sortie publique » du mouvement des femmes, à l'université de Vincennes en mai 1970 – le mois de la rencontre de la féministe C. Delphy – en présence de Monique Wittig et de la moitié du groupe portant un tee-shirt où était inscrit « nous sommes toutes des hystériques », Antoinette Fouque proposait « avec le MLF de sortir de cette double impasse qui veut que l'hystérique soit condamnée à oublier qu'elle a un utérus et en même temps à se souvenir *sans un mot* qu'il doit fonctionner » (p. 22, nos ital.). L'hystérique serait ainsi prise dans l'impasse érotique entre La femme, sans sexe femelle ni utérus – l'éros y est anal/phallogocentrique – et La mère, ilote prolétaire. J. Mitchell approuve cette analyse ; l'hystérie est à penser alors comme « féminité réprimée » par la culture, dit-elle – plutôt sexué femelle, mal aimé et non inscrit ? Elle précise que le groupe *Psych et Po* cherche à en « déchiffrer » les traces, en faisant une « graphologie » des symptômes<sup>84</sup>. Elle cite aussi Freud qui voit un lien étroit entre la relation mère-fille et « l'étiologie de l'hystérie<sup>85</sup> », les deux étant « caractères particuliers de la féminité ». Mais elle ne tire pas jusqu'au bout les conséquences de cette remarque faite par Freud en 1931.

## *Le complexe d'Œdipe est « un mythe patriarcal »*

Il l'est plus encore que ne le dit ici J. Mitchell : il est *andro-centré*, même en ce qui concerne le motif du meurtre du père par le fils. Le mythe récuse une femme-mère comme « cause du désir » de Laïos et d'Œdipe ; une rivalité entre eux à propos d'un garçon aimé – Chrysippe – est évoquée par P. Grimal<sup>86</sup> ; et « Laïos est traditionnellement évoqué comme celui qui inventa ce type d'amour », celui des garçons, dit S. Boehringer<sup>87</sup>. F. Héritier confirme cette hypothèse dans ses recherches sur « l'inceste du deuxième type »<sup>88</sup> – homo. Le logos est hérité du père par les fils dans le mythe grec : or Apollon, dieu du logos, est aussi celui de l'amour des garçons, remarque Foucault<sup>89</sup> à la suite de Dumézil ; le dieu transmettra le logos à son fils. L'enfant entrant dans « le

83. Terme de M. Foucault dans *La Volonté de savoir*, op. cit. : il y a un « processus d'hystérisation de la femme » dans le « dispositif de sexualité » moderne (p. 201).

84. J. Mitchell, *Psychanalyse et féminisme*, t. II, op. cit., p. 553- 554.

85. *Ibid.*, t. I, 5 : « La sexualité pré-œdipienne » p. 90, note 2. Selon l'auteur citant ici Freud, la phase pré-œdipienne du lien à la mère et la névrose hystérique « appartiennent aux caractères particuliers de la féminité » (S. Freud, *La Vie sexuelle* [ce titre est une invention de l'éditeur parisien], « Sur la sexualité féminine » [1931], Paris, PUF, 1969, p. 141, op. cit., par J. Mitchell).

86. Voir P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* [1951], préface de C. Picard, Paris, PUF, 1996, p. 248, « Laïos ».

87. S. Boehringer, *L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, op. cit., p. 129, note 47.

88. Voir en ce sens Françoise Héritier, Boris Cyrulnik et al., *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob, coll. « Opus/ Sciences humaines », 1994, p. 200. Margarita Xanthakou, « L'inceste : rêves et réalités », p. 200-201 pour Œdipe, Laïos et Chrysippe. Également, F. Héritier, *Les Deux Sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob, 1994, sur l'inceste mère/fille comme « l'inceste fondamental », p. 353 notamment.

89. Voir M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., l'analyse de *Ion* d'Euripide comme tragédie fondatrice de la *parrésia*.



désir de la mère » à travers « l'héritage culturel » est ce fils, seul héritier, dit J. Mitchell – alors seul aimé d'un « véritable amour » ? D'où une privation dans l'éros et le logos côté filles. Il y a empêchement à ce qu'à un moment, d'une fille « une femme s'enfante, [devienne] *l'enfante femme* », selon les termes rimbaldiens<sup>90</sup> d'A. Fouque (p. 26) ; empêchement pour des femmes à aimer dans leurs aînées l'érogène de leur sexué femelle, d'accéder à un savoir de ce côté ; dont le matriciel, « ce qu'elles ont en commun avec leur mère, cette fonction génitale à symboliser » (A.F., p. 20). Les modalités de cet empêchement, et les conséquences de ce nonaccès à un héritage de l'éros dans le logos côté *parlêtres* femelles, n'ont pas été analysées.

### *Pour Freud, l'amour entre mère et fille est à inscrire au compte de l'homme-père*

Dans une société « patriarcale » régulée par l'Œdipe, il y a une nécessité d'en passer par un homme, le père, par son amour, pour accéder à la civilisation. J. Mitchell ne le conteste pas : une fille doit apprendre « l'art de la séduction, l'art de gagner l'amour<sup>91</sup> » du père. Freud nomme celui-ci « l'homme-père » (l'homme père du logos) le « *Mann-Vater* »<sup>92</sup> dans son article sur la sexualité féminine. Elle doit donc devenir « hétéro », et la *Verliebtheit*, l'amour passionné pour une « femme-mère » être inscrit à ce compte de l'homme-père. Sans l'amour hétéro une femme « peut rester bloquée » dans le « pré-œdipien », et devenir « psychotique » (gare à la *Verliebtheit* !), dit J. Mitchell qui s'étonne de la version que donne *Psy et Po* du rapport père-fille : « un viol œdipien » par le père (p. 463, *Le Torchon brûle*, n° 4). Elle préfère un scénario de la séduction de celui-ci par la fille, plus conforme au fantasme freudien : ce n'est pas si différent, dans ce contexte où les filles entrent « *de force* » dans la loi du père, disent celles de *Psych et Po* (p. 465). Mais même si à une théorie du « ravage<sup>93</sup> » est préféré l'amour entre elles, qui a pris droit de cité et d'être cité grâce au MLF, il s'agit de repérer à quoi renvoie cette accentuation misogyne du versant haine de l'*hainamoration*<sup>94</sup> – injonction normalisatrice à l'Œdipe qui exclut une « réciprocité érotique », un transfert, un « nouage » du logos côté femmes. Il existe en effet une misogynie féminine, rivalité, haine de soi et de l'autre femme conforme au service de l'*andreaia*. C'est ce qu'exige le transfert « hétéro » du logos, l'érotologie *andro*-centrée ; la traversée de la haine de la mère y est un moment nécessaire : elle seule est féconde pour la production d'un enfant dans l'amour de l'homme et son inscription dans la *filiation* mâle et

90. Voir Rimbaud, *Illuminations*, « Enfance I », parlant de ces « enfantes et géantes [...] jeunes mères et grandes sœurs qui parcourent notre enfance », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2009, p. 290.

91. J. Mitchell, *Psychanalyse et féminisme*, t. II, Conclusion, « La féminité », 5 : « La place de la femme », p. 552-556 ; « le complexe d'Œdipe constitue sa façon à elle d'acquérir l'héritage humain de la féminité », c'est-à-dire selon moi de s'identifier à La femme, p. 554 dont note 1 pour le scénario de la séduction préféré au « viol œdipien »...

92. S. Freud, « Über die Weiblichkeit Sexualität », *op. cit.*, p. 278.

93. Théorie développée à partir d'un mot de J. Lacan dans « L'étourdit » [1972], dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 465.

94. Sur l'usage du terme *hainamoration* préféré à celui, « bâtard », d'ambivalence pour ce qui est de l'amour en psychanalyse – le transfert –, voir Lacan, *Encore*, séance du 20 mars 1973, *op. cit.*, p. 84. Voir aussi Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège et Yan Pélissier, *789 néologismes de Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 2002, p. 44.

paternelle (le mot latin *filius*, le fils ou le nourrisson, est de la même origine étymologique indo-européenne « sucer, téter », racine du grec *thêlê* « mamelon », et de *épi-thélium* en français, que « filiation » et que femme issu(e) du *femina* latin, la femelle, celle qui allaite, qui est sucée<sup>95</sup>).

### *Dans l'hétérologie analytique,*

« pour qu'une fille devienne mère, il faut le ravage avec sa mère<sup>96</sup> »

« Elles [nos ital.] doivent renoncer à l'espoir d'harmonie et de similarité d'image, illusion d'être du "même" sexe. Il leur faut renoncer à un espoir d'amitié ou de réconciliation » – comme si le sexué femelle n'était qu'affaire d'*image* (et l'épithélium ? l'épiderme ?). En fait, il s'agit de renoncer à une *philia* homo entre aînées et cadettes qui permettrait le nouage et la transmission du femelle dans le logos : c'est la loi du *une par une*. L'auteur(e) de cette théorie du ravage nécessaire l'a ultérieurement développée et illustrée avec une série de vignettes cliniques, parmi lesquelles les lettres d'amour de M<sup>me</sup> de Sévigné à M<sup>me</sup> de Grignan (le scandaleux « *Ô ma fille, baise-moi encore* ») sont lues comme une tentative d'empêchement à « la sexualité réalisée<sup>97</sup> » – la grossesse et l'enfantement d'une filiation par les œuvres de son époux et pour lui – de la fille par sa mère. L'auteur(e) observe avec justesse que la Marquise, « à l'âge de la ménopause, révèle son lien érotisé à sa fille<sup>98</sup> » – la ménopause rend-elle obsolète voire ob(-)scène un « lien érotisé » ? Il semblerait que oui, dans ce contexte de l'*hétéros* domestique familial œdipien. M<sup>me</sup> de Sévigné, sans vergogne, compare sa douleur à celle de Cérès (déesse de la fécondité) pleurant la disparition de sa bien-aimée Proserpine ravie par Pluton (le dieu des morts). Dieu merci, pour M.-M. Lessana tout rentre dans l'ordre, car « M<sup>me</sup> de Sévigné a observé que seule la satisfaction du comte guide la conduite de sa fille » et qu'elle « se voit sacrifiée par sa fille au dévouement à la satisfaction de l'époux<sup>99</sup> » (*sic*). Citant le livret d'un *Proserpine* donné à l'opéra de Paris – auquel elle a refusé d'assister –, la Marquise écrit : « Une mère vaut-elle un époux ? [...]. Pluton aime mieux que Cérès. » En effet, approuve M.-M. Lessana, « la satisfaction que Proserpine reçoit de Pluton est meilleure que celle reçue de Cérès : l'époux sait « mieux » aimer » – il permet « la sexualité réalisée » (par la filiation) et il légitime l'érotique, il « donne le nom ». Les références latines du mythe, qui sont celles de M.-M. Lessana à la suite de M<sup>me</sup> de Sévigné, autorisent cet embrigadement d'Éros au service de l'état civil et de la famille : le dieu, *princeps* en Grèce antique<sup>100</sup>, fut chassé de la *politeia* / *agora* (de l'espace public/politique/collectif) et ravalé, privatisé,

95. Voir A. Rey (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1995.

96. Marie-Magdeleine Chatel, « Faute de ravage, une folie de la publication », *Revue du littoral*, « Une folie d'après Lacan », 1993, n° 37, p. 30-32.

97. Marie-Magdeleine Lessana, *Entre mère et fille : un ravage*, Paris, Pauvert/Fayard, « Essai », 2000, chap. 1 : « La correspondance de Madame de Sévigné à sa fille, paradigme du ravage », p. 80 ; 2 : « L'impossible rivé au corps », l'impossible en question renvoyant à « l'impossible harmonie de leur amour qui se heurte à l'impossible activité sexuelle entre elles » (p. 12, nos ital.), où le deuxième *impossible* est selon moi confondu avec l'interdit de l'inceste.

98. *Ibid.*, p. 81.

99. *Ibid.*, « Le comte est le responsable désigné : "Pluton aime mieux que Cérès" », p. 90-92.

100. Voir à ce sujet l'étude remarquable de C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, op. cit.

enfermé dans l'espace domestique, asservi et infantilisé (Éros devenu Cupidon), soumis à la domination du *paterfamilias* à Rome. Là, un travail fut opéré sur « les jeunes corps serviles<sup>101</sup> », des garçons notamment, en vue d'un « usage érotique » pour leur « conférer l'apparence d'une jeunesse éternelle » : fabrique du *puer delicatus*, d'une « image idéale, celle du rêve grec » autour d'Éros, de l'éromène, l'éphèbe. Mais dans le mythe<sup>102</sup> grec d'où est issu le latin (ici Cérès et Proserpine, invoquées par M<sup>me</sup> de Sévigné) – dans le mythe de Déméter, la déesse mère pleurant (selon les *Hymnes homériques*) sa fille Perséphone / *Corè* – sont lisibles le constat et aussi la prescription de la nécessaire disparition d'une érotique du femelle : celle de la *nymphê*, « excisée<sup>103</sup> » du logos ; laquelle ne peut (là est « l'impossible ») coexister avec celle de la *gunê* (la femme-mère) dans la cité. L'érotique d'un humain femelle est ainsi prise aux origines du logos dans cette « impasse qui veut [...] qu'une femme [...] soit condamnée à oublier qu'elle a un utérus et en même temps à se souvenir sans un mot qu'il doit fonctionner » (A.F., p. 22) ; hystérisation du femelle-laissé pour compte, en arrière ou en dehors (selon la racine indo-européenne *hystérisis*) du logos – dont A. Fouque en 1970 proposait, avec le MLF, d'en sortir. Dans le mythe grec, l'enlèvement de Perséphone aux Enfers, ses noces avec Hadès, disent et ordonnent cette coupure radicale, mortifère, entre « cette partie toute en puissance de germination qui est constituante d'une femme<sup>104</sup> », le « matriciel », et l'érotique pratiquée avec l'homme, *dispositif de sexualité* de « l'hét(-)éros », seule civilisatrice pour elle. La plainte et la colère de Déméter peuvent être lues comme révolte contre ce refus d'une inscription dans la culture de la *Verliebtheit* entre femelles humaines, l'amour érotisé entre elles, notamment entre l'aînée (la *gunê*) et la cadette (*numphê*). Or le mythe indique, en négatif, le caractère fécond de cet amour-là, entre femmes, nécessaire pour qu'il y ait gestation d'une « enfante femme » et production d'une filiation tant symbolique que réelle. L'enlèvement de *Corè*, la jeune fille, devenue *nymphê* par l'union avec son époux, le dieu des morts, dit un « arrachement de la femme dans la mère, et même l'arrachement de la femme dans la femme<sup>105</sup> » ; la disparition de la *nymphê* se solde par son infertilité. Perséphone restera sans enfants, car Hadès acceptant qu'elle rejoigne sa mère périodiquement dans le monde des vivants, lui donne préalablement « à manger un grain de grenade doux comme le miel [...] afin qu'elle ne reste pas pour toujours auprès de sa

---

101. Voir en ce sens F. Dupont et T. Éloi, *L'Érotisme masculin dans la Rome antique*, op. cit., notamment le chap. XIII : « Le corps artificiel des faux éphèbes romains », p. 229 sq.

102. Mythe pris au sens de R. Barthes dans *Mythologies*, voir à ce propos notre article « De Bethsabée à Médée, sur la gynéco-logique », art. cité, p. 57.

103. Hypothèse que je fais dans « De Bethsabée à Médée... », art. cité, p. 67, d'après l'indication de C. Calame selon laquelle un des sens de *nymphê* dans les textes grecs est clitoris. En même temps, il indique que le mythe de l'enlèvement de Perséphone à Déméter se réfère bien à trois états du féminin (femelle) dans la cité : Déméter – dans le nom de la déesse de la terre cultivée et des moissons est lisible *mêtêr*, la mère – la femme/mère (*gunê*), Perséphone étant le nom de sa fille en jeune femme érotisée, jeune mariée (la *nymphê*) et *Korè* le nom de la jeune fille avant le mariage ; voir C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, chap. VI : « Éros au féminin : l'*oikos* », op. cit., p. 143.

104. Élisabeth Pradoura, dans son article éclairant, « De la perte à la prise, l'enlèvement des jeunes filles dans les mythes grecs », actes du colloque M. Boccara, P. Catala et M. Zafiroopoulos (sous la dir. de), *Le Mythe : pratiques, récits et théories*, Paris, Économica, coll. « Anthropos », 2002, vol. 2 : *L'Image au cœur*, 2004, p. 253.

105. *Ibid.*

mère la noble Déméter *aux voiles noirs*<sup>106</sup> ». Or la grenade « serait perçue dans l'Antiquité comme un aliment abortif ou à tout le moins contraceptif<sup>107</sup> ». Ainsi le mythe grec contredit l'hypothèse – étayée sur l'éros latin – qu'un amour érotisé, une *Verliebtheit* mère/fille empêcherait l'érotique matricielle et/ou la production d'une filiation (dite « sexualité réalisée », soit érotique serve andro-centrée). Il indique au contraire que c'est à la faveur, par la grâce de cette *Verliebtheit* – méconnue, bafouée, esclave, travaillant au noir, mais énoncée crânement envers et contre tout par M<sup>me</sup> de Sévigné – que M<sup>me</sup> de Grignan a pu concevoir et donner six enfants à son époux. L'amour de Déméter pouvait rendre Corè féconde, c'est ce qu'Hadès a empêché, condamnant la jeune femme érotisée, la *nymphê*, à une mort symbolique dans les noces avec lui<sup>108</sup>...

Dans cette même veine d'une *hainamoration*/ravage prescrits « *entre mère et fille* », l'œuvre de Camille Claudel, sa fécondité, est envisagée comme marquée du sceau du ravage non effectué, elle-même « *ravie* » et prise dans la haine maternelle. Elle « savait », dit M.-M. Lessana, « qu'avec son dévouement à la sculpture elle n'a pas accompli *sa vie de femme*<sup>109</sup> » : elle n'a pas eu d'enfants. Le dit ravage semble être une expérience nécessaire de « l'hétérotique » ; il « donne corps » à la haine « sourde » entre l'aînée et la cadette, et surtout il permet l'effacement de l'éros entre elles, sa dévalorisation, son inscription au compte du mâle. Il « se joue entre les deux femmes touchées par l'image de splendeur d'un *corps de femme désiré par un homme* (nos ital.)<sup>110</sup> ». C'est bien ce que Freud a lu, puis prescrit à son tour, dans la culture érotique-familialiste du début du xx<sup>e</sup> siècle : la nécessité du refus (du dire que non, de la *Versagung*) que la passion érotisée, « *minoé-mycénienne* » entre mère et fille perdure – ou sinon qu'elle reste stérile, vierge du *logos* (sa fille Anna en est un témoignage). Lacan n'a pas récusé ce refus d'une autre approche de l'éros côté sexué femelle. Il a même refusé que ce soit abordé dans son école. À Serge Leclair qui travaillait avec A. Fouque depuis 1975 sur ces questions, et qui en novembre 1977 avait proposé, par l'intermédiaire de C. Simatos, secrétaire de l'AFP, un séminaire avec elle, Lacan répond, sur papier à en-tête de l'École : « Bien cher, il n'est pas question que vous fassiez le séminaire dont Simatos m'a communiqué l'annonce, à l'École freudienne de Paris<sup>111</sup>. » Lacan craint-il que ce qui s'énonce et se décline dans son école sous les

106. « Hymnes homériques », « À Déméter » (610 av. J.-C.), traduction de Renée Jacquin, texte grec mis au point par J.-V. Vernhes, éd. bilingue, Paris, Ophrys, 1997, p. 35 (nos ital.). Par la marque du deuil, le mythe désigne et prescrit en même temps la radicale et mortifère coupure au sein du femelle, entre l'érotique de la *gunê* (le matriciel) et celle de la *nymphê* (le sexué). Et par cette marque du deuil, le mythe prescrit aussi la forclusion, la non-inscription dans le *logos* d'une *Verliebtheit*, d'un amour érotisé entre l'aînée et la cadette, dont celui entre la mère et la fille. Le mythe prescrit ainsi, à mon sens, une mort symbolique, une infécondité du sexué femelle dans le *logos*, sa non-transmission entre femmes en dehors du service de la filiation mâle.

107. É. Pradoura, « De la perte à la prise... », art. cité, p. 253, note 12.

108. Le mythe relate fréquemment ces noces de la *nymphê* avec Hadès, selon C. Calame. De même pour N. Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, Hachette, 1985.

109. M.-M. Lessana, « Entre mère et fille... », « L'exil de Camille Claudel, l'imploration à sa mère », « Le "monstre Rodin" masque la "malédiction" maternelle » (p. 234-235, nos ital.).

110. *Entre mère et fille : un ravage*, p. 12. : « l'image de splendeur » en question est selon moi La femme (La phallus) à laquelle l'hétéro est sommée de s'identifier.

111. S. Leclair, *Rompre les charmes. Recueil pour des enchantés de la psychanalyse*, Paris, InterÉditions, 1981, p. 198, lettre reproduite en fac-similé (merci à Guy Casadamont de m'avoir rappelé ce texte et l'importance de cet épisode). Voir aussi A. Fouque, dans *Gravidanza, op. cit.*, « *Pas de Deux* », où est relatée

auspices du « il n'y a pas de rapport sexuel » – autre forme du « La femme n'existe pas », questionnement de l'éros hétéro – soit trop bousculé par un « penser » le sexué femelle issu du MLF et d'un amour entre femmes ?

L'amour entre elles, *gynécophile*<sup>112</sup>, doit impérativement (*muss*) sombrer disait Freud : « l'homme-père » « doit » (*soll*) devenir le nouvel objet d'amour ; la vie sexuelle doit être « inscrite » (*überschrieben*<sup>113</sup>) *virée* au compte du *vir*, de l'homme. Pas plus que Lacan, il semble que J. Mitchell n'ait mis en cause cette inscription ni analysé l'injonction à l'*andreaia*, donc à La femme et à l'« *hétéros* », que recèle la théorie freudienne et dont celle du *ravage* est héritière.

### *L'éros femelle est prescrit « trans » dans la culture*

Il est *transposé, transcrit-inscrit* au compte du mâle, de l'homme, père du logos. L'érotique du « matriciel », la « libido *creandi* » d'A. Fouque sont prises dans ces apories d'un éros « hétéro » de La femme *hors-sexe* femelle, qu'énonce la psychanalyse freudienne, et que les « lacaniens » n'ont su ni réfuter ni déplacer. Une partie du discours freudien sur la sexualité féminine porte sur une *transposition* chez La femme (le mot *Frau*<sup>114</sup> est alors utilisé) d'un *réel* de la pulsion anale, *a*-sexuée, pour ainsi dire, combinée au fameux *penisneid*, envie du sexué mâle, seule valeur érotique (*agalma*) dans le logos, comme origine au désir d'enfanter pour une femme ; désir situé alors *hors sexué femelle*. « La fille glisse – on devrait dire : le long d'une équation symbolique – du pénis à l'enfant<sup>115</sup>... » (cadeau donc demandé à l'homme-père) dit Freud en 1923. L'éros matriciel est prolétarisé / domestiquant depuis les origines d'une culture dite démocratique : c'est ce que le MLF a commencé de subvertir. Le sexué femelle y est confondu avec l'anal, et/ou mis au service du mâle (phallique) : c'est ce que la psychanalyse, éclairée par la révolution d'une *philia des femmes*, pourrait déplacer.

l'affaire, et où est cité une partie de *Rompre les charmes*, p. 37-43, et p. 38 pour le texte de la lettre de Lacan à S. Leclaire.

112. Terme utilisé par Freud à propos de l'amour « homosexuel » de Dora pour M<sup>me</sup> K... dans une note rajoutée ultérieurement, en 1923 : voir S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) » [1905], dans S. Freud, *Cinq psychanalyses*, traduit par M. Bonaparte et R. Loewenstein [1954], Paris, PUF, 1975, 7<sup>e</sup> éd., p. 90, note 1.

113. Freud, *Über die weibliche Sexualität, op. cit.*, les auxiliaires de devoir (*sollen, müssen*) sont très nombreux dans cet article : par exemple, trois sur deux phrases en quatre lignes p. 278, avec le mot *Man-Vater* ; l'inscription de la sexualité au compte du père, *überschrieben*, p. 287.

114. Voir S. Freud, « *Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik* », « Transpositions de pulsions, plus particulièrement dans l'érotisme anal » (1917), dans S. Freud, *Studien Aufgabe*, éd. S. Fischer, Band VII, 1994, p. 127 : « *Forscht man tief genug in der Neurose einer Frau...* » : « si on explore assez profondément la névrose d'une femme... », là, le terme *Frau*, qui connote le genre, est choisi de préférence à *Weib*, qui se réfère au corps sexué femelle.

115. S. Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe » [1923], dans *La Vie sexuelle* [voir remarque précédente], *op. cit.*, traduit de l'allemand par D. Berger, Paris, PUF, 1969, p. 122 ; et aussi, dans le même recueil de textes, « L'organisation génitale infantile » [1923], traduit par J. Laplanche, la conclusion : « Le vagin prend maintenant *valeur* comme logos du pénis, il recueille *l'héritage du corps maternel* » (p. 116, nos ital.).

## *L'élan du MLF s'est brisé en 1973, moment de son essoufflement*

Une contradiction a fait ravage entre les fondatrices. L'homo-érotique, c'est-à-dire une pratique, un amour et une valorisation du femelle à *inscrire* côté femmes n'est pas compatible avec une « érotique matricielle » en milieu domestique, lieu et cause première de la domestication. Monique Wittig, dès *Les Guérillères*, avertit ses amies de son intransigeance à ce sujet dans une métaphore où *elles* s'adressent aux « hétéros » enfermées dans leur couple : « Elles disent, tu es domestiquée, gavée, comme les oies dans la cour [...]. Elles disent, tu te pavanés, tu n'as d'autre souci que de jouir des biens [...]. Elles disent, il n'y a pas de spectacle plus affligeant que celui des esclaves qui se complaisent dans leur servitude. Elles disent, tu es loin d'avoir la fierté des oiselles sauvages qui lorsqu'on les a emprisonnées refusent de couvrir leurs œufs [...] qui, si elles s'accouplent avec les mâles pour tromper leur ennui, refusent de se reproduire tant qu'elles ne sont pas en liberté<sup>116</sup>. » Ce refus d'une domestication dans l'hétéro induite par l'éros matriciel a conduit M. Wittig au reniement du mot « femmes », à l'impasse du « féminisme lesbien » – qui aujourd'hui est associé à une lutte contre une « oppression de la femme » par une théoricienne *queer*<sup>117</sup>. Ce fut au prix de « sacrifier son propre corps à la logique de sa passion lesbienne », dit L. Bersani dans *Homos*<sup>118</sup>. Monique, à qui pendant une conférence « on demandait si elle avait un vagin », aurait répondu que non, refusant de son corps sexué un lieu d'aliénation érotique : « passion lesbienne » ou amour de la liberté ? Ou quel autre amour ?

« *Ariane, ma sœur, de quel amour blessée/Vous mourûtes aux bords où vous fûtes laissée...*<sup>119</sup> » Il y a rupture, impasse, sur le chemin qui va des *Guérillères* de 68 au *Corps lesbien*<sup>120</sup> de 73 ; il s'y manifeste une violence destructrice, où « les corps sont (au moins textuellement) écartelés, démembrés » dit encore L. Bersani<sup>121</sup>. Soi-disant pour pouvoir être « reconfigurés et ré-érotisés » – en fait, *l'hainamoration* y fait ravage. Dit-elle en même temps que l'amour blessé, la demande refusée ?

### *Le corps lesbien était un corps d'amour*

C'est ce que suggère un second lapsus de J. Chanel à la fin de son texte, proche de celui portant sur l'intitulé et la date du cours de Barthes en 1967. Josiane attribue à celui qui a rapproché les trois femmes-mères du MLF, l'écriture d'un livre offert par Antoinette à Monique, qui aurait inspiré *Le Corps lesbien* : c'est *le corps d'amour* de Barthes, dit-elle (p. 33). Or le séminaire sur *Le Discours amoureux* s'est déroulé entre 1974 et 1976 – pas de discours sur l'amour en 1973 –, il s'agissait d'un essai de l'Américain Norman O. Brown<sup>122</sup>. Ainsi, pour Josiane, un corps d'amour était offert

116. M. Wittig, *Les Guérillères*, *op. cit.*, p. 195.

117. Teresa de Lauretis, « Le gai savoir ou la Norme *Traviata* », *Quid pro quo*, 2009, n° 4, p. 8. L'expression « oppression de la femme » (nos ital.) est une citation de M. Mieli, mais T. de Lauretis y souscrit, liant la Norme hétéro à cette « oppression de la femme [...] que seul le féminisme lesbien a théorisée ».

118. L. Bersani, *Homos. Repenser l'identité* [1995], traduit de l'anglais (États-Unis) par Christian Marouby, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 65.

119. Racine, *Phèdre*, acte I<sup>er</sup>, scène III (j'ai supprimé le point d'exclamation final).

120. M. Wittig, *Le Corps lesbien*, Paris, Éd. de Minuit, 1973.

121. L. Bersani, *Homos...*, *op. cit.*, p. 65.

122. Norman O. Brown, *Le Corps d'amour, essai [Love's Body, 1966]*, traduit de l'américain par Roger Dadoun, Paris, Denoël, coll. « LN », 1967.

par une amie à l'autre, les deux engagées dans un même combat... Ce corps d'amour n'est pas sans parenté avec un corps lesbien rêvé, corps perdu(s) de femmes aimées. Il lui fut un lieu pour se dire : à *nous* de le retrouver, qui cherchons un autre éros<sup>123</sup>, guidé(e)s sur le chemin ouvert par celles du MLF, avec le courage de leur vérité...

Marie-Hélène DEVOISIN  
mh.devoisin@orange.fr

---

123. Ma gratitude va à Antoinette Fouque et au MLF tel qu'elle l'a conçu et rendu « vivant-parlant » ; à Jeannine Mouchonnat qui m'a appris qu'une psychanalyse n'est pas une relation de service, ni ne se met au service d'un maître ; à Jean Allouch qui fait de la pratique analytique une érotologie de passage.

## *Dupe d'un nom*

---

*Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*

Lagrasse, Verdier, 2003

pour

*Le Juif de savoir*

Paris, Grasset, coll. « Figures », 2006

*L'Arrogance du présent. Regards sur la décennie 1965-1975*

Paris, Grasset, coll. « Figures », 2009

Jean-Claude MILNER

---

*[...] tout ce que j'ai voulu vous dire cette année à propos des non-dupes qui errent, ça veut dire que : qui n'est pas amoureux de son inconscient erre. Ça ne dit rien du tout contre les siècles passés. Ils étaient tout autant que les autres amoureux de leur inconscient et donc, ils n'ont pas erré. Simplement, ils ne savaient pas où ils allaient, mais pour être amoureux de leur inconscient, ils l'étaient ! Ils s'imaginaient que c'était la connaissance*

Jacques Lacan<sup>1</sup>

*Un seul accès : articuler les voies par où un être parlant peut s'inscrire comme support d'une science ayant pour lieu ce qui fait qu'il y ait de l'être parlant, et pour objet quelque région de ce lieu. Forme d'auto-analyse sauvage, peut-être, mais garantie néanmoins par les signifiants de l'orientation lacanienne, qui interdit que tout et n'importe quoi s'y profère*

Jean-Claude Milner<sup>2</sup>

### Une convocation paradoxale

Il y a un style Jean-Claude Milner. Une exigence, minimaliste, qui décourage toute facilité, qui impressionne – ceux à qui l'enseignement de Jacques Lacan importe, en particulier. Depuis des dizaines d'années, J.-C. Milner pense avec Lacan. Et s'attache, comme il l'écrit, à « faire constater clairement qu'il y a de la pensée chez Lacan. De la pensée, c'est-à-dire quelque chose dont l'existence s'impose à qui ne l'a pas pensé<sup>3</sup> ». De ce *quelque chose dont l'existence s'impose*, J.-C. Milner tire des conséquences. Des conséquences qui s'imposeraient à qui ne les auraient pas pensées ?

Il arrive que ce style rassure ; plus, tiens lieu de gage. Que le lecteur prête, par procuration, à la pensée qu'il y aurait chez Lacan l'éclat d'un cristal<sup>4</sup> – et tout livre signé Milner sera alors réputé, ainsi qu'il l'écrit, en « faire constat ». Mais cette clarté,

---

1. J. Lacan, séminaire *Les non-dupes errent*, 11 juin 1974, transcription Nicole Sels.

2. J.-C. Milner, *L'Amour de la langue*, Paris, Seuil, coll. « Connexions du Champ freudien », 1978, p. 13.

3. *Id.*, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1995, p. 8 (repris en quatrième de couverture).

4. « Lacan est, comme il le dit lui-même, un auteur cristallin. Il suffit de le lire avec attention », *ibid.*, p. 7.



se pourrait-il qu'elle aveugle ? Que le lecteur, accordant chaque pas du raisonnement, se voie logiquement contraint de souscrire à des conclusions qui lui font perdre de vue un « quelque chose » qu'il peine à dire clairement : ce pour quoi Lacan lui importe – sa rigoureuse façon de mi-dire, peut-être. Résister à la séduction du style clair de J.-C. Milner, serait-ce résister, comme le suggère son entreprise théorique, au « savoir de l'Inconscient<sup>5</sup> » ?

Lire Milner est un exercice qui met au défi d'un formidable « jeu de langage »...

### *Jouer le jeu ?*

En 1995, à l'occasion de la sortie de *L'Œuvre claire*, Jean Allouch s'était décidé à « jouer le jeu » ; ça en valait la peine, disait-il :

Milner, comme le disait quelqu'un qui ne manque pas d'humour, c'est « le Concorde de la pensée ». Jouons le jeu, tâchons de monter à ces hauteurs avec lui ; ça vaut la peine, s'il est vrai, comme je le crois, qu'ainsi apparaît un peu autrement le paysage<sup>6</sup>.

Saluant l'« inédite version de Lacan » construite par J.-C. Milner, J. Allouch en venait à faire de la clarté logicienne de cette version le lieu d'un « problème » : en se donnant d'emblée pour « axiome » le sujet et le signifiant – en résolvant si élégamment la question du sujet –, J.-C. Milner jetait une vive lueur sur le fait que cette question de la subjectivation, justement, restait en chantier chez Lacan :

[...] qu'il [le sujet] se subjective en trois dimensions, on en trouve certes chez Lacan de multiples indications (y compris avant le surgissement du borroméen : cf. *L'Acte psychanalytique*, séance du 6 décembre 1967 : « Pourquoi ne pas mettre le sujet barré comme une projection sur l'autre côté [sur la ligne joignant l'imaginaire et le réel du triangle dont les trois sommets seraient SIR] ? cela permettra de se demander ce qu'il en est du rapport du sujet entre l'imaginaire et le réel »). De multiples, oui ; mais pour avoir ce qui serait une réponse, il en faudrait une ! La bonne. Milner glisse son axiome du sujet à l'endroit de cette défaillance ; il le peut. Et si nous prenons sur lui le dessous ce n'est que de cette insatisfaisante manière qui donne ainsi son lieu au « problème Milner »<sup>7</sup>.

Cette façon de « jouer le jeu » valait proposition. Proposition d'un exercice de lecture. Vu du Concorde milnérien, se découvrait l'échec de Lacan – sa « défaillance » – à énoncer la bonne réponse à la question : comment se subjective un sujet ? Exercice non gratuit : si J.-C. Milner avait raison (si Lacan avait résolu la question de la subjectivation), écrit J. Allouch, « il y aurait lieu de dissoudre aujourd'hui même l'école lacanienne, de jeter à la poubelle la plupart des travaux produits par cette école et par tous ceux qui, eux non plus, n'ont pas admis l'opposition littéral/non-littéral que met en jeu Milner à propos du borroméen<sup>8</sup> ». Mise en garde également donc, à ne pas faire

5. Ce bref extrait, entre cent : « [...] la structure en tant que structure quelconque doit être le point de nouage de la doctrine de l'Inconscient et de la science moderne [...] », J.-C. Milner, *Le Périphe structural, figures et paradigme*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2002, p. 149.

6. Jean Allouch, séminaire du 16 février 1995, repris dans *Le Furet*, 1995, n° 3, bulletin intérieur de l'École lacanienne de psychanalyse, sous le titre « D'un "problème Milner" », p. 82.

Voir le site <jeanallouch.com>.

7. *Ibid.*, p. 96. Parenthèses et crochets sont de J. Allouch.

8. *Ibid.* Nous reviendrons sur le statut de la lettre chez J.-C. Milner.

des énoncés lacaniens une lecture trop aérienne ; à prendre, sur J.-C. Milner, « le dessous ».

Près de quinze ans ont passé. Si la « doctrine » psychanalytique – mais non son exercice – est toujours convoquée, l'enjeu des dernières publications est clairement politique : J.-C. Milner y prend position sur « la question juive ». Réagissant au *Juif de savoir*, François Wahl<sup>9</sup> aura tenu, « en tant que juif », « pour nécessaire de dénoncer ce qu'il y a de ruineux, pour la pensée du politique », dans cette publication :

La prescription première du politique doit être la reconnaissance du particulier de l'altérité comme moment de l'universel de la citoyenneté. Or l'universel, précisément, Milner lui reproche d'être celui du « quelconque ». On échoue à comprendre ce que cela veut dire, sinon le refus d'être au même titre que les autres<sup>10</sup>.

J.-C. Milner, « plus qu'un autre » et « comme devrait l'être un Palestinien » écrivait-il, est « requis de se prononcer sous et pour le prescrit de l'universalité ». Or, poursuivait-il, de ce « prescrit de l'universalité », *Le Juif de savoir* est « la dénégation », « au risque, estimait-il, de provoquer la catastrophe qu'il se complaît à prophétiser ». Le moment de *L'Œuvre claire* était passé : il ne s'agissait plus de débattre de la lecture de l'œuvre de Lacan ; il s'agissait de la position politique qu'au nom de sa « version de Lacan », et en tant que « porteur du nom juif », J.-C. Milner soutenait.

Fallait-il prendre part à ce débat ? J.-C. Milner ne confortait-il pas l'idée que la psychanalyse aurait son mot à dire sur la marche du monde, sur la façon de s'y comporter ? Il eût été pertinent, sans doute, de se poser la question dès 2003, lors de la sortie des *Penchants criminels de l'Europe démocratique* : J.-C. Milner y tenait déjà cette position, et la référence à Lacan y était explicite, fondatrice<sup>11</sup>. Sans doute, mais comment ne pas se laisser entraîner dans l'arène où s'affrontaient des affirmations universelles ?

### *Dispositif pour une imprédictible lecture*

Avec son dernier livre, *L'Arrogance du présent*, J.-C. Milner crée l'occasion de revenir sur ces ouvrages controversés. Il écrit en postface : « Cet ouvrage forme à mes yeux un ensemble avec *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique* (Verdier, 2003) et *Le Juif de savoir* (Verdier, 2006)<sup>12</sup>. » Lire *L'Arrogance du présent*, écrit en première personne, comme l'aboutissement des deux ouvrages précédents en modifierait-il leur réception ? Éclairerait-il leurs analyses d'une dimension nouvelle, subjective, indétectable avant sa parution, mais de fait présente dès *Les Penchants criminels* ? On

9. Philosophe, éditeur (des *Écrits* de Jacques Lacan et, avant les Éditions Verdier, de ceux de J.-C. Milner, notamment), auteur (avec Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dan Sperber et Moustapha Safouan) de *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Seuil, 1968.

10. F. Wahl, « Ce qu'il y a de ruineux dans *Le Juif de savoir* », *Le Monde*, 19 janvier 2007.

11. Guy Le Gaufey réagissait alors au « grand cas » fait par Jean-Claude Milner, « de cette opposition [l'exception qui « saute aux yeux » côté gauche et qui « est niée » côté droit], sans prêter attention au fait qu'à elle seule, elle ramène la lecture de ces formules à un strict binarisme, soit ce vis-à-vis de quoi Lacan tente de prendre ses distances », dans *L'Unebvue*, 2004, n° 22, « Pour une lecture critique des formules de la sexuation », p. 190.

12. J.-C. Milner, *L'Arrogance du présent*, *op. cit.*, p. 243. Les références aux ouvrages du triptyque seront notées entre parenthèses après la citation : PC pour *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, JS pour *Le Juif de savoir*, AP pour *L'Arrogance du présent*, suivi du numéro de page.

s'avise alors que c'est avec le premier volet du triptyque qu'apparaît « le nom juif » dans l'œuvre de J.-C. Milner – et que ce nom qui ne va pas sans le porteur qu'on lui suppose. Les trois ouvrages feraient-ils triptyque parce qu'un « je » y serait mis à l'épreuve de l'objet de pensée – le nom juif – qui s'y expose ? Le dernier texte précise aussitôt que ce « je » – premier mot de *L'Arrogance du présent* : « Je voudrais parler du gauchisme tel que j'y ai adhéré de l'hiver 1968 à l'été 1971 » – ne saurait être identifié au « je » du narrateur :

Une récapitulation n'explique rien. En l'occasion, elle permettra tout au plus de baliser un itinéraire ; non pas le mien à proprement parler – qui le connaît ? –, mais un itinéraire pas trop dissemblable de celui que je m'imagine avoir suivi (*AP*, p. 7).

L'irruption de ce « je » dans le triptyque n'ouvrirait-il pas, à nouveau, le jeu ? Dans sa postface, J.-C. Milner – l'auteur, non le narrateur – nous donnerait la clé de lecture : l'enjeu de ces trois ouvrages ne serait pas seulement la justesse de leurs analyses. Cette justesse a son importance, bien sûr, mais leur vérité serait ailleurs, du côté de ce « je » en suspens – du « je » qu'appelle le nom juif après l'extermination des Juifs d'Europe. Désignant l'espace d'un travail sur soi, ce triptyque emporterait, pour le lecteur, un enjeu de subjectivation. Il serait le dispositif, révélé en fin de parcours, d'une « forme d'autoanalyse sauvage ».

Or à peine ébauchée cette perspective de lecture, on lit : « L'avenir dira si je me trompe en le tenant [le : *L'Arrogance du présent*] pour le dernier volet d'un triptyque » (*AP*, p. 243). Curieuse réserve ! En 2002, J.-C. Milner n'avait-il pas, et sans réserve aucune, réuni en un triptyque trois ouvrages précédemment publiés ? On lisait au dos du volume en format de poche qui, après coup, les rassemblait : « Ce recueil ne rassemble pas ces trois écrits – *Constat*, *Le Triple du plaisir* et *Mallarmé au tombeau* – au seul prétexte qu'ils sont du même auteur. Chacun, à sa manière, traite d'une même question : la révolution a-t-elle eu lieu ?<sup>13</sup> » Ce nouveau triptyque, seul un « à mes yeux » (*AP*, p. 243) le rassemble. Un « à mes yeux » (le livre est sous-titré : *Regards sur...*) qui s'avère, aux yeux mêmes de celui qui vient de l'écrire, inconsistant ! Au point qu'il s'en remet alors à l'« avenir » : « L'avenir dira »... À quel « jeu de langage » J.-C. Milner convie-t-il là son lecteur<sup>14</sup> ? La présente critique est une façon de ne pas se soustraire à cette paradoxale convocation.

Si la lecture de ces trois ouvrages devait emporter un enjeu de subjectivation, que signifie le vacillement qui saisit l'auteur – cette façon de se retirer de sa parole – au moment même où il dévoile le dispositif de l'exercice ? Prendrait-il acte, mettant le

13. J.-C. Milner, *Constats*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002. Le pluriel de ce titre nomme le triptyque ; il se distingue du premier volet : *Constat* (dont la première édition, chez Verdier, remonte à 1992).

14. Cette démarche rappelle celle de Gilles Deleuze et Félix Guattari concluant leur *Anti-Œdipe* (Paris, Minuit, 1972) par ces mots : « Il nous reste donc à voir comment procèdent effectivement, simultanément, ces diverses tâches de la schizo-analyse. » Guillaume Sibertin-Blanc commente : « [...] tout le problème reste alors celui des relais extérieurs que cet ouvrage pourra trouver et qui ne dépendent plus de lui, puisque seuls de tels relais pourraient donner consistance à ce "nous". Bien plus, si celui-ci ne peut plus désigner les auteurs de *L'Anti-Œdipe* mais nécessairement des formations de groupes capables de mener *in situ* l'articulation de l'activité analytique du désir et la lutte politique révolutionnaire, et de dresser, suivant l'expression stupéfiante de Guattari, "une nouvelle race d'analystes militants", alors il faut conclure qu'au niveau de ce "nous", Deleuze et Guattari, *in extremis*, dans l'avant-dernière ligne du livre, s'excluant eux-mêmes en tant que sujets d'énonciation, s'expulsent de leur propre discours ». G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2010, p. 150-151.

point final à son manuscrit, qu'à elle seule la logique de son dispositif ne se boucle pas ? Que le lecteur qu'elle appelle est improbable ? Non encore advenu, peut-être. Et que seul « l'avenir » dira, au futur antérieur, qu'il aura existé – ou non. Ce qui n'empêche pas J.-C. Milner de le convoquer, ce lecteur non advenu, et d'abord en le faisant le témoin de son incertitude.

Il enchaîne alors : « Le hasard a voulu qu'aux deux extrémités du triptyque, la mort soit présente » (AP, p. 243). Une première fois, « alors que paraissaient, simultanément, son livre *Être juif*<sup>15</sup> et le mien, *Les Penchants criminels* », celle de Benny Lévy, le « passant considérable<sup>16</sup> ». Et une seconde fois, « alors que je terminais le présent livre », celle de Guy Lardreau<sup>17</sup>. « Touchant ce que j'avance sur la décennie 1965-1975, ajoute-t-il, son jugement eût compté. » « Le hasard a voulu... » Minimalisme de J.-C. Milner. Que voudra-t-il, ce « hasard », à l'avenir ? Dira-t-il qu'en tenant *L'Arrogance du présent* pour le dernier volet d'un triptyque, il « se trompait » ?

Dans cette même postface, J.-C. Milner mentionne aussi le fait que, « comme les ouvrages précédents, ce dernier volet a d'abord pris la forme d'un séminaire, donné à l'Institut d'Études lévinassiennes » (AP, p. 243). Troisième séminaire<sup>18</sup>, troisième réécriture. Pour quel lecteur ? Un lecteur « quelconque » – publiés, ces textes s'adressent à un public plus large que celui des séminaires – alors que leur lecture appellerait un lecteur « non quelconque » ? N'est-ce pas l'enjeu de cet « à mes yeux » laissé aux quatre vents de « l'avenir » ?...

Jusqu'à cette dernière publication, J.-C. Milner veillait à ne parler de lui que sous couvert d'universel. Il déployait ainsi, d'ouvrage en ouvrage, ce qui se présentait comme une « pensée sans sujet », induisant une « lecture althusserienne » de son œuvre – une « lecture sans sujet », elle aussi. S'agissant du nom juif, cette postface convoquerait-elle, après coup et en une injonction paradoxale, à une autre lecture<sup>19</sup> ?

15. Benny Lévy, *Être juif. Études lévinassiennes*, Lagrasse, Verdier, coll. « Le Séminaire de Jérusalem », 2003. La quatrième de couverture s'ouvre sur cette phrase : « *Être juif* : s'en tenir, coûte que coûte, au pur fait d'être juif » et se conclut par celle-ci : « Autrement dit, voilà la figure d'une universalité inouïe ».

16. Dans l'hommage qu'il lui rend, au printemps 2004, à la Fondation qui porte son nom à Jérusalem. Benny Lévy : nouveau Rimbaud, celui qui, tirant la leçon de l'échec de la Gauche prolétarienne, découvrit « la force des noms » – ce qui, pour J.-C. Milner, « n'est pas quelque chose de passé, c'est quelque chose qui est à venir ». Voir <<http://www.bennylevy.co.il/evenement/lancement/milner.asp>>.

17. Guy Lardreau fut, aux côtés de Benny Lévy, Christian Jambet, puis de J.-C. Milner, un membre du « Bureau de rédaction » de *La Cause du peuple*. « Ces quatre-là n'auront cessé de se croiser, écrit Éric Aeschmann. Jusqu'au schisme final. L'été, dans l'Aude, les Éditions Verdier organisent le Banquet de Lagrasse. Ils s'y retrouvent, dialoguent. Par la force des choses, chacun y devient le représentant de "son" monothéisme. Mais un soir de 1998, Benny Lévy décrète que le judaïsme n'est pas négociable. "Dès lors que Jambet et Lardreau défendaient le christianisme, pour lui, ils choisissaient le camp de l'antijudaïsme", se souvient un témoin. Milner, athée revendiqué, pousse à la séparation : pour lui, le judaïsme, religion de la lettre, a tout à perdre d'un rapprochement avec le christianisme, religion de l'esprit », *Libération*, 12 février 2009.

18. Le premier « à Jérusalem, en janvier 2003, sous le titre *Les Pièges du tout* (PC, p. 7) », le deuxième « au cours de l'année 2003-2004, sous le titre *Le Savoir comme idole* (JS, p. 7) » et le troisième « au cours de l'hiver 2007-2008 (AP, p. 234) ». Il n'est pas précisé, pour les deux derniers séminaires, qu'ils aient été donnés à Jérusalem. Il existe un Institut d'études lévinassiennes à Paris qui annonçait, l'hiver 2007-2008 un séminaire de J.-C. Milner sous le titre : « Sur les ruses de l'universel. Mai 68 et le gauchisme ».

19. Celle qu'il aura esquissée lui-même (en 2002, au moment d'entreprendre l'écriture des *Penchants criminels*) en accordant son pas au *Pas philosophique de Roland Barthes* (Lagrasse, Verdier, coll. « Philia », 2003) ?

## Un nom qui serait « réel » ?

« Nom juif », ce syntagme apparaît comme un fil rouge resté caché jusque-là, enfin visible. Comme la réponse à une question longtemps tue. Quel « je » pour le porter ? Fils d'une mère protestante et d'un père qui « ne croyait pas à la transmission<sup>20</sup> », J.-C. Milner en vient, dans ce triptyque, à faire du nom juif, « parmi les noms réels, le plus réel d'entre tous » (*AP*, quatrième de couverture).

Qu'en Mai 68, par milliers, des jeunes gens à qui ce nom n'était rien (ou presque, ce qui, aux yeux de J.-C. Milner, revient au même) aient scandé : « Nous sommes tous des Juifs allemands » souleva d'abord son « incrédulité », puis son « indignation », enfin sa « détestation » (*AP*, p. 177). Comment sauver l'universel – « tous, nous sommes... » – sans sombrer dans une ignominieuse mascarade ? De toute sa raison, il revendique – lui, l'ex-mao – qu'il est juste de refuser la loi de la masse, juste que le nom juif s'excepte de l'homonymie, de l'indistinction des noms. Cette justesse peut-elle valoir pour tous ? Il répond : la pierre de touche d'un tel universel est qu'il vaille pour le nom juif.

Parler du nom juif avec justesse et sans injustice, est la pierre de touche du bien dire. En parler sans justesse ou avec injustice est le commencement du mal faire. Un enfant le verrait et en tirerait la conséquence. Mais pas les esprits infantiles (*JS*, p. 222).

« Parler du nom juif avec justesse et sans injustice » est assurément l'enjeu de ces trois livres. Du différend avec François Wahl. Que nomme, après l'extermination, ce nom ? Qu'est-ce, désormais, qu'en être porteur, et qui en décide ? La mère ? Hitler ? La biologie ? L'Histoire ? Seule « la continuation de l'étude, soutient J.-C. Milner, constitue la persistance affirmative du nom juif ; elle la constitue matériellement et formellement » (*JS*, p. 48). Mais ce qui rend effective cette « persistance » ne tient pas à la seule continuation de l'étude talmudique. J.-C. Milner soutient que la cause réelle, jusque-là cachée, de la persistance du nom juif est à chercher dans « l'impossible du moderne comme tel » qu'il nomme la *quadruplicité*<sup>21</sup>. « La sexualité freudienne ne nomme qu'une chose : la quadruplicité. La figure d'Œdipe en propose, affirme-t-il, le résumé le plus compact » (*PC*, p. 121).

La quadruplicité masculin/féminin/parents/enfants, voilà ce que désigne aussi bien l'expression sereine « de génération en génération » que la question troublée « que dirai-je à mon enfant ? ». Tous les groupes d'êtres parlants rencontrent la quadruplicité, dira-t-on. Tous les noms qu'ils se donnent ou se refusent reposent sur elle. Oui, certes, mais je poserai en thèse ceci : le nom juif est le seul nom qui ait pu reposer sur la *seule* quadruplicité (*PC*, p. 119).

20. « Être juif n'avait aucune valeur pour lui. Il considérait qu'il n'avait rien acquis qui méritât d'être transmis, sauf l'intelligence. Il fallait faire juste assez d'effort pour ne pas dépendre de ceux qui en avaient moins. Pour le reste, elle dispensait de tout. [...] Il a préféré la ruse au courage. [...] Mon père, ce fut la survie, sans honte. Là encore, l'intelligence dispensait de tout ». Entretien avec Philippe Lançon dans *Libération*, 1<sup>er</sup> décembre 2006.

21. Pour forger ce « mot unique », J.-C. Milner dit s'inspirer des « traducteurs de Heidegger ». C'est dans la conférence intitulée « *Das Ding* » (la chose) – dont Lacan s'est inspiré – qu'on trouve les mots « Quadrupartite » et « Quadrature » (*Vierung*). Voir Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau et préface de Jean Bauffret, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1958, p. 194-218.

Le nom juif, soutient-il, « ne subsiste que par cette quadruplicité (*PC*, p. 126) », qui serait la découverte même de la psychanalyse. Ce que le nom juif aurait de « réel » serait donc cela : il tirerait sa force de la division qui partage les sexes et les générations. Il nommerait, plus réellement que tout autre, ce qui fait l'humanité des humains.

Relisant *Les Penchants criminels* avec le « je » de *L'Arrogance du présent* comme l'y invite la postface, le lecteur serait mis face à la source secrète de « l'humiliation » menaçant la persistance du nom juif : le déni de la quadruplicité. Toute injustice, tout injustice envers le nom juif révélerait – n'est-ce pas la logique de ce décret milnérien ? – une résistance inconsciente, un déni. L'advenue du nom juif, sa persistance, dépendrait dès lors de chacun, et le but de l'exercice proposé par le dispositif du triptyque serait la levée de ce déni : pas plus qu'on n'échappe à l'Œdipe – au sexuel freudien qui divise, au « savoir de l'Inconscient » – pas plus, *lecteur, tu n'échappes à la division qu'opère le nom juif.*

La réponse de J.-C. Milner à F. Wahl serait là, précédant la critique. Que cette réponse anticipée n'ait pas prévenu cette critique, ne l'ait pas rendue inutile, mais l'ait au contraire déclenchée, n'est-ce pas précisément ce que pressentait J.-C. Milner écrivant sa postface ? Que son « à mes yeux » ne garantissait rien. Qu'il fût possible qu'il se trompât. Possible ou nécessaire ? Quelle autre façon de le savoir que de jouer le jeu : lire l'entrelacs de ces trois ouvrages du lieu d'énigme du nom que, chacun, nous portons. D'en éprouver le « réel ». De le questionner.

## La fabrique du nom qui dit *Ich*

Le « regard » porté par J.-C. Milner sur la « décennie 1965-1975 » n'est pas simple coup d'œil dans le rétroviseur de la mémoire. Ce regard est construit. Sur le socle des analyses des *Penchants criminels*. Et sur la chicane de l'invention – c'en est une, et pas des moindres – de la figure du « Juif de savoir ». Ce regard porté sur « l'arrogance » de Mai – bien que « tout a été dit depuis qu'il y a des vieillards et qui ont découvert qu'ils l'étaient définitivement » (*AP*, p. 9) – est celui d'un « je » porteur d'un nom dont les figures historiques ne sont « plus de ce monde (*JS*, p. 219) » : plus de « Juifs de savoir », présents dans l'Allemagne issue du traité de Vienne (1815) jusqu'à la chute de la république de Weimar (1933), plus de « Juifs des droits politiques », ni de « Juifs de révolution » actifs dans la France républicaine jusque, précisément, à la désillusion qui aura suivi « l'émoi de Mai ». Ce nom même a failli disparaître. Du fait d'Hitler ? Oui. Mais, de façon plus cachée, du fait de l'existence même du Juif de savoir – c'est là la trouvaille de J.-C. Milner – « substituant, entité pour entité, le savoir à l'étude » (*JS*, p. 47).

## Le « *Juif de savoir* » et l'*extermination*

Cette substitution, insiste J.-C. Milner, ne laissait rien subsister de l'étude traditionnelle ; rien : « en droit et souvent en fait, aucun reste et même aucun souvenir n'est censé subsister du nom juif chez le sujet de savoir (*JS*, p. 48) ». L'oubli du nom juif est total ; l'assimilation sans nostalgie, sans retour. Sans reste. Dans ce qu'il présente comme une réelle métamorphose de soi J.-C. Milner décèle un reniement, « une des formes d'arrangement que les Juifs élaborent pour se supporter eux-mêmes » (*JS*, p. 46).

Quand il choisit l'assimilation, le porteur du nom juif se détermine, avant toute chose, par rapport au nom juif. Il décide (a) que ce nom peut cesser de le nommer en première personne ; (b) que ce qui le nomme en première personne peut cesser d'être le nom juif (*JS*, p. 46).

Une des voies d'assimilation pour les Juifs d'Allemagne – d'assimilation définitive – fut donc l'oubli du nom juif, dissout dans la *Wissenschaft*, la Science avec majuscule et au singulier. Dans le savoir « absolu », « au sens des grammairiens » explique J.-C. Milner : « selon eux, un verbe transitif est employé absolument quand on ne lui donne pas de complément. Exemple de Littré : *cet arbre ne produit pas* » (*JS*, p. 54). Le savoir qui se substituait à l'étude était « absolu, en cela qu'il se disjoignait doublement, de l'objet et du sujet » (*JS*, p. 59). Savoir du « quelconque » : une formule scientifique est vraie indépendamment de qui la soutient ; vraie également indépendamment de l'objet empirique qui sert à l'expérimentation qui la vérifie. L'écriture de ce savoir, la formalisation mathématique, rend « quelconque » aussi bien le sujet qui l'énonce que l'objet qu'elle définit.

Lacan objecte à cet idéal de la formalisation mathématique : un tel idéal « oubli », fait-il remarquer, que rien ne se dit sans « la langue dont j'use », sans un « je » qui dise.

La formalisation mathématique est notre but, notre idéal. Pourquoi ? – parce que seule elle est mathème, c'est-à-dire capable de se transmettre intégralement. La formalisation mathématique, c'est l'écrit, mais qui ne subsiste que si j'emploie à le présenter la langue *dont j'use*. C'est là qu'est l'objection – nulle formalisation de la langue n'est transmissible sans l'usage de la langue elle-même. C'est par *mon dire* que cette formalisation, idéal métalangage, *je la fais exister*<sup>22</sup>.

Impossible donc – et c'est en cela qu'un réel, au sens que lui donne Lacan dans son ternaire RSI, est ici en jeu – qu'un nom, même formalisé mathématiquement, se transmettre sans un « je qui dise ». Cet impossible, le Juif de savoir l'a rencontré. Dans les camps de la mort nazis. Les Juifs de savoir qui se sont réfugiés dans les universités américaines, « ont pu mener à bien des travaux considérables, mais, remarque J.-C. Milner, n'ont laissé aucune trace particulière en ce qui concerne le nom juif » (*JS*, p. 171). Le Juif de savoir « a quitté la scène du monde » (*JS*, p. 173), écrit-il. La barbarie nazie aura précipité, dans l'horreur, sa fin définitive.

Après la catastrophe – *shoah* en hébreu –, le « je » du porteur du nom juif est en jachère ; il n'a plus affaire aux autres en général – ceux que la Vulgate appelle « les Gentils », *goyim* en hébreu –, il a affaire, analyse J.-C. Milner, à deux façons de faire « nous ». Deux façons de porter dans la société ce nom millénaire : comme un problème ou comme une question. Tout problème requiert une solution : « depuis la période des Lumières, l'Europe, éclairée par la science moderne et par la politique rationnelle, cherche une solution définitive au problème juif » (*PC*, p. 13). La solution a été trouvée, elle a été appliquée : c'est « la technique ». « Le Juif est celui pour qui la chambre à gaz fut inventée » (*PC*, p. 59). Or si la technique a réglé le problème – « Hitler a gagné [...] cette victoire dit le secret réel de l'unification européenne » (*PC*, p. 64) –, elle n'a pas étouffé la question. Et la question « appelle une réponse » (*PC*, p. 9).

22. J. Lacan, séminaire *Encore*, 15 mai 1973 (Paris, Seuil, 1975, p. 108. Nos italiques).

Sa question, J.-C. Milner la construit dans ce triptyque, dans le regard qu'il porte sur ses années de jeunesse. Elle débouche sur l'appel à « l'avenir » de la postface du dernier ouvrage. Aboutissement d'un « itinéraire balisé » (AP, p. 7) par quelques noms propres : Louis Althusser, Jacques Lacan, Benny Lévy. De Lacan, J.-C. Milner célèbre, aujourd'hui encore, « la volonté inlassable de clarté, [...] la volonté inlassable de simplicité » (PC, p. 18) – deux adjectifs qui, à vrai dire, caractérisent bien son propre style ! Qui d'autre, quand on a s'est dépris de la « massivité conceptuelle » (AP, p. 168) – au contraire d'Althusser – et qu'on se dit – contrairement à B. Lévy – athée, qui d'autre que ce maître admiré pour aborder la lancinante question du sujet dans l'exigence maintenue du savoir absolu ?

Car J.-C. Milner parie sur le savoir. « Aucune ignorance n'est utile » (AP, p. 166), répète-t-il<sup>23</sup>. Lacan est le nom où ce « mot d'ordre » (AP, p. 166) aura pris consistance : « il y a de la pensée chez Lacan ». Ainsi, toute la démarche du triptyque repose sur la « découverte » (PC, p. 17) que J.-C. Milner lui attribue. Lacan aurait élaboré une « doctrine des tous » qui renverrait la philosophie à sa « confusion » (PC, p. 20). Dans les premiers paragraphes des *Penchants criminels* (qui est une démonstration menée en 74 paragraphes), J.-C. Milner résume cette doctrine censée déjouer les « pièges » de l'universel – ce rapport du « je » au « nous » qui au porteur du nom juif, comme l'Histoire en témoigne, peut être fatal. Rarement, le style de J.-C. Milner ne s'est fait plus concis, plus tranchant.

### *De la « nécessité » d'un organon*

« Un *organon*<sup>24</sup> est nécessaire » (PC, p. 17), tel est l'*incipit*. La « pensée » que J.-C. Milner attribue à Lacan, il la pense conforme aux contraintes formelles de la logique. Cet *organon*, il le trouve donc « chez Lacan et sa *doctrine des tous* » :

Selon Lacan, le mot *tous* n'est pas univoque. Ni aucune de ses variantes, *tout*, *universel*, *univers*. À ce degré d'explicité, il s'agit d'une découverte. Elle se fonde sur une réflexion formelle. Aristote est à l'horizon et, engagé par lui, l'ensemble de la logique. Leibniz, Frege, Russell sont cités ou alludés (PC, p. 17).

Jouant le jeu de la version axiomatique du sujet forgée par J.-C. Milner, J. Allouch – dupe de la lettre, mais pas de la pensée – la lisait sans quitter les « dessous », « pas très ragoûtants », de la pratique analytique. Cette lecture « à la lettre » ouverte à tous sens, n'est-ce pas ce que la logique aristotélicienne, il y a bien longtemps, tentait déjà d'interdire ? Plaçant son interlocuteur – le sophiste<sup>25</sup>, dont cette logique d'autorité entend venir à bout – dans l'obligation de dire « [...] du moins quelque chose qui pré-

23. J.-C. Milner, *De l'école*, Paris, Seuil, 1984, p. 136.

24. Ce mot grec, qui signifie « instrument », « outil », est le titre d'un traité où Aristote pose les fondements logiques de sa métaphysique. Lacan recourt à ce mot dans son « Compte rendu du séminaire 1964 » : « Nous avons mis au pont un *organon* à leur usage [il s'agit des « spécialistes » qui constituaient son public à Sainte-Anne] ». J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, coll. « Le Champ freudien », 2001, p. 187.

25. Le comble, le plus condensé des énoncés qu'Aristote jugeait irrecevables : « N'est, dit Gorgias, rien ». Si l'on admet qu'on dise « ce qui n'est pas est », alors la logique aristotélicienne perd ce qui fait sa force : qu'elle s'interdise de dire à la fois A et non A. (Gorgias, *Sur le non-étant ou sur la nature = Sur Gorgias [Sur Mélissus, Xénophane et Gorgias, 979 a 12-979 b 22]*, dans *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue ou l'être ?* Présenté, traduit et commenté par Barbara Cassin, Paris, Seuil, coll. « Points Essais, inédits, bilingue grec-français », 1998, p. 253).



sente *une* signification [*la même*] pour lui-même et pour autrui<sup>26</sup> », elle s'érige en juge de l'univocité du sens ; et si l'énoncé de l'interlocuteur lui paraît manquer à l'exigence de non-contradiction, elle refusera de poursuivre le dialogue avec un zozo incapable de produire des sons sensés, « semblable à une plante<sup>27</sup> », écrit Aristote. Affirmant « nécessaire » un *organon*, J.-C. Milner ne cherche-t-il pas à mettre son lecteur dans la position de relever – avec Lacan ! – ce défi aristotélicien ?

Ce que J.-C. Milner appelle « doctrine des tous » est un montage de son cru, fait à partir de « L'Étourdit<sup>28</sup> », texte emblématique du « second classicisme », et du « *Séminaire XX* », qui en « représente la version la plus achevée<sup>29</sup> » (et que J.-C. Milner traite comme un écrit de Lacan<sup>30</sup>). Les formules mathématisées que l'on trouve dans *Encore*<sup>31</sup> relèvent, pour lui, du savoir absolu : disjointes tant du sujet que de l'objet. Il pense légitime, en conséquence, d'en étendre l'usage : « Je m'autoriserai un usage étendu à d'autres objets que les noms d'Homme et de Femme et à d'autres fonctions que la fonction phallique ; aussi ne reprendrai-je pas les notations de Lacan » (*AP*, p. 17).

Ce « je m'autoriserai » témoigne que le « sérieux » à quoi s'attache J.-C. Milner ne l'oblige pas au respect de la matérialité de la lettre : dupe du sens (théorique), pas de la « motérialité<sup>32</sup> ». C'est ainsi qu'il théorise – là où « la philosophie commune roule sur l'évidence et l'univocité de l'universel » (*PC*, p. 20) – l'existence de deux universels, corollaires de deux tous. Un premier tout qui prend consistance de l'exception ; il en faut un qui s'excepte pour que tous suivent la règle. Et un second tout : le *pas-tout* lacanien ! J.-C. Milner en fait un autre tout, non borné par l'exception, limité par rien : « Dans sa volonté inlassable de simplicité, [Lacan] fabrique au tout illimité le nom le plus élémentaire possible, qui dit seulement qu'il n'est pas le tout classique : le pastout (en un seul mot) » (*PC*, p. 18).

Tenant à attribuer à Lacan la « découverte » de ce « second tout », il en étaye l'existence sur une citation tirée de « L'Étourdit » : « “N'existant pas de suspens à la fonction [...], tout [peut] ici s'en dire, même à provenir du sans raison. Mais c'est un tout hors univers...” » (*Autres écrits*, p. 466) » (*PC*, p. 18). La coupure signalée par les trois points

26. Aristote, *Métaphysique*, 1006 a. Paris, Vrin, t. 1, livre A-Z, traduction et notes par J. Tricot, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991, p. 123-124 (nos italiques).

27. Dans un texte qui paraît au moment où nous mettons sous presse, Barbara Cassin, prenant au vol une phrase prononcée par Lacan le 12 mai 1965 – « Le psychanalyste, c'est la présence du sophiste à notre époque, mais avec un autre statut » – fait dialoguer Aristote et Lacan : « A : Tu n'es qu'un plante. L : Va donc hé animal. A : L'homme est un animal doué de *logos*. L : L'homme est un parlêtre. A : J'ai dit *logos*. L : J'ai dit *lalangue*. » Elle y montre les effets d'un discours qui prendrait pour principe le non-rapport sexuel, et pas la non-contradiction. Voir Alain Badiou et Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur « L'Étourdit » de Lacan*, Paris, Fayard, coll. « Ouvertures », 2010.

28. « L'Étourdit » est paru dans *Scilicet 4*, Paris, Seuil, 1973, p. 5-52. Il est repris dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449-495.

29. J.-C. Milner, *Le Périphe structural, figures et paradigmes*, op. cit., p. 149-150.

30. Sur le classicisme redoublé que J.-C. Milner lit chez Lacan, et sa décision de « ne compter pour rien la parole de Lacan » (*L'Œuvre claire*, p. 29), voir notre note critique dans *Revue du littoral*, « Éclat du fétiche », EPEL, 1995, n° 42, p. 93-101.

31. Il s'agit ici des formules dites « de la sexuation » (J.-C. Milner les nomme « paradoxe des tous » dans *L'Œuvre claire*, p. 130) inscrites au tableau noir et commentées par Lacan lors de la séance du 13 mars 1973. Voir *Encore*, op. cit., p. 73.

32. Néologisme dérivé du « motérialisme » énoncé par Lacan le 4 octobre 1975 à Genève. Voir Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège et Yan Pélissier, *789 néologismes de Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 2002, p. 61.

entre crochets est celle de l'adjectif « phallique » : « la fonction » suffit à J.-C. Milner. Il retranscrit les formules lacaniennes en remplaçant l'indécemment  $\Phi x$  – *non decet* – par le fonctionnel  $Fx$ . La « nécessité d'un *organon* » serait-elle celle de la déssexualisation du « savoir de l'Inconscient » ?

N'ayant plus affaire ni à la jouissance ni au sexuel, mais à « deux tous », il devient possible d'établir des rapports – c'est l'*organon* –, des rapports logiques qui sortiront l'universel de sa confusion :

[...] l'universel est une idée obscure et confuse. Il [Lacan] démontre qu'elle peut être éclairée par l'opposition du limité et de l'illimité. [...] À sa nécessaire critique [du tout confus de l'universel], l'*organon* lacanien [*sic*] fournit les armes les plus efficaces. Du même coup, il permet de mieux déterminer la relation entre la politique et la société (*PC*, p. 20).

« Le pas décisif » (*PC*, p. 19) qui permet à J.-C. Milner de « mieux déterminer la relation entre la politique et la société », ce pas, il le fait, sur le mode le plus mineur qui soit, en annonçant « quelques précisions techniques ». Précisions qui « ne visent pas à démêler tous les aspects de la doctrine, mais ceux-là seulement qui jouent quelque rôle dans l'*organon* dont j'ai besoin » et qui s'énoncent ainsi : « limité ne veut pas dire fini ; illimité ne veut pas dire infini » (*PC*, p. 19).

Pourquoi ces précisions ? Parce que Lacan ne les fait pas et qu'elles sont, à J.-C. Milner, nécessaires. Ce que tente de faire Lacan, avec ses écritures, c'est d'approcher quelque chose de la jouissance, quelque chose du non-rapport entre la convoitise des uns pour des « objets illimités » et l'émoi des autres à se penser conquises – non pas toutes indistinctement, mais *une par une*. Ce qu'écrivent ces formules, c'est ce non-rapport ; que d'universel féminin, il n'y a pas. J.-C. Milner, lui, a besoin de faire exister deux universels ; il en a besoin pour situer la place du (porteur du) nom juif dans la société moderne : l'exception que nommerait ce nom et qui ferait exister le tout limité du politique. Il en a besoin pour faire, de la société moderne – celle qui émerge « en Europe, de la rupture de 1789-1815 » (*PC*, p. 20) – le tout d'une « *socialité* » (*AP*, p. 22) requérant comme condition positive « qu'aucune existence ne soit posée qui lui fasse limite » (*PC*, p. 20) :

Au regard des sociétés qui l'ont précédée dans l'histoire, la société moderne est au régime de l'illimité. Non seulement personne d'existant ne doit ni ne peut y faire limite ou exception, mais désormais *la fonction société* inclut parmi ses variables possibles quelque étant que ce soit, humain ou non humain, animé ou inanimé. Rien ni personne n'existe à l'égard de quoi la fonction cesse de faire sens. Rien ni personne n'existe qui fasse suspens de la société (*PC*, p. 23. Nos italiques).

Dans l'Europe démocratique, rien ni personne n'y doit faire exception ; c'est pourquoi, elle s'est bâtie sur l'extermination (des porteurs) du nom juif : telle est la pointe de la thèse de J.-C. Milner. Pour en faire une conséquence logique de l'« *organon* lacanien », il lui faut « préciser » que l'Europe, fonctionnant au « régime de l'illimité », n'est pas « infinie » : elle existe bel et bien, et compte pour un. Et pour que son lecteur ne doute pas que cette « précision » vienne de « la doctrine de Lacan », J.-C. Milner ajoute une seconde citation : « [...] témoin ce qu'il [Lacan] écrit, dans le *Séminaire XX*, de “femmes pas-toutes”, dont le *Don Juan* de Mozart et Da Ponte a fait dresser le catalogue : “ensembles ouverts, qui constituent une finitude et que finale-

ment on compte” (Seuil, 1975, p. 15) » (*PC*, p. 19). Minimale, on en conviendra, mais suffisante aux yeux de J.-C. Milner : y figure le mot « finitude ».

Replaçons ce bout de phrase dans son contexte : la séance d’ouverture<sup>33</sup> du séminaire *Encore*, où Lacan suppose son public « au lit » ! C’est qu’il entend l’amener ainsi, par touches, à envisager le phallus comme « l’objection de conscience faite par un des deux êtres sexués au service à rendre à l’autre », et à caractériser la jouissance phallique comme « l’obstacle par quoi l’homme n’arrive pas à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit, c’est de la jouissance de l’organe ». En tant que sexuelle, fait-il valoir, la jouissance rate l’Autre – l’inceste, impossible :

Tel est, dénommé, le point qui couvre l’impossibilité de poser le rapport sexuel. La jouissance, en tant que sexuelle, est phallique, c’est-à-dire qu’elle ne se rapporte pas à l’Autre comme tel<sup>34</sup>.

Dégageant une « autre jouissance » – la jouissance de celles (il les met au féminin) qui sont *pastoute* dans la logique phallique –, Lacan précise qu’elles ne sont pas dans une indistinction sans limite : chacune est une. Et il s’exclame : « C’est là l’étrange, le fascinant : cette exigence de l’Un [...], c’est de l’Autre qu’elle sort » ! De « l’exigence de l’infinitude » qu’il situe, côté phallus, « là où est l’être », Lacan dégage une autre exigence venue d’un Autre non phallique : l’« exigence de l’Un » :

L’être sexué de ces femmes pas-toutes ne passe pas par le corps, mais par ce qui résulte d’une exigence logique dans la parole. En effet, la logique, la cohérence inscrite dans le fait qu’existe le langage et qu’il est hors de doute que des corps en sont agités, bref l’Autre qui s’incarne, si l’on peut dire, comme être sexué, exige *cet une par une*.

Le mythe de Don Juan illustre, aux yeux de Lacan, cette « exigence de l’Un » venue de l’Autre. C’est ce qui lui fait dire que ce personnage de « l’Autre qui s’incarne » sous les traits du séducteur – Don Juan – est un rêve, une angoisse de femme, « un mythe féminin » :

On sait assez combien les analystes se sont amusés autour de Don Juan dont ils ont tout fait, y compris, ce qui est un comble, un homosexuel. Mais centrez-le sur ce que je viens de vous imager, cet espace de la jouissance sexuelle recouvert par des **ensembles ouverts, qui constituent une finitude, et que finalement on compte**. Ne voyez-vous pas que l’essentiel dans le mythe féminin de Don Juan, c’est qu’il les a une par une ? Voilà ce qu’est l’autre sexe, le sexe masculin, pour les femmes. En cela, l’image de Don Juan est capitale.

Des femmes, à partir du moment où il y a les noms, on peut faire liste, et les compter. S’il y en a *mille e tre*, c’est bien qu’on peut les prendre une par une, ce qui est l’essentiel. Et c’est tout autre chose que l’Un de la fusion universelle. Si la femme n’était pas pas-toute, si dans son corps, elle n’était pas pas-toute comme être sexué, de tout cela rien ne tiendrait<sup>35</sup>.

En gras, la citation dont se prévaut J.-C. Milner pour étayer ses « précisions ».  
Que nomme, au vrai, le nom juif ?

33. « L’ouverture d’*Encore* mérite qu’on n’y néglige aucune ligne », J. Allouch, *L’Amour Lacan*, Paris, EPEL, 2009, p. 298.

34. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, p. 14.

35. *Ibid.*, p. 15.

## Du « je » dans l'organon

Le « nom juif » est l'ombilic du triptyque. Le § 60 des *Penchant criminels* en donne une définition. Elle convoque, sans le nommer, le nom de Freud :

Celui qui dit « je suis juif » ne dit rien de plus que « je ». Celui qui dit « il est juif » vise le « je » réel qui insiste au cœur de tout pronom, y compris celui de troisième personne ; il le vise d'autant plus réellement que son énoncé se profère d'un point de haine. Mais dans cette visée, il ne dit rien de plus que ce qu'il est lui-même, quoique son énoncé ait justement pour projet de lui éviter cette douloureuse nécessité. Le nom juif est de ces noms qui en l'espace d'un éclair accomplissent sur l'énonciateur le commandement « *Wo es war, soll Ich werden* » ; le « *es* » de la langue – tout nom en tant que nom est en 3<sup>e</sup> personne – devient, pour un instant infini et à une vitesse infinie, le « *ich* » de l'être parlant (*PC*, p. 107).

Le « commandement » n'est pas mosaïque, il serait plutôt freudien : là où était « *es* » (le « cela » du « il est juif »), advient « *ich* », « le “je” réel qui insiste au cœur de tout pronom ». Un « commandement » qui, du seul fait de dire « *x* est juif », s'accomplirait ! Comme le *cogito* de Descartes qui, du fait de le penser, s'accomplit. Ce « *cogito* freudo-milnérien » ferait exister, en première personne, le « cela » que vise, en troisième personne, celui qui le profère, et « plus réellement » encore dans la haine. J.-C. Milner en infère un « réel » du nom juif, un savoir qui, dans l'adresse – à soi ou à un autre – accomplirait la métamorphose du « *es* » en un pur « *ich* ». Un « je juif » divisé de « lui ».

*L'arrogance du présent* serait-elle l'effective mise en jeu de cet accomplissement, théorisé dans *Les penchants criminels* ? J.-C. Milner, on l'a vu, s'en remet *in fine* à l'avenir. Il laisse inaccomplie, sur le lecteur, l'efficace du nom juif. Dans son texte, il se borne à dénoncer l'occultation maoïste du nom juif par le nom ouvrier. Sur le mode du constat, d'abord : « Le nom ouvrier, jadis, annonçait l'avenir. [...] il ne divise plus » (*AP*, p. 212). Mais voilà qu'en vertu de l'axiome (que « nul ne devrait récuser ») énoncé dès le début du livre – « un nom ne vaut que par les divisions qu'il induit » (*AP*, p. 21-22) –, ce constat prend valeur de faute majeure : « [...] la glorification ouvrière n'est pas un aimable passe-temps ; elle est une faute majeure, mère de beaucoup d'autres. Cette faute, la Gauche prolétarienne l'a commise » (*AP*, p. 213).

Petit rappel : « La référence systématique à la résistance, à l'Occupation et au nazisme a certainement constitué un trait distinctif de la Gauche prolétarienne » (*AP*, p. 181). Tout en égrenant, aujourd'hui, de fortes maximes – « qui se refuse au démenti de soi, ne sait pas ce qu'est la vérité ; qui recule avec effroi devant la renégation, ne sait pas ce qu'est l'affirmation » (*AP*, p. 235-6) –, J.-C. Milner entend ne renier « aucun » des textes de *La Cause du peuple*, dont quelques-uns « sans doute » sont de sa plume : « sauf sur un point » (*AP*, p. 182). Un point qui, trente-cinq années après, lui « soulève le cœur ». Le voici : « pour que les équivalences tiennent [*entre la France occupée et celle du début des années soixante-dix...*], il faut que la Résistance et le nazisme même soient expurgés de toute mention particulière des Juifs d'Europe » (*AP*, p. 183). Sur cette « expurgation », ce haut-le-cœur plaide coupable : « à ceux qui répétaient le mot *nazi*, le nom juif n'est pas apparu, même par implication ». Et parmi toutes les organisations issues du marxisme-léninisme, la Gauche prolétarienne fut le lieu électif de ce silence : « La gauche prolétarienne est marquée du sceau du nom juif, dans la mesure exacte où elle n'en parle pas » (*AP*, p. 187).

Dans ce silence, le nom juif n'a pu accomplir le « commandement freudo-milnérien ». Mais avec son retour – « seul véritable évènement du XX<sup>e</sup> siècle » (AP, p. 212) –, chaque Juif de révolution s'est trouvé face à son « déni » – c'est le mot de J.-C. Milner. Ce qui revient à dire : s'est trouvé pris à son insu dans l'accomplissement du « commandement » qu'il déniait : leur « *ich* » en fut affecté. Une telle affection, dans l'air(e) judéo-chrétien(ne), appelle l'aveu de sa faute dans la glorification – encore un mot de J.-C. Milner – de ce qui l'absout. Mais, si ce nom « divise le plus profondément les êtres parlants [...] les uns contre les autres », s'il « dresse chacun d'entre eux contre lui-même » (AP, p. 213), quel « nous », après l'extermination, pour dire ce nom dénié ? Et pour le pardon ? Car il n'est plus de « *es* » pour faire communauté. Ce nom ne nomme plus le « *es* » du corps marqué par le rite communautaire – il n'est plus que fumée –, ce qu'il nomme est un pur « *ich* » de division, d'exception :

Le nom juif est l'un de ces noms qui ne sont jamais des prédicats ; quand bien même l'énoncé leur en donne l'apparence – « je suis juif »/« il est juif » – l'énonciation se retourne en boucle. Celui qui dit « il est juif » ne dit rien de plus que « je » (PC, p. 107).

Or, J.-C. Milner s'est convaincu que dans l'Europe du « plus jamais ça ! » – *plus jamais le nom juif*, traduit-il –, ce « je » était voué à devenir quelconque. La « victoire d'Hitler » aurait révélé la face abjecte de l'universalisme des Lumières : le règne du quelconque. Destituant définitivement son idéal. « Il faut avoir le courage, répond F. Wahl, de résister à la mise en exception de l'extermination programmée ». S'il y a lieu de parler d'exception à propos du génocide hitlérien, « c'est dans les moyens mis au service du rejet, pour le faire réalité. À part quoi, l'Histoire ne fait que se répéter ». Rien, pour F. Wahl, qui justifie « un réactif retour de chacun sur son propre être-autre, tenu pour insurmontable<sup>36</sup> ». Mais si « réellement » ce nom divisait, toute explication ne serait-elle pas vaine ? « Non négociable », disait B. Lévy.

Est non négociable, pour J.-C. Milner, ce que le nom juif aurait de « réel ». Que ce non-négociable, il l'inscrive dans un *organon* qu'il attribue à Lacan, alerte sur l'usage qu'il fait de ce non. Depuis des décennies, depuis *Les Noms indistincts*<sup>37</sup>, ce « réel du nom », faisant homonymie, occulte l'impossible – impossible concaténation de l'Imaginaire et du Symbolique – qu'est le Réel chez Lacan. Homonymie que le « retour du nom juif » – plus « réel » encore, écrit J.-C. Milner – permet de lire enfin.

Pour la faire, cette lecture, reportons-nous au temps et au lieu où commence *L'Arrogance du présent* : à l'École normale supérieure, quand Lacan y recommence son Séminaire.

## Variations sur le nom du sujet au savoir absolu

J.-C. Milner fut l'un de ces « p'tits gars des *Cahiers pour l'Analyse* » dont Lacan dit, juste après qu'il fut prié de ne plus mettre les pieds à l'École normale supérieure, qu'ils avaient « interprété ce qu'il disait » comme personne ne l'avait fait auparavant : comme « un enseignement ». Ajoutant : « Qu'ils aient interprété ce que je disais comme

36. F. Wahl, « Ce qu'il y a de ruineux dans *Le Juif de savoir* », art. cit.

37. J.-C. Milner, *Les Noms indistincts*, Paris, Seuil, coll. « Connexions du Champ freudien », 1983 (rééd. Verdier Poche, 2007).

ça – je parle aujourd’hui d’une autre interprétation que l’interprétation analytique – a bien un sens<sup>38</sup>. » Ce sens, nous l’avons sous nos yeux ; de l’enseignement de Lacan, une « autre interprétation que l’interprétation analytique » est possible : celle qui vous y inscrit comme objet – ou comme sujet – de la pensée qu’on y suppose.

Comme beaucoup dans ces années d’après guerre, J.-C. Milner naquit et grandit dans l’oubli du nom juif. Et dans l’amour du savoir. Se demandant aujourd’hui « d’où vient que le marxisme ait spécialement importé aux Juifs d’Europe [...] ? ait continué d’importer, en France, à de jeunes Juifs, quinze ans, vingt ans après 1945 ? » (*AP*, p. 197), il répond : la doctrine de Marx faisait de la Révolution « la conséquence à la fois heureuse et nécessaire du savoir absolu ». Comme beaucoup donc, il devint « avec une intensité et une absorption égales à l’intensité et à l’absorption du Juif pieux quand jadis il embrassait l’étude » (*AP*, p. 199), marxiste, maoïste. Sans se nommer alors ainsi, il était « Juif de Révolution ».

### *L’ombre de Louis Althusser*

Confronté, dans « l’espace restreint » (*AP*, p. 49) de l’ENS, à l’enseignement de Lacan, J.-C. Milner, comme tous les élèves « engagés à penser par eux-mêmes » par le philosophe marxiste, se trouve bientôt devant un choix :

Parmi ceux qu’Althusser avait engagés à penser par eux-mêmes, beaucoup s’éloignèrent de lui, c’est-à-dire aussi du PCF. Parmi ces dissidents, les uns allèrent vers le maoïsme et la construction d’une organisation politique radicalement hostile au PCF ; les autres allèrent vers les savoirs et plus spécialement vers Lacan, sans souci direct des organisations politiques. Je songe aux *Cahiers pour l’Analyse*, fondés en janvier 1966, par Jacques-Alain Miller et quelques autres, dont j’étais.

[...] les choix n’étaient nullement équivalents ; ils étaient même opposés, au point de s’exclure, mais ils partageaient une décision commune : l’immédiateté de la convocation. [...] Choisir le peuple contre les appareils, ici et maintenant ; choisir les savoirs tels qu’ils se construisent ici et maintenant, on perçoit l’analogie (*AP*, p. 49-50).

L’analogie mise ici en avant – « l’immédiateté de la convocation », le même « ici et maintenant » à quoi répondaient les uns (Robert Linhart, Benny Lévy, les « maos ») et les autres (Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, les « lacaniens ») – masque le singulier rapport à Lacan qui, par la médiation d’Althusser, échoyait à ceux qui avaient « choisi les savoirs ». Ce rapport fut, apparemment, complexe, et changeant. Depuis le SOS qu’adresse Jacques Lacan (il vient de « mettre un terme » à dix années de séminaire) à son « bien cher ami<sup>39</sup> », cette nuit du 21 novembre 1963 : « Nos relations sont vieilles, Althusser...<sup>40</sup> », jusqu’à la « Lettre ouverte aux analysants et analystes se réclamant de Jacques Lacan<sup>41</sup> » qu’Althusser rédigea au lendemain de son

38. J. Lacan, séminaire *L’Envers de la psychanalyse*, 26 novembre 1969 (Seuil, p. 16).

39. Lettre du 1<sup>er</sup> décembre 63, dans Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, textes réunis et présentés par Olivier Corpet et François Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1993, p. 276.

40. *Ibid.*, p. 271.

41. « [...] un tel acte [la dissolution] ça ne se prend pas seul, comme l’a fait Lacan, mais ça se réfléchit et se discute démocratiquement avec tous les intéressés, au premier rang desquels vos “masses”, qui sont les analysants... », *ibid.*, p. 249-266.

apparition, le 15 mars 1980, à la réunion d'une EFP dissoute, ces relations auront, de fait, changé. Apparemment, car au fond la position du philosophe fut constante : un actif évitement – sans cesse « travaillé » sur le métier de la théorie – de la contrainte analytique.

En décembre 1963, quand Lacan fait appel à lui, un fol espoir prit Louis Althusser : être le Machiavel – le théoricien tout-puissant<sup>42</sup> – du « Prince » qu'il voyait alors dans « le plus célèbre » des psychanalystes<sup>43</sup>. Il s'en ouvre dans une lettre à Franca, son « amour de loin » :

Je suis en possession de tout ce qu'il faut 1/ pour expliquer scientifiquement quel est l'objet, et le statut de la psychanalyse à tout le monde [...] 2) pour bouleverser radicalement, complètement l'institution et la pratique analytique [...] 4) et en particulier pour permettre ce résultat que personne n'a jamais atteint : la fin véritable d'une analyse. [...] les analystes ont toujours en eux un résidu non-analysé (et *inanalysable*, en tant que tel) (inanalysable par les techniques analytiques, – analysable par des techniques non-analytiques !) (ces techniques, ils les ignorent, et je suis provisoirement le seul à pouvoir les définir et les *pratiquer* : je suis donc en état de terminer les analyses des analystes quels qu'ils soient, et je suis aussitôt passé à la vérification de ma certitude, plutôt à son application, sans qu'il s'en doute, sur le plus célèbre ; Lacan, que j'ai vu il y a quatre jours, *sur sa demande*, après l'avoir fait attendre, comme il se doit, une dizaine de jours, entre sa première lettre et notre rencontre...) <sup>44</sup>.

De la nécessité de faire science, Althusser avait fait un impératif catégorique. Pour satisfaire cet impératif, il érigeait le marxisme – celui du *Capital* – en « théorie générale ». Mais, pour prétendre au statut de « théorie générale », ce marxisme du *Capital* devait être complété – c'était sa conviction – par la théorie scientifique de l'objet de la psychanalyse – d'où l'intérêt de procéder, avec Lacan, à la « vérification » de ce qui était pour Althusser une « certitude ». Las ! informé par les étudiants qu'il envoyait au séminaire de Lacan<sup>45</sup> – et qui donc, de l'objet *a*, pourtant omniprésent dans le séminaire de cette année-là, ne lui auront rien fait passer – Althusser s'apercevra que « la psychanalyse ne disposait pas d'objet, mais seulement d'une pratique ». Un an à peine après avoir invité Lacan à faire séminaire à l'ENS – et après un séjour en « Maison de Santé<sup>46</sup> » – il relate dans une lettre à Franca la réponse qu'il fit à Alain Badiou lui

42. « La théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie », Althusser citait volontiers ce mot de Lénine.

43. Exposant cette position d'Althusser, José Attal fait un *mea culpa* : Lacan n'aurait pas été, comme il l'a soutenu, en position d'être l'analyste d'Althusser. Pourquoi serait-il impensable qu'Althusser se soit fait (dans sa tête) le Machiavel de celui qu'il élisait – sans le savoir consciemment – comme son analyste, s'imaginant le manipuler comme un pauvre « Prince » ? Voir *La Non-Excommunication de Jacques Lacan. Quand la psychanalyse a perdu Spinoza*, Paris, L'Unebévue éditeur, coll. « Cahiers de l'Unebévue », 2010, p. 159-161.

44. L. Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, édition établie, annotée et présentée par F. Matheron et Y. Moulrier Boutang, Paris, Stock/IMEC, 1998, Lettre du 8 décembre 1963, p. 493-494.

45. « [...] mes élèves y vont (moi pas) et lui posent des questions... [...] Ils sont formidables. Je n'y vais pas : ce qui est le comble de la jouissance », *ibid.*, Lettre du 21 janvier 1964, p. 506-507.

46. « Tout s'écroule autour de moi, au moins je ne sais plus distinguer ce qui s'écroule réellement de ce que je suis capable de faire écrouler, simplement par mon comportement et mon délire. Vraiment je puis tout perdre, et me perdre en même temps. Le désert que je suis, tu n'en as pas idée », *ibid.*, Lettre du 23 mars 1964, p. 545.

proposant de « causer du désir » à ses étudiants : « C'est déjà fait, l'an dernier, Lacan, moi fini, couic, autre chose qu'il nous faut<sup>47</sup> ».

Cherchant à tirer le « discours de l'inconscient » du côté de la science, il ne peut que constater :

Dans l'immense majorité des cas [?], la psychanalyse ne va pas au-delà de la *théorie régionale*. Qu'elle ne dispose pas de *théorie générale*, mais soit d'une pratique, soit d'une théorie régionale, donne à la psychanalyse ce statut extrêmement particulier : elle n'est pas en état de donner la preuve objective de sa scientificité [...]<sup>48</sup>.

Et bricoler son arrimage au matérialisme historique :

Dans la mesure où le discours de l'inconscient est un discours spécifique, possédant ses signifiants propres, et une structure propre (avec effet-sujet spécifique), cette spécificité du discours analytique ne relève pas seulement de la TG [théorie générale] du signifiant. Elle relève de la TG qui permet de penser l'existence et l'articulation entre eux des différents types de discours [...]. Cette articulation, la théorie de cette articulation différentielle dépend de la TG qui permet de penser la place des différents discours dans leur articulation : c'est la TG du matérialisme historique<sup>49</sup>.

Dix ans plus tard – 1976 –, il écrira :

Qu'a donc fait Lacan ? Il est parti à la recherche d'une théorie scientifique de l'inconscient, il a voulu faire ce que Freud n'avait pas pu faire, – et au lieu d'une théorie scientifique de l'inconscient, il a donné au monde étonné *une philosophie de la psychanalyse*, je dis bien une philosophie de la psychanalyse, au sens où Engels, parlant de la philosophie de la Nature, de la Philosophie de l'histoire, etc. disait que ces disciplines n'avaient pas de droit à l'existence, parce qu'elles n'avaient pas d'objet.

[...] la philosophie de Lacan, qui a longtemps flirté avec Heidegger, me paraît se ranger finalement moins sous le structuralisme, qui n'en est qu'une variante, que sous le formalisme logique. Je donne ici mon impression sur une œuvre au demeurant baroque, philosophiquement incertaine, et qui a sans doute dû payer *en philosophie* l'incertitude où Lacan se trouvait à l'égard de l'objet qu'il prétendait penser pour faire une théorie *scientifique* de l'inconscient<sup>50</sup>.

Son ambigu combat « pour la psychanalyse », Althusser l'aura soutenu, jusqu'au drame final, dans un climat non dénué de chantage et de terreur. Qu'il fût une analyse « ailleurs que là où pour lui il y avait un psychanalyste<sup>51</sup> », c'est ce qu'a repéré J. Allouch. Écrivant à celui qu'il s'était choisi pour thérapeute : « en dehors de Lacan,

47. L. Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, op. cit., lettre du 7 novembre 1964, p. 576.

48. Ce jugement (avec sa curieuse restriction) figure dans les « notes » qu'Althusser rédige en septembre 1966 à l'adresse de quelques-uns parmi les plus proches de ses étudiants en vue de former avec eux un « G[rroupe de] T[ravail] T[héorique] ». L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », *Écrits sur la psychanalyse*, op. cit., p. 122.

49. *Ibid.*, p. 148-149.

50. Texte rédigé en vue d'une communication à un colloque organisé par l'Académie des sciences de Géorgie et l'université de Tbilissi en liaison avec le Centre de médecine psychosomatique Déjérine de Paris, dirigé par Léon Chertok, « La découverte du Docteur Freud », dans L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, op. cit., p. 203-204.

51. J. Allouch, *Louis Althusser, récit divan. Lettre ouverte à Clément Rosset à propos de ses notes sur Louis Althusser*, Paris, EPEL, 1992, p. 50.



il n'y a actuellement personne<sup>52</sup> », il lui fait reproche de rester, lui, « prisonnier de sa fascination [pour Lacan] » :

Tant que vous n'aurez pas fait ouvertement, publiquement, objectivement les comptes avec lui [...], *il vous « tiendra »*, et vous tenant, il vous empêche d'être théoriquement *libre*<sup>53</sup>.

Être libre, voilà ce qu'Althusser attendait de la théorie, « toute-puissante parce que vraie<sup>54</sup> ». Libre en particulier face à Lacan qu'il savait, conjecture J. Allouch, pouvoir « courir le risque de ne pas céder au chantage<sup>55</sup> ». Ses démons, de fait, n'y céderont pas...

### *Le nom de Lacan : un barrage contre « la canaille »*

À ce que l'althussérisme nommait « la théorie », J.-C. Milner, après sa période militante, donnera le nom de « savoir absolu » :

Selon l'althussérisme, Marx, à condition qu'il soit correctement lu, est un opérateur d'unification ; il permet de rassembler sous un même principe l'intégralité des innovations qui s'observaient dans les savoirs ; anthropologie, linguistique, psychanalyse, nouvelle histoire, épistémologie s'ordonnaient grâce à la théorie. La *théorie*, terme technique de l'althussérisme, n'était donc bien qu'un autre nom du savoir absolu. Comme ce dernier, elle se dit au singulier, avec l'article défini. De même que ce dernier n'est surtout pas « savoir-de », de même, elle n'est pas « théorie-de » ; bref, elle est absolue. De même que le savoir, elle ne parle de rien à personne. Dans la locution « procès sans sujet », le véritable blason du savoir restitué, la catégorie du « sans sujet » se borne à thématiser, sous forme négative, le qualificatif d'absolu qui convient au savoir (*JS*, p. 207).

« Juif de Révolution » – « de savoir » donc, de par son marxisme, son « althussérisme » plus précisément –, J.-C. Milner fit retour au « sérieux » (rendu « frivole » le temps de son engagement militant) du savoir qu'enseignait Lacan. Quitter la Gauche prolétarienne fut, écrit-il aujourd'hui, se « déprendre de la massivité<sup>56</sup> » (*AP*, p. 166) :

La séduction de la massivité, je l'ai éprouvée jusqu'au plus profond de moi. Dans les tâches répétitives du militantisme, comme dans les discussions de doctrine. La massivité me donnait, à moi, comme sujet singulier, la totalité bornée du savoir, la totalité bornée de l'Histoire, la totalité bornée du Monde. À de tels dons, qui ne reconnaîtra la figure du Tentateur ? Dans mon parcours, je peux dire que j'ai rencontré, une nuit, le Diable » (*AP*, p. 165).

52. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, op. cit., p. 60.

53. *Ibid.*

54. À quoi, reprenant son séminaire devant les élèves d'Althusser le 1<sup>er</sup> décembre 1965, Lacan répondit par cette question : « pourquoi, à supposer muette la vérité du matérialisme sous ses deux faces qui n'en sont qu'une : dialectique et histoire, pourquoi d'en faire la théorie accroîtrait-il sa puissance ? Répondre par la conscience prolétarienne et par l'action du politique marxiste, ne nous paraît pas suffisant », *Écrits*, op. cit., p. 869.

55. J. Allouch, *Louis Althusser, récit divan*, op. cit., p. 50.

56. François Rivenc, un ancien militant maoïste, en doute : « Jean-Claude Milner assure son lecteur que quand il quitta la Gauche prolétarienne il dut se “déprendre de la massivité” (p. 166). Est-il sûr qu'il y soit parvenu ? », « Mai, Mao, Milner », dans *Critique*, 2009, Paris, Minuit, n° 749, p. 916.

« Radicalement, le réel était passé », écrit-il alors<sup>57</sup>. Lors d'une intervention publique récente, il dit avoir fait, avec son ami Benny Lévy, « retour au réel<sup>58</sup> ». Après vingt ans de réflexion, ce dernier aura mis à ce « Retour » une majuscule :

La première proposition de la pensée du Retour, selon nous, a été articulée dans un article décisif de Lévinas, « Être juif » : l'existence juive y est définie par le « virement inattendu de la malédiction en exultation ». [...] bien sûr notre visée est d'arracher le Dieu de l'exode – le Nom – à la spiritualité judéo-chrétienne. Bref, de retourner, sans problème, « à la foi de nos pères »<sup>59</sup>.

J.-C. Milner quant à lui, va ériger le nom de Lacan au lieu de la substitution du savoir à l'étude juive. Savoir qu'il va enseigner à son tour, puis écrire ; c'est *L'Amour de la langue*<sup>60</sup> et ce sont *Les Noms indistincts*<sup>61</sup>, « bilan de ma période gauchiste, retour en moi du nom de Lacan mis à l'écart<sup>62</sup> ».

Ces deux ouvrages, édités dans la collection « Connexions du champ freudien », jetaient les bases d'une doctrine entièrement formulable en termes lacaniens – et occultaient l'éphémère « sérieux » accordé à Mao. Dans *L'Amour de la langue*, le nom de Lacan – et la « doctrine des tous<sup>63</sup> » que J.-C. Milner lui attribue, déjà – recouvre celui de Mao. Il y faisait de  $\Phi x$  la pure fonction d'un tout illimité. Le support de ce « tout pas-tout » n'était pas alors la « société moderne », c'était le Dieu du monothéisme juif ou chrétien, au choix :

[...] il suffit que, par le biais de la Toute-puissance, aucun  $x$  ne puisse être construit qui échappe à  $\Phi x$  ou que, par le biais de l'Incarnation, Dieu se fasse lui-même valeur de la fonction : alors, le Tout n'est plus constructible. Le support de ce pas-tout, c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et tout autant le Mystère de Jésus-Dieu tout puissant [...]<sup>64</sup>.

Dans *Les Noms indistincts*, J.-C. Milner énonçait « l'axiome de la canaille – *il faut céder sur son désir* » et ses corollaires : « l'effondrement de tout désir<sup>65</sup> » et la haine que lui paraissait susciter ce qu'il n'appelait pas alors la « quadruplicité ». Constatant

57. Dans J.-C. Milner, *L'Amour de la langue*, op. cit., p. 13 (note 2).

58. Ajoutant : « Je suis revenu dans les pas de Lacan à la suite de la mort d'un être cher ». Intervention faite au SEIN à l'invitation de *Psychanalyse actuelle*, le 12 octobre 2009 (nos notes).

59. B. Lévy, *Être juif*, op. cit., p. 17. En note, B. Lévy donne la référence (*Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 1, Institut d'études lévinassiennes, 2002, p. 99) et ajoute : « Ce livre [*Être juif*] ne pouvait que reprendre ce titre. »

60. J.-C. Milner, *L'Amour de la langue*, op. cit., est, pour l'essentiel, la reprise d'une « série d'exposés » donnés au département de psychanalyse de Vincennes en 1974-1975 et publiés dans *Ornicar ?*

61. *Id.*, *Les Noms indistincts*, op. cit., « reprend en partie la matière d'un enseignement dispensé, durant le premier semestre de 1980, au département de Psychanalyse de Vincennes ». J.-C. Milner précise, p. 155 : « je n'ai pas donné toutes les sources, partant du principe démocratique que tout le monde a tout lu ».

62. Intervention du 12 octobre 2009 (nos notes).

63. « Détour par les chicanes du tout » est un chapitre ajouté de *L'Amour de la langue*, op. cit., p. 70-84 : « [...] un détour, rappelant, anticipant, déplaçant ce qui est du texte [les autres chapitres déjà publiés dans *Ornicar ?*] – parfois le corrigeant, parfois le confirmant par d'autres voies », préface, p. 14.

64. *Id.*, *L'Amour de la langue*, op. cit., p. 75, note 1. Dans *Le Juif de savoir*, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob aura un tout autre statut (voir citation, note 32). La rupture entre B. Lévy, ex-mao juif, et C. Jambet, ex-mao chrétien, n'était pas encore consommée.

65. *Ibid.*, p. 127-128. Vingt ans plus tard, B. Lévy donnera, en guise de dernier mot de son *Être juif*, sa définition de la canaille : « le point de non-Retour » (p. 123).

que sa génération s'était « gaspillée elle-même<sup>66</sup> » – « Untel, délirant, Untel, encaillé, Untel, bavard, Untel, abêti... » –, il en cherchait, au-delà des circonstances, la cause : « les circonstances sont en l'occasion une pauvre explication. Certaines, il est vrai, sont surprenantes : folie des uns, poussée à l'occasion jusqu'au meurtre<sup>67</sup> ». La cause de cet effondrement, c'était « le règne de l'homonymie ».

Tout se passe en effet comme si, dans le monde qui nous est proche, l'homonymie avait poussé sa pointe jusqu'à son terme extrême, en proposant, comme structure des représentabilités imaginaires, un mot qui ne dise rien d'autre que la synonymie elle-même<sup>68</sup>.

Ces sujets « dont je suis », écrivait-il, ont rencontré « la radicale homonymie de toutes les déterminations ». Sur cet unique point s'est brisé « le rêve que quelque nom puisse être produit qui, suffisamment détaché des engluements parlés, tienne ferme l'Un demandé par l'individu ». Le bilan, alors, se concluait sur le nom de cet Un :

[...] il fallut bien en venir à la conclusion : *il n'y a pas de métalangage politique*. [...] la politique du même coup se retrouva discipline régionale [...]. Mais en retour, le règne de l'homonymie s'installa sans partage, et la dispersion apparut sans remède : nul signifiant désormais ne pourrait plus valoir comme Un de rassemblement. [...]

De ce que l'homonymie soit le Réel de lalangue, ne suit pas qu'il ne faille pas inscrire quoi que ce soit dans lalangue ; de ce que toute pensée soit, en tant qu'elle nomme, équivoque, ne suit pas qu'il ne faille pas penser ; de ce que tout nom soit multiples ambigus, ne suit pas qu'il ne faille pas nommer ; de ce que l'univocité soit l'impossible, ne suit pas qu'elle ne doive pas ordonner un désir. Il faut parler, et penser, et nommer, et singulièrement, il faut parler, penser, nommer l'homonymie – quitte à la concentrer d'un seul signifiant, qui est un nom propre : Lacan<sup>69</sup>.

Faire retour au nom juif inspire aujourd'hui à J.-C. Milner ce jugement définitif sur la « décennie » où il pensait que « savoir et révolution se coappartenaient » :

[...] quand on exalte le nom ouvrier, on s'engage nécessairement dans un déni : mis à part la berceuse de la régression infantile, on ne vise qu'un seul effet, nier ce qui est pour expliquer ce qui n'est pas » (*AP*, p. 213).

Et lui permet d'écrire, derrière le nom retrouvé de Mao, celui de son maître à penser : « La pourpre dont Althusser avait entouré la théorie, n'annonçait pas une apothéose, mais l'ensevelissement d'un dieu mort » (*AP*, p. 210).

66. Titre du dernier chapitre des *Noms indistincts*, p. 143-154 (Verdier Poche, p. 133-144).

67. J.-C. Milner, *Les Noms indistincts*, op. cit., p. 147 (Verdier Poche, p. 137). Si c'est bien la strangulation d'Hélène qu'évoque ce mot de « meurtre », voir l'article de Guy Casadamont, « Althusser derrière la V en masse » (*Quid pro quo*, n° 4, février 2009, EPEL) qui jette une autre lumière sur ces « circonstances surprenantes ».

68. *Id.*, *L'Amour de la langue*, op. cit., p. 56-57.

69. *Id.*, *Les Noms indistincts*, op. cit., p. 154-155 (Verdier Poche, p. 143-144). Cette conclusion est la réponse de J.-C. Milner à L. Althusser.

*Un savoir qui serait « embrayé sur le sujet (du signifiant) », pas sur l'individu « affecté de l'inconscient »*

« Ceux des *Cahiers* » avaient fait de Lacan le lieu où se jouait le combat d'Althusser – « où s'édifiait la science<sup>70</sup> ». Mais « dès 1966, écrit J.-C. Milner, le savoir avait changé » (*AP*, p. 210). Après Mai 68, « les Juifs de révolution renoncèrent au savoir » (*AP*, p. 211). La révolution sans le savoir (donc sans la majuscule) n'est qu'un inutile coup d'État. B. Lévy s'en explique dans *Être juif*:

« De Mao à Moïse », s'exclame-t-on, oubliant que pour être exact il faut dire de Moïse à Mao, de Mao à Moïse, c'est-à-dire de Moïse à Moïse. Le destin ordinaire du Juif – le miracle – tient dans la révélation de cette immobilité, en dépit de tous les mouvements du siècle. [...] le miracle est sans doute pour les critiques une sortie irrationnelle de la nature ; pour le Juif il relève de l'ordre. Et appelle donc une Science : la Tora [sic] elle-même, dans sa vérité intérieure<sup>71</sup>.

J.-C. Milner, après lui, dresse constat : il arriva – sa plume ne recule pas devant de telles formules proches du conte<sup>72</sup> – « que le temps n'était plus où le savoir et la Révolution pouvaient se coappartenir entièrement » (*AP*, p. 210) :

Le sujet de révolution ne pouvait demeurer un sujet de savoir [...] Lacan introduisait un savoir embrayé sur le sujet, qui érafle le savoir absolu et fripe la théorie. Il ramenait au jour la proposition qu'avait avancée Freud, au seuil de la mort : le savoir ne peut se substituer sans reste à aucun nom réel, et en particulier pas au nom juif (*AP*, p. 211).

Si la Révolution n'appartient plus au savoir, Lacan montre qu'il est possible de « demeurer un sujet au savoir » ; qu'à aucun nom réel « le savoir ne peut se substituer sans reste ». Ainsi pour Freud. Toute sa vie, explique J.-C. Milner, Freud fut un Juif de savoir. Entretenant, au seuil de la mort, la rédaction de *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, il en espère encore « un gain pour notre connaissance », « autant dire, commente J.-C. Milner, qu'il se réclame du “plus-de-savoir”, moteur du savoir absolu » (*JS*, p. 134). Cependant, poursuit-il, « à l'instant précis où Freud semble se dévouer à l'absoluité du savoir, il s'en excepte » : « Freud n'a pas écrit un ouvrage de savoir absolu ; la doctrine qu'il énonce n'est indifférente ni à son objet ni au sujet énonciateur. Le texte doit se lire, de l'aveu de son auteur, comme le livre d'un Juif à un moment singulier de l'histoire juive et, ajoutons-le, de l'histoire allemande » (*JS*, p. 136-137). Dès lors :

Le dilemme ne se résout pas. Au regard du savoir absolu, penser en Juif est une contradiction dans les termes. Si Freud veut échapper à la contradiction, alors il faut qu'il ait renoncé au savoir absolu. S'il n'a pas renoncé au savoir absolu, alors il faut qu'il subisse la loi d'airain de la contradiction. Mais si la contradiction s'impose, alors *L'Homme Moïse*, en tant que livre, est brisé en mille morceaux (*JS*, p. 138-9).

Pour J.-C. Milner, face à la montée du nazisme, Freud, « en toute conscience, a rompu le silence » (*JS*, p. 138). Or, « proclamer son appartenance à un peuple et signa-

70. François Roustang rapporte ce propos d'un de ceux qu'il appelle « les fidèles », dans *Lacan. De l'équivoque à l'impasse*, Paris, [Minuit, 1986], Payot & Rivages, 2009, p. 17.

71. B. Lévy, *Être juif*, op. cit., p. 14.

72. Dans *Les Noms indistincts*, ce « il arrive » – pure contingence – se formulait en latin : *contingit* (p. 53).

ler qu'en la comptant pour rien au regard de la vérité, on a sacrifié ce qu'on avait de plus précieux, ce n'est pas restaurer l'absoluité du savoir, c'est l'enfreindre à jamais » (JS, p. 138). Donc, écrit-il : « Quand il se sait persécuté parce qu'il est Juif, alors le nom juif redevient son nom de première personne » (JS, p. 140). Raisonement qui s'applique au militant maoïste dès lors qu'il se découvre révolutionnaire (une figure du persécuté ?) parce que Juif – « Juif de Révolution » dans le vocabulaire milnérien. Pour échapper à la contradiction dans laquelle, juge J.-C. Milner, Freud fut pris, il est nécessaire d'extraire le savoir absolu de la *Wissenschaft* – en clair, du marxisme. B. Lévy le fait en intégrant le « miracle » dans « l'ordre » voulu par Dieu ; en reconnaissant dans la Torah l'écriture de la Science, « dans sa vérité intérieure », de cet ordre divin. J.-C. Milner « fait retour à Lacan » en identifiant « savoir absolu » et « savoir de l'Inconscient ». C'est ce qu'il nomme « la pensée qu'il y a chez Lacan ».

Si cette pensée est ce « quelque chose dont l'existence s'impose à qui ne l'aurait pas pensé », elle ne saurait être confondue avec la *Wissenschaft*, ni avec aucune science. J.-C. Milner en veut pour preuve l'« adieu » qu'aurait fait Lacan à la linguistique. Adieu « explicite », écrit-il, dans ce passage de « L'Étourdit » : « Ainsi la référence dont je situe l'inconscient est-elle justement celle qui à la linguistique échappe (« L'Étourdit », *Scilicet*, 1973, 4, p. 46 = *A.É.*, p. 489)<sup>73</sup> ». « La linguistique, conclut-il, ne saurait jouer aucun rôle particulier dans la théorie de la structure quelconque<sup>74</sup>. » Or la citation est tronquée. Voici le texte :

Ainsi, la référence dont je situe l'inconscient est-elle justement celle qui à la linguistique échappe, pour ce que comme science, elle n'a que faire du parêtre, pas plus qu'elle ne noumène. Mais elle nous mène bel et bien, et Dieu sait où, mais sûrement pas à l'inconscient, qui de la prendre dans la structure, la dérouté quant au réel dont se motive le langage : puisque le langage, c'est ça même, cette dérive.

Lacan écrit bien que le langage à quoi la psychanalyse a affaire n'est pas l'objet de la linguistique ; mais il n'écrit pas qu'il est cette « structure quelconque » dont J.-C. Milner cherche la théorie. Le texte se poursuit ainsi :

[...] le langage, c'est ça même, cette dérive. La psychanalyse n'y accède, elle, que par l'entrée en jeu d'une Autre dit-mention, laquelle s'y ouvre de ce que le meneur (du jeu) « fasse semblant » d'être l'effet de langage majeur, l'objet dont s'(a)nime la coupure qu'elle permet par là : c'est l'objet (*a*) pour l'appeler du sigle que je lui affecte<sup>75</sup>.

J.-C. Milner omet la fin de la phrase parce que le début lui suffit à « prouver » ce qui lui importe : que « le savoir de l'Inconscient » n'est pas objet d'une linguistique qui – il est bien placé pour le savoir – ne satisfait pas à l'exigence du savoir absolu. Ce qui le préoccupe c'est la TG, la « théorie générale de la lettre », pas l'expérience de l'analysant, pas la « dérive », pas la « *crachose* freudienne<sup>76</sup> ».

73. J.-C. Milner, *Les Noms indistincts*, op. cit., p. 149. « L'Étourdit » est paru dans *Scilicet* 4, Paris, Seuil, 1973, p. 5-52. Il est repris dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449-495.

74. *Ibid.*, « Structure quelconque » désigne le langage.

75. J. Lacan, « L'Étourdit », *Autres écrits*, op. cit., p. 489.

76. « [...] disons qu'ici, je noue directement le symbolique avec le réel. Ce serait bien sûr l'idéal, puisque les mots font la chose, la chose freudienne, la *crachose* freudienne. Mais c'est justement à l'inadéquation des mots aux choses que nous avons affaire ». Jacques Lacan, séminaire *Le Moment de conclure*, 15 novembre 1977 (*Ornicar* n° 19, p. 7).

Dans *L'Étourdit*, la mathématique n'est plus que lettres, mais les lettres de science ne sont plus que mathématique stricte, c'est-à-dire calcul. La linguistique, Lévi-Strauss, le structuralisme entier ne témoignent plus de rien qui tiennent en face de la moindre écriture mathématique. Le mathème est l'indice, l'effet et le nom de ce changement<sup>77</sup>.

C'est de cette « théorie générale de la lettre » qu'il s'autorise pour faire, du *phideux-ics* écrit au tableau par Lacan le 13 mars 1973, une « lettre de science », une « fonction propositionnelle » (*PC*, p. 17) :  $Fx$  – conférant à la variable  $x$ , sans l'écrire explicitement, la valeur du « *ich* » dans la « fonction société ». Sujet du signifiant : une phrase de Lacan lui souffle cette expression : « Mon hypothèse, c'est que l'individu qui est affecté de l'inconscient est le même qui fait ce que j'appelle le sujet d'un signifiant<sup>78</sup>. » « Tout désormais se dispose », s'exclame-t-il ! L'individu qui est en est affecté n'est pas le sujet ! Seul le sujet, structurellement, a affaire au signifiant, donc savoir :

L'équation des sujets identifiait le sujet de la science et le sujet sur quoi opère la psychanalyse : ils ne faisaient qu'un, parce qu'ils ne faisaient qu'un avec le sujet du signifiant ; par l'hypothèse de Lacan<sup>79</sup> on comprend que l'expression « sujet sur quoi opère la psychanalyse » est à dédoubler : il y a l'individu affecté d'un inconscient, que rencontre la pratique analytique en ce qu'elle a de plus technique ; et il y a le sujet tel que la théorie de la structure quelconque le définit : c'est le sujet du signifiant. Il n'y a pas deux sujets qui ne font qu'un, mais un seul sujet et un individu qui, radicalement distinct du sujet, coïncide avec lui<sup>80</sup>.

« Embrayer le savoir sur le sujet » et laisser l'individu à l'inconscient devient alors un jeu d'enfant : c'est la trouvaille du « Juif de savoir ». Mais avant d'embrayer le savoir absolu sur le sujet porteur du nom juif – ce sera l'exercice du triptyque –, J.-C. Milner va se livrer à un petit exercice, un essai : embrayer la théorie structuraliste sur le sujet Roland Barthes. Cela se passe au Banquet du Livre, à Lagrasse, en août 2002 :

Je me suis exprimé sur Roland Barthes dans *Le Périple structural*. [...] Barthes avait été décisif en la circonstance, fonctionnant comme un représentant de la *theoria* auprès de la *doxa* et sans jamais céder sur l'essentiel. Pour opportun qu'il fût, le projet entraînait cependant une conséquence : Barthes n'y était pas traité pour lui-même. [...] Le Banquet du Livre m'offrit l'occasion de reprendre la question, en déplaçant les accents ; Barthes désormais, et lui seul, devait être suivi à la trace. [...] [Le structuralisme] s'inscrit dans un *parcours de pensée* [nos italiques] dont il est seulement un épisode. Dans le présent texte, je parle du structuralisme tel qu'il fonctionna pour Barthes<sup>81</sup>.

77. J.-C. Milner, *L'Œuvre claire*, op. cit., p. 139.

78. Jacques Lacan, 26 juin 1973, *Le Séminaire*, livre XX : *Encore*, op. cit., p. 129. L'inconscient a perdu sa majuscule.

79. Le texte d'*Encore* (puisque J.-C. Milner en reste au texte) se poursuit ainsi : « Autrement dit, je réduis l'hypothèse, selon la formule même qui la substantifie, à ceci qu'elle est nécessaire au fonctionnement de la langue. Dire qu'il y a un sujet, ce n'est rien d'autre que dire qu'il y a une hypothèse. La seule preuve que nous ayons que le sujet se confonde avec cette hypothèse et que ce soit l'individu parlant qui le supporte, c'est que le signifiant devient signe. » Jacques Lacan, 26 juin 1973, *Le Séminaire*, livre XX : *Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 129-130.

80. *Ibid.*, p. 143.

81. J.-C. Milner, *Le Pas philosophique de Roland Barthes*, op. cit., p. 91. Le propos cité est extrait de la postface de ce court livre ; quelques lignes plus bas, on lit : « La restitution que je propose ne suscite pas un accord général. Éditeur et ami de Roland Barthes, François Wahl en écouta la présentation orale et

L'année suivante, 2003, paraissent, « simultanément » (*AP*, p. 243), *Être juif* de B. Lévy et *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*. J.-C. Milner a-t-il alors le soupçon qu'il met sur orbite un travail qui le mènera à revenir sur l'itinéraire d'un individu – si ce n'est lui, quelqu'un à l'itinéraire « pas trop dissemblable » (*AP*, p. 7) – qui jadis fut maoïste ? Individu dont il laissera à « l'avenir » la responsabilité de dire si, porteur d'un nom non quelconque, il en est le *sujet*.

## Un « réel » pris dans l'homonymie

Ainsi, ce que nommait le nom de Lacan, pendant toutes ces années, était la place d'un sujet au « savoir de l'Inconscient ». Lieu paradoxal puisque, par définition, le savoir absolu est sans sujet. Était-il tenable qu'un « nom propre » – nom d'un individu – tienne cette place ? Le nom juif, faisant retour, il s'avérera qu'il la tient mieux, et depuis plus longtemps. Il est plus « réel » que celui de Lacan. Ce que J.-C. Milner appelle « réel » est bien ce « non-négociable » que nomme le nom juif : celui d'un savoir en première personne.

### *Le Juif de savoir, impossible solution*

« Réel », le nom juif serait « embrayé sur le savoir ». Il saurait, en première personne, ce que sait le signifiant : la division qu'il opère. Que persiste en son sein un tel nom, la société moderne ne le supporterait pas. Abolissant toute limite, elle ne pourrait l'assimiler. Pour preuve : l'extermination, par Hitler, de ce nom qui divise.

Cette démonstration, J.-C. Milner la fait en localisant le savoir dans le nom juif : c'est l'invention de la figure du Juif de savoir. De celui qui, par le savoir – en abandonnant l'étude pour la science – s'assimilerait « sans reste ». Sur cette assimilation sans reste, J.-C. Milner est prolixe : elle diffère de la perte de la foi religieuse qu'on observe chez un grand nombre de chrétiens ; elle n'est pas « une mutilation ». « Le Juif de savoir ne porte pas le deuil » (*JS*, p. 50).

Si quelque rémanence du nom juif se manifeste en lui, il s'exercera à la saisir en disjonction minutieuse de l'étude juive. La substitution sans reste a été accomplie (*JS*, p. 51).

La figure du Juif de savoir a pour fonction de montrer qu'une assimilation réussie est, en théorie, possible. Possible parce que l'étude juive, reposant sur le calcul littéral, est entièrement absorbée par le savoir dont rend compte la « théorie générale de la lettre » – savoir du signifiant dont il est sujet. Or cette possibilité, Hitler, en a montré l'impossibilité : le Juif ne peut devenir Aryen. Il a montré que le Juif de savoir n'était pas la solution au problème juif. La solution est l'extermination. Le nom de cette solution est désormais l'Europe issue de « la victoire d'Hitler » :

L'antijudaïsme moderne est devenu la forme naturelle de l'indifférence ; la persécution, la forme naturelle du désœuvrement ; le déni de l'antijudaïsme et de la persécution, la forme naturelle de l'opinion raisonnable. [...] Le premier devoir des Juifs, c'est de se délivrer de l'Europe (*PC*, p. 130).

Cette délivrance, J.-C. Milner la voit dans l'avènement d'un nouvel universel, un « universel difficile ».

### *Y a d'universel... « difficile »*

À partir des « deux tous » qu'il extrait du mathème de Lacan, J.-C. Milner aura donc construit deux universels, incompatibles entre eux : à l'universel « facile » de l'idéal démocratique de nos sociétés modernes où aucun nom ne doit plus diviser, s'opposerait un universel « difficile ».

Ses porteurs [du nom juif] ont cédé longtemps aux séductions de l'universel facile. Comme tout le monde et peut-être plus que tout le monde. Ils l'ont déjà payé très cher, lorsque l'universel facile a prouvé qu'il rend les gens lâches devant les demandes du quelconque ; ils le paieront encore très cher, puisque la lâcheté face au quelconque ne cessera pas de se manifester, au gré des circonstances. Elle est de structure. Elle est la passion constitutive de la société présente et à venir. L'implantation, au plus intime de chacun, de la société statistique et illimitée. Instruits par l'expérience, certains Juifs sont devenus rétifs. Ils ont pris conscience que par sa seule persistance, leur nom fait obstacle au pire (*JS*, p. 221-222).

Messianisme pour un universel « difficile » loin de l'impérialiste catholicité de l'universel facile ? Affirmant « en savoir assez » pour soutenir qu'« il n'est qu'une seule manière de parler sérieusement du messianisme de Marx : le placer dans la continuité du messianisme juif (*AP*, p. 199) », J.-C. Milner coupe court aussitôt. « Cette continuité, je la nie » (*AP*, p. 200). Au nom du savoir :

Le savoir n'atteint sa force absolue que s'il fracasse toute continuité entre le Juif de savoir et tout nom de juif que l'on pourra mentionner. Abraham, Isaac, Jacob par exemple, ou le Messie (*JS*, p. 200)<sup>82</sup>.

Le savoir auquel J.-C. Milner aura voué sa vie « fracasse toute continuité » – au contraire de celui auquel se réfère B. Lévy<sup>83</sup>. Mais, comme celui de la Torah, il transcende l'Histoire. Et ferait, par sa seule persistance, obstacle au pire. Cette foi dans le nom qui sait, J.-C. Milner en fait le fer de lance du combat que mène « l'athée véritable » (*JS*, p. 109). Ce que saurait le nom juif, une analyse serrée du fondement paulinien de la catholicité va le déplier.

Comme il arrive presque toujours des croyances décisives, la source se trouve chez Paul de Tarse. Nul n'ignore l'une de ses proclamations les plus célèbres : « *Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus homme ni femme ; car vous êtes un en Jésus Christ* » (Gal. 3,28 ; trad. Segond). Trois négations ouvrant sur une affirmation (*JS*, p. 104).

La doctrine paulinienne est convoquée à fin de démontrer que l'universel facile « dépend d'une christologie » (*JS*, p. 105). Facile, trop facile de croire ce règne du

82. Voir la citation faite plus haut (note 64) de *L'Amour de la langue*.

83. « La pensée du Retour requiert une critique radicale de la théologie – l'a-théologie – du Juif moderne. Théologie de la “mort de Dieu”, du silence de Dieu à Auschwitz, souffrance inutile – tous ces thèmes font l'objet de la critique. S'approcher de ce qui brûle le Juif moderne, sans athéisme. » B. Lévy, *Être juif*, op. cit., quatrième de couverture.



quelconque réalisable sans le Christ, raille J.-C. Milner. C'est l'aveuglement, voire l'imposture, des dévots de l'illimité qui ignorent, ou ne veulent pas entendre, le message de Paul : ce n'est qu'en Jésus Christ que « vous êtes un ». Conclusion : « de l'Église et d'elle seule est née la doctrine de l'universel facile » (*JS*, p. 107) :

Car enfin Paul de Tarse ne souhaitait nullement ouvrir une voie facile. À bien prendre les négations qu'il énonce, elles ne valent à ses yeux que par ce qu'elles ont d'impossible. Nul plus que lui n'est certain qu'il y a encore des Juifs et des Grecs ; nul plus que lui ne veut faire comprendre que d'aucune multiplicité d'êtres parlants, on ne peut dire « tous vous êtes un ». Ce sont des impossibles ; pour les résoudre, il faut passer par le Christ ressuscité, parce que la résurrection, justement, c'est encore plus impossible (*JS*, p. 106).

Au-delà, ou plutôt en deçà, de l'Église – de l'Europe démocratique – c'est aux trois « il n'y a plus... » de Paul que s'affronte J.-C. Milner. Sans Christ, ni Messie, ils (re)deviennent impossibles.

L'athée véritable a renoncé à l'universel facile ; ce faisant, il s'est détourné consciemment et systématiquement de toutes les variantes de la christologie ; à travers la christologie, il a rejeté les parures du spirituel (*JS*, p. 109).

Que va faire « l'athée véritable » ? « Loin du facile et de l'impossible, il emprunte la voie étroite de l'universel difficile » (*JS*, p. 110). « Loin de l'impossible », subrepticement, les trois impossibles n'en font qu'un ! On songe à la définition de Lacan : « le Réel, c'est l'impossible ». Loin du Réel ? « Difficile » est le mot – de Levinas<sup>84</sup> – que promeut J.-C. Milner. Sur ce difficile, et sur la « voie étroite » qui y conduit, il reste plus que discret : silencieux. Quand, aux dernières pages du *Juif de savoir*, il adopte un ton prophétique, c'est pour dire ce que n'est pas l'universel difficile :

Non seulement les temps sont mûrs pour une pensée de l'universel difficile, mais le retour du nom juif oblige à cette pensée. Un universel qui ne s'unisse pas au quelconque ; un universel qui ne soit pas à l'image de l'Église ; un universel dont le revers ne soit pas un appel à la conversion de tous, voilà ce que réclame la prise en compte de ce qui a eu lieu (*JS*, p. 212).

Et encore :

Il y va de la liberté effective des pensées et des corps, De toutes les pensées et de tous les corps. Il y va de chacun, en tant que chacun *doit* [nos italiques] dire non au quelconque, en se réglant sur l'universel difficile (*JS*, p. 222) ».

On n'en saura pas plus. Après s'être autorisé à négliger la lettre du mathème de Lacan pour bâtir un *organon* à sa convenance, J.-C. Milner se contente d'invoquer une *Aufhebung*, une résolution – à venir – de l'impossible. Horizon à la nécessité d'autant plus impérieuse qu'il y va – morale révolutionnaire oblige – de l'avenir du « faible » (*AP*, p. 241).

Naît alors un soupçon : le « réel » que J.-C. Milner attribue au nom juif serait-il l'homonymique cache-sexe d'un impossible Réel – au sens lacanien, cette fois ?

84. Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, [1963], 1976. Dans le texte intitulé « L'assimilation aujourd'hui », on lit, p. 357 : « Et cependant, l'assimilation a échoué. [...] Le judaïsme strictement privé que préconisait l'assimilation n'échappait pas à une inconsciente christianisation. [...] Il faut ressusciter une science juive. »

## Ce que ne nomme pas le nom juif

J.-C. Milner qualifie le nom juif de « réel » : il en fait un nom « voué à nommer le non-rapport qui s'instaure pour peu qu'il y ait quelque parler et quelque sexuation » (PC, p. 103). Un nom qui saurait. Au temps de la Science moderne, ce serait la « théorie générale de la lettre » qui rendrait compte de ce savoir. Le Juif de savoir serait le lieu, le moment où ce nom se déliant de l'étude, se dissoudrait dans l'anonymat de la Science. Or cette dissolution du nom s'est avérée impossible. La machine industrielle nazie écrasa le nom juif, vociférant l'impossible de l'assimilation : *juif à jamais de par ta race*.

Sur cet impossible, plane une équivoque. Une équivoque qu'un mot vient signaler. Ce mot, J.-C. Milner en fait la juste traduction de l'*Endlösung* nazie : « La chancellerie du parti nazi n'use pas de noms propres ni même appropriés : elle n'use que de noms généraux ou de paraphrases édulcorantes. *Endlösung* est et doit être une paraphrase, qui ne combine que des concepts acceptables par la langue des chancelleries. Or, la langue des chancelleries ne parlera jamais de solution *finale* ; si elle parle de solution, elle ne peut parler que de solution *définitive* » (PC, p. 12). L'assimilation du Juif de savoir ne devait-elle pas, elle aussi, être *définitive* ?

L'inaudible écho de ce « définitif » – irréparable sans la figure du Juif de savoir, et sans le dispositif de ce triptyque – n'indique-t-il pas l'équivoque en jeu sur l'impossible auquel J.-C. Milner – et son lecteur – ont affaire ? Substituer le savoir à l'étude est affaire de subjectivation, pas de génération. On ne naît pas Juif de savoir. Or, tel que la présente J.-C. Milner, la figure du Juif de savoir ne rejoint-elle pas l'idée, l'idéal de l'assimilation réussie que prônaient les progressistes, les marxistes, les révolutionnaires ? Ceux qui ont cru possible la transmission d'un « *ich* » libéré de la tradition ; cru possible l'assimilation totale et sans retour, pour eux-mêmes et pour leurs enfants ? Sur cette foi dans la transmission d'un « je » nouveau, J.-C. Milner ne dit mot. Mais il affirme qu'existe une voie – étroite, certes – qui fait obstacle au pire. Au pire, c'est-à-dire à la non-transmission du savoir, en première personne, que nomme le nom juif. *Wunsch* : que ce savoir – le « *ich* » que je suis – se transmette ! Difficile ? Donc possible. Un « fragment de langue » le garantit :

Convaincus désormais par la voie du concept et par la voie de l'expérience que le moment du quelconque avait eu la consistance d'un rêve, ils étaient placés devant un choix qui les convoquait en tant que sujets de savoir et en tant que Juifs : ou bien restaurer le quelconque (au risque du fantôme) ou bien ouvrir une voie où l'on puisse récuser le quelconque sans pour autant acquiescer à Hitler. Mais si cette seconde voie existe et s'il l'emprunte, alors le Juif de savoir a renoncé au savoir absolu. Il a du même coup renoncé à la langue allemande, en tant qu'elle était la langue du savoir absolu. Il peut certes s'efforcer de la conserver en son for intérieur, comme un beau souvenir – poèmes, comptines, mots maternels –, mais au champ du réel, un seul fragment de langue lui a été abandonné par Hitler, ne serait-ce que sous la forme de l'insulte, c'est le nom juif. Il se trouve que ce nom est justement le sien (JS, p. 132).

Le nom : seul reliquat des camps ? Ainsi l'irrécusable horreur des camps d'extermination nazis aura-t-elle produit le nom qui vient occulter l'horreur (banale et non « quelconque », insue le plus souvent) à quoi, comme tout un chacun, J.-C. Milner a affaire : que « je » ne soit pas réellement nommé. Sigmund Freud qu'il peint en juif de savoir (inconséquent), confie en décembre 1930, dans son « Avant-propos à l'édition

hébraïque de *Totem et tabou* », qu'il « ressent sa singularité comme juive et n'en souhaite pas d'autre » :

Si on lui demandait, poursuit-il : qu'y a-t-il encore de juif en toi si tu as abandonné tout ce qui est commun à ceux de ton peuple ? Il répondrait alors : encore beaucoup, vraisemblablement le principal. Mais cet essentiel, il ne pourrait pas actuellement le formuler en termes clairs<sup>85</sup>.

Juif ou pas, reste un « informulable en termes clairs ». Reste l'innommable objet – objet *a* – du deuil où, singulièrement, palpète ma vie de n'importe qui.

### Envoi : « *But still I am the Cat...* »

Trois livres pour une question – et sa réponse – à l'adresse de ceux qui, de leur jeunesse, garderaient au cœur la flamme de la Révolution : « Que reste-t-il du nom juif dans la langue française, si l'on retire la Gauche prolétarienne ? Rien que de fragile. Que reste-t-il de la Gauche prolétarienne, si l'on retire le nom juif ? Des souvenirs de jeunesse, sans plus » (*AP*, p. 218). J.-C. Milner, quant à lui, écrit : « Mon présent est à venir » (*AP*, p. 24). À la fin du triptyque, il aura fait retour à sa jeunesse :

Dans l'Hexagone, je ne vois qu'une seule question qui m'intéresse. Qu'on ne me parle plus de permissions, de contrôle, d'égalité ; je ne connais que la force. Ma question, la voici : face à la réconciliation des notables et à la solidarité des plus forts, comment obtenir que le faible ait des pouvoirs (*AP*, p. 241) ?

Et si, prévient-il, de sa question ne devait lui revenir que l'écho : « Voire ! », alors, « je serai le Chat qui s'en va tout seul et tous lieux se vaudront pour moi »...

C'est le mot de la fin ! Une sourde colère, il est vrai, frémissait dans le livre : contre « les vieillards » qui, de Mai, ne gardent que « l'impression d'avoir eu une jeunesse » – « Regardez l'éternelle extrême gauche, éternelle nuit des morts-vivants » (*AP*, p. 24). Colère certes, mais combien, sur six cents pages, tenue, raisonnée<sup>86</sup>. S'attendait-il, le lecteur, à être ainsi planté là ? Il tourne la page : la postface.

La postface et son étrange façon qu'a celui qui vient de bondir hors du livre de donner sa langue... à l'avenir. Dans quel ailleurs s'en est-il allé tout seul ? « Au temps où les bêtes Apprivoisées étaient encore sauvages » ? En ce temps-là, nous dit le conte<sup>87</sup>, « le plus sauvage de tous était le Chat ». Or il y avait une Femme, qui n'aimait pas la sauvagerie. La Femme dit à l'Homme : « Essuie tes pieds, mon ami, quand tu rentres ; nous allons nous mettre en ménage. » Chat Sauvage, au contraire des bêtes qui se laissaient domestiquer, préfère s'en aller tout seul par les Chemins Mouillés du Bois Sauvage. Il refuse que la Femme l'apprivoise, mais rôde tout de même près de la Caverne où Elle vit, attiré par « la clarté du feu », « l'odeur du lait tiède et blanc »...

85. Dans *L'Unebvue*, n° 6, « *Totem et tabou*, un produit névrotique », Paris, EPEL, 1995, p. 129.

86. « À la profondeur d'abstraction où se situe Jean-Claude Milner, je ne vois pas quels faits, quels contre-exemples, on pourrait lui opposer. Sa thèse a la grandeur des choses irréfutables », François Rivenc, « Mai, Mao, Milner », dans *Critique*, op. cit., p. 922.

87. « Le Chat qui s'en va tout seul », Ruyard Kipling, *Histoires comme ça*, trad. Robert d'Humières et Louis Fabulet, Paris, Delagrave, 1961.

Chat dit :

– Je ne suis pas un ami et je ne suis pas un serviteur. Je suis le Chat qui s'en va tout seul, et je désire entrer dans votre Grotte.

La Femme dit :

– [...] Tu n'es ni ami, ni serviteur. Tu l'as dit toi-même. Va-t'en donc, puisque tous lieux se valent, te promener à ton gré.

Alors Chat fit semblant de regretter<sup>88</sup> et dit :

– N'entrerai-je donc jamais dans la Grotte. Ne m'assoierai-je jamais près du feu qui tient chaud ? Ne boirai-je jamais le lait tiède et blanc ? Vous êtes très sage et très belle. Vous ne devriez par faire de mal, même à un Chat.

La Femme répondit :

– Je savais que j'étais sage ; mais belle, je ne savais pas. Soit. Nous ferons un marché. Si jamais je prononce un seul mot à ta louange, tu pourras entrer dans la Grotte.

Un mot à sa louange, par trois fois, échappera à la Femme. Chat entrera dans la grotte, s'installera bien aise auprès du feu, lapera le lait tiède et blanc. « Mais, *pas moins*, proférera-t-il à chaque fois, je suis le Chat qui s'en va tout seul et tous lieux se valent pour moi. »

« Mais, *pas moins*, je suis... » Mâle amour du nom ! La Femme, dit le conte, rit...

Laurent CORNAZ  
laurentcornaz@free.fr

---

88. *He pretends to be sorry.*



## *Les objets, vous dis-je !*

---

*À qui j'appartiens ? Écrits sur la psychothérapie,  
sur la guerre et sur la paix*

pour

Tobie NATHAN

Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2007<sup>1</sup>

---

1985 : Paris VIII, à l'époque « Vincennes à Saint-Denis ». Le déménagement vers les préfabriqués de Saint-Denis avait eu lieu depuis peu, les livres portaient encore la marque de Vincennes sur leur tranche. Et, si quelques enseignants nostalgiques invitaient encore d'ex-toxicomanes ou d'anciens détenus à venir nous parler de l'enfermement, ce n'est pas pour l'antipsychiatrie que j'avais choisi cette fac, mais parce qu'elle abritait une dite « Section clinique », que Lacan avait créée en 1976, à « Vincennes ». C'était, en fait, un lieu de lectures de textes, et de conférences – et il était bien précisé qu'en aucun cas, il ne garantissait de l'analyste. L'UFR de psychologie, où j'étais inscrite, était dirigée par Tobie Nathan ; l'ethnopsychiatrie y avait une place prépondérante. Elle n'avait aucun lien direct avec le département de psychanalyse, mais nous pouvions y choisir nos Unités de Valeur optionnelles.

Si T. Nathan cite dans ses travaux quelques auteurs qui l'ont marqué : Basaglia, Marcuse, Deleuze et Guattari, Foucault, Reich... son maître à penser reste Georges Devereux, le « rebelle » dont il a suivi l'enseignement au Collège de France :

J'ai connu la douleur d'avoir un maître. En sa présence, je me suis senti suspendu, ma pensée comme interrompue. Il m'a désarticulé, décoquillé, dénoyauté, jeté là au monde, comme au premier jour, avec une seule tentation : l'imiter servilement, l'imiter encore, à l'infini.

Je connais le bonheur d'avoir eu un maître qui, maintenant, est mon serviteur, m'ouvrant une à une les sept portes qui conduisent à la vision de ma mère nue – ma mère, et non la sienne ! Un maître contraint le Moi à être Moi – ne laissez jamais un « guérisseur » sans maître, ce n'est rien qu'un cheval fou.

Il m'a fasciné d'intelligence, m'a laissé sidéré de contradictions qui alimentent mes questions ma vie durant [...]. Il a introduit en mon esprit des fragments d'incompréhensible, de paroles qui surgissent de la nuit dans les moments de perplexité<sup>2</sup>.

Sont-ce ces fragments d'incompréhensible que T. Nathan tentait de transmettre à ses étudiants ?

1987 : Première séance d'une UV ; on nous confronte à des premiers entretiens avec des patients virtuels, sous forme de jeu de rôle. Nous sommes une vingtaine assis

---

1. Les éditions du Seuil ont acheté en 2000 la maison d'édition Les empêcheurs de penser en rond qui appartenait aux laboratoires Synthélabo/Sanofi et dont Philippe Pignarre était le directeur. Cette maison a édité plusieurs ouvrages de T. Nathan, ainsi que la revue *Ethnopsy* qu'il a créée et qui accueille des propositions de thérapies centrées sur la guérison.

2. Tobie Nathan, *Psychanalyse païenne. Essais ethnopsychanalytiques*, Paris, Odile Jacob, coll. « Opus », 1995, p. 229. Première édition chez Bordas en 1988.

en cercle. T. Nathan choisit une étudiante, qui sera la patiente, à charge pour elle de choisir, à son tour, dans l'assemblée, un ou une « thérapeute ». Le regard de la « patiente » se tourne vers moi. Servir de cobaye pour cette première séance ? Non ! Je baisse les yeux, mais une seconde trop tard. « Toi », dit-elle en me désignant. Nous nous sommes assises au milieu du cercle d'étudiants. Malgré mes « encouragements » les plus divers, ma « patiente » est restée absolument silencieuse pendant une demi-heure. Je n'ai jamais pu savoir s'il s'agissait d'un homme ou d'une femme. Son origine, son âge... Si le but était de la faire parler, j'avais fait chou blanc. Les critiques qui ont suivi cette « séance » mémorable ont été d'un grand classicisme : « tu aurais dû faire ceci ou cela, la toucher, te rapprocher d'elle »... sauf celle de T. Nathan : « Moi, je lui aurais dit : "Vous avez un mort sur les épaules !" » Les nouveaux comme moi sont restés un peu ahuris tandis que les aficionados souriaient. Je me suis demandé, après-coup, si la dite « patiente » n'assistait pas déjà aux consultations d'ethnopsychiatrie. En tout cas, un peu sidérée par cette intervention, j'ai, pendant quelque temps, fréquenté d'autres UV d'« entretien clinique », mais les interventions freudiennes, le plus souvent moïques, faisant appel à papa, maman, m'ennuyaient profondément. Malgré la sidération de cette première rencontre, je devais reconnaître que quelque chose de différent, dans le cours de T. Nathan, s'était passé.

J'étais partagée entre un mélange d'agacement et d'intérêt. Le personnage pouvait insupporter, subjugué, mais ne laissait jamais indifférent, et, sans toujours partager ses positions théoriques, j'appréciais, en effet, qu'il ouvrît à d'autres domaines, qu'il invitât à tenir compte des objets des patients, des êtres qui les habitent, sans s'accrocher à un référentiel réducteur, comme cela pouvait être le cas ailleurs. Les expressions « dire une parole folle », « une parole à l'envers », « proposer une énigme », « inventer », revenaient régulièrement dans l'enseignement de ce professeur qui nous mettait tout le temps en tension. « Les théories traditionnelles ne se demandent pas pourquoi un enfant ne parle pas, mais quelle langue il ne parle pas », disait-il. Il voulait nous montrer que rien n'est jamais là où nous le croyons, mais qu'il s'agit toujours d'une énigme. Un mort semble roder ? T. Nathan propose alors un énoncé en rapport avec le deuil, voire, parle directement avec le mort. Il incite à une inscription sur le corps en proposant une circoncision, il invite à un voyage, ou à pratiquer un rituel.

L'ethnopsychiatrie de ces années 1980-1990 n'était déjà plus corrélée à la psychanalyse pour T. Nathan qui enseignait une pratique différente de la formation qu'il avait reçue à la Société psychanalytique de Paris (SPP) et dont il s'était dépris. L'alternance T. Nathan/Lacan tenait alors lieu d'un exercice d'équilibriste, car il ne s'agissait pas de « s'égarer » en citant trop Lacan. À cette époque, les interprétations des étudiants, dans les cours et les mémoires, regorgeaient de jeux de mots et d'interprétations hasardeuses sur des propos de patients rencontrés au hasard des stages et des consultations ; un peu trop vite transformés en signifiants, comme « Moitié », pour « Moi, Attyé », et cela avait le don de provoquer son indignation. À cette époque, il enseignait surtout la procédure logique, utilisant l'objet et l'énoncé. S'il citait Lacan au tout début de ses recherches, s'il utilisait souvent le terme de « sujet », et quelquefois ceux de « signifiant » et de « phallus », T. Nathan ne cachait pas de n'apprécier ni l'homme ni l'analyste, qu'il surnommait le « marabout parisien » :

Heureusement, il existe suffisamment de choses en ce bas monde pour que toute l'activité thérapeutique des Wolof du Sénégal ne puisse se résumer à une bête

illustration de la « forclusion du nom du père » attendant depuis deux mille ans un certain marabout très parisien pour prendre sens à jamais<sup>3</sup>.

Le recours à de tels surnoms et à des termes généralistes comme « les docteurs », « les psychanalystes », « les thérapeutes », « les meilleurs de nos penseurs », m'ont été une embûche dans la lecture de ses travaux, car il m'était difficile, face à ces termes vagues, de pouvoir répondre sur le point particulier qui était critiqué.

2007 : L'ouvrage dont il est question aujourd'hui, regroupe un choix d'interventions et d'articles, de 1993 à 2006 déjà publiés pour la plupart. T. Nathan ramasse ces textes en trois grands thèmes : I. « Qu'est-ce que l'ethnopsychiatrie ? » II. « À qui j'appartiens ? » III. « Les psychothérapies de demain » – sans mettre assez en lumière le passage qu'il fait de la psychanalyse à une psychothérapie orientée vers le champ de la santé mentale, laquelle n'exclut pas les pratiques médicamenteuses. C'est ce dernier chapitre, où il témoigne de ce qui le tient aujourd'hui, qui a motivé le présent travail ; ces textes me semblaient à lire au travers de ce qui les avait précédés. En effet, certains de ses concepts existent depuis ses premiers écrits et perdurent ; d'autres ont disparu au fil du temps, comme le terme d'ethnopsychanalyse, longtemps employé de concert avec ethnopsychiatrie. Ainsi, ce retour sur d'autres textes de l'auteur – depuis de *La Folie des autres* (1986) jusqu'à ce recueil de 2007 – tentera de mettre en lumière trois temps dans sa réflexion.

Dès ses premières consultations d'« ethnopsychanalyse », T. Nathan tente d'opérer une interface entre la psychanalyse, dont il utilise les concepts, et l'ethnopsychiatrie, vers laquelle son histoire le porte, de par son exil, mais aussi de par sa rencontre avec Georges Devereux. « Ethnopsychiatre » formé par celui-ci, psychanalyste formé à la SPP, ses premiers ouvrages – *La Folie des autres* (1986), *Le Sperme du diable* (1988) et *Psychanalyse païenne* (1988) – montrent bien son souhait d'aller dans le sens de cette association entre ethnopsychiatrie et psychanalyse. Cela ne sera pas sans provoquer des tensions diverses avec les psychanalystes.

Après la parution de *L'Influence qui guérit* (1994), où il inclut la psychanalyse dans une théorie de l'« influençologie », ces tensions s'accroissent et provoquent une rupture consommée avec la psychanalyse et les psychanalystes. Dans *Nous ne sommes pas seuls au monde* (2001), T. Nathan délaissera les concepts freudiens pour se référer aux « machines » de Deleuze et Guattari, qu'il applique à une logique thérapeutique qu'il utilise depuis longtemps déjà. Il ne se réclame plus alors de la psychanalyse, et faisant le choix de la guérison, s'adosse à des techniques plus actives selon lui que le transfert analytique.

En 2005, il participe activement au *Livre noir de la psychanalyse* avec son texte « Ceci n'est pas une psychothérapie. L'ethnopsychiatrie au Centre Georges-Devereux ». Et dans le texte « Les psychothérapies de demain », qui clôt le recueil de 2007, il confirme élaborer une psychothérapie qu'il souhaite constructiviste, scientifique, et « exportable » à tous.

---

3. T. Nathan, *Le Sperme du diable. Éléments d'ethnopsychothérapie*, Paris, PUF, coll. « Les Champs de la santé », 1988, p. 25.



## Guérir de l'exil

Dans la préface à *La Folie des autres*<sup>4</sup>, T. Nathan revient sur les deux exils qui ont marqué son enfance. Un premier quand sa famille quitte Le Caire pour l'Italie, en 1956, au moment de la guerre de Suez, puis un second vers la France, un an après :

Du jour au lendemain, l'eau dans laquelle nageait le poisson avait changé de température, de salinité, d'acidité – quoique d'acidité, l'air ambiant en ait soudain semblé saturé [...]. Comme je l'ai appris depuis, il n'est pas rare qu'une rupture dans la continuité du temps en appelle une seconde, comme si la résolution du choc nécessitait que l'on transformât la rupture en structure. Ainsi, à l'âge de neuf ans, ai-je émigré une seconde fois. À nouveau, il fallut s'adapter à sa propre métamorphose. C'est de cette double rupture, je crois, que persiste une question que je me suis d'ailleurs toujours très clairement formulé : comment peut-on demeurer le même, alors que les structures qui nous portent et que l'on habite varient, trébuchent ou sont remplacées par d'autres ? Au fond, la question fondamentale des rapports entre *le dedans* et *le dehors*<sup>5</sup>.

C'est cette métamorphose que T. Nathan interroge. Il dit constater, au fil des années de consultations avec les migrants, que quelque chose achoppe dans l'exil. Interrogeant longuement les théories traditionnelles et leurs objets, il repère qu'elles fonctionnent comme une « contrainte logique », à travers l'initiation et les rituels dont elles attendent une transformation radicale. Ce qu'il y lit n'est pas de l'ordre d'une élaboration, mais de la transformation de la substance même de l'être :

En considérant le fonctionnement de ces rituels d'initiation, l'on est naturellement conduit à penser qu'il s'agit d'une *organisation délibérée d'un traumatisme psychique* [...]. C'est pourquoi l'on pourrait aisément décrire les rituels d'initiation comme une tentative *d'inscrire dans la mémoire et sur le corps des sujets la discrimination des espaces* logiques culturellement définis<sup>6</sup>.

Cette logique de discontinuité, structurante, assure la métamorphose attendue, souvent par le biais de scarifications, de prise de drogues. Lorsqu'il y a un *ratage* de cette métamorphose, T. Nathan rappelle que les théories traditionnelles proposent alors des rituels, comme celui de « renomination », dans le but de provoquer un évènement, en quelque sorte une « remise à "0" des compteurs ». Par le biais des très nombreux « cas » cliniques qu'il décrit au fil de ses livres, il veut démontrer que les plaintes des patients immigrés qu'il reçoit dans ses consultations, ne sont pas tant dues à l'accident de travail, ou à la maladie, qu'à la perte du cadre culturel intérieur. Le traumatisme intervient dans les moments de « profonde modification de l'identité et de la filiation<sup>7</sup> ». Un père, par exemple, tombe de son échafaudage, au moment où son fils demande la nationalité française. La consultation d'ethnopsychiatrie propose alors une solution « traditionnelle ». T. Nathan en fait une longue démonstration pour Bala, Bambara qui, « s'il a émigré, n'a sans doute pas quitté le Mali » (p. 145).

Cette position très particulière où se trouve Bala, coincé entre ses manifestations de « bambarité » ostentatoire et la perplexe « francité » de ses enfants ; cette position

4. T. Nathan, *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 2001. Précédente édition chez Bordas, 1986.

5. *Ibid.*, « Avant-propos », p. XXXV. L'avant-propos a été écrit en 1985, le livre est publié en 1986.

6. *Id.*, *Le Sperme du diable...*, *op. cit.*, p. 188-189.

7. *Ibid.*, p. 183.

de transgression inéluctable des uns et de l'autre admet la métamorphose pour seule solution (p. 147).

Or, elle n'advient pas pour Bala qui va développer une grave dépression. T. Nathan fait l'hypothèse que la métamorphose de cet homme n'a pu se faire car il n'avait pas suivi les indications du guérisseur malien qui lui avait conseillé d'offrir des sacrifices au *djinn* dont il avait piétiné les plantations.

Ce que T. Nathan appelle alors ethnopsychanalyse, mais parfois aussi ethnopsychiatrie, consiste à croiser cette théorie traditionnelle qui, insiste-il, fonctionne de façon logique, avec les concepts analytiques. Se référant encore à la psychanalyse voici comment T. Nathan évoquait, à cette époque, en 1988, une pratique analytique « bien tempérée » :

Chez moi, pas de séance courte, ni même longue, pas d'interprétation fulgurante ni le grand silence de l'angoisse coupable style Saint-Germain-des-Prés, aucune dérogation aux règles d'abstinence, d'horaire ou de paiement. Dans les discrets craquements de mon cuir « Roche & Bobois », je tends de toutes mes fibres à ce que J.-L. Donnet appelle avec bonheur « un divan bien tempéré ». Et, lorsqu'un patient qui a lu l'un de mes écrits provocateurs évoque en séance les rapports entre psychanalyse et magie ou même lorsqu'il me perçoit comme un sorcier manipulateur et pervers, consciencieusement, j'interprète le transfert. Bref, « un homme sans qualités » qui se rêverait psychanalyste sans défauts<sup>8</sup>.

À l'inverse, dans ses consultations publiques avec les migrants, il se dit obligé d'inventer quelque chose entre ces deux univers, psychanalyse et théories traditionnelles, pour négocier un cadre théorique qui puisse accueillir le transfert. Il s'appuiera d'abord sur le complémentarisme de Devereux, qui faisait se croiser psychiatrie et ethnologie :

(1) [B., fils de A., lui-même chef d'un village fon du Bénin, a été rendu fou par les Vodùns car il a refusé d'assumer la charge rituelle qui lui incombait depuis la mort de son père] est aussi vrai que l'énoncé :

(2) [B. a été saisi d'une profonde détresse mélancolique à la suite du décès de son père, A., auquel il était profondément attaché par des liens aussi profonds qu'ambivalents] (p. 32).

Il se distinguera du terme de complémentarisme de Devereux en retenant celui de complémentarité, expliquant qu'il recherche une cohérence, non pas entre deux sciences quelconques, mais entre deux sciences concernées par la thérapie. Le fait qu'ethnopsychanalyse et théories traditionnelles aient toutes deux pour objet la thérapie, va engager le praticien à être « touché », autrement que ne le serait, selon lui, un ethnologue ou un anthropologue :

Le texte de Michel Leiris sur le zar chez les Éthiopiens du Gondar est inévitable pour un praticien de l'ethnopsychiatrie alors qu'il s'agit purement d'un texte d'anthropologie (Leiris, 1968). Mais un spécialiste d'ethnopsychiatrie n'aurait cependant pas pu écrire le texte de Leiris sur le zar, parce que Leiris peut regarder le zar sans jamais se poser la question « Et qu'en est-il de *mon* zar ? ». Il peut vivre avec les gens du Gondar, partager leur monde, leurs souffrances, et leurs joies et ne pas en être entamé dans la théorie qu'il en donne. De même évite-t-il l'autre

8. T. Nathan, *Le Sperme du diable...*, op. cit., p. 125.

question, celle propre au clinicien : « Une fois que j'ai vu travailler les guérisseurs éthiopiens, suis-je capable à mon tour de permettre à un zar de se manifester ? Ai-je appris une technique ou seulement observé des coutumes ? (p. 61).

Ainsi, qu'il s'agisse de la « pulsion », des « neuromédiateurs » ou d'un « esprit cannibale », T. Nathan considère qu'aucune de ces notions n'a prise sur l'autre. Il met en garde contre le risque qu'un discours « savant » – il nomme ainsi les disciplines reconnues comme scientifiques – ne l'emporte sur les théories traditionnelles. « Elle [l'ethnopsychiatrie] présuppose la maîtrise de deux discours distincts, non simultanés, dont aucun n'a de prééminence sur l'autre<sup>9</sup>. » Ceci, à la différence de la psychiatrie transculturelle qui semblerait, d'après lui, poser la psychiatrie comme première. Par ailleurs, ces pratiques d'ethnopsychanalyse, et d'ethnopsychiatrie, ne consistent pas, précise-t-il, à guérir la croyance aux djinns, ni à interpréter un matériel culturel avec ses propres théories. Quelques citations à ce sujet :

Il me semble qu'il faut respecter une règle absolue : celle de ne jamais interpréter psychanalytiquement le matériel culturel<sup>10</sup>. Il est d'observation courante en clinique occidentale que les patients africains sont souvent pris (à tort) pour des délirants paranoïdes. C'est vite oublier que la *projection* est enseignée en Afrique, dès le berceau, avec les théories sur la sorcellerie ; cette projection appartient à la culture et non au sujet<sup>11</sup>. [...] La tâche du psychiatre, et *a fortiori* de l'*ethnopsychiatre* est de parvenir à une prise de conscience des paramètres sociaux, pour découvrir, au-delà de la culture, l'homme et ses conflits. À la fin d'une psychothérapie ethnopsychiatrique, le patient parviendra, au mieux, à repérer certaines attitudes comme d'origine externe et non interne, adoptant vis-à-vis de sa propre culture une attitude d'ethnographe. Il est en effet totalement absurde de prétendre *soigner* la croyance aux *jnouns* des musulmans [...]<sup>12</sup>.

Ce sur quoi il a toujours insisté, c'est que ces « croyances » ne sont pas des « symptômes privés » et qu'il faut absolument en passer par le groupe d'appartenance pour construire un référentiel commun. C'est ce que font les théories traditionnelles qui construisent souvent la négativité autour des morts ou des ancêtres qui n'ont pas été « nourris ».

Mais en l'absence d'un groupe de référence, donc d'un monde de croyance, c'est-à-dire *in fine* d'appartenance, la logique traumatique, incapable de constituer une butée à ces cascades, de mondes possibles, poursuit indéfiniment la succession des traumatismes et ce, jusqu'à disparition totale du sujet. Nous pouvons donc construire une théorie logique du traumatisme pathogène : un traumatisme pathogène est un processus de métamorphose n'ayant pas débouché sur une affiliation<sup>13</sup>.

Cette « pratique logique » n'est « ni élaborative, ni symbolique », précise-t-il. Il privilégie alors le concept d'appartenance au groupe, à celui d'identité, et observe que, dans ces systèmes traditionnels, la nomination ne concerne pas tant la personne de l'enfant qui arrive, qu'une « prédiction sur l'état du monde du fait de son existence »

9. T. Nathan, *La Folie des autres...*, op. cit., p. 25.

10. *Ibid.*, p. 211.

11. *Ibid.*, p. 216.

12. *Ibid.*, p. 82.

13. *Id.*, *L'Influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994. p. 305.

(p. 120). D'où les rituels de renomination qui peuvent intervenir « *comme de puissants ressorts thérapeutiques* » lorsque l'enfant tombe malade.

Ainsi, les consultations de groupe qu'il propose ne s'intéressent pas à « l'identification à », mais plutôt à l'être invisible qui produit cette *négativité*, qui vient investir le corps, (le *djinn*, le *zar*<sup>14</sup>...). Si c'est un mort qui vient occuper le patient, seul le « spécialiste des morts » dans le groupe ethnique pourra donner une réponse (p. 158), et proposer des rituels pour l'apaiser. Si T. Nathan s'intéresse à ces modes de guérison, c'est pour pouvoir en reprendre la démarche dans les diverses consultations qu'il tient, où l'on s'intéresse à cette contrainte de l'extérieur, du social, du groupe.

Dans *La Folie des autres* (1986), il montre la pratique de cette recherche d'un cadre théorique qui puisse accueillir le transfert, entre l'étiologie sorcière et la psychanalyse :

Nous constatons que malgré la structuration culturelle du symptôme, Denise est mobilisable. Elle peut inscrire ses symptômes dans le déroulement de sa vie, à condition que l'on accepte le cadre théorique de la sorcellerie. Cependant, pour qu'un processus thérapeutique puisse se dérouler entre elle et moi, il faut que je puisse me mouvoir dans un univers cohérent avec ma propre théorie (psychanalytique) et la formation que j'ai reçue. C'est à ce point que va se *négoier* un cadre théorique, qui doit permettre d'énoncer la problématique de l'envoûtement ayant structuré le symptôme, ainsi que la problématique individuelle qui commence à transparaître [...] <sup>15</sup>.

T. Nathan utilisait alors les concepts freudiens : transfert, névrose, symptômes, mécanismes de défense, matériel inconscient et thématique œdipienne constituent la trame de ses écrits et cas cliniques. Ces deux théories, traditionnelle et savante, avec lesquelles il travaille, il dit les penser consécutives plutôt que simultanées. Ainsi, il accueille d'abord l'interprétation traditionnelle : « Mon père est un sorcier qui m'a jeté un Sh'hur » (sort), pour, « lorsque le transfert est bien noué », en arriver à une interprétation en lien avec une thématique œdipienne :

Dans le cas de Denise R, le cadre a permis le déroulement de la problématique actuelle de l'envoûtement d'une part, le déroulement de la problématique œdipienne d'autre part. L'effet thérapeutique a été obtenu de leur rencontre brutale, lors de mon interprétation : « C'est parce que vous étiez amoureuse de votre père étant enfant que vous êtes tombée sous la coupe de cet homme et que vous n'arrivez plus à renoncer à lui ». Cette interprétation a d'ailleurs été immédiatement suivie par l'évocation de la maladie Kâhâ, censée être provoquée par l'inceste <sup>16</sup>.

La patiente passera ainsi, au fil des séances, d'une pénétration sorcière (étiologie traditionnelle) à des voix entendues à la radio (registre plus occidental). Ainsi, le transfert prendrait-il le relais du matériel culturel, même si, dans ses exemples cliniques, il y a des allers et retours constants entre les deux théories. « Délieuse de langue, telle pourrait être définie la pratique psychanalytique », écrit-il à juste titre, dans la préface de *La Folie des autres*. En quoi la psychanalyse opère un forçage, légitime à ses yeux, puisque sa volonté à lui est de guérir, et à tout prix.

14. T. Nathan précise que ces termes, arabes, correspondent probablement à des divinités antérieures à l'islam.

15. T. Nathan, *La Folie des autres...*, op. cit., p. 117.

16. *Ibid.*, p. 126.

Il fait le choix des thérapies traditionnelles qui ne traitent pas une maladie mais plutôt la négativité, la maldonne, évitant ainsi les structures psychopathologiques (névrose, perversion, psychose) et utilise dans sa consultation d'ethnopsychanalyse quelques-uns des opérateurs thérapeutiques des rituels traditionnels : les morts, les non-humains, les objets, mais aussi, la procédure logique du thérapeute, ou encore le thérapeute lui-même. Et encore les énoncés énigmatiques qui ne reprennent pas la causalité scientifique. Mais l'objet garde, pour T. Nathan, une place prépondérante :

Et j'ai su apprécier, en homme du métier, cette subtile manière d'instaurer une relation thérapeutique professionnellement maniable qu'utilisent partout les devins lorsqu'ils interrogent les substances : sable, cauris, noix de cola, boîtes à souris [...]. À mes yeux enfin, au-dessus de tous les autres, il est un prince des remèdes, l'opérateur thérapeutique par excellence : l'objet. Superbement ignorées de mes collègues psychanalystes, la construction, la prescription, la manipulation d'objets actifs contenant de mystérieux et subtils principes, certes pas plus visibles mais guère plus absurdes que notre fidèle libido, déroulent toujours, partout où elles ont lieu, leur implacable logique de contrainte sur le noyau. D'aucuns pousseront leur couplet « symbolique », « transitionnel », « fétichiste »... Laissons-les dire ! Il n'en reste pas moins que les objets thérapeutiques sont des choses et non des mots, et que c'est en tant que tels qu'ils sont actifs<sup>17</sup>.

Cette dernière phrase est la proposition essentielle de T. Nathan. Cet objet actif a ceci de spécifique : il est « vierge de toute souillure conceptuelle », c'est un « objet-objet », un « truc », en un mot, un objet sans nom<sup>18</sup>. Composé d'éléments provenant des différents règnes, il peut contenir aussi bien des matières humaines (dents, liquides) que du parfum, des plantes, du sable, mais aussi des versets du Coran dont les lettres auront été dissoutes dans l'eau. Pour Nathan, l'impossibilité de l'identifier provoque un « casse-tête », une vraie contrainte à penser. « Objet-sort », il capture le corps ; « gri-gri », « talisman », il protège. Seul un sorcier peut défaire un tel objet.

Pour expliquer cette attirance pour l'objet, T. Nathan se réfère, dans ses différents textes, à l'inspiration qu'il puise dans ses souvenirs familiaux. Dans la langue hébraïque, *Davar*<sup>19</sup> signifie à la fois parole et chose : parole-chose dans les textes sacrés où il perçoit que l'appartenance et le recours aux objets sont très présents.

Si, comme il l'écrivait alors, la psychanalyse n'a pour objet que du « matériel psychique humain, à l'exclusion de tout matériel d'origine expérimentale », T. Nathan la considérait néanmoins comme une pratique non seulement possible, mais nécessaire dans sa recherche d'universalité ; il la disait « exportable » :

De toutes les psychologies et psychopathologies, seule la psychanalyse est comparable aux techniques thérapeutiques traditionnelles, est « exportable » et peut à son tour recevoir des apports car elle est la seule à n'avoir pour objet que du matériel psychique humain [...]<sup>20</sup>.

17. T. Nathan, *L'Influence qui guérit*, op. cit., p. 107.

18. *Ibid.* Ici T. Nathan reprend explicitement des termes de Claude Lévi-Strauss dans sa longue « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » [1950], dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* [1950], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1985 (9<sup>e</sup> éd.).

19. T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, coll. « Points Essais », 2001, p. 291.

20. *Id.*, *La Folie des autres...*, op. cit., p. 3.

T. Nathan essayait donc de faire tenir les deux, psychanalyse et « thérapie logique, non discursive ». Le lecteur était ainsi renvoyé aux thérapies traditionnelles qui seraient davantage dans le « *faire* » que dans le « *dire* ».

### *Une rupture consommée*

Ces ouvrages de T. Nathan, parus entre 1986 et 1994, exposent une pratique qui évolue à l'intérieur même de l'ethnopsychanalyse ; une pratique basée tant sur les concepts analytiques, que sur la thérapie logique empruntée aux thérapies traditionnelles. Avec *L'Influence qui guérit*, T. Nathan se propose de traiter de l'« influençologie » dans le métier de guérir et cherche une méthode consistant à provoquer une « entreprise de modification de l'autre<sup>21</sup> » qui relèverait d'une pragmatique. L'idée est là depuis longtemps, c'est un fait. Une limite est franchie dans le ton :

Et partout où je suis passé, j'ai vu les docteurs prétendre tout de même « laisser s'exprimer la vérité du malade », son « désir ». Ils disaient l'aider sans violence, sans contrainte, l'accompagner dans la découverte de sa nature profonde. Et ces bons docteurs, ces psychanalystes lisses, ces thérapeutes aux mains propres, je les ai toujours vus armés jusqu'aux dents, armés d'une pensée d'abord – qu'ils prétendaient scientifique, démontrée, définitive – d'une théorie qui toujours justifiait cette idée étrange selon laquelle leurs actes, les torsions qu'ils imposaient au monde concret du patient, n'étaient qu'émanations de leurs propres souhaits<sup>22</sup>.

Il ajoute, un peu plus loin qu'il sait « combien la pratique de la psychanalyse par un véritable professionnel et selon les règles de l'art peut être bénéfique au patient dans une relation contractuelle, librement consentie<sup>23</sup> », et se compte alors parmi ces « véritables professionnels », affirmant, et c'est là le propos de son livre :

Et jusqu'aux psychanalystes (j'en suis un) se voulant au-dessus de la mêlée, les pires en ce domaine lorsqu'ils travaillent en institution, qui ont même – chacun s'en souvient – clamé un moment qu'ils n'avaient aucune intention thérapeutique et prétendu que leur action n'était thérapeutique que « de surcroît ». Est-ce à dire à leur insu ? de mauvaise grâce ? contre leur gré ? Qui sait ce qu'ils voulaient dire par là ?<sup>24</sup>

Évoquant une discipline qui « porterait sur le sujet, c'est-à-dire « l'individualité psychologique » superposable à l'individualité biologique, la personne [...]»<sup>25</sup>, il cherche à démontrer qu'une théorie, dite savante, ne l'est pas plus qu'une théorie traditionnelle. Qu'il n'y a pas plus de fiabilité dans un test de Rorschach que dans le plomb fondu. Il reconnaît en effet, une supériorité au « marc de café » sur les tests :

Il s'agit aussi d'une sorte de test projectif, mais qu'on fait passer au clinicien... et non au sujet<sup>26</sup>.

Dans cette affaire d'influence, pour T. Nathan, c'est le thérapeute qui sait, qui a les outils, et doit agir, enfin, pour guérir le patient, éventuellement malgré lui.

21. T. Nathan, *L'Influence qui guérit*, op. cit., p. 24.

22. *Ibid.*, p. 14-15.

23. *Ibid.*, p. 15.

24. *Ibid.*, p. 15.

25. *Ibid.*, p. 16.

26. *Ibid.*, p. 18.

Guérir consiste à l'expulser de ses choix, à lui interdire ses stratégies d'existence décidées dans un moment crucial de sa vie et appliquées systématiquement depuis<sup>27</sup>.

Dans son *Manifeste pour une psychopathologie scientifique*, il préconisait déjà d'oublier « symptômes, syndromes, entités morbides, structures<sup>28</sup> » et de s'occuper plutôt de décrire les techniques des thérapeutes et d'établir « des corpus indiscutables de séances » :

Les seuls observables sont les thérapeutes et leurs objets – je parle bien sûr de tous leurs objets : leurs outils mais aussi leurs théories, leurs pensées techniques, les concepts qu'ils présupposent, et même, ou peut-être surtout les êtres surnaturels mis en œuvre par leurs procédés... Le travail n'a pas même débuté. La recherche (encore à mettre en œuvre) devrait partir de l'analyse la plus fine possible des *techniques réelles* des acteurs pour remonter ensuite vers la *théorie de ces techniques* avant d'en faire éventuellement découler un jour *des modèles de fonctionnement et des objets théoriques*<sup>29</sup>.

« Quelle que soit la théorie choisie pour guérir », elle procédera forcément d'une technique d'influence :

J'ai souvent démonté en mon for intérieur le paradoxe qui constitue l'essence du métier de psychanalyste, tout comme celui de n'importe quel thérapeute, y compris d'un guérisseur.

A. me dit qu'il n'est pas malade.

A. me dit par conséquent qu'il est malade à son insu, contre sa volonté.

Je vais me livrer à une procédure (psychanalytique, psychothérapique, psychiatrique, ou à un acte thérapeutique traditionnel) visant à modifier l'état de A., je vais par conséquent me livrer à une véritable procédure d'influence<sup>30</sup>.

Quelques courts extraits d'une consultation d'ethnopsychanalyse que T. Nathan déplie sur plusieurs séances montreront comment il fait fonctionner ce système d'interprétation. Il s'agit d'une famille Soninké du Mali, dont la mère, Téné, enceinte, erre dans les rues avec son bébé, en parlant avec son « djinn ». À la fin de la première séance, T. Nathan fait une première « interprétation ». Il se cite :

« Tout a commencé au Mali, à la naissance de Bintou, la fille aînée. » Interloquée, Téné me regarde, l'air désesparé, puis confirme. Je propose un second rendez-vous mais exige qu'ils m'apportent alors dix noix de cola blanc et dix noix de cola rouge. Curieusement, ils semblent soulagés par ma demande<sup>31</sup>.

À la seconde séance, le couple apporte un sachet de noix de cola disposées, puis manipulées par les thérapeutes. T. Nathan émet alors une seconde interprétation : « Il s'agit d'une histoire de jumeaux. » Puis une proposition terminale :

Dans le ventre de Téné, il y avait un couple de jumeaux. Le garçon s'est échappé durant la grossesse. C'est lui qui erre et rode autour de la famille. Il faut le fixer afin que tout le monde retrouve le calme<sup>32</sup>.

27. T. Nathan, *L'Influence qui guérit*, op. cit., p. 13.

28. Id., *Médecins et sorciers. Manifeste pour une psychopathologie scientifique. Le médecin et le charlatan*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1994, p. 106.

29. *Ibid.*, p. 106.

30. Id., *L'Influence qui guérit*, op. cit., p. 25-26.

31. *Ibid.*, p. 134.

32. *Ibid.*, p. 136.

T. Nathan repère bien que l'objet n'a ce genre d'efficacité que lorsqu'il s'inscrit dans une séance. Il donne ailleurs l'exemple du sable qui n'opère pas en tant que sable, mais bien parce qu'il y a un thérapeute qui l'utilise :

Cependant, l'objet ne peut intervenir efficacement que s'il reprend les caractéristiques inscrites dans le dispositif concret de la séance [...]. À cette condition, l'objet déclenche, ou plus précisément, contribue à déclencher – le décollement du contenu, et autorise l'expulsion du sujet hors de l'univers ordinaire. Bref, il instaure ce qu'en psychanalyse, on a coutume d'appeler « transfert » et rend ce processus professionnellement maniable<sup>33</sup>.

Ce qu'il veut montrer, c'est que les actes qu'il pose (demander les noix, les disposer, commencer à en croquer une, solliciter les cothérapeutes...), et ses interprétations en rapport étroit avec la « cosmogonie » du pays de Téné, déclenchent ce qu'il appelle un transfert. Une parole, en l'occurrence, est sollicitée ; on ne voit pas bien comment la patiente pourrait faire autrement que d'y souscrire.

Pour T. Nathan, les psychanalystes s'intéressent trop aux contenus verbaux, tandis que les thérapies traditionnelles préfèrent les contenants, qui, précise-t-il, ne sont pas symboliques :

Les noix de cola sont-elles ici un symbole ? Que non ! Bien plus et surtout bien autre chose. Mon énoncé sur les jumeaux est-il symbolique ? Certes non ! Mais il parvient à déclencher le fonctionnement de chaînes symboliques<sup>34</sup>.

Mais la question est : s'agit-il des « chaînes symboliques » du patient ou du thérapeute ? Dans la conclusion de *L'Influence qui guérit*, T. Nathan questionne la compatibilité psychanalyse/théories traditionnelles.

Je sais que les problèmes théoriques posés par une conception telle que celle-ci sont considérables. Est-il possible de rendre cette conceptualisation compatible avec nos références théoriques habituelles, en particulier avec notre propre affiliation psychanalytique ? Mais plus grave peut-être, à quelles douloureuses révisions de notre appareil conceptuel allons-nous être conduits, et à partir de quelle position métapsychanalytique pourrions-nous encore continuer à penser ? Pour l'instant, je préfère laisser cette question ouverte<sup>35</sup>.

Au fil du temps, T. Nathan aura abandonné le terme de signifiant, ainsi que les concepts freudiens, et préféré souligner une logique des objets, avec des espaces, des formes, des rythmes, des inversions, des modifications de cadre. En travaillant essentiellement avec l'interprétation « démoniaque », il sortait ainsi d'un imbroglio conceptuel. Comment continuer à concilier ce type d'interprétation avec le transfert freudien ?

Cette théorie de « l'influencologie » pour tous, lui vaudra à la parution de ce livre un feu nourri de critiques<sup>36</sup>. Fethi Benslama imputera à ses travaux une « option culturaliste éminemment critiquable, sur le plan clinique, mais aussi du point de vue éthique et politique, » une « orthopédie ethnique », des « présupposés totalisants<sup>37</sup> ».

33. T. Nathan, *L'Influence qui guérit*, op. cit., p. 132-133.

34. *Ibid.*, p. 138.

35. *Ibid.*, p. 325-326.

36. Il citera Olivier Douville et Élisabeth Roudinesco, dans *Nous ne sommes pas seuls au monde...*, op. cit., p. 69-71.

37. Fethi Benslama, « L'illusion ethnopsychiatrique », *Le Monde* du 4 décembre 1996.



Ces critiques renvoient aux positions que prend T. Nathan, comme lorsqu'il affirme qu'il est « criminel » de ne pas proposer des traitements spécifiques aux jeunes issus de l'immigration :

Il est très important de remarquer que les traumatismes vécus la première fois, (le premier « shoot », la première « passe », le premier « casse »), ne parviennent jamais à métamorphoser le sujet car la culture du sous-groupe ne possède ni la profondeur ni les ambiguïtés d'une véritable culture [...]. Les cas dont je viens de parler nécessitent d'être traités comme dans l'ethnie originaire des parents. Lorsque les jeunes proviennent de sociétés comportant des rituels d'initiation, il est *criminel* – et je n'emploie pas ce mot à la légère – de ne pas recourir à cette modalité thérapeutique<sup>38</sup>.

Cette polémique rate une proposition intéressante et questionnante de T. Nathan qui consiste à décaler la prise de drogue de ce qui, trop souvent, est rabattu du côté de l'« addiction », pour en parler comme d'un éventuel agent métamorphosique :

[...] ce n'était pas la drogue qui avait changé Zahra. Au contraire, c'était parce qu'elle était contrainte de se métamorphoser qu'elle avait fait appel à un agent métamorphosique, la drogue<sup>39</sup>. [...] Or il n'y avait aucun monde nouveau pour l'accueillir, pour transformer sa nécessité de métamorphose en initiation véritable. La voilà alors capturée à la glu du produit, car un toxique sans monde nouveau à investir constitue le monde à soi seul<sup>40</sup>.

Didier Fassin, anthropologue<sup>41</sup>, lui attribue quant à lui, entre autres, une « rhétorique pyromane<sup>42</sup> ». T. Nathan s'étonne de provoquer de tels mouvements ; son livre *L'Influence qui guérit* se bornant d'après lui à rapporter « fidèlement les observations que tout clinicien est susceptible de faire<sup>43</sup> »...

Il identifie ces propos, qu'il qualifie d'injurieux<sup>44</sup>, comme venant toujours des mêmes chapelles, lui reprochant de façon récurrente de cantonner les exilés à leurs origines, mais plus gravement, de justifier l'excision, les ghettos, et de renoncer à une certaine universalité. S'il avait déjà reconnu mettre sur un même plan culture et psyché, il se défend d'avoir une option culturaliste et rappelle qu'il a simplement un intérêt particulier pour les objets des migrants, leurs langues, leur culture, le respect de leurs croyances et affirme que sa position « *rompt définitivement tant avec l'universalisme qu'avec le relativisme* ». Le premier chapitre de *Nous ne sommes pas seuls au monde* s'intitule : « De quelques manières de faire que m'ont enseignées les patients migrants. Et de la possibilité de les intégrer à une théorie générale de la psychothérapie<sup>45</sup>. » Or, cette question de l'universalité n'est pas si simple :

L'universalité de l'homme est une évidence, une donnée immédiate qui « n'appartient à personne » ; qui n'a pas plus de sens pour le psychanalyste, l'anthropologue ou le praticien de l'ethnopsychiatrie [...]. En d'autres termes, si l'homme est partout le même, à tel point que l'on peut s'abstenir de rechercher la confir-

38. T. Nathan, *L'Influence qui guérit*, *op. cit.*, p. 323.

39. *Ibid.*, p. 289.

40. *Ibid.*, p. 293.

41. D. Fassin, « L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit », *Genèse*, 1999, n° 35.

42. T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde...*, *op. cit.*, p. 105.

43. *Ibid.*, p. 69.

44. *Ibid.*, p. 69-71.

45. *Ibid.*, p. 47.

mation de cet énoncé dans les conclusions de chaque recherche de terrain, en revanche les objets que les groupes d'hommes fabriquent sont différents. La différence qui vaut la peine d'être étudiée se trouve dans les objets, dans les « choses », évidemment pas dans les humains. Il importe également de retenir que lorsque je parle de « choses », il s'agit d'objets fabriqués par des collectifs et non par des individus, même en groupe. Exemples de « choses » telles que je les entends : les langues, les systèmes de soins, les techniques de divination, ou de fabrication de fétiches... Cette conception a le mérite de lever toute une série de contradictions et permet, de plus, de proposer des dispositifs techniques originaux et souvent efficaces. L'ethnopsychiatrie s'intéresse à ces « objets », à ces « choses » et non pas à « l'être ethnique », qui ne relève pas de son domaine<sup>46</sup>.

T. Nathan soutient que l'ethnopsychiatrie n'avait jamais voulu « un tel état de guerre » ; mais sans lâcher sur la question de l'influence, il tente d'exposer la différence qu'il fait entre celle-ci et la « manipulation » :

Des lecteurs malintentionnés ont interprété que je promouvais la pratique de l'influence directe, de l'hypnose, voire de la manipulation. Ma proposition était à la fois plus simple et plus riche de conséquences : il s'agissait d'attirer l'attention sur le fait que *toute* psychothérapie est par nature une pratique de l'influence et que celles qui prétendent y échapper ne le font que pour mimer – et cela de manière tout à fait inadaptée – les méthodologies des sciences dures. [...] « Suggestion » est devenu équivalent de manœuvres plus ou moins malhonnêtes de l'expérimentateur ; « analyse du transfert », de rigueur scientifique [...]. L'attitude professionnelle du psychanalyste qui a tendance à contaminer toute la « plânette Psy » est, de fait, une *blouse blanche mentale*<sup>47</sup>.

Dans le même temps, en 2001, il consacre un article entier à essayer de démontrer l'inefficacité du transfert, article que nous retrouvons dans le recueil de 2007. Le transfert serait, selon lui, une forme d'influence inassumée :

L'aventure de la théorie psychanalytique du transfert, cherchant à tout prix à innocenter le psychanalyste de toute influence, est à mon sens obsolète. Oui, le psychanalyste influence – parce qu'il pense, parce qu'il est le représentant d'une théorie, parce qu'il dispose d'un pouvoir et participe à des groupes sociaux qui en usent. Il est absurde de refuser le constat de l'influence, illusoire d'imaginer s'en passer puisque c'est précisément elle qui, quelquefois, permet de guérir (p. 73).

Il présente le transfert comme une sorte de manipulation, cela autant du côté du patient que de l'analyste :

Une force ayant pour seul but de capturer le thérapeute au piège de ses propres illusions [...]. En découle nécessairement dans la pratique, une mécanique du soupçon en cascade : le patient est suspect *a priori* de manipulation inconsciente ; tout thérapeute ayant le sentiment d'avoir compris un problème, d'avoir réussi à aider son patient est également suspect de naïveté (d'avoir été manipulé) – parfois pire encore : de perversité (de manipuler son patient en lui laissant croire qu'il a été dupe de sa manipulation). Décidément, quelle ambiance (p. 68).

46. T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde...*, op. cit., p. 108-109.

47. *Ibid.*, p. 112-113.

Il critique à nouveau le fait que, dans le transfert, le psychanalyste n'agisse pas, qu'il se contente de ne « rien faire ». Une « philosophie paresseuse », dont le « faire consiste simplement à être » (p. 72). Pour T. Nathan, le travail doit venir du thérapeute, pas du patient. Il reprend bien les objets de l'autre, mais ceux qu'il leur suppose. C'est lui qui fabrique les objets des patients dans le but de les guérir.

Dans le chapitre « La chose et l'objet » de *Nous ne sommes pas seuls au monde*, T. Nathan lit sa pratique avec les « machines » de Deleuze et Guattari. Ce qui nous introduit au deuxième temps de sa « métamorphose ».

### « Devenir objet manufacturé »

Si la technique de T. Nathan est plus active que discursive, il n'est pas étonnant qu'il évoque le devenir « métamorphosique » qu'elle propose<sup>48</sup>. Ainsi, il ne met plus le projecteur sur le thérapeute, (ce devin qui ne cherchait pas à comprendre, mais médiatisait, négociait), et fait cette proposition que les *jnouns* (pluriel de *djinn*) soient repérés comme des *machines*, au sens de Deleuze et Guattari (p. 200). Une machine qui « pousse une société d'humains à des « nocés », pour reprendre le terme de Deleuze avec une certaine espèce d'étrangers, *d'autres*, radicalement différents<sup>49</sup> ».

Des nocés, en somme, avec des non-humains. Il compare ainsi ce qui se passe entre « ces deux-là » – l'homme et le *djinn* –, à la « double capture » de la guêpe et de l'orchidée, évoquée dans *Mille plateaux* par Deleuze et Guattari. Deux mondes parallèles qui se rencontrent, sans s'assimiler et en sont définitivement transformés, métamorphosés<sup>50</sup>. Une thérapie, n'est jamais, dit T. Nathan, l'entreprise qui permet à l'humain de le cerner mais, au contraire qui « l'expédie dans des aventures impossibles, dans des identifications impensables, dans des alliances contre nature » (p. 200). Il appelle « devenir objet manufacturé des humains », la pratique qui propose de tels dispositifs utilisant l'objet transformé ou construit ; si un objet comme le fétiche parle, il peut se prononcer sur un problème humain ; si le cheik musulman interroge le Coran, celui-ci devient une chose puisqu'il « cause », agit, produit des objets techniques (amulettes, écrits dilués dans l'eau). L'humain, qui parle aussi, peut tout aussi bien être un objet manufacturé. À l'inverse, il faudrait tenir compte de certains objets manufacturés, comme le fétiche, comme s'ils étaient humains. Il fait référence aux Congolais qui dessinent un être-chose complexe :

Hissant l'objet technique au sommet du dispositif, ils construisent du fait même du déroulement du processus, un point métamorphosique lointain, une ligne (Deleuze dirait « une ligne de fuite ») conduisant de l'homme à cet être étrange et composite<sup>51</sup>.

Nous ne sommes plus dans les interprétations, qu'il voulait freudiennes, des premières années de recherche. Il préconise de s'engager plutôt à mobiliser la *chose* au

48. T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde...*, *op. cit.*, p. 143.

49. *Ibid.*, p. 213.

50. T. Nathan reprend Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, t. 2 : *Mille plateaux*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1980 : « Il y a un bloc de devenir qui prend la guêpe et l'orchidée mais dont aucune guêpe-orchidée ne peut descendre » (p. 291).

51. T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde...*, *op. cit.*, p. 133.

profit du patient, à côtoyer d'encore plus près les techniques traditionnelles. Tel est l'enjeu théorique de la fonction des objets dans les dispositifs thérapeutiques :

Sans objets, nous sommes condamnés à penser un patient-girouette, soumis à ses erreurs – qui va « voir son père dans le thérapeute », comme s'il ne percevait pas la différence, et qui finit par guérir – du moins dans ce type de dispositifs – « pour de mauvaises raisons », du fait de « l'efficacité symbolique du texte<sup>52</sup> ».

T. Nathan regrette que Freud n'ait pas eu l'« audace » d'imaginer des techniques susceptibles de « convoquer, de modifier, de tromper l'inconscient<sup>53</sup> » ; et de n'avoir pas pensé l'inconscient comme une chose. Ce regret que Freud n'ait pu transformer cette « chose », l'inconscient, pour guérir ses patients va de pair avec la lecture particulière qu'il fait du transfert :

Aucune procédure ne peut le contraindre [le transfert] à se manifester. Dans le dispositif psychanalytique, impossible de produire par quelque artefact un rêve fabriqué par le thérapeute. En d'autres mots, peu susceptible de participer à un « commerce », il n'est pas « négociable » [...] en psychanalyse, la guérison n'est au fond que la prise de conscience que l'on ne peut agir ni avec, ni contre lui. L'inconscient freudien n'a pas produit d'objets techniques [...] le divan lui-même est un simple héritage de l'hypnose<sup>54</sup>.

« Quelle sorte de *pharmakon* est donc la psychanalyse<sup>55</sup> ? » interroge-t-il. Il fait alors une nouvelle lecture de la psychiatrie, appréciant qu'elle pousse le sujet à la « chose » [italiques T. N.]. Tout comme le chaman propose un « devenir-plante », la psychiatrie propose un « devenir-chimie » et peut même, avec les médicaments, intervenir sur les humains en bonne santé (humeur, sexualité, longévité...). Elle « redéfinit le poison, la drogue et distribue des certificats de licéité aux substances – à l'alcool, au tabac, au haschich – mais aussi au khat, au thé, aux noix de cola, au LSD, etc.<sup>56</sup> ».

T. Nathan écarte la technique psychanalytique et conserve la « thérapie logique » pour les migrants, considérant celle-ci au même titre que les médicaments, les objets, les non-humains, comme autant de « machines ». Alors que T. Nathan s'est volontiers reconnu disciple, voire héritier de Devereux, il lui aura fallu du temps pour reconnaître ce qu'il devait à *L'Anti-Œdipe*<sup>57</sup>. On retrouve, en effet, dans ce recueil, le refus d'une thérapie familialiste et humaniste, ainsi qu'une tentative de répondre par cette machinerie, à ce qu'il repère de « non discursif », non élaborable, non symbolisable. Il dit aussi son souhait du décentrement des écoles et des sociétés et, amène, d'une certaine manière, dans ses groupes, « les agencements collectifs d'énonciation ».

---

52. T. Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde...*, op. cit., p. 138. Pour de mauvaises raisons, il reprend la formule d'Isabelle Stengers dans *Médecins et sorciers*.

53. *Ibid.*, p. 150.

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

55. *Ibid.*, p. 129.

56. *Ibid.*, p. 151.

57. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, t. 1 : *L'Anti-Œdipe*, nouv. éd. augmentée, Paris, Minit, coll. « Critique », 1972-1973.

## Avoir l'objet qui guérit

En 2005, T. Nathan participe au *Livre noir de la psychanalyse*<sup>58</sup>. Ce réquisitoire de 800 pages prétendait démontrer, notamment, chacun des cas les plus célèbres, chacune des avancées d'un Freud supposé « menteur<sup>59</sup> ». Ne trouvant pas la Vérité dans l'histoire de la psychanalyse, les auteurs tentent, alors, de la défaire, point par point. Dans ses articles, T. Nathan reprend lui-même des « cas » sous différents noms et différentes formes (Khadra/Yasmina<sup>60</sup>).

Tout comme pour *L'Influence qui guérit* où il écrivait rapporter « fidèlement les observations que tout clinicien était susceptible de faire », T. Nathan s'étonne du tollé qu'il suscite du fait de sa participation au *Livre noir de la psychanalyse*, car, affirmait-il, son texte ne disait pas de mal de la psychanalyse, mais se contentait de mettre en avant son propre travail au Centre Georges-Devereux.

En 2006, les « Empêcheurs de penser en rond » éditent, sous la direction de T. Nathan, *La Guerre des psys. Manifeste pour une psychothérapie démocratique*, qu'il ouvre avec « Pour une psychothérapie enfin démocratique », article dans lequel il relance son plaidoyer pour une « psychothérapie constructiviste<sup>61</sup> ». Nous savions déjà que celle-ci se vantait de ne pas prendre le patient pour objet, mais comme « expert », « alter ego », « interlocuteur privilégié », « partenaire obligé ». Cette psychothérapie trouvera une large place dans le troisième chapitre de son recueil de 2007, « Les psychothérapies de demain ».

Si T. Nathan a toujours souhaité voir les théories traditionnelles mises au même plan que les théories dites savantes, c'est dans le sens de pouvoir légitimer toute proposition de thérapie qui verrait ses résultats vérifiés. Il va donc placer cette légitimité du côté du vérifiable et écarter les « quelques vérités » freudiennes, au regard de disciplines nouvelles :

[...]. J'ai choisi cinq exemples pour lesquels on peut établir que la vérité sur laquelle reposait un certain consensus psychanalytique a volé en éclats du fait non d'attaques de factions rivales, non de la malveillance de maniaques anti-freudiens, mais par Dieu sait quelles obscures motivations, mais parce que des disciplines connexes (psychophysiologie pour le rêve, éthologie pour l'inceste, éthologie encore, mais appliquée au comportement des tout-petits pour l'Œdipe, et chimiothérapie), ont établi d'autres vérités qui sont parvenues à réunir un consensus (p. 232).

Ainsi le rêve ne serait plus qu'une « fatalité physiologique » (p. 233), et les symptômes de névrose seraient bien plus accessibles à la pharmacologie et aux thérapies comportementales qu'à la psychanalyse, en faisant disparaître le symptôme de façon active.

Si T. Nathan avait pu considérer, bien qu'avec quelque réserve, *Totem et tabou* de Freud, comme « le premier véritable ouvrage d'ethnopsychanalyse<sup>62</sup> », il rejette main-

58. T. Nathan et E. Hermant, « Ceci n'est pas une psychothérapie. L'ethnopsychiatrie au Centre Georges-Devereux », dans C. Meyer (sous la dir. de), *Le Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris, Les Arènes, 2005.

59. En particulier dans la première partie : « La face cachée de l'histoire freudienne ».

60. T. Nathan, « La dépression de Déméter », *Psychanalyse païenne...*, op. cit., p. 146.

61. Déjà présent dans *id.*, *Nous ne sommes pas seuls au monde...*, op. cit., p. 98.

62. *Id.*, *La Folie des autres...*, op. cit., p. 13.

tenant, avec une certaine violence, « l'absence de vérité scientifique » du texte de Freud, dont il ne peut saisir la fiction comme théorie :

[...] lorsqu'on est clinicien, on ne peut pas utiliser l'anthropologie comme un amateur, de peur de parvenir à des résultats intellectuellement catastrophiques et moralement délétères. Nous en connaissons des exemples paradigmatiques, le plus célèbre étant celui de Freud qui produit des hybrides aussi monstrueux qu'inacceptables tels que *Totem et tabou* ou *Moïse et le monothéisme* (p. 62).

La psychothérapie que T. Nathan appelle de ses vœux, reconnue, sinon labellisée, deviendrait ainsi transmissible, comme il l'a toujours rêvé, non plus seulement aux groupes traditionnels, mais à tous les groupes. Cette thérapie, avec son « processus logique » et ses objets, permettra de « décaler le fond de la forme, le contexte du texte, faire passer du contenant au contenu » en produisant une inversion, et surtout permettra un effet d'*euréka*<sup>63</sup>, puisqu'il ne s'agira pas de trouver un sens mais de produire un effet. Elle sera, alors, plus « exportable » que jamais. Ce terme, qu'il a d'abord attribué à la psychanalyse parce qu'elle n'avait pas d'objets, il le transfère à la psychothérapie constructiviste parce qu'elle en possède. Des groupes thérapeutiques pourraient alors, écrit-il, constituer des « *corpus* enfin fiables » (p. 242), en établissant des comparaisons sur plusieurs années. Il se réfère à ce qui existe déjà, comme des groupes de personnes ayant été possédées par un certain *djinn* (Maroc). Mais il pense aussi à des groupes du mouvement gay, à des patients souffrant de tocs, de la maladie du sida, du syndrome de Gilles de La Tourette, de phobie sociale, d'agoraphobie, de troubles panique, de victimes de la psychothérapie, etc.

T. Nathan appelle à ce que ce thérapeute de demain soit formé à l'université qui « offre des garanties que ne présentent pas les écoles privées : multiplicités des choix théoriques, ouverture à la recherche et aux innovations, habitude des validations les moins subjectives » (p. 209). Il propose que cette formation se présente sous la forme d'un doctorat professionnel (p. 210), et rappelle son souhait de considérer la psychanalyse comme une psychothérapie :

Les psychanalystes, forts de l'héritage de Freud dont ils revendiquent la seule compréhension légitime, s'inquiètent également du développement quelque peu anarchique des psychothérapies et veulent marquer leur différence. C'est peine perdue ! Il n'est aucune différence de nature entre la psychanalyse et les autres psychothérapies (p. 205).

Nous serions ainsi entourés d'experts et de machines thérapeutiques qui permettraient de repérer de nouveaux êtres et leurs objets. Enfin, pour qu'une telle psychothérapie démocratique soit opérante, il préconise de « renoncer au secret » (p. 243) qu'il présente comme quelque chose de mensonger dans le transfert qui resterait de la psychanalyse, et qui n'a jamais permis de rendre compte de sa pratique. Il propose de mettre, au contraire, sur la place publique, les énoncés des groupes et les interprétations qu'ils produisent, en évaluant les effets de guérison, à intervalles réguliers. *Transparence Nathan...*

---

63. T. Nathan, *L'Influence qui guérit*, op. cit., p. 148.

Deux remarques, et une question. Nous avons compris que l'ethnopsychiatrie n'était pas une psychiatrie spécialisée « ès » ethnies, mais qu'elle signifiait un lieu de reconnaissance et d'utilisation concrète des savoirs sur la folie des groupes traditionnels. Si nous suivons ce raisonnement, nul besoin d'être psychiatre pour cette pratique, puisqu'il ne s'agit pas d'être médecin, mais de soigner la « maldonne » comme le font les théories traditionnelles. T. Nathan tient à garder cette appellation pour se démarquer, dit-il, des psychiatries transculturelles. On s'étonnera encore alors qu'il ait repris – un temps – le terme d'« ethnopsychanalyse », celle-ci n'ayant pas lieu d'être, puisqu'il ne s'agissait pas d'une supposée psychanalyse ethnique, mais uniquement de montrer qu'il utilisait les concepts freudiens. Aujourd'hui qu'il a remis les dits concepts, il a, *in fine*, repris le terme d'ethnopsychiatrie. Quant au terme d'« ethnopsychiatre », bien qu'il prétende ne pas l'utiliser pour « ne pas prêter à confusion », la confusion n'en est pas moins inscrite d'emblée dans le terme même d'« ethnopsychiatrie ». Qu'il y ait de l'ethnopsychiatre sans psychiatre, qui pourrait en faire la supposition<sup>64</sup> ?

Seconde remarque. Les textes du troisième chapitre de ce recueil s'éloignent beaucoup des invitations à « inventer », à « déconstruire des certitudes », à « provoquer l'énigme », présentes jadis dans un enseignement original. Il y avait, dans ses cours, un parfum que je trouvais étrangement lacanien, qui détonnait comparé à l'enseignement de la psychopathologie reçu à l'université. Cependant, T. Nathan achoppe sur la question du sujet et du transfert dans sa disparité subjective, qui n'auront pas *pris*, pour lui, au sens où une bouture prend. Ne s'affronte-il pas pourtant dans son dispositif de consultation élargie, à cette disparité qu'il prétend récuser lorsqu'il répète qu'« il n'y en a pas un qui sait et un pour qui on sait », situant ses cothérapeutes et lui-même comme « chercheurs », et le patient comme « collaborateur<sup>65</sup> » ? Le fait de les considérer comme « *alter ego* », de les disposer en cercle, autour d'un café, ne change rien à l'affaire ; le fait de les inciter à aller sur des blogs pour discuter de leur thérapie, et comparer leurs thérapeutes, non plus.

Lorsque T. Nathan utilise le terme de « sujet », il s'agit d'une « individualité psychologique », ou d'une « personne ». Il est en peine de préciser de quel sujet il parle, ce qui le réduit à en dresser une diatribe moqueuse :

La troisième manière de désigner les patients, que je trouve la plus mensongère peut-être, mais aussi, d'une certaine façon, la plus optimiste, c'est de les assigner au statut de « sujets ». Il est inutile de s'appesantir sur l'imprécision du terme « sujet » ; des philosophes raffinés ont démontré bien mieux que je ne le ferais le caractère fallacieux de cette désignation. Je voudrais simplement remarquer combien cette qualification est une sorte de tautologie optimiste. La séquence pourrait ressembler à ceci : « Dans ce désastre qui caractérise ma vie, la seule lueur, celle-là même qui me permet de prétendre au statut d'être humain, c'est ma décision de venir jusqu'à toi, pour te consulter, toi, mon thérapeute ». C'est tout de même un énoncé très optimiste, n'est-ce pas ? C'est ce type de démarche que l'on évoque lorsqu'on désigne comme sujets les personnes qui consultent. Comment se révèlent-elles sujets ? Comment éclate cette lueur qui

64. Voir Arte, « Paris-Berlin », le 28 octobre 2009, écrit en guise de présentation des participants : « Tobie Nathan, psychiatre et ethnologue ».

65. *Présentation en vidéo de l'ethnopsychiatrie par Tobie Nathan*, filmée le 3 mars 2008 au théâtre Mouffetard. Lien vers l'internet : <http://paradoxa1856.wordpress.com/2008/03/03/essai/>

va illuminer leur vie ? Par un signe ; par le fait qu'ils viennent me voir ! Un sujet, c'est donc cela : une personne dans la détresse, le malheur, la souffrance ; mais du fond de ces ténèbres qu'est sa vie, apparaît une lumière et elle s'écrie : « il existe un thérapeute... » Voilà ! C'est un sujet ! (p. 221-222).

Autant dire que ce sujet-là n'est pas celui qu'évoque Lacan à son séminaire *Encore*, le 26 juin 1973 :

Je fais remarquer que l'inconscient, je n'y entre pas plus que Newton sans hypothèse. L'hypothèse que l'individu qui en est affecté, de l'inconscient, c'est le même qui fait ce que j'appelle le sujet d'un signifiant. [...]. Dire qu'il y a un sujet ce n'est rien d'autre que dire qu'il y a hypothèse<sup>66</sup>.

Délaissant une hypothèse aussi mince, T. Nathan, pense que « sujet » et « patient » sont des termes reléguant à une place de victime, qui plus est consentante à sa propre souffrance. C'est au point que s'appuyant sur les travaux d'Isabelle Stengers<sup>67</sup>, il ne recule pas devant le terme d'« usager ». Ce terme « contraint le thérapeute à se percevoir prestataire de services, le patient à se penser consommateur et le corps social à repérer les groupes d'intérêt qui se constituent toujours autour de la distribution des services » (p. 215). Cet usager-là fait, hélas, beaucoup moins rêver que le génie (*djinn*) de la lampe d'Aladin.

On aura compris que les objets de T. Nathan, ont les propriétés que délaisse l'invention par Lacan de son objet petit *a*, celui-ci est notamment non spécularisable, non échangeable, non communicable, non commun, non partageable, non socialisé, corrélatif du fantasme, antérieur à l'objet commun, en rapport avec la perte<sup>68</sup>.

T. Nathan décline son objet comme un objet compact dont il attend un effet de production. Ainsi de l'objet de la psychothérapie qu'il décrit comme un objet de connaissance, de savoir, de vérité – un objet scientifique. Il le dit, d'ailleurs, sous cette forme : ses patients sont des experts, des volontaires, des témoins.

Une question, enfin. Elle touche à ces deux termes qui parcourent l'œuvre de T. Nathan : l'héritage et la métamorphose. Il écrit s'être longtemps cru l'héritier de Georges Devereux, mais avoir fini par réaliser « qu'on n'hérite pas d'un maître, on est seulement métamorphosé par lui ! » (p. 31). Est-ce si peu ? Il relate ceci :

Je l'ai un jour appris à mes dépens ! Un samedi de 1981, nous étions quatre de ses élèves à nous réunir afin de créer la première consultation d'ethnopsychiatrie – quatre cliniciens, psychiatres et psychologues, de formation psychanalytique [...]. Le soir même, il rompait toute relation avec moi (p. 31).

En ouvrant cette consultation d'ethnopsychiatrie, en voulant créer une pratique spécifique aux émigrés, au motif d'une demande grandissante de ces derniers dans les services de soins, T. Nathan a provoqué la rupture définitive avec ce maître qui lui

66. Essai de mise en écriture de ce séminaire *Encore* par VRMNAGRLSOFABYPMB, s.l., s.d. J. Lacan poursuit : « Ce que j'énonce sous cette formule minimale qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. » On comparera avec l'édition publiée au Seuil, 1975, p. 129.

67. Au colloque « La psychothérapie à l'épreuve de ses usagers », tenu à Paris les 12-13 octobre 2006. L'intervention de I. Stengers avait pour titre : « Usagers : *lobbies* ou création politique ? »

68. Voir Jean Allouch, *La Psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unebévue-EPEL, 1998, p. 54.



promettait héritage : « Tobie, tu seras mon successeur<sup>69</sup> », annonçait Georges Devereux, dès leur première rencontre, au jeune étudiant venu lui présenter son projet de thèse. Déjà, dans *Psychanalyse païenne*, T. Nathan faisait état de ce samedi mémorable pour lui :

Quand un samedi soir de 1981, il [G. Devereux] m'accusa de trahison, je compris en un éclair qu'il reprenait sa vraie place pour me guider une dernière fois ; pour m'apprendre à partir, à sortir, pour me donner la rage de poursuivre. J'eus la chance de saisir la leçon sur le champ. Je le quittai aussitôt et ne le revis jamais plus<sup>70</sup>.

G. Devereux était un théoricien. Il apprenait à ses étudiants la façon dont se lisait, dont se soignait la folie dans des sociétés non occidentales. C'était cela, l'ethnopsychiatrie. Il leur permettait de « lire » autrement les désordres (souvenons-nous des énoncés B., fils de A., p. 32), mais ce n'est pas pour autant qu'il aurait souhaité en faire une consultation spécialisée. Probablement parce que, pour G. Devereux, celle-ci ne pouvait être que porteuse d'amalgames, et non pas de complémentarisme. T. Nathan écrit encore :

Si, comme j'ai pu le laisser entendre tout le long de cet exposé, Georges Devereux aurait sans doute été en désaccord – mais comment faire parler les morts ? – tant techniquement que politiquement avec la pratique de cette ethnopsychiatrie clinique, je suis intimement persuadé que le souffle est passé, a été transmis (p. 55).

Malgré le désaccord de G. Devereux à l'endroit d'une telle pratique, la consultation spécialisée en ethnopsychiatrie de Saint-Denis dont T. Nathan était le directeur, n'en fut pas moins appelée Centre Georges-Devereux.

T. Nathan fait souvent référence à cet « héritage » de G. Devereux, comme il fait référence aux textes sacrés dont il s'inspire. Deux héritages, donc, mais qui ne sont pas sans liens puisque T. Nathan les fait tenir dans la judéité qui concernait ces trois : son père, G. Devereux, et lui-même. Lors de l'analyse d'un de ses rêves, T. Nathan nous fait part de ses associations :

Mon père, afin de protéger sa famille, cache sa judéité et exhibe une fausse identité de professeur d'université. Georges Devereux, qui était professeur, aurait également caché sa judéité et exhibé une fausse identité (un faux nom). [...] Est-ce à dire que succéder à des faussaires implique nécessairement de l'être également ? Bien entendu, je n'oublie pas que ce rêve a été déclenché par l'imminence du colloque de O., où, pour la première fois, on tenait « officiellement » compte des apports de l'ethnopsychiatrie clinique et de mes travaux en ce domaine. Je dois maintenant m'avouer que ce thème de « faussaire » ou d'« usurpateur » ne m'est pas étranger. En effet, bien que depuis une quinzaine d'années je travaille sans répit, [...] je nourris en mon for intérieur deux sentiments contraires ; ce sentiment certes connu de tout chercheur : « On ne me reconnaît pas à ma juste valeur... » ; mais aussi : « Ils ne se sont pas rendu compte que je suis un usurpateur et qu'ils se sont fait leurrer par mes arguments de théâtre. » Ce dernier sentiment, qui semble ne reposer sur aucun fondement réel, trouve-t-il son origine dans cette filiation d'« usurpateurs<sup>71</sup> » ?

69. T. Nathan, *Psychanalyse païenne...*, op. cit., p. 214.

70. *Ibid.*, p. 237.

71. *Ibid.*, p. 216-217.

Usurpateur, faussaire ? Ces questions lui sont donc posées, et dans ces termes. Là même où il s'agissait de quoi ? D'être fondateur. Hors de l'héritage, resterait la métamorphose, à cette fin de Fondation.

Avant d'en arriver à cette étape, il aura à accepter d'être transformé radicalement. Être fondateur, cela ne va pas sans une métamorphose. Celle-ci change la forme, la nature, la substance même de l'être. L'initiation tente de reproduire ces transformations sous la forme de rituels. T. Nathan évoque celle du chaman yacoute de Sibérie qui est « démembré par les esprits, chacun de ses membres cuits à la marmite, puis réagencé, ressoudé, reconstitué en humain "cuit" ».

Dans *Sur sa face ('Al Panav)* (p. 101) et *La Soudure des morceaux*<sup>72</sup>, un texte de 2008, donc récent, T. Nathan s'inspire de la Genèse pour évoquer l'acte de fondation, et se réfère à l'injonction que Dieu fait à Avraham (Abraham) : « Va pour toi ! [...] et pas pour ton père » (p. 101). « Fous le camp<sup>73</sup> », ira-t-il jusqu'à le traduire. Ainsi, Dieu assigne Avraham au statut de fondateur. Le « premier dans le temps », mais surtout « le premier logiquement ».

Lekh Lekha, « Va pour toi », signifie en vérité exactement le contraire ! Il s'agit de s'extraire de sa nature. Va, marche pour toi – ce qui signifie : « pour toi et non plus pour ton père », comme chaque fils doit le faire ; « pour toi et non plus pour tes maîtres, tes ancêtres, ceux qui t'ont précédé », puisque désormais tu es le premier ; « pour toi et non plus pour ton fils », puisque tu n'es plus son père mais l'origine d'une multitude de peuples. Plus aucune attache dans le monde commun, telle est la condition de la métamorphose de ce prophète exceptionnel, unique qu'est le fondateur. [...]. Avraham, c'est précisément celui qui n'est comme personne d'autre, différent de ceux qui l'ont engendré, à jamais différent de ceux qui sortiront de lui, qui jamais ne pourront à nouveau être le premier, sauf à fonder une nouvelle fois [...]. Le fondateur ne peut être premier, que pour autant qu'il a radicalement été métamorphosé par l'initiation imposée, opérée par Dieu<sup>74</sup>.

T. Nathan s'appuie sur les textes sacrés pour construire sa procédure psychothérapeutique, jusqu'à qualifier *Béréshit* (la Genèse) de manuel de thérapie (p. 85-98). Sous ce régime de la métamorphose, le thérapeute advient comme Créateur. *À qui j'appartiens ?*

En effet, à qui... ?

Hyacintha LOFÉ  
hyacintha.lofe@gmail.com

72. T. Nathan, *La Soudure des morceaux*, dialogue biblique entre J.-P. Winter, T. Nathan et R. Draï, à l'Institut Menora de l'Alliance israélite universelle, Jérusalem, les 29 et 30 avril 2008, <<http://www.ethnopsychiatrie.net/soudure.htm>>.

73. *Ibid.*, p. 2 et 3.

74. *Ibid.*, p. 2 et 3.



# Quid pro quo

## Bulletin d'abonnement

---

à retourner à

*Quid pro quo* – Epel

110, boulevard Raspail

75006 Paris, France

ou aux adresses électroniques

[www.epel-edition.com](http://www.epel-edition.com)

[epel.paris@wanadoo.fr](mailto:epel.paris@wanadoo.fr)

---

Prix unitaire : 15 €.

Premier numéro en novembre 2006.

- Abonnement de trois numéros 40 €
- Abonnement étranger 58 €  
(frais de port inclus)

Nom : .....

Prénom : .....

Adresse postale : .....

.....

Code postal : ..... Ville .....

Pays : .....

Courriel .....

